

UNIwersytet Wrocławski
Wydział Filologiczny

dr Paulina Nicko-Stępień

Eschatologia mezopotamska.
Kult zmarłych w źródłach literackich i archeologicznych
III-I tys. p.n.e.

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
dra hab. Przemysława Szczurka, prof. UWrocław
oraz dra Stefana Nowickiego

Wrocław 2020

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW.....	4
WSTĘP.....	7
A. Wprowadzenie.....	7
B. Zakres i struktura pracy.....	9
C. Cel pracy i podstawy metodologiczne.....	14
D. Chronologia tekstów źródłowych.....	16
E. Stan badań.....	21
F. Zasady zapisywania tekstów źródłowych.....	26
ROZDZIAŁ PIERWSZY – ESCHATOLOGIA MEZOPOTAMSKA.....	27
1.1. Koncepcja śmierci i nieśmiertelności w Mezopotamii.....	27
1.2. Personifikacja śmierci.....	37
1.3. Stworzenie świata podziemnego.....	38
1.4. Wyobrażenie o świecie podziemnym.....	40
1.5. Ponura egzystencja w świecie podziemnym a ofiary pośmiertne.....	43
1.6. Określenia świata podziemnego.....	46
1.7. Usytuowanie świata podziemnego.....	55
1.8. Prawa obowiązujące w świecie podziemnym.....	57
1.9. Personifikacja świata podziemnego.....	62
1.10. Mieszkańcy świata podziemnego.....	63
1.10.1. Władcy.....	65
1.10.2. Sędziowie.....	73
1.10.3. Zastępcy.....	75
1.10.4. Demony i czarownice.....	75
1.10.5. Inni.....	80
ROZDZIAŁ DRUGI – ZWYCZAJE I OBRZĘDY ŻAŁOBNE.....	83

2.1. Namaszczanie zwłok i ubieranie ich.....	86
2.2. <i>Taklimtu</i>	89
2.3. Krzesło dla ducha.....	91
2.4. Zaprzęgi zwierzęce.....	94
2.5. Modele łodzi.....	97
2.6. Proces opłakiwania.....	97
2.6.1. Kategorie opłakiwania w mezopotamskiej tradycji literackiej.....	100
2.6.1.1. Lament nad zniszczonym miastem.....	101
2.6.1.2. Lament nad zmarłym władcą.....	104
2.6.1.3. Lament nad samym sobą.....	108
2.6.1.4. Lament matki nad zmarłym dzieckiem.....	108
2.6.1.5. Lament nad zmarłym przyjacielem lub członkiem rodziny.....	111
2.6.1.6. Lament nad bóstwem przebywającym w zaświatach.....	116
2.7. Osoby zatrudnione przy pogrzebach.....	118
2.8. Składanie ofiar przez samych zmarłych.....	124
2.9. Nekromancja.....	126
2.10. Obrzędy z wykorzystaniem statuetek.....	128

ROZDZIAŁ TRZECI – KULT ZMARŁYCH W ŹRÓDŁACH LITERACKICH

I ARCHEOLOGICZNYCH STAROŻYTNEJ MEZOPOTAMII.....	135
3.1. Konieczność zachowywania kultu zmarłych.....	137
3.2. Kult zmarłych w źródłach archeologicznych.....	138
3.2.1. Najwcześniejsze źródła.....	138
3.2.2. Groby z Ur.....	140
3.2.2.1. Groby królewskie.....	142
3.2.3. Groby z Uruk i Kisz.....	144
3.2.4. Groby z Nippur.....	146
3.3. Domowa przestrzeń jako miejsce kultu zmarłych.....	147

3.3.1. Usytuowanie i przeznaczenie domowych kaplic.....	149
3.4. Kult władców sprawowany w świątyniach i pałacach.....	150
3.5. Kult zmarłych a kult bogów.....	155
3.6. Składanie ofiar pośmiertnych.....	159
3.6.1. <i>Kispu</i>	159
3.6.1.1. <i>Kispu ša šarrim</i> – <i>kispu</i> dla króla.....	167
3.6.1.2. <i>Kispu</i> składane przed substytutem.....	173
3.7. Terminologia związana ze składaniem ofiar.....	174
3.8. Rodzaje ofiar składanych zmarłym.....	176
3.9. <i>Kispu</i> w odkryciach archeologicznych.....	179
3.9.1. Groby prywatne z Ur.....	180
3.9.1.1. Teren „EM”	181
3.9.1.2. Teren „AH”	183
3.10. Upamiętnianie zmarłych.....	186
3.11. Uczty na cześć zmarłych.....	190
*3.12. Kremacja.....	195
ZAKOŃCZENIE.....	203
ANEKS.....	214
BIBLIOGRAFIA.....	243

WYKAZ SKRÓTÓW

- ABL** – R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, Chicago 1892-1914.
- AcOrHung** – Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.
- AF** – Altorientalische Forschungen.
- AfO** – Archiv für Orientforschung.
- AMAR** – Archive of Mesopotamian Archaeological Reports.
- ANET** – *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Prichard, New Jersey 1969.
- AOAT** – Alter Orient und Altes Testament.
- AOS** – American Oriental Society.
- AUCT** – *Andrews University Cuneiform Texts*, Michigan 1984.
- AuOr** – Aula Orientalis.
- AUWE** – Ausgrabungen Uruk-Warka Endberichte.
- ARM** – Archives royales de Mari.
- ARMT** – *Archives royales de Mari, traduction*, Paris 1950.
- ARET** – *Archivi reali di Ebla. Testi*, Rome 1985.
- BAM** – F. Köcher, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Berlin 1963.
- BASOR** – Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
- BE** – The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania.
- BIWA** – R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden 1996.
- BM** – British Museum.
- BWL** – W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1959.
- CAD** – *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, ed. T. Jackobsen, L. Oppenheim, Chicago 1956-2011.
- CanLam** – M. E. Cohen, *The Canonical Lamentations*, Bethesda 1988.
- CBS** – Museum siglum of the University Museum in Philadelphia (Catalogue of the Babylonian Section).
- CDA** – *A Concise Dictionary of Akkadian*, ed. J. Black, A. George, N. Postgate, Wiesbaden 2000.
- CDLI** – Cuneiform Digital Library Initiative.
- CM** – Cuneiform Monographs.

CT – Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.

DP – M. F. Allotte de la Fuÿe, *Documents présargoniques*, Paris 1908-1920.

EA - J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1915.

EMAR – D. Arnaud, *Recherches au pays d'Astata: Emar 6/1-4, Textes sumériens et accadiens*, Paris 1986.

ETCSL – The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature.

FM – Florilegium Marianum.

HSAO – Heidelberger Studien zum Alten Orient.

HUCA – Hebrew Union College Annual.

ICAANE – International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East.

ICONEA – International Conference of Near Eastern Archaeo-musicology.

JANER – Journal of Ancient Near Eastern Religions.

JANES – Journal of Ancient Near Eastern Society.

JAOS – Journal of American Oriental Society.

JCS – Journal of Cuneiform Studies.

JESHO – Journal of the Economic and Social History of the Orient.

KAR – E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Leipzig 1919-.

KTEMA – Ktéma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques.

KTU – M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *Die keil-alphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen-Vluyn 1976.

LAPO – Littératures anciennes du Proche-Orient.

LKA – L. Ebeling, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Berlin 1953.

LKU – A. Falkenstein, *Literarische Keilschrifttexte aus Uruk*, Berlin 1931.

LTBA - *Die lexikalischen Tafelserien der Babylonier und Assyrier*, Bd. I: L. Matous; Bd. II: W. von Soden, Berlin 1933.

MAARAV – A Journal for the Study of the Northwest Semitic Languages and Literatures.

MSL – Materialien zum sumerischen Lexikon/Materials for the Sumerian Lexicon, Roma 1937-.

NABU – Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires.

OBO – Orbis Biblicus et Orientalis.

OIMP – Oriental Institute Museum Publications.

OIP – Oriental Institute Publications.

OLA – Orientalia Lovaniensia Analecta.

ORACC – Open Richly Annotated Cuneiform Corpus.

PBS – University of Pennsylvania, Publications of the Babylonian Section.

PDK – E. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, Leipzig 1923.

RA – Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale.

RAI – Rencontre Assyriologique Internationale.

RIME – Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods.

RLA – Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie.

RVO – Religionen im Vorderen Orient.

SAACT – State Archives of Assyria Cuneiform Texts.

SOAS – School of Oriental and African Studies.

SP – Sumerian Proverbs.

STT – O. Gurney, J. Finkelstein, *The Sultantepe Tablets*, 1/2, London 1957/1964.

TCL – *Textes cunéiformes, Musées du Louvre*, Paris 1910.

TCS – *Texts from Cuneiform Sources*, New York 1966.

TIM – Texts in the Iraq Museum.

TUAT – Texte aus der Umwelt des Alten Testaments.

TuL – E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin – Leipzig 1931.

UBL – Ugaritisch Biblische Literatur.

UE – Ur Excavations.

UET – Ur Excavations. Texts.

UF – Ugarit Forschungen.

UVB – Vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka.

VAB – Vorderasiatische Bibliothek.

VAS – Vorderasiatische Schriftdenkmäler.

YOS – Yale Oriental Series, Babylonian Texts.

WSTĘP

A. Wprowadzenie

Od zarania dziejów ludzi nurtowało pytanie o to, jaki los czeka ich po śmierci. Czy wraz ze śmiercią ciała wszystko się kończy czy może jakaś część człowieka przetrwa? A jeśli przetrwa, to w jakiej rzeczywistości? Czy będzie to miejsce/przestrzeń/stan pozytywny czy może negatywny? I co się stanie z relacjami między zmarłym a jego rodziną? Czy zmarły będzie nadal w jakiś sposób mógł aktywnie uczestniczyć w życiu na ziemi? Wyrażano nadzieję, że po śmierci część człowieka istnieje nadal w rzeczywistości pozaziemskiej i że ma ona kontakt ze swoimi żyjącymi. Taka postawa mogła bowiem nadać cel i sens ludzkiemu życiu. Przeświadczenie o istniejących nadal po śmierci relacjach ze zmarłymi spowodowało, że zaczęto dbać o swoich zmarłych krewnych. Nie zapominano o nich i nie zachowywano się tak, jakby nigdy nie istnieli lub jakby przestali istnieć, ale chciano im okazać szacunek i swoją bliskość. Nie zawsze i nie wszędzie musiało to być związane z ponurą wizją miejsca, w którym człowiek miał przebywać po swojej śmierci. O wiele istotniejsze było przeświadczenie o podtrzymywaniu własnej tożsamości poprzez relacje ze zmarłymi i praktykowanie ich pośmiertnego kultu.

Tego typu praktyki określa się powszechnie terminem „kult zmarłych”, lub „nekrolatria” (z języka greckiego *nekros* to znaczy „martwy”, a *latreia* – „służba”)¹. Jest to wszelka cześć oddawana zmarłym, której jednym z podstawowych celów jest dbanie o dobre samopoczucie duchów zmarłych przebywających w zaświatach, między innymi poprzez składanie im ofiar. Innym celem kultu zmarłych jest podtrzymanie więzi rodzinnych oraz chęć komunikowania się z bliskimi zmarłymi poprzez odprowadzanie rytuałów czy odmawianie modlitwy, by prosić ich o pomoc czy błogosławieństwo.

Kult zmarłych zwany jest w literaturze również manizmem (od łacińskiego słowa *manes* oznaczającego dusze przodków/ cienie zmarłych) i stanowi formę religii pierwotnej. Jak zauważa prekursor tego terminu – H. Spencer – rzeczywistość tę można połączyć z prawami natury i na jej podstawie wyjaśnić zachowywanie pamięci o przodkach w pierwotnych kulturach². Obserwowanie takich zjawisk jak dzień i noc, słońce i deszcz czy zima i lato mogły

¹ A. Guzowski, A. Czartoszewski i inni, *Kult zmarłych na przestrzeni wieków*, w: *Kultura śmierci. Kultura umierania*, red. A. Guzowski, E. Krajewska-Kułak, G. Bejda, Białystok 2016, s. 13.

² H. Spencer, *Principles of Sociology*, t. 1, London 1876, s. 304-440.

pomóc pierwotnemu człowiekowi w zaakceptowaniu dualizmu w przyrodzie, a co za tym idzie dostrzec dualizm w sobie samym. Człowiek, wychodząc poza obszar śmiertelnego ciała, zaczął z czasem czcić ducha. Wierzył bowiem, że duch ten to ciało opuszczał w chwili śmierci i żył nadal, choć w innej rzeczywistości³. Mimo to śmierć od zawsze była bolesnym przeżyciem i zachwianiem równowagi, dlatego domagała się przywrócenia porządku. I na tę sytuację człowiek znalazł rozwiązanie, wykształcając w sobie mechanizm w postaci opłakiwania i żałoby.

Opłakiwanie i przeżywanie żałoby wyraża – jak zauważa di Nola – pewną konieczność odseparowania od siebie zmarłego, nienależącego już do świata żywych⁴. Należy podkreślić jeszcze jeden istotny aspekt procesu żałoby, a mianowicie – przekształcenie zmarłego w przodka. Dopiero wówczas w miejsce chaosu wywołanego przez śmierć nastaje porządek, a uczucia żalu i rozpacz zostają ostatecznie uspokojone. O ile myśl o zmarłym wywołuje jednoznaczne poczucie straty i lęku, o tyle już wspomnienie przodka nabiera charakteru pogodnego i krzepiącego. Zmarły w jakiś sposób jeszcze przynależy do świata żywych, natomiast przodek – odseparowany już ostatecznie od rzeczywistości ziemskiej, nabiera bardziej pozytywnego charakteru opiekuna rodziny⁵.

Spółeczny wymiar straty i żałoby dotyczy wszystkich kultur, niezależnie od tego czy należą one do przeszłości czy też są współczesne. Badania antropologów dowodzą, że w społeczeństwach pierwotnych, o bardziej tradycyjnych i bezpośrednich relacjach międzyludzkich śmierć wywoływała zawsze zbiorowe przeżywanie żałoby. Kiedy umierał człowiek, jego odejście dotykało nie tylko jego krewnych, ale również najbliższe otoczenie. Ta sytuacja zawsze wymagała nowej organizacji życia i zapelnienia pustki, którą pozostawił po sobie zmarły. O ile psychiczne czy emocjonalne przeżywanie straty mogło trwać jakiś czas, o tyle rozkładające się zwłoki wymagały dość szybkiego pogrzebu. Pochówek jednak nie miał na celu wyłącznie funkcji higienicznej czy rytualnej polegającej na pozbyciu się kontaktu z nieczystym ciałem zmarłego, ale posiadał również funkcję terapeutyczną. Zakładała ona manifestowanie doświadczanych przeżyć, by ukoić nerwy i doznać ulgi, a w konsekwencji – szybciej powrócić do normalnego życia⁶. Należy przy tym zaznaczyć, że proces opłakiwania w

³ W. Dupré, *Religion in Primitive Cultures: A Study in Ethnophilosophy*, Paris 1975, s. 44.

⁴ A. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, tłum. J. Kornecka i inni, Kraków 2006, s. 23.

⁵ Tamże, s. 24.

⁶ M. Ogryzko-Wiewiórowska, *Spółeczny wymiar straty i żałoby*, w: *Psychologiczne aspekty doświadczania żałoby*, red. S. Steuden, S. Tucholska, Lublin 2009, s. 51-63.

każdej kulturze wygląda inaczej⁷. Zachowania żałobne są uwarunkowane pewnymi zwyczajami obowiązującymi w danej społeczności, a więc zależne od położenia geograficznego, kręgu kulturowego i ram czasowych.

B. Zakres i struktura pracy

Niniejsza rozprawa jest poświęcona zagadnieniu eschatologii mezopotamskiej i kultu zmarłych, poświadczonego w źródłach literackich i archeologicznych okresu III-I tys. p.n.e. Dysertacja będzie dotyczyć głównie źródeł sumeryjskich oraz akadyjskich (babilońskich, asyryjskich). Ponieważ zakres pracy jest bardzo obszerny zarówno geograficznie, jak i chronologicznie, temat zostanie opisany przede wszystkim z uwzględnieniem literatury Sumeru, Akkadu, Asyrii i Babilonii, przy czym odkrycia archeologiczne będą prezentowane głównie z Ur. Skoro jednak na starożytnym Bliskim Wschodzie wiele kwestii dotyczących eschatologii było podobnych w różnych krajach, w pracy pojawią się także odniesienia do tradycji syro-kananejskiej (Ugarit, Mari, Qatna, Ebla), hetyckiej (Çatalhöyük, Goebekli Tepe, Çayönü Tepesi), egipskiej (Tell el-Dabaa, Tell-el-Ajjul, Abu Salabikh, Tell-el-Duweir) czy judzkiej (Wadi el-Makkukh). Nawiązania te będą jednak miały charakter wyłącznie pomocniczy i orientacyjny względem głównego zakresu i tematyki pracy.

Pytania egzystencjalne, w tym pytania o życie pozagrobowe, są na stałe wpisane w życie człowieka. Nie inaczej było z mieszkańcami starożytnej Mezopotamii, którzy stworzyli jedną z najstarszych kultur pisanych. To właśnie z regionów doliny Międzyrzecza pochodzą pradawne przekazy literackie i wyobrażenia dotyczące faktu istnienia człowieka po śmierci. Stały się one z pewnością bazą dla innych, późniejszych kultur, również niesemickich. Według tradycji mezopotamskiej ludzie zostali stworzeni przez bogów do wyręczania ich w pracy. Byli także obarczeni przez nich śmiertelnością, od której nie sposób było uciec. Umieranie pojmowano jako coś naturalnego, wpisanego w ludzki los. Śmierć stanowiła więc ludzkie przeznaczenie, była koniecznością⁸. Między innymi dlatego mieszkańcy sąsiadujący z krainą Mezopotamii i wiele od niej czerpiący – Izraelici – kilkanaście wieków później w Księgach

⁷ Autorka ma tu głównie na myśli różnicę między kulturą semicką, a indoeuropejską. Więcej na ten temat zob. J. N. Bradbury, *Space, Place and Burial: An Examination of the Importance of Interdisciplinary Approaches within the Investigation of Burial Monuments in the Ancient Near East*, w: *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, Near Eastern Archaeology in the Past, Present and Future. Heritage and Identity, t. 1, ed. P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, N. Marchetti, Wiesbaden 2010, s. 210.

⁸ J. Davies, *One Hundred Billion Dead: A General Theology of Death*, w: *Ritual and Remembrance. Responses to Death in Human Societies*, ed. J. Davies, Sheffield 1994, s. 26-30.

Natchnionych zawarli takie oto synonimy śmierci: *Pewnik, Wróg, Złodziej, Porywacz, Poszukiwacz, Potwór, Napastnik, Władca Terroru*⁹. Mimo negatywnych konotacji śmierć nie była jednak dla mieszkańców Mezopotamii definitywnym końcem. Duch zmarłego żył nadal, w zaświatach. Kraina umarłych, zgodnie z literackimi wyobrażeniami, miała znajdować się w podziemiach, być pełna ciemności i prochu. Nie istniały tam podziały na sprawiedliwych i grzeszników, ponieważ brak w Mezopotamii pojęcia sądu pośmiertnego rozumianego jako ocena moralna uczynków dokonanych za życia. Mezopotamski świat podziemny nie był także miejscem oddzielenia zmarłych od bogów, jak to miało miejsce w przypadku biblijnego Szeolu¹⁰. Przeciwnie – mezopotamskimi zaświatami rządziła bogini Ereszkigal i jej małżonek Nergal.

Od momentu śmierci do pogrzebu w Mezopotamii wykonywano nad zwłokami wiele czynności, które były wyrazem czci i szacunku wobec zmarłej osoby. Zwłoki myto, nacierano wonnościami i ubierano, a zmarłym władcom oddawano publiczną cześć. Z drugiej jednak strony wyraźnie okazywano żal i smutek z powodu straty członka rodziny. Rozdrapywano ciało, rwano włosy z głowy, powstrzymywano się od mycia czy spożywania pokarmów, posypywano się prochem czy wznoszono głośnie jęki i zawodzenia¹¹. Wszystkie tego typu zachowania miały trzy cele: po pierwsze okazać, jak drogi był zmarły oraz jak wielka jest strata po nim; po drugie ostatecznie odpędzić śmierć z okręgu domostwa, a także pozbyć się związanej z nią rytualnej nieczystości i po trzecie – odzyskać równowagę i powrócić do normalnego życia. Rytuały przejścia i sam proces żałoby miały z jednej strony wyraźnie oddzielić zmarłego od żyjących i przekazać go na wieczność światu podziemnemu, z drugiej jednak strony przemienić zmarłego (którego jednak się bano) w przodka (z którym można było już utrzymywać bliską i przyjazną więź)¹².

W Mezopotamii pogrzeb traktowano jako otwarcie zmarłemu drzwi do świata podziemnego, stąd też ogromną wagę przywiązywano do starannie odprawionego pochówku. W przeciwnym razie duch zmarłego mógłby nie przejść do zaświatów, a pozostając na ziemi dręczyłby żywych i upominał się o należny mu pogrzeb. Pielęgnowano więc i ciało zmarłego i obrzędy związane z jego pochówkiem. Mezopotamskie przygotowanie do pogrzebu

⁹ G. J. Madamana, *Afterlife in the Old Testament*, Rome 1979, s. 53-59.

¹⁰ J. F. A. Sawyer, *Isaiah as a Source Book for Scriptural Texts about Death and Mourning*, w: *Ritual and Remembrance. Responses to Death in Human Societies*, ed. J. Davies, Sheffield 1994, s. 92.

¹¹ S. M. Olyan, *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions*, New York 2004, s. 29-31.

¹² S. Lundström, *Zur Aussagekraft schriftlicher Quellen hinsichtlich der Vorstellungen vom Leben nach dem Tod in Mesopotamien*, AF 2003, t. 30, nr 1, s. 46.

obejmowało 4 etapy: przygotowanie zwłok, wystawienie zwłok, pochówek, rytuały przejścia i obrzędy żałobne¹³. Troszczono się o dobre relacje ze zmarłymi, ponieważ z jednej strony byli oni uważani za nadal obecnych domowników, z drugiej zaś byli gwarantami spokoju i bezpieczeństwa żyjących krewnych. Stąd też uważano, że warto było mieć zmarłych „w zasięgu ręki” i często chowano ich pod podłogami domostw. Wówczas łatwiejsze stawało się okazywanie im czci, gdy w domu poświęcano zmarłym kaplicę, jako miejsce modlitwy i składania ofiar.

Jednocześnie podkreślić należy, iż w starożytnej Mezopotamii pamięć o przodkach stanowiła nieodzowną część życia społecznego¹⁴. Działo się tak dlatego, że według wierzeń mezopotamskich człowiek po śmierci nie ulegał unicestwieniu, ale jego duch przechodził do ponurego i pełnego prochu świata podziemnego, w którym nie było ani pożywienia, ani wody pitnej. Ponieważ jednak nadal zachowywał ziemskie potrzeby, a sam nie mógł ich zaspokoić, żyjący krewni mieli mu składać ofiary, by w ten sposób go karmić i poić. Obowiązek ten spoczywał przede wszystkim na dziedzicu – najstarszym synu, co nie oznaczało jednak zwolnienia pozostałych członków rodziny z zachowywania pamięci o zmarłym. Śmierć nie przerywała zatem więzi rodzinnych, ale je utrwalała a nawet wzmacniała. Nakarmienie i napojenie ducha zmarłej bliskiej osoby wiązało się ze znacznym poprawieniem jej losów w zaświatach. A to z kolei dawało nadzieję na pozyskanie duchowego sprzymierzeńca. Napojony i najedzony duch przodka był uważany za szczęśliwego i o wiele bardziej przychylnego swoim żyjącym krewnym niż duch, o którym nikt nie pamiętał i który z głodu i pragnienia dręczył żywych. Im więcej duch zmarłego otrzymywał ofiar, tym lepsza była jego pozycja w zaświatach. Ponadto, karmienie go i pojenie stanowiło pewien rodzaj zapewnienia mu odpoczynku po śmierci – zmarły nie musiał bowiem ani się błąkać po podziemnych bezdrożach,

¹³ S. Lundström, „*Das Leben, das Du suchst, wirst Du nicht finden*”. *Vorstellungen vom Leben nach dem Tode und vom Leben mit den Toten in den Kulturen Mesopotamiens im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, w: *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongreßakten der 2. Tagung der RVO 3./4. Juni 2011, Tübingen*, ed. P. Bukovec, B. Kolkman-Klamt, Hamburg 2013, s. 150-159.

¹⁴ Inaczej niż w starożytnym Izraelu, gdzie pomimo śladów kultu przodków, nie można powiedzieć, że pamięć o zmarłych należała tam do istotnych i obowiązkowych czynności w każdej rodzinie. Zob. M. Münnich, *Przemiany pierwotnych wierzeń dotyczących świata umarłych w Biblii Hebrajskiej na tle wierzeń bliskowschodnich*, „Roczniki Humanistyczne” 2003, t. 51, z. 2, s. 5-27. Choć Autor podaje bardzo ciekawe propozycje rozwoju idei zaświatów i relacji żywych ze zmarłymi w Biblii Hebrajskiej, to jednak ma świadomość, że kult zmarłych ma tam znikome znaczenie.

ani upominać się o należne ofiary, ani nikogo dręczyć. Przebywał po prostu w świecie podziemnym i przyjmował to, co mu ofiarowano¹⁵.

Ofiary zmarłym w Mezopotamii składano w różnym czasie: zarówno podczas samych rytuałów pogrzebowych, jak i po nich. Dary ofiarowywano zmarłym codziennie, albo też okazjonalnie – podczas świąt lub obchodów pamięci o przodkach. Miejscem ich składania był grób albo kaplica domowa, natomiast wśród produktów spożywczych przeważały: ziarna zbóż, mięso, ryby, sery, owoce, warzywa, mleko, miód, wino i oczywiście czysta woda. Pożywienie i napoje ofiarowywane zmarłym nie stanowią elementu charakterystycznego dla starożytnej Mezopotamii, ale są znane także w innych kulturach, nawet współczesnych¹⁶. Świadczy to o tym, że pewne zachowania wypracowane przez człowieka na skutek zderzenia ze śmiercią nie są przypisane do jakiejś konkretnej tylko kultury i nie kończą się w jakimś okresie, ale trwają nieprzerwanie od wielu setek stuleci, niezależnie od regionu, kultury czy wyznawanej religii. Oczywiście każda z nich posiadała typowe dla siebie zachowania i obrzędy, jednak sam proces okazywania szacunku zmarłym jest wspólny dla całej ludzkości wszystkich czasów. Można powiedzieć, że jest to proces antropologiczny i socjologiczny, który ma na celu z jednej strony odseparowanie od siebie śmierci, a z drugiej odbudowę więzi społecznych i powrót do normalnego życia¹⁷.

Współcześnie na określenie rzeczywistości związanych z końcem świata, a także losami człowieka po śmierci używa się terminu *eschatologia*, który dosłownie może oznaczać „doktrynę o rzeczach ostatnich, ostatecznych”¹⁸. Pochodzi on jednak z języka greckiego i niestety nie jest zbyt precyzyjny w odniesieniu do świata starożytnej Mezopotamii. Dzieje się tak, ponieważ cały aparat pojęciowy stosowany przez Greków oraz współczesnych ludzi

¹⁵ Zob. H. C. Brichto, *Kin, Cult, Land and Afterlife – A Biblical Complex*, w: *Hebrew Union College Annual*, ed. S. H. Blank, t. 44, Cincinnati 1973, s. 4-5.

¹⁶ Np. wśród plemion z Madagaskaru, które praktykują ceremonię składania ofiar zwaną *czumba*, o czym pisze K. Marcinkowska, *Spotkanie z przodkami. Kult czumba w wyobrażeniach i dyskursie mieszkańców malgaskiego miasta Mahajanga*, [praca doktorska], Warszawa 2012. Motyw kultu zmarłych obecny jest też w religii Aszantów z Ghany. Zob. G. Wita, *Przodkowie w tradycyjnej religii Aszantów*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2008, t. 16, s. 7-23. Praktyka karmienia zmarłych znana jest również w kulturze anglosaskiej. Więcej na ten temat C. Lee, *Feasting the Dead: Food and Drink in Anglo-Saxon Burial Rituals*, New York 2007, s. 5-11. Badaczka zauważa, że pomimo ideowych zmian dokonujących się na przestrzeni wieków w różnych kulturach na świecie, pewne wzorce zachowań wobec śmierci i życia pozagrobowego są stałe. Wymienia m.in. kwestię więzi między żywymi i zmarłymi i składanych ofiar, w których wyraża się status materialny danej społeczności. Zob. także A. di Nola, *Tryumf śmierci...*, dz. cyt., s. 25.

¹⁷ L. N. Stutz, S. Tarlow, *Beautiful Things and Bones of Desire*, w: *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, ed. S. Tarlow, L. N. Stutz, Oxford 2013, s. 6.

¹⁸ *Eschatos* z języka greckiego oznacza „ostatni”, zaś *logos* „słowo, nauka, doktryna”. Definicję terminu przyjęto za B. T. Arnoldem. Zob. Tenże, *Old Testament Eschatology and the Rise of Apocalypticism*, w: *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. J. L. Walls, Oxford – New York 2008, s. 23-24 (23-39).

wywodzących się z kultury indoeuropejskiej, znacznie różni się od rzeczywistości mezopotamskiej. Była ona częścią kultury semickiej, która posiada symboliczny a nie dosłowny sposób opisywania rzeczywistości¹⁹. Problem ten nie dotyczy tylko Mezopotamii, ale wszystkich krajów semickich, w tym m.in. starożytnego Izraela. Z drugiej jednak strony nie dysponujemy innym pojęciem niż *eschatologia*, które w miarę precyzyjnie opisywałoby problematykę podejmowaną w niniejszej pracy. Ani język sumeryjski (choć nie zalicza się go do grupy języków semickich), ani akadyjski, ani też hebrajski nie posiadały paralelnego określenia, zamykającego w jednym słowie całą rzeczywistość związaną z przemijaniem i końcem. Stosowały szereg innych nazw i sformułowań dotyczących śmierci, świata podziemnego i kultu zmarłych, jednak nie *eschatologia*²⁰. Z konieczności w pracy zostanie zastosowany termin pochodzenia greckiego, z zachowaniem jednak pamięci o różnicach między kulturą grecką, a mezopotamską. Termin *eschatologia* jest ponadto bardzo pojemny pod względem pojęciowym, ponieważ może odnosić się zarówno do aspektów związanych ze śmiercią człowieka, i jego ewentualnym istnieniem pośmiertnym, jak również obejmować swym znaczeniem kwestie dotyczące końca świata. W niniejszej pracy zostanie omówiony tylko pierwszy aspekt – dotyczący przemijania człowieka i życia pozagrobowego.

Dysertacja opisuje trzy aspekty: tło – koncepcje eschatologiczne; zwyczaje żałobne oraz kult zmarłych, ujęte w tradycji literackiej i archeologicznej, przy czym należy zaznaczyć, że zwyczaje żałobne także mieszczą się tutaj w kulcie zmarłych. W niniejszej rozprawie kult zmarłych rozumiany jest trojako: jako następstwo wiary w życie pozagrobowe, jako praktyki funeralne oraz jako pośmiertne, okresowe upamiętnianie zmarłych.

Eschatologia mezopotamska stanowi punkt wyjścia dla niniejszej rozprawy, dlatego też zostanie uwzględniona w pierwszym rozdziale. Konieczne jest bowiem przedstawienie koncepcji śmierci i nieśmiertelności w Mezopotamii, a także specyfiki świata podziemnego – jego wyglądu i cech charakterystycznych po to, aby zrozumieć kluczowy element pracy – zagadnienie kultu zmarłych. Zanim jednak doszło do zachowywania pamięci o zmarłym, najpierw następował moment śmierci, a później przygotowanie do pogrzebu i związany z tym proces żałoby. Tym zagadnieniom zostanie poświęcony rozdział drugi, w którym będą

¹⁹ Pisze o tym P. Briks zauważając, że różnice te mogą być przyczyną błędnego odczytywania tekstów dotyczących eschatologii. Zob. Tenże, *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2004, s. 17.

²⁰ Określenia sumeryjskie i akadyjskie będą się pojawiały w dalszych częściach pracy. Natomiast więcej terminologii hebrajskiej w odniesieniu do rzeczywistości ostatecznej podaje P. Briks, *Koniec świata czy apokatastaza?...*, dz. cyt., s. 21-80. Autor wymienia takie terminy, jak choćby: *dzień Pana* czy *dzień gniewu*.

omówione teksty literackie z obszaru starożytnej Mezopotamii, datowane na III-I tys. p.n.e. i dotyczące okazywania czci zmarłym od momentu śmierci do pogrzebu. Jeżeli chodzi o kult zmarłych w starożytnej Mezopotamii to stanowi on sedno niniejszej pracy, dlatego też będzie omówiony w rozdziale trzecim. Znajdzie się w nim zestawienie literackich źródeł na temat kultu zmarłych w Mezopotamii z wykopaliskami archeologicznymi (głównie grobowcami i domowymi kaplicami) – do każdego omawianego fragmentu literackiego zostanie wskazany konkretny przykład archeologiczny. Tego rodzaju komparatystyka pozwoli odpowiedzieć na pytanie: czy kult zmarłych posiadał w Mezopotamii realne odzwierciedlenie w życiu codziennym czy może był jedynie częścią literackich wyobrażeń i opowieści? Innymi słowy: czy wykopaliska archeologiczne dokonane na terenach starożytnej Mezopotamii pokrywają się z tym, co o kulcie przodków przeczytać można w tekstach literackich? Poszczególne zagadnienia w pracy zostaną opisane w formie podrozdziałów. Będą one uwzględniały chronologię tekstów w ramach każdej z omawianych części, tak by zachować porządek narracji. Dopełnienie pracy będą stanowiły aneksy zamieszczone na końcu i zawierające fotografie, schematy i inne grafiki, które ułatwią Czytelnikowi konfrontację opisanych w rozdziale trzecim źródeł literackich i archeologicznych z konkretnymi przykładami. Ponadto w aneksie znajdować się też będą tabele zawierające spis okresów historycznych wymienionych w niniejszej pracy (z uwzględnieniem dat) oraz takie, w których znajdzie się wykaz władców wspomnianych w pracy (wraz z obszarem oraz okresem ich panowania). Na koniec, w aneksie zostanie zamieszczony słowniczek terminologiczny wyjaśniający Czytelnikowi terminy sumeryjskie i akadyjskie, które nie zostały wytłumaczone w tekście głównym (chodzi tu głównie o terminy „techniczne” i nazwy własne, pojawiające się w tekstach rytualnych, które z przyczyn formalnych trudno byłoby wyjaśniać w tekście głównym).

C. Cel pracy i podstawy metodologiczne

Podjęcie głębszych studiów nad zagadnieniem mezopotamskiej eschatologii i kultu zmarłych jest konieczne z dwóch powodów: po pierwsze, temat jest zupełnie niezgłębiony w literaturze polskiej, po drugie ten sam temat, dość dobrze opracowany w literaturze zagranicznej, nie ujmuje jednak całościowo kwestii pamięci o przodkach i nie łączy jej ze zwyczajami pogrzebowymi, światem podziemnym ani koncepcją śmierci i nieśmiertelności. Zagadnienie kultu zmarłych w Mezopotamii albo jest opisywane wybiórczo i dość powierzchownie w szerszym kontekście całego starożytnego Bliskiego Wschodu (również z

uwzględnieniem kultury kananejskiej, egipskiej czy hetyckiej), albo też jest ujmowane na tyle szczegółowo, że pomija istotne tło eschatologiczne i koncentruje się wyłącznie na jakimś wybranym okresie albo konkretnych tekstach. Ponadto, wiele z opracowań dotyczy III tysiąclecia p.n.e, które jednak nie powinno stanowić podstawy do badań nad kultem zmarłych w Mezopotamii, ponieważ jest w nim zbyt wiele niewiadomych. Obecnie przypuszcza się, że w tym okresie mogła istnieć jeszcze jakaś inna, do tej pory nieodkryta kultura, gdyż odkryte znaleziska z tego okresu nie pasują w żaden sposób do tych z późniejszych czasów. Niniejsza praca ma zatem trzy podstawowe cele: po pierwsze, zestawiając literaturę z archeologią odpowiedzieć na pytanie o relację wierzeń w życie pozagrobowe przedstawionych w tekstach literackich do materialnych dowodów kultu zmarłych tj. wykopalisk archeologicznych, a co za tym idzie wskazać punkty wspólne lub wyodrębnić różnice; po drugie – omawiając temat chronologicznie, wskazać na ewentualny kierunek rozwoju koncepcji eschatologicznych w Mezopotamii, po trzecie – uzupełnić lukę w polskich badaniach nad eschatologią na starożytnym Bliskim Wschodzie ze szczególnym uwzględnieniem Mezopotamii. Autorka ma jednocześnie świadomość, że wybrany obszar oraz zakres czasowy wybrany do badań są na tyle rozległe, że nie zawsze będzie można wskazać jakiś aspekt jako reprezentatywny dla danego obszaru czy okresu. Takie przekrojowe spojrzenie na temat pozwoli lepiej zrozumieć relacje między żywymi i zmarłymi w Mezopotamii oraz będący ich wynikiem kult zmarłych. Pytania badawcze postawione w niniejszej dysertacji są następujące: czy literackie opowieści dotyczące życia pozagrobowego w Mezopotamii pokrywają się z wykopaliskami archeologicznymi? Jak zmieniał się wyobrażenie o kulcie zmarłych na przestrzeni trzech tysiącleci? Z czego mogą wynikać różnice w wyobrażeniach kultu zmarłych i związanych z nim koncepcji eschatologicznych (np. bóstw)? Jak wyglądał i w jakich okolicznościach praktykowano kult zmarłych – stale czy jedynie okazynie? Co w praktyce mogło dzieć się z ofiarami pokarmowymi po złożeniu ich zmarłym?

Aby zrealizowanie celów pracy było możliwe, w badaniach zostaną wykorzystane dwie metody: analityczna i porównawcza. Pierwsza będzie polegała na wnikliwej analizie materiału źródłowego dotyczącego eschatologii i kultu zmarłych w starożytnej Mezopotamii. Teksty źródłowe – sumeryjskie i akadyjskie (dotyczy to zwłaszcza pierwszego rozdziału) – zostaną zacytowane w transliteracji. Zachowane więc zostaną oryginalne formy wyrazów, które

niekiedy mogą różnić się od tych leksykalnych²¹. Analizie zostanie poddane również tło historyczne oraz materiał archeologiczny dotyczący kultu zmarłych w Mezopotamii. Zebranie wyników i sformułowanie wniosków umożliwi druga metoda – porównawcza – której celem jest zestawienie materiału literackiego z dowodami archeologicznymi po to, by dostrzec ich kompatybilność, ewentualnie wyodrębnić różnice.

D. Chronologia²² tekstów źródłowych

Pisząc o chronologii tekstów mezopotamskich należy na wstępie zaznaczyć, że bardzo często nie da się precyzyjnie określić daty powstania tekstów. Nie można zatem wskazać konkretnego roku, ale orientacyjnie podać jedynie wiek, bądź tysiąclecie, z którego pochodzą źródła literackie. Trudność ta wynika po pierwsze z faktu, że kultura mezopotamska jest nam wciąż zbyt mało znana. Ponadto, teksty które są nam znane, nie muszą wcale pochodzić z jednego tylko okresu, ale mogły istnieć dużo wcześniej w podobnych przekazach. Co więcej, gliniane tabliczki zawierające teksty nierzadko są uszkodzone lub nieczytelne, co także utrudnia ich identyfikację. Okresy pochodzenia tekstów literackich będą więc bardzo często podane jedynie umownie.

Teksty źródłowe przytaczane w niniejszej pracy pochodzą z różnych okresów i obszarów. Wśród nich ważną rolę pełnią mity, do których autorka odwołuje się bardzo często zwłaszcza w pierwszym rozdziale pracy, ponieważ w mezopotamskiej tradycji literackiej to w nich znaleźć można najwięcej informacji na temat wyobrażeń o świecie podziemnym i samej śmierci. Ponadto, historie mityczne były z pewnością bardzo dobrze znane i chętnie przekazywane ustnie, o czym może świadczyć chociażby fakt istnienia różnych wersji (i to zarówno pod względem geograficznym, jak i chronologicznym) tej samej opowieści. Kolejną istotną grupą tekstów wykorzystywanych w pracy, są teksty mądrościowe i dydaktyczne, omawiane w pierwszym i drugim rozdziale rozprawy. W trzecim rozdziale znajdują się głównie teksty magiczne i medyczne (m. in. rytuały, serie diagnostyczne oraz inkantacje: *Maqlû*, *Šurpu*, *Sakikkû*, *Utukkî Lemnûti*) oraz kroniki historyczne i teksty korespondencyjne.

²¹ W niniejszej pracy przyjęto zapis słów w formie młodszej, bez końcowego „m”. Będzie więc np. *kispu*, a nie *kispum*. W pojedynczych terminach, niebędących częścią tekstu źródłowego, zastosowano standardowe formy gramatyczne, takie jak podają słowniki, a zatem np. *genetivus* będzie zapisany z końcówką *-im*, a nie *-i*, jak to często bywa w tekstach.

²² W całej pracy przyjęto daty według tzw. *chronologii średniej* za: M. van de Mieroop, *A History of the Ancient Near East*, Malden – Oxford – Carlton 2007.

Wśród omawianych znajdują się takie, które datowane są na III tys. p.n.e, jak np. mądrościowy dialog poruszający kwestię sensu cierpienia, pt. *Człowiek i jego bóg*²³. Tekst ten prawdopodobnie stał się bazą dla późniejszego babilońskiego poematu *Ludlul bēl nemēqi* („Będę chwalił boga mądrości”), poruszającego tę samą tematykę, datowanego na okres między XVIII a XII wiekiem p.n.e. Tekstem pochodzącym również z III tys. p.n.e. jest także sumeryjski utwór pt. *Śmierć króla Ur-Nammu*. Nie stanowi on typowego eposu, ale jest raczej trenem żałobnym ku czci zmarłego władcy z Ur. Tekst ten nie zachował się w jednej tylko wersji, ale w dwóch lokalnych: z Suzy i z Nippur. Również do sumeryjskiego kręgu należy zaliczyć epos *Śmierć Gilgamesza*, który z kolei przez wieki funkcjonował w różnych kopiach z różnych okresów, m.in. Isin Larsa (2004-1763 p.n.e.) czy starobabilońskiego (1894-1595 p.n.e.). Kolejny sumeryjski epos, *Gilgamesz, drzewo halub i świat podziemny*, zrekonstruowano na podstawie wielu fragmentów z tabliczek klinowych spisanych w II tys. p.n.e. Jednak tekst ten jest przykładem przenikania tradycji sumeryjskiej do późniejszej – akadyjskiej – ponieważ druga część eposu prawie w całości została później skopiowana do XII tabliczki akadyjskiej wersji *Eposu o Gilgameszu*.

Kolejnym tekstem źródłowym wykorzystywanym w niniejszej pracy jest sumeryjski mit *Zejście Inanny do świata podziemnego*. Powstanie tekstu datuje się na lata ok. 1900-1600 p.n.e., a ponieważ utwór nie zachował się w całości, zrekonstruowano go na podstawie kilku istniejących tabliczek. Również i w tym przypadku mamy do czynienia z funkcjonującą przez wieki opowieścią, która z czasem przeniknęła do tradycji akadyjskiej w postaci mitu *Zejście Isztar do świata podziemnego*. Akadyjski tekst nie jest jednak identyczny jak wersja sumeryjska, ale nieco się od niej różni (choćby treścią zakończenia: w wersji akadyjskiej jest to passus o wyjściu Dumuziego ze świata podziemnego). Akadyjska wersja *Zejścia Isztar do świata podziemnego* powstała z dwóch zbliżonych do siebie historii z II i I tys. p.n.e. – jedna pochodzi z Aszur a druga z biblioteki Assurbanipala w Niniwie.

Innym przykładem istnienia jednej opowieści w kilku wersjach z różnych regionów może być akadyjski mit o *Atrachasisie*. Główny bohater, będący pierwowzorem biblijnego Noego, znany jest w tradycji literackiej także pod imieniem Utnapisztim i Ziusudra. Ponieważ jednak opowieść opisująca jego losy zachowała się fragmentarycznie, główna wersja została odtworzona na podstawie różnych kopii tekstu pochodzących z okresu starobabilońskiego (1894-1595 p.n.e.). Istnieją jednak jeszcze cztery inne wersje utworu: kananejska z Ras

²³ B. Foster, *Man and His God*, w: *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, vol. 1: Archaic, Classical, Mature, Bethesda 1996, s. 78-80.

Szamra/Ugarit z XIII w. p.n.e., środkowobabilońska 1595–1155 p.n.e. z Nippur oraz nowoasyryjska (911-609 p.n.e.) i nowobabilońska (626-539 p.n.e.). Kolejnym akadyjskim mitem znanym w dwóch wersjach jest *Nergal i Ereszkigal*. Pierwsza pochodzi z XIV w. p.n.e. z Tell el-Amarna w Egipcie, a druga z Sultantepe w Turcji i datowana jest na IX-VII w. p. n.e. W jednej wersji, którą odnaleziono w Aszur, zachował się natomiast utwór pochodzący prawdopodobnie z roku 670 p.n.e., pt. *Sen księcia Kummy*. Z I tys. p.n.e. z okolic Aszur pochodzi również mit *Adapa i wiatr południowy*, który został odtworzony także na podstawie tabliczki z Tell el-Amarna w Egipcie z XV lub XIV w. p.n.e.

Chyba największą popularność na starożytnym Bliskim Wschodzie zdobyła historia władcy Uruk – Gilgamesza. Odkrycie *Eposu o Gilgameszu* zawdzięczamy z pewnością kilku pokoleniom badaczy, których prace archeologiczne i filologiczne umożliwiły odnalezienie, skompletowanie i odczytanie opowieści o losach Gilgamesza. Zasługi w tej materii na pewno należy przypisać Geogrowi Smithowi oraz Henry’emu Rawlinsonowi – XIX-wiecznym asyriologom, ponieważ dzięki ich współpracy z *British Museum*, odkryte zapiski zawierające historię Gilgamesza ujrzały światło dzienne. Epos w wersji standardowej, jaką obecnie znamy, czyli składającej się z XII tabliczek jest wersją niniwejską, zrekonstruowaną na podstawie tekstów odnalezionych w bibliotece Assurbanipala. Pierwotnie zatytułowany był od pierwszych słów rozpoczynających opowieść, czyli *Ša naqba imuru*, tzn. „Ten, który widział wszystko”. Jednak tekst ten zachował się w różnych wersjach na kilkunastu różnych tabliczkach z okresu starobabilońskiego (1894-1595 p.n.e.) i średniobabilońskiego, m.in. z rejonu: Nippur, Tell Harmal (starożytne Szaduppum), Iszczali (starożytne Nerebtum), Sippar, Boğazkale. Oprócz wymienionych wersji z okresu starobabilońskiego dysponujemy jeszcze fragmentem utworu przechowywanego w Pensylwanii i Yale oraz dwoma tekstami z Schøyen w Norwegii (SC 2652/5 i SC 3025), a także wersją hetycką. Opowieści zawarte w *Eposie o Gilgameszu* bez wątpienia początkowo istniały w tradycji ustnej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie, a potem dopiero były utrwalane na glinianych tabliczkach. Młodsze, asyryjsko-babilońskie historie powstawały stopniowo i być może nigdy nie osiągnęły jednej, ostatecznej wersji. Niewątpliwie fundamentem dla nich były starsze wersje sumeryjskie (skoro w tradycji tej zachował się choćby epos *Gilgamesz, drzewo halub i świat podziemny*), które później były rozbudowywane o kolejne, nowe epizody²⁴.

Fundamentem niniejszej rozprawy będą więc wyżej wymienione teksty źródłowe, ale także inne dotyczące zarówno samego zagadnienia kultu zmarłych w Mezopotamii, jak i całego

²⁴ Zob. A. Tronina, *Epos o Gilgameszu (ša naqba imuru)*, Kraków – Mogilany 2017, s. 7-17.

tła eschatologicznego. Niektóre fragmenty utworów sumeryjskich i akadyjskich (np. *Zejsście Ishtar do świata podziemnego*) są znane, często cytowane i tłumaczone na języki współczesne, inne natomiast wciąż czekają na odczytanie i szersze opracowanie (dotyczy to choćby rytuałów pogrzebowych). Wśród najważniejszych tekstów źródłowych, które zostały wydane wraz z aparatem krytycznym należy wymienić dwie najnowsze publikacje z cyklu *State Archives of Assyria Cuneiform Texts*. Jedna, autorstwa P. Lapinkivi, *The Neo-Assyrian Myth of Ištar's Descent and Resurrection* (Helsinki 2010) stanowi wydanie krytyczne (odczyt tekstu z tabliczek klinowych, transliteracja, tłumaczenie oraz komentarz) mitu *Zejsście Ishtar do świata podziemnego*. Druga, autorstwa M. Gellera, *Evil Demons. Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations* (Helsinki 2007) jest wydaniem krytycznym serii zaklęć przeciw złym duchom. Obydwie książki zostaną wykorzystane w rozdziale pierwszym, przy omawianiu mieszkańców świata podziemnego. Kolejnym istotnym zbiorem jest 2-tomowa antologia literatury akadyjskiej, w opracowaniu B. Fostera *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature* (Bethesda 1996: tom 1: Archaic, Classical, Mature; tom 2: Mature, Late).

Pośród tekstów źródłowych, warte uwagi są jeszcze cztery zbiory przetłumaczone na języki współczesne: Pierwszym kilkunastotomowym zbiorem będącym dziełem wielu redaktorów (w tym. E. Ebelinga), wydawanym w latach 1928-2018 jest *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, publikowany przez wydawnictwo Walter de Gruyter. Jest to leksykon asyriologii i archeologii bliskowschodniej, który stanowi bezcenną bazę wiedzy dla terminologii i tekstów z obszaru starożytnego Bliskiego Wschodu, z uwzględnieniem ich ram czasowych. Drugim zbiorem jest niemieckie, wielotomowe wydanie *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, pod redakcją E. Dietricha (Gütersloh 2005-). Wbrew pozorom zbiór ten nie zawiera jedynie tekstów ze Starego Testamentu, ale stanowi prawdziwą skarbnicę literatury bliskowschodniej. Wśród nich znajdują się fragmenty egipskich, hetyckich, sumeryjskich, hebrajskich, aramejskich czy akadyjskich utworów literackich. Teksty te pogrupowane są na kategorie: teksty religijne, teksty magiczne, teksty prawnicze etc. Spośród tych tekstów wyczytać można informacje na temat eschatologii mezopotamskiej czy kultu zmarłych.

Kolejnym ważnym zbiorem, jest angielskie wydanie *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* pod redakcją J. Pritcharda (New Jersey 1969). Publikacja ta zawiera wiele tekstów z obszaru starożytnej Mezopotamii dotyczących problematyki eschatologicznej przy jednoczesnym zestawieniu ich z analogicznymi fragmentami biblijnymi. Wreszcie, czwartym ważnym źródłem w pracy będzie angielskie wielotomowe wydanie *The*

Assyrian Dictionary of the University of Chicago (Chicago 1956-2011). Nie jest to tylko słownik, lecz wielotomowy, alfabetycznie posegregowany opis pojęć akadyjskich, z przypisanymi do nich tekstami o charakterze literackim, prawniczym, magicznym, religijnym itp. Wartość tego zbioru jest bezcenna, ponieważ bardzo pomaga w odnajdywaniu odpowiednich tekstów po ich tematycznej kategorii. Kolejny niezbędny zbiór tekstów o charakterze religijnym i rytualnym zawiera *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*, ed. J. van Dijk (London 1985). Konieczne wydaje się sięgnięcie również do tekstów pochodzących z królewskich archiwów w Mari (*Archives royales de Mari*, Paris 1950), ponieważ tam znajdują się świadectwa historyczne na temat czci okazywanej przodkom z królewskich rodów. Przydatne w pracy będą ponadto starsze wydania tekstów źródłowych, z początku XX wieku. Wśród nich trzeba wspomnieć zbiór *Yale Oriental Series* (New Haven 1915) oraz *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*. Są to wydania zawierające przerysy tabliczek zapisanych pismem klinowym. Nie wszystkie z tekstów wydanych w tych seriach dotyczą tematyki eschatologicznej, jednak te które dotyczą, do tej pory były raczej rzadko publikowane po odczytaniu, dlatego są szczególnie cenne i warte uwagi. Podobną kategorię źródeł stanowią prace E. Ebelinga – *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (1919 i dalej) *Tod und Leben nach den vorstellungen der Babylonier* (1931) oraz *Literarische Keilschrifttexte aus Assur* (1953). Choć publikacje badacza są dość wiekowe, to jednak bardzo pomocne w pracy, ponieważ oprócz tekstu klinowego zawierają również transkrypcję i komentarz do tekstów dotyczących śmierci i świata podziemnego w koncepcji mezopotamskiej. Starsze od prac Ebelinga są natomiast wydania opracowane przez E. Weidnera, *Politische Dokumente aus Kleinasien* (Leipzig 1923), M. Strecka, *Assurbanipal II*, Vorderasiatische Bibliothek (Leipzig 1916) oraz H. de Genouillaca, *Tablettes sumériennes archaïques; matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne, pub. avec introduction, transcription, traduction et tables* (Paris 1909). Teksty zamieszczone w tych zbiorach stanowią bezcenne źródło informacji na temat kultu zmarłych władców w Mezopotamii, ponieważ zawierają zapiski historyczne oraz fragmenty korespondencji królewskiej, dotyczące ofiar składanych zmarłym królom. Najstarszymi, bo sięgającymi końca XIX wieku i początku XX w. tekstami źródłowymi dotyczącymi kultu zmarłych władców są korespondencje królewskie wydane przez R. Harpera pt. *Assyrian and Babylonian Letters* (Chicago 1892-1914) oraz *Textes cunéiformes, Musées du Louvre* (Paris 1910).

Oprócz książkowych wydań źródłowych, cenne uzupełnienie pracy będą stanowiły elektroniczne bazy literatury mezopotamskiej, dostępne w sieci internetowej: *The Electronic*

Text Corpus of Sumerian Literature – platforma zawierająca literackie teksty sumeryjskie w oryginale i tłumaczeniu; *Open Richly Annotated Cuneiform Corpus* – baza tekstów klinowych dotyczących rozmaitej tematyki, zarówno sumeryjskich, jak i akadyjskich pochodzących z różnych okresów historycznych i obszarów; *Cuneiform Digital Library Initiative* – cyfrowa biblioteka tekstów klinowych, z możliwością tematycznego wyszukiwania tekstów, zawierająca dokładne opisy każdego tekstu (numer tabliczki z której dany tekst pochodzi, miejsce i okres pochodzenia itp.); *Internet Sacred Texts Archive* – wyszukiwarka tekstów religijnych zawierająca teksty zarówno ze świata starożytnego Bliskiego Wschodu, jak i Biblii, chrześcijaństwa czy świata greckiego.

E. Stan badań

Poza tekstami źródłowymi w niniejszej pracy zostaną wykorzystane również opracowania dotyczące eschatologii mezopotamskiej i kultu przodków, zarówno te wydane w języku polskim, jak i w językach obcych. W niniejszym punkcie będą wspomniane najważniejsze opracowania dotyczące tematu, w kolejności chronologicznej (od najnowszych do najstarszych).

Na gruncie polskich badań dotyczących kultu zmarłych na starożytnym Bliskim Wschodzie najnowszą publikacją jest książka F. Tryla *Semickie marzēah a grecki sympozjon. Uczty i kult przodków jako elementy ideologii władzy* (Sandomierz 2016), która opisuje genezę czci okazywanej przodkom w starożytnym świecie semickim oraz wskazuje podobieństwa w zakresie wydawania uczt dla zmarłych między Ugarit, Mezopotamią, biblijnym Izraelem a starożytną Grecją. Dodatkowe tło do tematu stanowić będzie publikacja Z. Kołakowskiej-Przybyłek *Władza Boga nad krainą umarłych w Starym Testamencie i literaturze okresu drugiej świątyni* (Pelplin 2014) poruszająca temat koncepcji zaświatów nie tylko w literaturze biblijnej i judaistycznej, lecz również w tekstach innych kultur bliskowschodnich, w tym starożytnej Mezopotamii. Niezbędne w badaniach nad tematem eschatologii są także publikacje M. Münnicha – historyka starożytności i znawcy tematyki eschatologicznej na starożytnym Bliskim Wschodzie. Wśród nich należy wymienić książkę *Reszeḫ. Bóg starożytnego Orientu* (Lublin 2011), w której Autor odpowiada na pytanie od kiedy mezopotamski bóg Nergal, utożsamiany z kananejskim bogiem Reszeḫem, mógł być postrzegany jako władca świata podziemnego. Cennym uzupełnieniem książki są również artykuły Autora, poświęcone tematyce życia pozagrobowego na starożytnym Bliskim Wschodzie, a wydane na łamach takich

czasopism jak „Scripta Biblica et Orientalia” czy „Roczniki Humanistyczne”. Ważne miejsce w badaniach nad kultem zmarłych na starożytnym Bliskim Wschodzie zajmuje również książka autorstwa P. Johnstona *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej* (Kraków 2010), przetłumaczona na język polski przez P. Sajdka. Nie koncentruje się ona jedynie wokół wizji świata podziemnego w tradycji żydowskiej, ale dotyka też problematyki kultu zmarłych, a w szczególności składanych im ofiar pokarmowych i urządzanych dla nich uczt. Co więcej, warta uwagi jest rozprawa doktorska M. Kapeluś pt. *Kult zmarłych w Anatolii hetyckiej*, obroniona w 2006 roku na Uniwersytecie Warszawskim. Choć praca ta nie dotyczy ściśle starożytnej Mezopotamii, to jednak bardzo często się do niej odwołuje. Ponadto zawiera ona wiele cennych spostrzeżeń antropologicznych, a sama struktura pracy odpowiada przyjętej koncepcji niniejszej rozprawy, ujmując bowiem zagadnienie kultu całościowo, poczynając od wizji zaświatów przez obrzędy pogrzebowe i rytuały żałobne. Interesującą publikacją dotyczącą eschatologii na starożytnym Bliskim Wschodzie jest także książka P. Briksa *Koniec czasów czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej* (Warszawa 2005), która stanowi istotne wprowadzenie nie tylko w hebrajską wizję końca czasów, ale dotyczy także rozumienia tego zagadnienia w kontekście całego świata semickiego. Wreszcie, nieodzowne w pracy będą polskie tłumaczenia samych tekstów źródłowych dotyczących zarówno obrazu świata podziemnego jak i obrzędów pogrzebowych i kultu zmarłych, wydane przez Wydawnictwo Agade w sześciu tomach serii *Antologia literatury mezopotamskiej*.

Ponadto, niezbędne w niniejszej pracy będą opracowania zagraniczne. Z tych dotyczących tematyki kultu zmarłych w Mezopotamii należy wspomnieć prace najnowsze. Praca magisterska, której autorem jest N. Zwister nosi tytuł *The Mesopotamian Netherworld through the Archaeology of Grave Goods and Textual Sources in the Early Dynastic III Period to the Old Babylonian Period* i została obroniona na Uniwersytecie w Gandawie w 2017 roku. Oczywiście rozprawę tę należy traktować jedynie pomocniczo i znacznie poszerzyć zawarte w niej badania. Poza tym trzeba wymienić pracę zbiorową pod redakcją J. Bradbury zatytułowaną *Engaging with the Dead. Exploring Changing Human Beliefs about Death, Mortality and the Human Body*. Publikacja ta, wydana w 2017 roku, jest trzynastym tomem z serii *Studies in Funerary Archaeology*. Składają się na nią artykuły dotyczące odkryć archeologicznych z rejonu starożytnej Mezopotamii i Syrii, omawiające najnowsze wykopaliska grobów oraz ich wyposażenia. Kolejną pracą zbiorową, pod redakcją C. Felli, wydaną w Pizie w 2016 roku, jest książka zatytułowana *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the*

Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop Firenze, 5th-6th December 2013. Publikacja ta stanowi zbiór artykułów dotyczących tematyki praktyk pogrzebowych na starożytnym Bliskim Wschodzie, z uwzględnieniem materiału literackiego. Tematycznie powiązana z nią jest kolejna książka, autorstwa C. Felli, pt. *Dopo la morte. Pratiche funerarie nella valle del medio Eufrate fra la fine III e la prima metà del II millennio a.C.* Publikacja ukazała się we Florencji w 2015 roku i jest poświęcona praktykom pogrzebowym w Mezopotamii na przełomie III i II tys. p.n.e. Oprócz tego, że praca ta porusza kwestię szacunku dla zmarłych wyrażającego się w pielęgnowaniu ich ciał przed pochówkiem, a później zachowywaniu pamięci o nich w rytuałach żałobnych, to jeszcze uwzględnia istotne tło eschatologiczne, a więc m.in. koncepcję śmierci i obraz świata podziemnego.

Kolejną niezmiernie istotną publikacją omawiającą zagadnienie kultu zmarłych w Mezopotamii jest rozprawa doktorska R. McDougal, obroniona w 2014 roku w Leicester, zatytułowana *Remembrance of the Dead in Second Millenium B.C. Mesopotamia.* Praca zawiera bardzo dużo materiału archeologicznego (zdjęć, opisu stanowisk archeologicznych itp.), który Autorka zestawia z tekstami literackimi dotyczącymi zachowywania pamięci o zmarłych i składania im ofiar. Zagadnieniu zachowywania pamięci o zmarłych i okazywania im czci poprzez karmienie ich poświęcona jest jeszcze monografia z serii Oriental Institute Museum Publications, zatytułowana *In Remembrance of Me: Feasting With the Dead in the Ancient Middle East*, pod redakcją V. R. Hermanna. Jest to praca zbiorowa, wydana w 2014 roku, poruszająca kwestię nie tylko ofiar dla zmarłych, dla także bankietów i uczt z udziałem samych zmarłych, na całym obszarze starożytnego Bliskiego Wschodu. Spośród najświeższych opracowań dotyczących tematyki czci okazywanej przodkom należy wymienić jeszcze jedną pracę zbiorową stanowiącą tom pokonferencyjny. *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School, "Symbols of the Dead" in May 2009*, pod redakcją P. Pflätzera, która ukazała się w Wiesbaden w 2012 roku. Książka stanowi cenne opracowanie zagadnienia kultu zmarłych pod względem archeologicznym, ponieważ uwzględnia najnowsze odkrycia dokonane na terenach starożytnego Bliskiego Wschodu. Antropologicznego ujęcia problematyki śmierci i związanych z nią tradycji funeralnych na Wschodzie starożytnym i w krajach Śródziemnomorza dotyczy natomiast książka z 2007 roku, wydana pod redakcją N. Laneri o tytule *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean.* Książka ma dość szeroki zakres, ponieważ tematy w niej poruszane dotyczą tysięcy lat (od starożytności do współczesności) oraz rozległych obszarów. Eschatologii

mezopotamskiej dotyczą tutaj głównie artykuły D. Katz (*Sumerian Funerary Rituals in Context*), S. Pollock (*Death of a Household*) oraz N. Laneri (*An Archaeology of Funerary Rituals*).

Wiele miejsca zagadnieniu kultu zmarłych w Mezopotamii poświęca także w swoich publikacjach S. Lundström. Są to zarówno monografie oraz rozdziały w monografiach, jak i artykuły. W pracach tych Autor zajmuje się głównie obrazem świata podziemnego, koncepcją śmierci i nieśmiertelności a także kultem zmarłych w Aszur. W stanie badań konieczne trzeba również uwzględnić opracowanie A. C. Cohena, opublikowane w 2005 roku, pt. *Death Rituals, Ideology and the Development of Early Mesopotamian Kingship. Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur*. Mimo, iż książka dotyczy przede wszystkim zagadnienia kultu zmarłych władców okresu III tys. p.n.e, to jednak bardzo często odnosi się również do późniejszych czasów oraz do kwestii pamięci o przodkach w ogólności. Bezcennym źródłem informacji są ponadto prace D. Katz. Badaczka zajmuje się szeroko pojętym zagadnieniem religii i eschatologii na starożytnym Bliskim Wschodzie. Na szczególną uwagę zasługuje jej książka pt. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, wydana w 2005 roku, która wyczerpująco analizuje wszystkie aspekty koncepcji świata podziemnego w źródłach sumeryjskich. Badaczka szczegółowo omawia w niej terminologię dotyczącą świata podziemnego, opisuje jego wygląd, położenie i cechy, a także jego mieszkańców oraz istoty z nim związane. Książka rzeczywiście szczegółowo omawia aspekty świata podziemnego, ale nie zajmuje się charakterystyką kultu zmarłych. Natomiast artykuły autorki odnoszą się często do tego kultu, ale jedynie pomocniczo, np. przy okazji omawiania zagadnienia magii; albo czynią to w szerszym kontekście, niż bliskowschodni. Analogiczny zbiór opracowań niezmiennie pomocny w niniejszej pracy jest autorstwa J. Scurlock. Mimo, iż badaczka zajmuje się bardziej magią i medycyną, niż *stricte* eschatologią, to jednak jej publikacje wnoszą bardzo wiele do zagadnienia kultu zmarłych w Mezopotamii. Dostarczają bowiem literackich dowodów na to, że relacje żywych ze zmarłymi wynikały między innymi z przekonania o ogromnym wpływie duchów na swoich żyjących krewnych. Przytaczając niejednokrotnie obrazy chorób powodowanych przez duchy, Scurlock wskazuje jednocześnie jakie w starożytnej Mezopotamii były środki zaradcze i lekarstwa przeciw zemście duchów zmarłych. Co więcej, cytuje teksty rytuałów i zaklęć, które często towarzyszyły obrzędom składania ofiar takim duchom.

Obrzędom pogrzebowym i żałobnym poświęcona jest książka z 1999 roku autorstwa X. Phama, *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*. Opisuje ona czynności, jakie

towarzyszyły biblijnym Izraelitom w zetknięciu ze śmiercią. Analizuje starotestamentowe *Lamentacje* oraz *Księgę Izajasza*, pod kątem lamentu nad zniszczoną Jerozolimą, miastem opuszczonym przez Jahwe. Praktyki żałobne opisane w książce nie są jednak wyrwane z kontekstu, ale osadzone chociażby w realiach mezopotamskich, które w dużym stopniu wpłynęły na obyczaje biblijnego Izraela. Również w odniesieniu do Starego Testamentu została napisana i wydana w 1994 roku książka B. Schmidta pt. *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. Publikacja jest poświęcona zagadnieniu kultu zmarłych oraz praktyce nekromancji w starożytnym Izraelu czyli wywoływania duchów i zasięgania u nich porad. Z nieco starszych opracowań, jednak niezbędnych w niniejszej pracy i wciąż aktualnych, trzeba koniecznie wspomnieć dwutomowe dzieło M. Cohena pt. *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia* (Bethesda 1988), które jest zbiorem sumeryjskich i akadyjskich tekstów żałobnych, opatrzonych komentarzem autora. Dalej wspomnieć trzeba A. Tsukimoto i jej książkę wydaną w 1985 roku pod tytułem *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. Publikacja ta dotyczy ofiar pośmiertnych o nazwie *kispu* i jest ich wyczerpującą interpretacją zarówno pod względem literackim jak też archeologicznym. Autorka przytacza ogromną ilość tekstów odnoszących się do *kispu*, odpowiadając na pytanie jakie dokładnie produkty ofiarowywano, w jakich odstępach czasu, w jakich miejscach i kto komu je składał. Z kolei zbiorowym opracowaniem dotyczącym śmierci, będącym owocem dyskusji na 26. międzynarodowej konferencji asyriologicznej *Rencontre Assyriologique Internationale*, a opublikowanym w 1980 roku, jest praca pod redakcją B. Alstera, *Death in Mesopotamia*. Stanowi ona zbiór artykułów dotyczących teologii śmierci, obrazu świata podziemnego, mitologii śmierci, ofiar i rytuałów pośmiertnych czy dóbr grobowych nie tylko w Sumerze, Asyrii czy Babilonii, ale także w Ugarit czy państwie Hetytów. Jest to opracowanie zbiorowe, a więc tematy opracowane są przez różnych badaczy pod różnym kątem, co również nie stanowi jednolitego opracowania zagadnienia kultu zmarłych.

Nieodzowną pomocą w pracy są także szczegółowe raporty archeologiczne wydane w 9 tomach przez Leonarda Wolleya w XX w., dotyczące jego badań archeologicznych prowadzonych na terenie starożytnego Ur. Cała seria nosi nazwę *Ur Excavations* (każdy tom jest poświęcony innemu okresowi historycznemu) oraz *Ur Excavations. Texts*. Spośród raportów archeologicznych wykorzystanych w niniejszej dysertacji należy wymienić jeszcze serię *Archive of Mesopotamian Archaeological Reports* ze szczególnym uwzględnieniem odkryć z Nippur oraz raport autorstwa Schmidta *Vorläufiger Bericht über die von*

dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka XXVI und XVII, poświęcony m.in. odkryciu wrót świata podziemnego.

Do ważnych opracowań zagadnienia eschatologii mezopotamskiej zaliczyć także należy prace S. N. Kramera, z lat 80-tych XX wieku. Są to z reguły artykuły wydane w czasopismach, poruszające problematykę śmierci czy żałoby w rozumieniu mieszkańców Mezopotamii. Zbliżoną formę mają publikacje W. G. Lamberta, w głównej mierze dotyczące teologii śmierci czy procesu opłakiwania w starożytnej Mezopotamii. Z opracowań najstarszych, wydanych końcem XIX i na początku XX wieku, wspomnieć trzeba dwa, których autorem jest A. Jeremias: *The Babylonian Conception of Heaven and Hell* (London 1902) oraz *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* (Leipzig 1887). Obie książki odnoszą się do zagadnienia życia pozagrobowego oraz koncepcji zaświatów.

F. Zasady zapisywania tekstów źródłowych

Wszystkie teksty źródłowe zostały w niniejszej pracy zapisane zgodnie z zasadami gramatycznymi obowiązującymi w danym języku. Teksty sumeryjskie (dotyczy to zarówno cytatów jak i pojedynczych terminów wplecionych w tekst główny) zapisano czcionką prostą rozstrzeloną. Teksty i terminy akadyjskie zostały zapisane kursywą. Sumerogramy zapisano czcionką prostą, kapitalikami i umieszczono w nawiasach. Skróty tekstów źródłowych oraz opracowań przyjęto za międzynarodową listą *Abbreviations for Assyriology* (Cuneiform Digital Library Initiative)²⁵. Jeżeli chodzi o zapis tabliczek to w pracy przyjęto 4 zasady: w tekstach źródłowych wydanych w polskiej serii *Antologia literatury mezopotamskiej*, numery tabliczek zapisano cyframi rzymskimi, zgodnie z wydaniem. W przypadku tekstów zagranicznych, numery tabliczek zapisano cyframi rzymskimi. Jeżeli tekst źródłowy był częścią tomu to zapisano najpierw tom oddzielając go dwukropkiem, a następnie numer tekstu i wersy. Jeśli natomiast tekst źródłowy należał do jednotomowego dzieła, wówczas cyframi arabskimi zapisano tylko numer jego tabliczki (ewentualnie numer własny tekstu) i wersy.

²⁵ Dostępną on-line: <http://cdli.ox.ac.uk>.

ROZDZIAŁ PIERWSZY – ESCHATOLOGIA MEZOPOTAMSKA²⁶

Aby zrozumieć zagadnienie kultu zmarłych w starożytnej Mezopotamii, konieczne jest najpierw zaprezentowanie wierzeń w życie pozagrobowe, jakie obowiązywały w rejonie Międzyrzecza. Niniejszy rozdział zostanie więc poświęcony koncepcji śmierci i nieśmiertelności w Mezopotamii, a także charakterystyce świata podziemnego (jego wyglądu, mieszkańców i obowiązujących w nim praw). Kult zmarłych był bowiem ściśle związany z wyobrażeniami na temat świata podziemnego, w którym mieli przebywać zmarli po śmierci, a zatem nie da się zrozumieć istoty czci okazywanej zmarłym, bez uprzedniego zarysowania tła. Niniejszy rozdział pomoże uzyskać odpowiedź na pytanie: Z czego mogą wynikać różnice w wyobrażeniach życia po śmierci i związanych z nim koncepcji eschatologicznych (np. roli bóstw)?

1.1. Koncepcja śmierci i nieśmiertelności w Mezopotamii

Według wierzeń mezopotamskich, tylko bogowie byli nieśmiertelni²⁷, więc każdy człowiek musiał umrzeć²⁸. Z chwilą śmierci kończyło się życie na ziemi (akad. *napištu*)²⁹. Człowiek tracił *dūtu*, *baštu* i *balātu* – życiowe pierwiastki, ulegając rozkładowi na martwe ciało (akad. *pagru*) oraz ducha (sum. *gidim*, akad. *eṭemmu*) i trafiał do świata podziemnego³⁰. Śmierć w kulturze mezopotamskiej miała wymiar dynamiczny, nie tyle była momentem, co procesem odchodzenia z tego świata. Również samo zejście do grobu, często opisywane jest w tekstach jako stopniowa utrata życia³¹. Śmierć pojmowano jako ustalony los (akad. *šīmtu* lub

²⁶ Na podstawie niniejszego rozdziału autorka pracy opublikowała książkę pt. *Mezopotamski świat podziemny i jego wpływ na koncepcję biblijnego Szeolu*, Archeolog czyta Biblię, red. M. Rosik, Wrocław 2017.

²⁷ Śledząc literaturę mezopotamską (choćby epos *Enuma Elis* i obecny tam motyw walki bogini Tiamat z Mardukiem) zauważymy, że w opowieściach tych nie brak sytuacji, w których bogowie też umierają. Pojawia się zatem pytanie, jak mogą umierać, skoro śmierć jest wpisana tylko w losy ludzkie? Otóż bogowie nie mogą umrzeć w wyniku przypadłości ludzkich, to znaczy ze starości, lub śmiercią naturalną, ale mogą umrzeć śmiercią gwałtowną, najczęściej w wyniku walki między sobą i właśnie takie sytuacje przedstawiają literackie opowieści. Zob. W. G. Lambert, *The Theology of the Death*, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980, s. 64.

²⁸ Tamże, s. 53; J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London 2003, s. 58.

²⁹ W. von Soden, *Die Wörter für Leben und Tod im Akkadischen und Semitischen*, w: *Vorträge gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien 6-10 Juli 1981*, Horn 1982, s. 2-5.

³⁰ E. Cassin, *Le mort: valeur et representation en Mesopotamie ancienne*, w: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed. G. Gnoli, J.-P. Vernant. Cambridge 1982, s. 355-272.

³¹ L. Verderame, *Aspetti spaziali nella costruzione dell'immaginario infero dell'antica Mesopotamia*, „Studi e materiali di storia delle religioni” 2014, t. 80, nr 1, s. 25.

*šīmat amēlūtīm*³²), a jej częstym określeniem było sformułowanie „udać się do swego przeznaczenia, iść za losem” (akad. *ana šīmtim alāku*)³³. Zwrot ten pojawia się często w tekstach z Mari, Kodeksie Hammurabiego czy prawach z Eszunnuy³⁴. Rozumienie *šīmtu* zakładało brak wolnej woli, ponieważ wszystko z góry było już przesądzone przez bogów. Tę hipotezę potwierdza M. Kapeluś mówiąc, że niektóre akadyjskie teksty z pisywane wskazują, iż data śmierci była już ustalona przez bogów w momencie narodzin człowieka³⁵. Wierzono, że jeśli człowiek umarł na skutek nieszczęśliwego wypadku, wtedy śmierć nie była jego losem (akad. *mūt lā šīmtišu*). Najprościej można określić śmierć naturalną jako *mūt šīmtim*, a śmierć przedwczesną, często nienaturalną jako *mūt lā šīmtim*³⁶. Innym określeniem śmierci w języku akadyjskim jest „wejść do krainy podziemnej”/osiągnąć krainę podziemną³⁷.

Nieśmiertelność była rozumiana symbolicznie, jako trwanie w pamięci przodków. Człowiek był żywy (akad. *balū*) o tyle, o ile posiadał w sobie dwa pierwiastki życia – krew i ducha. Śmierć ciała nie oznaczała unicestwienia człowieka. Wierzono bowiem, że jakiś jego element żył nadal, tylko w innej rzeczywistości. Sumerowie ten element określali mianem *gidim*, natomiast mieszkańcy Asyrii i Babilonii – *eṭemmu*. W *Eposie o Atrachasisie* (XVIII w. p.n.e.) termin ten utożsamiano z duchem, jednak nie wiadomo do końca, czy był to duch istniejący w człowieku od chwili narodzin i w momencie śmierci opuszczający jego ciało, czy też był to duch powstały po śmierci. Według jednej z hipotez *eṭemmu* mógł być boskim pierwiastkiem w człowieku, a więc istniał w nim od początku. Można to wywnioskować na podstawie stworzenia ludzkości, która powstała z gliny zmieszanej z krwią Kingu, bóstwa zabitego przez Marduka³⁸. Starobabiloński (1894-1595 p.n.e.), fragment *Eposu o Atrachasisie* natomiast podaje:

³² J. N. Lawson, *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an Understanding of Šīmtu*, Wiesbaden 1994, s. 133.

³³ J. S. Cooper, *The Fate of Mankind: Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamia*, w: *Death and the Afterlife: Perspectives of World Religions*, ed. H. Obayashi, New York 1992, s. 21; J.N. Lawson, *The Concept of Fate...*, dz. cyt., s. 133.

³⁴ Np. w akadyjskiej wersji traktatu Mursilisa II, gdzie pojawia się zwrot „gdy mój ojciec podążył za swoim losem”. Zob. M. Kapeluś, *Kult zmarłych w Anatolii hetyckiej*, [rozprawa doktorska], Warszawa 2006, s. 44-45.

³⁵ M. Kapeluś, *Good Death, Bad Death. On the Hittite Attitude Towards Death*, w: *Acts of the VIIth International Congress of Hittitology. Çorum, August 25-31, 2008*, ed. A. Süel, Ankara 2010, s. 433.

³⁶ Zob. J. N. Lawson, *The Concept of Fate...*, dz. cyt., s. 133; D. Katz, *Time in Death and Afterlife: The Concept of Time and the Belief in Afterlife*, w: *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26–30 July 2010*, ed. L. Feliu, J. Llop, Winona Lake 2013, s. 120.

³⁷ Pojawia się on w hetyckim traktacie Hattusilisa III (1267 p.n.e. – 1237 p.n.e.) i Bentesziny (XIII w. p.n.e.), króla Amurru: *e-nu-ma mŠu-up-pi-li-u-ma a-ba a-bi-ja KUR i-mi-id*. Zob. PDK, s. 124-125.

³⁸ Zob. S.M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, Roma 1994, s. 361-364.

Niech jeden bóg zostanie zabity,
niech bogowie oczyszczą się przez zanurzenie.
Niech Nintu zmiesza glinę z jego ciałem i krwią,
Tak by bóg i człowiek byli zmieszani z gliną,
Tak byśmy przez resztę czasu słyszeli bęben.
Z ciała boga niech powstanie duch,
Niech da poznać żyjącym swój znak (...) ³⁹.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że *eṭemmu* przechodził do podziemia i tam był sądzony przez Anunnaki. Taki sąd nie miał jednak nic wspólnego z tym, czy człowiek postępował na ziemi dobrze czy źle⁴⁰. Nie wiązał się także ze zmartwychwstaniem, jak w Izraelu⁴¹. Wyznacznikiem pozycji w zaświatach nie była ziemska moralność, a pozycja społeczna za życia i ofiary otrzymywane po śmierci od żyjących krewnych⁴². Wierzono bowiem, że *eṭemmu* zachowywał ziemskie potrzeby⁴³, których sam nie był w stanie zaspokoić, więc potrzebował do tego żyjących członków rodziny.

W sumeryjskim trenie z III tys. p.n.e. na cześć zmarłego władcy pt. *Śmierć Ur-Nammu* odnaleźć można żal z powodu własnej śmiertelności. I ludzkiego losu nie zmieni nawet dobroć wobec bogów:

Oto jak zostałem potraktowany,
(chociaż) służyłem bogom i wzniosłem dla nich Kiur,
przyniosłem wszędzie wielki dobrobyt dla bogów Anunna,
składałem skarby na ich łożach zdobnych roślinami z lapis lazuli,
a teraz żaden z bogów nie stanął przy mnie, serca mego nie ukoił (...) ⁴⁴.

³⁹ *Atrahasis*, 1, 210-214 w: B. Foster, *Before the Muses*, t. 1, s. 167; zob. także A. D. Kilmer, *Notes on Akkadian uppu*, w: *Essays of the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, ed. M. de Jong Ellis, *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, t. 19, Hamden 1977, s. 129.

⁴⁰ S. G. F. Brandon, *The Judgment of the Dead*, London 1967, s. 51. Zob. także M. Münnich, *Świat umarłych w wyobrażeniach biblijnych środowisk mądrościowych*, „*Theologica Vratislaviensia*” 2008, t. 3, s. 37-46. Autor zwraca uwagę na kwestię zawodności przekonania o sprawiedliwości dokonującej się tylko za życia. Jednocześnie wskazuje na analogię w koncepcji mezopotamskiej i starotestamentalnych księgach mądrościowych (głównie Księdze Hioba), dotyczącą zmagania z relatywnością pojęcia dobra i zła. Zob. także M. Münnich, *Schemat starożytnej lamentacji bliskowschodniej na przykładzie babilońskiego poematu «Będę chwalił pana mądrości» oraz 30. rozdziału Księgi Joba*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1999, t. 43, s. 3-13.

⁴¹ P. S. Johnston, *Cienie Szeolu*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2010, s. 289.

⁴² C. Penglase, *Some Concepts of Afterlife in Mesopotamian and Greece*, w: *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, ed. S. Campbell, A. Green, Princeton 1995, s. 193-195.

⁴³ J.A. Scurlock, *Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought*, w: *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J. M. Sasson, New York 1995, s. 1892; D. Potts, *Mesopotamian Civilization: The Material Foundations*, New York 1997, s. 220.

⁴⁴ *Śmierć króla Ur-Nammu z Uri*, w: *Eposy sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2003, s. 121.

Gdy człowiek stanie twarzą w twarz ze śmiercią, nikt nie doceni jego wysiłku podejmowanego za życia. Bogowie nie będą o nim pamiętali, nie staną po jego stronie i nie pocieszą go:

Służyłem bogom noc i dzień, (lecz) co z tego zostało przyjęte?⁴⁵

Śmierć spotyka wszystkich ludzi w ten sam sposób, niezależnie od statusu i pochodzenia. Wobec niej każdy człowiek jest równy, nawet sprawiedliwy i dobry król przed nią nie ucieknie. Jest to nierozwiązany dylemat, dlaczego król, uważany za namiestnika boga na ziemi, umiera tak samo jak każdy inny człowiek, a jego pogrzebane ciało nie różni się niczym od ciała jego poddanego. Odpowiedzi można szukać w dokonujących się na przestrzeni wieków zmianach – z czasem na pierwszy plan wysunął się obraz człowieka i jego egzystencji, a deifikacja władców w zestawieniu z problemem umierania straciła na wartości⁴⁶.

Śmiertelność nie oznaczała jednak rezygnacji z poszukiwania nieskończonego życia. Człowiek Mezopotamii tęsknił za nieśmiertelnością, o czym świadczy historia Gilgamesza, władcy Uruk, opisana w *Eposie o Gilgameszu* (II tys. p.n.e. w wielu wersjach). W sumeryjskiej wersji opowieści tytułowy bohater wydaje się niemalże przekonany o śmiertelności człowieka i braku życia po śmierci, dlatego tłumaczy swemu przyjacielowi, dlaczego za życia chce zakosztować rozgłosu:

Żaden człowiek nie może swego życia przedłużyć na wieczność!
Chcę się udać do Krainy górskiej, tam chcę umieścić swe imię (...) ⁴⁷.

Motyw góry obecny w tekście nie jest przypadkowy. Eliade zwraca uwagę na fakt, iż w kulturze semickiej górę postrzegano jako łącznik między ziemią, a niebem, a poszukiwanie nieśmiertelności przez bohaterów literackich wiedzie często przez niezliczone góry. Droga do góry bowiem, zdaniem Eliade, wiodła do tego co doskonale i boskie⁴⁸. Ale góra to także „próg zaświatów”, dlatego określeniem śmierci w Mezopotamii było także „czepiać się gór”⁴⁹. Pokonanie gór równałoby się zatem pokonaniu własnej śmiertelności.

⁴⁵ Tamże, s. 121. Zob także S. N. Kramer, *The Death of Ur-Nammu and His Descent to the Netherworld*, JCS 1967, t. 21, s. 119.

⁴⁶ W. Sallaberger, *Der Tod des göttlichen Königs. Die Krise des Menschenbilds in altbabylonischer Zeit*, w: *Bios-Cultus-(Im)mortalitas. Zu Religion und Kultur – Von den biologischen Grundlagen bis zu Jenseitsvorstellungen. Beiträge der interdisziplinären Kolloquien vom 10.–11. März 2006 und 24.–25. Juli 2009*, ed. E. Lang, P. Marinković, Rahden 2012, s. 130-132.

⁴⁷ *Gilgamesz I Huwawa*, w: *Eposy sumeryjskie*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁸ M. Eliade, *Kosmologia i alchemia babilońska*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000, s. 32-34.

⁴⁹ Tamże, s. 31.

Akadyjska wersja losów Gilgamesza pokazuje problem z nieco innej strony – bohater chce zgłębić tajemnicę nieśmiertelności, nie mogąc pogodzić się ze śmiercią ukochanego przyjaciela, Enkidu⁵⁰:

[Mój przyjaciel], którego tak kochałem, obrócił się [w glinę]
Enkidu, którego tak kochałem, obrócił się w glinę!
Czyż ja nie będę [tak jak on] leżał
[i nie wstanę] nigdy przez całą wieczność?⁵¹

Gilgamesz bał się śmierci. Uciekał przed nią, dlatego za wszelką cenę chciał pozostać przy życiu:

Teraz, karczmarko, patrzę w oblicze twoje,
(ale) śmierci, której się boję tak bardzo, obym nie zobaczył!⁵²

Nie chciał podzielić losu przyjaciela. Rozpaczwał nad tą perspektywą i szukał ratunku u karczmarki Siduri, jednak ta nie pozostawiła mu złudzeń:

Gilgameszu, w jakim celu błądzisz?
życia (nieśmiertelnego), którego szukasz, nie znajdziesz.
Kiedy bogowie tworzyli ludzkość,
śmiercią obarczyli rodzaj ludzki,
a życie (wieczne) zachowali dla siebie.
(Ale) ty, Gilgameszu, pozwól napęłnić się brzuchowi swojemu,
dzień i noc bądź radosny.
Każdy dzień ustanów świętem,
dzień i noc tańcz i baw się.
Niech czyste będą szaty twoje,
głowę umyj i wykąp się w wodzie.
Zwróć uwagę na dziecko trzymające cię za rękę,
żonie pozwól się radować w objęciach twoich,
To jest przeznaczeniem [ludzkości...]⁵³

⁵⁰ S. Anthonioz, *De la mort qui sépare à celle qui unit : le message et la formation de l'épopée de Gilgameš, Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, ed. J. M. Durand, T. Römer, J. Hutzli, OBO, t. 257, Fribourg – Göttingen, 2012, s. 79-92.

⁵¹ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka X, wersja z Niniwy, tłum. K. Łyczkowska, Warszawa 2010, s. 46.

⁵² *Epos o Gilgameszu*, starobabilońska tabliczka z Sippar, dz. cyt., s. 90.

⁵³ Tamże, s. 90–91.

Mądrość oraz nieśmiertelność są wyłącznym przywilejem bogów. Bohater jednak nie poddał się i postanowił udać się do Utnapisztima (Atrahasisa), jedyne go człowieka na ziemi obdarzonego przez bogów nieśmiertelnością w nagrodę za uratowanie ludzi i zwierząt z potopu⁵⁴. Był pełen nadziei, że może on jakoś zaradzi jego trudnej sytuacji. Tłumaczył się, próbując usprawiedliwić swoje przybycie pragnieniem wskrzeszenia Enkidu⁵⁵. Jednak i tym razem spotkał się z niepożądaną odpowiedzią:

Zabrali Enkidu (zgodnie) z jego przeznaczeniem,
a ty trudzisz się niezmordowanie, bez snu,
przepelnia cię zmartwienie,
czujesz ból mięśni i przybliżasz kres swych dni
(...)
Zmarły nie pozdrowi żyjącego na ziemi.
Siedzieli na naradzie Anunnaki, bogowie wielcy,
wraz z boginią Mammitum, wyznaczającą losy, wydali wyrok:
ustalili czas życia i śmierci (...) ⁵⁶.

Nic nie trwa wiecznie, wszystko przemija. Śmierć jest nieunikniona, ponieważ jest dana od bogów. Dotyka nie tylko człowieka, ale również stworzenia w przyrodzie. Trzeba się z nią pogodzić, ponieważ nie można od niej uciec. Taka argumentacja jednak wcale nie przekonała Gilgamesza, który nawet podczas spoczynku nie był wolny od myśli o śmierci, która prześladowała go nieustannie. Miał nadzieję, że zdoła powielić bohaterski czyn Utnapisztima i również zyskać nieśmiertelność. Utnapisztim poddał go więc próbie, aby nie spał przed sześciami i siedem nocy. Czyn ten miał pokazać czy Gilgamesz zdoła opanować ludzkie potrzeby i zbliżyć się do wiecznego życia. Niestety nie udało się – Gilgamesz nie dał rady powstrzymać się od snu. Kolejnym krokiem była kąpiel w cudownych wodach zapewniających wieczną młodość⁵⁷ – to także nie przyniosło oczekiwanego skutku – władca Uruk nie zyskał nieśmiertelności. Wreszcie Utnapisztim udzielił mu informacji o cudownej roślinie, która zapewnia wieczną młodość:

⁵⁴ J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols...*, dz. cyt., s. 189. Zob. także D. Katz, *When Was Natural Death Created or Why Did Gilgamesh Go to Uta-napištim?*, NABU 2015, nr 2, s. 68.

⁵⁵ Gilgamesz opłakiwał Enkidu wierząc, że być może to przywróci mu życie, tak się jednak nie stało. Zob. T. Abusch, *Gilgamesh's Request and Siduri's Denial. Part II: An Analysis and Interpretation of an Old Babylonian Fragment about Mourning and Celebration*, JANES 1993, t. 22, s. 3-17.

⁵⁶ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka XI, wersja z Niniwy, dz. cyt., s. 51-52.

⁵⁷ Zob. R. A. Veenker, *Gilgamesh and the Magic Plant*, „Biblical Archeologist” 1981, t. 44, s. 200-201.

Odkryję tobie, Gilgameszu, słowo tajemne,
tajemnicę bogów ci wyjawię.
Jest roślina, której korzeń jest jak krzak ciernisty,
jej kolec kłuje jak kolec róży.
Gdy ta roślina znajdzie się w twoich rękach, znajdziesz młodość⁵⁸.

Gilgamesz bardzo się ucieszył i rzucił się do wody, by zdobyć *šammu ša alādim*⁵⁹, czyli „zielę życia” (dosłownie „zielę narodzin”):

Gdy Gilgamesz to usłyszał, otworzył [wielki...],
przywiązał ciężkie kamienie do [swoich nóg],
one pociągnęły go [na dno Apsu].
Wziął roślinę, choć [w rękę] go ukłuła,
odciął kamienie [od swoich stóp]
i przyплыw wyrzucił go na brzeg⁶⁰.

Jego radość jednak nie trwała długo. Przez swą nieuwagę przy kąpieli stracił cenne zielę – gwarancję nieśmiertelności, której tak długo poszukiwał:

Gilgamesz ujrzał źródło z zimną wodą,
wszedł do niego, aby się w jego wodzie umyć.
Wąż poczuł zapach rośliny,
wypęłzył cichutko, z wody i porwał roślinę (...)
Rano Gilgamesz to zobaczył i usiadł, płacząc,
po jego policzkach płynęły łzy⁶¹.

Gilgamesz stracił szansę na nieśmiertelność, magiczne zielę zapewniające życie wieczne zostało porwane przez węża⁶². Nieśmiertelność nie jest osiągalna dla żadnego człowieka, nawet władcy. Śmierć spotka każdego:

Ludzkość jest jak ścięta trzcina:
piękny młodzieniec i ładna dziewczyna

⁵⁸ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka XI, wersja z Niniwy, dz. cyt., s. 60.

⁵⁹ W. Bühner, *The Relative Dating of the Eden Narrative Gen *2–3*, „Vetus Testamentum” 2015, t. 65, nr 3, s. 371.

⁶⁰ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka XI, wersja z Niniwy dz. cyt., s. 60.

⁶¹ Tamże, s. 61.

⁶² Biblijny Adam utracił nieśmiertelność przez owoc z drzewa, podobnie jak Gilgamesz przez magiczną roślinę stracił szansę na wieczne życie. Motyw utraty nieśmiertelności w wyniku działania węża przejmie również Biblia kilkanaście wieków później. Zob. R. S. Hallote, *Death, Burial and the Afterlife in the Biblical World*, Chicago 2001, s. 104-105; J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London 1992, s. 1-73. Zob. także N. van Uchelen, *Death and the After-life in the Hebrew Bible of Ancient Israel*, w: *Hidden Futures: Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, ed. J. M. Bremmer, Amsterdam 1994, s. 77-90.

czy boh[ater – wszyscy oni staną się łupem] śmierci.

Nikt nie widzi śmierci,
nikt nie patrzy [śmierci] w twarz,
nikt nie [słyszy] głosu śmierci,
okrutna śmierć powala ludzi.

Czy to budujemy dom,
czy zakładamy rodzinę,
czy dzielą bracia [dziedzictwo],
czy panuje nienawiść w kraju.

(...)

Uprowadzeni i umarli jakże są podobni!

Nie zdołają narysować obrazu śmierci⁶³.

Po długiej i bezowocnej wędrówce w poszukiwaniu nieśmiertelności Gilgamesz w końcu umarł. Najpierw mu się to przyśniło, ale później sen stał się rzeczywistością:

Gilgameszu, twój los był wyznaczony do królowania, nie był wyznaczony do wiecznego życia,

niech twe serce nie martwi się tym, że życie ludzkie musi się skończyć,

niech twój umysł nie będzie przygnębiony, serce zasmucone.

Nieszczęsny los człowieka osiągnął ciebie, tak zdecydowałem.

(Skutek) przecięcia twej pępowiny – teraz osiągnął ciebie,

najmroczniejszy dzień ludzkości – dopadł ciebie,

najbardziej samotne miejsce ludzkości – dopadło ciebie,

nieubłagany potop – dopadł ciebie,

bój bez możliwości ucieczki – dopadł ciebie, nierówna walka – dopadła ciebie,

zapasy bez (szansy) odroczenia – dopadły ciebie!

Nie schodź do Wielkiego Miasta z sercem ściśniętym węzłami,

(...)

Przyjdź na czoło uczty pogrzebowej, gdzie zasiadają bogowie Anunna – wielcy bogowie

(...)

Gdzie jest twój przyjaciel Enkidu – towarzysz w boju (...) ⁶⁴.

Mimo, iż Gilgamesz otrzymał specjalne miejsce w zaświatach, został wyróżniony przez możliwość ogłaszania werdyktów i włączony w poczet sędziów, to jednak umarł zasmucony faktem swojej przemijalności.

Wyjaśnienie śmiertelności odnaleźć można również w historii Adapy – babilońskiego mędrca stworzonego przez boga Ea. Według tekstu *Adapa i wiatr południowy* (XIV w. p.n.e.),

⁶³ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka XI, wersja z Niniwy, dz. cyt., s. 51-52.

⁶⁴ *Śmierć Gilgamesza*, w: *Eposy sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2003, s. 84.

pewnego razu wypowiedział on zaklęcie, które uciszyło wiatry na morzu, dosłownie: „złamało skrzydło wiatru południowego”. Bóg Anu zaniepokoił się taką władzą śmiertelnika, dlatego wezwał go do siebie, zamierzając go poczęstować chlebem i wodą śmierci (akad. *akāl mūtīm/mê mūtīm*⁶⁵). Ea jednak ostrzegł Adapę, by nic nie spożywał u Anu. Mąż mądrości zastosował się do tego polecenia i nie przyjął poczęstunku od Anu, choć ten ofiarował mu chleb i wodę życia wiecznego (akad. *akāl balātīm/mê balātīm*⁶⁶). Zapytany, dlaczego zrezygnował z tak nadzwyczajnego poczęstunku, odpowiedział, że Ea odradził mu spożywać cokolwiek. Gdy Anu to usłyszał, roześmiał się i odesłał Adapę na ziemię, by podzielił los śmiertelników. Problem, jaki się tutaj pojawia, to pytanie, dlaczego bóg Anu zmienił swoje postanowienia wobec Adapy? I dlaczego Ea odradził stworzonemu przez siebie człowiekowi spożywanie czegokolwiek u boskiego gospodarza? Czy uczynił to rzeczywiście w dobrej wierze, chcąc ostrzec Adapę przed grożącym mu niebezpieczeństwem, czy też przechytrył go i z zazdrości celowo wprowadził go w błąd, ponieważ wiedział, że spożyty pokarm zapewni człowiekowi nieśmiertelność?⁶⁷ Nie sposób udzielić na to pytanie odpowiedzi, ponieważ tekst z Amarny jest uszkodzony. Inne fragmenty opowieści, pochodzące z Tell Haddad czy Niniwy uzupełniają historię. Adapa zanurzył się w morzu i opuścił świat żywych, ale nie był całkowicie martwy. Dopiero po siedmiu dniach został wezwany, by w obecności Anu zdecydować, czy powrócić do życia czy przejść do świata podziemnego⁶⁸.

Motyw niezrozumienia śmierci i emocjonalnego buntu wobec niej pojawia się także w lamencie nad Lulilem. Jego mała siostrzyczka Egi-me zarzuca mu, że umarł zasmucając tym ją i swoją matkę Ninhursagę. Pragnie, aby ukochany brat powrócił do życia. Jednak z zaświatów otrzymujemy odpowiedź Lulila, dlaczego nie może się tak stać:

Spoczywam na moim łożu, w kurzu świata podziemnego,
pośród wielu nieszczęśliwców.
Spoczywam w moim śnie, koszmarze,
pośród wielu niegodziwych ludzi,
siostro moja, nie mogę wstać z mego łoża!⁶⁹.

⁶⁵ W. Bühner, *The Relative Dating...*, dz. cyt., s. 371.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ G. Buccellati, *Adapa, Genesis and the Notion of Faith*, w: *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palastinas*, Ugarit Forschungen, t. 5, ed. M. Dietrich, Neukirchen-Vluyn 1973, s. 62.

⁶⁸ S. Izre-el, *Adapa and the South Wind. Language Has the Power of Life and Death*, Winona Lake 2001, s. 142; J. M. Sasson, *Another Wrinkle on Old Adapa*, w: *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society*, ed. R. J. Spek, Bethesda 2008, s. 1-10.

⁶⁹ Cyt. za: T. Jackobsen, *Death in Mesopotamia*, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980, s. 21-22.

W starobabilońskim (1894-1595 p.n.e.), *Dialogu między ojcem i synem* jest natomiast mowa o kruchości i ulotności życia na ziemi. Choć człowiek może każdą chwilę przeznaczać na troski o potrzeby materialne, nie ma to większej wartości i znaczenia, bo i tak pozostanie nienasycony:

Mój ojczy, zbudowałeś dom, masz bramę wysoką i szeroką na jeden *šuppu*, ale co z tego masz?

(...)

Do dnia twego przeznaczenia policzysz jeszcze dziewięć bochenków chleba (...)

Tak niewiele mamy dni, żeby jeść, a tak wiele z nich jest jeszcze naszym pragnieniem, za dnia niewiele widzimy słońca, wiele dni przebywamy w cieniu, w ziemi spoczywają ludzie, Ereszkigal jest naszą matką, a my jesteśmy jej dziećmi, wrota świata podziemnego są zamknięte, więc żywi nie mogą zobaczyć zmarłych⁷⁰.

Wzajemne relacje pomiędzy życiem na ziemi, a życiem w zaświatach, opisuje też następujący fragment pochodzący z *Poematu o cierpiącym sprawiedliwym* (znanym też jako *Ludlul bēl nēmeqi*), napisanym prawdopodobnie w czasach panowania dynastii kasyckiej, a więc między XVI a XII w. p.n.e.:

W jednym momencie on śpiewa szczęśliwą piosenkę, za chwilę będzie narzekał jak żałobnik. W dzień i w nocy ich nastrój się zmienia. Gdy są głodni są podobni do zwłok, gdy są zaspokojeni, dorównują bogom; w szczęściu mówią o wspinaniu się do nieba, gdy cierpią narzekają na schodzenie do świata podziemnego⁷¹.

Tekst poprzedza stwierdzenie, że „kto był żywy wczoraj jest umarły dzisiaj”. Życie ludzkie jest więc pełne przeplatających się momentów radosnych i smutnych. Człowiek radosny podobny jest do bogów, ale człowiek smutny, którego kruszy cierpienie i śmierć w jednej chwili może stać się umarły.

Niekomfortową pozycję człowieka wobec faktu przemijania odzwierciedla również babiloński dialog pana i jego niewolnika, napisany około 1000 roku p.n.e., znany również pod nazwą *Dialogu Pesymistycznego*:

Pan: „Zgódź się ze mną, niewolniku!”

Niewolnik: „Absolutnie, panie!”

Pan: „Powinienem kochać kobiety!”

⁷⁰ AUAM 73.2402. Zob. także W. Sallaberger, *Skepsis gegenüber väterlicher Weisheit. Zum altbabylonischen Dialog zwischen Vater und Sohn*, w: *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black*, ed. H.D. Baker, London 2010, s. 313.

⁷¹ *Ludlul bēl nēmeqi*, ANET, s. 435.

Niewolnik: „Oczywiście, mój panie! Mężczyzna, który kocha kobietę zapomina o swych smutkach”.

Pan: „Nie, niewolniku, nie będę kochał kobiety!”

Niewolnik: „Dobrze, panie. Kobieta jest pułapką, ostrym ostrzem sztyletu, który może poderżnąć ci gardło”.

Pan: „Niewolniku, powinienem dawać jałmużnę ubogim”.

Niewolnik: „Istotnie, uczyni to, panie! Ten, kto daje jałmużnę ubogim jest błogosławiony przez bogów”.

Pan: „Nie, niewolniku, nie będę dawał jałmużny”.

Niewolnik: „Rzeczywiście, taka dobroczynność może dać tylko niewdzięczność. (...) Wspinaj się na wyżyny minionych miast i krocź wśród ruin. Oto czaszki tych, którzy pomarli w dawnych czasach. Kto, mój panie, jest dobroczyńcą a kto złoczyńcą?”⁷².

Wizja życia człowieka jest bardzo pesymistyczna – nie warto zabiegać o zaspokajanie potrzeb doczesnych, nie należy przywiązywać zbytnej wagi do swoich czynów, ponieważ po śmierci nie będą miały większego znaczenia.

1.2. Personifikacja śmierci

W kontekście pytania o nieśmiertelność w Mezopotamii pojawia się także problem wyobrażenia śmierci. Jak ją przedstawiano i opisywano? Czy miała cechy ludzkie, czy była kobietą? Gdy sięgniemy do tekstów sumeryjskich czy akadyjskich zauważymy, że wizerunek śmierci w Mezopotamii znacznie odbiega od współczesnego obrazu śmierci jako kostuchy z kosą w ręku, szkieletu lub rozkładającego się trupa. Trzeba pamiętać, że aktualne przedstawienie śmierci zostało zaczerpnięte z literatury średniowiecznej i barokowej, gdzie popularny był motyw *dance macabre* – „tańca śmierci”. Wieki średnie obfitowały w wojny, epidemie i zarazy. Widok rozkładających się zwłok był dla ludzi codziennością, a ponieważ każdy miał świadomość nieuchronności śmierci, wyobrażał sobie ją na sposób, jaki znał. O wiele wcześniejsze i zakorzenione w innej kulturze teksty mezopotamskie odbiegają od tego modelu.

W starej, bliskowschodniej cywilizacji wierzenia związane ze śmiercią koncentrowały się raczej wokół duchów, demonów i potworów, a nie szkaradnych zwłok. Teksty mezopotamskie nie utożsamiają śmierci z kobietą, przeciwnie – śmierć (akad. *mūtu*) jest rodzaju męskiego. Fragmenty z VII w. p.n.e. opisują śmierć jako potwora-hybrydę, a nie jako

⁷² *The Dialogue of Pessimism*, w: B. Foster, *Before the Muses*, t. 2, dz. cyt., s. 799.

szkielet. Śmierć ma głowę smoka *mušhuššu*⁷³, dwie ręce człowieka i dwie kończyny dolne przedstawione pod postacią węży⁷⁴. W jednym ze starobabilońskich (1894-1595 p.n.e.), listów *mūtu* jest określony mianem *bel nišī*, to znaczy „pana ludzkości”. W eposie o królu Tukulti Ninurcie cechą śmierci jest ograniczanie ludzi i trzymanie ich jako jeńców. *Mūtu* ma za zadanie chwycić każdego człowieka, jednak nie zabić. To bogowie świata podziemnego są odpowiedzialni za śmierć, a nie *mūtu*⁷⁵. Inną kwestią związaną z plastycznym wyobrażeniem śmierci są przedstawienia bogów i demonów świata podziemnego. Śmierć postrzegano także przez pryzmat wizerunków władców zaświatów, a te ulegały modyfikacjom na przestrzeni wieków. Wystarczy spojrzeć, w jaki sposób w sztuce przedstawiano Nergala: jako byka, a później jako lwa, co miało symbolizować potęgę i siłę władcy⁷⁶. Podobnie wyobrażano sobie śmierć, kiedy opisywano jak się przyczaja i skrada, jak przychodzi nagle i niespodziewanie albo jak potrafi rzucić urok jak czarownica⁷⁷.

1.3. Stworzenie świata podziemnego

Niestety niewiele można stwierdzić na temat powstania świata podziemnego w Mezopotamii, ponieważ nie zachowały się źródła, które by opisywały tę kwestię. Zasadniczo dysponujemy dwoma tekstami, które wspominają o początkach podziemi. Pierwszy to początek sumeryjskiej pieśni *Gilgamesz, drzewo halub i świat podziemny* datowanej na 1. połowę II tysiąclecia p.n.e.:

Kiedy niebiosy zostały odłączone od ziemi,
kiedy ziemia została odłączona od niebios,
kiedy imię «ludzkość» zostało ustalone,
kiedy bóg Anu objął w posiadanie niebiosy,
a Enlil objął w posiadanie ziemię,
kiedy Ereszkigal została ofiarowana światu podziemnemu jako jego branka (...) ⁷⁸.

⁷³ *Mušhuššu* był węzem-smokiem, świętym zwierzęciem boga Marduka, przedstawionym na Bramie Ishtar. Miał ciało pokryte łuskami, łapy lwa i tylne nogi ptaka. Ogon, kark i głowa oraz wystający język przypominały węża. Więcej na temat *mušhuššu* pisze C. E. Watanabe, *The Symbolic Role of Animals in Babylon: A Contextual Approach to the Lion, the Bull and the Mušhuššu*, „Iraq” 2015, t. 77, nr 1, s. 215-224.

⁷⁴ S. G. F. Brandon, *The Personification of Death in Some Ancient Religions*, „Bulletin of the John Rylands Library” 1961, t. 43, nr 2, s. 324.

⁷⁵ W. D. Barker, *Isaiah's Kingship Polemic: An Exegetical Study in Isaiah 24-27*, Tübingen 2014, s. 45-46.

⁷⁶ E. Porada, *The Iconography of Death in Mesopotamia in the Early Second Millenium B.C.*, w: *Death in Mesopotamia...*, dz. cyt., s. 265-266.

⁷⁷ S. U. Gulde, *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel*, Tübingen 2007, s. 75-76.

⁷⁸ *Gilgamesz, drzewo halub i świat podziemny*, w: *Eposy sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2003, s. 72.

Z tekstu można wywnioskować, że świat podziemny już istniał, kiedy Ereszkigal objęła w nim panowanie. Być może został stworzony razem z całym wszechświatem, skoro przytoczony fragment wspomina o nim w kontekście stworzenia ludzkości i oddzielenia ziemi od niebios.

Drugi tekst to sumeryjski mit *Lugale* znany również pod tytułem *Czyny Ninurty*, opowiadający o walce Ninurty z demonem Asagiem. Według tej opowieści świat podziemny miał być stworzony z kamiennego trupa Asaga:

[a-a iq-qa]-bi ab-nu lu šum-šú
a[b-n]i [za-la-qu lu-u] šum-šú ab-nu lu-u šum(MU)-šú
šu-ú z[u-mur-šú] lu šá qab-rim⁷⁹.

[u₄].da.ta á.sàg nam.ba.sá na₄ mu,.ḥe ḥé.[em]
na₄ ^{na₄} zalag mu.bi ḥé.em na₄ mu.bi ḥé.em
ur₅.ra.àm bar.bi urugal ḥé.em⁸⁰.

Od teraz nie będzie się nazywał asag, kamień będzie jego imię,
kamień *zalāqu* to będzie jego imię, kamień będzie jego imię.
Jego ciało będzie światem podziemnym.

Przedstawienie tekstu oryginalnego w tym przypadku jest celowe by pokazać, jak terminologia łączy się z przekładem tekstu. Sumeryjskie i akadyjskie określenia *qabru* i *urugal* (*irigal*) jednoznacznie wskazują bowiem na świat podziemny. W polskim tłumaczeniu zamiast *qabru* czy *urugal* (*irigal*) znajduje się określenie „piekło”⁸¹, ale z pewnością można pozostawić nazwę własną *urugal* jako lepszą. Wiadomo bowiem, że w Mezopotamii świat podziemny nie był piekłem – był po prostu miejscem przebywania wszystkich duchów po śmierci.

⁷⁹ J. van Dijk, *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL: Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la nouvelle Création*, Leiden 1983, s. 135. Zob. także W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake 1998, s. 348.

⁸⁰ ETCSL: *Exploits of Ninurta*, 326-330.

⁸¹ Zwycięskie walki Ninurty z Górq w: *Mity sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2010, s. 155.

„Od tej chwili nie będą go zwać Asag, lecz jego imię będzie Kamień
Kamień zalag, Kamień – to będzie jego imię!
W jego wnętrznościach będzie piekło (...).”

1.4. Wyobrażenie o świecie podziemnym

Mezopotamski świat podziemny był krainą ponurą, ciemną, bez wody pitnej i jedzenia. Motyw ten podejmuje również tekst *Śmierć króla Ur-Nammu*, według którego pożywienie świata podziemnego nie nadaje się do jedzenia:

Pokarm świata podziemnego jest gorzki, woda świata podziemnego jest słona⁸².

Z *Podróży Ningiszszidy do podziemi* dowiadujemy się z kolei, że w świecie podziemnym prawa natury są odwrócone i wszystko dzieje się na opak:

W rzece świata podziemnego nie ma wody, brak wody do picia. Pola świata podziemnego nie dają zboża, nie ma z nich mąki do jedzenia. Owce świata podziemnego nie dają wełny, nie można utkać z niej ubrań⁸³.

Podstawowe potrzeby egzystencjalne ważne dla człowieka, takie jak woda, żywność i ubrania, w zaświatach nie są osiągalne. Dzieje się tak dlatego, że wszystko co związane z cywilizowanym światem w tamtej rzeczywistości nie istnieje – śmierć i przebywanie w świecie podziemnym stanowi odwrócenie rzeczywistości ziemskiej⁸⁴. Nie istnieje owca bez wełny, nie istnieje rzeka bez wody, a skoro nie ma wody, nie ma także życia⁸⁵.

Archeologicznym potwierdzeniem wierzeń w konieczność zapewniania zmarłym świeżej wody do picia może być pałac w Mari (fot. 22), gdzie odnaleziono statuettę „Bogini Płynącej Wody” (fot. 23), która zyskała szczególną wartość w świetle tekstów literackich. Figurka ta nie była bowiem tylko posążkiem, ale także fontanną, albowiem wylewał się z niej strumień wody. Miało to bardzo duże znaczenie dla celebracji rytuałów ku czci zmarłych, ponieważ świeża woda uchodziła za szczególnie pożądany płyn w pełnym prochu świecie podziemnym, a odmówienie jej duchom zmarłych oznaczało klęskę i najsroższą karę.

Ataę sugeruje, że zaświaty uchodziły za miejsce nieprzyjazne tylko dla niewtajemniczonych, podczas gdy wtajemniczeni mogli tam wchodzić i stamtąd wychodzić, bez jakiegokolwiek

⁸² L. W. Craig, *A Journey Into the Land of No Return: Death Attitudes and Perceptions of Death and Afterlife in Ancient Near Eastern Literature*, [b.m.] 2008, s. 25.

⁸³ ETCSL: *Ningizsida's Journey to the Netherworld*, 29-37.

⁸⁴ Więcej na ten temat: P. A. Kruger, *Symbolic Inversion in Death: Some Examples from the Old Testament and the Ancient Near Eastern World*, „*Verbum et Ecclesia*” 2005, t. 26, nr 2, s. 398-411.

⁸⁵ D. Katz, *Death They Dispensed to Mankind. The Funerary World in Ancient Mesopotamia*, „*Historiae*” 2005, nr 2, s. 67.

szkody⁸⁶. Nie można się zgodzić z takim stwierdzeniem, ponieważ teksty źródłowe pokazują wyraźnie, że mezopotamskie podziemia były nieprzyjazne dla wszystkich, bez wyjątku. Przebywanie tam było ponurym istnieniem na kształt cienia⁸⁷:

(...) na drogę, z której nie ma powrotu,
Do domu, w którym ci, co wstąpili, pozbawieni są (światła),
gdzie pożywieniem ich pył, a strawą ich glina,
gdzie światła nie widzą, w ciemności mieszkają,
przyodziani jak ptaki, ubranie ich pióra,
gdzie na drzwiach i zasuwach zalega pył⁸⁸.

Co ciekawe, wyobrażenie o świecie podziemnym jako miejscu pozbawionym światła, pochodzące z nowoasyryjskiej wersji *Zejszcia Isztar do świata podziemnego* (I tys. p.n.e.), łączy się z odkryciami archeologicznymi z Aszur z tego samego okresu. Jeżeli chodzi o odkrycia archeologiczne z I tysiąclecia p.n.e. to nie sposób pominąć informacji o najnowszym projekcie *Aššur*, prowadzonym od 1997 roku również przez *Die Deutsche Orient-Gesellschaft* we współpracy *Die Vorderasiatisches Museum* w Berlinie. Prace rozpoczęto pod kierunkiem Johannes Rengera oraz Taltera Andraesa⁸⁹. Badania te mają na celu pogłębienie i rozwój badań nad grobami pochodzącymi z I tys. p.n.e., a odnalezionymi na terenach Aszur. Założeniem projektu jest kontynuacja prac archeologicznych prowadzonych przez Niemców w 1903 i 1914 roku na terenie starożytnego miasta Aszur. Wówczas odkryto ponad 1300 grobów, jednak okres wojenny uniemożliwił dalsze prowadzenie badań. Wprawdzie ekspertyzy publikowano w czasopiśmie czy książkach, jednak opisy grobów były bardzo ogólne, a zdjęcia nieliczne i bardzo złej jakości. Badania prowadzone obecnie wnoszą natomiast nowy wkład w stan badań nad grobami z I tys. p.n.e. Przede wszystkim na podstawie najnowszych odkryć obecnie można już stwierdzić, że większość z tych grobów znajdowała się pod podłogami domostw, co zdaje się potwierdzać hipotezę o dokonujących się od III tys. p.n.e. do I tys. p.n.e. coraz większych zmianach idących w kierunku zacieśnienia więzi społecznych (w tym również relacji z przodkami) i poczucia własnej tożsamości. Nie wiadomo jednak czy oprócz grobów domowych

⁸⁶ M. A. Ataç, *The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art*, New York 2010, s. 155.

⁸⁷ N. H. Walls, *Desire, Discord and Death. Approaches to Ancient Near Eastern Myth*, Boston 2001, s. 2.

⁸⁸ *Zejszcie Isztar do świata podziemnego*, tłum. O. Drewnowska-Rymarz, w: *Mity akadyjskie*, red. O. Drewnowska-Rymarz, Warszawa 2000, s. 87.

⁸⁹ F. Pedde, *The Assur-Project. An Old Excavation Newly Analysed*, w: *Proceedings of the 5th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East Madrid, April 3-8 2006*, ed. J. M. Córdoba, M. Molist, M. Carmen Pérez, I. Rubio, S. Martínez, Madrid 2008, s. 745; S. Lundström, „*Es klagen die großen Kanäle ...*”. *Die Königsgriifte Im Alten Palast von Assur*, w: *Wiedererstehendes ASSUR. 100 Jahre deutsche Ausgrabungen in Assyrien*, J. Marzahn, B. Salj, Mainz am Rhein 2003, s. 131.

na terenie miasta znajdował się jeszcze jakiś cmentarz na otwartej przestrzeni, pewne jest natomiast że w I tys. p.n.e. miasto liczyło dużo więcej mieszkańców niż odkryto szkieletów w grobach. Same groby miały albo sklepienie wspornikowe (fot. 17) (typowe dla okresu średnioasyryjskiego (1375-935 r. p.n.e.) z większym pomieszczeniem, albo kolebkowe (fot. 18) (typowe dla okresu nowoasyryjskiego – 934-612 r. p.n.e) z nieco węższą izbą. Przy wejściu do grobów nowoasyryjskich znajdowały się nisze, w których po zakończeniu obrzędów pogrzebowych i złożeniu ciała zmarłego do grobu, żyjący krewni umieszczali lampy (pochodnie)⁹⁰. Gest ten niemal od razu przywołuje na myśl literacki obraz świata podziemnego, w którym duchy zmarłych pozbawione są światła. W takim kontekście tradycja literacka miałaby realne odzwierciedlenie w rzeczywistości, a umieszczenie lampy w grobie zmarłego zapewne miało symbolizować oświecenie mu zaświatów.

Kolejną cechą mezopotamskiego świata podziemnego jest jego bezpowrotność. Ten, kto raz wszedł do świata podziemnego już więcej nie wracał, a nawet jeśli udało mu się wrócić, to nie bez pozostawienia substytutu:

Kiedy Inanna ze świata podziemnego wychodziła,
zatrzymali ją sędziowie Anunna:
„Któż, kto zstąpił do świata podziemnego, wyszedł zeń cało?
Aby Inanna mogła wyjść ze świata podziemnego,
musi czyjaś głowę zamiast swojej dać!”⁹¹.

Mezopotamski model wszechświata nie różnił się zbyt od tego, który posiadali mieszkańcy całego starożytnego Bliskiego Wschodu. Ziemię wyobrażano sobie jako kulę, na górze i na dole otoczoną wodami. Zaświaty usytuowane były pod ziemią, w najniższej z możliwych części, nawet pod oceanem Apsû, który symbolizował najgłębsze wody. Jedyną wzmiankę o wyobrażeniu kształtu podaje Horowitz, przytaczając za Borgerem *šābit kippat kigalli* – „uchwyt okręgu świata podziemnego”⁹². Przypuszczalnie więc kraina umarłych miała kształt kulisty (co wpisywało się w model całego wszechświata) i była obszarem bardzo rozległym, na co wskazują jej określenia. Do świata podziemnego prowadziło siedem (albo czternaście) zaryglowanych bram usytuowanych na wschód i na zachód, a schodziło się tam po schodach. Przez podziemną krainę przepływała rzeka o nazwie Ĥubur. By dostać się do

⁹⁰ F. Pedde, *The Assur Project. The-Middle and Neo-Assyrian Graves and Tombs*, w: *Proceedings of the 6th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East, 5-10 May 2009 “Sapienza”, Università di Roma*, t. 1, Wiesbaden 2010, s. 95.

⁹¹ *Zeżycie Inanny do świata podziemnego*, w: *Mity sumeryjskie*, dz. cyt., s. 96.

⁹² W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic...*, dz. cyt., s. 361.

podziemia trzeba było się przez nią przeprowadzić łodzią, a przewoźnikiem był Ĥumut-Tabal, którego imię oznacza „szybko zabierz”. Motyw rzeki i wody bardzo często pojawia się w kulturze mezopotamskiej, choćby w *Babilońskiej Teodycei*, datowanej na okres między 1600 a 900 r.p.n.e:

Nasi ojcowie pożegnali się i przeszli drogę śmierci, to jest starożytne powiedzenie przy przekraczaniu rzeki Ĥubur⁹³.

Tak jak kropla spadająca z nieba już nigdy tam nie wraca, tak samo człowiek raz przeprowadzając się przez rzekę do świata podziemnego, już nigdy stamtąd nie wyjdzie⁹⁴.

1.5. Ponura egzystencja w świecie podziemnym a ofiary pośmiertne

Duch zmarłego był uzależniony od żyjących krewnych, którzy pełnili rolę jego opiekunów (akad. *pāqidu*, sum. lú.sag.e.n.tar)⁹⁵. Ich zadaniem było składanie mu ofiar pośmiertnych: czystej wody, wina, oliwy, ziaren zbóż itp. Miało to na celu nie tylko zaspokojenie pośmiertnych potrzeb ducha rodziny, ale także zapewnienie sobie samemu spokoju i opieki zmarłego ducha. Duch napojony i najedzony to duch szczęśliwy i przyjazny swoim ziomkom, zaś duch głodny to duch zły, żądny ofiar i zemsty. Taki duch mógł przychodzić na ziemię dręczyć swoich żywych członków rodziny, a nawet sprowadzać na nich choroby. Stąd też nie dziwi fakt, że starano się zachowywać pamięć o zmarłych i składać im ofiary pokarmowe, aby tylko im się w żaden sposób nie narazić, ale by zyskać ich przychylność. Echo takich wierzeń odnaleźć można w średniobabilońskiej modlitwie do duchów rodziny:

Etemmu mojej rodziny, przodkowie grobów
(duchu) mego ojca, mego dziadka, mojej matki, mojej babki, mego brata
i mojej siostry, mojej rodziny, krewnych i powinowatych moich, tylu ilu ich w świecie
podziemnym przebywa – wam ofiary pogrzebowe składałem,
wylewałem dla was libację, opiekowałem się wami, czciłem i honorowałem was.
W dniu tym stańcie przed Szamaszem i Gilgameszem, sprawę moją poprowadźcie,
wydajcie wyrok.
Zło, które jest w moim ciele, w moich mięśniach i moich ścięgnach, oddajcie w ręce

⁹³ *Babylonian Theodicy*, ANET, s. 374; *Babylonian Theodicy*, w: B. Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, vol. 1: Archaic, Classical, Mature, Bethesda 1996, s. 790-791.

⁹⁴ L. Verderame, *Aspetti spaziali...*, dz. cyt., s. 28.

⁹⁵ A. Skaist, *Ancestor Cult and Succession in Mesopotamia*, w: *Death in Mesopotamia...*, dz. cyt., s. 123-127; B. Jagersma, *The Calendar of the Funerary Cult in Ancient Lagash*, „Bibliotheca Orientalis” 2007, t. 60, nr 3-4, s. 289-308; E. Galli, S. Valentini, *The Dead Cult in the Middle Bronze Age Mesopotamia*, „Orient-Express” 2006, t. 3, s. 83-87.

Namtara, posłańca świata podziemnego.

(...)

Niech ja, wasz sługa, żyję w dobrym zdrowiu,
niech będę oczyszczony w waszym imieniu z powodu czarów
w wasze rurki libacyjne wleję zimnej wody,
ożyw mnie, abym głosił waszą chwałę!⁹⁶.

Wśród mieszkańców Mezopotamii istniało przekonanie, że zmarli mogą zarówno szkodzić, jak i pomagać żywym. Są w stanie sprowadzać choroby i od nich uwalniać. Jednak nie tylko ofiary pośmiertne miały wpływ na egzystencję ducha w zaświatach. Liczyła się także pozycja społeczna, którą człowiek posiadał za życia. Oznacza to, że władca miał większą szansę na lepszy los w zaświatach, niż na przykład jego poddani. Motyw ten pojawia się choćby w VII tabliczce *Eposu o Gilgameszu*:

Do domu pyłu, do którego wstąpiłem,
widziałem noszących korony, które odrzucono,
siedzieli królowie, którzy dawniej rządzili krajem,
słudzy Anu i Enlila stawiali (przed nimi) pieczone mięso
pieczone postavili, lali zimną wodę z bukłaków⁹⁷.

Z powyższego fragmentu wynika wyraźnie, że tak jak królowie wiedli dostatnie życie za życia, tak również po śmierci otrzymali obfite posiłki. Zimna czysta woda dla ugaszenia pragnienia była dla każdego zmarłego największą nagrodą, ponieważ świat podziemny był błotnisty i pełen kurzu. Pieczone mięso zaś może symbolizować obfitość i wyróżnienie – na takie dary mogli sobie zasłużyć tylko wielcy ludzie. W świecie podziemnym obowiązywała bowiem hierarchia – im więcej zmarły posiadał na ziemi potomków, tym więcej otrzymywał od nich ofiar pogrzebowych i tym był szczęśliwszy. Wyraźnie wskazuje na to dialog Gilgamesza z Enkidu. Ukochany i opłakiwany przez Gilgamesza przyjaciel, po interwencji boga Ea i Szamasza, wychodzi na krótką chwilę z zaświatów i opowiada swemu żyjącemu towarzyszowi, jak wygląda bytowanie po śmierci:

[„Tego, który spłodził jednego syna, widziałeś?”] „Widziałem go,
[kołek] w jego ścianę wbity, a on płacze nad nim [gorzko]”.
[„Tego, który spłodził dwóch synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
Siedzi na dwóch ceglach i je chleb”.

⁹⁶ *Modlitwa do duchów rodziny*, tłum. K. Łyczkowska, w: *Do boga, pana mego, mów! Babilońskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały*, red. O. Drewnowska-Rymarz, M. Sandowicz, Warszawa 2005, s. 63.

⁹⁷ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka VII, wersja z Niniwy, dz. cyt., s. 36.

[„Tego, który spłodził trzech synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
 Pije wodę z [bukłaku...]”.

[„Tego, który spłodził czterech synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
 Jak tego, który osły zaprzęga, jego serce jest wesole”.

[„Tego, który spłodził pięciu synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
 Ma rękę sprawną, jak dobry pisarz,
 I łatwy dostęp do pałacu”.

[„Tego, który spłodził sześciu synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
 Jak u rolnika serce jego jest zadowolone”.

[„Tego, który spłodził siedmiu synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
 Pośród młodszych bogów siedzi na tronie i słucha muzyki”.

(...)

[„Tego, którego duch nie dostaje ofiar, widziałeś?”] „Widziałem go,
 Resztki z garnka wyjada i okruchy chleba zbiera po ulicach”⁹⁸.

Relacja Enkidu pokazuje, że ogromną rolę w składaniu ofiar przodkom odgrywali synowie. Zachowywanie pamięci o zmarłych krewnych było obowiązkiem zwłaszcza najstarszego syna (akad. *aplu rabû*), podobnie jak składanie ofiar pośmiertnych. Symbolika literacka tekstu jest jednoznaczna: człowiek, który pozostawił po sobie tylko jednego syna, otrzymuje skromne ofiary i wie dzie w zaświatach los nędzarza, natomiast ten, który pozostawił po sobie siedmiu synów, jest niemalże równy bogom! Znaczenie cyfry „siedem” także nie jest przypadkowe – może symbolizować pełnię i doskonałość.

Interesująca jest też wersja z Urim tego samego dialogu, gdzie oprócz wyżej wymienionych postaci pojawia się jeszcze wzmianka o dziecku i jego zabawach. Warto w tym kontekście przytoczyć bardzo interesujące odkrycie z Kisz z okresu wczesnodynastycznego, dokonane w grobie dziecięcym nr 36, ponieważ oprócz szczątków niemowlęcia umieszczonych w glinianym słoju odnaleziono tam także gliniane zabawki przedstawiające jakieś zwierzęta. Ogółem na terenie Kisz zidentyfikowano 18 grobów dziecięcych, ale grób nr 36 (fot. 4) jest jedynym na tym terenie, w którym dary grobowe zawierały zabawki oraz jedynym, który zawierał szczątki niemowlęcia⁹⁹. W okresie wczesnodynastycznym istniało rozróżnienie poszczególnych faz rozwoju dziecka: płód (akad. *ša libbiša*), noworodek (akad. *ina mēšu*), niemowlę (akad. *šerru*), niemowlę karmione piersią (sum. tur. *gaba*, akad. *lakû*), dziecko odstawione od piersi (akad. *pirsu*)¹⁰⁰. Pochówek z grobu nr 36 wydaje się zatem być dowodem na jakąś formę oddzielenia fazy niemowlęctwa od późniejszego dzieciństwa; może w tym

⁹⁸ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka XII, wersja z Niniwy, dz. cyt., s. 65–66.

⁹⁹ Tamże, s. 205.

¹⁰⁰ R. Harris, *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and other Ancient Literature*, Norman 2000, s. 6-9.

przypadku odprawiano jakiś specjalny rytuał pogrzebowy? Być może fragment literackiego utworu opowiadającego losy Gilgamesza, a funkcjonującego w różnych wersjach, okresach i na różnych terenach Mezopotamii był jakąś odpowiedzią na dziecięce praktyki pogrzebowe, dlatego porusza temat dziecka, które nie zaznało zbyt wiele życia na ziemi, a w świecie podziemnym bawi się na złoto-srebrnym stole pełnym miodu¹⁰¹? Wówczas zabawki ofiarowane dziecku mogłyby być rekompensatą za jego przedwczesną śmierć i wyrażać troskę o to, by choć w świecie podziemnym zakosztowało ono radości. Inaczej trudno wytłumaczyć, dlaczego w pozostałych grobach zawierających szczątki dzieci w wieku 6-16 lat nie odnaleziono zabawek.

1.6. Określenia świata podziemnego

Zarówno sumeryjska jak i akadyjska literatura dotycząca świata podziemnego jest bardzo bogata w określenia krainy umarłych¹⁰². Aby ukazać ich całe zróżnicowanie, w niniejszym podrozdziale zostaną przytoczone teksty oryginalne, w których pojawiają się poszczególne nazwy. Terminy te można umownie podzielić na nazwy własne oraz takie, które określają wygląd zaświatów, cel i funkcję czy związane z nimi osoby. Jednym z najczęściej pojawiających się terminów w literaturze jest „kraina bez powrotu”, po akadyjsku określana jako *qaqqāri lā tārī/ ašar lā tārī*¹⁰³/*mātu lā tari*. Sumeryjskim odpowiednikiem *qaqqari l[ā tārī]* jest kur.nu.gi4. Jak widać w zapisie oryginalnym, Kurnugi również przyjęło się w języku akadyjskim jako zapożyczenie. Razem z nim dość często używane jest określenie *Irkalla*. Pojawia się ono w *Zejściu Isztar do świata podziemnego*, gdzie na wstępie czytamy:

a-na eršet(KUR) lā(NU) tārī(GI4.A) qa-q-a-ri l[ā(NU) tārī(GI4.A)] (...)
a-na bītī(E2) e-ṭe-e šu-bat^dir-[kal-la]
a-na bītī(E2) ša e-ri-bu-šu₂ la a-šu-u₂
a-na ḥar-ra-ni ša a-lak-ta-ša₂ la ta-a-a-[rat]
a-na bītī(E2) ša e-ri-bu-šu₂ zu-um-mu-u₂ nu-[u₂-ra]¹⁰⁴.

Do ziemi bez powrotu, do krainy skąd nie ma powrotu,
 (...)

¹⁰¹ UET 6, 58, nr 8-19; ETCSL: *Gilgamesh, Enkidu and the Netherworld*, version from Urim.

¹⁰² Wiele z tych określeń zostało niemalże dosłownie przetłumaczonych z języka akadyjskiego na hebrajski i znalazło się w księgach Starego Testamentu. Zob. Z. Kołakowska-Przybyłek, *Władza Boga nad krainą umarłych w Starym Testamencie oraz w literaturze okresu drugiej świątyni*, Pelplin 2014, s. 64-66.

¹⁰³ P. David, *Auferstehung: Ringvorlesung der Theologischen Fakultät Kiel*, Berlin 2009, s. 15.

¹⁰⁴ SOAS: *Ištar's Descent to the Netherworld*, 1-7. Zob. także P. Lapinkivi, *The Neo-Assyrian Myth of Ištar's Descent and Resurrection*, SAACT, t. 6, Helsinki 2010, s. 15-16.

Do domu ciemności, siedziby Irkalla,
do domu, z którego nie wraca, kto doń wstąpił,
na drogę, z której nie ma powrotu...
Do domu, w którym ci, co wstąpili, pozbawieni są światła [...].

W innych tekstach występuje też *mūšab irkalla* – czyli „mieszkanie w Irkali”¹⁰⁵. Razem z *Kurnugi* spotkać można ponadto określenie (miasto) *Kuta* (sum. GU₂.DU₈.A^{ki}):

er-bi be-el-ti kutâ(GU₂.DU₈.A)^{ki} *li-riš-ki*
ekal(E₂.GAL) *eršet*(KUR) *lā*(NU) *tāri*(GI₄) *li-iḫ-du i-na pa-ni-ki*¹⁰⁶.

Wejść pani moja, niech Kuta cieszy się tobą,
pałac Krainy Skąd nie ma Powrotu niech uraduje się twoją obecnością.

Kolejne określenie, równie popularne w literaturze akadyjskiej, to po prostu „ziemia”, po akadyjsku zapisywana jako *eršetu*. Jej synonimami są: *zikura*, *ammatu/ambatu/abbatu*¹⁰⁷, w języku sumeryjskim zaś *kur*. Znamy je z serii zaklęć przeciw złym demonom *Utukkī Lemnūti*, pochodzących z okresu starobabilońskiego (1894–1595 p.n.e.) z biblioteki w Nippur. W tekstach tych wrogie istoty są przepędzane do świata podziemnego:

*u₂-tuk-ku lem-nu a-lu-u₂ lem-nu a-na er-še-tim li-ri-du*¹⁰⁸.

Niech złe demony *utukku* i złe demony *alû* odejdą do świata podziemnego.

Synonimem *eršetu* jest ponadto akadyjskie *Lammu*, *Dannīnu* *Kiūru*¹⁰⁹ (sum. KI.UR₃.RA):

ga-mir šip-ṭi u purrussê (EŠ.BAR) *bu-ru-me kiūru* (KI.UR₃.RA)
*šá^d a-num^d en-lil^d e-a še-mu-u zi-kir-šú*¹¹⁰.

(Nabu), który kontroluje zaklęcia i decyzje nieba i ziemi,
którego polecen Anu, Ea i Enlil słuchają (...).

¹⁰⁵ A. Heidel, *Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago – London 1949, s. 171.

¹⁰⁶ Cyt. za: W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic...*, dz. cyt., s. 273.

¹⁰⁷ BWL, 74, 58.

¹⁰⁸ CT 16: 22, 280-281.

¹⁰⁹ LTBA, 2,2 oraz 2-5.

¹¹⁰ W. Mayer, *Sechs Šu-ila-Gebete*, „Orientalia” 1990, t. 59, s. 461.

Nie brak także tekstów, gdzie zaświaty są nazywane „wielką ziemią” (akad. *Kigallu*, sum. ki.gal). Jednym z takich przykładów jest sumeryjski fragment *Zejszcia Inanny do świata podziemnego*:

dingir an.gal.ta ki.gal.šè géštu.ga.ni na.an.[gub]
d¹inanna an.gal.ta ki.gal.šè géštu.ga.ni na.an.[gub]¹¹¹.

Bogini skierowała swą myśl z wielkiego nieba do wielkiej ziemi,
Inanna skierowała swą myśl z wielkiego nieba do wielkiej ziemi.

Kolejna nazwa własna na określenie świata podziemnego to *Arali* – pojawiająca się między innymi jako zaklęcie na amulecie Enuru, pochodzącym z okresu kasyckiego, datowanym na około 1600-1000 r.p.n.e:

lú ba.ug₇ ki.nú nu.tuku
lú ba.ug₇ sag.èn.tar nu.tuku
a.ra.li ki.tuš.a ba.tuš¹¹².

Człowiek, który jest martwy nie ma łóżka,
człowiek, który jest martwy nie ma towarzysza,
w Arali siedzi na siedzisku.

W sumeryjskim *Hymnie do Nergala* ów bóg jest nazywany „Enlilem Urugalu”, czyli „panem wielkiego miasta” (podziemia):

d¹nerigal e.da.rí eri₁₁.gal d¹en.líl.bàn.da.me.en¹¹³.

Nergalu, w wiecznym domu, Wielkim Mieście, jesteś młodym Enlilem.

Starobabiloński (1894–1595 p.n.e.) tekst pogrzebowy wspomina z kolei o „domu ciemności” (akad. *bīt eṭūtim/eklētīm/gêgunū*¹¹⁴, sum. É GI₆), „domu kurzu” (akad. *bīt eprim*¹¹⁵), „polu pragnienia” (akad. *eqel šumāmītīm*) i „krajnie utrapienia” (akad. *qaqqāru dannatīm*):

al-ka lu-li-ka ì-lí be-li
a-na ma-aḥ-ri-ti e-nu-na-ki

¹¹¹ TCS, 3, 54:16.

¹¹² J. Nougayrol, *Une amulette de Syrie et un nouvel «œil»*, „La Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale” 1970, t. 64, nr 1, s. 68.

¹¹³ RIM 4, 284: 3.

¹¹⁴ A. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, Leipzig 1887, s. 64.

¹¹⁵ G. J. Botterweck, H. Ringgreen, H. Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 11, Cambridge 2015, s. 264; J. Neusner, B. A. Levine, E. S. Frerichs, *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Eugene 2004, s. 183.

(...)
lu-ḥu-uz qa-at-ka₄ i-na ma-ḥa-ar i-lí
ra-bu-ti
lu-uš-me-ma di-na lu-uš-ba-ta
še-pi-ka₄
ti!-qe-ma bīt eklēti (É.GI₆) i-lí
tu-šâ-aḥ-ba-ta-an-ni
ap-pa-ra šâ ma-ki
ù du-ul-li
i-na qa-aq-qa-ar dan-na-ti
te₉-še-a-ni
tu-qé-ra me-e ú šâ-am-ma
[i]-na e-qí-il šú-ma-mi-ti¹¹⁶.

Przyjdź, mój boże, zaprowadź mnie
 przed Annunaki

(...)
 Poprowadź mnie swoją ręką przed oblicze wielkich bogów,
 pozwól mi usłyszeć sąd i chwycić twoją stopę,
 dom ciemności, mój boże!
 sprawiasz, że zadziwiam się dzięki zalewowi potrzeb i niedostatków,
 patrzysz na mnie w krainie utrapienia,
 stwarzasz wodę i pokarm obaw,
 w kraju pragnienia.

Te same określenia pojawiają się w *Eposie o Gilgameszu i Zejściu Isztar do świata podziemnego*, dodatkowo wzbogacone jeszcze o *šubat*^d*Irkalla* – „mieszkanie, siedziba Irkalla”:

a-na bīti(E₂) e-ṭe-e šu-bat^dir-kal-la
a-na bīt(E₂) ek-le-ṭi šu-bat^dir-kal-la¹¹⁷.

Do domu ciemności, mieszkania Irkalla,
 do domu kurzu, mieszkania Irkalla (...).

Rzadziej spotykane określenia świata podziemnego, zapisane po sumeryjsku to *kir₅*, *kiši*, *idim* – równające się akadyjskiemu *eršetu*. Inne to „rozległa ziemia” (akad. *eršetu rapaštu*,

¹¹⁶ M. J. Steve, H. Gasche, *L'accès à l'au-delà, à Susa*, w: *Collectanea orientalia: histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Etudes offertes en hommage à Agnès Spycket*, ed. H. Gasche, B. Hrouda, Neuchâtel-Paris 1996, s. 335; V. Scheil, *Textes funéraires*, „La Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale” 1916, t. 13, nr 4, s. 168.

¹¹⁷ CT 15, 45:4.

sum. Ki.dagal, kur.dagal), które pojawia się w micie *Nergal i Ereszkigal*, kiedy bogini podarowuje ją w prezencie ślubnym swojemu małżonkowi – Nergalowi:

at-ta lu mu-ti-ma a-na-ku lu áš-ša-at-ka
lu-še-eš-bi-it-ka šar-ru-ta i-na er-še-e-ti ra-pa-aš-ti
*lu-uš-ku-un tū-up-pa ša né-mé-e-qi a-na qá-ti-ka at-ta lu bé-e-lu*¹¹⁸.

Będę, mój mężu, będę twoją żoną,
przyjmę cię do królestwa Rozległej Ziemi,
włożę tablicę mądrości w twoje ręce,
ty będziesz panował.

W jednym z zakłęć świat podziemny nazywany jest również „grobem” (akad. *naqbaru*¹¹⁹/*qabru*), z którego mają przybyć bogowie:

ilānu(DINGIR)^{meš} *ka-mu-ti iš-tu qab-rim it-ta-šu-ni*¹²⁰.

Grób to także akadyjskie *kimahhu*¹²¹ albo *hurru*, oznaczające ponadto „dziurę” lub norę „zwierzęcą”. Położenie świata podziemnego w *Hymnie do Lugalgirry* określone jako sumeryjskie *būru*, może też być zapisane jako *būr.ra*, albo akadyjskie: *haštu*¹²² *šuttatu* oraz *mātu birutu*¹²³ – „fundament domu”. Wszystkie z tych określeń, poza ostatnim, przywodzą na myśl dół:

(...) *būr.ra u₄.zalag ša.mu.un.ne.ri.ib.è*¹²⁴.

(...) Sprawisz, że w Dole zajaśnieje światło dla tych, dla których zgasło.

Z grobem kojarzy się także „ciemność” (akad. *kukkû*) i ona również występuje jako synonim zaświatów. A ciemność pojawia się „tam, gdzie zachodzi słońce” (akad. *ašar ereb Šamši*) [dosł. „miejsce zachodu słońca”]. „Wielka brama zachodu słońca” (akad. *abul ereb*

¹¹⁸ EA 357, 82-84.

¹¹⁹ CT 18, 30.

¹²⁰ TuL 128, 8.

¹²¹ S. Lundström, *Kimahhu und Qabru. Untersuchungen zur Begrifflichkeit akkadischer Grabbezeichnungen*, AF 2000, t. 27, nr 1, s. 6-20.

¹²² C. B. Hays, *Death in the Iron Age II and in First Isaiah*, Tübingen 2011, s. 58.

¹²³ K. Tallqvist, *Sumerisch-Akkadische Namen der Totenwelt*, Helsinki 1934, s. 3.

¹²⁴ MSL 14, 283; BWL 74.

*Šamši*¹²⁵), to także literackie określenie świata podziemnego. Po zachodzie słońca następuje „noc” (akad. *līlu*), co przywodzi na myśl również skojarzenie ze śmiercią i zaświatami¹²⁶.

Świat podziemny znajduje się pod ziemią, stąd też często kojarzono go z akadyjskimi określeniami takimi jak „niskość” czy „dolne regiony”(akad. *šaplītu/šaplātu/šaplû*). W jednej z inkantacji do duchów zmarłych termin *šaplātu* występuje jako antonim *elātu* – „wysokości”:

i-na e-la-ti šum-šu li-id-mi-iq
*i-na ša-ap-la-ti e-tem-mu-šu me-e za-ku-ti li-il-tu-ú*¹²⁷.

Niech na wysokościach jego imię będzie chwalone,
niech na niskościach jego duch pije czystą wodę.

Innym wariantem określenia *šaplāti* może być jeszcze *nisāti*, sumeryjskie *ki-bad*. Niedostępność świata podziemnego określają terminy: „miejsce odcięte” (akad. *ašru parsu*¹²⁸) „miejsce niedostępne” (sum. *ki-sud*, kur-*sud*), zaś wielkość i rozległość zaświatów oddają takie określenia jak „wielka ziemia” (akad. *eršetu rabītu*¹²⁹), „rozległa ziemia”(akad. *eršetu rapaštu*) czy „odległa ziemia” (akad. *eršetu rūqtu*¹³⁰):

*šá er-še-tīm ra-paš-tim di-gi-il-ši-na at-ta-ma*¹³¹.

Na Rozległej Ziemi ich spojrzenie biegnie do Ciebie.

*eṭ-lu a-na er-še-tim ru-uq-ti šá la in-nam-ma-ru*¹³².

Młodzieniec do Odległej Ziemi, która nigdy nie jest widziana.

Bezpośrednie skojarzenia z funkcją świata podziemnego nasuwają epitety – „ziemia wzdychania” (akad. *eršetu tānīhim*), „dom śmierci” (*bīt mūtim*) i „ziemia umarłych” (akad. *eršetu mītūtīm*, sum. kur.ug₅.na):

¹²⁵ A. Krüger, *Das biblische Weltbild...*, dz. cyt., s. 468.

¹²⁶ A. Woods, *At the Edge of the World. Cosmological Conceptions of the Eastern Horizon in Mesopotamia*, „Journal of Ancient Near Eastern Religions” 2009, t. 9, s. 187.

¹²⁷ VAS 1, 54: 15-19.

¹²⁸ K. Tallqvist, *Sumerisch-Akkadische...* dz. cyt., s. 17.

¹²⁹ A. Krüger, *Das biblische Weltbild...*, dz. cyt., s. 467.

¹³⁰ L. B. Paton, *The Hebrew Idea of the Future Life. III. Babylonian Influence in the Doctrine of Sheol*, „The Biblical World” 1910, t. 35, nr 3, s. 163.

¹³¹ CT 17, 3:32.

¹³² TCL 15, 25:1.

^d*šamaš ir-ta-bi-šú a-na er-še-tim mi-tu-ti*¹³³.

Słońce/Szamasz powiększył go dla ziemi umarłych.

Do osób związanych z zaświatami nawiązują wyrażenia: „dom Dumuziego” (akad. *bīt^d dumuzi*) oraz „miejsce Ereszkigal” (akad. *ašar^d ereškigal*)¹³⁴. Świat podziemny przedstawiano także jako „dom snu” (akad. *bīt šalātim*), który zamieszkiwali „śpiący” (akad. *šallūtu*)¹³⁵, nazywani też „ duchami/cieniami/wietrzykami ludzi” (akad. *ziqīqi amēlūtim*)¹³⁶, „porywem wiatru” (akad. *šāru*) albo „zjawą” (akad. *ardanānu mītim*)¹³⁷. Metafora odpoczynku i bezruchu przywodzi na myśl także śmierć, po której wszelka aktywność ustaje, stąd też porównanie zmarłych do śpiących:

sal-lu (lub *šal-lu*) *u mītu kī aḥāmeš [šunu]*¹³⁸.

Jakże podobni są zmarli i śpiący!

Inne nazwy świata podziemnego to: „dom, z którego kto raz tam wszedł, ponownie wyjść nie może” (akad. *bītu ša ēribušu lā ašū*), „dom, do którego wchodzący pozbawieni/spragnieni są światła” (akad. *bītu ša ēribušu zummū nura*), „dom zaciszny” (akad. *bīt šakummim*), „dom upadły” (akad. *bītu nadū*), „ruina” (akad. *ḥarbu*), „ziemia, obszar, droga, ścieżka bez powrotu” (akad. *eršet/ašar/ḥarran/uruḥ lā tāri*), „droga, z której nie ma powrotu” (akad. *ḥarrānu ša alaktaša lā tārat*), „zakryta ziemia, której nikt nie widział” (akad. *eršetu kātintu ša mamman uttū*)¹³⁹.

Świat podziemny może być opisany za pomocą ogólnych określeń, takich jak: „mieszkanie” (akad. *šubtu*), „step” (akad. *šēru*, sum. *edin*), „pustynia” (akad. *namū*), „góra” (akad. *šadū*, *ḥuršānu*¹⁴⁰), „złamany pagórek” (akad. *karmu/tīlu ḥašbatu*)¹⁴¹. Wśród sumeryjskich warto wspomnieć jeszcze określenia miejsc świata podziemnego, jak choćby ganzir, lamḥu, kir₅, kanisurra. Ich akadyjskie odpowiedniki *ganzir/hilibāna/hilibū/bāb*

¹³³ 4 R 30, 2: 22-25.

¹³⁴ CT 15, 45:4.

¹³⁵ CAD (S), s. 75.

¹³⁶ J. Bottéro, *La mythologie de la mort en Mesopotamie Ancienne*, w: *Death in Mesopotamia...*, dz. cyt., s. 93.

¹³⁷ G. Jonker, *The Topography of Remembrance. Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden – New York – Köln 1995, s. 192.

¹³⁸ S. A. L. Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, AOAT, t. 258, Münster 1998, s. 71.

¹³⁹ Wszystkie przytoczone w tym akapicie nazwy podano za: A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, AOAT, t. 216, Neukirchen-Vluyn 1985, s. 8.

¹⁴⁰ K. Tallqvist, *Sumerisch-Akkadische...*, dz. cyt., s. 6.

¹⁴¹ Tamże, s. 6–7.

eršetim/pāni eršetim oznaczają bramę wejściową do świata podziemnego, ale równie dobrze mogą służyć za określenie krainy umarłych. Popularny w kulturze mezopotamskiej jest bowiem również motyw świata podziemnego jako miasta (akad. *ālu*). Zacerpnięto go z życia społeczno-politycznego i przystosowano do wierzeń w życie pozagrobowe. Teksty opisujące „miasto-zaświaty” podają, że do podziemi prowadzą wrota – podobnie jak do miasta, że rządzą tam bogowie – podobnie jak w mieście władcy, że obowiązują ustalone prawa i hierarchia¹⁴². Metafora zejścia do grobu odnosi się do symbolicznego opuszczenia świata żywych i przeniesienia się w inny wymiar. Odniesienie do świata podziemnego jako stepu przywodzi na myśl rytuały magiczne, w których bardzo często sprawca złych czarów – czarownik bądź czarownica – bywali przegnani na miejsce odległe, nieznane, by więcej nie przynosić szkody ludziom. Zestawienie świata podziemnego z symboliką góry może się z kolei kojarzyć z odległością nie do pokonania. Ukazanie świata podziemnego jako więzienia (sum. *e2-gu-la*) opiera się w dużej mierze na obrazie literackim *Hymnu do Nungal*. Wówczas świat podziemny miałby być miejscem wymierzania sprawiedliwości oraz swoistym więzieniem, w którym wymierza się karę winnym i nie pozwala się uciec złoczyńcom oraz weryfikuje się niewinność sprawiedliwych. Kraina umarłych jest tam dosłownie określona jako:

Wielki dom, więzienie, dom wielkich przestępstw,
który nakłada kary, dom wybierający sprawiedliwych i nikczemnych¹⁴³.

Sumeryjskie określenie *é-kur* lub *é-kur-idim(ma)* oznacza „dom Kur” lub „dom dalekiego Kur”¹⁴⁴. Frymer nazywa go wręcz „potężnym pręgierzem kosmosu”¹⁴⁵ oraz domem, który „jest obciążony jękami łez i zawodzenia”¹⁴⁶. Podobnym śladem idzie Kołakowska-Przybyłek pisząc o świecie podziemnym, jako miejscu płaczu i lamentu:

Nadejdzie dzień, który uczyni Ekur strasznym (...),
bogowie staną w miejscu dochodzenia, Ilurugu [rzeka Hubur – P. N.-S.]
i wypróbuja winnych i niewinnych, to da narodziny sprawiedliwości,
i otoczy wroga i nie pozwoli mu uciec¹⁴⁷.

¹⁴² L. Verderame, *Aspetti spaziali...*, dz. cyt., s. 36-37.

¹⁴³ G. Shushan, *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations. Universalism, Constructivism, and Near-Death Experience*, New York 2009, s. 85; ETCSL: *A Hymn to Nungal*.

¹⁴⁴ M. L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. M. Filipczuk, Kraków 2008, s. 229.

¹⁴⁵ T. S. Frymer, *The Nungal Hymn and Ekur Prison*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 1977, t. 20, nr 1, s. 79.

¹⁴⁶ Tamże, s. 82.

¹⁴⁷ Cyt. za: Z. Kołakowska-Przybyłek, *Władza Boga nad krainą umarłych...*, dz. cyt., s. 33.

Wizja podziemnego więzienia zarysowana w *Hymnie do Nungal* przedstawia nadejście dnia, w którym każdy będzie musiał przejść „próbę rzeki” (akad. *ebēru*)¹⁴⁸. Wówczas więźniowie zostaną pochwyceni i poddani doświadczeniu, ponieważ dom bogini Nungal jest domem ciemnym i przerażającym, domem płaczu i aresztem, gdzie wychodzi na jaw ludzka sprawiedliwość.

Spośród innych określeń świata podziemnego warto jeszcze wspomnieć następujące: „teren przekraczania, terytorium wroga” (akad. *māt nabalkattu* i *māt nukurtim*)¹⁴⁹, „miejsce skorup” (akad. *ašar hašbatim/ṭili hašbatim*), „miasto młodzieńców” (akad. *al batulim*) oraz „dom bydła” (akad. *bīt tarbašim*)¹⁵⁰, „okropny dom” (akad. *ēš ḫuluḫ, šandalappu, andūruna*)¹⁵¹. Określenia związane ze stanem bezruchu i wytchnienia, takie jak „dom spokoju” (akad. *bīt qūltim*)¹⁵², „dom odpoczynku” (akad. *bīt tapšuḫtim*)¹⁵³ oraz „mieszkanie na wieczność” (akad. *šubat darātim*) pojawiają się dość często w nagrobnych inskrypcjach królewskich, np. na inskrypcji Senacheryba:

Ekal (é-gal) *ša-la-li ki-maḫ tap-šu-uḫ-ti šu-bat da-ra-a-ti šá Sîn-aḫḫi-[erība]*
(^dēš.pap.meš.su) *šar*₄ (man) *kiššati* (šú) *šar*₄ (man) *māt* (kur) *A[š-šur]*¹⁵⁴.

To jest pałac śpiącego, mogiła odpoczynku, mieszkanie na wieczność, Sennaheryba, króla całego Aszur.

Z nazewnictwem mezopotamskiego świata podziemnego łączy się jeszcze bardzo interesująca kwestia jego wpływu na koncepcję biblijnego Szeolu¹⁵⁵. Ma to związek z jednej strony z wpływem terminologii języka akadyjskiego na hebrajski, gdzie oba języki należą do grupy języków semickich, ale akadyjski jest językiem starszym od hebrajskiego i wyraźnie widać w obu tych językach analogię dotyczącą określeń zaświatów (np. *qabrum* - *qeber*, *eprum* - *apar*). Drugi aspekt wpływu mezopotamskiego świata podziemnego na koncepcję biblijnego Szeolu jest związany z przejęciem przez starożytny Izrael istniejącej już w sąsiednich

¹⁴⁸ Zob. A. Bertholet, *Zu den Babylonischen und Israelitischen Unterweltsvorstellungen*, w: *Oriental Studies, dedicated to Paul Haupt*, ed. C. Adler, A. EmJ. ber, Leipzig 1926, s. 12.

¹⁴⁹ K. Tallqvist, *Sumerisch-Akkadische...* dz. cyt. s. 38.

¹⁵⁰ Tamże, s. 35.

¹⁵¹ Tamże, s. 38.

¹⁵² J. Bottéro, *La mythologie de la mort...* dz. cyt., s. 36.

¹⁵³ J. Bottéro, *La mitologia della morte nell' antica Mesopotamia*, w: *Archeologia dell' inferno. L'aldilà. nel mondo antico vicino-orientale e classico*, ed. P. Xella, Verona 1987, s. 78.

¹⁵⁴ Ass 9440, 9494. Zob. S. Lundström, 'Für die Dauer der Tage... für die Tage, die verbleiben'. *Zur Funktion der akkadischen Grabinschriften des 2. und 1. Jts. V. Chr.*, w: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, red. C. Römer, Wien 2001, s. 217.

¹⁵⁵ Na temat Szeolu pisze M. Suriano, *A History of Death in the Hebrew Bible*, New York 2018, s. 229-242.

państwach Międzyrzecza koncepcji świata podziemnego. Jest ona o tyle ciekawa, że dotyczy antropomorfizacji świata podziemnego, który najpierw miał być utożsamiany z bóstwem, a później stać się miejscem. Wśród badaczy pojawia się hipoteza, jakoby hebrajska nazwa *Szeol* została zaczerpnięta od imienia huryckiego bóstwa imieniem *Šuwala*, które czczono w XIV w. p.n.e. w Gath, kilkadziesiąt kilometrów od Jerozolimy¹⁵⁶. Bogini ta była określana mianem *Allani*, to znaczy „pani, królowa” i jej imię pojawia się na tabliczce z Hattusas odnalezionej w 1983 roku. Wedle spisanej historii bóg burzy Teshub miał zejść z niebios i odwiedzić swą siostrę Allani, władczynię świata podziemnego. Allani usługiwała mu podczas wystawnej uczty, na której podano mięso trzydziestu tysięcy owiec i wołów. Ta historia może ujawniać pierwotne znaczenie terminu „zejść do podziemi”, gdzie zmarli spotykają swoich przodków na uczcie¹⁵⁷. Ponieważ na terenach Jerozolimy od XIV do X w. p.n.e. panowali Huryci, wyrażenie to mogło więc zostać zaczerpnięte z ich kultury przez Izraelitów i przystosowane do starotestamentowej koncepcji krainy umarłych. Niektórzy jeszcze dodają, że skoro hebrajska nazwa *Szeol* mogła zostać zaczerpnięta od bóstwa *Šuwala* to może oznaczać, że pierwotnie *Szeol* był również imieniem bóstwa, a dopiero później stał się określeniem miejsca¹⁵⁸. Albright podaje jednak zupełnie odmienną interpretację imienia/nazwy *Šuwala* zestawiając ją z wariantem *šu'āra* lub *šubāru*. Te z kolei tłumaczy jako ekwiwalent A-GA^{KI} lub GA-A^{KI}, które miało oznaczać „wody obfitujące w ryby”. Badacz łączy tę koncepcję z kultem boga Ea, który był uważany za władcę wód świata podziemnego¹⁵⁹.

1.7. Usytuowanie świata podziemnego

Mieszkańcy Mezopotamii wyobrażali sobie świat jako ogromny glob z dwiema symetrycznymi półkulami. Wedle ich przekonań istniały trzy warstwy: na górze znajdowały się niebiosy i gwiazdy, poniżej ziemia, a jeszcze niżej świat podziemny otoczony wodami¹⁶⁰. Mezopotamska kraina zmarłych była więc miejscem odległym i dalekim. W *Lamencie nad Damu* określono ją jako „straszne miejsce mojego odrzucenia” (sum. a-ra-li ki-sūr-gurud-da-mu) oraz „daleka kraina” (sum. sud kur, bad kur)¹⁶¹, a w *Podróżniku i dziewicy* nazwano

¹⁵⁶ E. Lipiński, *Hurrians and Their Gods in Canaan*, „Rocznik Orientalistyczny” 2016, t. 69, z. 1, s. 137.

¹⁵⁷ Tamże, s. 139-140.

¹⁵⁸ Czyni tak np. W. Kosior, *Topomorficzna i antropomorficzna metafora Szeolu w Biblii Hebrajskiej*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, Kraków 2010, s. 29. Autor podaje taką propozycję jedynie jako hipotezę i ma świadomość jej słabych stron.

¹⁵⁹ W. F. Albright, *Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology*, w: *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary of Paul Haupt*, ed. A. Adler, A. Ember, Baltimore – Leipzig 1926, s. 152.

¹⁶⁰ W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic...*, dz. cyt., s. XII (wstęp).

¹⁶¹ PBS 1/1, nr 5, 36-37; BE 30/1, nr 2; PBS 10, 286-288.

„odosobnionym polem” (sum. k i - b a d - r á - k e 4). Biorąc pod uwagę ówczesną geografę i wyobrażenie o wszechświecie, które wynika z tekstów, można powiedzieć, że świat podziemny usytuowany był w najniższym z poziomów kosmosu, pod ziemią i pod niebem. Może o tym świadczyć chociażby terminologia używana na określenie podróży do zaświatów: „zstąpić”, „zejść” (akad. *warādu*) oraz - w przypadku wyjścia ze świata podziemnego - “iść w górę” (akad. *elû*)¹⁶². Oprócz schodzenia do zaświatów można się też było tam ześlizgnąć (sum. *zé.er*) co pokazuje historia Dumuziego, zapisana w starobabilońskim utworze *Śmierć Dumuziego*:

Świat podziemny jest szparą, moje stopy się ślizgają,
Kur nie pozwala mi się stamtąd wydostać
Urugal jest jak wielkie wrota, stoi przede mną
i nie pozwala mi się stamtąd wydostać¹⁶³.

Wertykalna koncepcja położenia świata podziemnego jest bardzo stara (sięga III tysiąclecia p.n.e.) i z czasem została zastąpiona przez wyobrażenie góry¹⁶⁴. To by tłumaczyło, dlaczego w późniejszych tekstach pojawia się obraz świata podziemnego jako góry, położonej na powierzchni ziemi. Może to być związane z motywem drogi, której szczytem jest góra. Wówczas określenie „podnóże góry” i „szczyt góry”, pojawiające się np. w *Lamencie nad Damu* byłoby synonimem dotarcia do swego przeznaczenia tzn. śmierci i stanowiłoby niejako wrota do świata podziemnego¹⁶⁵.

Różne teksty odmiennie przedstawiają usytuowanie świata podziemnego. W zaklęciach *Utukkī Lemnūti* (sum. Uduḡḡul) pojawia się na przykład motyw przejścia podziemnego, z jego bramą i drogą¹⁶⁶. Inne zaklęcie z 12. tabliczki serii *Utukkī Lemnūti* utożsamia zaświaty z głębinami oceanu Apsu – siedzibą boga Ea, z której rzekomo miały pochodzić złe demony¹⁶⁷. To poczucie głębokości wybrzmiewa też w historii Gilgamesza, który nie może osiągnąć ani rękami ani nogami dna otchłani i wydobyć stamtąd swoich zagubionych instrumentów¹⁶⁸. Teksty i określenia literackie nie pozostawiają wątpliwości co do głębokości i rozległości mezopotamskiego świata podziemnego. Można zatem stwierdzić, że kraina umarłych nie była

¹⁶² S. M. Paul, „Emigration” from the Netherworld in the Ancient Near East, w: *Immigration and Emigration Within the Ancient Near East*. Festschrift E. Lipiński, OLA, t. 65, ed. K. van Lebrerghe, A. Schoors, Leuven 1995, s. 223-225.

¹⁶³ CT 58, 42: 40-41. Zob. także S. N. Kramer, *The Death of Dumuzi: A New Sumerian Version*, „Anatolian Studies” 1980, t. 30, s. 8.

¹⁶⁴ D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda 2003, s. 22.

¹⁶⁵ Tamże, s. 25.

¹⁶⁶ CT 16: 9, 1-10.

¹⁶⁷ KAR 307; BWL 128, 57-62; 16 15, 30-36.

¹⁶⁸ *Gilgamesz, drzewo halub i świat podziemny*, w: *Eposy sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2003, s. 75.

jednym konkretnym miejscem, ale rozległym obszarem rozciągającym się na całości podziemnego świata.

1.8. Prawa obowiązujące w świecie podziemnym

Podstawowym i niepodważalnym prawem świata podziemnego było przebywanie tam na zawsze. Nie bez powodu kraina umarłych była nazywana krajem bez powrotu. Kto raz tam wszedł, już nie mógł się tak po prostu wydostać, a nawet jeśli mu się to udało, to musiał pozostawić na swoje miejsce zastępcę. Dotyczyło to wszystkich bez wyjątku, nawet bogów¹⁶⁹. Pokazuje to historia bogini Inanny/Ishtar, która nawet jako siostra władczyni podziemia, nie mogła sprzeciwić się panującym tam prawom, ani ich zmienić¹⁷⁰. Musiała przejść przez każdą z siedmiu bram prowadzących do podziemnego królestwa i w każdej z tych bram pozostawiać część swojej garderoby (sum. ^{tug²} pa la₃)¹⁷¹. W ten sposób stanęła całkiem naga przed panią Irkalli i swoją siostrą – Ereszkigal. Przed jej oblicze została doprowadzona przez odźwiernego, Namtara:

Wprowadził ją w pierwszą bramę, zdjął i zabrał wielką koronę z jej głowy.

Odźwierny, dlaczego zabrałeś wielką koronę z głowy mojej?

Wejdz, pani. Takie są prawa pani świata podziemnego.

(...)

Wprowadził ją w drugą bramę, zdjął i zabrał kolczyki z jej uszu (...).

Wprowadził ją w trzecią bramę, zdjął i zabrał naszyjnik z jej szyi (...).

Wprowadził ją w czwartą bramę, zdjął i zabrał ozdobę z jej piersi (...).

Wprowadził ją w piątą bramę, zdjął i zabrał łańcuch z kamieniami rodzenia z jej bioder (...).

Wprowadził ją w szóstą bramę, zdjął i zabrał bransolety z jej rąk i nóg (...).

Wprowadził ją w siódmą bramę, zdjął i zabrał szatę życia z jej ciała (...)¹⁷².

To symboliczne pozbawianie dóbr materialnych miało symbolizować rozłąkę ze światem żywych. Ishtar, tak jak żaden inny bóg czy człowiek, nie mogła przebywać w dwóch

¹⁶⁹ S. Lundström, „Wenn du in die Unterwelt hinabsteigen willst”: Mesopotamische Vorstellungen von der Ordnung der Unterwelt. w: T. Richter (ed.), *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volverkt Haas zum 65. Geburtstag*, Saarbrücken 2001, s. 251.

¹⁷⁰ E. Reiner, *Your Thwarts in Pieces, Your Morning Rope Cut. Poetry from Assyria and Babylonia*, Michigan 1985, s. 39-44.

¹⁷¹ F. Cruciani, *The Attributes of Ishtar in Old Syrian Glyptic and the Mesopotamian Literary Tradition*, w: *Proceedings of 5th ICAANE, Madrid, April 3-8 2006*, ed. S. Martinez, Madrid 2008, s. 512.

¹⁷² *Zejsście Ishtar do świata podziemnego*, tłum. O. Drewnowska-Rymarz, w: *Mity akadyjskie*, dz. cyt., s. 88.

światach jednocześnie¹⁷³. Musiała okazać szacunek i podporządkować się prawom zaświatów, zgadzając się na obnażenie¹⁷⁴.

Kolejnej wzmianki na temat ewentualnej drogi prowadzącej do zaświatów dostarcza historia opisana w 9. tabliczce niniwejskiej wersji Eposu o Gilgameszu, gdzie czytamy:

Góra nazywa się Maszu.
Gdy doszedł do góry Maszu,
która codziennie strzeże wschodu [słońca],
jej szczyty [sięgają] fundamentów nieba,
w dole jej podstawa sięga świata podziemnego,
ludzie-skorpiony strzegą wejścia do niej,
ich przemoc jest okropna,
spojrzenie niesie śmierć,
ich blask poraża – góry pokrywa,
strzegą wschodu i zachodu słońca¹⁷⁵.

Górę tę obecnie identyfikuje się z masywem Kuh-e Parau, niedaleko miast Kermanszah i Hamadan w Iranie¹⁷⁶. W tradycji literackiej miała ona być mieszkaniem Utnapisztima¹⁷⁷. I choć w tekście nie ma bezpośredniej informacji o tym, że u podnóża tej góry było wejście do świata podziemnego, to jednak można dostrzec pewną analogię: strażnicy strzegą wschodu i zachodu słońca przy wejściu do niej, podobnie jak bóg Szamasz (sum. Utu) od wschodu do zachodu słońca krąży po nieboskłonie, a w nocy zstępuje do zaświatów, by tam sądzić zmarłych.

Literackie wyobrażenie, dotyczące bramy prowadzącej do świata podziemnego, obecne w tekstach pochodzących z II tys. p.n.e.¹⁷⁸, jest zgodne z danymi archeologicznymi pod względem istnienia samej bramy oraz czasu jej pochodzenia, ponieważ z tego samego okresu pochodzą wrota do świata podziemnego, znajdujące się na terenie starożytnego Uruk (fot. 1a i 1b), co potwierdza raport archeologiczny z końca lat 60. XX wieku, wydany przez niemiecki instytut archeologiczny, który prowadził wykopaliska na stanowisku Uruk-Warka¹⁷⁹. Nie można pominąć jednak dostrzegalnej już na pierwszy rzut oka różnicy co do umiejscowienia

¹⁷³ Wyjątkiem był Namtar, który jako posłaniec świata podziemnego, mógł go opuszczać i przybywać na ziemię z polecenia bogini. D. Katz, *The Image of the Netherworld...*, dz. cyt., s. 180.

¹⁷⁴ A. Pinker, *Descent of the Goodness Ishtar to the Netherworld and Nahum II 8*, „Vetus Testamentum” 2005, t. 55, nr 1, s. 97.

¹⁷⁵ *Epos o Gilgameszu*, wersja niniwejska. tłum. K. Łyczkowska, s. 41.

¹⁷⁶ R. Corbin, *Seven Mountains to Aratta*, [b.m.] 2016 s. 67.

¹⁷⁷ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka IX, wersja z Niniwy, dz. cyt., s. 40-41.

¹⁷⁸ Mowa oczywiście o sumeryjskim tekście *Zejście Inanny do świata podziemnego* i jego akadyjskim odpowiedniku *Zejście Ishtar do świata podziemnego*.

¹⁷⁹ J. Schmidt, UVB 26/27 (1968/1969), s. 115.

wrót do zaświatów – wspomniana w literaturze góra Maszu znajduje się na terenie dzisiejszego Iranu, natomiast archeologiczne stanowisko Uruk-Warka – w Iraku. Znacznie bliższą analogię do usytuowania wrót podziemi w okolicach Uruk (sum. Unug) podaje natomiast sumeryjski epos *Gilgamesz, drzewo halub i świat podziemny*, pochodzący z I połowy II tys. p.n.e. Według niego w Unug miało rosnąć drzewo halub, które Gilgamesz podarował Inannie jako tron i łożę, tam też znajdowały się wrota do zaświatów, gdzie wpadły instrumenty Gilgamesza:

„(...) Dawno temu drzewo halub, drzewo to
wrosło nad brzegiem Eufratu,
a Eufrat użyczył mu wody do picia.
Naraz gwałtowny wiatr południowy wyrwał je z korzeniami,
targnął jego koronę
i Eufrat uniósł je na swych wodach.
(...)
Schwyłam drzewo ręką i zaniósłam do Unug.
(...)
(Gilgamesz) dał (drzewo) czystej Inanie na tron,
oraz na jej łożę.
Wtedy (Inana) uformowała z korzenia drzewa bębenek (dla Gilgamesza)
i zrobiła dlań pałeczkę z konara
(...)”¹⁸⁰.
Instrumenty te nosiły nazwy *pukku* i *mekku*.

Z opowieści wiemy, że Gilgamesz grał na nich tak głośno, że mieszkańcy miasta ubłagali bogów, by zaprzestał:

„Lament dziewczeczek sprawił,
że bębenek i pałeczka wpadły do „Wielkiego Domu” (Świata podziemnego) –
(Gilgamesz) włożył tam swą rękę, lecz nie mógł ich dosięgnąć,
wsuwał swą stopę – lecz nie mógł ich dosięgnąć.
Wtedy Gilgamesz siadł przy wielkich wrotach ganzer będących „okiem” Świata Podziemnego,
Zapłakał, a jego oblicze pobladło.
(...)”¹⁸¹.

Z literackiego wyobrażenia wiemy więc tyle, że wrota znajdowały się w mieście Unug, były wielkie i były okiem podziemi. W raporcie archeologicznym natomiast brak szczegółów na

¹⁸⁰ *Gilgamesz, drzewo halub i świat podziemny*, w: *Eposy sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2003, s. 74-76.

¹⁸¹ Tamże.

temat dokładnego wyglądu tej bramy, poza tym że była wykonana z szorstkiego i niejednolitego kamienia, a samo wejście stanowiło prostokąt o powierzchni kilku metrów kwadratowych, wpisany w trzy większe prostokątne ściany o wymiarach: 10x15 m, 7x13 m i 5x10 m¹⁸². Jeżeli chodzi o zdobienia samej bramy to także nie sposób wskazać konkretnych ornamentów czy motywów, które mogłyby pasować do literackiej wizji świata podziemnego. Dodatkowo należy zaznaczyć różnicę w liczbie samych wrót: archeologia wskazuje na jedno odkryte wrota do zaświatów, natomiast w literackim obrazie *Zejścia Isztar do świata podziemnego* bram tych było siedem (lub czternaście). Oczywiście należy pamiętać, że tradycja literacka często cechuje się hiperbolą, a więc liczbę wrót należy potraktować w tym przypadku symbolicznie jako podkreślenie faktu całkowitego oddzielenia świata żywych od zmarłych.

Jeśli ktoś chciał się udać w podróż do świata podziemnego, ale zamierzał z niego wyjść, musiał pamiętać o radach, jakich udzielił Gilgamesz swojemu przyjacielowi Enkidu:

Jeśli teraz chcesz zejść do świata podziemnego,
to powiem ci słowo, usłuchaj mego słowa,
dam ci wskazówki, trzymaj się moich wskazówek:
nie oblekaj czystych szat –
aby strażnicy nie krzyczeli na ciebie jak na rozpustnika;
nie namaszczaj się słodką oliwą z kamiennej wazy –
aby na jej woń nie stłoczyli się wokół ciebie;
nie strzelaj z łuku w świecie podziemnym –
aby otoczywszy ciebie, nie bili cię kijami jako łucznika;
nie bierz do ręki laski laurowej (buławy) –
aby wszystkie cienie nie krążyły wokół ciebie lękliwie;
nie wkładaj sandałów na stopy,
nie krzycz w świecie podziemnym;
nie uściśnij małżonki, którą kochasz,
nie rób nic złego małżonce, którą nienawidzisz;
nie uściśnij dziecka, które kochasz,
nie rób nic złego dziecku, którego nienawidzisz –
aby lament świata podziemnego nie pochwylił ciebie! (...) ¹⁸³.

Gilgamesz polecił przyjacielowi, aby nie czynił tego, co jest typowe dla świata żywych. W przeciwnym razie mógłby zdradzić swoją tożsamość jako ten, który nie należy do świata podziemnego, a więc jest żywym człowiekiem, obcym w zaświatach¹⁸⁴. Enkidu jednak nie usłuchał zaleceń i złamał wszystkie zakazy. Konsekwencją takich decyzji była konieczność

¹⁸² Zob. J. Schmidt, UVB 26/27 (1968/1969), s. 18-24.

¹⁸³ *Gilgamesz, drzewo halub i świat podziemny*, w: *Eposy sumeryjskie*, dz. cyt., s. 76-77.

¹⁸⁴ S. Izre-el, *Adapa and the South Wind...*, dz. cyt., s. 121.

jego pozostania w zaświatach. I nie wynikało to ze złej woli bogów, ale z samej natury świata podziemnego, który posiadał na własność każdego, kto do niego wchodził. Widać to wyraźnie w dalszej części historii Enkidu:

Gdy Enkidu chciał wyjść ze świata podziemnego,
Namtar go nie złapał, Asakku go nie złapał – świat podziemny go złapał.
Nie złapał go bezlitosny (demon), „Czyhający (boga Nergala)” – świat podziemny go złapał.
Nie padł na placu boju wśród mężów – świat podziemny go złapał¹⁸⁵.

Jednak nieco dalej czytamy, że prawo absolutnego pozostania w krainie umarłych zostało złamane na prośbę Gilgamesza, który rozpaczając za swoim przyjacielem ubłagał boga Ea, by ten wypuścił Enkidu z zaświatów:

Otworzył szczelinę do świata podziemnego,
cień Enkidu wyszedł ze świata podziemnego jako duch.
Objęli się, ucałowali (...) ¹⁸⁶.

Użyte w języku sumeryjskim określenie na tę szczelinę to *ab-lál*, które można przełożyć na akadyjskie *takkapu* jako „dziurę w ścianie”. Według innej interpretacji podanej przez inkantacje sumeryjskie, *ablal-kur-ra* miało być jednym z okien w domu, przez które duchy miały zakaz wchodzenia ¹⁸⁷. Czy jednak rzeczywiście Enkidu wyszedł z zaświatów? Nie wiadomo dokładnie, w jaki sposób wyglądało spotkanie Gilgamesza z Enkidu, ponieważ tekst tego nie precyzuje. Można się również zastanawiać, w jaki sposób przyjaciele mogli się uściskać, skoro Enkidu był *zāqigu* (sum. *si-si-ig*), tzn. „wietrzykiem”/ „powiewem”/ „zjawą”, a Gilgamesz nadal żył. Być może był to moment chwilowego ożywienia Enkidu, który po spotkaniu z Gilgameszem, musiał jednak wrócić do świata podziemnego ¹⁸⁸. Drugim znanym w literaturze mezopotamskiej przykładem zawieszenia prawa podziemnego jest historia Inanny. Od momentu, gdy bogini płodności padła martwa w świecie podziemnym, a jej ciało zawisło na haku, na ziemi został zatrzymany proces rozmnażania. Jej wierna posłanka Ninszubura jednak

¹⁸⁵ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka XII, wersja z Niniwy, dz. cyt., s. 63-64.

¹⁸⁶ Tamże, s. 64-65.

¹⁸⁷ M. J. Geller, *The Landscape of the “Netherworld”*, w: *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers Presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia, 7-11 July 1997*, ed. L. Milano, G. B. Lanfranchi, Padova 2000, s. 48.

¹⁸⁸ A. Gadotti, *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld and the Sumerian Gilgamesh Cycle*, Boston – Berlin 2014, s. 84-86.

ją opłakiwała prosząc bogów o wskreszenie. W końcu zlitował się Enki i z brudu, który wyjął z paznokci uczynił dwa demony: kurgarra i galaturra. Miały one przelecieć przez bramę świata podziemnego jak muchy i skropić Inannę wodą życia i dać jej zioło życia. Inanna rzeczywiście powstała, ale gdy już miała opuszczać świat podziemny, zatrzymały ją Anunnaki¹⁸⁹. Staje się więc jasne, że w świecie podziemnym nie było wyjątków od reguły i sztywne zasady były przestrzegane. Bezkompromisowość praw świata podziemnego ukazuje ponadto historia samej Ereszkigal. Kiedy na początku Nergal nie chciał pozostać w świecie podziemnym jako jej mąż, bogini zawyrokowała:

Idź Namtarze! (...) Jeżeli tego boga nie przyślesz, to zgodnie z prawami Irkalla i wielkiego świata podziemnego wyślę zmarłych, aby jedli żywych. Sprawię, że umarli będą liczniejsi niż żywi¹⁹⁰.

Wydała swojemu odzwierciadłowemu Namtarowi nakaz, by ten sprowadził do niej Nergala. Namtar więc, będąc posłańcem władczyni zaświatów, jako jedyny posiadał prawo do opuszczania świata podziemnego i powracania do niego bez żadnych konsekwencji. Ereszkigal bowiem nie wychodziła ze swojego królestwa, a musiała mieć kogoś, kto w razie potrzeby pojawiłby się w świecie ludzi albo bogów i uczynił coś w jej imieniu. Poza przypadkiem Namtara, wobec którego niepodważalne prawo świata podziemnego zostało zawieszone, zasady rządzące światem podziemnym nie mogły zostać złamane, ponieważ to oznaczałoby zachwianie równowagi w kosmosie – wówczas ziemia stałaby się krainą umarłych.

1.9. Personifikacja świata podziemnego

W przypadku śmierci nie wystarczała ludziom sama świadomość jej obecności w życiu, ale przeważała chęć namacalnego wyobrażenia jej, efektem czego powstały takie czy inne personifikacje śmierci. Podobnie z wiarą w istnienie świata podziemnego – człowiek nie wiedział tak naprawdę dokąd trafi po śmierci, lękał się tego, więc zaczął sobie wyobrażać krainę zmarłych nie tylko jako miejsce, ale również jako istotę. Być może to pozwoliło mu oswoić się z myślą o umieraniu. Literacki opis walki boga Enki z Kurem przedstawia świat podziemny jako smoka. Władczyni świata podziemnego – Ereszkigal – pierwotnie mogła być boginią niebios, odpowiedzialną za zmianę pór roku¹⁹¹. Według mitu sumeryjskiego została jednak porwana przez potwora-smoka imieniem Kur, który zamieszkiwał obszar pod powierzchnią

¹⁸⁹ *Zejście Inanny do świata podziemnego*, w: *Mity sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2010, s. 96.

¹⁹⁰ *Nergal i Ereszkigal*, wersja z Sultantepe, tłum. K. Gawlikowska, w: *Mity akademickie*, dz. cyt., s. 118.

¹⁹¹ W. Klauser, *The Esoteric Codex: Deities of the Underworld*, Raleigh 2015, s. 47.

ziemi. Bóg wód Enki rozgniewał się za tę kradzież i wyruszył swoją łodzią przeciw Kurowi. Potwór jednak nie stał bezczynnie i ciskał kamieniami w stronę Enki tak, by wody przewróciły łódź boga:

(...) Kiedy bóg An objął w posiadanie ziemię,
kiedy Ereszkigal została ofiarowana Światu Podziemnemu jako jego branka –
(wtedy Enki) pozęgłował, wówczas on pozęgłował,
wówczas Ojciec (Enki) pozęgłował w stronę świata podziemnego.
Przeciw królowi małe (kamienie) były ciskane (przez Kur),
Przeciw bogu Enki wielkie (głazy) były ciskane,
jego małe kamienie (rzucane) z ręki,
jego wielkie głazy [...] z „tańczących” trzciny (?)
kil małej łodzi boga Enki
przygmiotły jak nawałnica.
Przeciw królowi wzburzona woda
dziób łodzi pożerała jak wilk,
przeciw bogu Enki woda jak lew
uderzała w tył łodzi¹⁹².

Należy zwrócić uwagę na proces kształtowania się sumeryjskiego pojęcia Kur. Jego ekwiwalentem było akadyjskie *šadû* – „góry” lub *mātu* – „kraj” (obcy). Początkowo oznaczało ono „góry”, z czasem zaczęto go używać na określenie Sumeru jako „wielka ziemia” – sum. kur-gal, wreszcie zadomowiło się w literaturze jako określenie świata podziemnego. To by wskazywało na fakt, iż Kur miał także znaczenie kosmiczne skoro krainę pod ziemią zaczęto utożsamiać z mieszkaniem pradawnego węża-smoka¹⁹³.

1.10. Mieszkańcy świata podziemnego

Jak już zostało wspomniane, świat podziemny w literaturze mezopotamskiej często był przedstawiany na wzór świata ziemskiego i rządzących nim zasad, nie dziwi więc fakt, że wyobrażano go sobie jako miasto albo królestwo. Panowała w nim zatem określona hierarchia i określone relacje między mieszkańcami. Na czele świata podziemnego stała oczywiście jego władczyni – bogini Ereszkigal. Sprawowała ona władzę razem ze swoim mężem Nergalem. Ich poddanym był Namtar, który wypełniał ich rozkazy i jako posłaniec miał przywilej opuszczania świata podziemnego. Był on ważną postacią, ponieważ jego obecność wydawała się niezbędna

¹⁹² *Gilgamesz, drzewo halub i świat podziemny*, w: *Eposy sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2003, s. 72-73.

¹⁹³ S. N. Kramer, *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B.C.*, Philadelphia 1972, s. 37-38.

dla sprawowania pełnej władzy przez Ereszkigal. Posiadał on wprawdzie mniejszą władzę niż sami władcy, jednak mimo wszystko wzbudzał postrach tam, gdzie się pojawiał. Ważnym bogiem w świecie podziemnym był jeszcze Ninazu, jednak z powodu rozbieżności w istniejących tradycjach nie sposób jednoznacznie określić, jaką dokładnie pozycję zajmował w świecie podziemnym. Ważną rolę w świecie podziemnym odgrywał jeszcze Szamasz, uważany za boga sprawiedliwości. Razem z Anunnakami miał on odbywać sąd nad zmarłymi. Nieco niżej w hierarchii znajdowali się zmarli władcy szczególnie uprzywilejowani – Gilgamesz (1 połowa III tys. p.n.e.) i Ur-Nammu (2113-2096 p.n.e.). Mieli oni również wchodzić w poczet sędziów świata podziemnego, jednak byli oni ludźmi, a zatem ich pozycja nie była równa bogom, choćby Ereszkigal. Istotną rolę w zaświatach pełniły także demony gallû, wykonujące polecenia bogów. Jeszcze odrębne miejsce zajmowali zastępcy – czyli bogowie, którzy tylko przez pewien czas przebywali w świecie podziemnym, a następnie z niego wychodzili, pozostawiając w zamian kogoś innego na swoim miejscu. Dokładniejszy opis mieszkańców świata podziemnego i łączących ich relacji przedstawi poniższa charakterystyka:

Sen księcia Kummy – tekst pochodzący z ok. VII w. p.n.e. – zawiera bardzo jasną wizję postaci zamieszkujących świat podziemny:

Ujrzałem Namtara, wezyra świata podziemnego (...), przed nim stał człowiek, a on trzymał włosy z jego głowy w swojej lewej ręce i dzierżył sztylet w prawej. [...] Namtartu, jego żona, miała głowę cheruba, a jej ręce i nogi były ludzkie. Śmierć miała głowę smoka, jej ręce były ludzkie, jej nogi [...]. Zły duch miał ludzką głowę i ręce, był ukoronowany tiarą i miał szpony orła. Swoją lewą stopą deptał krokodyla. Alluḥappu miał głowę lwa, jego cztery ręce i stopy były jak ludzkie. Strażnik zła miał głowę ptaka, jego skrzydła były rozpostarte i latał to tu, to tam, jego ręce i nogi były ludzkie. Humut-tabal, przewoźnik świata podziemnego, miał głowę Anzu, jego ręce i nogi [...]. Duch [*eṭemmu*] miał głowę osła, jego cztery ręce i nogi były jakby ludzkie. Zły demon [utukku] miał głowę lwa, jego ręce i nogi były takie, jak u Anzu. Šulak był lwem stojącym nieustannie na tylnych łapach. Mamitu miała głowę kozła, ręce i nogi ludzkie. Nēdu, odźwierny świata podziemnego miał głowę lwa, ręce ludzkie i nogi jak u ptaka. *W Ogóle Zły* [imię demona – P. N-S.] miał dwie głowy, z których jedna była lwia, a druga [...]. Muḥra miał trzy stopy, dwie przednie ptaka, tylną jak u byka. Miał przerażający i jaśniejący blask. Dwaj bogowie, których imion nie znam – jeden miał głowę, ręce i stopy Anzu (...) drugi miał głowę człowieka i nosił koronę, a w prawej ręce trzymał berło. (...) W sumie było obecnych piętnastu bogów¹⁹⁴.

¹⁹⁴ *Sen księcia Kummy*, w: *Mity akadyjskie*, dz. cyt., s. 121-122. zob. także W. von Soden, *Die Unterweltvision eines assyrischen Kronprinzen*, „Zeitschrift für Assyriologie”, t. 43, nr 9, s. 1-31.

Wśród badaczy nie brakuje głosów, jakoby tajemniczym Kumą miał być Assurbanipal. Podobno modlił się on do Ereszkigal i Nergala, by pozwolili mu zobaczyć świat podziemny, a jego sen miał być odpowiedzią bogów na tę modlitwę¹⁹⁵. Kuma ujrzał więc piętnastu bogów, będących na niższym szczeblu hierarchii, skoro w jego wizji pierwsze miejsce zajmował Namtar, a nie Ereszkigal czy Nergal. Oprócz Namtara była tam jeszcze między innymi jego żona Namtartu, przewoźnik świata podziemnego Humut-ṭabal, bogini losu o imieniu Mamitu oraz demony i duchy.

1.10.1. Władcy

Ereszkigal¹⁹⁶

Z mezopotamskimi podziemiami kojarzy się głównie bogini Ereszkigal, której samo imię przywołuje na myśl zaświaty. W jej imieniu kryje się bowiem przytoczona już nazwa świata podziemnego, ponieważ sumeryjskie *Dereš.ki.gal* znaczy „pani wielkiej ziemi”. Czy jednak Ereszkigal od początku rządziła światem podziemnym? W którym momencie rozpoczęła sprawowanie rządów w krainie umarłych? Gdy sięgniemy do literatury akadyjskiej i do mitu *Nergal i Ereszkigal*, w asyryjskiej wersji z Sultantepe (IX-VII wiek p.n.e.) natrafimy na słowa samej bogini:

(...) Kiedy byłam małą dziewczynką, nie znałam zabaw dziewcząt, nie znałam podskoków dziecinnych (...) ¹⁹⁷.

Jej wspomnienia z lat dziecięcych sugerują, że nie mogła ona bawić się razem z innymi dziećmi, bo już od najmłodszych lat była przeznaczona do innych celów. Taka hipoteza wydaje się dobrze współgrać z inną zachowaną tradycją, według której Ereszkigal nie była od początku władczynią świata podziemnego, została tam porwana przez smoka Kur i musiała tam na zawsze pozostać. W takiej sytuacji wizerunek Ereszkigal odpowiadałby poniekąd greckiej Persefonie, która także została porwana przez Hadesa i zmuszona do mieszkania w świecie podziemnym z tą różnicą, że mogła ten świat co jakiś czas opuszczać i potem do niego wracać. Według innej wersji, Ereszkigal otrzymała świat podziemny jako prezent ślubny¹⁹⁸, nie wiadomo jednak czy pozostała w świecie podziemnym dobrowolnie, czy też została do tego

¹⁹⁵ R. B. Bauckham, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden – Boston 1998, s. 12.

¹⁹⁶ RLA 14, 343-344.

¹⁹⁷ *Nergal i Ereszkigal*, tłum. K. Gawlikowska, w: *Mity akadyjskie*, dz. cyt., s. 118.

¹⁹⁸ A. Gadotti, *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld...*, dz. cyt., s. 244.

zmuszona. Z całą pewnością nie była od początku uważana za władczynię krainy umarłych, skoro jej imię nie pojawia się we wczesnodynastycznych (ok. 2900-2350 r. p.n.e.) spisach bóstw. Kto więc mógł przed nią rządzić światem podziemnym? Na *Steli Sępów* pojawia się imię Ninki – bogini, która ma moc wysłać śmiercionośne węże ze świata podziemnego, by ukąsiły tego, kto nie dotrzyma zawartej przysięgi. Być może to właśnie od jej imienia pochodzi imię Ereszkigal¹⁹⁹. Kim dokładnie była sama Ereszkigal i jaka była jako bogini? Jak podają teksty, Ereszkigal była starszą siostrą bogini płodności Isztar (w tradycji sumeryjskiej – Inanny). Zamieszkiwała w pałacu wykonanym z lapis lazuli, znajdującym się pośrodku zaświatów. Córką Ereszkigal w tradycji akadyjskiej była bogini Manungal, zaś synem Ninazu:

Ta, która tam śpi, ta która tam śpi,
matka boga Ninazu, która tam śpi,
jej czyste ramiona nie są okryte szatą,
jej pierś jest jak czara kamienna [nie okryta]²⁰⁰.

Określenie „matka Ninazu” zdaje się nie pasować do wizji świata podziemnego, gdzie nie było miejsca na czułość i rodzicielskie uczucia. Skąd więc taka różnica w pojmowaniu bogini, że w literaturze mezopotamskiej najpierw jest ona uważana za wspomnianą już władczynię pór roku²⁰¹, potem za matkę oplakującą syna²⁰², a następnie za władczynię podziemia i w końcu za małżonkę Nergala? Zmienność ról bogini może wynikać ze zmieniającego się przez wieki panteonu bóstw lub też z regionalnego zróżnicowania wierzeń. Wówczas rzeczywiście Ninazu mógł być wyżej w hierarchii bóstw, jak to miało miejsce w okresie wczesnodynastycznym, a Ereszkigal mogła zostać włączona do panteonu później (tj. od okresu Ur III, do starobabilońskiego i okresów późniejszych), lub też być znana pod innym imieniem. Trudno jednak wyobrazić sobie, żeby nieznana bogini była w literaturze matką znanego boga, więc być może Ereszkigal w najstarszych tradycjach określana była innym epitetem, a z czasem otrzymała także nową funkcję – władczyńi świata podziemnego.

Sumeryjska wersja losów Isztar, znana pod nazwą *Zejsście Inanny do świata podziemnego* nazywa Ereszkigal imieniem Gaszankigal i przedstawia Ereszkigal już jako boginię porywczą, bezlitosną i bezwzględną. Gdy bowiem Inanna, jej siostra, przybyła do świata podziemnego, wydała rozkaz, by ją przyprowadzić przed swoje oblicze:

¹⁹⁹Warto zwrócić uwagę na grę słów w języku sumeryjskim: ^dnin.ki oznacza panią ziemi, natomiast ^dereš.kigal – panią wielkiej ziemi. Zob. D. Katz, *The Image of the Netherworld...*, dz. cyt., s. 386-387.

²⁰⁰*Epos o Gilgameszu*, tabliczka XII, wersja z Niniwy, dz. cyt., s. 63.

²⁰¹Zob. s. 62 pracy.

²⁰²Będzie o tym mowa w kolejnym rozdziale, zob. s. 108.

(Ereszkigal) spojrzała na nią, a było to spojrzenie śmierci,
wypowiedziała przeciw niej jedno słowo, a było to słowo (...)
Dodała do tego krzyk potępienia.
Kobieta (Inanna) osłabła, (padła trupem)
jej blade ciało powieszono na haku²⁰³.

Inanna weszła do świata podziemnego żywa – przybyła bowiem na pogrzeb męża Ereszkigal – Gugalany²⁰⁴. Wystarczyło jednak tylko jedno spojrzenie nienawiści posłane przez siostrę, by sama padła trupem.

Nie wszystkie teksty jednak przedstawiają boginię jako tak okrutną. W akadyjskim micie *Nergal i Ereszkigal* czytamy na przykład:

Łzy płynęły po policzkach Ereszkigal, a ona łkała:
O Nergalu, mój uroczy mężu! Nie nasyciłam się twymi urokami, a tyś mnie opuścił
(...)²⁰⁵.

Powodem rozpacz i smutku bogini był fakt, że Nergal, spędziwszy z nią sześć dni, siódmego dnia chciał ją opuścić:

Ereszkigal weszła do łaźni i włożyła na siebie ubranie, a potem odsłoniła swoje ciało, a on spojrzał na nią jak mężczyzna na kobietę. Pocałowali się oboje i weszli ochoczo do łoża. Jeden dzień, drugi dzień leżeli razem, królowa Ereszkigal i Nergal. Trzeci dzień, czwarty dzień leżeli razem, królowa Ereszkigal i Nergal. Piąty dzień, szósty dzień, leżeli razem, królowa Ereszkigal i Nergal (...) ²⁰⁶.

Symbolika cyfry sześć nie jest tutaj przypadkowa i oznacza niekompletność, niedopełnienie. Nergal, przypominając sobie dobre rady boga Ea, nie dopełnił aktu seksualnego z Ereszkigal i zdecydował się na powrót do świata żywych. Bogini nie mogła się na to zgodzić, ponieważ czuła się poniżona, splamiona i nieczysta:

„Idź, Namtarze! (...) Ten bóg, którego przysłałeś tutaj żył ze mną, pozwól mu spać ze mną. Jestem splamiona, nie jestem czysta, nie mogę spełniać wyroków wielkich bogów, którzy mieszkają w Irkalla. Jeżeli tego boga nie przyślesz, to zgodnie z prawami Irkalla i wielkiego świata podziemnego wysłę zmarłych, aby jedli żywych. Sprawię, że umarli będą liczniejsi niż żywi”²⁰⁷.

²⁰³ *Mity sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2010, s. 91.

²⁰⁴ *Zejście Inanny do świata podziemnego*, w: *Mity sumeryjskie*, tłum. K. Łyczkowska, Warszawa 2010, s. 88.

²⁰⁵ *Nergal i Ereszkigal*, wersja z Sultantepe, tłum. K. Gawlikowska, w: *Mity akadyjskie*, dz. cyt., s. 118.

²⁰⁶ Tamże, s. 117.

²⁰⁷ Tamże, s. 118.

Podobną wersję wydarzeń przedstawia wersja z Tell-el-Amarna:

(...) chwycił Ereszkigal za włosy, ściągnął ją z tronu na ziemię, aby uciąć jej głowę.
Mówi Ereszkigal: Nie zabijaj mnie bracie, pozwól powiedzieć słowo.
Słyszając to Nergal rozluźnił uchwyt, a ona płakała poniżona:
Bądź moim mężem, ja będę twoją żoną (...) ²⁰⁸.

Historia małżeństwa Ereszkigal z Nergalem ukazuje w pewnym stopniu słabość i bezbronność władczyni. Jednak na uwagę zasługuje także fakt, że zawsze jest ona przedstawiana jako królowa i wymieniana przed Nergalem. Wydaje się więc, że nie podporządkował on sobie Ereszkigal, ale że oboje pozostali bóstwami równymi sobie w mocy i godności władców podziemia.

Nergal²⁰⁹

W tradycji sumeryjskiej najpierw pojawiło się imię Meslamtaea albo Lugal-Meslama, co znaczy „ten, który wychodzi z Meslam”, albo „władca Meslam”²¹⁰. Był to bóg wegetacji, a zatem posiadał związki ze światem podziemnym. Ponadto był czczony w E-Meslam, świątyni znajdującej się w Kucie. Jego cechami były zapalczywość i wojowniczość. A ponieważ klęska powstania przeciw Naram-Sinowi doprowadziła do zmiany kultu w Kucie, to znaczy zastąpienia Maslamtaei czczonym przez Akadów Nergalem, bogowie ci – początkowo odrębni – zaczęli być utożsamiani, a kult Nergala z czasem całkowicie wyparł kult Meslamtaei²¹¹. Zamiana wydaje się logicznie uzasadniona tym bardziej, że temperament Nergala był zbliżony do cech, jakie posiadał Meslamtaea. Inne tradycje łączące Nergala z Errą i Reszefem – również gwałtownymi i porywczymi bóstwami wojny i zarazy wskazują, że pierwotnie Nergal był, jak jego poprzednicy, bogiem zarazy, a dopiero z czasem stał się bóstwem władającym światem podziemnym. Najpierw jego imię czczono w KIŠ.UNU, a ponieważ znak KIŠ oznaczał głowę byka, dlatego też samego Nergala przedstawiano jako potężnego i silnego tura, godzącego rogami swoich wrogów²¹². Później natomiast, gdy zaczął być czczony w Kucie, przejął pewne cechy Meslamtaei, ponieważ całkowite zastąpienie wcześniejszego kultu nowym było po

²⁰⁸ Tamże, s. 113.

²⁰⁹ RLA 9, 215-229.

²¹⁰ M. Münnich, *Nergal i Reszef w Ebla*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2010, nr 2, s. 32.

²¹¹ Tamże, s. 34; D. Katz, *The Image of the Netherworld...*, dz. cyt., s. 411.

²¹² M. Münnich, *Reszef. Bóg starożytnego Orientu*, Lublin 2011, s. 89.

prostu niemożliwe. A że ten pierwszy kojarzył się z roślinnością i ze światem podziemnym, Nergalowi zmieniono imię i tak z Pana Miasta stał się Panem Wielkiego Miasta czyli świata podziemnego (eri₁₁-gal = erkallu)²¹³. Nastąpiło to nie wcześniej niż pod koniec III tys. p.n.e., ponieważ we wcześniejszych źródłach nigdy nie pojawia się imię Nergal.

Nergal, którego atrybutem był był lub dziki osioł, znany jest także pod innymi imionami z tradycji literackiej – Erra, Erragal. Imiona te pojawiają się m.in. na środkowoasyryjskich i starobabilońskich inskrypcjach²¹⁴. Jak to się stało, że Nergal znany pod wieloma imionami i czczony w wielu różnych ośrodkach stał się małżonkiem Ereszkigal? Otóż w III tys.p.n.e, przed okresem Ur III na południu Mezopotamii znany i praktykowany był kult bogini Ereszkigal, natomiast nie znano tam kultu Nergala, którego czczono na północy. W II tys.p.n.e., imię Nergala zaczęło być znane także na południu, gdzie określano go mianem „Enlila Kur”, zaś w okresie starobabilońskim nastąpiła synteza wierzeń w dwa bóstwa świata podziemnego, którą w literaturze sformalizowano poprzez wyobrażenie o małżeństwie Nergala z Ereszkigal²¹⁵.

Wedle przekazów literackich, Nergal zaczął rządzić podziemną krainą na prośbę bogini Ereszkigal. Z mitu *Nergal i Ereszkigal* dowiadujemy się, że jako jedyny nie oddał pokłonu Namtarowi – posłańcowi z zaświatów, który przybył na zgromadzenie bogów. Namtar przekazał to swojej pani Ereszkigal i ta wezwała Nergala, aby wytłumaczył się jej ze swojego postępowania. Gdy ten zszedł do krainy umarłych miał zamiar zdetronizować władczynię, ale widząc błagania Ereszkigal uległ i pozostał z nią w świecie podziemnym. Druga wersja opowieści (z Sultantepe) przedstawia początki jego panowania jako konieczność podporządkowania się prawom świata podziemnego. Nergal wstępując do świata podziemnego uczynił to samo co Enkidu – nie zachował nakazów:

Ea zawołał, żeby go pouczyć: „Podróżniku, jeśli chcesz iść do świata podziemnego, weź sobie do serca wszystkie rady, jakich ci udzielę. Gdy przyniosą ci tron, nie podchodź i nie siadaj na nim. Gdy kucharz przyniesie ci chleb, nie bierz i nie jedz tego chleba. Gdy rzeźnik przyniesie ci mięso, nie bierz i nie jedz tego mięsa. Gdy piwowar przyniesie ci piwo, nie bierz i nie pij tego piwa. Gdy przyniosą ci wodę do obmycia stóp, to nie myj swoich stóp. Kiedy Ereszkigal pójdzie do łaźni i włoży na siebie ubranie, a potem pokaże tobie swoje ciało, to ty nie patrz na nią jak mężczyzna na kobietę”²¹⁶.

²¹³ Tamże, s. 92.

²¹⁴ RLA 9, 217-218.

²¹⁵ RLA, 9, 219.

²¹⁶ *Nergal i Ereszkigal*, wersja z Sultantepe, w: *Mity akadyjskie*, dz. cyt., s. 115–116.

Nergal spełnił wszystkie nakazy, poza ostatnim. Uległ namiętności i spędził z Ereszkigal sześć nocy. Gdy odszedł, bogini z rozpaczy i tęsknoty rozkazała sprowadzić go z powrotem. W przeciwnym razie zostałyby złamane prawa rządzące światem podziemnym.

Ninazu²¹⁷

Jego imię oznacza „pan uzdrowiciel”. Ninazu według tradycji sumeryjskiej miał być synem Ereszkigal i Gugalany, albo Enlila i Ninlil²¹⁸. Podobnie jak w przypadku wyżej opisanych bóstw, zmienność ról bóstwa i różnorodność opisów literackich może wynikać ze zmieniających się na przestrzeni wieków wierzeń, a także z lokalnych tradycji. Mógł najpierw rządzić światem podziemnym, zanim jego matka Ereszkigal została tam władczynią. Jego imię pojawia się bowiem na jednej z list bóstw jako określenie: ^dnin.a.zu = ^dbēl er-še-ti („Pan świata podziemnego”)²¹⁹. Wzmianka o relacji syn-matka pojawia się jeszcze w *Sumerian Temple Hymns* z okresu akadyjskiego (2350-2150 p.n.e.). We wczesnosumeryjskich tekstach niekiedy pojawia się także odmienna tradycja, opisująca Ninazu jako męża Ereszkigal²²⁰, ale jest to rzadkie wyobrażenie. Wydaje się więc, że w najstarszych okresach Ninazu uważano za bóstwo świata podziemnego, które stopniowo zaczęło tracić na znaczeniu i w panteonie bóstw ustąpiło miejsca Ereszkigal i Nergalowi.

Jego relacja do świata podziemnego jest także określona jako šita.ki.gal.la²²¹, co można przetłumaczyć jako „kapłan świata podziemnego”. Kult Ninazu istniał już w okresie Ur III (2113(2112)-2005(2004) p.n.e.), a władca Szulgi miał wzywać jego imienia podczas bitew i otrzymywać siłę do walki. Starobabiloński (1894–1595 p.n.e.) hymn do świątyni Egidy opisuje miejsce kultu Ninazu – miasto Enegi – jako „Kutę Sumeru”²²². Ninazu przedstawiano również ze smokiem *mušhuššu*, którego wizerunki zachowały się m.in. na pieczęci z okresu wczesnodynastycznego (ok. 2900-2350 r. p.n.e.) albo akadyjskiego (2350-2150 p.n.e.)²²³. Boga

²¹⁷ RLA 9, 330.

²¹⁸ W. Klauser, *The Esoteric Codex...*, dz. cyt., s. 142.

²¹⁹ Np. Na *Weidner god list*. Zob. D. Shibata, *An Old Babylonian Manuscript of the Weidner God-list from Tell Taban*, „Iraq” 2009, t. 71, s. 33–42.

²²⁰ DP 51, 2-3.

²²¹ W. G. Lambert, T. M. Oshima, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays*, Tübingen 2016, s. 129-130.

²²² D. Katz, *The Image of the Netherworld...*, dz. cyt., s. 52.

²²³ E. Anagnostou-Laotides, *In the Garden of the Gods: Models of Kingship from the Sumerians to the Seleucids*, London-New York 2017, s. 168.

kojarzono z węzami zapewne dlatego, że w okresie Ur III oraz niektórych starobabilońskich inkantacjach tytułowano go „królem węży”, a jego imię zapisywano ^dMUŠ²²⁴.

Ningiszzida²²⁵

Ningiszzida (^dnin-giš-zi-da, ^dni-gi-si-da, ^dnin-ki-zi-da) był synem Ninazu (niekiedy utożsamia się go także z synem Ereszkigal). W Lagasz uchodził za męża Gesztinanny²²⁶, siostry Dumuziego, natomiast w tekstach starobabilońskich i późniejszych, pochodzących z innych terenów niż Lagasz, jego żoną miała być Ninazimua. Jego symbolem był ukoronowany wąż *muš-maḥ* lub smok *bašmu*. Jako bóstwo chtoniczne, uchodził z jednej strony za boga wegetacji, który na pół roku zstępował do świata podziemnego i tam przebywał przy tronie Ereszkigal²²⁷. W okresie Ur III nazywano go „panem pastwisk i pól”, oraz kojarzono z bóstwami piwa. Z drugiej strony natomiast uważano go za bóstwo związane ze światem podziemnym. Po raz pierwszy Ningiszzida wspomniany jest na wczesnodynstycznej liście bóstw z Fara. Czczono go w III tysiącleciu, gdzie w czasach Gudei w Puzrisz Dagan otrzymywał ofiary podczas poświęconego mu święta. Głównym miejscem jego kultu było jednak początkowo miasto Giszbanda, ze świątynią o nazwie kur-a-še-er-ra-ka („góra lamentu”). Pod koniec okresu Ur III jego kult w tym mieście zaniknął i został przeniesiony do Ur. Za czasów Gudei nazywany był „wojownikiem chwały” i „potomkiem An”. W tekstach starobabilońskich nazywano go już nie „panem pastwisk”, ale „nosicielem krzesła w świecie podziemnym” (^(giš)gu-za-lá-kur-ra), zaś w tekstach nowobabilońskich i nowoasyryjskich nosi on tytuł „pana świata podziemnego (*bēl eršetim*)²²⁸. Wymieniany jest również w tekście *Podróż Ningiszzidy do podziemi* (jako bóstwo zstępujące do zaświatów), pojawia się też w micie *Adapa i wiatr południowy* (jako bóstwo witające Adapę u bram niebios)²²⁹. Jego rola, podobnie jak w przypadku innych bóstw, także ulegała przeobrażeniom na przestrzeni wieków. W tym przypadku było to związane nie tylko ze zmianami chronologicznymi, ale także ze zmianą miejsca kultu i przystosowaniem go do lokalnych tradycji.

²²⁴ RLA 9, 331-333.

²²⁵ RLA 14, 344.

²²⁶ S. Bertman, *Handbook to Life...*, dz. cyt., s. 123.

²²⁷ E. Orlin, *Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, New York 2016, s. 655.

²²⁸ RLA 9, 368-373.

²²⁹ *I miti degli inferi assiro-babilonesi*, ed. G. Pettinato, Brescia 2003, s. 126-128.

Gugalana

Imię Gugalana w języku sumeryjskim znaczy “wielki bóg niebios”. Gugalana uważano za pierwszego męża Ereszkigal oraz ojca Ninazu i – wedle sumeryjskiej tradycji – to na jego pogrzeb Inanna miała zstąpić do świata podziemnego:

(...) po cóż twe serce przywiodło cię na drogę, z której żaden przechodzień nie może zawrócić?”

Czysta Inanna odpowiedziała mu na to:

„Ponieważ mej starszej siostrze, czystej Gaszankigal [Ereszkigal – P.N.-S.]

małżonek, pan Gugalana, zmarł,

aby uczestniczyć w obrzędach (żałobnych) przybyłam (...)”²³⁰.

W literaturze nie pojawia się zbyt wiele informacji na temat tego boga. Również powód śmierci Gugalany jest nieznany. Mógł być to warunek uznania Nergala małżonkiem Ereszkigal²³¹. Gugalana mógł też być znany i czczony w tradycji akadyjskiej, pod innymi imionami – Ennugi lub Enkimdu (Enbilulu). Na temat imienia Ennugi niewiele wiadomo, natomiast imię Enbilulu wiązałoby się z funkcjonującym określeniem Gugalany jako “inspektora kanałów nieba”. Taki tytuł pojawia się na liście bogów AN 5, 217 i łączy to bóstwo z cyklem nawadniania pól, od którego zależała obfitość plonów. Takie określenie zapewne przywiodło na myśl inne imię występujące w literaturze – Enbilulu – i być może stąd zaczęto z czasem utożsamiać Gugalana z Enbilulu. Wzmianka o Enbilulu pojawia się w dwóch tekstach – *Enuma Elisz* oraz *Enlil i Ninlil*. W sumeryjskim micie *Enlil i Ninlil* Enbilulu jest inspektorem kanałów, jednym z trzech bogów (oprócz Nergala-Meslamtaei oraz Ninazu) zrodzonych w świecie podziemnym po to, aby pierwotny syn Enlila i Ninlil – Suen – w razie urodzenia się w świecie podziemnym, mógł go opuścić, mając tam zastępców i wstąpić do niebios²³².

W akadyjskim eposie *Enuma elisz* imię to pojawia się w dwóch wariantach – Enbilulu-Gugal i Enbilulu-Hegal, jako jedno z pięćdziesięciu imion Marduka:

Enbilulu-Gugal, po raz trzeci niech go czczą, nadzorcę kanałów należących do bogów,
Pana obfitości, pełni i wielkich plonów,
Który sprawia obfitość, czyni bogatymi miejsca zamieszkane,
Który daje zboże, przynosi ziarno.
Enbilulu-Hegal obfitość dla ludzi gromadzi,

²³⁰ *Zejście Inanny do świata podziemnego*, w: *Mity sumeryjskie*, tłum. K. Łyczkowska, Warszawa 2010, s. 88.

²³¹ RLA 3, 694.

²³² *Enlil i Ninlil*, w: *Mity sumeryjskie*, dz. cyt., s. 25-27

Który wylewa obfitość deszczu na ziemię rozległą, czyni ją urodzajną²³³.

Patrząc na kształtowanie się roli Gugalany w literaturze mezopotamskiej można powiedzieć, że początkowo, w Sumerze, rzeczywiście był on związany z ze światem podziemnym. Z czasem jednak, w tradycji akadyjskiej, kiedy zaczęto go utożsamiać z zabitym Bykiem Niebiańskim²³⁴ z opowieści o Gilgameszu, a jego miejsce w świecie podziemnym zajął Nergal, Gugalana być może zaczął pojawiać się w literaturze pod innymi imionami i w innej roli - już nie boga świata podziemnego, ale inspektora kanałów odpowiedzialnego za zsyłanie deszczu na ziemię.

1.10.2. Sędziowie

Szamasz²³⁵

Szamasz, w sumeryjskiej tradycji znany pod imieniem Utu, choć był bogiem sprawiedliwości i słońca, pojawiał się także w świecie podziemnym. Jako ten, który od wschodu do zachodu krążył po nieboskłonie i wszystko widział, mógł schodzić do podziemi, by sprawować sąd nad zmarłymi, mógł tam też co noc schodzić na odpoczynek, ponieważ zaświaty określano mianem „bramy zachodzącego słońca”²³⁶. W niektórych tekstach był nazywany „światłem na dole”, mógł więc też oświecać duchom ścieżki w zaświatach, ułatwiając im w ten sposób pośmiertną wędrówkę²³⁷. Nazywano go również *šar eṭememē* tj. „władcę duchów” oraz *bēl mītim* – „panem śmierci”²³⁸. Określano go także mianem „najwyższego sędziego” (sum. ^dDi-ku₅-maḥ), „wielce poważanego sędziego” (sum. ^dDi-ku₅-NE, ^dDi-ku₅-kal-kal-la, „sędzią nieba i ziemi” (sum. ^dDi-ku₅-an-ki) „sędzią świata”²³⁹.

Anunnaki²⁴⁰

Wielcy Anunnaki, bogowie podziemia, którzy „rozkoszują się śmiertelnym bezruchem”²⁴¹ także mieli władzę sprawowania sądu nad zmarłymi. Akadyjskie Anūnakū znaczy „książęce potomstwo” i było to określenie siedmiu bogów, którzy wydawali werdykty

²³³ *Enuma elisz*, tab. 7, w: *Mity akadyjskie*, dz. cyt., s. 47; KAR 142, 19' także podaje określenie Enbilulu jako inspektora kanałów.

²³⁴ RLA 3, 694.

²³⁵ RLA 11, 354.

²³⁶ D. Katz., *The Image of the Netherworld...*, dz. cyt., s. 50.

²³⁷ K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1986, s. 100.

²³⁸ C. B. Hays, *Death in the Iron Age...*, dz. cyt., s. 54.

²³⁹ CT 51, 168.

²⁴⁰ RLA 11, 359-360.

²⁴¹ N. H. Walls, *Desire, Discord and Death...*, dz. cyt., s. 134.

przed tronem Ereszkigal w podziemiach²⁴². Późnobabiloński tekst pogrzebowy z Suzy wspomina o zmarłym, który ma stanąć przed zgromadzeniem Anunnaki i odebrać od nich wyrok. Ich zadaniem było także określanie długości życia człowieka i przyprowadzanie go do podziemi²⁴³.

Gilgamesz i Ur-Nammu²⁴⁴

Gilgamesz jako śmiertelnik dostąpił wyróżnienia po śmierci i zasiadł wśród sędziów świata podziemnego, by ogłaszać werdykty. Miała to być dla niego rekompensata za bezowocne poszukiwania nieśmiertelności na ziemi²⁴⁵ oraz nagroda za bohaterski czyn – zabicie Huwawy.

Gilgamesz jako duch między zmarłymi w świecie podziemnym,
będzie działać jako zarządca świata podziemnego, będzie przełożonym cieni.
Będzie wydawać decyzje, rozstrzygać prawne kwestie,
jego werdykt będzie tak ważny jak ten bogów Ningiszzidy i Dumuziego²⁴⁶.

Podobnego zaszczytu miał dostąpić Ur-Nammu:

Zgodnie ze słowem wypowiedzianym przez Ereszkigal,
żołnierzy zabitych bronią,
ludzi złych [...]
bogowie oddali w ręce króla Ur Nammu
Ur Nammu do tego miejsca [...]
jego ukochany brat Gilgamesz
przedstawił mu wyroki świata podziemnego, ogłosił decyzje świata podziemnego (...) ²⁴⁷.

Skoro wszyscy po śmierci byli równi, to dlaczego wśród sędziów świata podziemnego znajdują się władcy: Gilgamesz i Urnammu? Odpowiedzi na to pytanie można upatrywać w porządku panującym w zaświatach, który w pewnym sensie był analogiczny do porządku prawnego panującego na ziemi. Skoro władca Uruk i Ur na ziemi byli odpowiedzialni za

²⁴² J. L. Henderson, M. Oakes, *The Wisdom of the Serpent: The Myths of Death, Rebirth, and Resurrection*, New Jersey 1990, s. 105.

²⁴³ STT 73, 36.

²⁴⁴ RLA 3, 359-360.

²⁴⁵ D. Katz, *The Image of The Netherworld...*, dz. cyt., s. 190.

²⁴⁶ *Śmierć Gilgamesza*, w: *Eposy sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2003, s. 83.

²⁴⁷ *Śmierć króla Urnammu z Uri*, w: *Eposy sumeryjskie*, dz. cyt., s. 120.

ustanawianie i przestrzeganie prawa, w świecie podziemnym – decyzją bogini Ereszkigal – również otrzymali moc sądenia.

1.10.3. Zastępcy

Mieszkańcami świata podziemnego byli także Dumuzi i jego siostra Gesztinanna. Jednak w odróżnieniu od Nergala i Ereszkigal nie władali oni krainą umarłych, lecz przebywali tam w ramach zastępstwa. Gdy Ishtar raz zstąpiła do podziemi, nie mogła się stamtąd tak po prostu wydostać, musiała pozostawić kogoś na swoje miejsce. A ponieważ, jak podaje jedna z wersji, Ishtar po wyjściu z podziemi rozżłościła się na swojego męża Dumuziego za to, że pod jej nieobecność oddawał się rozrywkom, na swojego zastępcę w świecie podziemnym wskazała właśnie jego²⁴⁸. Jednak kiedy tylko bóg wegetacji został zabrany do podziemi, ziemia przestała wydawać plony. Jego siostra, Gesztinanna, która bardzo rozpaczała za bratem, postanowiła zmieniać go w podziemiach na pół roku. Kiedy więc Dumuzi wychodził ze świata podziemnego, wracał na ziemię, która znowu budziła się do życia, a Gesztinanna zajmowała jego miejsce w zaświatach.

1.10.4. Demony i czarownice

*Gallû*²⁴⁹

Oprócz bogów, świat podziemny zamieszkiwały także demony *gallû*, w literaturze opisywane jako istoty straszne i niehumaniczne. Miały one za zadanie doprowadzać ludzi do świata podziemnego; to one przyprowadziły tam Ishtar i Dumuziego. Było ich siedem i należały do orszaku bogini Ereszkigal. W sumeryjskiej wersji podróży Inanny do świata podziemnego demony te:

(...) były istotami, które nie znały pożywienia, nie znały wody,
nie spożywały (ofiar) z nasypanej mąki,
nie piły libacyjnej wody,
nie wyciągały ręki po datek, (ani) po podarek,
nie napełniały rozkoszą łona swej małżonki [...],
nie całowały dziećmi [...],
odciągały małżonkę z łona mężczyzny,

²⁴⁸ D. Katz, *How Dumuzi Became Inanna's Victim: On the Formation of „Inanna's Descent”*, „Acta Sumerica” 1996, t. 18, s. 95.

²⁴⁹ RLA 2, 109.

porywały dziecko z kolan mężczyzny,
uprowadzały synową z domu teścia (...) ²⁵⁰.

Były to więc istoty w tym sensie niehumanitarne, że nie posiadały potrzeb ludzkich egzystencjalnych i seksualnych. Nienawidziły dzieci i wszelkich form czułości właściwej ludziom. Były swoistymi „żandarmami podziemia”, które porywały do otchłani i które nie znały litości:

Małe demony galla podobne trzcinom do osadzania włóczni,
wielkie demony galla podobne trzcinom dubban (...)
Małe demony galla mówią do wielkich demonów galla:
Bezlitosne demony nie mają ojca, ani matki, małżonki ani brata, siostry ani dziecka
(...) są oddalone od niebios i ziemi
(...)
Nie mają ochrony i dobroci, nie odróżniają dobra od zła ²⁵¹.

To one nie odstępowały Ishtar dopóki ta nie wskazała, kto miał zająć jej miejsce w świecie podziemnym. Potem zaś tropiły Dumuziego, aż go pochwyciły i zabrały do świata podziemnego.

Utukkū ²⁵²

Według serii inkantacji przeciw złym duchom zatytułowanej *Utukkī Lemnūti* (sum. udug-ḫul) świat podziemny zamieszkiwały też złe *utukku*:

Ktokolwiek jest zrodzony z nasienia Anu,
jest dzieckiem należącym do potomstwa świata podziemnego.
One narodziły się przez złą nianię,
Były tymi, które ssały mleko złej mamki,
Postawiły stopę w świecie podziemnym
I wyszły przez zachodnią bramę.
One skruszyły małeńkie kamienie,
I zmięczyły najtwardszy kamień niczym kroplę,
One stały się skłócone i zaczęły się trząść,
Uderzyły na ziemię,
Otoczyły ziemię niczym sieć.
(...)

²⁵⁰ *Zejsście Inanny do świata podziemnego*, w: *Mity sumeryjskie*, tłum. K. Łyczkowska, Warszawa 2010, s. 96-97. Zob. także L. W. Craig, *A Journey into the Land...*, dz. cyt., s. 16.

²⁵¹ *Zejsście Inanny do świata podziemnego*, w: *Mity sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2010, s. 102.

²⁵² RLA 2, 108; M. J. Geller, *Evil Demons. Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, SAACT, t. 5, Helsinki 2007.

Demony rozświeciły noc jak w południe,
Wypełniając ziemię jak straszliwa burza.
(...)
Obróciły słodką wodę z rzeki w gorzką rzekę morską.
(...)
Zawsze chodzą od kraju do kraju,
Zabierają dziewicę z jej komnaty
I pana młodego z domu jego ojca
(...)
Wielkie burze są teraz sprawką tułaczy *utukku*
(...)²⁵³.

Wybrane demony choroby

Zaświaty były również mieszkaniem innych demonów, powodujących wszelkie choroby. Wśród nich był *šamānu*, demon powodujący choroby zarówno u zwierząt, jak i u ludzi:

[...] z gór, czystego miejsca przybył,
ze świata podziemnego powstał,
spadając na pierś dziewicy
i na plecy młodzieńca,
obarczając jarzmo osła
i dotykając tłustego grzbietu wołu.
Tak powstał z gór, ze świata podziemnego
Demon *šamānu* [...] ²⁵⁴

Imię demona pochodziło prawdopodobnie od określenia *šamu* oznaczającego kolor czerwony, ponieważ częstymi objawami jego działania były krwawienia i zaczerwienienia skórne. Teksty diagnostyczne wymieniające choroby powodowane przez tego demona pochodzą najpierw z tradycji sumeryjskiej z okresu Ur III 2113(2112)-2005(2004) p.n.e.) i starobabilońskiego (1894-1595 p.n.e.), potem zaś zostały przetłumaczone na język akadyjski i utrwalone w okresie nowobabilońskim i nowoasyryjskim.

Innym demonem choroby był *bennu*, powodujący epilepsję²⁵⁵. Wedle jednej z wersji mitu *Nergal i Ereszkigal*, pochodzącej z Tel El-Amarna z XIV w. p.n.e., należał on do grona czternastu demonów, które bóg Ea dał Nergalowi, aby towarzyszyły mu do świata

²⁵³ M. J. Geller, *Healing Magic and Evil Demons: Canonical Udug-hul Incantations*, Boston – Berlin 2016, s. 134-143.

²⁵⁴ YOS 11: 73, 6-15.

²⁵⁵ M. Stol, *Epilepsy in Babylonia*, Groningen 1993, s. 5-7.

podziemnego. Demonów było tyle, ile wrót świata podziemnego; każdy miał pilnować jednej z bram. Ponieważ jednak tekst mitu zachował się fragmentarycznie, znanych jest 11 imion demonów:

Nie bój się, dam ci siedem i siedem demonów, żeby poszły za tobą (i nie pozwoliły zamknąć za tobą bram świata podziemnego) [...] Mutabriqu, Szarabdu, Rabišu, Tirid, Idibtu, Benu, Sidanu, Miqit, Beluri, Ummu, Libu”²⁵⁶.

Ze światem podziemnym kojarzono również demona *Mukīl rēš lemutti*, który powodował bóle głowy ²⁵⁷. Jego imię wymawiano podczas symbolicznego rytuału pogrzebowego, który miał uwolnić pacjenta od uciążliwej dolegliwości:

Szamaszu, duch (lub) *Mukīl rēš lemutti*, który się rzucił na mnie i nieustannie mnie ściga, ciągle się go boję, on mnie prześladowa i zabija. Powierz go duchom jego rodziny (...)”²⁵⁸.

Po wezwaniu imienia Szamasza następowało sporządzenie czterech glinianych figurek symbolizujących przodków pacjenta oraz woskowej figurki symbolizującej chorobę, a następnie stopienie woskowej figurki w ogniu i pogrzebanie w rodzinnym grobie pacjenta glinianych figurek przedstawiających jego przodków. W ten sposób pacjent miał zostać uwolniony od bólu głowy.

Z I tys. p.n.e. (około 11 w. p.n.e.) pochodzi z kolei babilońska seria diagnostyczna pt. *Sakikkū* (sum. SA.GIG), w której także pojawiają się demony, a oprócz nich także duchy zmarłych i bóstwa świata podziemnego, jako sprawcy chorób ludzi. Poszczególne dolegliwości są zapowiadane przez wróżby, jak np. te wskazane na dwóch tabliczkach, rozpoczynające się słowami *enūma anta bīt marši āšipu illku* tzn. „kiedy zaklinacz idzie do domu chorego” ²⁵⁹. Występowanie określonych zdarzeń czy też objawów somatycznych miało zapowiadać zdrowie lub śmierć chorego. Działanie złego demona *alū*, opisane na 27. tabliczce, objawiało się np. tym, że pacjent nie wiedział, kim jest, gdy nie mógł mówić, miał szumy w uszach albo drętwiały mu kończyny²⁶⁰. „Ręka ducha” (zmarłego) dotknęła chorego wówczas, gdy ten opadał z sił, nieustannie chciał pić, gdy miał gorączkę i gdy żyły w jego rękach stawały się widoczne²⁶¹.

²⁵⁶ Nergal i Ereszkigal, w: *Mity akadyjskie*, dz. cyt., s. 112.

²⁵⁷ J. Z. Wee, *Mesopotamian Commentaries on the Diagnostic Handbook Sa-gig*, Leiden – Boston 2019, s. 149.

²⁵⁸ Cyt. za: J. Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illness in Ancient Mesopotamia*, Leiden – Boston 2006, s. 50-52.

²⁵⁹ M. Stol, *Epilepsy in Babylonia*, dz. cyt., s. 55.

²⁶⁰ TDP 2, L 2.

²⁶¹ LKA 88, 22.

Czarownice i czarownicy

Wśród mieszkańców Mezopotamii istniało przekonanie, że świat podziemny jest jednym z miejsc pochodzenia szkodliwej mocy czarownic i czarowników, którzy szkodzili swoimi czarami upatrzonym przez siebie ludziom na ziemi. Skoro więc ich złe moce mogły pochodzić z zaświatów, jedną z dróg unieszkodliwienia ich było odesłanie ich z powrotem tam, skąd przyszły. Seria zaklęć o nazwie *Maqlû* podaje jeden ze sposobów na pozbycie się czarowników:

Przed sędzią Szamaszem ty (duch) otrzymałeś podarunek.
Prezent został ci dany.
Ofiara pogrzebowa przewidziana dla świata podziemnego,
została wykonana.
Figurki mojego czarownika i mojej czarownicy powierzyłem ci przed Szamaszem.
Zabierz je ze sobą do Krainy Bez Powrotu.
Nie wypuszczaj ich!
Zaklinam cię (...) na Szamasz (...)
Na Anunnaki, (...), na Ninazu (...)
Na Ereszkigal (...)
Jeśli ich uwolnisz, zostaniesz przeklęty!²⁶²

Aby się pozbyć ich mocy należało ich odesłać do świata podziemnego razem z duchami. Ponieważ jednak nigdy nie było wiadomo, kto tak naprawdę używa złych czarów, dla pewności czyniono figurki zarówno czarownika, jak i czarownicy. Następnie figurki te niszczone. Oprócz odprawianych zaklęć, istniały dwa fizyczne sposoby pozbycia się mocy czarnoksiężskiej: spalanie i pogrzeb. Figurki czarownicy i czarownika albo więc wrzucano do ognia, co miało symbolizować ich całkowitą anihilację, albo też zakopywano w ziemi, odsyłając ich w ten sposób do świata podziemnego²⁶³.

²⁶² BAM 4, 5-17.

²⁶³ D. Schwemer, *Entrusting the Witches to Humuṭ-Tabal: The Ušburruda Ritual BM 47806+*, „Iraq” 2010, t. 72, s. 63-78.

1.10.5. Inni

Namtar²⁶⁴

Według przekazu wspomnianej już serii *Utukkī Lemnutī* (sum. Udugḫul), Namtar był synem Ereszkigal i Enlila²⁶⁵. Odrębna tradycja podaje jednak, że jego matką była Mardula'anki, a jego córką Hedimmeku²⁶⁶. Uważano go za boga śmierci i posłańca oraz wezyra Ereszkigal. Jego żoną była Huszbiszag. Nazywano go ministrem świata podziemnego (akad. *sukkal eršetim*)²⁶⁷. Wśród innych jego tytułów odnaleźć można sumeryjskie lu nam-tar-tar-ra, co oznacza tego, który wyznacza przeznaczenie²⁶⁸. Namtar mógł opuszczać świat podziemny i wędrować np. do nieba na zgromadzenie bogów. W jednej z sumero-akadyjskich inkantacji został nazwany „wielkim demonem *utukku*”:

^dnam.tar udug.gal urugal.la kur.nu.gi₄.gi₄ke₄

^dMIN ú-tuk-ku rabû^u šá qab-ri e[r-š]e-ti la ta-ri

Namtar, wielki demon utukku, grobu i świata podziemnego²⁶⁹.

Tradycja dostrzegająca w Namtarze nie bóstwo świata podziemnego, a demona powodującego choroby pochodzi z I tys. p.n.e. Inkantacje z tego okresu widzą w Namtarze jednego z najbardziej niebezpiecznych demonów, powodujących straszliwe choroby. Charakteryzują go jako bezbożne zło odziane w strach i przerażenie, ze wzburzonym czołem, ustami pełnymi jadu i ze skrzyconymi rękami. Wyobrażano go sobie potężnego jak burza i powódź, chwytającego człowieka, przebywającego w jego ciele i niedającego się wypędzić; porównywano do psa, który gryzie swoją ofiarę²⁷⁰. Miał powodować ból głowy, ból serca oraz rozmaite plagi.

Ḫumuṭ-ṭabal²⁷¹

Ḫumuṭ-ṭabal był przewoźnikiem świata podziemnego (akad. *malaḫ eršetim*)²⁷². Jego imię oznacza „Szybko zabierz” i w literaturze występuje zamiennie z imieniem Urszanabi²⁷³. Na łodzi przeprowiał zmarłych przez rzekę Ḫubur, która była granicą między światem żywych

²⁶⁴ RLA 9, 143-145.

²⁶⁵ CT 16, 12.

²⁶⁶ CT 25, 5 iii 29-33.

²⁶⁷ G. Leick, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London-New York 2003, s. 160.

²⁶⁸ M. Ford, *SEBITTI: Mesopotamian Magick & Demonology*, Houston 2016, s. 259.

²⁶⁹ STT 173, 1-2.

²⁷⁰ SP 2.11.

²⁷¹ RLA 4, 494.

²⁷² *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume Two*, ed. T. Abusch, D. Schwemer, Leiden – Boston 2016, s. 210.

²⁷³ J. Black, A. Green, *Gods. Demons and Symbols...*, dz. cyt., s. 155.

i umarłych. Wyobrażano go sobie jako pół-człowieka pół-demona z głową ptaka i czterema rękami ze szponami drapieżnego ptaka²⁷⁴. Wzywano go także podczas obrzędu wylewania wody, o czym wspomina tekst 7.27 rytuału z Uszburuddy, którego celem było strącenie mocy czarownicy do świata podziemnego.

Wylewam libację wody dla Ĥumut-ṭabala,
niech Ĥumut-ṭabal przeniesie mnie przez rzekę śmierci,
do wiedzy świata podziemnego²⁷⁵.

Jego imię wymawiano więc także prosząc go o pomoc w przeprawie przez krainę umarłych.

Bēlet-šēri²⁷⁶

Jej imię oznacza dosłownie „Panią Pustyni”. Bēlet-šēri zgodnie z tradycją akadyjską miała być boginią świata podziemnego odpowiedzialną za wpuszczanie zmarłych do zaświatów. Zgodnie z tekstem z serii *Utukkū Lemnūtu* nikt bez jej pozwolenia nie mógł tam wejść:

Pod nieobecność Bēlet-šēri, czcigodnej skryby świata podziemnego,
Żadna stopa nie może wejść do zaświatów,
Ani pokonać ścieżki świata podziemnego²⁷⁷.

Bogini jest nazwana w tekście skrybą (akad. *ṭup-šar-rat*), ponieważ wedle tradycji to ona miała zapisywać czyny każdego człowieka i przekazywać spisane informacje bogini Ereszkigal. Od okresu starobabilońskiego Bēlet-šēri zaczęto utożsamiać z boginią Gesztinanną.

Hierarchia obowiązująca w świecie podziemnym zakładała istnienie określonego porządku podobnie, jak w państwie ziemskim. Na jego czele stali więc władcy – Ereszkigal i Nergal, poniżej – ich poddani. Wśród poddanych byli zarówno bogowie o niższym szczeblu władzy, jak i demony czy duchy, a nawet zmarli władcy. Wszyscy mieszkańcy świata podziemnego współpracowali ze sobą tak, by działać dla dobra wspólnego, tzn. utrzymywać porządek w swoim królestwie. Władcy więc wydawali rozkazy, posłańcy wysyłali wiadomości, sędziowie sądzili, a demony strzegły wrót. Jedynymi mieszkańcami, którzy przebywali w

²⁷⁴ K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston 1999, s. 431; M. Ford, *Maskim Hul: Babylonian Magick*, Houston 2010, s. 431.

²⁷⁵ *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume Three*, ed. T. Abusch, D. Schwemer, Leiden – Boston 2020, s. 134-136. Zob. także M. Ford, *SEBITTI...*, dz. cyt., s. 147.

²⁷⁶ RLA 14, 344.

²⁷⁷ M. J. Geller, *Evil Demons. Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, SAACT, t. 5, Helsinki 2007, s. 204.

świecie podziemnym z konieczności i nie posiadały jakichś funkcji, były duchy zmarłych oraz bogowie-zastępcy. Pierwsi starali się o to, by mieć lepsze warunki, które mogły im zapewnić ofiary składane przez żyjących krewnych, dla drugich natomiast świat podziemny był „poczekalnią” przed powrotem na ziemię.

Jeśli chodzi o bóstwa świata podziemnego, to w literaturze mezopotamskiej ich rola często się zmieniała. Było to zależne od zmian zachodzących w panteonie bóstw, lokalnego zróżnicowania wierzeń czy też przenoszenia miejsc kultu i dostosowywania ról bóstw do nowych tradycji, co miało miejsce w wyniku podbojów politycznych czy zmieniających się władców.

Eschatologia mezopotamska była związana z nieuchronnością śmierci, a ta została wpisana w ludzki los przez bogów. Umieranie było przeznaczeniem człowieka i nie sposób było od niego uciec. Śmierć nie oznaczała jednak anihilacji, ale przejście ducha zmarłego do świata podziemnego. Było to miejsce ponure, bez dostępu do świeżej wody i pożywienia, a jego podstawowe i niepodważalne prawo zakładało pozostanie tam na zawsze. Kto chciał się stamtąd wydostać nie mógł tego uczynić bez pozostawienia zastępcy na swoje miejsce. Światem podziemnym rządziła bogini Ereszkigal, jednak brak tekstów źródłowych, które wskazywałyby na jakiś konkretny czas, kiedy rozpoczęło się jej panowanie nad krainą umarłych. Oprócz władczyni w świecie podziemnym przebywali też inni bogowie pełniący określone funkcje, a także zamieszkiwały tam demony i oczywiście duchy zmarłych. Skoro więc duchy te musiały odbyć podróż do świata podziemnego ich żyjący krewni zabiegali o to, by uczynić im tę wędrówkę możliwie najbardziej komfortową. W tym celu już od momentu pogrzebu wykonywano wiele czynności, które były pierwszym przejawem kultu wobec zmarłych. Zwyczaje i obrzędy te zostaną dokładniej opisane w rozdziale następnym.

ROZDZIAŁ DRUGI –

ZWYCZAJE I OBRZĘDY ŻAŁOBNE

Zwyczaje i obrzędy żałobne praktykowane w Mezopotamii dotyczyły zarówno samego pogrzebu jak i procesu żałoby i nie różniły się zbyt od tych, które znano w innych kulturach bliskowschodnich. Wszelkie czynności podejmowane wobec zmarłego były reakcją na zachwianie równowagi i stan chaosu wywołany przez fakt śmierci. Rolą żałoby i zadaniem żałobników było wykonywanie gestów zastępczych, których zmarły już nie mógł sam wykonywać²⁷⁸. Nie był on w stanie sam się umyć, namaścić ani ubrać – więc czyniono to za niego. Nie mógł mówić, więc krzyczano i płakano za niego. Nie mógł już jeść, więc jedzono za niego. Umartwiano również przy tym swoje własne ciało, rezygnowano z wygod i przyjemności, aby oszukać śmierć – by być przez nią uznanym za już zmarłego i by nie zostać przez nią zabranym ze sobą. Podstawową zaś funkcją zwyczajów i obrzędów żałobnych było właściwe przeżycie straty, co umożliwiało powrót do normalnego życia, ale również ostateczny rozdział między światem żywych i umarłych. Mieszkańcy Mezopotamii umierali głównie w zaciszu własnego domu (oczywiście poza przypadkiem nagłej śmierci na polu bitwy itp.), w otoczeniu swoich bliskich. Zmarły człowiek był przenoszony na specjalne łoże pogrzebowe, obok którego po lewej stronie stało krzesło. Miało ono pełnić rolę pierwszego siedziska dla ducha opuszczającego ciało. Duch taki mógł na nim odpocząć przed podróżą do świata podziemnego i odebrać pierwsze należne ofiary pośmiertne.

Żałoba w starożytnej Mezopotamii miała, ogólnie rzecz biorąc, dwa etapy: przedpogrzebowy i popogrzebowy. Gdy zmarła Geme-Lama, najwyższa kapłanka Ur-Baby (1 połowa XXII w. p.n.e.), władcy Lagasz. Źródła historyczne piszą o dwuipółdniowym okresie żałoby dla niej, mającym się odbyć przed pochówkiem: pierwszego dnia miała ona otrzymać dwa posiłki podczas lamentu w jej posiadłości, drugiego dnia dwa posiłki w jej kaplicy pogrzebowej, a trzeciego jeden posiłek złożony w jej grobie. Z kolei żałoba po pogrzebie Szu-Suena, władcy Ur w latach ok. 2037-2030 p.n.e., miała trwać dwa tygodnie. Gdy król zmarł 15 dnia miesiąca, o północy z 15 na 16 kopano grób dla niego, który konsekrowano poprzez złożenie ofiary z kozy. Następnie zwłoki grzebano, a o północy 17 dnia składano ofiary dla bóstw świata podziemnego w Enegi i Giszbanda oraz dla bóstw rodziny i dynastii, a także dla duchów zmarłych i ducha samego władcy. Następnie wrzucano 67 wołów i owiec do grobu

²⁷⁸ A. Mrozek, *Ciało zmarłego „otoczone” żałobą” w tekstach z Ugarit*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, t. 1, nr 4, s. 246-247.

króla, by w ten sposób rozpocząć symbolicznie ucztę w świecie podziemnym. Później, na zakończenie żałoby, 29 dnia miesiąca składano jeszcze ofiarę z małych zwierząt (nie wiadomo dokładnie jakich). Z nastaniem pierwszego dnia nowego miesiąca nowy władca Ibbi-Suen (2029-2005 p.n.e.) przyjmował koronę²⁷⁹.

W celu przygotowania do pogrzebu zwłoki myto, a usta zamykano. Tymi czynnościami zajmował się lu₂-umum(DIM₆)-ma²⁸⁰. Następnie namaszczano ciało zmarłego olejami oraz wonnościami i ubierano w czyste szaty. Oprócz odzieży, zwłoki przyozdabiano różnymi przedmiotami, zależnie od płci. Kobietom dawano biżuterię, kamienie szlachetne, ozdoby i kosztowne tkaniny; mężczyznom, zwłaszcza należącym do wyższych warstw społecznych także dawano biżuterię, a oprócz tego broń czy narzędzia rzemieślnicze²⁸¹. Przy zmarłym umieszczano również wszystkie przedmioty codziennego użytku, które posiadał za życia. Czasami też wystawiano tak przygotowane zwłoki na widok publiczny (zwłaszcza w przypadku władców), aby żyjący mogli oddać cześć zmarłemu. Następnie przystępowano do pogrzebu. Ciała biednych owijano w trzciniowe maty, zamożniejszych chowano natomiast w trumnach, które potem składano w grobowcach. Następnie rozpoczynano żałobę, której czas uzależniony był m.in. od pozycji społecznej osoby zmarłej czy okresu historycznego. Wówczas wszyscy krewni zmarłego oraz przyjaciele mieli okazywać żal z powodu jego śmierci i lamentować. W przypadku śmierci zamożniejszych obywateli zatrudniano nawet płaczki i żałobników (akad. *kallû*)²⁸², aby publicznie opłakiwali zmarłego²⁸³. Smutek z powodu śmierci miał być widoczny w zachowaniu i ubiorze. Za powszechną i typową praktykę uznawano uderzanie się w piersi (akad. *sapādu*²⁸⁴, sum. *gaba-ra*)²⁸⁵ zdejmowanie ozdób z ciała, rozdzieranie szat²⁸⁶, przywdziewanie worów pokutnych, zakrywanie głowy czy powstrzymywanie się od kąpieli, a

²⁷⁹ Na podstawie D. Katz, „His Wind is Released” – the Emergence of Ghost, w: *Life, Death and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, ed. A. Mouton, J. Patrier, Leiden 2014, 432-433.

²⁸⁰ A. C. Cohen, *Death Rituals, Ideology and the Development of Early Mesopotamian Kingship. Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur*, Leiden – Boston 2005, s. 75.

²⁸¹ H. Vogel, *Death and Burial*, w: *The Sumerian World*, ed. H. Crawford, London – New York 2013, s. 421-422.

²⁸² C. Hays, *A Covenant with Death...*, dz. cyt., s. 40.

²⁸³ K. R. Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, Peabody 1998, s. 142.

²⁸⁴ CDA, s. 316.

²⁸⁵ S. M. Maul, *Altorientalische Trauerriten*, w: *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, red. F. Maciejewski, A. Michaels, Göttingen 2005, s. 360.

²⁸⁶ Akadyjski przymiotnik *erû*, oznaczający „nagi” może też oznaczać „pusty, pozbawiony siły i mocy”. W drugiej elegii z Muzeum Puszkina, Ludingirra opłakując swoją zmarłą żonę czynił to bez ubrań, co miało symbolizować jego bezsilność wobec faktu śmierci. Odsłanianie części ciała jako aktu żalu jest poświadczane także w innych krajach starożytnego Bliskiego Wschodu, m.in. w Izraelu.

także wyrywanie brody czy niemycie i nieczesanie włosów²⁸⁷. Kobiety natomiast rozdrapywały policzki, piersi, uda czy wargi sromowe²⁸⁸. Poza tym, siadano na ziemi w pozycji kucznej/padano na ziemię (akad. *napalsuḫu*)²⁸⁹. Gest ten znany jest nie tylko z rytuałów żałobnych, ale również z wydarzeń politycznych. Przykładem rytualnego wykonywania gestu *napalsuḫu* może być starobabiloński (1894-1595 p.n.e.) rytuał odprawiany z okazji zaćmienia księżyca. Celebrowano go tak jak żałobę:

(...)

Żona, matka Ningal opuściła miasto.

Twoim sługą który wędruje, nie odpoczywa, jestem ja.

Tym, który nie jadł chleba w jego nieszczęściu jestem ja.

Tym, który nie pił wody w jego nieszczęściu jestem ja.

(....)

Wśród okrzyków swego miasta księżę przykucnął na ziemi

Rozpętała się burza, pył zakrył mu twarz

(...)

Dopóki ciemność nie stanie się światłem,

(...)

Ofiary dla zmarłych zostaną złożone

Na zaniedbane pola, na rzeki niedające wody,

Dopóki ciemność nie stanie się światłem,

(...)

Mieszkańcy kraju będą mieć głowy zakryte

(...)

Po zaćmieniu księżyca,

Kapłani przyoblekli się w płótno (...) krzycząc, jęcząc i płacząc (...)²⁹⁰.

Cały obszerny tekst rytuału mówi o pokucie i lamentacji. Księżę ma przykucnąć na ziemi na znak unizenia, a kapłani mają lamentować. Mieszkańcy kraju powinni mieć zakryte głowy, zupełnie tak jak czyniono w żałobie. Zaćmienie księżyca i spowodowana przez nie ciemność były bowiem dla mieszkańców Mezopotamii jednym z najgorszych możliwych ominów, zapowiadających nieszczęście, a także symbolem śmierci i przypominały o ponurej

²⁸⁷ C. Felli, *Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East*, w: *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop Firenze, 5th-6th December 2013*, ed. C. Felli, Pisa 2016, s. 84.

²⁸⁸ K. R. Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia...*, dz. cyt., s. 143.

²⁸⁹ Termin ten oznacza zarówno kucanie, jak i gest prostracji. Zob. CDA, s. 237; zob. także C. Felli, *Mourning and Funerary Practices...*, dz. cyt., s. 84.

²⁹⁰ TuL 92, 5-9.

egzystencji duchów w świecie podziemnym, dlatego też w tym czasie również pamiętano o okazywaniu czci zmarłym.

Jako drugi z przykładów – wykonanie gestu *napalsuḫu* w kontekście politycznym można podać reakcję Merodach-Baladana II (721-710 p.n.e. oraz 703 p.n.e.) – władcy babilońskiego, na jakieś złe wieści otrzymane od swojego sojusznika, króla Elamu imieniem Szutruk-Nahunte II (717-699 p.n.e.). Według zapisów historycznych Merodach-Baladan II usłyszawszy wiadomość, miał rzucić się na ziemię, rozedrzeć szaty i wznieść lament²⁹¹. Inną sytuacją, w której wykonano gesty żałobne jako reakcję na politykę władcy, był konflikt między władcami panującymi w VIII w. p.n.e – Sargonem II (722-705 p.n.e.) i królem Urartu – Ursa (735–713 p.n.e.). Gdy asyryjski władca nałożył na mieszkańców prowincji Muṣaṣir wysokie opłaty, Ursa zaprotestował:

Policzyłem ludzi z prowincji Muṣaṣir pośród ludności Asyrii i nałożyłem na nich opłaty feudalne i pańszczyznę jak na Asyryjczyków. Gdy Ursa to usłyszał, rzucił się na ziemię (akad. *qaqqara ipalsiḫ*), rozdarł szaty, odesłał wojsko, rozerwał nakrycie głowy, wyrwał włosy, bił się w piersi obiema rękami i rzucił się na twarz na ziemię²⁹².

2.1. Namaszczenie zwłok i ubieranie ich

Jeżeli chodzi o bezpośrednie przygotowania do pochówku, to w Mezopotamii praktykowano zwyczaj namaszczenia i ubierania zwłok. Tradycja literacka wspomina o namaszczeniu i ubieraniu figurek mających przedstawiać zmarłego. Jednym z takich tekstów jest *Podróżnik i dziewczica*. Choć w tekście nie pojawia się bezpośrednio wzmianka o konkretnym miejscu namaszczenia i ubierania zwłok, to można przypuszczać, że było to jakieś miejsce związane ze zmarłym, lub jego grób. Za drugą interpretacją może przemawiać porównanie tekstu *Podróżnik i dziewczica* z narracją *Aszgi i jego siostra*, w którym woda dla zmarłego miała być wlana do specjalnej rury grobowej (sum. a-pa₄)²⁹³.

W tekście *Podróżnik i dziewczica* młoda dziewczyna rozpaczająca po śmierci ukochanego podejmuje czynności żałobne. Dla niej jest jasne, że jej wybranek już nie wróci, że odszedł na zawsze. Traktuje go więc jak zmarłego i przygotowuje dla niego coś w rodzaju rytuału pogrzebowego: oczyszcza go, namaszcza jego ciało i przygotowuje krzesło dla jego ducha.

Mój podróżnik, idzie lecz nie przychodzi, idzie lecz nie przychodzi,
Ma oczy, ale nie widzi mnie,

²⁹¹ M. I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, Rome 1980, s. 471-472.

²⁹² TCL 3.11, 410-412.

²⁹³ Por. D. Katz, *The Image of the Netherworld...*, dz. cyt., s. 204.

Ma usta, ale nie rozmawia ze mną.
Mój podróżnik odszedł – opuścił mnie! Naprawdę odszedł – opuścił mnie!
Zanurzyłam chleb, wytarłam nim go
(...)
Wylałam wodę, w miejscu gdzie pił ją.
Słodko pachnącym olejem namaściłam jego figurkę,
Nowym odzieniem ubrałam jego krzesło (...) ²⁹⁴.

Wzmianka o namaszczeniu figurki przedstawiającej zmarłego jest dość istotna, ponieważ wskazuje na bardzo ważny element kultu zmarłych – ich fizyczne przedstawienia. W tym przypadku symboliczne namaszczenie statuetki jest wykonywane tak jakby to było realne namaszczenie ciała zmarłego ²⁹⁵. Interesujące wydaje się zestawienie, jakiego dokonują Kramer i Cohen – łączą oni pojawiający się w tekście sumeryjski czasownik *šu-gur* oznaczający „wycierać” z akadyjskim *kuppuru*, mającym znaczenie również „oczyszczać przedmioty”, „oczyszczać magicznie” ²⁹⁶. Idąc tym tropem można przypuszczać, że takie oczyszczenie zwłok stanowiłoby rytuał oddzielenia i przygotowania w jednym. Oddzielenia, bo dokonująca go dziewczyna pozbywałaby się w ten sposób rytualnej nieczystości nabytej w wyniku kontaktu ze zwłokami ²⁹⁷ i przygotowania – bo żegnając się ze swoim zmarłym przygotowywałaby jego ducha do podróży w zaświaty.

W tradycji literackiej namaszczenie zwłok i ubieranie ich było wyrażane symbolicznie – poprzez opisy obrzędów z wykorzystaniem statuetek (które miały przedstawiać zmarłych), jednak w mezopotamskiej archeologii III i II tys. p.n.e. istnieją dowody na rzeczywiste praktykowanie wspomnianych czynności wobec zmarłych. Jako przykład można tutaj wspomnieć niektóre groby z Ur (np. PG 775, PG 800, PG 845, PG 1054), gdzie przy ciałach zmarłych odnaleziono naczynia ceramiczne, które mogły być używane do przechowywania olejów służących do namaszczenia zwłok, lub też do obmywania ciała zmarłego ²⁹⁸ (fot. 44).

²⁹⁴ TIM 9,15. Zob. D. Katz, *The Image of the Netherworld...*, dz. cyt., s. 202-203.

²⁹⁵ D. Katz, *The Messenger, Lulil and the Cult of the Dead*, RA, 1999, t. 93, nr 2, s. 113-115.

²⁹⁶ A. C. Cohen, *Death Rituals...*, dz. cyt., s. 71-72.

²⁹⁷ Dotknięcie zwłok powodowało nabycie rytualnej nieczystości, w wyniku której taki człowiek zostawał wyłączony ze swojej wspólnoty do momentu oczyszczenia (podobnie jak później w Izraelu). W Mezopotamii nie istniała stopniowość nieczystości, to znaczy, że zwłoki człowieka zmarłego śmiercią naturalną były tak samo nieczyste jak zwłoki ofiary poległej w walce. Niektórzy kapłani mogli uczestniczyć tylko w wybranych rytuałach pogrzebowych oraz dotykać zwłok swoich bliskich, ale tylko tych w pokrewieństwie pierwszego stopnia. Najwyższy kapłan nie mógł natomiast uczestniczyć w żadnych obrzędach związanych z ciałem zmarłego. K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, Van Gorcum 1985, s. 36-37.

²⁹⁸ L. Wolley, UE 2, 302.

Rytuały i obrzędy żałobne zakładały także, w przypadku władców oraz królewskich urzędników, składanie kosztownych darów do grobu, razem ze zwłokami zmarłego. Archeologicznym dowodem na tego typu praktyki może być grób nr 45 z Aszur. Został on odkryty przez *Die Gesellschaft*, pochodzi z XIV-XIII w. p.n.e. i należał do zamożnej rodziny Babu-aha-iddiny²⁹⁹. Grób ten stanowi najbogatszy przykład wyposażenia wśród odnalezionych grobów asyryjskich. Babu-aha-iddina był kanclerzem i wysokim rangą urzędnikiem królewskim (być może zarządzał królewskim spichlerzem) za panowania trzech władców: Adada-narari I (1305–1274 p.n.e.), Szulmanu-aszaredu I (Salmanassara I) (1273–1244 p.n.e.) oraz Tukulti-Ninurty I (1243–1207 p.n.e.). Prawdopodobnie grób nr 45 był miejscem pochówku jego i jego rodziny (żony i dziecka) oraz siedmiu dorosłych osób (być może jego krewnych, albo poddanych). Świadczy o tym odnalezienie w odległości kilkudziesięciu metrów od grobu archiwum Babu-aha-iddiny. Zawierało ono korespondencję zapisaną na 49 glinianych tabliczkach, pochodzącą z lat 1253-1217 p.n.e. W grobie nr 45 w Aszur odnaleziono wiele kosztowności (wazy i kamienie i metale szlachetne: złoto, karneol, lapis lazuli) oraz dwa luksusowe bogato rzeźbione przedmioty: *pyxis* (szkatułę) wykonaną z kości słoniowej (fot. 35 i 36) i grzebień wykonany z tego samego materiału (fot. 33 i 34). Na obu przedmiotach zostały przedstawione jakieś obrazy: na *pyxis* przedstawiono dwie pary drzew oddzielające dwie pary gazeli oraz ptaki i koguty siedzące na gałęziach drzew. Pomiędzy drzewami umieszczono cztery dyski symbolizujące słońce³⁰⁰. Na grzebieniu natomiast została przedstawiona scena walki dwóch wrogów. Motywy te były znane i powszechnie stosowane w sztuce przez elity na Wschodzie starożytnym (również w Egipcie i Ugarit). Grób nr 45 z Aszur stanowi więc kolejny dowód na to, że nie tylko władcy, ale też zamożni ludzie pełniący wysokie funkcje społeczne byli grzebani z wieloma kosztownościami, by w świecie podziemnym złożyć bogate dary jego mieszkańcom oraz utrzymać swój wysoki status.

Ostatnim etapem zamykającym proces obrzędów żałobnych w Mezopotamii było oczyszczenie przez umycie włosów³⁰¹ oraz spalanie ofiar (akad. *šuruptu*)³⁰². W ten symboliczny sposób żyjący byli ochraniani od samej śmierci i pozbywali się nieczystości rytualnej zaciągniętej w wyniku kontaktu ze zwłokami³⁰³. Zaś część przedmiotów należących za życia do zmarłego była spalana, co miało stanowić rytuał ostatecznego pożegnania. Zmarły

²⁹⁹ M. H. Feldman, *Assur Tomb 45 and the Birth of the Assyrian Empire*, BASOR 2006, t. 343, s. 23.

³⁰⁰ Tamże, s. 25.

³⁰¹ C. Felli, *Mourning and Funerary Practices...*, dz. cyt., s. 85.

³⁰² CDA, s. 389. Zob. także D. Potts, *Mesopotamian Civilization...*, dz. cyt., s. 222.

³⁰³ D. Potts, *Mesopotamian Civilization...*, dz. cyt., s. 222.

odchodził (jak wierzono – bezpowrotnie) do świata podziemnego, a jego żywi krewni kończyli okres smutku i żałoby. Stawał się więc przodkiem, któremu teraz należało się okazywanie czci i szacunku przez składanie ofiar.

2.2. *Taklimtu*

Określenie *taklimtu*³⁰⁴ (lub *taklittu*) pochodzi od czasownika *kullumu*³⁰⁵ i oznacza „ujawnienie, pokazanie”. W kontekście nowoasyryjskiego opisu pogrzebu władcy (patrz s. 107) Ginnis łączy „przedstawianie prezentów” czy też „wystawianie” (akad. *kullumu*) nie ze zwłokami władcy, ale z jego dobrami materialnymi pisząc, iż przed złożeniem do grobu ciała zmarłego, wystawiano na widok publiczny należące do niego przedmioty i uroczyście przekazywano je Szamaszowi, sędziemu świata podziemnego³⁰⁶, ponieważ od tej chwili miały one zostać wyjęte spod użytku ziemskiego i należeć razem z władcą do świata podziemnego. *Taklimtu* był to pośmiertny rytuał odprowadzany przed pogrzebem, podczas którego wystawiano na widok publiczny ciało zmarłego oraz jego dobra materialne³⁰⁷. Jeden z tekstów rytualnych zawiera zalecenie odprowadzenia *taklimtu* w kontekście dręczenia przez złego ducha:

Jako substytut człowieka dla Ereszkigal (...). Weźmiesz młodą kozę (...) Ubierzesz ją w odzież, namaścisz jej kopyta słodkim olejem (...) i zabijesz ją, tak jakby to ona była chorym. Wypowiesz: „pacjent jest martwy”. Ducha zmarłego uczcisz. Wystawisz *taklimtu* i ofiarujesz dla niego *kispu*³⁰⁸.

Taki sposób celebrowania *taklimtu* jest dość zagadkowy, choć niewykluczone że chodzi tutaj o ducha, który nie otrzymał właściwego pochówku i który przez to nie daje żywym spokoju, dlatego dręczy ich różnymi dolegliwościami³⁰⁹. Wówczas rytuał stanowiłby niejako symboliczny pogrzeb pacjenta, przez co dręczyciel zostałby oszukany myśląc, że jego ofiary nie ma już pośród żyjących. Otrzymałby jednak pożywienie i został obdarzony czcią, dlatego powinien pozostawić w spokoju tego, którego dręczył.

³⁰⁴CDA, s. 395.

³⁰⁵CDA, s. 166.

³⁰⁶J. Ginnis, *A Neo-Assyrian Texts Describing a Royal Funeral*, „State Archives of Assyria Bulletin”, 1987, t. 1, s. 1-2. Więcej na ten temat w rozdziale 2.1.

³⁰⁷*Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals: Volume One*, ed. T. Abusch, D. Schwemer, Leiden – Boston 2011, s. 352.

³⁰⁸LKA 80, 6-7. Zob. także J. Scurlock, *Taklimtu: A Display of Grave Goods*, „Nouvelles Assyriologiques Breves et Utilitaires”, 1991, nr 1, s. 3.

³⁰⁹Za szczególnie niebezpieczne uważano duchy nienarodzonych dzieci, samobójców, kobiet zmarłych w połogu oraz niezamężnych/nieżonatych młodych ludzi. Zob. E. Yamauchi, *Life, Death, and the Afterlife in the Ancient Near East*, w: *Life in the Face of Death*, ed. R. N. Longenecker, Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 35.

Ceremonia ta mogła więc mieć na celu pokazanie bóstwom świata podziemnego jak wysoki był ziemski status społeczny zmarłego, skoro posiadał on tyle dóbr materialnych. To w efekcie miało sprawić, aby bóstwa łaskawym okiem spojrzały na zmarłego i zechciały obdarzyć go w zaświatach wysoką pozycją. Nie jest do końca jasne, gdzie dokładnie sprawowano *taklimtu*. Czy zawsze było to to samo miejsce? Badacze nie są zgodni w tej kwestii, jednak wśród ich opinii przeważają dwie możliwości: albo *taklimtu* sprawowano w opuszczonych jaskiniach (jednak tylko w środkowej i północnej Mezopotamii, ponieważ tylko tam występowały naturalne jaskinie), albo w domu zmarłego³¹⁰. Sołtysiak zwraca uwagę na kolejną możliwą rolę, jaką mogło odgrywać *taklimtu*, a mianowicie – być świętem zmarłych, podczas którego karmiono duchy. Badacz łączy *taklimtu* z postacią Dumuziego, który wiosną miał wychodzić ze świata podziemnego, a otwierając wrota do zaświatów umożliwiał też wyjście duchom zmarłych³¹¹. Potts dodaje jeszcze, że w niektórych przypadkach podczas *taklimtu* ciało zmarłego było kładzione na specjalnym łożu, jego stopy obmywano, a synowa zmarłego całowała je i obchodziła łożo trzy razy z płonąca pochodnią w ręku. Następnie spalała cedr, gasiła płomień pochodni w winie, posypywała serce zabitej owcy mąką i kładła je na figurce przedstawiającej zmarłego, a na koniec powtarzała ten sam rytuał dla przedmiotów, które posiadał zmarły³¹².

Nieprzypadkowe wydaje się tutaj wykorzystanie takich a nie innych rekwizytów: woda symbolizuje oczyszczenie; ogień to światło; wino stanowi napój rytualny; mąka jest substancją „wchłaniającą” nieczystość, figurka symbolizuje obecność zmarłego, a wnętrzości zwierzęcia – przejęcie jego losu³¹³. Taka celebrowanie rytuału *taklimtu* mogłaby więc mieć za zadanie całkowite zmycie nieczystości zaciągniętej w wyniku kontaktu ze zwłokami oraz rozproszenie wszelkich ciemności, które przyniosła ze sobą śmierć i które czyhają w świecie podziemnym. Trzykrotne okrążenie łoża zmarłego z płonąca pochodnią miało moc oczyszczającą bez konieczności spalania tego łoża³¹⁴, mogło być też wyrazem niepodzielności – od tej pory zmarły definitywnie miał już należeć tylko i wyłącznie do zaświatów i nie być częścią ziemskiej egzystencji. Pocałunek złożony na stopach zmarłego może być wyrazem szacunku do niego oraz życzeniem szczęśliwej podróży w zaświaty. Położenie uprzednio posypanego mąką (czyli

³¹⁰ D. Hockmann, *Gräber und Gräfte in Assur I. Von der zweiten Hälfte des 3. Bis zur Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr.*, Wiesbaden 2010, s. 17.

³¹¹ A. Sołtysiak, *Rytuał świętych zaślubin Inanny i Dumuziego*, „Meander”, 2004, t. 3-4, s. 221.

³¹² D. Potts, *Mesopotamian Civilization...*, dz. cyt., s. 221.

³¹³ S. A. L. Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams...*, dz. cyt., s. 121, 135, 191-193.

³¹⁴ S. Nowicki, *Rytuały oczyszczenia na starożytnym Bliskim Wschodzie. Studium mezopotamskich, anatolijskich i ugaryckich technik magicznych*, Kraków 2013, s. 178-182.

oczyszczonego) serca owcy na figurce zmarłego, przypieczętowałyby cały rytuał i stanowiło jeszcze mocniejsze podkreślenie faktu oddzielenia zmarłego od żyjących krewnych. Zaś powtórzenie całego obrzędu również dla przedmiotów, które posiadał zmarły, byłoby przekazaniem mu ich na wieczność, całkowitą rezygnacją z zachowania czegokolwiek na pamiątkę, by przypadkiem z powrotem nie nabyć rytualnej nieczystości w wyniku kontaktu z tym, co przecież należało do zmarłego³¹⁵.

Jeżeli chodzi o związek literackich wyobrażeń dotyczących *taklimtu* z dowodami archeologicznymi na ten temat, to trudno jest wskazać dokładne stanowiska archeologiczne w Mezopotamii potwierdzające praktykowanie *taklimtu*. Dzieje się tak ponieważ nie wiadomo do końca czym tak naprawdę był ów obrzęd, a zatem jego praktyczne zastosowanie pozostaje wciąż trudne do ustalenia.

2.3. Krzesło dla ducha

*Kussû eṭemṁē*³¹⁶, bo tak brzmi akadyjska nazwa krzesła dla ducha, było rekwizytem niezbędnym podczas sprawowania obrzędów pogrzebowych, ponieważ przyczyniało się do odebrania pierwszych ofiar przez ducha zmarłego i umożliwiało mu odpoczynek przed podróżą do zaświatów³¹⁷. Teksty literackie wspominają o ustawianiu takiego krzesła po lewej stronie (łóża chorego, celebracji czynności żałobnych). Miało ono w pewnym sensie zachęcić ducha zmarłego do opuszczenia ciała i być dla niego pierwszym postojem w drodze do świata podziemnego. Wychodząc z ciała *eṭemmu* mógł usiąść na chwilę na tym krześle, odpocząć przed czekającą go podróżą do zaświatów i posilić się ofiarami pokarmowymi. Dobry przykład wykorzystania krzesła dla ducha zmarłego podaje starobabiloński tekst pt. *Aszgi i jego siostra*:

Kiedy już wypowiesz „Jego duch został uwolniony”, przygotujesz dla mnie łóżko!
Ustawisz krzesło i położysz na nim statuetkę.
Umieścisz odzież na krześle i okryjesz nią figurkę.
Położysz ofiarę z chleba i zetrzesz ją!
Wlejesz wodę do rurki libacyjnej,
Wyczyścisz w ten sposób kurz świata podziemnego!”³¹⁸

W tym przypadku na krześle zasiadała figurka przedstawiająca zmarłego, co było równoznaczne z tym, jakby to sam zmarły na nim zasiadał. Krzesła dla ducha używano jednak

³¹⁵Na podstawie P. E. Dhorme, *Rituel Funéraire Assyrien*, RA 1941, t. 36, nr 2-4, s. 57-66.

³¹⁶CDA, s. 170.

³¹⁷R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 182.

³¹⁸Cyt. za: D. Katz, „*His Wind is Released*”..., dz. cyt., s. 424.

nie tylko podczas przygotowania do śmierci, ale również podczas rytuałów mających na celu uwolnienie człowieka od dręczenia złego ducha. Potwierdza to jeden z tekstów rytualnych:

Jeśli człowiek został wybrany przez zmarłą osobę i, konsekwentnie, ten duch dręczy go, [...]. Wyczyścisz gliniany dołek i wsypiesz do niego mąkę *maṣḥatu*. O poranku powiesz: „Dla (sporządzenia) figurek *Każdego Zła*, czarownika i czarownicy, wybieram glinę z tego oto tutaj dołka”. Ubierzesz je (figurki) w odzież na jeden dzień i namaścisz wysokiej jakości olejem. Przed Szamaszem zamieciesz ziemię i skropisz ją czystą wodą. Ustawisz czyste krzesło dla Szamasza i rozłożysz na nim tkaninę *mišḥu*. Ustawisz ołtarz przenośny przed Szamaszem. Trzy razy ustawisz porcje ofiarne przed Szamaszem, Eą i Asalluḫim. Rozsypiesz daktylę i dobrej jakości mąkę. Ustawisz trzy miski (libacji) i trzy kadzielnice z wonnościami. Rozsypiesz ziarno wszystkich rodzajów. Dla duchów jego rodziny ustawisz krzesło po lewej stronie ofiarniczej konstrukcji (...). Dla duchów jego rodziny złożysz ofiary pogrzebowe, złożysz im dary, uhonorujesz ich i okażesz im szacunek (...) ³¹⁹.

W tekście jest mowa o dwóch krzesłach – jedno było przeznaczone dla zmarłego i jego rodziny, drugie – dla bóstw. Pierwsze krzesło dla ducha spełniało więc dwie funkcje: było siedziskiem dla ducha zmarłego i duchów jego rodziny oraz miejscem odbierania ofiar pośmiertnych; drugie krzesło stanowiło tron dla przyzywanych bóstw ³²⁰. Wart uwagi jest fakt, że na takim krześle mogły zasiadać nie tylko bóstwa uważane za dobre i pomocne (jak Szamasz), ale także demony złe i szkodliwe, jak Lamasztu:

Lamasztu, córka Anu (...) w dzień czyha na ciężarną kobietę (...). W jej rękach są gorączka chłód i dreszcze (...). Jej jad jest jadem węża (...) .Wkrada się do domu przez okno (...). Karmi niemowlę zatrutym mlekiem (...). Umazała twarz zatrutym jadem (...). Zajął krzesło w miejscu żałoby, zebrała kurz z miejsca żałoby ³²¹.

Przedstawiony fragment dotyczący zasiadania Lamasztu na krześle w miejscu żałoby pochodzi z rytuału przeciw gorączce dziecka. Użyte w tekście akadyjskie określenie *kiḥullū* ³²² oznacza „miejsce żałoby”, natomiast *epru* tzn. „kurz”, może przywołać na myśl skojarzenia ze światem podziemnym, pełnym pyłu. W tym przypadku Lamasztu, demon groźny dla małych dzieci i kobiet w ciąży, który jak wierzano zamieszkiwał w świecie podziemnym i z niego przychodził na ziemię, poprzez gest [zajęcia krzesła w miejscu żałoby] zasiadania na tronie w

³¹⁹ *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume Two...*, dz. cyt., s. 212-213.

³²⁰ J. Scurlock, *Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals*, w: *Magic and Divination in the Ancient World*, ed. L. J. Ciriaolo, L. J. Seidel, Leiden-Boston 2002, s. 3-4.

³²¹ CAD, t. 9, s. 350; J. Scurlock, *Medicine and Healing Magic*, w: *Women in the Ancient Near East: A Sourcebook*, ed. M. Chavalas, New York 2014, s. 117-118.

³²² CDA, s. 157.

domu żałoby, zapowiadałby rychłą śmierć dziecka lub matki. W kontekście całego powyższego rytuału, rolę zaklinacza i odmawianych przez niego zaklęć było więc odpędzenie Lamasztu z powrotem do świata podziemnego wraz z całym złem, które ona ze sobą przyniosła.

Również i w tym przypadku tradycja literacka łączy się z danymi archeologicznymi, pozyskanymi na terenie Ur i Mari.

Mari (obecnie Tall Hariri w Syrii) położone w północnej Mezopotamii uchodziło w starożytności za ważny ośrodek polityczno-handlowy na szlaku Mezopotamia-Syria. Miasto to przeżywało okres swojej świetności między XIX a XVIII w. p.n.e., po czym zostało zdobyte i zrujnowane przez Hammurabiego w roku 1757 p.n.e. Na terenach Mari w latach 30. XX wieku ekipa francuskich archeologów pod kierownictwem André Parrota prowadziła wykopaliska. Jeżeli chodzi o odkrycia dokonane w Mari to przede wszystkim wart uwagi jest pałac królewski, którego plan jest bardzo podobny do późniejszych pałaców starobabilońskich (1894-1595 p.n.e.). Pałac był bardzo okazałych rozmiarów (200x120 m), a wybudowano go z suszonej cegły i gliny. Składał się z licznych pomieszczeń, spośród których izba o nazwie *Hol*, znajdująca się w centralnej części budynku, pełniła szczególną funkcję. Mogła ona uchodzić za pomieszczenie mieszkalne (a dokładniej sypialnianie), ale jednocześnie wiązać się z zachowywaniem kultu przodków. Dlaczego? Ponieważ metafora snu była w tradycji mezopotamskiej jednocześnie synonimem śmierci. Akadyjskie słowo *māyālu* to zatem określenie łoża, ale także poetyckie określenie grobu³²³. Dlatego w Mari określenie „dom łoża” (akad. *bīt māyālim*)³²⁴, przywołujące na myśl literackie obrazy o świecie podziemnym jako miejscu odpoczynku, zyskało nowe znaczenie – stało się miejscem składania ofiar pośmiertnych tym, którzy przebywali już w zaświatach. Poza tym część sypialniana pałacu w Mari przywołuje na myśl wspomniany już obraz z tekstu *Aszgi i jego siostra*, a mianowicie – łoża pogrzebowego, które razem z krzesłem dla ducha stanowiło jeden z pierwszych przejawów szacunku dla zmarłych. Takie same literackie skojarzenia przywołują na myśl odkrycia dokonane na terenie starożytnego Ur (stanowisko Diqdiqqah), gdzie oprócz modeli łóż pogrzebowych odkryto również modele krzeseł dla ducha, pochodzące z II tys. p.n.e., z okresu

³²³ CDA, s. 205.

³²⁴ S. Tricoli, *The Ritual Destruction of the Palace of Mari by Hammurapi under the Light of the Cult of the Ancestors' Seat in Mesopotamian Houses and Palaces*, w: *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien 52e Rencontre Assyriologique Internationale International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology Münster, 17.–21. Juli 2006*, ed. M. Dietrich, H. Neumann, AOAT, t. 401, Münster 2014, s. 804.

starobabilońskiego³²⁵ (fot. 2, 2a, 3a i 3b). Obydwa przedmioty stanowią przykład współistnienia tradycji literackiej i archeologicznej.

Ponadto, załączeniem pałacu w Mari z kultem zmarłych przemawia jeszcze rozbudowana sieć kanałów odnaleziona w obrębie kompleksu. Rury te sięgały 10 metrów w głąb ziemi i prawdopodobnie służyły do wylewania ofiar libacyjnych dla duchów przodków (fot. 21). Jest to kolejne materialne potwierdzenie literackiej tradycji, zgodnie z którą istniała wertykalna łączność między światem żywych a zmarłych. Jak już zostało wspomniane na początku³²⁶ świat podziemny wyobrażano sobie w największych głębinach ziemskich, a literackie obrazy dotyczące umierania zawsze wiązały podróż do świata podziemnego z ruchem w dół. Było to więc zejście, zstąpienie, stąd zapewne fizyczne przekształcenie tego wyobrażenia i umieszczanie rur libacyjnych pionowo w ziemi. Podobną konstrukcję jak w Mari odnaleziono także w pałacu w Esznunna (obecnie Tell Asmar)³²⁷. W latach 30. XX wieku prowadzono tam wykopaliska archeologiczne, które przyniosły wiele ciekawych odkryć, w tym pozwoliły na rekonstrukcję planów odkrytych budynków. W pałacu w Esznunna odkryto podobne rury jak w Mari, z tym że na płytszej głębokości, bo 3 metrów; być może służyły one do wlewania ofiar libacyjnych albo krwi zabitych ofiar zwierzęcych³²⁸.

2.4. Zaprzęgi zwierzęce

W świecie podziemnym obowiązywała hierarchia – im więcej zmarły posiadał na ziemi potomków, tym więcej otrzymywał od nich ofiar pogrzebowych i tym był szczęśliwszy. Wyraźnie wskazuje na to dialog Gilgamesza z Enkidu. Ukochany i opłakiwany przez Gilgamesza przyjaciel, po interwencji boga Ea i Szamasza, wychodzi na krótką chwilę z zaświatów i opowiada swemu żyjącemu towarzyszowi, jak wygląda bytowanie po śmierci:

[„Tego, który spłodził jednego syna, widziałeś?”] „Widziałem go,
[kołek] w jego ścianę wbity, a on płacze nad nim [gorzko]”.
[„Tego, który spłodził dwóch synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
Siedzi na dwóch ceglach i je chleb”.
[„Tego, który spłodził trzech synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
Pije wodę z [bukłaku...]”.
[„Tego, który spłodził czterech synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
Jak tego, który osły zaprzęga, jego serce jest wesołe”.

³²⁵ UE 7, s. 223.

³²⁶ Zob. rozdział pierwszy, s. 51-52.

³²⁷ S. Lloyd, T. Jacobsen, *The Gimilsin Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar*, OIP, t. 43, Chicago 1940, s. 1-2.

³²⁸ Tamże, s. 22.

[„Tego, który spłodził pięciu synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
Ma rękę sprawną, jak dobry pisarz,
I łatwy dostęp do pałacu”.
[„Tego, który spłodził sześciu synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
Jak u rolnika serce jego jest zadowolone”.
[„Tego, który spłodził siedmiu synów, widziałeś?”] „Widziałem go,
Pośród młodszych bogów siedzi na tronie i słucha muzyki”.
(...)
[„Tego, którego duch nie dostaje ofiar, widziałeś?”] „Widziałem go,
Resztki z garnka wyjada i okruchy chleba zbiera po ulicach”³²⁹.

Relacja Enkidu pokazuje, że ogromną rolę w składaniu ofiar przodkom odgrywali synowie. Zachowywanie pamięci o zmarłych krewnych było obowiązkiem zwłaszcza najstarszego syna (akad. *aplu rabû*), podobnie jak składanie ofiar pośmiertnych. Symbolika literacka tekstu jest jednoznaczna: człowiek, który pozostawił po sobie tylko jednego syna, otrzymuje skromne ofiary i wiecie w zaświatach los nędzarza, natomiast ten, który pozostawił po sobie siedmiu synów, jest niemalże równy bogom! Znaczenie cyfry „siedem” także nie jest przypadkowe; może symbolizować pełnię i doskonałość, a zatem nie chodzi tutaj dosłownie o posiadanie siedmiu synów, ale o zasadę „im więcej, tym lepiej”.

W przytoczonym fragmencie widoczny jest jeszcze jeden istotny motyw – zaprzęgów zwierzęcych. Z rozmowy przyjaciół wynika, że kto ma czterech synów podobny jest do tego, który zaprzęga osły, bowiem jest on radosny. I choć na pierwszy rzut oka trudno zrozumieć o co może chodzić w tym porównaniu, sprawa staje się jasna, gdy weźmiemy pod uwagę dane archeologiczne z obszaru Mezopotamii, dotyczące zaprzęgów zwierzęcych. Zaprzęgi takie odkryto w trzech grobach królewskich z Ur. Pierwszy z nich to grób nr 1050, który zawierał 12 szkieletów w izbie głównej, oraz 40 szkieletów w dole grobowym, co znowu mogło być odzwierciedleniem jakiejś praktyki zabierania w podróż do świata podziemnego swoich towarzyszy. Poza tym grób ten był jedynym spośród 16., który zawierał pieczęć wspominającą króla i jego żonę. Inskrypcja zawierała bowiem dwa tytuły: a-kala-dug i a-su-sikil-digir-ak. Pierwszy odnosił się do jakiegoś króla (tytuł ten był dodatkowo opatrzony określeniem lugal oznaczającym króla), a drugi do jego żony. W grobie nr 1232 również odnaleziono szczątki zwierzęce i pozostałości zaprzęgu. Takiego samego odkrycia dokonano w grobowcu królowej Puabi, gdzie znajdował się wóz zaprzęgnięty w woły, więc królowa została pogrzebana z całym swym dworem i dobytkiem. Co ciekawe praktyka grzebania zwierząt

³²⁹ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka XII, wersja z Niniwy, dz. cyt., s. 65–66.

pociągowych na terenach Mezopotamii w III tysiącleciu p.n.e. nie była dość częsta i świadczyła o wysokim statusie społecznym oraz zamożności ludzi, których stać było na posiadanie zaprzęgów. Oprócz wołów w grobowcu Puabi warto wspomnieć jeszcze choćby pochówki osłów, odnalezione w Ur i Kisz. Zwierzęta te były umieszczane w grobowcach, a nie przed wejściem do nich (jak to miało miejsce np. w Tell el-Dabaa³³⁰ w Egipcie³³¹) i stanowiły część darów grobowych³³². W Tell el-Dabaa osły grzebano razem z ludźmi, często ułożone parami. Ciekawy jest fakt, że w przeciwieństwie do innych zwierząt, szczątki osłów zachowały się w jednym kawałku co może oznaczać, że zwierząt tych nie spalano w ofierze. Analogiczny typ pochówków osłów jak w Tell-el-Dabaa (tj. przed wejściem do grobu) został odkryty w Tell-el-Ajjul. W pozostałych przypadkach (np. w Abu Salabikh czy Tell-el-Duweir) zwierzęta te umieszczano bezpośrednio w grobach. Inne odkrycia archeologiczne z okresu III tysiąclecia p.n.e., dokonane przez Leonarda Wolleya na terenie Karkemisz i Mari potwierdzają zwyczaj pochówków pod podłogami domostw, ale też rozszerzają te praktyki na tereny otwarte i cmentarze. Laneri zwraca uwagę na fakt, iż drugi rodzaj praktyk był bardziej typowy dla pierwszej połowy III tysiąclecia p.n.e, natomiast zwyczaj pochówków na terenie domostw jest młodszy i sięga 2500-2100 r. p.n.e³³³. Oprócz tego istniał jeszcze zwyczaj pochówków władców na terenie ich pałaców, czego przykładem jest odkrycie dokonane na terenie starożytnego Mari.

Porównanie danych literackich z archeologicznymi odnośnie do zaprzęgów zwierzęcych znowu wskazuje na prawdopodobieństwo współistnienia tradycji pisemnej z praktykami funeralnymi stosowanymi w codziennym życiu. Obydwie tradycje pochodzą bowiem z III tys. p.n.e. Warto jednak zaznaczyć, że epizody z życia Gilgamesza powstawały w różnych wersjach, w różnych okresach i na różnych terenach, a więc mogły istnieć także późniejsze, młodsze wersje literackiej rozmowy Gilgamesza z Enkidu. Wówczas tradycja literacka byłaby pisemnym uwiecznieniem i opisem zwyczajów wcześniejszych, stosowanych w rzeczywistości.

³³⁰ Zob. I. Forstener-Müller, *Tombs and Burial Customs at Tell el-Dabaa During the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period*, w: *The Second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties)*, ed. M. Marée, OLA, t. 192, Leuven – Paris – Walpole 2010, s. 131-132.

³³¹ Zob. B. Nowacki, *Pochówki osłów w Tell el-Dabaa w Drugim Okresie Przejściowym*, „Studia i Materiały Archeologiczne” 2003, t. 11, s. 53.

³³² B. Nowacki, *Pochówki osłów...*, dz. cyt., s. 52.

³³³ N. Laneri, *Intramural Tombs – A Funerary Tradition of the Middle Euphrates Valley During the Third Millenium BC*, „Anatolica” 1999, t. 25, s. 224-226.

2.5. Modele łodzi

Kolejnym przykładem przedmiotów znalezionych w mezopotamskich grobach, pojawiających się zarówno w literaturze jak i archeologii mezopotamskiej, są modele łodzi. W królewskim grobowcu z Ur, a dokładniej w grobie nr 580 odkryto pieczęć wypisaną dla Hekunsig – kapłanki Pabilsag, 3 szkielety osłów oraz 2 modele łodzi wykonane z bitumenu. Obecność modeli łódek może świadczyć o jakimś rytuale pogrzebowym, obejmującym cały orszak i może przypominać inwokację do bogini Inanny – córki boga Nanny, której atrybutem była właśnie łódź:

(Uruk) jest złowrogim buntownikiem przeciwko twojemu Nannie,
niech Anu sprawi, że się podda!
To miasto – oby zostało rozbite przez Anu!
Niech będzie przeklęte przez Enlila!
Niech jak płaczliwe dziecko nie zostanie ukołysane przez matkę!
Och pani, harfa żałobna jest umieszczona na ziemi.
Ktoś naprawdę wyrzucił twoją żałobną łódź na wrogi brzeg.
Przy (dźwięku) mojej świętej pieśni oni są gotowi umrzeć³³⁴.

Tekst ten podobno napisała kapłanka imieniem Enheduanna, która była córką Sargona Wielkiego (2334 p.n.e.-2279 p.n.e.). Uczyniła to w obliczu zagrożenia dla panowania wnuka Sargona – Naram-Sina (2254 p.n.e.-2218 p.n.e.). Perspektywa upadku miasta była jednoznacznie związana z żałobą i motyw ten mógł zostać wykorzystany w jakimś rytuale pogrzebowym w Ur.

2.6. Proces oplakiwania

Oplakiwanie było w Mezopotamii, ale jest także i dzisiaj, ściśle związane ze stratą bliskiej osoby. Towarzyszący jej smutek, rozpacz, żal i łzy jako zewnętrzne objawy żałoby, przede wszystkim stanowiły i stanowią naturalną reakcję na nową sytuację związaną ze śmiercią kogoś ważnego. Z tego powodu proces oplakiwania jest wspólny dla całej ludzkości, a jego poszczególne elementy z czasem zostały ujęte w ramy kulturowe. Stąd w różnych kulturach na przestrzeni wieków zaobserwować można różne formy oplakiwania zmarłych. Faktem jest jednak, że żałoba jest zjawiskiem złożonym oraz że obejmuje całego człowieka, a więc jego sferę psychiczną, emocjonalną, somatyczną oraz behawioralną. Pierwszym etapem w przeżywaniu żałoby jest więc stwierdzenie straty i związana z nią reakcja w sferze

³³⁴ RLA 2, 373. Zob. także P. R. S. Moorey, *What Do We Know...*, dz. cyt., s. 38.

psychicznej i emocjonalnej, zazwyczaj objawiająca się szokiem i negacją faktu śmierci. Osoba pogrążona w żałobie odczuwa smutek z powodu bezpowrotnej straty bliskiej osoby i lęk przed tym, jak będzie dalej żyć bez niej; relacje społeczne osoby doświadczającej takiej straty ulegają pogorszeniu, a ogólny stan zdrowia się pogarsza. Następnie dochodzi do ekspresji żałoby, czyli zewnętrznego wyrażenia swojej frustracji i swojego cierpienia. Faza ta różni się u poszczególnych osób, ponieważ jest uwarunkowana kulturowo, to znaczy że okazywanie żałoby poprzez ubiór czy zachowanie w każdym społeczeństwie wygląda inaczej³³⁵. Z uwagi zaś na tematykę pracy, zostaną opisane tylko zwyczaje żałobne, jakie praktykowano w starożytnej Mezopotamii.

Mezopotamska terminologia związana z oplakiwaniem jest dość bogata. W tekstach z Mari na określenie żałoby używano akadyjskich określeń *ḫidirtu*³³⁶ albo *sipittu*³³⁷. *Ḫidirtu* może pochodzić od czasownika *adāru*³³⁸ oznaczającego „być zmartwionym, zaniepokojonym”. Oprócz żałoby oznaczało również „nieszczęście, klęskę”. Określenie to pojawia się m.in. w liście z Mari pochodzącym z XVIII w. p.n.e. napisanym przez Riszija – nauczyciela muzyki na dworze i Asquudum – bliskiego doradcę królewskiego. List ten oznajmia o śmierci Sumunna-abi – matki amoryckiego władcy Jarim Lima I (1781-1765 p.n.e.)³³⁹. Termin *sipittu* wspomniany jest z kolei w kontekście śmierci króla Karkemisz Aplahandy panującego w XVIII w. p.n.e., kiedy to została ustanowiona żałoba na cześć władcy. Z tej okazji została wysłana wiadomość do króla Mari Zimri-Lima (1775-1761 p.n.e.)³⁴⁰:

Powiedz mojemu panu: tak mówi Ištaran-našir, twój sługa.

Aplahanda udał się do swojego przeznaczenia. Przez cztery dni, aż do ofiary Nubandagi ukrywaliśmy to. 18-go *Kinunum* sprawa została odkryta, od tego czasu ogłoszono żałobę (akad. *sipittu*)³⁴¹.

³³⁵ Na podstawie S. Tucholska, *Psychologiczna analiza procesu żałoby*, w: *Psychologiczne aspekty doświadczania żałoby*, red. S. Steuden, S. Tucholska, Lublin 2009, s. 11-33.

³³⁶ CDA, s. 124.

³³⁷ CDA, s. 324.

³³⁸ CDA, s. 4.

³³⁹ ARM 26: 11-17 [A.414].

³⁴⁰ M. B. Garcia, *Las prácticas funerarias en el Valle del Éufrates durante el tercer milenio y la primera mitad del segundo: estudio intertextual a partir de las evidencias arqueológicas y epigráficas*, [praca doktorska], Barcelona 2012, s. 58.

³⁴¹ ARMT A.3920, XXVI/1 281 Zob. także W. Heimpel, *Letters to the King of Mari: A New Translation, with Historical Introduction, Notes and Commentary*, Winona Lake 2003, s. 283.

Trzykrotnie w tekstach z Mari pojawia się również termin *urubātu*³⁴², oznaczający „lament”, „narzekanie”. Niestety ze względu na fragmentaryczne zachowanie tych tekstów, niewiele wiadomo na ich temat. Co można wskazać, to jedynie enigmatyczne informacje, że jeden z tych tekstów łączy ceremonię *urubātu* z boginią Bēlet-Agade, drugi z władcą Asyrii Szamszi-Adadem I, panującym na przełomie XIX i XVIII w. p.n.e., przy wspomnieniu wielkiej epidemii, która nawiedziła jego królestwo (prawdopodobnie miasto Szubat-Enlil), a trzeci z Daganem. W kontekście tego ostatniego pojawia się zapis:

Niech wprowadzą na pokład woły i owce i spuszczą w dół strumieniem na *urubātu* dla Dagona³⁴³.

Trudno dokładniej określić kontekst, w jakim zostały napisane te słowa. Niewykluczone, że stanowiły one polecenie złożenia zwierząt w ofierze zmarłemu władcy wydane w ramach przygotowania do pogrzebu. Zdaniem Duranda i Feliu *urubātu* mogło być częścią jakiegoś cyklu kultu przodków, jednak należy zauważyć, że brak wystarczających źródeł na ten temat, by z przekonaniem postawić taką tezę³⁴⁴. Odminną interpretację terminu *urubātu* podają natomiast Jacobsen i Laessøe, tłumacząc go po prostu jako „lament”³⁴⁵. Może więc spuszczenie zwierząt w dół strumieniem jako potencjalny symbol ich wędrówki razem z władcą do świata podziemnego stanowiło jakiś element kultu czy też po prostu część żałoby po jego śmierci.

Innym określeniem dotyczącym żałoby jest *bikītu*³⁴⁶, oznaczające „lamentować” oraz *bakū*³⁴⁷, które oznacza „płakać”. Bliskie znaczeniowo mu jest *bakkītu*³⁴⁸, oznaczające „żałobnika”, a pojawiające się w tekście dotyczącym Zimri-Lima i wynagrodzenia dla żałobników za opłakiwanie jego zmarłego syna³⁴⁹. Następnie warto wspomnieć czasownik *sapādu*³⁵⁰ – „być w żałobie, bić (się w piersi)”. W języku sumeryjskim z kolei płacz i lament określa słowo *ér*. Idąc dalej sumeryjskie *šir₃*, *sag*, *šīsu* odpowiada akadyjskiemu *šarāhu*³⁵¹

³⁴² CDA, s. 427.

³⁴³ ARM, 23, 330.

³⁴⁴ L. Feliu, *The God Dagan in Bronze Age Syria*, Leiden – Boston 2003, s. 74-75.

³⁴⁵ J. Laessøe, T. Jacobsen, *Šikšabbum Again*, JCS 1990, t. 42, nr 2, s. 178.

³⁴⁶ CDA, s. 36.

³⁴⁷ Tamże.

³⁴⁸ Tamże.

³⁴⁹ C. Felli, *Dopo la morte. Pratiche funerarie nella valle del medio Eufrate fra la fine III e la prima metà del II millennio a.C.*, Firenze 2015, s. 44-55.

³⁵⁰ CDA, s. 316.

³⁵¹ Tamże, s. 334.

oraz *tazzimtu*³⁵² i oznacza „wołać, gorzko płakać, jęczeć, skarżyć się”³⁵³. Z kolei *a-nir/tānēhu*³⁵⁴ znaczy „zawodzić”, podobnie jak *a-i-lu/qubbū*³⁵⁵. To samo znaczenie posiada akadyjskie określenie *nabū*³⁵⁶ oraz *ikkillu*³⁵⁷. Wśród innych pojęć można wymienić jeszcze *rigmu*³⁵⁸ czy *tanūqātu*³⁵⁹, oznaczające „wrzeszczeć, krzyczeć”.

Jeżeli chodzi o czas trwania żałoby, to teksty mezopotamskie nie podają jednego okresu ani terminu jej trwania. Wszystko zależało od okresu historycznego, miasta i osoby, której proces opłakiwania dotyczył. Zgodnie z przekazem historycznym żałoba nad władcą Sumeru i Akkadu Szu-Sinem rządzącym w XX w.p.n.e. trwała piętnaście dni; zmarłego króla amoryckiego Jarim-Lima panującego w XVIII w. p.n.e. w Mari opłakiwano przez cztery dni, podczas gdy siedem dni i siedem nocy miała trwać żałoba po śmierci Adda-guppi – matki babilońskiego króla Nabonida panującego na przełomie VII i VI w. p.n.e.. Tradycja literacka przejęła symbolikę cyfry siedem, a więc tak samo po śmierci Enkidu, władcy Uruk z III tys. p.n.e. – Gilgamesz – opłakiwał swojego ukochanego przyjaciela przez siedem dni i siedem nocy. W tym przypadku cyfra siedem może posiadać znaczenie symboliczne – otwierać niepoliczalność. Zatem żałoba nie trwałaby dokładnie przez siedem dni i siedem nocy, ale trwała nieustannie, bez końca, podobnie jak przyjaźń, którą darzyli się Gilgamesz z Enkidu za życia. Literatura mezopotamska nie ograniczała się jednak tylko i wyłącznie do opisanie jednej historii dotyczącej żałoby, ale między III a I tys. p.n.e., posiadała wiele podobnych opowieści. Niektóre z nich funkcjonują w kilku lokalnych wersjach, inne są znane w jednej. Wszystkie jednak są na tyle liczne, że dla zachowania porządku niniejszej rozprawy, teksty dotyczące opłakiwania zostaną podzielone na kilka kategorii.

2.6.1. Kategorie opłakiwania w mezopotamskiej tradycji literackiej

Ze względu na obszerność tradycji mezopotamskiej, literackie obrazy dotyczące czynności żałobnych podzielić można na kilka kategorii: lament nad zniszczonym miastem, lament nad zmarłym władcą, lament nad samym sobą jeszcze za życia, lament matki nad

³⁵² Tamże, s. 403.

³⁵³ D. Sheshata, *Musiker und ihr vokales Repertoire: Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in Altbabylonische Zeit*, Göttingen 2009, s. 264-266.

³⁵⁴ CDA, s. 397.

³⁵⁵ A. C. Cohen, *Death Rituals*,..., dz. cyt., s. 49.

³⁵⁶ C. Felli, *Mourning and Funerary Practices*..., dz. cyt., s. 84-85.

³⁵⁷ S. M. Maul, *Altorientalische Traueritten*..., dz. cyt., s. 360-361.

³⁵⁸ CDA, s. 304.

³⁵⁹ Tamże, s. 398.

dzieckiem, lament nad przyjacielem lub członkiem rodziny, lament nad bogiem przebywającym w zaświatach.

2.6.1.1. Lament nad zniszczonym miastem

W literaturze mezopotamskiej motyw oplakiwania pojawia się w różnych kontekstach, m.in.: politycznych, religijnych, rodzinnych. Tradycja sumeryjska zawiera także sporo lamentacji nad zniszczonymi miastami, które w literaturze mezopotamskiej są najstarszymi lamentacjami, bo datowanymi na III tys. p.n.e. W tekstach tych pojawia się zwykle pięć typów lamentacji: éršemma – lament „bębenka szem”, éršaḥuḡa – „lament dla ukojenia serca (rozzłoszczonego bóstwa)”³⁶⁰, balaḡ – „lament wykonywany na instrumencie balag”, šuilla – „lament wzniesionych rąk” oraz širnamšub – lament ku czci bóstwa odbywającego podróż do świata podziemnego³⁶¹. Jednym z takich tekstów jest choćby *Kłątwa Agade*, tekst napisany między 2200 a 2000 rokiem p.n.e. Porusza on kwestię zniszczenia wielkiego imperium. Lament wznoszony przez tych, którzy przeżyli, nie odbywa się jednak tylko nad samym miastem, ale również nad jego poległymi mieszkańcami:

Śpiewak prowadzący lament, ten który przeżył lata,
przez siedem dni i siedem nocy
kładzie w tym miejscu bębny balag, tak jak gdyby oni stali u bram niebios.
I niech zagrają bębny ub, meze, lilis dla Enlila pośród *balag*.
Staruszki nie powstrzymały okrzyku „Ach, moje miasto!”
Starcy nie powstrzymali okrzyku „Ach, jego ludzie!”
Młode kobiety nie powstrzymały się przed rwaniem włosów,
młodzieńcy nie powstrzymali swoich ostrych noży³⁶².

Tekst stanowi czytelny dowód na to, że w Mezopotamii obrzędy żałobne miały charakter wspólnotowy, zaś jękom i zawodzeniom nierzadko wtórowały funeralne dźwięki instrumentów muzycznych. Przedstawiony tutaj typ lamentu po sumeryjsku określany jest mianem ér-šem-ma czyli „lament bębenka szem” (akad. *ḫalḫallatu*³⁶³). Lament ten był

³⁶⁰ W. W. Hallo, *Lamentations and Prayers in Sumer and Akkad*, w: *Civilizations of Ancient Near East*, ed. J. M. Sasson, t. 3, London – Sydney – Toronto 1995, s. 1877.

³⁶¹ A. Löhnert, *Manipulating the Gods: Lamenting in Context*, w: *The Oxford Handbook of Cuneiform Literature*, ed. K. Radner, E. Robson, New York 2011 s. 402-404.

³⁶² ANET, s. 650. Zob. także X. Pham, *Mourning in the Ancient Near East...*, dz. cyt., s. 16.

³⁶³ C. Felli, *Dopo la morte...*, dz. cyt., s. 77. Zob. także U. Gabbay, *The Ancient Mesopotamian Sistrum and Its References in Cuneiform Literature: The Identification of the ŠEM and MEZE*, w: *Proceedings of the International Conference of Near Eastern Archaeo-Musicology ICONEA 2008 Held at the British Museum December 4, 5, and 6, 2008*, ed. R. Dumbrell & I. Finkel, London 2010, s. 23-28.

napisany w dialekcie *emesal* i składał się z trzech części: narracji mitologicznych, oplakiwania katastrof oraz hymnów modlitewnych³⁶⁴, a za przewodzenie w odprawianiu tej lamentacji odpowiedzialna była klasa kapłańska o nazwie *kalû*³⁶⁵. Niektórzy badacze są jednak odmiennego zdania twierdząc, że odpowiedzialność za prowadzenie lamentacji spoczywała na kapłanach gála, którzy wołali do Szamasza, sędziego świata podziemnego³⁶⁶.

Archeologicznym potwierdzeniem istnienia w Mezopotamii zawodowych żałobników mogą być odkrycia dokonane w grobach królewskich z Ur. Jakkolwiek by na nie spojrzeć, o trzeba zaznaczyć, że praktyki i zwyczaje stosowane tam przy pochówkach są nietypowe i świadczą raczej o jakiejś lokalnej tradycji, a nie o powszechności takich zwyczajów, zakładających tak liczne zbiorowe pochówki, będące być może dowodem na jakiś rodzaj rytualnego mordy. Odkrycia w grobowcu Puabi (fot. 27 i 28) potwierdzają wysoki status materialny dworzan – kobiety były bogato odziane, natomiast mężczyźni zostali pogrzebani z miedzianymi sztyletami, albo ze złotymi instrumentami muzycznymi. Ogólnie na terenie całego kompleksu grobowego znaleziono dziewięć lir, dwie harfy, srebrny flet, grzechotkę i cymbały³⁶⁷. Wśród nich na uwagę zasługuje lira, zwana „Lirą królowej” (fot. 24). Była ona pokryta złotem i bardzo podobna do trzech innych lir znalezionych na terenie Ur – „złotej liry z Ur” (fot. 26), „wielkiej liry” i „srebrnej liry” (fot. 25). Wszystkie mają kształt głowy byka, są pozłacane i wysadzone kamieniami lapis lazuli, ale różnią się między sobą wielkością. Mimo że nie zachowały się struny, można z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że przed pogrzebem na instrumentach tych grali muzycy, ponieważ przy jednej z lir znaleziono kobiecego szkielet, a kości palców znajdowały się w miejscu strun³⁶⁸. Niewykluczone więc, że jeszcze za życia odprawiono jakąś rytualną lamentację. Obraz ten niemal od razu kojarzy się z oplakiwaniem wspomnianego wyżej miasta Agade.

Wprawdzie tekst nie łączy się bezpośrednio z grobami królewskimi z Ur, to jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę zbliżony okres powstania tekstu oraz pochodzenia grobów oraz także hipotezę łączącą balag z lirą, a nie z bębniem, to można by zaryzykować stwierdzenie, że albo w tym przypadku obraz literacki został wykorzystany w kontekście polityczno-

³⁶⁴ L. Rong, *Forgotten and Forsaken by God (Lamentations 5:19-20): The Community in Pain in Lamentations and Related Old Testament Texts*, Eugene 2013, s. 4-5.

³⁶⁵ M. Him Ko, *The Levite Singers in Chronicles and Their Stabilising Role*, London – New York – Sydney 2017, s. 44-45.

³⁶⁶ J. B. Geyer, *Mythology and Lament: Studies in the Oracles about the Nations*, New York 2004, s. 117-130.

³⁶⁷ M. de Schauensee, *Two Lyres from Ur*, Philadelphia 2002, s. 13.

³⁶⁸ UE, *The Royal Cemetery*, s. 69; 74.

propagandowym (odprawiona lamentacja miałaby zostać odprawiona w taki sposób, jak gdyby Puabi miała stanąć u bram niebios, a nie świata podziemnego), albo też lamentacja z Ur stała się bazą dla stworzenia późniejszych opowieści literackich. Podobny przykład wyposażenia grobu znajdował się w grobowcu Abargiego, uważanego za jakiegoś dostojnika bądź małżonka Puabi³⁶⁹. Oprócz tego, że odnaleziono tam szkielety sześciu mężczyzn – żołnierzy w pełnym rynsztunku strzegących wejścia do grobu, to jeszcze odkryto kości kobiet oraz harfisty. Prawdopodobnie ludzie ci stanowili chór Abargiego, towarzyszący mu w podróży w zaświaty.

Inną formę oplakiwania zniszczonego miasta i jego mieszkańców zawiera sumeryjski *Lament nad zniszczeniem Ur*³⁷⁰. Tekst również pochodzi z III tys. p.n.e. i posiada akadyjskie tłumaczenie pięciu passusów określanych mianem *kirugu*, które dotyczą: przekleństwa wypowiedzianego przeciw sprawcy zniszczenia, formuły zaklinającej, błogosławieństwa, życzenia pomyślności i zapowiedzi powrotu do domu³⁷¹.

Lament, biada! Lament, nieszczęście!
Gdybym tylko mógł powstrzymać moje wzdychanie!
Panie mojego miasta, Enlilu, biada!
(...)
Na stepie płacz, młodzieniec szlocha, niewiasta łka,
Młodzieniec drży z rozpacz (....)³⁷².

Mimo iż lament nad zniszczonym Ur nie stanowi w literaturze mezopotamskiej jedyne go opisu zniszczonego miasta, to jednak jest przykładem oplakiwania wedle konkretnego schematu. Zniszczenie miasta wiąże się zawsze z kryzysem gospodarczym i zakończeniem dobrobytu wśród mieszkańców. Poza tym, w lamentach nad zburzonymi miastami pojawia się również motyw zniszczenia świątyni i opuszczenia jej przez bogów jako przyczyny zniszczenia miasta. Dzieje się tak m.in. z powodu zaprzestania składania im ofiar:

W Ur nikt nie przyjdzie po pokarm, nikt nie przyjdzie po wodę (...)
Nie ma tam piwa (....) nie ma tam pożywienia (...)
Nie ma tam ziarna w spichlerzu Nanny (....)

³⁶⁹ H. Crawford, *Ur: The City of the Moon God*, London – New York – Sydney 2015, s. 49.

³⁷⁰ Inne lamente nad miastem to np. lament nad zniszczonym Eridu, Nippur czy Isin. Zob. S. N. Kramer, *Lamentation over the Destruction of Nippur*, „Eretz Israel” 1969, t. 9, s. 89–93.

³⁷¹ E. S. Gerstenberger, *Praise in the Realm of Death: The Dynamics of Hymn-Singing in the Ancient Near Eastern Lament Ceremony*, w: *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, ed. N. C. Lee, C. Mandolfo, Atlanta 2008, s. 119–121.

³⁷² Cyt. za: M. D. Coogan, *A Reader of Ancient Near Eastern Texts. Sources for the Study of the Old Testament*, New York 2013, s. 138.

Ofiary pokarmowe dla Enlila w Nippur nie będą składane (...) ³⁷³.

Obraz zniszczonego miasta zaczyna przypominać ponurą rzeczywistość świata podziemnego, gdzie próżno szukać pożywienia i wody. Obrócenie miasta w ruinę wiąże się ponadto z odwróceniem się bogów od ludzinarodowej, niż opłakiwania konkretnego zmarłego.

2.6.1.2. Lament nad zmarłym władcą

Kolejny motyw, jaki znany jest z literatury mezopotamskiej dotyczy opłakiwania władcy i pojawia się w tekście pt. *Śmierć króla Ur-Nammu*. Koncentruje się on na lamencie z powodu śmierci władcy, którym poddają się nie tylko ludzie, ale również sami bogowie. Opisuje szczegółowo zachowania towarzyszące poddanym oraz bóstwom w obliczu zaistniałego nieszczęścia:

(Bóg) An odmienił swe nieskalane słowo, serce [...] było pogrążone (w rozpacz),
Enlil obłudnie zmienił wyrok „losu”,
Ninmah wszczęła lament [...],
Enki zamknął wrota (miasta) Eridu, jego „siłę”,
(...)
Utu nie wschodził na niebo, dzień był wypełniony (jakby) chmurą.
Matka nieszczęśliwa z powodu (losu) swego syna,
matka, czysta Ninsun, wołała: „O moje serce!”
z powodu losu wyznaczonego dla Urnammu,
[...] płakali.
Lud nie spał [...],
dni były pełne (żalu) po wiernym pasterzu pochwyconym w „niewolę”.
Kanały nawadniające były zatkane (mułem),
wyborny jęczmień na parcelach – „życie Sumeru” – został wyrwany z korzeniami (...) ³⁷⁴.

Patrząc na powyższy tekst od razu można zauważyć, jakie uczucia towarzyszyły żałobnikom opłakującym zmarłego władcę. To tęsknota, smutek, żal, samotność, beznadzieja. Mogły to być uczucia szczerze okazywane przez ludzi, ale mogły zostać także przedstawione jako zabieg literacki po to, by okazać pożądane reakcje na śmierć władcy. Ludzie tak bardzo poczuli się przygnębieni śmiercią Ur-Nammu, że nieustannie płakali, nie myśląc nawet o odpoczynku. Bogowie natomiast zatrzymali normalny bieg życia, ingerując w prawa przyrody. Niektórzy,

³⁷³ ANET, s. 617. Zob. także R. Averbeck, B. Studevent-Hickman, P. Michałowski, *Late Third Millenium BCE Sumerian Texts...*, dz. cyt., s. 65.

³⁷⁴ *Śmierć króla Urnammu z Uri*, w: *Eposy sumeryjskie*, dz. cyt., s. 116-117.

tak jak bogini Ninsun, odczuwali wręcz dolegliwości fizyczne z powodu śmierci Ur-Nammu, objawiające się bólem serca. Bramy miasta zostały zamknięte, nad głowami zawisły ciemne chmury, słońce nie wschodziło. Żałoba ludu objawiała się w zachowaniu, stanach emocjonalnych i duchowych. Całe życie gospodarcze miasta uległo zawieszeniu do tego stopnia, że nie dbało nawet o nawadnianie pól i zbieranie plonów. Dla poddanych króla Ur-Nammu strata po nim była tak wielka, a poczucie opuszczenia tak silne, że życie bez niego przestało istnieć. Świadczy to jeszcze o wielkim szacunku, jakim za życia darzono U-Nammu. A skoro tak, to tym bardziej po śmierci należna mu będzie cześć. W tekście pojawia się jeszcze motyw konduktu pogrzebowego, odprowadzającego władcę na miejsce spoczynku:

Do Arali, czołowego miejsca na Ziemi,
Ur-Nammu, syn Ninsumuna został zabrany w całym swym uroku (sum. ھی-לי),
Żołnierze kroczą za nim, wylewając łzy (...) ³⁷⁵.

Cohen widzi w sumeryjskim określeniu ھی-li oznaczającym „czar, atrakcyjność” wszystkie wcześniejsze czynności związane z przygotowaniem ciała do ostatniej drogi, tj.: obmycie, namaszczenie wonnościami i ubranie ³⁷⁶. Z motywem śmierci Ur-Nammu związany jest także motyw obrzędów pogrzebowych z wykorzystaniem darów grobowych dla władcy:

Jego osły zamieszkały z nim, jego osły zostały z nim pochowane.
Osły Ur-Nammy zamieszkały z nim, zostały z nim pogrzebane
Przeszedł [...] przez kraj, ozdoba kraju została zmieniona.
Droga, którą obrał do świata podziemnego została opuszczona.
(...) droga była trudna, więc nie mógł iść naprzód z łatwością ³⁷⁷.

Ponieważ droga do zaświatów była, jak wierzano, długa i trudna, nie wysłano w drogę władcy samotnie, ale podarowano mu jego zwierzęta zapewne po to, by „zamieszkując z nim” były symbolem jego wyjątkowości i by dzięki temu Ur-Nammu otrzymał w zaświatach lepsze warunki.

Analogiczne reakcje ludzi na odejście władcy opisuje *Śmierć Gilgamesza*. Fragmenty tekstu pochodzące z okresu Isin Larsa (2004–1763 p.n.e.) i starobabilońskiego (1894–1595

³⁷⁵ ETSL: *The death of Ur-Namma*, wersja z Nibru, 62-64; por. tłumaczenie A. C. Cohen, *Death Rituals, Ideology...*, dz. cyt., s. 76.

³⁷⁶ A. C. Cohen, *Death Rituals, Ideology...*, dz. cyt., s. 77.

³⁷⁷ Cyt. za: R. Averbeck, B. Studevent-Hickman, P. Michałowski, *Late Third Millenium BCE Sumerian Texts*, w: *The Ancient Near East. Historical Sources in Translation*, ed. M. W. Chavalas, Malden – Carlton 2006, s. 62.

p.n.e.) wymieniają dokładnie, jakie praktyki żałobne były stosowane przez poddanych oplakujących śmierć ukochanego władcy Uruk:

Wówczas (z żalu) za młodym panem, Panem Gilgameszem,
(ludzie) zgrzytali zębami,
wrywali sobie włosy.
Lud jego miasta nie wdziawał [...],
pyłem nacierał swe [...].
Wtedy (po śmierci) młodego pana, Pana Gilgamesza,
umysły (ludzi) były zgnębione, serca zasmucone (...) ³⁷⁸.

W tym przypadku do czynności żałobnych dochodzi jeszcze umartwianie własnego ciała. Lud już nie tylko przeżywa stratę emocjonalnie, ale okazuje to poprzez zewnętrzne gesty. Zgrzytając zębami i rwąc włosy z głowy wyraża swoją frustrację i szok z powodu zaistniałej sytuacji. Nie wdziawając (zapewne szaty) i nacierając swoje ciała pyłem ludzie chcą pozbawić siebie wygod i przyjemności, czyli tego, co im się po ludzku należy, upodabniając się w ten sposób do zmarłego, którego duch jak wierzano, trafił do pełnego pyłu świata podziemnego. Tego typu zachowania żałobne mogą mieć jeszcze jedną istotną funkcję – oszukać śmierć i uciec przed nią.

Oprócz tekstów literackich, wzmianka na temat oplakiwania członków rodziny królewskiej pochodzi z historycznych zapisków króla babilońskiego Nabonida. Gdy w dziewiątym roku jego panowania (547 r.p.n.e.) zmarła jego matka, władca ogłosił na jej cześć żałobę:

Ubili tłuste barany w obecności mieszkańców Babilonu i Borsippy oraz ludzi z dalekich prowincji. Wezwali nawet na żałobę królów i książęta i gubernatorów z dalekich granic Egiptu (...). Uczynili wielki lament, posypali swoje głowy prochem. Przez siedem dni i siedem nocy chodzili ze spuszczonej głowami, głowy ich były posypane pyłem, porzucili swe stroje. Siódmego dnia wszyscy się ogolili i umyli, porzucili żałobę. Dałem im nowe odzienia, napoiłem ich i nakarmiłem, dostarczyłem im wyborną oliwę. Oni wylali na swoje głowy olejki zapachowe, znowu się radowali i wyglądali dostojnie. Wyposażyłem ich w dobra na długą podróż i odesłałem do domu ³⁷⁹.

Z relacji samego Nabonida wynika, że jego matka otrzymała od niego i jego poddanych iście królewską żałobę. Oplakiwano ją jak królową. Choć nie ma o tym bezpośrednio mowy w tekście można przypuszczać, że pogrzeb matki Nabonida był równie królewski, jak sama

³⁷⁸ *Śmierć Gilgamesza*, w: *Eposy sumeryjskie*, dz. cyt., s. 90.

³⁷⁹ ANET, s. 561-562.

żałoba. Władca nie ograniczył się do zaangażowania w lament jedynie swoich poddanych, ale zaprosił na tę okoliczność największe osobistości z odległych krain. Wszyscy ludzie mieli wykonać żałobne gesty: zamiast mycia ciała natrzeć się prochem, nie golić i nie strzyć, chodzić ze spuszczoneymi głowami, pozbawić się ubrań. Żałoba miała trwać przez siedem dni i siedem nocy, co zapewne może mieć znaczenie symboliczne i oznaczać pełnię, niepoliczalność. Królewska matka musiała więc być opłakana w sposób doskonały. Dopiero wówczas można było zakończyć okres żałoby, ponownie się ogolić, umyć, namaścić wonnościami, ubrać, nakarmić i napoić. Po dobrze przeżytej żałobie można było powrócić do normalnego życia, ponieważ duch zmarłej otrzymał to, co powinien, a śmierć odeszła z królewskiego dworu³⁸⁰.

Rytuały i obrzędy żałobne zakładały także, w przypadku władców, składanie kosztownych darów do grobu, razem ze zwłokami zmarłego. Jeden z tekstów pochodzących z biblioteki Assurbanipala w Niniwie tak opisuje pogrzeb nowoasyryjskiego króla, prawdopodobnie Esarhaddona:

[Ojca], mojego drogiego, rozkazałem złożyć namaszczonego królewskim olejem, w tym grobie, tajnym miejscu. Sarkofag, jego miejsce odpoczynku, zapieczętowano miedzią i wzmocniono gliną. Złote i srebrne przedmioty, wszystko należące do spisu królewskiego grobowca, służące mu podczas jego panowania, rzeczy które ukochał, przekazałem Szamaszowi i złożyłem razem z mym ojcem w grobowcu. Prezenty dla księżących Anunnaki i bogów zamieszkujących podziemia przedstawiłem³⁸¹.

Pośmiertny kult władcy jest w tym przypadku sprawowany przez jego potomka i dziedzica – syna. Widać, że chce on pogrzebać ojca z największymi honorami, z jednej strony przez wzgląd na swoją synowską miłość do rodzica, z drugiej zaś z uwagi na szacunek należny władcy. Syn namaszcza ciało ojca najlepszym olejem i składa je w wyjątkowym miejscu – królewskim sarkofagu. Troszczy się przy tym o to, by razem ze zwłokami ojca pogrzebać ukochane przez niego przedmioty. Nie zapomina ponadto o podarunkach dla bogów świata podziemnego, aby jego ojciec otrzymał tam lepsze warunki bytowania. Z punktu widzenia wiary mieszkańców Mezopotamii w pośmiertny los w zaświatach, wszystkie warunki zostały spełnione, aby duch zmarłego miał możliwie największy komfort przebywania w krainie

³⁸⁰ Zob. S. R. Hauser, *Status, Tod und Ritual. Stadt- und Sozialstruktur Assurs in neuerassyrischer Zeit*, Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft. Herausgegeben von der Deutschen Orient-Gesellschaft, t. 26, Wiesbaden 2012, s. 14-16.

³⁸¹ K 7856. S. Lundstöm, *Concerning the Dead – How to Bury an Assyrian King? Possibilities and Limits of the Archeological and Written Evidence in the Second and First Millenium BC*, w: *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School, "Symbols of the Dead" in May 2009*, ed. P. Pflätzer, H. Niehr, Wiesbaden 2012, s. 271.

umarłych: prawidłowy pochówek, ofiary grobowe oraz pozostawiony na ziemi męski potomek, który z pewnością będzie czcił pamięć ojca.

2.6.1.3. Lament nad samym sobą

O motywie tym wspomina babiloński poemat *Ludlul bēl nemēqi* datowany na XVIII-XII w. p.n.e., który dotyczy opłakiwania siebie samego jeszcze za życia. Cierpiący człowiek, świadomy własnej śmiertelności, jest tak bardzo przytłoczony życiowymi doświadczeniami, że czuje się tak, jakby już umarł:

(...) Mój bóg nie przyszedł, aby mnie uratować i pochwycić za rękę,
ani moja bogini nie ukazała litości i nie stanęła po mojej stronie.
Mój grób czeka i moje przybory pogrzebowe są gotowe.
Zanim umrę, lamentacja nade mną zostanie ukończona,
Cały mój kraj powie: jakież on był zdruzgotany!³⁸²

Ów człowiek znany w literaturze mezopotamskiej jako typ *cierpiącego sprawiedliwego*, opłakuje swój własny los. Ma świadomość swojej śmiertelności i wie, że nie może od niej uciec. Traktuje więc siebie tak, jakby już za życia był umarły. Ma świadomość, że prawdopodobnie po jego śmierci nikt nie będzie o nim pamiętał, dlatego wspomina o zakończeniu lamentacji nad sobą jeszcze przed śmiercią³⁸³.

2.6.1.4. Lament matki nad zmarłym dzieckiem

Kolejnym typem tekstów lamentacyjnych znanym z literatury mezopotamskiej jest lament matki nad zmarłym dzieckiem. Poniższy fragment przedstawia opłakiwanie ludzkości przez Matkę Dającą Życie, pojawiające się w eposie o Atrachasisie, pochodzącym z XVIII w. p.n.e. oraz w niniwejskiej wersji Eposu o Gilgameszu:

(...) krzyczała jak rodząca kobieta,
słodkogłosa Pani Bogów skarżyła się:
„Oby w glinę obrócił się każdy dzień,
w którym wypowiadałam zło na zgromadzeniu bogów.
Jak mogłam na zgromadzeniu bogów zło wypowiadać,

³⁸² *Ludlul bēl nemēqi*, ANET, s. 598. Zob. także J. Davies, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, London –New York 1999, s. 49-50.

³⁸³ Mimo funeralnego charakteru na początku utworu, tekst jest w rzeczywistością apoteozą boga Marduka. Stwierdza na końcu, że nie ma takiego cierpienia i nieszczęścia, z którego bóg nie byłby w stanie podnieść człowieka. Analogiczny motyw jest obecny w biblijnej Księdze Hioba, gdzie główny bohater najpierw również patrzy na siebie jak na już zmarłego, ale na końcu przyznaje, że Pan jest potężniejszy od każdego cierpienia i choć doświadcza człowieka, to potem wybawia go z nieszczęścia.

rozkazując walkę dla zniszczenia mych ludzi?
Ja sama zrodziłam moich ludzi,
A teraz jak narybek napęlniają morze”.
Bogowie Anunnaki płakali razem z nią,
bogowie poruszeni siedzieli w płaczu,
wargi ich suche, głodni są, bez pokarmu ofiarnego.
Sześć dni i siedem nocy szedł wiatr niosący potop (...)”³⁸⁴.

W tym fragmencie uwidacznia się poczucie winy, które towarzyszy „Matce Dającej Życie”. Jest ono spowodowane niezrozumieniem swoich własnych decyzji, w wyniku których doszło do takiej sytuacji, że ludzkość została zniszczona. Płacz Bēlet-ilī (lub w innych przekładach Ishtar) z powodu śmierci ludzi przypomina płacz matki po stracie ukochanego dziecka.

W tradycji literackiej znana jest także lamentacja w wykonaniu bogini świata podziemnego – Ereszkigal:

(...) zobaczycie wewnątrz matkę dającą życie [...] Ereszkigal leżącą chorą,
bez lnianej chusty na czystych ramionach,
jej piersi podobne do naczynia *szagan* nie będą przykryte,
jej paznokcie [...] jak [...] z miedzi,
włosy jak pory zebrane na jej głowie (...)”³⁸⁵.

Przytoczony fragment pochodzi z sumeryjskiego mitu *Zejście Inanny do świata podziemnego*. Według tej wersji, Inanna pod wpływem spojrzenia Ereszkigal padła martwa, a jej ciało zostało powieszone na haku. Istoty kurgarra i galaturra miały te zwłoki odebrać od władczyni świata podziemnego i przywrócić do życia. Musiały prosić boginię Ereszkigal o wydanie ciała Inanny, wykorzystując chwilową niemoc władczyni podziemia. Widząc ją leżącą w bóleści, wyraziły z tego powodu żal i przejęły cierpienie Ereszkigal, a ta w zamian wydała im ciało Inanny. Nie jest jednak jasne, z jakiego powodu bogini świata podziemnego znajdowała się w niemocy, ponieważ tekst o tym nie wspomina. Choć na pierwszy rzut oka może dziwić zestawienie bogini świata podziemnego z obrazem matki dającej życie i

³⁸⁴ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka XI, wersja niniwejska, s. 56. Zob. także E. Kozlova, *Maternal Grief in the Hebrew Bible*, New York 2017, s. 19.

³⁸⁵ *Zejście Inanny do świata podziemnego*, w: *Mity sumeryjskie*, dz. cyt., s. 94. Zob. także B. Alster, *The Mythology of Mourning*, „Acta Sumeriologica” 1983, nr 5, s. 3-4. Zob. także *Zejście Inanny do świata podziemnego*, w: *Mity sumeryjskie*, dz. cyt., s. 94.

pogrążonej w żałobie, to jednak stanie się to zrozumiałe po przytoczeniu innego wariantu tekstu. Otóż druga możliwa wersja w miejsce „matki dającej życie” podaje: „matka Ninazu”. W tym przypadku Ereszkigal stałaby się wizerunkiem matki opłakującej własnego syna³⁸⁶.

Analogiczny lament w wykonaniu matki pojawia się w sumeryjskim tekście Edina Usagake. Tekst jest o tyle problematyczny, że składa się z kilku części i trudno jednoznacznie stwierdzić, do kogo rzeczywiście się odnosi. Co więcej, zachowały się kopie utworu pochodzące z różnych regionów Mezopotamii i różnych okresów: dysponujemy fragmentami z okresu starobabilońskiego oraz z I tysiąclecia p.n.e, zostały odnalezione także wersje dwujęzyczne tj. sumeryjsko-akadyjskie. Pierwsza część lamentu, pochodząca z okresu starobabilońskiego (1894–1595 p.n.e.) zawiera ogólny opis rozpaczliwej matki po utracie syna:

(...) „Nieszczęsny mój chłopiec!” W bólu powiem.
„Mój uroczy jedyny!” w bólu powiem.
Dającą życie matką jestem „mój popędzany jak wół” powiem.
Po tym, jak powiedziałam „biada” któż mi odpowie?”³⁸⁷

Z tego fragmentu niewiele jesteśmy w stanie wywnioskować. Z pomocą przychodzą dalsze części tekstu, a zwłaszcza wersja akadyjska pochodząca z okresu nowoasyryjskiego (911-609 p.n.e.), która zawiera wiele możliwych interpretacji, kto mógł być tym synem opłakiwanym przez matkę. Wśród jednej z możliwości wymieniony jest Dumuzi, którego tradycja literacka zna jako brata Gesztinanny, a także utożsamia z Damu:

„A teraz ja, chłopiec, wchodzę na drogę bez powrotu”
O nieszczęsny, wojownik Ninazu,
O mój biedny, mój Damu,
O nieszczęsny Ningiszzida,
O biedny Alla,
O nieszczęsny posłaniec Umunszudi
O biedny Ištaran o jaśniejących oczach
O nieszczęsny Mulusiranna,
Biedny brat matki Gesztinanny
Odszedł, odszedł w głąbiny świata podziemnego
(...)
Był pełen żałoby w dniu, kiedy spadło na niego nieszczęście,
W ciągu miesiąca, który nie kończy się w tym roku

³⁸⁶ B. Alster, *The Mythology of Mourning...*, dz. cyt., s. 4.

³⁸⁷ BM 98936; SK 26, 15-19. Zob. także D. Katz, *The Image of the Netherworld...*, dz. cyt., s. 312.

Na drogę, która kładzie kres ludzkości (...)
Ku lamentowi pana,
Chłopiec z odległego kraju, którego nie widać”³⁸⁸

Główną różnicą między wersją sumeryjską a nowoasyryjską, jest ukazanie lamentu samego młodzieńca nad swym losem, a nie jak we wcześniejszych wersjach, rozpacz jego matki. Przywołanie różnych imion bóstw może świadczyć natomiast o nowej interpretacji tekstu sumeryjskiego, nie zaś jego tłumaczeniu. Jak zauważa Katz, pojawiające się osiem imion w tekście jest rozszerzeniem starobabilońskiej wersji tekstu, zgodnie z którą tylko sam Damu był opłakiwany. Według badaczki tekst nowoasyryjski (911-609 p.n.e.) nie stanowi więc tłumaczenia starszych wersji opowieści, ale jest ich transformacją i nową interpretacją³⁸⁹.

2.6.1.5. Lament nad zmarłym przyjacielem lub członkiem rodziny

Inną kategorią lamentacji mezopotamskich jest opłakiwanie przyjaciela. W historii Gilgamesza widać poczucie winy w przeżywaniu żałoby po śmierci Enkidu:

[Niech po Enkidu] – (jak) twój ojciec i twoja matka – w stepie [płaczą]!
W owym dniu ja sam [będę płakał]!
(...)
Każę cię opłakiwać ludziom [z Uruk i lamentować],
ludzi dumnych [uczynię pełnymi troski z twego powodu],
a ja po tobie [ciało swe pozostawię okryte pyłem]
i, ubrany w skórę lwa, [przebiegać będę step]³⁹⁰.

W żałobie tej charakterystyczny jest jej wspólnotowy charakter. Przyjaciół Enkidu, Gilgamesz, składa swojemu zmarłemu kompanowi obietnicę i zobowiązuje się do zaangażowania całego ludu w opłakiwanie. Na pierwszy rzut oka taka postawa może nieco dziwić, staje się jednak jasna, gdy umieścimy powyższy fragment w kontekście całego utworu. Otóż Enkidu znalazł się w świecie podziemnym na prośbę Gilgamesza, by wyciągnąć stamtąd jego instrumenty muzyczne, które tam przez przypadek wpadły. Schodząc do świata podziemnego Enkidu otrzymał wskazówki, do których miał się dostosować, by bezpiecznie wrócić na ziemię. Nie spełnił jednak tych zaleceń, dlatego musiał na zawsze pozostać w świecie

³⁸⁸ CanLam, s. 691.

³⁸⁹ D. Katz, *The Image of the Netherworld...*, dz. cyt., s. 320-321.

³⁹⁰ *Epos o Gilgameszu*, tabliczka VIII, wersja niniwejska, dz. cyt., s. 38-39.

podziemnym³⁹¹. Z tego też powodu Gilgamesz czuł się winny utraty przyjaciela. Chciał się więc do niego upodobnić, posypując swe ciało pyłem i sam siebie niejako ukarać, skazując się na wygnanie na stepie. Gilgamesz mógł chcieć utożsamić się z Enkidu z jeszcze jednego powodu, a mianowicie – jego dzikiej natury. Miał mieć więc nieobcięte włosy, ponieważ Enkidu był kudłaty; miał przemierzać step, ponieważ Enkidu za życia stąpał wśród traw z dzikimi zwierzętami³⁹².

Do opowieści o przyjaźni przerwanej przez śmierć dołączyć można jeszcze historie rodzinne. Tego typu mezopotamską lamentacją jest elegia przechowywana w Muzeum Puszkina, datowana na okres starobabiloński (1894–1595 p.n.e). Tekst rozpoczyna się prologiem, z którego wynika, że człowiek imieniem Nanna choruje. Jego syn Ludingirra jest w podróży. Choroba postępuje i ojciec umiera. Gdy młodzieniec wraca do domu i spostrzega, co się stało, zaczyna lamentować:

Syn łzy przelał, rzucił się w proch, zaczął śpiewać [...] pieśń
Ludingirra zaczął pisać lament, z głębi swego płonącego serca³⁹³.

Kramer, który odczytał tekst w całości i opatrzył go komentarzem podaje dalej:

Łzy wylane dla niego, które są łzami żalu,
Jego opłakiwanie, które jest wyrazem miłości czystego serca,
Jak zeschnięte zboże [...]
(...) zapadła cisza dla ciebie,
Lament na twoją cześć nie skończy się³⁹⁴.

Słowa wypowiedane przez Ludingirrę są w rzeczywistości laudacją dla ojca. Stanowią one życzenia pomyślnych warunków w krainie umarłych: pozytywnego sądu, obfitych ofiar pokarmowych i przychylności bóstw:

O Nanno, niech twój duch będzie zadowolony, serce two niech odpocznie,
niech Utu, wielki pan krainy umarłych
po tym jak przemieni ciemność w światło
osądzi twój przypadek pomyślnie

³⁹¹ Zob. J. S. Cooper, *Wind and Smoke: Giving Up the Ghost of Enkidu, Comprehending Enkidu's Ghost*, w: *Rethinking Ghost in World Religions*, ed. M. Poo, Studies of the History of Religions, t. 123, Leiden – Boston 2009, s. 24.

³⁹² X. Pham, *Mourning in the Ancient Near East*..., dz. cyt., s. 17.

³⁹³ Cyt. za: Å. Sjöberg, *The First Pushkin Museum Elegy and New Texts*, JAOS 1983, t. 103, nr 1, s. 319.

³⁹⁴ Cyt. za: S. N. Kramer, *Two Elegies on a Pushkin Museum Tablet: A New Sumerian Literary Genre*, Moscow 1960, s. 60.

w dniu snu.

Niech Nergal, Enlil świata podziemnego [...] przed nim [...]

Niech chleb jedzący bohaterowie wypowiadają twe imię,
niech pijący zaspokoją twe pragnienie.

Niechaj Nedu i Etana będą twymi sojusznikami.

(...)

Wino, piwo i wszystkie dobra niech nigdy się nie kończą,

niech wezwanie twego domu będzie na zawsze wezwaniem twego osobistego boga!³⁹⁵

Oprócz życzeń dobrobytu w zaświatach w tekście pojawia się jeszcze jeden interesujący motyw: picia za zmarłego, w jego imieniu, czyli zaspokajania jego pragnienia. Nie składania mu ofiary z libacji wody, ale zastępowania go w tej czynności. Powyższy fragment nie należy do jednego utworu, ale stanowi część większego dzieła znanego pod nazwą *Treny Ludingirry*. W rzeczywistości teksty są dwa, na cześć ojca i żony Ludingirry. Druga elegia jest lamentem nad zmarłą żoną Ludingirry, Nawirtum. Podobnie jak chwalił on zalety ojca, tak również przedstawia swoją małżonkę w samych superlatywach:

Zły dzień przyszedł do czcigodnej kobiety, szanowanej gospodyni,

Nawirtum, która nigdy nie powiedziała: „jestem chora!”

(...)

Nippur jest zakryte chmurami,

Tłumy płaczą i jęczą,

Współczucie dla tej, której życie się skończyło,

(...)

Zawodzące kobiety,

Najlepsze pieśni poetów,

Wszystko obróciło się w lament i jęki,

(...)

W jego mieście, w Nippur,

Ludingirra, jej ukochany mąż,

(...) jego oddech jest stłumiony,

Wydaje jęki jak krowa,

Ten który nie ma odzienia

(...)

Gdzie jesteś mój najdroższy skarbie!

Wołałem do ciebie! (...)

Niechaj twoje życie nie zostanie wymazane z pamięci,(...)

Niech Utu wywoła światło dla ciebie w świecie podziemnym (...) ³⁹⁶.

³⁹⁵ Cyt. za: J. W. D. McMaster, *Ancient Mesopotamian Concepts of Death and the Netherworld According to Ancient Literary Texts*, [praca doktorska], [b.m.], 1988, s. 38-39.

³⁹⁶ Cyt. za: S. N. Kramer, *Two Elegies on a Pushkin Museum Tablet...*, dz. cyt., s. 62-64.

Mimo, iż tekst jest w wielu miejscach uszkodzony, a gramatycznie jego sens nie zawsze jest jasny, nietrudno zauważyć, iż tren na cześć zmarłej żony ma podobną strukturę jak lament nad zmarłym ojcem. Pojawiają się więc w nim trzy najważniejsze treści: pochwała cech żony, którą Ludingirra zapamiętał jako dobrą i szlachetną kobietę, gorzki płacz nad jej śmiercią w wykonaniu nie tylko jej małżonka, ale również płaczek i żałobników, oraz życzenia dla zmarłej pomyślności w zaświatach. Zawodzenie męża ma więc dotrzeć aż do głębin krainy umarłych i poruszyć samych bogów, by obdarzyli ducha jego żony przywilejami.

W *Podróżniku i dziewicy* młoda dziewczyna rozpaczająca po śmierci ukochanego również podejmuje czynności żałobne. Dla niej jest jasne, że jej wybranek już nie wróci, że odszedł na zawsze. Traktuje go więc jak zmarłego i przygotowuje dla niego coś w rodzaju rytuału pogrzebowego: oczyszcza go, namaszcza jego ciało i przygotowuje krzesło dla jego ducha.

Mój podróżnik, idzie lecz nie przychodzi, idzie lecz nie przychodzi,
Ma oczy, ale nie widzi mnie,
Ma usta, ale nie rozmawia ze mną.
Mój podróżnik odszedł – opuścił mnie! Naprawdę odszedł – opuścił mnie!
Zanurzyłam chleb, wytarłam nim go
(...)
Wylałam wodę, w miejscu gdzie pił ją.
Słodko pachnącym olejem namaściłam jego figurkę,
Nowym odzieniem ubrałam jego krzesło (...) ³⁹⁷.

Wzmianka o namaszczeniu figurki przedstawiającej zmarłego jest dość istotna, ponieważ wskazuje na bardzo istotny element kultu zmarłych – ich fizyczne przedstawienia. W tym przypadku symboliczne namaszczenie statuetki jest wykonywane tak jakby to było realne namaszczenie ciała zmarłego ³⁹⁸. Interesujące wydaje się zestawienie, jakiego dokonują Kramer i Cohen – łączą oni pojawiający się w tekście sumeryjski czasownik *šu-gur* oznaczający „wycierać” z akadyjskim *kuppuru*, mającym znaczenie również znaczenie „oczyszczać przedmioty”, „oczyszczać magicznie” ³⁹⁹. Idąc tym tropem można przypuszczać, że takie oczyszczenie zwłok stanowiłoby rytuał oddzielenia i przygotowania w jednym. Oddzielenia,

³⁹⁷ TIM 9, 15. Zob. także D. Katz, *The Image of the Netherworld...*, dz. cyt., s. 202-203.

³⁹⁸ D. Katz, *The Messenger, Lulil and the Cult of the Dead*, RA, 1999, t. 93, nr 2, s. 113-115.

³⁹⁹ A. C. Cohen, *Death Rituals...*, dz. cyt., s. 71-72.

bo dokonująca go dziewczyna pozbywałaby się w ten sposób rytualnej nieczystości zaciągniętej w wyniku kontaktu ze zwłokami i przygotowania – bo żegnając się ze swoim zmarłym przygotowywałaby jego ducha do podróży w zaświaty.

Podobny smutek, tym razem z powodu oddzielenia żony ukochanego męża, wybrzmiewa w nowoasyryjskiej (911-609 p.n.e.) elegii, której tekst odnaleziono w Niniwie:

W dniu, w którym rodziłam owoce, jakże byłam szczęśliwa,
szczęśliwa byłam ja, szczęśliwy był mój mąż.
W dzień mojego pójścia do pracy, zachmurzyła się moja twarz,
W dniu moich narodzin moje oczy się zachmurzyły.
Z otwartymi ramionami błagałam boginię Matkę:
„O matko, ty któraś mnie zrodziła, ocal moje życie!”
Bogini matka usłyszała, potem zakryła twarz:
„Kim jesteś i dlaczego mnie błagasz o to?”
Mój mąż, który mnie kochał, krzyknął:
„Dlaczego zabrałaś ode mnie żonę, w której się radowałem?
[...] przez całą wieczność,
[...] na zawsze w miejscu ruiny”
Przechodząc przez miasto [duch kobiety] podniósł lament:
[„Przez te wszystkie dni] mój mąż był moim towarzyszem!
Z nim żyłam, on był moim kochankiem.
Potem do naszej sypialni skrycie wpęzła śmierć.
Zabrała mnie z mojego domu,
oderwała mnie od mojego męża,
i postawiła moje stopy na drodze bez powrotu”⁴⁰⁰.

Śledząc tekst można zauważyć, że lament kobiety jest smutnym wspomnieniem szczęśliwego życia w przeszłości. W konfrontacji ze śmiercią bezskuteczne okazały się błagania kierowane do bogini Matki o ocalenie życia. Nie pomogła nawet interwencja męża, ponieważ śmierć przychodzi niepostrzeżenie i nie liczą się dla niej więzi miłości; zabiera ona każdego człowieka, bo każdy do niej należy.

⁴⁰⁰ K 890. Zob. także A. Archi, *Remarks on Ethnoarchaeology and Death in the Ancient Near East*, w: *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop Firenze, 5th-6th December 2013*, ed. C. Felli, Pisa 2016, s. 44.

2.6.1.6. Lament nad bóstwem przebywającym w zaświatach

W tradycji sumeryjskiej napotkać można jeszcze jedną wzmiankę dotyczącą sposobu opłakiwania – lament nad bóstwem przebywającym w zaświatach. W odróżnieniu od pozostałych kategorii lamentacji, opłakiwanie bogów wiązało się z ich ingerencją w prawa przyrody. Oprócz stałych mieszkańców świata podziemnego – władców – których nie opłakiwano, w zaświatach czasowo przebywali bogowie-zastępcy. Ich obecność tam wiązała się z zatrzymaniem płodności i rozwoju w przyrodzie, dlatego też, gdy na ziemi nastawał okres posuchy i braku plonów, wspominano bóstwa wegetacji i płodności i opłakiwano je wyczekując ich rychłego powrotu na ziemię. W *Zejściu Inanny do świata podziemnego* pojawiają się dokładne wytyczne, jak ma wyglądać lament:

Kiedy ja do świata podziemnego przyjdę,
podnieś nade mną lamentację (taką), jak przy wzgórzu ruin,
spraw, by bębenek szem grał dla mnie w świątyni (bogów),
rozglądaj się za mną w [świątyni] bogów,
wydrapuj za mną [swe oczy], drap za mną swe usta,
drap swoje uda w miejscu, którego nikt nie ogląda,
ubierz się w jedną (tylko suknię), jak ta, która nie ma męża,
po czym do Ekur, świątyni Mulila, skieruj najpierw swe kroki.
Gdy ty do Ekur, świątyni Mulila wejdiesz,
zapłac przed Mulilem (...) ⁴⁰¹.

Z dalszej części opowieści wynika, dlaczego bogini Inanna dała rozkaz swojej wiernej poddanej imieniem Gaszansubura (lub: Ninszubura), by zaczęła opłakiwać ją, gdy zejdzie do świata podziemnego. Miała to uczynić, aby przywrócić ją do życia! Pokazywanie ogromu rozpaczyny poprzez okaleczanie własnego ciała, przywdzianie żałobnej sukni oraz lamentowanie między bogami miało zapewne uzmysłwić bóstwom, jak poważana i niezastąpiona była Inanna na ziemi i w konsekwencji nakłonić je do uwolnienia jej z zaświatów. Służebnica wykonała wszystko dokładnie tak, jak jej poleciła pani. Udało jej się przekonać nawet jednego z bogów, aby podarował Inannie zielę i wodę życia, by ożywić z powrotem jej martwe ciało, zawieszone na haku. Enki wyjął brud z paznokci i uczynił z niego dwie istoty: kurgarra i galaturra, które zaniósł Inannie wodę i zielę życia. Opłakiwanie Inanny (czczonej również pod imieniem Annunītum) mogło być również związane, jak twierdzi Westenholz, z rytuałem

⁴⁰¹ *Zejście Inanny do świata podziemnego*, w: *Mity sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2010, s. 86.

libacji piwnej (sum. kaš-de-á), który stanowił część lamentacji (akad. *gerrānu* albo *tassištu*). Kaš-de-á mogło być więc częścią radosnego bankietu odbywającego się wiosną podczas święta *Ākitu*⁴⁰², podczas którego świętowano powrót bogini ze świata podziemnego⁴⁰³.

W *Śmierci Dumuziego* zauważyć można z kolei smutek i rozpacz siostry za bratem. Dumuzi, mąż Isztar, pod jej nieobecność oddawał się rozrywkom. Za karę został wskazany przez nią na zastępcę w świecie podziemnym, demony *gallû* pochwyciły go i zabrały do zaświatów⁴⁰⁴. Z tego powodu jego siostra Gesztinanna, niemalże odchodząc od zmysłów z żalu, obiecała podążać za ukochanym bratem i szukać go⁴⁰⁵. W geście rozpacz rozdrapała sobie oczy, uszy, twarz i pośladki⁴⁰⁶.

(...) podrapała swe policzki, podrapała swe usta,
Rozluźniła sprzączki ubrania na swych ramionach, rozdarła szatę,
Podniosła bolesny lament (...) ⁴⁰⁷.

Wspomnienie odejścia Dumuziego/Tammuza do świata podziemnego obchodzono również w okresie starobabilońskim (1894–1595 p.n.e.) podczas specjalnej liturgii upamiętniającej to wydarzenie:

Lament mojego serca ku trzcinie,
lament mojego serca ku trzcinie na równinie Aralli uczyniłam.
Niebiańską dziewczicą, królową Eanny jestem,
Trzaskającą góry królową Eanny jestem.
Matką pana, królową zniszczenia jestem.
Boską szwagierką Gesztinanny jestem.
Moje serce płacze ku trzcinie na równinie Aralli.
W kraju spustoszenia, żałoby to czynię.
W kraju Tammuza to czynię.
W Arallu, miejscu jęku pasterza moje serce płacze.
W miejscu spustoszenia demona *šudu*,
W miejscu demona *alû* i Tammuza
W miejscu, gdzie owca odrzuca swoje jagnię moje serce krzyczy.

⁴⁰² M. J. H. Linssen, *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*, CM, t. 25, ed. T. Abusch, M. J. Geller, S. M. Maul, Leiden – Boston 2004, s. 76-85.

⁴⁰³ J. G. Westenholz, A. Westenholz, *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem. The Old Babylonian Inscriptions*, CM, t. 33, Leiden-Boston 2006, s. 19-21.

⁴⁰⁴ T. Kuwabara, *The Netherworld in Sumerian-Akkadian Literature*, Berkeley 1991, s. 69.

⁴⁰⁵ Zob. W.G. Lambert, *A Neo-Babylonian Tammuz Lament*, w: *Studies in Literature in the Ancient Near East Dedicated to Samuel Noah Kramer*, ed. J. M. Sasson, AOS, New Haven 1984, s. 211-215.

⁴⁰⁶ B. Alster, *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in Sumerian Myth*, Copenhagen Studies in Assyriology, t. 1, Copenhagen 1972, s. 81.

⁴⁰⁷ *Zejsście Inanny do świata podziemnego*, w: *Mity sumeryjskie*, dz. cyt. s. 101.

Gdzie koza odrzuca swe koźlę moje serce kwili.
 W miejscu, gdzie ich bóg, który jest martwy płacze:
 „O matko! Gdybym tylko mógł przyjść do ciebie!”
 Jego ręce, które były rozluźnione, jakże bym takimi z powrotem uczyniła!
 Jego nogi, które były rozluźnione, jakże bym takimi z powrotem uczyniła!
 (...)”⁴⁰⁸.

Lament ten był przedstawiany przez dwie osoby, z których jedna miała naśladować żałobne gesty matki, a druga odgrywać scenę pogrzebu Tammuzia przygotowywanego przez jego siostrę⁴⁰⁹. Nie jest jednak jasne, dlaczego w tekście pojawiają się epitety (szwagierka Gesztinanny czy królowa Eanny) wskazujące na żonę Dumuziego – Isztar. Czyżby bogini, która przecież sama wytypowała Dumuziego na swego zastępcę w zaświatach, pożałowała swojej decyzji...?

Analogiczny literacki motyw przedstawia lament balaĝ úru àm-ma-ir-ra-bi⁴¹⁰, znany z Ur z okresu starobabilońskiego. Łączy się treściowo z opłakiwaniem Dumuziego przez jego siostrę Gesztinannę. Rytualny tekst starobabiloński pochodzący z Mari opisuje obrzędy kultowe, którym towarzyszyły śpiewy, dźwięki instrumentów i akrobacje taneczne. W I tys. p.n.e., za panowania Seleucydów w Uruk, balaĝ úru àm-ma-ir-ra-bi, miało być odprawiane rankiem drugiego dnia każdego miesiąca⁴¹¹.

2.7. Osoby zatrudnione przy pogrzebach

Zorganizowanie pogrzebu w starożytnej Mezopotamii wymagało zaangażowania sporej liczby osób. W trosce o odpowiedni przebieg uroczystości korzystano z pomocy specjalistów. Do takich zaliczano m. in. grabarzy (sum. *uh₃-muš₃*⁴¹², *a-bi-a-gal*, akad. *qabirru*, *abi(n)gallu*), muzyków (sum. *nar*, akad. *nāru*⁴¹³), czy kapłanów sprawujących rytuały

⁴⁰⁸ *Hymn of the Tammuz Cult*. Cyt. za: S. Langdon, *Two Sumerian Liturgical Texts*, w: *Oriental Studies, dedicated to Paul Haupt*, ed. C. Adler, A. Ember, Leipzig 1926, s. 170-171; zob. także *Sumerian Liturgical Texts*, ed. S. Langdon, Philadelphia 1917, s. 191-192.

⁴⁰⁹ M. R. Bachvarova, *Sumerian Gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods: Tragic Lamentation in Cross-Cultural Perspective*, w: *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, ed. A. Sutter, New York 2008, s. 24-26.

⁴¹⁰ BM 65463.

⁴¹¹ U. Gabbay, *A Fragment of a Sumerian Lament: BM 65463, Tablet XI of the Balag úru àm-ma-ir-ra-bi*, „Iraq” 2011, t. 73, s. 161-162.

⁴¹² A. C. Cohen, *Death Rituals...*, dz. cyt., s. 75.

⁴¹³ Według Hartmanna *nar* mieli wykonywać pieśni *adab*, *tigi*, *zámi*, *širnamursangá*, *širgiddá*, *širnamšub* i *balbale*. Zob. H. Hartmann, *Die Musik der Sumerische Kultur*, Frankfurt 1960, s. 150.

pogrzebowe (sum. *uh*.^d*Inanna* lub *šita*.^d*Inanna*, akad. *uruḫḫu*)⁴¹⁴. Sporym zainteresowaniem cieszyła się profesja zawodowych żałobników (akad. *nabû*, *munabbiātu*)⁴¹⁵. Były to zarówno kobiety jak i mężczyźni, przygotowani do oplakiwania zmarłych. Ich zadaniem było głośnie i melodyjne zawodzenie na pogrzebach, jęki i żałobne śpiewy przy akompaniamencie instrumentów. Śpiewacy *nar-gal*, o których wspominają archiwa pałacowe w Mari datowane na II tysiąclecie p.n.e, mogli zajmować się śpiewaniem żałobnych pieśni o nazwie *sipittu*⁴¹⁶. Oprócz tego w tekstach z Mari wymieniane są cztery kategorie kobiet: *ḫarimtu*, *kezertu*, *šamḫatu* i *qadištu*, które w literaturze naukowej często określa się mianem „prostytutek”⁴¹⁷. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że nie brak również tekstów łączących te profesje ogólnie ze sferą kultu czy z położnictwem⁴¹⁸. *Ḫarimtu* jest na przykład wspominana w *Eposie o Gilgameszu* – na imię ma Szamchat i uczy Enkidu jak być człowiekiem⁴¹⁹. Tę nazwę poświadczają już teksty z Ebla⁴²⁰ z III tysiąclecia p.n.e., łączące *ḫarimtu* z sumeryjskim *gème-kar-kíd* oraz eblaickim *za-ni-tum*, w kontekście ceremonii oczyszczenia zmarłych władców, zaś fragmenty pochodzące z Fara termin *gème-kar-kíd* utożsamiają już z muzykami grającymi funeralne melodie⁴²¹. Istnieje więc zbyt wiele niejasności, by jednoznacznie utożsamić *ḫarimtu* czy pozostałe kategorie z prostytutką⁴²². *Qadištu* z kolei wymieniana jest przy okazji kultu w świątyni Adada w Aszur:

Qadištu wyśpiewa pieśń *inḫu* przed statuetką Adada, (...)
 Kapłan *šagû* rozpocznie oczyszczanie, *qadištu* będzie chwalić boga.
Šagû i *Qadištu* opuszczą świątynię Adada.
 Pójdą do bramy skarbcza Ninurty w świątyni Aszur,
Šagû weźmie siedzenie, a *qadištu* wyśpiewa pieśń *inḫu*.
 Kapłan *šagû* rozpocznie oczyszczanie, *qadištu* będzie chwalić boga.
 (...)

⁴¹⁴ D. Potts, *Mesopotamian Civilization...*, dz. cyt., s. 221.

⁴¹⁵ D. Fleming, *Nābû and Munabbiātu: Two New Syrian Religious Personnel*, JAOS 1993, t. 113, nr 2, s. 175-183. Oba te terminy są pochodzenia akadyjskiego, ale pojawiają się w tekstach z Emar i Mari, stąd w tytule artykułu wzmianka o personelu syryjskim.

⁴¹⁶ J. G. Westenholz, A. Westenholz, *Cuneiform Inscription...*, dz. cyt., s. 28.

⁴¹⁷ Na temat prostytucji, oraz terminów określających osoby uprawiające tę profesję zob. np. G. Lerner, *The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia*, „Journal of Women in Culture and Society” 1986, t. 11, nr 2, s. 236-254.

⁴¹⁸ Osoby te miały pomagać w narodzinach, ale jednocześnie przygotowywać ciała zmarłych do pogrzebu. W kwestii tekstów zob. np. KTEMA 1997, t. 22, s. 35-44; VAS 7, 37; VAB 5, 241; KAR 154.

⁴¹⁹ Epos o Gilgameszu, wersja starobabilońska, kol. 1-4.

⁴²⁰ Np. TIM 10/1, 41,1; RT 56; RLA 11, 16. Zob. J. G. Westenholz, *Tamar, Qēdēšā, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia*, „The Harvard Theological Review” 1989, t. 82, nr 3, s. 245-265.

⁴²¹ VAT 9124, 6.

⁴²² Więcej na temat *ḫarimtu* J. Assante, *Kar.kid/ḫarimtu. Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence*, w: *Internationales Jahrbuch für die Alterumskunde Syrien-Palaestinas*, ed. M. Dietrich, UF, t. 30, Münster 1999, s. 5-96.

Opuszczą bramę Aszur i pójdą do bramy Sammuḫ (...) ⁴²³.

*Qadištu*⁴²⁴ miała za zadanie wyśpiewywać więc pieśń o nazwie *inḫu*⁴²⁵. Była to pieśń żałobna, ale również hymn czy też modlitwa ku czci Ishtar⁴²⁶. *Kezertu*⁴²⁷ natomiast utożsamiano z fryzjerstwem⁴²⁸. Najbliższą prostytucji kategorią byłyby więc jedynie *šamḫatu*⁴²⁹, która miała być służebnicą bogini o imieniu Nanaja, uchodzącej za uosobienie seksu i zmysłowości⁴³⁰.

Trzeba podkreślić jednak, że nie było jednych i tych samych żałobników dla całej Mezopotamii, lecz występowały różne klasy w różnych krainach; inaczej wyglądała więc sytuacja w Mari, a inaczej na południu Mezopotamii. W Mari bowiem działali żałobnicy o nazwie *kalû*⁴³¹, którzy jednak byli nadzorowani przez szefów – tj. *galamāhu*⁴³², natomiast na południu Mezopotamii każde miasto miało swojego szefa żałobników, który współpracował z administratorem świątynnym o nazwie *šagnû*⁴³³. Praca żałobników była bardzo często związana z kultem świątynnym, jak na przykład w okresie starobabilońskim (1894-1595 p.n.e.), w Mari, gdzie w jednej ze świątyń odprawiano lamentacje ku czci bogini Ishtar. Wówczas specjalna lira nosząca nazwę *Ninigizibara* stała w świątyni naprzeciw posągu bóstwa, po prawej stronie mieli stać żałobnicy, po lewej orkiestra z muzykami, a za nimi kobiety grające na instrumentach. Wówczas śpiewano kilka pieśni, o których wspomina fragment starobabilońskiego rytuału pochodzącego z Mari, ku czci bogini Ishtar:

Żałobnicy śpiewają pieśń ú-ru-am-ma-da-ru-bi na przełomie miesiąca [...]. Tak jak przyszli śpiewać ma.-e.-ú-re-mén, tak śpiewają ma.-e.-ú-re-mén. Na powitanie śpiewają pieśń AN-nu-wa-še. Na początek AN-nu-wa-še król wstaje i pozostaje w postawie stojącej. Jeden z żałobników śpiewa lament eršemma dla Enlila przy akompaniamencie bębna *ḫalḫallatu*. Gdy śpiew AN-nu-wa-še się kończy, król siada. Gdy

⁴²³ FM 208-209. Zob. także B. Pongratz-Leisten, *Sacrifice in the Ancient Near East: Offering and Ritual Killing*, w: *Sacred Killing: The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, ed. A. M. Porter, G. M. Schwartz, Winona Lake 2012, s. 296-297.

⁴²⁴ CDA, s. 282; RLA 11, 16.

⁴²⁵ Tamże, s. 129.

⁴²⁶ R. J. Dumbrell, *The Archaeomusicology of the Ancient Near East*, Victoria 2005, s. 417.

⁴²⁷ CDA, s. 155.

⁴²⁸ M. L. Gallery, *Service Obligations of the Kezertu-Women*, "Orientalia" 1980, t. 49, nr 4, s. 338.

⁴²⁹ CDA, s. 353.

⁴³⁰ M. Stol, *Women in the Ancient Near East*, Boston-Berlin 2016, s. 58. Na temat bogini o imieniu Nanaja zob. O. Drewnowska-Rymarz, *Mesopotamian Goddess Nanaja*, Warszawa 2008.

⁴³¹ CDA, s. 143.

⁴³² Tamże, s. 88.

⁴³³ N. Ziegler, *Music, the Work of Professional*, w: *The Oxford Handbook of Cuneiform Literature*, ed. K. Radner, E. Robson, New York 2011, s. 299-300.

rozbrzmiewa pieśń gi-ni-gi-ni [...]. Gdy rozbrzmiewa pieśń *mu-gi-im mu-gi-im* przed końcową pieśnią *kīlu*⁴³⁴.

Tekst jest dowodem na łączenie lamentacji ze świątynnym kultem bóstw, a zatem żałobnicy nie brali udziału jedynie w pogrzebach. Nie wiadomo czym dokładnie były wymienione w tekście pieśni ani jaka była ich treść. Zwłaszcza AN-nu-wa-še musiała być bardzo poważna, skoro na jej dźwięk wstawał władca, być może był to rodzaj jakiejś pieśni przewodniej, czegoś w rodzaju hymnu. Wiadomo natomiast, że bębny *ḫalḫallatu* były także znane pod nazwą *alû* albo *lilissu*, a ich cechą charakterystyczną było wydawanie dźwięków przypominających ryk czy grzmot (akad. *raṣānu*)⁴³⁵.

Jeszcze inne profesje związane z lamentacjami odnaleźć można również w okresie staroakadyjskim (2360-2120 p.n.e.), gdzie w kontekście lamentu nad zburzonym miastem, w *Lamencie nad Ur* pojawia się kategoria sumeryjskich lú-maḥ, akadyjskich *lumahḫu*⁴³⁶ (lub *lumakku*), którzy z żałoby nie są odziani w lniane szaty⁴³⁷. Teksty z Ebla pochodzące z III tysiąclecia p.n.e. wymieniają jeszcze inne dwie kategorie osób zatrudnionych przy pogrzebach – profesjonalnych płaczek: sum. IGI:A⁹, akad. *rāzintum* oraz *munabītum*⁴³⁸. Kolejną z grup „profesjonalnych żałobników”, dość często pojawiającą się w tekstach i poświadczoną od okresu wczesnodynastycznego byli sumeryjscy gala (akad. *kalû*). Według starobabilońskiej (1894-1595 p.n.e.) tradycji mieli oni zostać stworzeni przez boga Enki dla bogini Inanny:

Ukształtował dla niej gala, które łagodzą lament serca

(...)

wypowiadając *aḫulap* [tj. dosyć! P.N-S.] umieścił bębny *ub* i *lilis* w jej rękę⁴³⁹.

⁴³⁴ FM 3, 2. Cyt. za: N. Ziegler, *Music, the Work of Professional...*, dz. cyt., s. 301.

⁴³⁵ S. Mirelman, *The Ala Instrument: its Identification and Role*, w: *Music in Antiquity*, ed. J. G. Westenholz, E. Seroussi, Berlin – Boston 2014, s. 158. Zob. także D. Sheshata, *Sounds from Divine: Religious Musical Instruments in the Ancient Near East*, w: *Music in Antiquity*, ed. J. G. Westenholz, E. Seroussi, Berlin-Boston 2014, s. 102-128.

⁴³⁶ CDA, s. 185. Według słownika, *lumahḫu* byli kapłanami odpowiedzialnymi za rytualne oczyszczenia. Nieprzywdziewanie przez nich szat w czasie żałoby byłoby więc równoznaczne z nieczystością tego okresu.

⁴³⁷ R. A. Henshaw, *Female and Male the Cultic Personnel. The Bible and the Rest of the Ancient Near East*, Allison Park 1994, s. 37-38.

⁴³⁸ C. Felli, *Mourning and Funerary Practices...*, dz. cyt., s. 84.

⁴³⁹ BM 29616, 21-3. Cyt. za: A. C. Cohen, *Death Rituals, Ideology...*, dz. cyt., s. 54.

Gala śpiewali elegie przy akompaniamencie *balag*, tj. liry⁴⁴⁰. Płaczk i żałobnicy należeli do różnych klas, bowiem wśród gala, jak potwierdzają źródła, obowiązywała hierarchia. Ponad nimi byli gala-mah, tzn. „wielcy zawodowi żałobnicy”⁴⁴¹. Początkowo do klasy gala miały należeć tylko kobiety, z czasem dopiero zastępowane przez mężczyzn. Wśród badaczy obecna jest hipoteza, jakoby gala mieli być homoseksualistami⁴⁴². Niektórzy zwracają uwagę na fakt, iż określenie gala było zapisywane także jako UŠ.TUŠ. Pierwszy znak miałby oznaczać penisa, a drugi odbył⁴⁴³. Inni są jednak zdania, że niektóre teksty administracyjne stanowią niezbity dowód na to, iż niektórzy gala posiadali żony oraz dzieci⁴⁴⁴.

Kolejną grupą zawodowych żałobników były tzw. „płaczące staruszki” (sum. um-ma-er₂ lub ama-ir₂, dam-ab-ba)⁴⁴⁵. Niewiele o nich wiadomo poza tym, że towarzyszyły gala i że podczas reform Urukaginy uznawano je za odpowiednik ab-ba – „starszych”. Um-ma-er₂ pojawiają się również w kontekście braku pogrzebu:

Łopata nie została postawiona na cmentarzu,
trup nie został pogrzebany.
Zawodowi żałobnicy nie wzięli liry i nie zaśpiewali lamentu,
Płaczące staruszki nie wzniosły płaczu⁴⁴⁶.

Z tekstu wynika, że ceremonia pogrzebowa się nie odbyła, dlatego wszystkie jej elementy nie zostały zastosowane. Tam, gdzie nie było słyhać lamentu i płaczu, tam najprawdopodobniej nie pogrzebano zmarłego. Jęki, szloch i zawodzenie przygotowanych do tego specjalnie osób pomagały rodzinie i najbliższym zmarłego we właściwym przeżyciu żałoby, a ta nie miała w tym przypadku miejsca.

⁴⁴⁰ Badacze nie są zgodni co do tego, czym naprawdę był instrument o nazwie balag. Jedni uważają go za instrument strunowy, a drudzy za rodzaj bębna. Zob. U. Gabbay, *The Balag Instrument and Its Role in the Cult of Ancient Mesopotamia*, w: *Music in Antiquity*, ed. J. G. Westenholz, E. Seroussi, Berlin-Boston 2014, s. 129-147.

⁴⁴¹ A. C. Cohen, *Death Rituals, Ideology...*, dz. cyt., s. 52.

⁴⁴² Tak sądzą m.in. Roscoe, Gordon i Neil. Zob. W. Roscoe, *Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion*, „History of Religions” 1996, t. 35, nr 3, s. 195-230; E. I. Gordon, *Sumerian Proverbs: Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*, Philadelphia 1959, s. 100; J. Neil, *The Origins and Role of Same-Sex Relations in Human Societies*, Jefferson – London 2009, s. 84-87.

⁴⁴³ P. Steinkeller, *Third-Millennium Legal and Administrative Texts in the Iraq Museum, Baghdad*, Winona Lake 1992, s. 37.

⁴⁴⁴ P. Michałowski, *Love or Death? Observation on the Role of the Gala in Ur III Ceremonial Life*, „Journal of Cuneiform Studies” 2006, t. 58, s. 57.

⁴⁴⁵ *Worship and the Hebrew Bible: Essays in Honour of John T. Willis*, ed. P. Graham, R. Marrs, Sheffield 1999, s. 59.

⁴⁴⁶ *Inscription on Statue A of the Louvre*, B 5, 1-4,
http://www.sacred texts.com/ane/rp/rp202/rp20221.htm#fr_207.

Jeszcze jedną kategorię profesjonalnych żałobników, w skład których wchodził również mężczyźni, wymieniają starobabilońskie (1894–1595 p.n.e.) teksty literackie – są to *lallāru*⁴⁴⁷ – młodzieńcy, bijący się w piersi, pojawiający się w *Hymnie do Utu*⁴⁴⁸. Fragmenty z okresu wczesnodynastycznego (2900-2350 p.n.e.) dotyczące pogrzebu Baranamtary, żony Lugalandy – władcy Lagasz, wspominają o osobach, które „wylewają łzy w żałobnym pałacu Baranamtary” (sum. lú ki-ḥul barag-nam-tar-ra-ka ír-sig₇-me).

Czy w wykopaliskach archeologicznych pochodzących z III tys. p.n.e. odnaleźć można jakieś ślady potwierdzające istnienie zawodowych żałobników i wykonywanie przez nich żałobnych pieśni? Otóż tak, takim przykładem są królewskie groby z Ur. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje grób nr 1237, ponieważ to właśnie tam odkryto instrumenty muzyczne potwierdzające odprawianie lamentacji. Grób ten, oprócz pochówku nr 800 należącego do Puabi jest chyba najsłynniejszym miejscem pochówku z Ur. Był to grób o nieregularnym kształcie, o wymiarach 8,5x 7,5 m. Grób ten został nazwany Wielkim Dołem Śmierci⁴⁴⁹. Dokonano tam bowiem wstrząsającego odkrycia 74. szkieletów ludzkich: 6. mężczyzn i 68. Kobiet. Mężczyźni, których szczątki odnaleziono przy wejściu do grobowca, mieli broń, by strzec mogiły. Kobiety były ubrane w szkarłat, miały bogate nakrycia głowy i biżuterię ze srebra, złota, lapis lazuli i karneolu. Sześć z nich spoczywało przy dwóch lirach i jednej harfie – prawdopodobnie uświetniały one grą na tych instrumentach jakiś rytuał pogrzebowy. Poza tym uznaje się, że wszyscy pochowani tam ludzie byli to najprawdopodobniej poddani władczyni, którzy popełnili rytualne samobójstwo – odnaleziono bowiem przy nich gliniano-złote kubki. Mogli też zostać przez kogoś otruci. Wśród badaczy pojawia się również hipoteza, że niektórzy poddani mogli zostać zabici poprzez cios w głowę jakimś ciężkim narzędziem, ponieważ niektóre odkryte czaszki były rozbite i zawierały ślady uderzenia tępego narzędzia. Brana jest pod uwagę jeszcze inna możliwość a mianowicie, że poderżnięto im gardła⁴⁵⁰. Każda z tych hipotez ma jednak swoje słabe strony, zważywszy na fakt, że tylko przy niektórych szkieletach znajdowały się kubki (jedynie połowa kobiet, ale żaden z mężczyzn), a tylko dwie czaszki posiadały ślady pęknięcia w wyniku uderzenia jakimś narzędziem. Niewykluczone, że wszyscy ludzie pogrzebani w grobie nr 1237 zażyli po prostu

⁴⁴⁷ CDA, s. 176.

⁴⁴⁸ M. E. Cohen, *Another Hymn to Utu*, „Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie” 1977, t. 67, s. 1-19.

⁴⁴⁹ M. Vidale, *PG 1237, Royal Cemetery of Ur: Patterns in Death*, „Cambridge Archaeological Journals” 2011, t. 21, nr 3, s. 428.

⁴⁵⁰ A. Baadsgaard, J. Monge, S. Cox, R. L. Zettler, *Bludgeoned, Burned, and Beautified...*, dz. cyt., s. 125-158.

jakiś bardzo silny środek odurzający albo nasenny, a że w dwóch przypadkach dawka okazała się za słaba i osoby te nie straciły przytomności, to zadano im cios w głowę jakimś narzędziem, by nie umierali w cierpieniach. Tak czy inaczej ludzie pochowani w *Wielkim Dole Śmierci* zmarli prawdopodobnie śmiercią gwałtowną, skoro dowody archeologiczne wskazują, że ludzie ci zmarli podczas wykonywania różnych czynności (np. gry na lirze, albo zakładania ozdób)⁴⁵¹. Pozostaje jeszcze jedna kwestia związana z grobem nr 1237, a mianowicie – że jeśli pochowani tam ludzie byli poddanymi, to w grobie tym brakuje szczątków najważniejszej osoby – królowej. Wprawdzie zauważono, że kobieta o numerze 61 wyróżniała się ubiorem spośród reszty i początkowo próbowano utożsamiać ją z królową Puabi⁴⁵², jednak obecnie wiadomo na pewno, że to nie była królowa, ale po prostu jakaś kobieta o nieco wyższym statusie, niż pozostałe. Żadna królowa nie zostałaby pochowana pośród zbieraniny ciał, ani tym bardziej bez żadnych pieczęci i rzeczy osobistych⁴⁵³.

2.8. Składanie ofiar przez samych zmarłych

Tradycja sumeryjska zapoczątkowała również wyobrażenie o składaniu ofiar przez samych zmarłych. Miało to następować w świecie podziemnym i wpisywać się w powitanie zaświatów i jego mieszkańców. Nie bez powodu podczas pogrzebów zmarłych wyposażano w rozmaite dobra materialne i przedmioty – miało im to służyć jako dar w świecie podziemnym. Potwierdzenie takich wierzeń odnaleźć można w historii Ur-Nammy. Kiedy władca umiera i przechodzi do świata podziemnego, zabiera ze sobą rozmaite podarki:

Król złożył dary dla Świata Podziemnego jako ofiary:

- doskonałe woły, doskonałe kozłeta i tłuste owce [...],
buławę, wielki łuk, kołczan, strzałę, ząbkowany sztylet,
różnobarwny skórzany wór noszony na biodrze.

(...)

Długą drewnianą sztabę (?), rogaty skórzany wór (stosowany) w walce, moździerz (?) [...].

Procę sięgającą ziemi, (...)

topór wojenny (...), owce (...), złote berło (...) pieczęć z uchwytem z lapis lazuli (...) ⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ M. Vidale, *PG 1237...*, dz. cyt., s. 438.

⁴⁵² A. R. Gansell, *Identity and Adornment in the Third-millennium BC Mesopotamian 'Royal Cemetery' at Ur*, „Cambridge Archaeological Journal” 2007, t. 17, nr 1, s. 11-13.

⁴⁵³ Zob. pkt 2.6.1.1 i s. 102-103 niniejszej pracy.

⁴⁵⁴ *Śmierć króla Urnammu z Uri*, w: *Eposy sumeryjskie*, dz. cyt., s. 119-120.

Ciekawą kwestią jest dlaczego, z perspektywy Ur-Nammu jako władcy, liczą się konkretne kosztowności będące symbolem dobrobytu oraz władzy na ziemi i uchodzące za doskonałe, podczas gdy w przypadku Gilgamesza, również władcy, na pierwszy plan wysuwa się cała lista mieszkańców świata podziemnego, którzy mają zostać prezentami obdarowani, same zaś kosztowności nie są konkretnie wymienione:

Gilgamesz, syn bogini Ninsun,
Złożył powitalne dary bogini Ereszkigal,
Złożył prezenty dla boskiego Demona Przeznaczenia,
Złożył piękne przedmioty dla boga Dimpikuga,
Złożył podarki dla boga Bitti,
Złożył podarki bogom Ningiszzidzie i Dumuziemu
(...)
(im wszystkim) złożył powitalne dary (...) ⁴⁵⁵.

Z sumeryjskich władców panujących w III tys. p.n.e. warto jeszcze wspomnieć postaci Szulgiego i Amar Suena, o których literackie wzmianki łączą się z odkryciami archeologicznymi. Otóż Leonard Wolley prowadzący prace archeologiczne w rejonie Ur odkrył tam podziemne mauzolea składające się z kilku pomieszczeń, należące do dwóch władców III dynastii z Ur – Szulgiego i Amar-Suena ⁴⁵⁶. Groby te zostały w większości splądrowane jeszcze w III tys. p.n.e., ale zachowały się kości, dzięki czemu można było prowadzić badania archeologiczne. W przypadku mauzoleum Szulgiego, w pierwszym pomieszczeniu znajdowały się liczne kości oraz 4 czaszki, natomiast w drugiej izbie 3 czaszki: mężczyzny, kobiety i około 12-letniego dziecka. Wydaje się więc, że obaj władcy zostali pochowani w towarzystwie i że ciała poszczególnych osób nie były składane do grobu w ramach odrębnych pochówków, ale zostały pogrzebane w jednym miejscu. W przypadku miejsca pochówku Szulgiego, szczątki mogły też należeć do jego żony Szulgi-szintum i kobiety imieniem Geme-Ninlila, która być może była jego drugą żoną ⁴⁵⁷. Jeden z nowosumeryjskich tekstów administracyjnych wspomina o następujących ofiarach dla Szulgiego i dwóch kobiet:

„1 tłusta owca dla kuchni (?), dla miejsca libacyjnego Szulgiego.
1 tłusta owca dla miejsca libacyjnego Geme- Ninlili

⁴⁵⁵ Śmierć Gilgamesza, w: *Eposy sumeryjskie*, dz. cyt., s. 89-90.

⁴⁵⁶ T. M. Sharlach, *An Ox of One's Own: Royal Wives and Religion at the Court of the Third Dynasty of Ur*, Berlin – Boston 2017, s. 175.

⁴⁵⁷ P. Michałowski, *The Death of Shulgi...*, dz. cyt., s. 78.

i jedna tuczna ogoniasta owca dla miejsca libacyjnego Szulgi-szintum. Namar-ili był komisarzem”⁴⁵⁸.

Jest to jedyna istniejąca wzmianka literacka na temat ofiar pośmiertnych składanych domniemanym żonom Szulgiego. Tekst nie wspomina wprost o tym czy to miejsce libacyjne (określane terminem *ki.a.nag*) zostało zbudowane jeszcze za życia czy już po śmierci Szulgiego i jego żon, jednak na podstawie innych podobnych tekstów pochodzących z III tys. p.n.e. można wysnuć wniosek, że miejsce libacyjne powstało już po śmierci władcy i stanowiło ośrodek jego pośmiertnego kultu.

Ofiary mogły być też składane z jeszcze innego powodu – aby świat podziemny potem niejako je „oddał” zmarłemu, zapewniając mu pożywienie:

Niech pałac [tj. świat podziemny – P.N.-S.]
dostarczy mi świeżej wody,
w miejscu, gdzie wielki piec płonie.
Niech skropi mnie czystą wodą.
Niech jego drzwi stoją dla mnie otworem, gdy zakończę swą podróż (...) ⁴⁵⁹.

Tekst ten jest pełen nadziei, że duch zmarłego u kresu swej wędrówki, stanąwszy przed bramą do świata podziemnego, otrzyma świeżą wodę dla ugaszenia pragnienia. Jest to bardzo czytelne nawiązanie do krainy umarłych i niemalże od razu kojarzy się z innymi tekstami mezopotamskimi, zawierającymi szczegółowy opis zaświatów.

2.9. Nekromancja

W kontekście kultu zmarłych, nasuwa się także pytanie o istnienie nekromancji w starożytnej Mezopotamii. Czy praktyka wywoływania duchów i zasięgania rad u nich była w tradycji mezopotamskiej rozpowszechniona na tyle, by można ją uznać za pierwowzór dla innych terenów bliskowschodnich, choćby biblijnego Izraela? Wydaje się, że nie sposób udzielić jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Opinie badaczy są w tej kwestii podzielone, choć należałoby chyba bardziej skłaniać się w kierunku twierdzenia, że zasięganie rady u duchów nie jest w Mezopotamii wystarczająco poświadczane źródłowo. Finkel pisze, że „nekromancję należy zaliczyć do tych elementów zachowań, które ostatecznie zawdzięczamy

⁴⁵⁸ D 3, 28'. Zob. także T. Gomi, *Shulgi-simti and Her Libation Place...*, dz. cyt., s. 2.

⁴⁵⁹ N. Veldhuis, *Entering the Netherworld*, „Cuneiform Digital Library Initiative” 2003, t. 6, nr 2, s. 1; W. W. Hallo, *Back to the Big House: Colloquial Sumerian, Continued*, „Orientalia” 1985, t. 54, nr 1/2, s. 59.

Mezopotamii”⁴⁶⁰. Badacz łączy nekromancję z tekstami o charakterze magicznym, które stanowią część jakiegoś rytuału:

Niech przybędzie do mnie duch z ciemności!
Niech zwróci życie kończynom zmarłego!
Wzywam cię, o czaszko czaszek!
Niech ten, który jest wewnątrz czaszki odpowie mi!⁴⁶¹

W starożytności czaszka rzeczywiście stanowiła medium, przez które nekromanta wywoływał ducha z zaświatów⁴⁶². Przytoczony fragment tabliczki z *British Museum*, pochodzący z okresu starobabilońskiego (1894–1595 p.n.e.), jest inkantacją rozpoczynającą rytuał nekromancji. Wspomniany w dalszej części Szamasz ma moc wywołać ducha ze świata podziemnego, zaś prawidłowe odprawienie rytuału poskutkuje odpowiedzią uzyskaną od ducha.

Argument o powszechności nekromancji w Mezopotamii przytacza Johnston zauważając jednak, że Finkel opiera się tylko na kilku tekstach⁴⁶³. Początków praktyk nekromanckich w Mezopotamii upatruje także Schmidt⁴⁶⁴. Nie zgadza się z tym jednak Niesiołowski-Spanó pisząc, że jest to stwierdzenie niepoparte zbyt mocnymi argumentami⁴⁶⁵. Do opinii badaczy należy jeszcze dodać, że wprowadzenie pojęcia nekromanty istniało w języku akadyjskim (profesję tę określano terminem *ša eṭemṁē* albo *mušēlû*), skoro pojawia się ono w tekstach, jak na przykład:

Przekażę królowi [tabliczkę z proroctwem nekromanty] co następuje: przed obliczem Aššura i Szamasza one (duchy) powiedziały mi, że (on będzie) ukoronowany na króla Asyrii, jej duch (zmarłej królowej?) błogosławi mu i mówi, że on (książę) okazał szacunek duchowi. Jego potomkowie będą na zawsze panować w Asyrii!⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ I. L. Finkel, *Necromancy in Ancient Mesopotamia*, AfO 1983/1984, t. 29/30, s. 17.

⁴⁶¹ Tamże, s. 9.

⁴⁶² J. N. Bremmer, *Ancient Necromancy, Fact of Fiction?*, w: *Mantic Perspectives: Oracles, Prophecy and Performance*, ed. K. Bielawski, Gardzienice-Lublin-Warszawa 2015, s. 137-138.

⁴⁶³ P. S. Johnston, *Cienie Szeolu*, dz. cyt., s. 184.

⁴⁶⁴ B. B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Tübingen 1994, s. 281.

⁴⁶⁵ Ł. Niesiołowski-Spanó, *Dziedzictwo Goliata: Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*, Toruń 2012, s. 326.

⁴⁶⁶ CAD, t. 4 (E), s. 397.

Pochodząca z II tysiąclecia p.n.e. *Lista Lú* wymienia jeszcze inne nazwy osób wywołujących duchy: *mušēlū*⁴⁶⁷, *mušēlit eṭemmi* i *mušelitu*⁴⁶⁸, to jednak nie musi dowodzić powszechności nekromancji w Mezopotamii. Niektórzy badacze jednak upatrują praktyk nekromanckich w słynnym dialogu Gilgamesza z Enkidu⁴⁶⁹. Należy jednak zadać pytanie czy aby na pewno wyjście ducha Enkidu z podziemi dokonało się na skutek praktyki nekromanckiej? Czy Gilgamesz chciał celowo go wywołać, aby zasięgnąć u niego jakiejś porady? Wydaje się, że nie. On bardziej rozpaczał bardziej nad faktem nietypowej śmierci Enkidu, niż chciał uzyskać od niego jakieś informacje dotyczące przyszłości albo własnego losu. Nie była to więc taka praktyka nekromancka, jak ta opisana w Starym Testamencie (1 Sm 28, 4-19)⁴⁷⁰. W Biblii wywoływanie duchów (oraz posługiwanie się magią i czarami w ogólności) były surowo zabronione przez prawo. Chodziło o to, aby nikt i nic nie sprzeciwiało się wierze w jedynego Boga i nie zagrażało jej⁴⁷¹. Niewykluczone, że skromne źródła dotyczące nekromancji w Mezopotamii mają podobne uzasadnienie, z tą tylko różnicą, że na terenach Międzyrzecza odczuwano respekt przed samymi duchami, a nie przed bogiem – jak w Izraelu. Nekromancja mogła więc ogólnie uchodzić za niebezpieczną i szkodliwą praktykę, dlatego jej unikano.

2.10. Obrzędy z wykorzystaniem statuetek

Do odprawiania rytuałów pogrzebowych wykorzystywano również statuetki. Miały one stanowić symboliczne przedstawienie zmarłych i mogły pełnić dwojaką rolę: z jednej strony być fizycznym nośnikiem obecności przodków wśród rodziny i tym samym umacniać więzi między żywymi i zmarłymi, a drugiej natomiast dawać pewną swobodę w sprawowaniu kultu przodków. Składanie ofiar przed posągiem nie było bowiem ograniczone konkretną przestrzenią, ale mogło być sprawowane w dowolnym miejscu⁴⁷². W ten sposób kiedy jakaś rodzina na przykład się przeprowadzała, zabierała ze sobą figurki przedstawiające zmarłych

⁴⁶⁷ CDA, s. 221.

⁴⁶⁸ T. J. Lewis, *How Far Can Texts Take Us? Evaluating Textual Sources for Reconstructing Ancient Israelite Beliefs about the Dead*, w: *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel*, ed. B. M. Gitten, Winona Lake 2002, s. 202.

⁴⁶⁹ Czyni tak choćby M. Münnich, *Przemiany pierwotnych wierzeń...*, dz. cyt., s. 10 oraz A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, New York 2003, s. 483.

⁴⁷⁰ Zob. B. B. Schmidt, *The Witch of En-Dor, 1 Samuel 28 and Ancient Near Eastern Necromancy*, w: *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. M. Meyer, P. Mirecki, Leiden – New York 1995, s. 111-129; A. A. Fischer, *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, Leipzig 2014, 140-148.

⁴⁷¹ Zob. H. C. Brichto, *Kin, Cult, Land and Afterlife...*, dz. cyt., s. 6-9.

⁴⁷² D. Katz, *Sumerian Funerary Rituals in Context*, w: *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, ed. N. Laneri, Chicago 2007, s. 169.

krewnych i dzięki temu nie zaniedbywała pamięci o nich. W przypadku władców figurki z ich podobiznami mogły być częścią kultu sprawowanego w świątyniach, czego przykład stanowi choćby postać Ur-Nammy, przed którego posągiem składano codzienne ofiary w świątyni Enlila w Nippur⁴⁷³. Z figurkami czyniono to samo co z ciałami zmarłych, czyli oczyszczano je, namaszczano oliwą, ubierano i składano przed nimi ofiary.

Jak już zostało wspomniane wcześniej, kult zmarłych wiązał się z przeświadczeniem, że duchy bliskich mogą być życzliwe swoim żywym krewnym, o ile tylko otrzymują od nich odpowiednie ofiary. Kult ten nierzadko odbywał się więc przed figurkami zmarłych, a zyskiwał wyjątkowe znaczenie w miesiącu Abu, który uchodził za szczególnie poświęcony przodkom. Jeden z tekstów literackich tak opisuje jego znaczenie:

Jeśli duch zmarłego ojca, albo zmarłej matki dręczy go, 27 dnia miesiąca Abu wygrzebiez glinę z dołu. Ulepisz statuetki kobiety i mężczyzny. Umieścisz trzcinę (zrobioną) ze złota na figurce męskiej i berło zrobione ze złota na figurce żeńskiej. Nawlecześ karneol na czerwoną wełnę. Położysz to na szyi tej żeńskiej figurki. Obficie je (obie figurki) wyposażysz. Oddasz im cześć i roztoczysz nad nimi opiekę. Będziesz sadzał te figurki przez trzy dni na głowie pacjenta. Wylejesz gorący bulion dla nich. Trzeciego dnia, tj. 29 dnia Abu, kiedy duchy odbiorą już zwyczajowo swoje ofiary, zbudujesz żagłówkę. Przydzielisz im (duchom) ich prowiant na podróż. Przedstawisz ich Szamaszowi. Spuścisz ich w dół rzeki mówiąc: „Od ciała NN, syna NN, oddalcie się o 3600 podwójnych godzin, odejdźcie daleko, precz! Złożysz przysięgę na wielkich bogów⁴⁷⁴.

W powyższym rytuale uwidacznia się jeszcze jedna funkcja figurek – miały one mieć charakter ochronny i przyjmować na siebie wszelkie zło i nieczystość rytualną⁴⁷⁵. Przywołanie na myśl ojca i matki na początku rytuału miało w tym szczególnym okresie, jakim był miesiąc Abu, przypomnieć wszystkim żyjącym, aby troszczyli się o swoich zmarłych. Ulepienie zaś dwóch figurek – męskiej i żeńskiej zapewniało większą skuteczność rytuału również w przypadku, gdy dręczyciel pozostawał nieznany swojej ofierze. Mogło tak się stać na przykład wtedy, gdy jakaś czarownica rzuciła zły urok na upatrzonego przez siebie człowieka. Następnym nieodzownym etapem było składanie ofiar, przez które wyrażał się szacunek

⁴⁷³ Tamże, s. 169.

⁴⁷⁴ BAM 323, 78-79.

⁴⁷⁵ Stąd też figurki wykorzystywano podczas rytuałów obronnych, przy sporządzaniu wizerunków np. złego ducha albo czarownicy, która mogła dręczyć człowieka. W ten sposób figurki można było związać i pogrzebać, symbolicznie pozbawiając mocy dręczyciela i wysyłając go do świata podziemnego. Zob. E. A. Braun-Holzinger, *Apotropaic Figurines at Mesopotamian Temples in the Third and Second Millenia*, w: *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, ed. T. Abusch, K. van der Toorn, Gröningen 1999, s. 149-172.

żywych do zmarłych. Kolejne czynności rytuału, a więc umieszczanie figurek na głowie pacjenta stanowiło element jego całkowitego oczyszczenia i symbolicznego przeniesienia jego dolegliwości na figurki, które uważano za reprezentantów duchów. Zaś spuszczenie ich w łódce w dół rzeki i przywołanie imienia Boga Szamasza, było kategorięcznym rozliczeniem się z duchami i odesłaniem ich z powrotem do świata podziemnego, aby już więcej nie dręczyły żywych.

Analogiczną formą obrzędu sprawowanego w miesiącu Abu, podczas którego starano się odwrócić szkodliwą moc duchów zmarłych były jeszcze dwa inne rytuały. Pierwszy z nich wiązał się z zaklęciem przeciw oszczerstwu, który mogła na człowieka rzucić czarownica bądź czarownik:

Wézmiesz glinę z obu brzegów rzeki. Ulepisz z niej łódkę. Uczynisz siedem i siedem (na lewo i na prawo, albo razem czternaście) modeli języków z gliny. Uczynisz z gliny figurki czarownicy i czarownika. Umieścisz figurki i języki w łódce razem z siedmioma i siedmioma chlebami. Przykryjesz łódkę gliną. Zapieczetujesz wejście do niej kamieniem *šubû* i hematytom i przymocujesz go do dziobu statku. Wyrecytujesz zaklęcie siedem i siedem razy: <<Demonie, odejdz na pustynię daleko, a potem narysujesz magiczny okrąg na bramie (statku). (Jeśli) rytuał jest sprawowany 28 dnia miesiąca Abu, pacjent wydobrzeje⁴⁷⁶.

Powiązanie miesiąca Abu ze szkodliwymi praktykami czarownic i czarowników nie wydaje się przypadkowe. Czarownice i czarowników traktowano bowiem tak jakby wywodzili się ze świata podziemnego⁴⁷⁷ i wiercono i że mogli oni posługiwać się innymi istotami do osiągnięcia swoich celów (tj. aby zaszkodzić swojej ofierze). Mogły więc także wykorzystywać złe duchy do czynienia szkody żyjącym. Siedem języków na lewo i siedem na prawo może oznaczać pełne unieszkodliwienie złej mocy nieznanego czarownika i nieznaney czarownicy. Nigdy bowiem nie było wiadomo, kto tak naprawdę parał się czarną magią, dlatego trzeba było zabezpieczyć się zarówno przed osobami płci męskiej, jak i żeńskiej.

Drugi typ rytuału wykonywany w miesiącu Abu odnosił się już bezpośrednio do duchów bliskich zmarłych i był połączony z lamentacją wznoszona do bogów:

26 dnia miesiąca Abu uczynisz figurkę twojego ojca. Wzniesiesz lamentację do swojego osobistego boga i bogini. Kiedy będziesz zawodzić, nakryjesz głowę figurki twojego ojca damskim odzieniem. Powiesz co następuje: <<Mój boże i moja bogini. Mój ojciec

⁴⁷⁶ Cyt. za: O. R. Gurney, *A Tablet of Incantation Against Slander*, "Iraq" 1960, t. 22, s. 224.

⁴⁷⁷ *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume One*, ed. T. Abusch, D. Schwemer, Leiden – Boston 2011, s. 336.

przyniósł mój grzech aż tutaj. Pozwólcie mu także zabrać karę>>. Powiesz to w ten sam sposób, jak odkryjesz głowę figurki. Ubierzesz figurkę w czyste odzienie. Wylejesz wyborną oliwę na jej głowę. Napelnisz siedem i siedem naczyń *burzigallu* wywarem z daktyli. Umieścisz trzy naczynia *burzigallu* z wypalanej gliny, i trzy z niewypalanej gliny, na podeście i przedstawisz Szamaszowi mówiąc: „Szamaszu, moje grzechy należą do moich krewnych (...). Niech trup otrzyma przestępstwo i złamaną przysięgę. Szamaszu, ty wiesz to, czego ja nie wiem. Niech to wszystko popłynie w rzece Ҁubur wraz z moim ojcem. Niech wszystko wróci do normy”⁴⁷⁸.

Rytuał ten był sprawowany przy okazji pogrzebów, ale również podczas modlitw przebłagalnych do bogów w nadziei na odpuszczenie przez nich grzechów. Użycie figurki uobecniającej ojca miało pomóc oddalić wszystkie przewinienia od żyjącego, który je popełnił i zabrać je do świata podziemnego. W ten sposób zmarły krewny przyczyniałby się za żyjącym u bogów i brał udział w uśmierzaniu ich gniewu spowodowanego popełnionymi grzechami.

Jeszcze jednym typem obrzędów odprawianych w miesiącu Abu podczas święta zmarłych, było uhonorowanie obcych duchów:

Stańcie na czele, wielcy bogowie Anunnaki i osądźcie mój przypadek; wydajcie decyzję o mnie. Pozostawcie mnie przy życiu i odsuńcie to (zło) od mojego ciała. Niech duchy mojej rodziny chwycą je (...). Czarownicę i czarownika niech oni wezmą. Niech wezmą jakiegokolwiek zło, które oni na mnie zastawili i niech je odeślą na dół, do krainy bez powrotu (...). Kiedy wyrecytujesz te słowa przed Anunnakami, powiesz duchom rodziny, co następuje: „jesteście duchami mojej rodziny, stwórcami wszystkiego. Mój ojciec, ojciec mojego ojca, moja matka, matka mojej matki, mój bracie, moja siostra, moi krewni i znajomi, tak liczni jak śpiący w ziemi. Złożyłem wam ofiary pośmiertne, wylałem dla was libację wody, uhonorowałem was. Byłem z was dumny. Okazałem wam szacunek. Tego dnia stoję przed Szamaszem i Gilgameszem i osądzam swoją sprawę. (...) każde zło, które jest w moim ciele (...) zabierzcie do świata podziemnego. Niech ja, wasz sługa żyję, niech mam się dobrze”. (...) Gdy wyrecytujesz te słowa trzy razy przed duchami krewnych, nad czaszką wypowiesz następujące słowa: „Jesteście duchami niczymi, tymi których nikt nie pochował i nikt nie wzywał waszego imienia. (...) Czy jesteście mężczyznami czy kobietami, otrzymacie dary przed Szamaszem, Gilgameszem, Anunnaki i duchami rodziny. Zostaliście potraktowani życzliwie. Słuchajcie więc tego, co powiem (...). Jakiegokolwiek zło, które mnie pochwyciło (...) powierzam wam przed Szamaszem, Gilgameszem i Anunnaki. Złożyliście przysięgę na wielkich bogów nieba i ziemi, że uczynicie to (tj. że zabierzecie zło, które mnie dręczy z powrotem do świata podziemnego)”⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ KAR 178, 35-52.

⁴⁷⁹ LKA 89-90, 1-43.

Rytuał ten stanowi dowód na to, iż podczas święta zmarłych nie zapomniano również o duchach obcych, nieznanych, o których nikt nie pamiętał. W tym wypadku zamiast glinianej figurki ich obecność symbolizowała czaszka. Ofiary duchom bliskich, ale również innym, którym polecano zabrać z powrotem do zaświatów wszelkie zło, dotyczące żyjących na ziemi. Mimo, iż miesiąc Abu był przede wszystkim poświęcony przodkom, mieszkańcy Mezopotamii mieli świadomość istnienia również duchów obcych. Lepiej więc było ich wspominać, niż się im narazić, ponieważ z wdzięczności mogli oni stanowić dodatkową pomoc dla swoich żyjących opiekunów, chociażby wyrażającą się przez wstawiennictwo u bogów.

Scurlock zwraca uwagę na fakt, że święto zmarłych obchodzone w miesiącu Abu nie był jednak jedyną okazją do zachowywania pamięci o przodkach, lecz alternatywny sposób widzi w obchodach święta Dumuziego, przypadających na 27-29 dzień Du'uzu (lipiec). Łączy to święto nie tylko ze zmarłymi, ale także z Paschą, widząc dla niej pierwowzór w obchodach ku czci Dumuziego⁴⁸⁰. Festiwal Dumuziego inicjował obrzędy żałobne i upamiętniał pochwylenie tego boga do świata podziemnego. Pierwszy dzień rozpoczynał się symbolicznym uwolnieniem Dumuziego z jego „więzienia” w zaświatach i pozostawieniem go w towarzystwie duchów rodziny. Aby pomóc bogu wydostać się stamtąd ustawiane było łóżko i sprawowane rytuały pogrzebowe pod nadzorem małżonki Dumuziego – bogini Isztar. Następnie kobieta odgrywająca rolę Isztar kładła posypane mąką serce owcy na biodrach glinianej figurki (symbolizującej boga), przywracając w ten sposób swojemu mężowi życie. Następnego dnia o wschodzie słońca Dumuzi miał już dosięgać świata podziemnego, w otoczeniu kobiet odgrywających rolę jego siostry – Gesztinanny. Ich zadaniem było podpiec i rozsypać ziarna nad figurką przedstawiającą Dumuziego oraz zamoczyć ją w piwie, by umożliwić bogu bezpieczne przybycie na ziemię. Tak jak dym unosił się podczas pieczenia ziaren, a statuetka unosiła się na piwie, tak Dumuzi miał krok po kroku wydostawać się z podziemi. Nazajutrz, 28 dnia Du'uzu okrażano owczarnię oraz powtarzano wszystkie rytuały dnia poprzedniego. Dodatkowo składano bogini Isztar ofiary z jabłek, a także ofiary bóstwom świata podziemnego (Antu i Gilgameszowi). Potem kobiety przedstawiały symboliczny pogrzeb Gesztinanny – siostry Dumuziego, która teraz miała go zastąpić w świecie podziemnym. Następnego dnia, uroczystości dobiegały końca. Dzień ten nazywano „dniem niewoli Dumuziego”, ponieważ tego dnia bóg miał się przygotowywać do powrotu w zaświaty. Ponownie ustawiano więc

⁴⁸⁰ J. Scurlock, *Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead*, w: *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. M. Meyer, P. Mirecki, Leiden – New York 1995, s. 94-97.

łóżko, a wokół niego ze wszystkich stron ofiary pokarmowe dla Dumuziego, Isztar, duchów rodziny i Anunnaki⁴⁸¹.

Święto ku czci Dumuziego stanowił również dobrą okazję do składanka ofiar zmarłym władcom w ich pałacach (ewentualnie świątyniach). Praktykę tę poświadcza dokument wspominający o wybornych darach, składających się z krowiego masła, ofiarowanego dla bóstw i dla rodziny Gudei⁴⁸². Ofiary składne z okazji święta Dumuziego wspomniane są ponadto w starobabilońskim *Hymnie do Inanny-Ninegalli*:

W świętym domu pana, twoim dobrym mieście,
zasiądziesz na tronie, gdzie ważą się losy.
Na dzień nowego roku, święta Dumuziego,
Twój mąż Amaušumgalanna,
Pan Dumuzi stanie po twojej prawicy.
Tobie Inanno, *šunugia* – kapłan żałobny złoży ofiary.
Otworzy rurkę wodną do świata podziemnego,
poleje wodą i oczyści dla ciebie.
Kapłani en, lumaḥ i nindingir,
Luzi i amalu, zmarli
Będą spożywać posiłki dla ciebie (tj. na twoją cześć – P.N.-S.)⁴⁸³.

Alster tłumaczy dwa ostatnie sumeryjskie wersety nie jako „będą spożywać posiłki na twoją cześć” ale: „z otwartymi ramionami dostarczą ci pożywienie i wodę”⁴⁸⁴. Jakkolwiek można postawić znak równości między jedzeniem na cześć zmarłego, a dostarczeniem mu w ten sposób pożywienia, to jednak nie należy stosować nadinterpretacji. Wymienione w tekście klasy kapłańskie niewątpliwie zajmowały szczególne miejsce w świecie podziemnym, skoro według *Hymnu to Utu*, kapłani ci odpoczywali w zaświatach⁴⁸⁵:

(...) Odpoczywający kapłani en,
Odpoczywający kapłani lagar,
Odpoczywający lumaḥ i zmarli nindingir,
Składają jemu ofiary
(...)

⁴⁸¹ Tamże, s. 101-102.

⁴⁸² B. Perlov, *The Families of the Ensi's Urbau and Gudea and Their Funerary Cult*, w: *Death In Mesopotamia. Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980, s. 77-81.

⁴⁸³ *Hymn to Inana as Ninegala*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>, nr 66-76.

⁴⁸⁴ B. Alster, *The Mythology of Mourning...*, dz.cyt., s. 12.

⁴⁸⁵ J. G. Westenholz, *In the Service of the Gods: the Ministering Clergy*, w: *The Sumerian World*, ed. H. Crawford, New York 2013, s. 268-269.

Twoje rytuały świata podziemnego nie są (przez to) tak dokuczliwe (...) ⁴⁸⁶.

Niewykluczone, że recytowanie tego tekstu należało do obrzędów pogrzebowych. Cohen jednak stawia pytanie czy osobą otrzymującą ofiary w zaświatach od samych kapłanów mógł być ktoś ważny, np. zmarły władca? I czy – jeśli tak – to powyższy tekst stanowił część jedynie jakiejś specjalnej liturgii pogrzebowej, zarezerwowanej wyłącznie dla wyjątkowych zmarłych? Czy też raczej był częścią zwyczajnych modlitw odmawianych podczas każdego pogrzebu? Nie ma jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, jednak wydaje się, że pierwsza interpretacja jest bardziej prawdopodobna, ponieważ motyw składania ofiar przez kapłanów jest tutaj podobny do tego obecnego w *Hymnie do Inanny-Ninegalli*. To natomiast może stanowić kolejny literacki dowód na to, jak wielkim kultem otaczano zmarłych władców i to już od momentu ich śmierci i pogrzebu.

Ostatnim etapem zamykającym proces obrzędów żałobnych w Mezopotamii było oczyszczenie przez umycie włosów ⁴⁸⁷ oraz spalanie ofiar (akad. *šuruptu*) ⁴⁸⁸. W ten symboliczny sposób żyjący byli ochraniani od samej śmierci i pozbywali się nieczystości rytualnej zaciągniętej w wyniku kontaktu ze zwłokami ⁴⁸⁹. Zaś część przedmiotów należących za życia do zmarłego była spalana, co miało stanowić rytuał ostatecznego pożegnania. Zmarły odchodził (jak wierzono – bezpowrotnie) do świata podziemnego, a jego żywi krewni kończyli okres smutku i żałoby. Stawał się więc przodkiem, któremu teraz należało się okazywanie czci i szacunku przez składanie ofiar.

⁴⁸⁶ Cyt. za: M. E. Cohen, *Another Hymn to Utu...*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁸⁷ C. Felli, *Mourning and Funerary Practices...*, dz. cyt., s. 85.

⁴⁸⁸ CDA, s. 389. Zob. także D. Potts, *Mesopotamian Civilization...*, dz. cyt., s. 222.

⁴⁸⁹ D. Potts, *Mesopotamian Civilization...*, dz. cyt., s. 222.

ROZDZIAŁ TRZECI –

KULT ZMARŁYCH W ŹRÓDŁACH LITERACKICH I ARCHEOLOGICZNYCH STAROŻYTNEJ MEZOPOTAMII

Kult przodków w starożytnej Mezopotamii był związany z rodziną, która uchodziła za podstawową komórkę społeczną i miała charakter patriarchalny – na jej czele zawsze stał ojciec. Określano ją mianem „rodu” (akad. *kimtu*, *salātu*, sum. im-ru-a) albo „domu ojca” (akad. *bīt abim*, sum. é ad-da). Jednym z jej głównych zadań było zachowanie tożsamości i utrzymanie ciągłości rodu, stąd tak ważne były relacje rodzice-dzieci⁴⁹⁰ i w ogóle posiadanie potomstwa. Głową rodziny był ojciec, a po jego śmierci funkcję tę przejmował najstarszy syn, który cieszył się „ojcowskim szacunkiem” (akad. *abbūtu*, sum. nam-ad-da). Niekiedy mógł to być także starszy brat ojca, (którego teksty określają mianem pa4, šeš-gal lub pabilga)⁴⁹¹. Niemniej istotną rolę pełnili dalsi krewni (akad. *nišūtu*), którzy również przyczyniali się do zachowania jedności klanu. Przekładało się to również na szacunek (akad. *kubbutu*) dla zmarłych członków rodziny i stanowiło dowód braterstwa (akad. *aḥḥūtu*)⁴⁹². Wierność, lojalność, przywiązanie do wartości oraz cześć dla przodków były bardzo istotne, ponieważ uważano je za element tworzenia historii i pamięci zbiorowej. Dbłość o genealogię stanowiła wartość najwyższą nawet, jeśli dana rodzina nie należała do elity społecznej. Przodków należało wzywać (akad. *nubbū*), szanować (akad. *palḥu*) i troszczyć się o nich (akad. *kunnū*), ponieważ byli oni protoplastami (akad. *bānū*), którzy dali początek rodzinie. Pamięć o zmarłych zakładała wspominanie ich imienia w rodzie, a dziedziczenie majątku zawsze szło w parze z przejęciem opieki nad przodkami⁴⁹³.

W gorącym klimacie Mezopotamii pogrzebów dokonywano możliwie szybko, ze względu na postępujący rozkład zwłok, co w sytuacji gdy zmarły na przykład chorował, groziło zarażeniem się jego żyjących krewnych⁴⁹⁴. Dorosłych grzebano w różny sposób, zależnie od ich statusu materialnego. Ciała biednych zawijano w trzcinowe maty, bogatych składano do

⁴⁹⁰ Obowiązek zachowywania przez dzieci pamięci o zmarłych rodzicach nie był regułą jedynie w Mezopotamii, ale również w Ugarit. Zob. P. Xella, *Death and the Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought*, w: *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J. M. Sasson, New York 1995, s. 2064-2066.

⁴⁹¹ K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia...*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁹² McDougal R., *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 118.

⁴⁹³ P. Briks zwraca uwagę na przejęcie przez biblijny Izrael zwyczajów mezopotamskich dotyczących opieki nad grobami przodków. Zob. Tenże, *Ślady hebrajskich wierzeń w życie po śmierci*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2010, nr 2, s. 99-100.

⁴⁹⁴ K. van der Toorn, *Sin and Sanction...*, dz. cyt., s. 37.

terakotowych lub glinianych trumien, które następnie umieszczano w grobowcach. Zwłoki dzieci umieszczano w glinianych dzbanach. Grzebano albo na terenie domostw (zazwyczaj pod podłogami budynków mieszkalnych) albo też na otwartych przestrzeniach – zależało to od regionu i okresu historycznego, bowiem na terenie Mezopotamii od III do I tys. p.n.e. odnaleziono pozostałości po wielu typach pochówków (fot. 16). Wśród nich wymienić można: pochówki w ziemi, pochówki w naczyniach, pochówki w podwójnych naczyniach, sarkofagi, konstrukcje grobowe takie jak kamienne lub ceglane grobowce czy komory⁴⁹⁵. Władców chowano na terenach ich pałaców, co jest poświadczone już od III tys. p.n.e., m.in. przez wykopaliska prowadzone w Uruk, Ebla, czy Kalah⁴⁹⁶. Między III a I tysiącleciem p.n.e. na terenach Mezopotamii praktykowano głównie pochówki szkieletowe, chociaż odkryto także pozostałości po praktykach kremacyjnych.

Niniejszy rozdział będzie stanowił próbę charakterystyki kultu przodków w oparciu o źródła pisane. Będą one zestawione z odkryciami archeologicznymi z Sumeru, Akkadu, Asyrii i Babilonii okresu III-I tys. p.n.e. Wśród omawianych tekstów znajdą się nie tylko teksty literackie, ale również dokumenty historyczne: listy, umowy, inskrypcje. Analiza tych tekstów pozwoli spojrzeć na zagadnienie kultu przodków w Mezopotamii z nieco szerszej perspektywy – biorąc pod uwagę również kult władców czy praktykę oddawania czci bóstwom (oraz ubóstwionym przodkom). Ponieważ dysertacja ma charakter przede wszystkim literaturoznawczy, za główne kryterium doboru konkretnych grobów i stanowisk archeologicznych przyjęto dary grobowe, które pokrywają się z wyobrażeniami literackimi.

Niniejszy rozdział stanowi część rozstrzygającą niniejszej dysertacji, ponieważ analiza i porównanie dowodów literackich i archeologicznych pozwoli odpowiedzieć na pytania: czy kult zmarłych przedstawiony i utrwalony przez wieki w mezopotamskich tekstach literackich miał realne potwierdzenie w życiu codziennym? Jak zmieniał się wyobrażenie o kulcie zmarłych na przestrzeni trzech tysiącleci? W jakich okolicznościach praktykowano kult zmarłych - stale czy jedynie okazjnie? Co w praktyce mogło dziać się z ofiarami pokarmowymi po złożeniu ich zmarłym?

⁴⁹⁵ N. Zwister, *The Mesopotamian Netherworld...*, dz. cyt., s. 43.

⁴⁹⁶ P. Matthiae, *Where Were the Early Syrian Kings of Ebla Buried?* AF 1997, t. 24, nr 2, s. 272.

3.1. Konieczność zachowywania kultu zmarłych

Przyczyną kultu przodków była również obawa przed ich negatywnymi działaniami. Wierzono, że duchy zmarłych są w stanie sprowadzać choroby, opętywać, dręczyć i domagać się pamięci. Mogły to czynić z następujących powodów: gwałtownej śmierci⁴⁹⁷, braku pochówku, braku ofiar pośmiertnych, niewłaściwego pochówku bądź źle składanych (na przykład w zbyt małych ilościach) ofiar. Za szczególnie niebezpieczne uznawano duchy obce, albo duchy ludzi, którzy nie zostali pogrzebani⁴⁹⁸, dlatego im również składano dary. Odpowiedzią na szkodliwe działania takiego złego ducha był m.in. znany z okresu starobabilońskiego (1894–1595 p.n.e.) rytuał *kispu ina šerim* (sum. ki-si.-ga edin-na), tzn. „ofiara pośmiertna na stepie”⁴⁹⁹. Stanowiło to coś w rodzaju symbolicznego pochówku połączonego z ofiarą pokarmową dla obcego, niepogrzebanego ducha. Czyn taki miał na celu odesłanie takiego ducha, który mógł by groźny, z powrotem do świata podziemnego i uniemożliwienie mu dręczenia żywych czy domagania się od nich ofiar⁵⁰⁰.

Przykładem praktyki kultu zmarłych może być jedno z zaklęć przeciwko duchom zmarłych, które dręczą żywych, pochodzące z I tys. p.n.e. (określenie dokładnej daty nie jest możliwe). Inkantacja rozpoczynała się od wezwania boga sprawiedliwości Szamasza na świadka oraz od przedstawienia mu sytuacji. Następnie wyliczano zobowiązania, które poszkodowana ofiara obiecywała wypełnić wobec dręczącego ducha:

[Chleb (?)] ofiary żałobnej chcę mu dać do jedzenia
Wodę z ofiary żałobnej chcę mu dać do picia.
Przygotowania ofiarne chcę mu pokazać
Duch, który został zesłany, pożera mnie.
Niech odstąpi od mego ciała, niech się gdzie indziej zwróci!
Niech je to, co dobre, niech pije to, co dobre,
Niech je małe chleby, niech pije zimną wodę
Wodą niech się żywi.
Czy to duch obcy, którego nikt nie zna, czy to duch niespokojny,
Czy to duch wędrujący
Niech będzie zaklęty na wielkich bogów nieba i ziemi!
Niech będzie zaklęty aby nie powrócił do mego ciała, aby się nie zbliżył!⁵⁰¹

⁴⁹⁷ Wśród innych przyczyn można wymienić jeszcze choćby: śmierć w wyniku grzechu przeciw bogom, śmierć w ogniu, śmierć w wyniku zranienia np. na polu bitwy. Ta ostatnia nie zawsze była uważana za śmierć chwalebną i bohaterską, m.in. z powodu gwałtowności, Zob. J. Scurlock, *Death and the Afterlife...*, dz. cyt., s. 1890.

⁴⁹⁸ R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 152.

⁴⁹⁹ R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 151.

⁵⁰⁰ Tamże, s. 152.

⁵⁰¹ Tłum. M. Sandowicz. *Zaklęcie przeciw duchom rodziny*, w: *Do boga, pana mego, mów! Babilońskie hymny zaklęcia, modlitwy i rytuały*, red. O. Drewnowska-Rymarz, Warszawa 2005, s. 188.

3.2. Kult zmarłych w źródłach archeologicznych

Pisząc o kulcie zmarłych w literaturze mezopotamskiej, w kontekście cytowanych wyżej źródeł literackich warto przytoczyć w tym miejscu kilka przykładów czci przodków poświadczonych w odkryciach archeologicznych. Poniższe podrozdziały przybliżą charakterystykę materialnych darów grobowych z terenów Mezopotamii, z uwzględnieniem najwcześniejszych wykopalisk wykraczających poza terytorium Międzyrzecza.

3.2.1. Najwcześniejsze źródła

Najwcześniejsze pozostałości dóbr materialnych, które składano do grobu razem z ciałem zmarłego pochodzą z rejonu Goebekli Tepe. Jest to stanowisko archeologiczne położone w południowo-wschodniej Turcji na wysokości 760 m n.p.m. W 1964 roku amerykańscy archeolodzy rozpoczęli tam wykopaliska, które dostarczyły wiele informacji na temat kultury neolitycznej. Goebekli Tepe jest także wpisane na listę UNESCO jako najstarsze miejsce kultu stworzone przez człowieka (datowane na ok. 10 tys. p.n.e.). Przypuszczalnie na terenie tego stanowiska może znajdować się wiele bardzo starych, jeszcze nieodkrytych artefaktów. Jednym z już odnalezionych skarbów starożytności jest statuetka popularnie zwana *Człowiekiem z Urfa* (fot. 8) odnaleziona właśnie w Goebekli Tepe, właściwie w Balıklıgöl. Obecnie przypuszcza się, że figurka ta może pochodzić nawet z XIV-XII tys. p.n.e. (sic!)⁵⁰². Skoro Goebekli Tepe uchodziło za miejsce kultowe⁵⁰³ to czy statuetka może być najstarszym przedstawieniem jakiegoś przodka? Tego nie wiadomo. Wiadomo natomiast, że na tych terenach odnaleziono jeszcze kilka podobnych figurek. Poza tym, w rejonie Anatolii czy Syrii (np. w Tell Qaramel) istniał zwyczaj przystrajania czaszek i następnie ich grzebania⁵⁰⁴. Kult czaszek był nawet na tyle popularny w Anatolii, że powstawały tam kultowe budowle „czaszkowe”, czego przykładem są choćby odkrycia z Çayönü Tepesi⁵⁰⁵. Odkryto tam budynek zawierający 70 czaszek (fot. 32), pozbawionych reszty szkieletu. Czaszki te były prawdopodobnie oddzielane od reszty ciała wkrótce po śmierci i przyozdabiane. A może stanowiło to nawiązanie do praktyk

⁵⁰² M. R. Schoch, *Forgotten Civilization: The Role of Solar Outbursts in Our Past and Future*, Rochester 2012, s. 53-57.

⁵⁰³ O. Dietrich, J. Notroff, *A Sanctuary, or so far a House? In Defense of an Archaeology of Cult at Pre-Pottery Neolithic Goebekli Tepe*, w: *Defining the Sacred: Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East*, ed. N. Laneri, Oxford 2015, s. 87.

⁵⁰⁴ J. Notroff, O. Dietrich, K. Schmidt, *Gathering of the Dead? The Early Neolithic Sanctuaries of Goebekli Tepe Southeastern Turkey*, w: *Death Rituals and Social Order in the Ancient World: Death Shall Have Dominion*, ed. C. Renfrew, M. J. Boyd, I. Morleys, New York 2016, s. 74-75.

⁵⁰⁵ K. Croucher, *Death, Display and Performance: A Discussion of the Mortuary Remains at Çayönü Tepesi*, w: *The Archaeology of Cult and Death. Proceedings of the Session "The Archaeology of Cult and Death" Organized for the 9th Annual Meeting of the European Association of Archaeologists, 11th September 2003, St. Petersburg, Russia*, ed. M. Georgiadis C. Gallou, Budapest 2006, s. 12-22.

nekromanckich, znanych na starożytnym Bliskim Wschodzie? Albo inaczej: może to właśnie od zwyczaju przyozdabiania czaszek w Anatolii, zaczęto później traktować czaszkę jako nośnik kontaktu z duchami zmarłych? Oczywiście jest to tylko hipoteza, ale jeśli okazałaby się prawdą, to byłby to dowód na pokrywanie się tradycji literackiej z badaniami archeologicznymi.

Dobrym przykładem starych odkryć z obszaru starożytnego Bliskiego Wschodu jest także Wadi el Makkukh. W 1993 roku ekspedycja kierowana przez *Israel Antiquities Authority*, w której udział brali D. Barshad oraz I. Shaked, na terenach Wadi el Makkukh (nieдалеко Jerycha) odkryła 13 jaskiń. W jaskini 1, 3 i 13 znajdowały się kości ludzkie⁵⁰⁶. Zwłaszcza ta ostatnia zasługuje na uwagę ze względu na jeszcze inne znaleziska: otóż odkryto w niej szkielet zawinięty w tekstylia⁵⁰⁷. Jaskinię tę oznaczono numerem 13 i nazwano *Jaskinią Wojownika* (fot. 9). Szczegółowa analiza szkieletu dowiodła, że zmarły był płci męskiej, miał około 40-50 lat i 160-170 cm wzrostu. Oprócz kości ludzkich w jaskini znaleziono jeszcze: drewniany kij, złamany łuk, dwie strzały, parę sandałów, drewnianą misę i dwa ostrza kamienne. Badanie metodą węgla C14 wykazało, że przedmioty te mogą pochodzić z epoki chalkolitu, około 3912-3777 roku p.n.e. Wyjątek stanowiło jedno ostrze kamienne, które prawdopodobnie pochodziło z wczesnej epoki brązu (ok. 3500-2000 p.n.e.). Co ciekawe, w jaskini nie znaleziono żadnej ceramiki, która była już znana w IV tys. p.n.e. na terenach judzkich. Stąd nasuwa się przypuszczenie, że człowiek ten prowadził koczowniczy tryb życia i był raczej ubogi. Zły stan zębów i kruche kości mogą świadczyć o braku zbilansowanej diety. Człowiek ten otrzymał więc dość skromne dary pośmiertne – został pogrzebany ze zwykłymi przedmiotami, które posiadał za życia, a nie z jakimiś szczególnie cennymi kosztownościami. Trudno więc stwierdzić czy w tym przypadku ktoś z jego żyjących krewnych składał mu ofiary pokarmowe.

Jeżeli zaś chodzi o najwcześniejsze źródła archeologiczne dotyczące kultu zmarłych, które pochodzą z północnej Mezopotamii, to warto wspomnieć te z okresu późnego neolitu, zwłaszcza kultury Samarra, Hassuna i Halaf, datowanych na 6000-4500 r. p.n.e.⁵⁰⁸. W 1964 roku pod kierunkiem Behnama Abu Soofa rozpoczęto na terenach północnej Mezopotamii wykopaliska archeologiczne. W grobach z Tell es-Sawwan, które w starożytności uchodziło za

⁵⁰⁶ M. Salamon, S. Tzur, B. Arensburg, J. Zias, Y. Nagar, S. Weiner, E. Boaretto, *Ancient mtDNA Sequences and Radiocarbon Dating of Human Bones from the Chalcolithic Caves of Wadi el-Makkukh*, „Mediterranean Archaeology and Archaeometry” 2010, t. 10, nr 2, s. 2.

⁵⁰⁷ H. Ashkenazi, Y. Goren, *The Archaeology of the Individual: Reconstructing the Life of the Deceased from the “Cave of the Warrior”*, w: *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, Near Eastern Archaeology in the Past, Present and Future. Heritage and Identity, t. 1, ed. P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, N. Marchetti, Wiesbaden 2010, s. 177-178.

⁵⁰⁸ K. Croucher, *Death and Dying in the Neolithic Near East*, Oxford 2012, s. 21, 58, 66.

centrum kultury Samarra odkryto bardzo wiele wyrobów garncarskich. Przeważają one jako wyposażenie grobowców małych dzieci, w mniejszej części również dorosłych i nastolatków. Nie brakuje w tych grobach również naczyń ceramicznych, porcelany, figurek, naszyjników, koralików – sporadycznie zdarzają się także pozostałości takich narzędzi jak siekiery⁵⁰⁹. Groby odkryte w Tell es-Sawwan posiadały nieregularne kształty i były umieszczone pod podłogami budynków. Na podstawie znalezisk w kilku grobach można przypuszczać, że ciała zmarłych zostały zawinięte w trzcinowe maty, ponieważ te zachowały się w bardzo dobrym stanie, ze względu na powlekającą je cienką warstwę bitumu. Zmarli byli grzebani w pozycji kucznej, twarzą odwróconą na zachód⁵¹⁰. Dość ciekawie prezentuje się również odkrycie na terenie kopca A, w grobie nr 113, gdzie odnaleziono szkielet z oddzieloną wyraźnie czaszką, a kości te nosiły ślady ochry. Niewykluczone, że czerwony barwnik był wykorzystywany do nacierania skóry po śmierci i stanowił część jakichś rytualnych zabiegów przed pogrzebem⁵¹¹. W innym grobie, odkrytym w rejonie kopca B, odnaleziono kości małego dziecka, a obok nich kamienną miskę oraz statuetkę „bogini matki” (fot. 7). Wiadomo, że kultura Samarra słynęła z tego typu figurek oraz że podobne rzeźby odnaleziono na terenach starożytnej Anatolii, w Çatalhöyük (dzisiejsza Turcja)⁵¹². Ogólnie spośród 401 odnalezionych grobów na terenie Tell es-Sawwan, 70% stanowiły pochówki dzieci, a spośród 1341 przedmiotów znalezionych w tych grobach, 243 były statuettami.

3.2.2. Groby z Ur (fot. 30 i 31)

Odkrycia archeologiczne na terenach starożytnego Ur (obecnie Tall al-Mukajjar), dokonane w XX wieku przez Leonarda Wolleya, wniosły istotny wkład w badania nad pochówkami na terenach Mezopotamii. Po pierwsze, w Ur odnaleziono zwarty kompleks grobów, w których widoczne są ślady ognia. Ciekawy jest fakt, że tylko na kościach górnych części ciała widać przypalenie. Również w Chafadzi i Fara odkryto zwęglone szczątki górnych części ciała, jak i ślady ognia na naczyniach oraz ślady popiołu i drewna, co może stanowić świadectwo na zastosowanie ognia podczas rytuału pogrzebowego. Płomienie prawdopodobnie rozniecano po złożeniu zmarłego i jego dobytku w grobie. Nie jest do końca jasne, dlaczego

⁵⁰⁹ S. Campbell, *Death for the Living in the Late Neolithic in North Mesopotamia*, w: *The Archaeology of Death in the Ancient Near East...*, dz.cyt., s. 29-31.

⁵¹⁰ B. Helwing, *Reconsidering the Neolithic Graveyard at Tell es-Sawwan, Iraq*, „Paléorient” 2016, t. 42, nr 1, s. 134-135.

⁵¹¹ B. Abu Al-Soof, F. el-Willy, *The Excavations at Tell es-Sawwan. First Preliminary Report* (1964), „Sumer” 1965, t. 21, s. 23.

⁵¹² I. Hodder, *Çatalhöyük*, „Anatolian Archaeology” 1998, t. 4, s. 8-10.

stosowano tego typu obrzędy, jednak wśród badaczy przeważają trzy hipotezy: ognia używano dla rytualnego oczyszczenia po przypadkowym otwarciu grobu; były to groby ludności obcej etnicznie, stąd tak nietypowe pochówki, a zatem możemy mieć do czynienia z jeszcze jednym, nieznanym bliżej kręgiem kulturowym na terenie Mezopotamii; ewentualnie w grobach tych pogrzebano jeńców⁵¹³. Ogień mógł mieć zatem zastosowanie jako środek oczyszczający (nie tylko rytualnie, ale też higienicznie), lub służyć do okadzania bądź też spalania zwłok. Jeśli zaś chodzi o sposób pochówku i ułożenie ciała, to zmarłego kładziono na prawym bądź lewym boku w pozycji kucznej. Nogi zginano, a ręce umieszczano przy twarzy. Zazwyczaj chowano pojedynczo, wyjątek stanowią groby królewskie z Ur. Groby były wykopywane na głębokość 1,5-3 m i stanowiły prostokątne szyby. Na ich dnie układano liście palmowe, które pełniły rolę wyściółki, a czasem też służyły za całun dla zmarłego. Na terenach Mezopotamii III tysiąclecia p.n.e. również odkryto pozostałości trzciny, drewna i gliny co pozwala przypuszczać, że ciała zmarłych wkładano do glinianych lub trzcinowych trumien, a czasem układano na drewnianych marach. Oprócz szybów grobowych na terenie Ur odkryto także konstrukcje budowlane, które służyły za miejsca pochówków. Na przykład groby o numerach 777 czy 1236 miały konstrukcję domów dwu lub czteropokojowych, w których ściany wykonane zostały z wapienia lub cegły⁵¹⁴. Wewnętrzna komnata pełniła prawdopodobnie rolę izby głównej, w której pochyłym korytarzem (dromosem) wnoszono ciało zmarłego. Pozostałe izby, zewnętrzne, być może stanowiły miejsca pochówków ludzi o niższym statusie społecznym niż pochowany w izbie głównej, niewykluczone też, że zostali oni w ten sposób złożeni w ofierze⁵¹⁵. W kompleksie grobów odkrytych w Ur kilkanaście pochówków zasługuje na szczególną uwagę. Widoczne są tam bowiem dwie praktyki, które w mezopotamskiej tradycji literackiej nie znajdują potwierdzenia: zastosowanie ognia do palenia zwłok (w tym przypadku archeologia zaprzecza tekstom, o czym będzie mowa w podrozdziale 4.5.) oraz składanie ofiar z wielu ludzi (na ten temat brak literackich wzmianek).

⁵¹³ D. Ławecka, *Obyczaje pogrzebowe w Mezopotamii w okresie wczesnodynastycznym*, „Studia i Materiały Archeologiczne” 1989, t. 7, s. 61-62.

⁵¹⁴ A. Baadsgaard, R. L. Zettler, *Royal Funerals and Ruling Elites at Early Dynastic Ur*, w. *Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East: Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010*, Qatna Studien Supplementa, t. 3, ed. P. Pfälzner, H. Niehr, E. Pernicka, S. Lange, and T. Koster, Wiesbaden 2014, s. 105-113.

⁵¹⁵ UE, *The Royal Cemetery*, s. 33-36.

3.2.2.1. Groby królewskie

Spośród 1850 grobów odkrytych w Ur, stanowiących miejsca spoczynku zwykłych ludzi, 16 z nich wyróżnia się na tle innych, nie tylko ze względu na wyposażenie, ale także samą konstrukcję i praktyki, które tam miały miejsce. Wolley nazwał je „grobami królewskimi” i oznaczył jako „RT” (*Royal Tombs*), ale w niektórych publikacjach jako oznaczenia dokładniejsze tych samych grobów można spotkać skrót „PG” (*Private graves*). Tym nietypowym grobom przypisano numery: 337, 580, 777, 779, 789, 800, 1050, 1054, 1157, 1232, 1236, 1237, 1332, 1618, 1631 i 1648⁵¹⁶. Hipoteza łącząca wymienione groby z postaciami królewskimi nie jest jednak jedyną możliwą opcją; wśród innych możliwości wymienia się także kapłanów i kapłanki biorących udział w ceremonii „świętych zaślubin”, od której zależała pomyślność państwa oraz obfitość plonów w danym roku. Jeszcze inną możliwością byli zastępczy królowie i królowe, którzy zostali rytualnie zamordowani, gdy ich symboliczne rządy dobiegły końca⁵¹⁷. Ceremonia „świętych zaślubin” była w tradycji sumeryjskiej i akadyjskiej bardzo popularna i wiązała się m.in. z wiosennymi obchodami rolniczego święta zagmu (w Sumerze) i *akitu*⁵¹⁸ (w Babilonie)⁵¹⁹. Odprawiano ją zazwyczaj pomiędzy władcą a kapłanką bogini Inanny/Isztar na wzór małżeństw zawieranych między bogiem a boginią⁵²⁰. Niekiedy boską parę symbolizował kapłan i kapłanka⁵²¹. Władca symbolicznie poślubiając boginię potwierdzał tym samym boskie pochodzenie swojej władzy i zapewniał swojemu państwu pomyślność. Jeżeli chodzi o zastępczych królów, to motyw ten również był popularny w Mezopotamii i często wykorzystywany podczas rytuałów mających zapewnić pomyślność władcy. Zastępczego króla wybierano zazwyczaj spośród więźniów, wrogów politycznych czy miejscowych prostaków. Generalnie był to człowiek, którego życie nie miało żadnej wartości dla władcy i który mógł umrzeć. W tego typu rytuałach władca na jakiś czas schodził z tronu oraz oddawał insygnia królewskie. Jego miejsce zajmował zastępczy król, który był ubierany, namaszczany, otrzymywał insygnia królewskie i zasiadał na tronie. Panował symbolicznie przez jakiś czas, po czym był zabijany, a prawdziwy władca powracał na tron. Wierzano, że takie rytuały zapewnią królowi pomyślne panowanie, ponieważ wszelkie zło, którego mógł doświadczyć

⁵¹⁶ P. R. S. Moorey, *What Do We Know about the People Buried in the Royal Cemetery?* „Expedition” 1977, t. 20, nr 1, s. 24-25.

⁵¹⁷ Tamże, s. 25.

⁵¹⁸ Zarówno zagmu jak i *akitu* dosłownie znaczą „początek nowego roku”, bowiem Nowy Rok w tradycji mezopotamskiej witano wiosną w miesiącu *nisan* (kwiecień).

⁵¹⁹ J. Bidmead, *The Akītu Festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, New Jersey 2014, s. 1-6.

⁵²⁰ *Canti sumerici d'amore e morte*, ed. P. Mander, Brescia 2005, s. 35-48.

⁵²¹ E. D. van Buren, *The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia*, „Orientalia” 1944, t. 12, s. 2-5.

zostało już zabrane przez zastępczego króla⁵²². Bez względu na to, kto rzeczywiście był pochowany w królewskich grobach z Ur, wymienionych 16 grobów zasługuje na krótką charakterystykę.

W grobie nr 777 nie odnaleziono żadnej pieczęci, ale 4 szkielety: jeden prawdopodobnie kobiecy (wskazuje na to typ biżuterii) oraz 1 szkielet mężczyzny; 2 pozostałe trudno dokładniej sklasyfikować. Grób nr 779 zawierał 3 pieczęcie z muszli oraz jedną z lapis lazuli, która zawierała imię Ezi, bez tytułu. Grób ten zawierał także 1 szkielet, prawdopodobnie żołnierza, a obok nich jeden z najsłynniejszych przedmiotów kojarzonych z grobami królewskimi z Ur – Sztandar z Ur (fot. 29). Przedmiot ten został odnaleziony przez L. Wolleya i od niego otrzymał swą nazwę. Badacz sądził bowiem, że sztandar był noszony w procesji królewskiej. Obecnie jednak ten pogląd jest podważany. Uważa się natomiast, że sztandar pełnił funkcję pudła rezonansowego jakiegoś instrumentu muzycznego (być może harfy) lub też stanowił skarbonek, w której przechowywano oszczędności na działania wojenne albo przedsięwzięcia społeczno-religijne. Sztandar został wykonany z drewna, muszli, czerwonego wapienia i lapis lazuli. Miał 21,59 cm wysokości i 49,53 cm długości (8,5 x 19,6 cala). Tło całej skrzyni jest niebieskie, zaś na wszystkich jej częściach widnieją namalowane sceny – z przodu scena przedstawiająca *Wojnę*, a z tyłu *Pokój*. Nazwy te są jednak typowo zwyczajowe. Na sztandarze bowiem z jednej strony widać scenę wojenną, a z drugiej ludzi, niosących rozmaite dary. Mogą to być dożynki, święto ku czci jakiegoś bóstwa, ale równie dobrze łupy wojenne.

Grób nr 789 zawierał pieczęć z imieniem A-bara-ge. Ponieważ grób ten przylegał do grobu nr 800 (fot. 13) należącego do królowej Puabi (fot. 15), uważa się że pochowano w nim Abargiego – męża Puabi lub jakiegoś wysokiego rangą dostojnika. Dokładniejsze ustalenia nie są możliwe, ponieważ ciało zmarłego wykradziono najprawdopodobniej jeszcze w czasach starożytnych. Badacze są natomiast zgodni, że grób nr 800 należał do sumeryjskiej królowej imieniem Puabi (lub Šúb.ad). Grób ten zawierał szkielet kobiety oraz 3 pieczęcie cylindryczne, z których jedna zawierała imię Puabi, z tytułem nin. W Ur tytuł ten był równoznaczny z określeniem lugal, czyli „królowa, pani”. W głównej komnacie grobowej, gdzie pochowano Puabi odnaleziono jeszcze 2 szkielety, a w dole grobowym 21 szkieletów kobiecych. Tak liczne szkielety mogą świadczyć o praktyce grzebania razem z władcami czy jakimiś dostojnikami świty królewskiej czy najbliższych współpracowników. Osoby te zapewne miały towarzyszyć zmarłemu w podróży do świata podziemnego. Oprócz licznych

⁵²² J. N. Lawson, *The Concept of Fate...*, dz. cyt., s. 110-121.

szkieletów w grobowcu nr 800 znajdowało się wiele kosztowności – biżuterii, ozdób i kamieni szlachetnych, a nawet instrument muzyczny⁵²³.

Grób nr 1050 zawierał 12 szkieletów w izbie głównej, oraz 40 szkieletów w dole grobowym, co znowu mogło być odzwierciedleniem jakiejś praktyki zabierania w podróż do świata podziemnego swoich towarzyszy. Poza tym grób ten był jedynym spośród 16., który zawierał pieczęć wspominającą króla i jego żonę. Inskrypcja zawierała bowiem dwa tytuły: a-kala-dug i a-su-sikil-digir-ak. Pierwszy odnosił się do jakiegoś króla (tytuł ten był dodatkowo opatrzony określeniem lugal oznaczającym króla), a drugi do jego żony. Grób nr 1054 zawierał 2 złote sztylety oraz pieczęć z imieniem sumeryjskiego władcy Meskalamduga - (lugal) meš-kalam-dug. Co więcej znajdowały się tam 4 szkielety, a w grobie nr 1157 znajdowało się 58 szkieletów. W grobie nr 1232 odnaleziono szczątki zwierzęce i pozostałości zaprzęgu. W grobie nr 1236 nie znaleziono żadnego szkieletu, ale odkryto pieczęć przedstawiającą scenę uczty.

Grobem o równie dużej liczbie szkieletów jest grób nr 1332, gdzie odkryto szczątki 43 osób oraz pieczęć z lapis lazuli przedstawiającą scenę bankietu. Groby o numerach 1618, 1631 i 1648 nie zawierały żadnej pieczęci, ale zawierały szczątki ludzkie: odpowiednio 1, 4 i 3 osób.

3.2.3. Groby z Uruk i Kisz

Groby z Ur to jednak nie wszystkie dowody archeologiczne dotyczące kultu zmarłych, które pochodzą z III tys. p.n.e. Oprócz nich można jeszcze wskazać elementy wyposażenia grobowych odnalezione w kilku stanowiskach archeologicznych a datowane na okres wczesnodynastyczny (ok. 2900-2350 p.n.e.). Pierwszym z ośrodków, choć dość ubogim w znaleziska jest stanowisko na terenach starożytnego Uruk, gdzie odkryto 2 grobowce. W grobie oznaczonym numerem 7, zlokalizowanym w północnej części miasta nie odnaleziono ludzkich szczątków, a jedynie artefakty w postaci dwóch butelek, fragmentu noża i miecza z brązu. Podobnie w grobowcu nr 6 odkryto jedynie spiżowy sztylet i pojemnik z brązu, nie zaś kości ludzkie⁵²⁴. Więcej lepiej wyposażonych grobów z okresu wczesnodynastycznego odkryto natomiast w Kisz. Ekspedycja archeologiczna była tam prowadzona w latach 1923-1933 przez

⁵²³ M. A. Bonogofsky, *Gifts for the Netherworld: Objects Excavated from the Royal Cemetery at Ur*, [praca doktorska], Berkeley 1994, s. 27, 48.

⁵²⁴ R.M. Boehmer, F. Pedde, B. Salje, *Uruk. Die Gräber*, AUWE, t. 10, Mainz am Rhein 1995, s. 2.

*The Joint Oxford University-Field Museum Expedition*⁵²⁵. Na terenie kompleksu zwanego *Kopcem A*⁵²⁶ odnaleziono 154 groby zawierające szczątki 162 osób⁵²⁷. Odnalezione pochówki znajdowały się pod podłogami domów, które zostały wybudowane prawdopodobnie na ruinach jakiegoś pałacu pochodzącego z tego samego okresu. Między zniszczeniem pałacu a wybudowaniem nowego kompleksu grobowego nie upłynęło dużo czasu, stąd też takie przedsięwzięcie nie wydaje się być przypadkowe, a świadczy raczej o społecznej potrzebie zachowania więzi z przodkami, którzy wcześniej zamieszkiwali pałac.

Znacznie więcej grobów z Kisz zawierało natomiast pochówki dorosłych. Przykładowo groby o numerach 5 (fot. 10), 20 i 28 zawierały szczątki męskie oraz takie przedmioty jak: nóż, szpilki, srebrne pierścienie i koraliki wykonane z muszli (grób nr 5, fot. 11), ceramika, metalowy topór, sztylet i koraliki (grób nr 20 i 28). Wśród pochówków mężczyzn na szczególną uwagę zasługuje grób nr 104. Odnalezione w nim szczątki pozwalają wysnuć wniosek, że pochowany tam człowiek był jednym z najstarszych w całym kompleksie grobowym z Kisz. Miał ponad 40 lat i prawdopodobnie był zamożny, ponieważ znaleziono przy nim wiele kosztowności – więcej, niż w pozostałych grobach. Wśród jego darów grobowych znajdowały się liczne kolczyki, bransoletki, srebrny medalion, koraliki z porfiru, lapis lazuli czy karneolu, rękojeści ze złota i kości słoniowej, kamienna miska czy kubek z pozostałościami skorup strusich jaj⁵²⁸. Przedmioty te zdecydowanie nie należały do typowych darów grobowych i z pewnością mogą być dowodem na to, że ów mężczyzna pochodził z wyższych warstw społecznych. Groby nr 16 i 34 stanowiły z kolei przykład pochówku mieszanego, albowiem odnaleziono w nich zarówno kości kobiece jak i męskie. Wyposażenie tych grobów stanowiły więc przedmioty zarówno wykorzystywane przez kobiety, jak i przez mężczyzn: metalowe cymbały, szpilki, toaletka, metalowa miska, srebrny krążek, srebrne kolczyki i bransoleta, amulet w kształcie żaby i koraliki, pieczęcie cylindryczne, miedziany sztylet ze srebrną rękojeścią czy topór⁵²⁹. Kobiece szczątki zawierały np. groby nr 317 i 344. Nie odnaleziono w nich narzędzi ani broni, ale przedmioty kosmetyczne czy biżuterię: lampy z muszli, miedzianą

⁵²⁵ W. J. Pestle, C. Torres-Rouff, B. Daverman, *Strange People and Exotic Things*, w: *Remembering the Dead in the Ancient Near East. Recent Contributions from Bioarchaeology and Mortuary Archaeology*, ed. B. Porter, A. Boutin, Boulder 2014, s. 65.

⁵²⁶ P. R. S. Moorey, *Cemetery at Kish...*, dz. cyt., s. 87.

⁵²⁷ C. Torres-Rouff, W. J. Pestle, B. M. Daverman, *Commemorating Bodies and Lives at Kish's 'A Cemetery': (Re)presenting Social Memory*, „Journal of Social Archaeology” 2012, t. 12, nr 2, s. 198.

⁵²⁸ C. Torres-Rouff, W. J. Pestle, B. M. Daverman, *Commemorating Bodies and Lives at Kish's 'A Cemetery'...*, dz. cyt., s. 211-213.

⁵²⁹ N. Zwieter, *The Mesopotamian Netherworld...*, dz. cyt., s. 46-47.

bransoletkę, kolekcję małych wazoników z czarnej gliny, srebrną opaskę, złoty naszyjnik, srebrną zawieszkę czy miedziane szpilki do włosów wysadzone lapis lazuli⁵³⁰.

3.2.4. Groby z Nippur

Dobrym przykładem kultu zmarłych poprzez składanie im ofiar grobowych są również wczesnodynastyczne groby z Nippur. Na terenie oznaczonym jako „WF” znaleziono wiele pochówków, z których jedne można uznać za bardziej typowe, a inne za mniej typowe. Z mniej typowych można wskazać choćby kompleks grobowy oznaczony jako grób nr 14 (fot. 5), gdzie odkryto zbiorowy pochówek – prawdopodobnie pochowano tam więcej niż 7 ciał. Nietrudno zauważyć, że praktyka grzebania w jednym grobie kilku ciał przypomina groby z Ur. Badacze są także zdania, że pogrzebu nie dokonano w jednym czasie, bowiem szkielet nr 3 prawdopodobnie pochodzi z okresu wczesnodynastycznego, a szkielety nr 2 (fot. 5) i 4 z okresu akadyjskiego⁵³¹. Wiek pochówków można także określić na podstawie darów grobowych znalezionych przy szczątkach ludzkich. Wokół szkieletu nr 2 odnaleziono wiele kosztownych przedmiotów. Wśród nich znajdowały się m.in.: pieczęć wykonana z lapis lazuli, przedstawiająca walkę jakiegoś bohatera z bykiem (być może Gilgamesza) i człowieka-byka z lwem (fot. 6). Motyw ten jest typowy dopiero dla okresu akadyjskiego, dlatego pieczęć tę datuje się mniej więcej na okres panowania Naram-Sina (2254-2218 r. p.n.e.)⁵³². Ponadto obok szkieletu nr 2 odnaleziono złote kolczyki, srebrne bransoletki, złote naszyjniki, miedziane i brązowe misy, 8 ceramicznych naczyń różnych typów. Obok szkieletu nr 6 nie było już takich kosztowności; odnaleziono przy nim za to naczynia z nieco rozszerzonymi krawędziami, co z kolei pozwala datować ten pochówek na okres wczesnodynastyczny (2900-2250 r. p.n.e.)⁵³³. Pojawia się więc pytanie czy kompleks z Nippur określony przez archeologów mianem *grobu nr 14* był jakimś szczególnym miejscem i czy mógł stanowić coś w rodzaju wielopokoleniowego grobowca? Czy obowiązek kultu zmarłych był w tym miejscu przekazywany przez wieki z pokolenia na pokolenie i stąd szczątki ludzkie oraz dary grobowe pochodzące z różnych okresów? Na te pytania niestety nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi, jednak wydaje się, że odpowiedź powinna być twierdząca. Kompleks z Nippur raczej nie był przypadkową zbiorową mogiłą tym bardziej, że posiadał poziomy grzebania,

⁵³⁰ L.Ch.Watelin, S. Langdon, *Excavations at Kish, The Herbert Weld and Field Museum of Natural History, Expedition to Mesopotamia*, t. 4, Paris 1934, s. 50.

⁵³¹ M. Roaf, *Doubts about the Two-Lobed Burial and the Survival of Early Dynastic to Akkadian Transitional Building Levels in Area WF at Nippur*, „Iraq” 2001, t. 63, s. 55.

⁵³² M. Roaf, *Doubts about the Two-Lobed Burial...*, dz. cyt., s. 56.

⁵³³ Tamże, s. 61.

które ułatwiały wielokrotne pochówki⁵³⁴. Do bardziej typowych pochówków na terenie Nippur można natomiast zaliczyć m.in. groby nr 18, 19, 20 i 21⁵³⁵. W pierwszym z nich odnaleziono szczątki niemowlęcia, a w ostatnim szczątki niemowlęcia razem ze szczątkami osoby dorosłej. Wszystkie z tych grobów posiadały jako wyposażenie misy oraz naczynia. Nie odnaleziono natomiast żadnych kosztowności. Być może groby te stanowiły rodzinne pochówki jakichś biednych ludzi, skoro prawdopodobnie pogrzebano tam dziecko z rodzicem, a brak było drogocennych kamieni czy metali szlachetnych. Teksty literackie nie wspominają wprost o wytycznych co do składania ofiar zmarłym przez biednych ludzi, dlatego trudno tutaj o powiązanie tradycji pisanej z dowodami archeologicznymi.

3.3. Domowa przestrzeń jako miejsce kultu zmarłych⁵³⁶

Każda mezopotamska rodzina posiadała dom. Stanowił on ojcowiznę, a także był nośnikiem historii rodzinnej⁵³⁷. W zależności od statusu majątkowego domy były różnej wielkości o różnym wyposażeniu. Te uboższe miały główny dziedziniec, kuchnię, salon i sypialnię, te bogatsze dodatkowo dysponowały pomieszczeniami takimi jak toaleta czy przechowalnię⁵³⁸. Jednak niezależnie od zamożności danej rodziny, każdy dom pełnił taką samą podstawową funkcję – był miejscem, w którym toczyło się życie rodzinne, w tym również religijne. Stanowił jego centrum oraz miał wpływ na kształtowanie się więzi społecznych⁵³⁹. Skoro wierzono, że śmierć nie przerywa relacji międzyludzkich, nie sposób sobie wyobrazić, by wraz z odejściem z tego świata zmarli również byli usuwani z przestrzeni życia domowego. Wręcz przeciwnie – byli oni nadal obecni w domu, oraz trwali w pamięci domowników. Ich duchowe istnienie było wpisane w cykl życia rodzinnego, zmianę pór roku i rodzinne uroczystości. Najlepszym miejscem pielęgnowania relacji zmarłych z żywymi był więc właśnie dom. W domu przodkowie mogli być obecni na kilka sposobów: przez fizyczne przedstawienia (statuetki, obrazy), poprzez składane im ofiary i przywoływanie ich imienia, albo poprzez

⁵³⁴ Np. poziom nr XIV dla szkieletu nr 6 i poziom XV dla szkieletu nr 5. A. McMahon, *Nippur V. The Early Dynastic to Akkadian Transition. The Area WF Sounding at Nippur*, Excavations at Nippur, ed. M. Gibson, Chicago 2006, s. 37-58.

⁵³⁵ N. Zwieter, *The Mesopotamian Netherworld...*, dz. cyt., s. 50.

⁵³⁶ Na podstawie niniejszego podrozdziału Autorka pracy opublikowała artykuł *Domowa przestrzeń jako miejsce kultu przodków w starożytnej Mezopotamii*, w: *Kulturowe wizerunki przestrzeni domowych*, red. K. Kleczkowska, K. Kuchowicz, Kraków 2017, s. 69-80.

⁵³⁷ K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia...*, dz. cyt., s. 20.

⁵³⁸ R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 135.

⁵³⁹ J. McCorriston, *Pilgrimage and Household in the Ancient Near East*, New York 2011, s. 143.

pochówek na terenie domostwa⁵⁴⁰. Domowe kapliczki, w których czczono zmarłych domowników, stanowiły w Mezopotamii odpowiedź na wierzenia w życie pozagrobowe. Kult przodków stanowił więc integralną częścią życia rodzinnego, zaś jednym z najbardziej odpowiednich miejsc do praktykowania go była domowa przestrzeń. W tej przestrzeni mieli swoje miejsce również zmarli, którzy jak wierzono, po śmierci nadal uczestniczyli w życiu rodzinnym i byli mieszkańcami domu. Prawidłowy pochówek był jednym z warunków dostania się ducha do świata podziemnego, ponieważ bez niego zjawia błakałaby się po świecie żywych. A ponieważ relacje rodzinne i kult przodków stanowiły rdzeń życia społecznego i rodowego, zaś dom uważano za przestrzeń najważniejszą, najlepszym sposobem dbania o zmarłych było pozostawienie ich doczesnych szczątków właśnie tam – w miejscu gdzie żyli. Często więc zmarłych chowano pod podłogami domostw. Ich groby nierzadko nazywano „domami grobowymi” (sum. é ki.maḥ, akad. *bīt kimaḥḥim*), „domami rodzinnymi” (akad. *bīt kimtim*) czy „wiecznym mieszkaniem” (akad. *šubat darātim*). Określenia te miały jeszcze bardziej podkreślić relacje żywych z umarłymi i wieczny związek przodków z domem⁵⁴¹. Większe i zamożniejsze domy posiadały murowane grobowce na planie koła, tak zwane *hypogea*, które służyły za miejsca zbiorowych pochówków. Były one usytuowane również pod ziemią. Znajdujące się w domowych kaplicach instalacje pierwotnie o kształcie koła, a później prostokątne, pełniły rolę ołtarza lub piedestału dla bóstwa⁵⁴². Takie podziemne korytarze były na powierzchni czasowo zamykane (nad wejściem do grobu na przykład zataczano głaz), aby w sytuacji kolejnego pogrzebu łatwo można było pochować tam kolejne zwłoki. Czasami jednak grobowiec był już przepełniony, albo od poprzedniego pochówku nie upłynęło jeszcze wystarczająco dużo czasu. Wówczas w pierwszej sytuacji zmarłych chowano w innym miejscu pod domem, drugiej sytuacji można było uniknąć poprzez składanie ciał do glinianych trumien, co w jakimś stopniu niwelowało odór rozkładających się zwłok⁵⁴³. Zamożnych ludzi grzebano w terakotowych trumnach, biednych zawijano w trzcinowe maty. Ciała małych dzieci umieszczano w glinianych dzbanach. Dla uhonorowania miejsca i pamięci o zmarłym, nad jego grobem, jedno z domowych pomieszczeń przeznaczano na kaplicę.

⁵⁴⁰ K. van Der Toorn, *Family Religion in Second Millennium West Asia (Mesopotamia, Emar, Nuzi)*, w: *Household and Family Religion in Antiquity*, ed. J. Bodel, Malden – Oxford – Carlton 2008, s. 26.

⁵⁴¹ M. Novák, *Das „Haus der Totenpflege”. Zur Sepulkralsymbolik des Hauses in Alten Mesopotamien*, AF 2000, t. 27, nr 1, s. 141.

⁵⁴² Z. Wygnańska, *Kaplice domowe i kult rodzinny w Mezopotamii na początku II tys. p.n.e.*, „Studia i Materiały Archeologiczne” 2005, t. 12, s. 201.

⁵⁴³ E. Galli, S. Valentini, *The Dead Cult in the Middle Bronze Age...*, dz. cyt., s. 84.

3.3.1. Usytuowanie i przeznaczenie domowych kaplic

Kaplica (akad. *aširtu*, *ešertu*, *išertu*⁵⁴⁴) była pomieszczeniem wyodrębnionym spośród innych znajdujących się w domu. Jej kultowy charakter miało podkreślać też oddzielenie od innych pomieszczeń, na przykład umieszczenie w tylnej części domu⁵⁴⁵.

Należy zauważyć, że w Mezopotamii praktyka grzebania zmarłych pod podłogami domostw była częsta. Jeżeli dodać do tego jeszcze praktykę stawiania kaplicy nad grobem zmarłego, która stanowiła swoistą świątynkę domową, to można stwierdzić, że mogło to być miejsce modlitwy, czczenia przodków i składania im ofiar pośmiertnych. Tego typu praktykę sprawowaną w kaplicy grobowej usytuowanej na terenie domu pokazuje tekst⁵⁴⁶ z Lagasz, pochodzący z okresu Ur III (2113(2112)-2005(2004) p.n.e.) i opisujący dary grobowe, jakie miały znaleźć się w grobie kapłanki bogini Ba'u, imieniem Geme-Lama:

Jedna trzecia litra miodu, cztery litry dorodnych daktyli
cztery litry sera, cztery litry suchych gruszek,
cztery litry suchych jabłek, cztery litry suchych winogron, cztery litry
granatów, dwie figi [...]
Te porcje jedzenia są podwójne
Lament w kaplicy grobowej⁵⁴⁷.

Wyjaśnienie podwójnej porcji jedzenia tkwi w czasie trwania ceremonii żałobnej. W dalszej części tekst jasno stwierdza, że jeden obrzęd oplakiwania ma odbyć się w pomieszczeniach domu, a drugi w kaplicy grobowej. Dwie części czyli dwa główne posiłki to symbol jednego dnia. A ponieważ obrzęd także jest podwójny, potrzeba dwóch dni, a zatem podwójnego posiłku.

Kaplice domowe często były wyposażone w takie detale architektoniczne, których nie było w pozostałych częściach domostwa. Jako przykład można wymienić chociażby ołtarz, palenisko, komin czy naczynia. Do składania ofiar zmarłym często wykorzystywano również stół ofiarny (akad. *paššūr sakkê*, sum. *banšur za.-gul-la*), na którym przełamywano chleb i który namaszczano olejem, co symbolizowało rozpoczęcie posiłku. Wspomina o tym jeden z tekstów administracyjnych z Emar, datowany na około 1400 rok p.n.e.:

⁵⁴⁴ K. Van Der Toorn, *Family Religion in Babylonia...*, dz. cyt., s. 123.

⁵⁴⁵ Z. Wygnańska, *Kaplice domowe i kult rodzinny...*, dz. cyt., s. 197.

⁵⁴⁶ Jest to tekst BM 18352, w którym jest także mowa o wzniesieniu lamentu w jadalni i sypialni, a dopiero potem o złożeniu ofiar. Można więc wnioskować, że kaplica grobowa znajdowała się na terenie domu.

⁵⁴⁷ BM 18352. Zob. także B. Jagersma, *The Calendar of Funerary Cult...*, dz. cyt., s. 292.

Chleb został przełamany,
stół został namaszczonej olejem
grobowce majątku zostały dane
bracia otrzymali srebrny szekel⁵⁴⁸.

Zmarłych traktowano nadal jako członków rodziny wydaje się oczywiste, że ich także zapraszano do stołu, aby ich duchy mogły się posilić. Czyniono to nie tylko z okazji świąt, ale również podczas celebrowania regularnych ofiar pośmiertnych (akad. *kispu ginû*), zwłaszcza podczas święta ku czci przodków obchodzonym w miesiącu *Abu*. Ponadto należy zauważyć, że takie zestawienie elementów wyposażenia domu w jednej izbie nie wydaje się być przypadkowe i może świadczyć o tym, że było to miejsce składania ofiar albo sprawowania jakichś rytuałów. Interesujący wydaje się też fakt, że pod podłogami wielu takich kaplic znaleziono pochówki, co przemawia za łąčeniem tych domowych pomieszczeń z kultem zmarłych.

Szczególnego znaczenia nabierają też lampy (akad. *nuru*) i paleniska (akad. *kinuru*) również obecne w tego typu kaplicach, które zgodnie z tekstami z Nuzi z I tys. p.n.e., posiadały charakter boski, skoro ich określenia, tj. ^dzalag2.meš lub ^dnuru, poprzedzał determinatyw określający bogów, tzw. dingir (^d)⁵⁴⁹.

3.4. Kult władców sprawowany w świątyniach i w pałacach

Poza domowymi kaplicami, w których czczono zwykłych ludzi istniał w Mezopotamii zwyczaj praktykowania kultu w świątyniach (akad. *ēkurru*⁵⁵⁰) i pałacach (akad. *ēkallû*⁵⁵¹). Odnosił się on do zmarłych królów (oraz zmarłych kapłanów). Takie praktyki były związane z przeświadczeniem, że władcy stanowili namiestników boskich na ziemi. Stąd też ich pośmiertny kult przybierał szczególną formę. Była to cześć okazywana na równi z czią oddawaną bogom, dlatego miejscem jej sprawowania były świątynie. Jednym z literackich przykładów dotyczących kultu władców, jest tekst dotyczący ofiar dla zmarłego Gudei, władcy Lagasz panującego w XXII w. p.n.e. Jest to fragment inskrypcji Gudei:

Ze świątyni Ningirsu, jej pana,
Dla figurki Gudei, księcia Lagasz

⁵⁴⁸ Cyt. za: G. Jonker, *The Topography of Remembrance...*, dz. cyt., s. 201.

⁵⁴⁹ K. van der Toorn, *Family Religion in Second Millennium West Asia...* dz. cyt., s. 27.

⁵⁵⁰ CDA, s. 68.

⁵⁵¹ Tamże, s. 67.

1 sila piwa,
1 sila chleba
1/2 sila poświęconej mąki
1/2 sila owsianki
Jest przygotowana na jego regularny przydział⁵⁵².

W tekście zawarte są trzy ważne informacje: po pierwsze – świątynia, o której mowa w tekście była poświęcona bogu wojny i polowań – Ningirsu. Z historii wiadomo, że nosiła ona nazwę E-Ninnu, i znajdowała się w mieście Girsu. Gudea rozpoczął rozbudowę tej świątyni i zapewne dlatego odbierał w niej swój pośmiertny kult. Po drugie, z tekstu wynika że ofiary miały być złożone przed figurką władcy, a zatem już wtedy czyniono fizyczne podobizny zmarłych królów, co w III tys. p.n.e. nie stanowiło typowej praktyki stosowanej wobec zwykłych ludzi. Po trzecie, mąka miała być poświęcona, a cała ofiara należała do regularnego przydziału, który miał otrzymać zmarły władca, zatem na jego kult składały się wyjątkowe dary, ofiarowywane często, a nie tylko sporadycznie. O podobnych darach wspomina odnaleziony przez L. Wolleya dokument datowany na III dynastię z Ur⁵⁵³. Różnica jest jednak taka, że nie są to produkty spożywcze, a przedmioty wykonane z metalu szlachetnego. Tekst ten wspomina o 1 złotym garnku, 1 napierśniku, 1 złotym naczyniu, 1 złotym garnku libacyjnym oraz 1 złotym lustrze, które ma być złożone dla tajemniczej osoby (imię nie jest podane, gdyż tekst nie zachował się w całości). Zakończenie tekstu dostarcza jednak istotnej informacji o kapłance, którą ustanowiono w 8. (roku panowania) Amar-Suena. Niewykluczone, że to właśnie do niej odnosi się ten tekst, a jeśli tak to by oznaczało, że osobą tą była En-agazi-ana⁵⁵⁴. Zgodnie z tradycją miała ona należeć do klasy kapłańskiej en (lub entu) i sprawować posługę w miasteczku Ga'esz (niedaleko Ur), w świątyni poświęconej sumeryjskiemu bogu księżyca – Nannie⁵⁵⁵. En-agazi-ana podobno uchodziła za umiłowaną służebnicę Amar-Suena, która została potem pochowana w gipar.

Informacje na temat kultu królewskich przodków odnaleźć można także w niektórych tekstach administracyjnych z Mari datowanych na II tys. p.n.e. (zwłaszcza XIX w. p.n.e.), które łączą kult królewskich przodków ze świętem ku czci bogini Deritum w Der. Bogini ta uchodziła

⁵⁵² Gudea B1: 1, 1-12. Zob. także G. Jonker, *The Topography of Remembrance...*, dz. cyt., s. 77.

⁵⁵³ UET 3, 335.

⁵⁵⁴ W. Sallaberger, *Eine reiche bestattung im Neusumerischen Ur*, JCS 1995, t. 47, s. 18-19.

⁵⁵⁵ M. Stol, *Women in the Ancient Near East...*, dz. cyt., s. 557.

za obrończynię każdej rodziny królewskiej z Mari, stąd jej kult był tak ważny dla władców⁵⁵⁶. Czy jednak łączono to święto z obchodami święta *pagra 'um*, obchodzonego w Mari ku czci Dagana? Niektórzy badacze uważają, że tak⁵⁵⁷ sugerując jednocześnie, że z czasem obchody te były poświęcone kultowi zmarłych przodków w ogólności. Jednak taka hipoteza ma swój słaby punkt: utożsamia hebrajskie *peger* i ugaryckie *pgr* z akadyjskim określeniem *pagru*, oznaczającym „zwłoki”. Tymczasem ugarycki rdzeń *pgr* raczej oznaczał ofiarę, a nie zmarłego, któremu ta ofiara miała być złożona. Zresztą o ofierze *pgr* wspominają teksty z Ugarit (m. in. KTU 6.13 i KTU 6.14)⁵⁵⁸. Święto *pagra 'um* byłoby więc bardziej podobne do hebrajskiej ofiary biesiadnej określanej jako *zebah šelāmîm*⁵⁵⁹, którą wspominają teksty starotestamentowe (np. Ez 45, 15; Wj 20, 24; 2 Krn 30, 22) jako radosną i wspólnotową. Podczas niej zabijano zwierzęta (owce, kozy, barany), a ich mięso spożywano. Zwierzęta z jednej strony stanowiły zertwę ofiarną, ale z drugiej były traktowane jako substytut samego ofiarującego, przyjmując na siebie jego winy⁵⁶⁰. Lb 15, 9-10 zdaje się jednak już nie łączyć *zebah šelāmîm* wyłącznie z krwawą ofiarą, ale z darem w ogólności, ponieważ wspomina o ofierze *šelāmîm* dla Jahwe, do której ma być dołączona mąka zaprawiona oliwą oraz wino. Święto Deritum w Der niekoniecznie mógł mieć więc coś wspólnego z obchodami święta *pagra 'um*, co jednak nie znaczy, że nie mógł być sprawowany w Mari niezależnie. Wręcz przeciwnie – był odprawiany i stanowił doskonałą okazję do zjednania sobie przychylności bogini Deritum poprzez składanie jej ofiar.

Inną formą łączącą kult bóstw z kultem zmarłych władców w Mari była cześć oddawana bóstwu imieniem *Itūr-Mēr*. Wedle jednego z listów pochodzących z Mari z II tys. p.n.e. bóstwo to miało leczyć, o czym jest mowa w relacji Szu-nuħra-Ĥalu do Zimri-Lima. Tekst dotyczy uzdrowienia małego chłopca (być może księcia?):

Kiedy Dadi-ħadun napisał do mojego pana w sprawie małego chłopca imieniem Abban, który był chory, wkroczyłem do Tuttul. Zająłem się hepato-skopią [tj. wrózeniem z wątroby zwierzęcej – P.N.-S.] [w celu zdiagnozowania dolegliwości] tego chłopca. *Itūr-*

⁵⁵⁶ A. Jacquet, *Funerary Rites and Cult of the Ancestors during the Amorite Period*, w: *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School, "Symbols of the Dead" in May 2009*, ed. P. Pflätzer, H. Niehr, Wiesbaden 2012, s. 133.

⁵⁵⁷ Czyni tak np. J. M. Durand, *Les documents épistolaires du palais de Mari*, LAPO, t. 3, Paris 2000, s. 124.

⁵⁵⁸ Zob. także H. Niehr, *Two Stelae Mentioning Mortuary Offerings from Ugarit*, w: *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School, "Symbols of the Dead" in May 2009*, ed. P. Pflätzer, H. Niehr, Wiesbaden 2012, s. 156.

⁵⁵⁹ K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia...*, dz. cyt., s. 162.

⁵⁶⁰ J. Lemański, *Ofiary biesiadne jako przykład rozwoju rytuału ofiarniczego w Starym Testamencie*, „*Verbum Vitae*” 2005, t. 8, s. 22-23.

Mēr pojawił się w tych omenach. Ustanowiłem więc w Abattum *pirikku* dla *Itūr-Mēr*, a chłopiec złożył ofiarę. Teraz on jest zdrow. Bóg mojego pana przyszedł mu z pomocą⁵⁶¹.

Poza leczeniem bóstwo *Itūr-Mēr* odgrywało bardzo dużą rolę w życiu społecznym Mari, choćby jako bóstwo sprawiedliwości⁵⁶². Dlaczego zatem łączono je także z kultem zmarłych władców? Odpowiedź na to pytanie być może kryje się w jednym z tekstów, który wspomina o wyprawie Zimri-Lima do *bīt kimti* (tj. „kaplicy grobowej”), gdzie kapłan *šangu* sprawujący tam kult bóstwa *Itūr-Mēr* przepowiedział władcy ciągłość jego królestwa⁵⁶³. Skoro kapłan ten przebywał w kaplicy grobowej, sprawując kult bóstwa, niewykluczone że miejsce to było też w jakiś sposób związane z *Itūr-Mēr*.

Można tutaj zaobserwować kolejną zgodność odkryć na terenie pałacu w Mari ze świadectwami pisanymi, albowiem poza kultem przodków miejsce to stanowiło także ośrodek kultu bóstw, w tym bogini Belet-Ekallim, której imię mogło otrzymać każde bóstwo żeńskie związane z pałacem. Teksty archiwalne z Mari niejednokrotnie odwołują się do motywu obecności bóstwa mającego zapewnić pomyślność w pałacu⁵⁶⁴, będącego symbolem ciągłości rodu, lub też zapowiadają rozpad dynastii, podobnie jak wygasał ród, w którym wygasło ognisko (akad. *kinūnu belū*)⁵⁶⁵.

Kolejnym archeologicznym przykładem kultu władców, sprawowanego w pałacach jest odkrycie z Qatna, datowane na połowę II tys. p.n.e. Jest to materialny dowód na to, że oprócz praktyki grzebania zmarłych pod podłogami domostw, w II tys. p.n.e. na starożytnym Bliskim Wschodzie istniał także zwyczaj pochówków władców na terenach ich pałaców. W starożytnym mieście Qatna (obecnie Tell el-Meszribe w Syrii) odnaleziono kompleks królewski, pochodzący z epoki późnego brązu (ok 1600-1200 r. p.n.e.)⁵⁶⁶. Poza tym, że odnaleziono na tym terenie dwa charakterystyczne groby (o numerach 6 i 7) to prawdopodobnie Qatna jest przykładem miasta, gdzie praktykowano dwa rodzaje pochówków: pierwotny i wtórny. W grobach 6 i 7 odkryto szczątki wielu ciał w jednym miejscu, zaś kości leżały razem na jednym stosie. Niewykluczone, że były to przykłady powtórnego pochówku. Oprócz

⁵⁶¹ [A. 2879]. J.-M. Durand, *Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum*, FM, t. 7, Paris 2002, s. 59.

⁵⁶² I. Nakata, *The God Itūr-Mēr in the Middle Euphrates Region During the Old Babylonian Period*, RA 2011, t. 105, nr 1, s. 134.

⁵⁶³ ARMT 10: 51, 8-15.

⁵⁶⁴ Np. ARM 10, 50 gdzie jest mowa o schyłku dynastii Jahdun-Lima zapowiedzianej przez nieobecność bóstwa.

⁵⁶⁵ S. Tricoli, *The Ritual Destruction of the Palace of Mari...*, dz. cyt., s. 799.

⁵⁶⁶ P. Pflätzer, *Royal Corpses, Royal Ancestors and the Living: the Transformation of the Dead in Ancient Syria*, w: *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop Firenze, 5th-6th December 2013*, ed. C. Felli, Pisa 2016, s. 246-247.

pochówków zbiorowych odkryto także groby indywidualne, o uboższym wyposażeniu. Ponieważ oba typy grobów zlokalizowano w niedalekiej odległości od siebie, można przypuszczać że kompleks ten stanowił spójną całość, będącą obrazem hierarchii społecznej. Niewykluczone, że w indywidualnych grobach chowano ciała ludzi z uboższych warstw społecznych, natomiast zbiorowe mogły być typowe dla elit i świadczyły o zachowaniu ciągłości kultu władców. Jedną z możliwych interpretacji takiego stanu rzeczy jest różne podejście do zagadnienia śmierci⁵⁶⁷. W tym przypadku zbiorowe groby byłyby materialnym świadectwem na to, że umieranie pojmowano jako proces długotrwały, który obejmował wielokrotne rytuały, proces rozkładu zwłok a następnie zbieranie kości i składanie ich na nowo do grobu – stąd więc pochówek wtórny. Groby indywidualne wskazywałyby natomiast na to, że w niższych warstwach społecznych śmierć i związane z nią przejście do świata podziemnego uchodziły za moment szybki i dynamiczny, więc nie trzeba było wielokrotnego powtarzania rytuałów pośmiertnych. Poza tym istotne były zapewne również względy ekonomiczne, a co za tym idzie możliwie jak najtańsze zorganizowanie ceremonii pogrzebowych. Zmarłego raz składano w grobie i nie przenoszono potem jego szczątków, stąd pochówki indywidualne miały wymiar pierwotny, a kości w tego typu grobach odnaleziono ułożone w anatomicznym kształcie szkieletu ludzkiego, bez pomieszania, jak to miało miejsce w grobach zbiorowych. Jedynym wyjątkiem od tej reguły jest w Qatna jeden grób z królewskiego hypogeum, zlokalizowany w izbie nr 4. Mimo iż w kompleksie pochowano około 40 osób, a ich kości zostały pomieszane i złożone na jednej stercie, to jeden pochówek zawierał szkielet w układzie anatomicznym. Jak dowiodły badania, była to kobieta w wieku około 50 lat. Co ciekawe, trumna w której spoczywało jej ciało była od dołu zabezpieczona warstwą gipsu. Przyczyną takiego zabiegu mogła być nie tylko chęć zapobieżenia rozprzestrzenianiu się odoru rozkładających się zwłok, ale także ochrona przed wyciekami płynów ustrojowych z rozkładającego się ciała. Uważano bowiem, że wszelkie płyny wydobywające się ze zwłok są nośnikami złych mocy⁵⁶⁸. Jakkolwiek taka interpretacja wydaje się interesująca, to jednak zastanawiające jest, dlaczego praktyka zabezpieczania dna trumny była w Mezopotamii tak mało rozpowszechniona?

Zagadnienie kultu zmarłych władców sprawowanego w pałacach obecne jest również w tekstach z Ebla. Groby królewskie odnalezione w Ebla zidentyfikowano jako kompleks pałacowy, jednak w tekście na jego oznaczenie nie użyto terminu „pałac”. Zastosowano tam

⁵⁶⁷ Tamże, s. 250.

⁵⁶⁸ R. Hertz, *Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort*, „L'Année sociologique” 1905-1906, t. 10, s. 56-57.

dwa inne sumeryjskie określenia: „świątynia bogów” w znaczeniu „przodków króla” (sum. é dingir.dingir.dingir en) oraz „dom gwiazd” (sum. é ^dmul.mul)⁵⁶⁹. O kulcie władców sprawowanych w pałacach wspominają ponadto źródła historyczne z I tys. p.n.e. Z historii znany jest choćby przypadek króla Asurnasirpala II, który po przeniesieniu stolicy z Aszur do Nimrud w IX w. p.n.e., w swoim nowym pałacu wybudował specjalne skrzydło, gdzie po śmierci władcy miał się odbywać jego pośmiertny kult. Kaplica ta była wyposażona w specjalne rury (akad. *arūtu*, sum. a.pa₄) umieszczone bezpośrednio w ziemi, którymi odprowadzano ofiary płynne dla zmarłego⁵⁷⁰. Co więcej, zachował się nowoasyryjski (911-609 p.n.e.) tekst wspomniany już wcześniej⁵⁷¹, złożony z kilku tabliczek klinowych i opisujący pożegnanie zmarłego króla w trzech etapach: opłakiwaniu, ofiarach i rytuałach. Tekst ten nie odnosi się wyłącznie do ofiar pokarmowych, ale zawiera długą listę przedmiotów codziennego użytku, których zmarły król używał za życia. Władcą tym był prawdopodobnie albo Esarhaddon, albo jego syn Assurbanipal (680-669 r.p.n.e. lub 669-631 r.p.n.e.). W jego grobowej krypcie, razem z jego zwłokami pogrzebano łożo z kości słoniowej i srebra, krzesło, złote misy i kubki, złoty rydwan, kosztowne szaty czy broń wykonaną z drewna migdałowego⁵⁷².

3.5. Kult zmarłych a kult bogów

Religia rodzinna starożytnej Mezopotamii miała dwa aspekty: kult przodków oraz kult bóstw rodzinnych, domowych i opiekuńczych. Źródła literackie z obszaru Mezopotamii pokazują jednak, że deifikacja zmarłych również nie była tam obca. Wystarczy spojrzeć na historię Gilgamesza, który miał nazwać swego zmarłego ojca Lugalbandę „moim bogiem” i składać mu ofiary:

Isztar zgromadziła wokół siebie dziewczyny,
służki miłości, nierządnicę.
Nad prawą (nogą) Byka Niebiańskiego poczęły one płakać.
Gilgamesz zaś zawołał wszystkich kowali,
(aby) podziwiali grubość jego rogów.
Po trzydzieści min lapis lazuli wyniosła ich waga,

⁵⁶⁹ M. Kapelański, *Kult zmarłych w Anatolii hetyckiej*, dz. cyt., s. 179.

⁵⁷⁰ B. Brown, *Kingship and Ancestral Cult in the Northwest Palace at Nimrud*, „Journal of Ancient Near Eastern Religions” 2010, t. 10, s. 16; C. Hays, *A Covenant with Death: Death in the Iron Age II and Its Rhetorical Uses in Proto-Isaiah*, Grand Rapids 2011, s. 37.

⁵⁷¹ K 7856. Zob. s. 107 w niniejszej pracy

⁵⁷² T. Kwasman, *A Neo-Assyrian Royal Funerary Text*, w: *Of God(s), Trees, Kings and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, Studia Orientalia, t. 106, ed. M. Luukko, Helsinki 2009, s. 111-125.

na dwa palce gruby (był) ich obwód,
sześć GUR oleju uniosły oba rogi.
Tyle podarował bogu swemu, Lugalbandzie, do namaszczenia,
zaniósł je do sypialni i zawiesił⁵⁷³.

W niniwejskiej wersji *Eposu o Gilgameszu* datowanej na okres starobabiloński (ok 2005-1595 r. p.n.e.), tytułowy bohater miał złożyć swemu ojcu, określone w tekście jako dingir-ja, sześć gur oleju do namaszczenia⁵⁷⁴. Co więcej, po zabiciu Byka Niebiańskiego w Lesie Cedrowym, Gilgamesz miał umieścić rogi zwierzęcia w naczyniu, namaścić je olejem, a następnie zawiesić w sypialni nad łóżkiem w domu swego ojca. Niewykluczone, że może to świadczyć o tym iż Gilgamesz posiadał w swoim domu jakąś statuetkę przedstawiającą ojca⁵⁷⁵. Lugalbanda nie był jednak zwykłym rodzicem – uchodził bowiem za władcę Uruk panującego w pierwszej połowie III tysiąclecia p.n.e., którego z czasem wywyższono do rangi bóstwa⁵⁷⁶.

Podobną cziłą boską otaczano także wspomnianego już wcześniej Ur-Nammu, który razem z Gilgameszem miał wchodzić w skład sędziów świata podziemnego. Żaden inny władca nie dostąpił takiego zaszczytu. Deifikowano także jego syna Szulgiego oraz jego syna Amar-Suena, którzy także należeli do III dynastii z Ur. Szulgi był tym władcą, który ogłosił się bogiem w 23. roku swojego panowania, czyli około roku 2003 p.n.e.⁵⁷⁷. Nic więc dziwnego, że w tradycji literackiej funkcjonowało wyobrażenie o jego śmierci jako „osiągnięcie niebios”⁵⁷⁸. Szulgi miał wznieść się ze świata podziemnego do nieba na niebiańskiej łodzi⁵⁷⁹. Do nieba miał także wstąpić założyciel I dynastii z Isin – Iszbi-erra, panujący w latach 1953-1920 p.n.e. Ogłosił się od tytułem dingir-kalam-ma-na, tzn. „bogiem we własnym kraju”⁵⁸⁰. Z ubóstwieniem zmarłych mamy więc również do czynienia w przypadku władców, którzy przecież za życia byli uważani za namiestników boskich na ziemi. Według historiografii i literatury mezopotamskiej każde panowanie króla miało pochodzić z nieba, a każde królestwo

⁵⁷³ *Epos o Gilgameszu*, wersja niniwejska, tabliczka 6, tłum. K. Łyczkowska, s. 31.

⁵⁷⁴ Zob. M. Kapełuś, *Kult zmarłych w Anatolii hetyckiej*, dz. cyt., s. 169.

⁵⁷⁵ K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia...*, dz. cyt., s. 58-59.

⁵⁷⁶ P. Michałowski, *Sumerian King List*, w: *The Ancient Near East - Historical Sources in Translation*, ed. M. Chavalas, Carlton 2006, s. 81-85.

⁵⁷⁷ M. Van De Mieroop, *A History of the Ancient Near East...*, dz. cyt., s. 76.

⁵⁷⁸ A. Pitts, *The Cult of the Deified King in Ur III Mesopotamia*, [praca doktorska], Cambridge 2015, s. 80.

⁵⁷⁹ P. Steinkeller, *How Did Šulgi and Išbi-Erra Ascend to Heaven?*, w: *Literature as Politics, Politics: Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, ed. D. Vanderhooft, A. Winitzer, Winona Lake 2013, s. 476-477.

⁵⁸⁰ H. W. F. Saggs, *People of the Past. Babylonians*, Berkeley – Los Angeles 2000, s. 96.

miało być częścią boskiego porządku w społeczności ludzi⁵⁸¹. Warto jednak zauważyć, że władcy nie posiadali własnych, odrębnych świątyń, a ofiary dla nich były składane w świątyniach należących do innych bóstw.

Imion bóstw w łączności ze zmarłymi wzywano również podczas czynności rytualnych, co pokazuje inwokacja do boga księżycy Sina, stanowiąca wstęp do *Genealogii dynastii Hammurabiego*:

Sinie, jesteś bogiem nieba i ziemi
O poranku wylewam wodę dla ciebie,
Dla rodziny Sîn-Nāšira, syna Ipqu-Annunītuma,
Wyzwól rodzinę Sîn-Nāšira, syna Ipqu-Annunītuma
Żeby mogli spożywać jego chleb i pić jego wodę (...) ⁵⁸².

Prośba do boga Sina może być wyrazem ufności w jego pomoc. Ma on bowiem moc, aby uwolnić duchy rodziny ze świata podziemnego, a więc jest pośrednikiem między żywymi i zmarłymi. Ofiary dla zmarłych nie ograniczały się jednak tylko do chleba i wody, o których wspomina powyższy tekst, ale zawierały dużo więcej produktów.

Kolejnym przykładem istnienia kultu osobistych bóstw w ścisłym związku z kultem zmarłych jest inskrypcja z czasów Sargona Wielkiego (ok. 2334 p.n.e.-2279 p.n.e.)⁵⁸³. Tekst ten dotyczy syna Sargona – Rimusza (ok. 2278-2270 p.n.e.) i wspomina o karze za zniszczenie pamięci o wielkich czynach władcy. Karą tą, najcięższą z możliwych, miał być brak możliwości stanięcia przed swoim osobistym bogiem po śmierci. Relacje między kultem zmarłych władców a kultem bogów były więc bardzo silne i dotyczyły nie tylko życia ziemskiego, ale także pozagrobowego, zaś osobiste bóstwo ojca zazwyczaj stawało się po jego śmierci osobistym bóstwem opiekuńczym syna⁵⁸⁴. Z okresu III tys. p.n.e. pochodzą również inskrypcje wspominające bóstwo imieniem *Ilaba* (sum. dingir.a.mal), którego imię można tłumaczyć na trzy sposoby: „bóg, ojciec” „bóg ojca” lub „bóg jest ojcem”. Np. RIME 2.1.4.26. k. 2, 8-23 wspomina bóstwo *Ilaba* jako bóstwo opiekuńcze zwycięskiego króla, któremu mieszkańcy

⁵⁸¹ W. W. Hallo, *The Death of Kings: Traditional Historiography in Contextual Perspective*, w: *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, ed. M. Cogan, I. Eph'al, Scripta Hierosolymitana, t. 33, Jerusalem 1991, s. 153.

⁵⁸² BE 6/2 111:1-29-33; KAR 227; LKA 89, 3. Zob. także K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Ugarit and Israel: Continuity and Changes in the Forms of Religious Life*, Leiden – New York 1996, s. 53.

⁵⁸³ Np. RIME 2.1.2.4, 123-124; RIME 2.1.2.6, 128-130.

⁵⁸⁴ S. Nowicki, *Sargon of Agade and his God. Comments on the Worship of the God of the Father among the Ancient Semites*, AcOrHung 2016, t. 69, nr 1, s. 69.

podbitego kraju zobowiązani byli oddawać cześć⁵⁸⁵. Co ciekawe, tekst ten jest pierwszym przykładem sprawowania kultu osobistego boga przez osoby nienależące do rodziny⁵⁸⁶. Jeszcze inne imię boga pojawia się w inskrypcjach z Lagasz – jest to bóstwo Szul-utul, które pełniło rolę opiekuna królewskiego rodu z Lagasz minimum do czasu upadku dynastii akadyjskiej⁵⁸⁷. Bóstwo to nie było tylko bierne, lecz – wedle inskrypcji – mogło np. pracować, okazywać radość z osiągnięć swojego podopiecznego (króla), płakać czy też wstawiać się za swoim wyznawcą u bogów należących do oficjalnego panteonu⁵⁸⁸.

Sporo świadectw odnośnie relacji między kultem zmarłych władców a kultem bogów dostarczają także teksty administracyjne. Pierwszym przykładem mogą być umowy spadkowe z Emar, które łączą sprawowanie kultu przodków z kultem bogów. Bardzo często pojawia się w tych dokumentach sformułowanie *dingir-lim (ša) é-gal*, to znaczy „bogowie głównego domostwa”⁵⁸⁹. Zdaniem Toorna dokumenty z Emar stanowią dowód na deifikację zmarłych⁵⁹⁰. Badacz sugeruje, że w rzeczywistości wyżej wymienione określenia sumeryjskie i akadyjskie odnoszą się do ubóstwionych przodków, a nie do bóstw opiekuńczych⁵⁹¹. Innym przykładem wzajemnej relacji między kultem bóstw a kultem przodków są teksty z Ebla. W jednym z nich pojawia się wzmianka o mieście Darib jako miejscu kultu zmarłych władców⁵⁹². Ich imiona oznaczone były determinatywem *dingir* oznaczającym „boga”, co może wskazywać na bogów królów, ale też na ubóstwionych władców⁵⁹³.

Po omówieniu różnych aspektów kultu zmarłych w Mezopotamii należy teraz scharakteryzować proces składania ofiar. Kolejne podrozdziały będą więc poświęcone konkretnym rodzajom ofiar.

⁵⁸⁵ Tamże, s. 67-72.

⁵⁸⁶ S. Nowicki, „*Šul-utul, bóg króla niósł lśniący kosz służący do pracy*”. *Religia królewska, a religia rodzinna w starożytnej Mezopotamii*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2012, t. 4, s. 76.

⁵⁸⁷ Np. RIME 1.9.1.32 IV, 1-5, 2, 118.

⁵⁸⁸ S. Nowicki, „*Šul-utul, bóg króla...*”, dz. cyt., s. 73.

⁵⁸⁹ K. van der Toorn, *The Domestic Cult at Emar*, JCS 1995, t. 47, s. 37.

⁵⁹⁰ K. van der Toorn, *Illib and the 'God of the Father'*, w: *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas*, ed. M. Dietrich, UF, t. 25, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 382.

⁵⁹¹ K. van der Toorn, *The Domestic Cult at Emar...*, dz. cyt., s. 47.

⁵⁹² ARET 7, 150.

⁵⁹³ J. Smith, *Dust or Dew. Immortality in the Ancient Near East and in Psalm 49*, Cambridge 2011, s. 26-27; zob. także F. Tryl, *Semickie marzeah a grecki sympozjon...*, dz. cyt., s. 111.

3.6. Składanie ofiar pośmiertnych

3.6.1. *Kispu*

Ta akadyjska nazwa, w języku sumeryjskim określana jako *ki-si₃-ga*, oznacza „ofiara pokarmową dla zmarłego”⁵⁹⁴. Tsukimoto wywodzi też określenie *kispu* od *kasāpu/kusāpu* i tłumaczy je jako „przygotowywać posiłek”⁵⁹⁵. Wśród innych nazw *kispu* badaczka wymienia jeszcze: „trzydziesty dzień” (akad. *še-la-ša-a*), „dzień nowiu księżyca” (akad. *bu-ub-bu-lu*), „niebezpieczny dzień” (akad. *šu-lu₄*), „zły dzień” (akad. *u₄-mu lem-nu*), „dzień *kispu*” (akad. *u₄-mu ki-is-pi*), „dzień kąpieli” (akad. *u₄-mu ri-im-ki*), „dzień oczyszczenia” (akad. *u₄-mu te-lil-tu*)⁵⁹⁶. *Kispu* uchodziło za rytuał na kształt Mickiewiczowskich „Dziadów”. Miejszem jego sprawowania był grób zmarłego uważany za wrota do świata podziemnego⁵⁹⁷, lub domowa kaplica usytuowana nad grobem zmarłego⁵⁹⁸.

Obrzędy *kispu* sprawowano – w zależności od regionu – albo raz w miesiącu tj. w czasie pełni księżyca, albo jak w Mari – dwa razy w miesiącu, tj. w czasie nowiu i pełni⁵⁹⁹. Zachowane teksty z Mari pozwalają na stwierdzenie, że obrzędy *kispu* raz w miesiącu sprawowano dla zmarłych królewskiej krwi⁶⁰⁰ (akad. *mālikū*), natomiast dwa razy w miesiącu czyniono to, by uhonorować pamięć zmarłych królów (sum. *lugal-meš*)⁶⁰¹. Kalendarz stosowany w Mari opierał się bowiem na aktywności księżyca i pierwszego dnia każdego miesiąca, gdy następowała faza nowiu składano pierwsze *kispu*, a następne celebrowano je 16. dnia miesiąca, gdy następowała pełnia⁶⁰². Nie bez znaczenia wydaje się również fakt, że w okresie wczesnodynastycznym (ok. 2900-2350 r. p.n.e.) ofiary zmarłym składano rzadziej, natomiast od okresu starobabilońskiego (ok. 1894-1595 r. p.n.e.) zaobserwować można tendencję wzrostową jeśli chodzi o częstotliwość składania ofiar – raz lub dwa razy w miesiącu. Niewykluczone, że było to związane ze zmianą w kwestii świadomości relacji żywi-zmarli,

⁵⁹⁴ Inne propozycje tłumaczenia to np. „skarga pośmiertna”, „ofiara pośmiertna”. Więcej na ten temat A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege...*, dz. cyt., s. 23-28. Zob. także A. Tsukimoto, *Peace for the Dead, or Kispu(m) Again*, „Orient” 2010, t. 45, s. 103.

⁵⁹⁵ A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege...*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁹⁶ Tamże, s. 156.

⁵⁹⁷ A. Segal, *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, New York – London – Sydney 2004, s. 97-98.

⁵⁹⁸ Z. Wygnańska, *Kaplice domowe i kult rodzinny...*, dz. cyt., s. 210-211.

⁵⁹⁹ A. C. Cohen, *Death Rituals, Ideology...*, dz. cyt., s. 106.

⁶⁰⁰ Mogli to być książęta, władcy lenni lub jacyś doradcy królewscy. Zob. B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy...*, dz. cyt., s. 31.

⁶⁰¹ Tamże, s. 56.

⁶⁰² A. Jacquet, *LUGAL-MEŠ et malikum : nouvel examen du kispum à Mari*, w: *Florilegium Marianum VI. Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot, Mémoires de NABU* 7, ed. D. Charpin, J. M. Durand, Paris 2002, s. 53.

jaka dokonała się na przestrzeni wieków. Zmiana ta mogła być spowodowana strachem przed negatywnymi skutkami zaniedbania kultu zmarłych⁶⁰³.

Kispu składało się z trzech części: *kispa kasāpu*⁶⁰⁴ – “składania ofiar”, *mê naqû* – „wylewania wody” i *šuma zakāru* – „wzywania imienia przodka”⁶⁰⁵. Istotna była taka a nie inna kolejność, ponieważ najpierw należało ducha zmarłego uhonorować pożywieniem i wodą, a następnie wezwać jego imienia, by upewnić się, że odebrał on należną mu ofiarę. Wzywanie imienia przodka przyczyniało się również do zachowywania trwałości rodu i mogło być również wyrażane poprzez nadawanie tego samego imienia kolejnym członkom rodziny⁶⁰⁶.

Szczególne znaczenie przywiązywano do miesiąca *Abu* (lipiec/sierpień), który uważano za czas poświęcony przodkom. Starobabiloński (1894-1595 p.n.e.), list króla Ammiditany łączy obchody *kispu* w miesiącu *Abu* z pozyskiwaniem mleka od krów:

Mleko i masło dla *kispu*
w miesiącu *Abu*
będzie potrzebne.
Tak samo jak twój, ten stół wydaje się mój.
Skoro tylko ujrysz tę moją tabliczkę,
Powinieneś [przekazać] gubernatorowi, oto co powinieneś.
Że 30 krów
I 60 *qû* masła
Dostarczył mi do Babilonu.
Powinien przybyć.
Dopóki *kispu* się nie skończy
Powinien mieć mleka pod dostatkiem⁶⁰⁷.

Niektóre teksty starobabilońskie wymieniają również roczne cielę lub owcę, które należy złożyć w ofierze, a tekst z Sippar wspomina nawet o specjalnej hodowli wołu na ubój ofiarny pod koniec miesiąca *Abu*⁶⁰⁸. Wierzono, że w tym właśnie miesiącu zmarli przychodzili

⁶⁰³ A. C. Cohen, *Death Rituals, Ideology and the Development...*, dz. cyt., s. 104; N. Zwieter, *The Mesopotamian Netherworld through the Archaeology of Grave Goods and Textual Sources in the Early Dynastic III Period to the Old Babylonian Period*, [praca magisterska], Ghent 2017, s. 38.

⁶⁰⁴ Durand uważa jednak, że było to łamanie chleba na znak rozpoczęcia posiłku. Zob. J. M. Durand, *Le kispum dans les traditions Ammorites*, w: *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, ed. J. M. Durand, T. Römer, J. Hutzli, OBO, t. 257, Fribourg/Göttingen, 2012, s. 34.

⁶⁰⁵ R. E. Friedman, S. D. Overton, *Death and Afterlife: Biblical Silence*, w: *Judaism in Late Antiquity. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaism of Antiquity*, ed. J. Neusner, Leiden – Boston 2000, s. 38.

⁶⁰⁶ M. Kapelusz, *Kult zmarłych w Anatolii hetyckiej*, dz. cyt., s. 181.

⁶⁰⁷ TCL I-7.

⁶⁰⁸ R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 164.

na ziemię, by odebrać należne im ofiary i dlatego wówczas trzeba było okazać im szczególny szacunek oraz złożyć obfite ofiary. Wytyczne co do rodzajów ofiar zawierają teksty archiwalne z Emar:

Podczas miesiąca *Abu* złożysz w ofierze: dwa litry mąki, dziesięć gołębi, jeden dzban oleju i jedną czwartą dzbaną rodzynek, ćwierć jakościowej mąki (...), jęczmień, olej cedrowy, masło, sto szekli wonności, jedno naczynie, jedną garść fig, dziesięć granatów (...)⁶⁰⁹.

Lub:

25-go dnia *Abu*: jedną owcę przyniesioną przez *nuppuḥannu*, dwa bochenki *ṣabbuttu*, jedno standardowe naczynie wina (...)⁶¹⁰.

W tekstach archiwalnych z Emar *kispu* sprawowane w miesiącu *Abu* przybierało formę trzydniowego święta (od 25. do 27. dnia *Abu*) podczas którego nie tylko składano ofiary zmarłym, ale także na nowo wyznaczano granicę między światem podziemnym, a światem ziemskim. Według kalendarza z Emar, w pozostałych miesiącach roku dni od 25 do 27 uważano za symbol pojawienia się śmierci w świecie żywych. Dopóki nie zaobserwowano ponownego wzejścia księżyca, ciemność uznawano za okazję do odprawiania żałoby oraz składania ofiar pośmiertnych⁶¹¹.

Nazwa miesiąca *Abu* pojawia się także w starobabilońskim (1894-1595 p.n.e.) tekście magicznym, zawierającym przepowiednie związane z woreczkiem żółciowym chorego. Mimo iż tekst nie wymienia wprost nazwy miesiąca *Abu*, to jednak od razu nasuwa takie skojarzenie, ponieważ wspomina o „festiwalu przodków” (akad. *isin rabim*):

Gdy “pasterz” (woreczka żółciowego) jest biały, i biały płat oraz dziura są na głowie (chorego), to jeśli mąż, kiedy przodkowie jego powstaną (z zaświatów) w dniu festiwalu przodków (akad. *isin rabim*), spocznie z niewiastą w obecności przodków i włoży swój członek w jej pochwę w ich obecności, przodkowie jego zabiorą go, kiedy będą powracać do świata podziemnego. Mąż ten umrze⁶¹².

Podjmowanie stosunku seksualnego w czasie święta przodków ewidentnie było uważane za brak szacunku wobec przodków. Czas ten powinien zostać poświęcony na oddawanie czci zmarłym, a jeśli tak się nie stało, można się było spodziewać chorób albo

⁶⁰⁹ Emar 452, 1-5. Zob. także R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 169.

⁶¹⁰ Emar 452, 31-35.

⁶¹¹ D. E. Fleming, *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive*, Winona Lake 2000, s. 186.

⁶¹² CBS 473, 22-28. Zob. także A. Tsukimoto, *Peace for the Dead...*, dz. cyt., s. 105-106.

śmierci. Obszerny katalog dolegliwości wywoływanych przez duchy zmarłych zawierają także teksty medyczne i magiczne. Istniały dziesiątki dolegliwości fizycznych i psychicznych powodowanych przez istoty z zaświatów, a wiele z nich sprowadzało się do najgorszej diagnozy – śmierci. Przykładem takiej zapowiedzi spowodowanej przez ducha jest fragment tabliczki XIX z serii *Šumma ālu (ina mēlē šakin)* (dosł. „Gdy miasto jest położone na wzgórzu”)⁶¹³, która zawiera wróżby dotyczące różnych sytuacji:

Jeśli duch zmarłego wejdzie do czyjegoś domu i wpełźnie do ucha pani domu, grób w tym domu zostanie wykopany. Jeśli duch zmarłego wejdzie do czyjegoś domu i wpełźnie do ucha syna domu, jego brat umrze⁶¹⁴.

Skoro już wiadomo, jak wyglądało *kispu* i kiedy je celebrowano, należy zapytać kto był zobowiązany do składania tej ofiary? Otóż do zachowywania pamięci o przodkach w ogóle oraz do składania *kispu* zobowiązany był przede wszystkim najstarszy syn, ponieważ to on był spadkobiercą i dziedzicem⁶¹⁵. Kiedy go nie było, *kispu* mogła składać także córka, którą traktowano jak męskiego potomka i to jej przekazywano majątek zgodnie z prawem dziedziczenia, czego przykład stanowi testament z Emar, w którym ojciec wszystko przekazuje swojej córce imieniem Alnaszuwa:

Nie mam syna. Spłodziłem córkę Alnaszuwę, która jest mi tak samo córką jak i synem. Ona będzie wzywać moich bogów i moich zmarłych. Mój dom i wszystko co moje dałem jej w posiadanie⁶¹⁶.

Z tekstu wynika jasno, że prawo do dziedziczenia pociągało za sobą także obowiązek sprawowania kultu domowego i to w podwójnym wymiarze – odnoszącym się zarówno do przodków, jak i do bóstw. Inny fragment z Emar, stanowiący również testament i dotyczący przekazania majątku córce nie wspomina wprost o braku syna, natomiast stanowi swoisty testament i zakłada przedłużenie opieki sprawowanej nad ojcem za życia, również na jego istnienie pośmiertne:

⁶¹³ Zob. A. Winitzer, *Early Mesopotamian Divination Literature: Its Organizational Framework and Generative and Paradigmatic Characteristics*, Leiden – Boston 2017, s. 78.

⁶¹⁴ *Šumma ālu* 19, 33-35. Zob. G. Jonker, *The Topography of Remembrance...*, dz. cyt., s. 206.

⁶¹⁵ KAV 1 iii 82-94.

⁶¹⁶ EMAR 93. Zob. K. van der Toorn, *Gods and Ancestors in Emar and Nuzi*, „Zeitschrift für Assyriologie” 1994, t. 84, s. 44.

W obliczu śmierci skruszy grudkę z przodu i z tyłu i da majątek swojej córce Narubti. Dopóki żyję ona mnie żywi, kiedy umrę będzie mi składać ofiary *kispu*⁶¹⁷.

Przytoczony fragment jest przykładem zmiany statusu córki na syna, typowym dla dokumentów adopcyjnych (*tuppi mārūtī* lub *tuppi kallatūtī*)⁶¹⁸. Z tekstu nie wynika, czy Narubti była rodzoną córką, czy adoptowaną, pewne jest natomiast, że przez swego ojca została uznana za prawowitego spadkobiercę, w przeciwnym razie nie mogłaby sprawować jego kultu. Zachowywanie pamięci o przodkach wiązało się więc także z dziedziczeniem ich majątku. Gest skruszenia grudki z przodu i z tyłu może natomiast symbolizować z jednej strony rozstanie się z przeszłością i otwarcie na przyszłość, z drugiej natomiast ciągłość w relacjach z córką, które tak jak trwały za życia, tak będą również trwały po śmierci. Pozycja kobiety w Mezopotamii była silna, co pokazują chociażby staroasyryjskie (2025-1378 p.n.e.) umowy majątkowe z Kanesz czy Aszur, w których kobiety po śmierci mężów czy ojców dziedziczyły domy⁶¹⁹.

Przekazanie majątku dziedzicowi wiązało się z objęciem przez niego opieki nad domowym kultem i było warunkiem udanej transakcji. Gdyby bowiem spadkobierca sprzeciwił się pielęgnowaniu domowej kaplicy, umowa nie mogłaby być zawarta.

Jak już zostało wspomniane, prawo dziedziczenia pociągało za sobą obowiązek w postaci sprawowania opieki nad domem oraz zamieszkującymi w nim przodkami i bóstwami. Fragment umowy spadkowej z Emar wprost zakazuje opuszczenia domu:

Mój syn Abdu nie może opuścić domu. Ma on wzywać moich bogów i zmarłych⁶²⁰.

Centrum kultu przodków była zawsze główna siedziba rodu, którą nazywano „wielkim domem” (sum. é.gál, akad. *bītu rabû*)⁶²¹. Miejsce to wiązało się z przechowywaniem posążków przodków; było dziedziczone przez najstarszego syna (albo innego spadkobiercę) i w praktyce nie wolno było go opuszczać. Niekiedy jednak zachodziła konieczność opuszczenia domu – wówczas zabierano ze sobą model domu (być może jakąś makietę przedstawiającą ten dom), by zachować z nim duchową łączność i nie zaniedbać kultu przodków i bóstw domowych⁶²². Wykorzystywano więc każdą sposobność na zabezpieczenie pośmiertnego losu. W jednym z

⁶¹⁷ Cyt. za: A. Skaist, *Ancestor Cult and Succession in Mesopotamia...*, dz. cyt., s. 124; CAD, t. 9, s. 403.

⁶¹⁸ M. Kapelusz, *Kult zmarłych w Anatolii hetyckiej*, dz. cyt., s. 182.

⁶¹⁹ Więcej na ten temat C. Michel, *Women and Real Estate in the Old Assyrian Texts*, „Orient” 2016, t. 51, s. 83-94.

⁶²⁰ K. van der Toorn, *Gods and Ancestors in Emar and Nuzi...*, dz. cyt., s. 44.

⁶²¹ M. Kapelusz, *Kult zmarłych w Anatolii hetyckiej*, dz. cyt., s. 179-180.

⁶²² K. van der Toorn, *Gods and Ancestors in Emar and Nuzi*, dz. cyt., s. 38-59.

dokumentów pochodzących z Larsy pojawia się zwrot *qadu aširtim* co znaczy „razem z kaplicą”. Lepiej było więc przekazać majątek komuś, kto należał do tego samego klanu, niż sprzedać komuś obcemu. Niekiedy spadkobiercą był również brat:

Duży dom (razem z meblami wart $\frac{3}{4}$ srebrnej miny) ma trafić do Baal'Malika, najstarszego brata⁶²³.

Termin „najstarszy” odnosił się nie tylko do tego, kto był najstarszy wiekiem, ale oznaczał tego, kto wraz z prawem do dziedziczenia posiadał prawo pochówku na terenie domu⁶²⁴.

W sytuacji braku zarówno syna, jak i córki, do okazywania szacunku zmarłym rodzicom zobowiązane były również dzieci adoptowane:

Tak długo jak P. (adoptujący) żyje, K. powinien mu służyć. Kiedy P. umrze, K. powinien go opłakać i pogrzebać. Potem K. będzie mógł zabrać żonę i potomstwo i odejść, dokąd zechce. Jeśli K. nie będzie służył P., ani go słuchał (...), tak powinien być potraktowany: P. powinien założyć kajdany na jego stopy, włożyć *abbuttu* na jego głowę, wtrącić go do więzienia i zdyscyplinować⁶²⁵.

Inne zachowane kontrakty adopcyjne z Nuzi z okresu starobabilońskiego (1894-1595 p.n.e.) pozwalają wysnuć wniosek, że dzieci adoptowano właśnie z myślą o pozyskaniu opiekunów po swojej własnej śmierci. Jeden z tekstów stwierdza wprost: „powinien wzrastać, aby potem móc mnie pogrzebać”⁶²⁶.

Kispu składano jednak nie tylko rodzicom, lecz także dzieciom, czego dowodzi fragment starobabilońskiego (1894-1595 p.n.e.) listu napisanego przez Hammurabiego do Sin-Iddinama. List jest opowieścią o relacji człowieka imieniem Sin-uselli, który stracił syna:

Mój syn Sukkukum zniknął osiem lat temu, a ja nie wiem czy on jeszcze żyje i ciągle składałem ofiary grobowe dla niego, jakby był martwy⁶²⁷.

⁶²³ EMAR 181.

⁶²⁴ E. Galli, S. Valentini, *The Dead Cult in the Middle Bronze Age...*, dz. cyt., s. 85.

⁶²⁵ Cyt. za: F. E. A. Speiser, *A Significant New Will from Nuzi*, „Journal of Cuneiform Studies” 1963, t. 17, s. 69.

⁶²⁶ K. R. Veenhof, *The Death and Burial of Ishtar-Lamassi in Karum Kanish*, w: *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society*, ed. R. J. van der Spek, Bethesda 2008, s. 99.

⁶²⁷ Cyt. za: A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege...*, dz. cyt., s. 152.

Jest to przykład składania ofiary pośmiertnej w sytuacji niepewnych okoliczności śmierci i miejsca pochówku, a nawet niepotwierdzonego faktu śmierci. To pozwala wysnuć wniosek, że niekiedy *kispu* nie było związane ani z ciałem, ani z grobem zmarłego⁶²⁸.

Wiadomo już, że do składania ofiar zmarłym potrzebni byli potomkowie. Warto jednak postawić pytanie jakie konsekwencje miał ich brak? Otóż brak potomstwa był uważany za najgorszą wróżbę, ponieważ wiązał się z brakiem ofiar i negatywnym losem zmarłego w świecie podziemnym. Podobny skutek wywoływały przekleństwa i gesty profanacji miejsca wiecznego spoczynku, dlatego dbałość o grób także była uznawana za przejaw szacunku dla przodków i wiązana z obietnicą nagrody, o której wspomina nowobabilońska inskrypcja nagrobna (fot. 19 i 20):

Na zawsze, aż do końca dni, aż na wieczność, przez resztę dni,
ten, kto widzi ten grób
i nie zniszczy go, ale pozostawi na swoim miejscu,
ta osoba, która po obejrzeniu tego napisu nie zaniedba go,
ale powie: „Ten grobowiec, pozostawię go na swoim miejscu
Dla dobrego czynu, który sprawił [ten człowiek], niech zostanie on wynagrodzony.
Na wysokości (*ina elāti*) [tj. na ziemi – P.N-S.], niech jego imię będzie wychwalane,
Na niskości (*ina šaplāti*), [tj. w świecie podziemnym – P.N.S.] niech jego *eṭemmu*
pije czystą wodę⁶²⁹.

Powyższy tekst może mieć charakter apotropaiczny, bowiem jego słowa to w rzeczywistości obrona przed złem. Według nich okazanie szacunku miejscu pochówku zmarłego wiąże się wyraźnie z obietnicą nagrody i szczęścia zarówno za życia, jak i po śmierci. Analogiczny przykład przekleństwa w przypadku zaniedbania opieki nad grobem zawiera nowoasyryjska inskrypcja pochodząca z VII w. p.n.e., z czasów panowania następcy Assurbanipala – króla Aszszur-etel-ilī. Tekst nie zawiera tylko groźby, ale najpierw przekazuje obietnicę nagrody – długich lat życia i pomyślności w zamian za uszanowanie miejsca spoczynku Szamasz-Ibniego:

Grób Szamasza-Ibniego, członka plemienia Dakkuru, którego król Aszur Aszszur-etel-ilī darzył sympatią, gdy jego kraj został przeniesiony ze stepu na terytorium Bît Dakkuru, a który położył się w tym grobie (pośrodku jego domu) w Dûr Ladini. Kimkolwiek jesteś – gubernatorem, wodzem, sędzią czy księciem, nie zaniedbuj tego grobu i tych kości! Czuwaj nad jego lokalizacją i ochraniaj go! Wówczas Marduk, Wielki Pan przedłuży

⁶²⁸ D. Katz, *The Image of the Netherworld...*, dz. cyt., s. 212.

⁶²⁹ YOS 9: 83, 15-19. Zob. także Z. Niederreiter, *The Eleventh Archaizing Clay Cone with Particular Funerary Text*, RA 2015, t. 105, s. 134-135.

twoje życie i zaopiekuje się tobą, i zadba o twoje imię i twoich potomków w przyszłości. Lecz jeśli gubernator, wódz, sędzia czy książę będzie w tym kraju i zaniedba ten grób i te kości, albo chwyci i przeniesie w inne miejsce, Marduk Wielki Pan unicestwi imię jego i jego potomków. Skróci liczbę dni, które mają nadejść, a Nergal przez gorączkę, nieszczęście czy wojnę nie oszczędzi jego życia!⁶³⁰

Dopiero w przypadku zaniedbania szacunku, jaki należy się zmarłemu w miejscu jego spoczynku można się spodziewać surowej kary od boga. Jednak nie tylko Marduk sprawi, że sprawca i jego potomkowie będą zapomniani, ale jeszcze Nergal – gwałtowny i porywczy bóg zarazy, śmierci i wojny, uczyni życie winowajcy pełnym cierpienia i nieszczęścia za życia. Jest to analogia do groźby i przekleństwa, które zawiera inskrypcja z Nimrud, dotycząca kary za profanację grobowca królowej o imieniu Jaba:

Na rozkaz Szamasza, Ereszkigal i Anunnaki, wielkich bogów świata podziemnego, śmiertelne przeznaczenie śmierci dosięgło królową Jabę i przeszła ona ścieżką swoich przodków. Ktokolwiek w nadchodzącym czasie usunie mnie z mojego grobowca, albo w złym zamiarze położy rękę na mojej biżuterii, niech jego duch wędruje spragniony na otwartej wsi. Niech w świecie podziemnym nie otrzyma od Anunnaków libacji czystej wody, piwa, wina, mąki. Niech Ningizsida i Pituḥ-Idugallu, wielcy bogowie świata podziemnego, nałożą na jego zwłoki i jego ducha niepokój na wieki⁶³¹.

Tekst dotyczy ewentualnej kradzieży kosztowności z grobowca lub też braku szacunku dla szczątków królowej. Podobne przekleństwo zawiera inskrypcja zapisana na jednym z *kudurru*:

Oby jego duch nie złączył się z duchami jego przodków!⁶³².

Jednak w tym przypadku, zakłęcie odnosi się dopiero do sytuacji po śmierci – by duch tego, kto za życia zaniedbał kult należny zmarłym, sam potem nie mógł się spotkać ze swoimi krewnymi. Wyjątku od reguły nie uczynił również Hammurabi, skoro za brak poszanowania pracy suwerena Babilonu rzucił na sługę przekleństwo, które miało ujawnić swą moc dopiero po jego śmierci. W tym przypadku kara, jaka miała nastąpić po śmierci sługi, nie była spowodowana zbezczeszczeniem przez niego grobu władcy, ale niewłaściwą służbą:

⁶³⁰ Cyt. za: J. Bottéro, *Les inscriptions cunéiformes funéraires*, w: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed G. Gnoli, J.-P. Vernant. Cambridge 1982, s. 384-385.

⁶³¹ J. Oates, *Nimrud: an Assyrian Imperial City Revealed*, London 2001, s. 82.

⁶³² Cyt. za: N. Artemov, *Belief in Family Reunion in the Afterlife in the Ancient Near East and Mediterranean*, w: *Conception de la famille, réalités humaines et divines: les mots et les choses*, ed. L. Marti, Winona Lake 2014, s. 32.

Niech Szamasz oddzieli go od żyjących na ziemi i pozbawi jego ducha wody w świecie podziemnym!⁶³³

Perspektywa wiecznej tułaczki poza światem podziemnym, niosła ze sobą niebezpieczeństwo pojawienia się ducha wśród żywych i wyrządzenia im szkody. Poza tym czyniła tego ducha nieszczęśliwym, co niekiedy było zamierzone przez osoby złorzeczące. Działo się tak choćby w sytuacji, gdy chciano kogoś ukarać za ciężkie przestępstwo. Taki motyw jest obecny w tekstach prawnych i politycznych, zwłaszcza w odniesieniu do wrogów. Kodeks Hammurabiego przewidywał dla wojska wrogiego króla karę w postaci wyrzucenia zwłok na bezdroża:

Niech ciała jego żołnierzy zostaną wyrzucone na równinach, niech jego wojska nie otrzymają pochówku⁶³⁴.

Przestępcom odmawiano pochówku po to, aby nikt ich nie czczył, nie składał im ofiar, aby byli oni po śmierci napiętnowani za swoje postępowanie. Podobnie czyniono z wrogami politycznymi, których ciała nierzadko rzucano na pożarcie dzikim zwierzętom⁶³⁵. Władcy jednak nie tylko byli bezlitośni wobec wrogów czy grozili przekleństwem za zniszczenie miejsca ich wiecznego spoczynku, ale także sami po swojej śmierci oczekiwali składania im ofiar.

Podobną kwestię porusza nowoasyryjski kodeks prawny, który przewidywał odmowę pochówku za aborcję:

Jeżeli kobieta poroniła z własnej winy, a ścigano ją i skazano, powinno się ją wbić na pal bez pogrzebania jej⁶³⁶.

3.6.1.1. *Kispu ša šarrim – kispu dla króla*

Podobnie jak o zabezpieczenie swojego pośmiertnego losu troszczyli się zwykli ludzie, tak i władcy nie byli wolni od potrzeby zaspokajania głodu i pragnienia w świecie podziemnym. Różnica polegała jednak na tym, że – ze względu na wysoką pozycję społeczną – królowie

⁶³³ D. Charpin, *Les vivants et leurs morts dans la Mesopotamie paleo-babylonienne: l'apport des textes d'archives*, w: *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, ed. J. M. Durand, T. Römer, J. Hutzli, OBO, t. 257, Fribourg – Göttingen, 2012, s. 19.

⁶³⁴ Cyt. za: A. Westenholz, "Berūtum, damtum", and *Old Akkadian KI. GAL: Burial of Dead Enemies in Ancient Mesopotamia*, AfO 1970, t. 23, s. 30.

⁶³⁵ Tamże, s. 34.

⁶³⁶ Cyt. za: E. Yamauchi, *Life, Death, and the Afterlife...*, dz. cyt., s. 32.

mieli szansę na zdecydowanie lepsze warunki w zaświatach niż zwykli obywatele. Co więcej, jako przywódcy państw nierzadko cieszyli się autorytetem i otrzymywali ofiary pośmiertne od swoich żyjących poddanych. Wiadomo już, że literackie wyobrażenia o ofiarach składanych zmarłym władcom łączyły się z obfitością i bogactwem. Dary przekazane Ur-Nammu czy sprawowane dla innych władców obrzędy *taklimtu* miały dwa podstawowe cele: przekazanie zmarłemu ofiar, by on sam mógł urządzać uczty w świecie podziemnym oraz utrzymanie wysokiego statusu społecznego władcy również po jego śmierci. Składane ofiary nie były więc zwyczajne, a więc takie jakie otrzymywali zwykli ludzie, lecz dużo bardziej kosztowne i składane w większych ilościach.

Sporo literackich świadectw na temat *kispu* dla władców dostarczają teksty z Mari z II tysiąclecia p.n.e. Na przykład w liście Kibri-Dagana – gubernatora Terqi do króla Zimri-Lima pojawia się motyw ofiary *kispu* zleconej przez boga za pośrednictwem kapłana *muḫḫû*:

Bóg mnie posłał: spiesz się i napisz do króla, że powinien poświęcić ofiarę *kispu* dla *eṭemmu* Jaḫdun-Lima⁶³⁷.

Jaḫdun-Lim był synem Zimri-Lima, pochowanym prawdopodobnie w pałacu na terenie miasta Terqa. O tym, jak bogate były dary grobowe dla Jaḫdun-Lima wspomina tekst⁶³⁸, będący relacją z otwarcia jego grobu przez Szamszi-Addu. Chciał on zabrać z grobu Jaḫdun-Lima trochę brązu na wykonanie broni dla swojego wojska. Ku własnemu zdziwieniu, gdy otworzył grób, zastał tam podobno kilkaset kilogramów brązu.

Wedle tekstów z Mari kult władców i ich rodzin miał odbywać się w ich pałacach, a dokładniej w tzw. „sali tronów” (akad. *bīt <giš> kussi ḫá*)⁶³⁹. Niektóre z tekstów łączą także *kispu* dla zmarłych władców z ofiarą dla boga sprawiedliwości Szamasza:

Kiedy minie pierwszy dzień miesiąca Addaru, ma się odbyć *kispu* – ofiara dla zmarłych w środku miasta (i) w okolicy: posiłek powinien rozpocząć się w pałacu: owca powinna zostać złożona w ofierze figurkom Sargona i Naramsina w „domu tronu”. Owca powinna zostać złożona jako *kispu*. Przed przybyciem władców ofiara powinna się odbyć w „domu tronu”. Mięso powinno być ugotowane, a najlepsze (części) z mięsa powinny być odłożone dla Szamasza. Jak długo nie zostanie ono odłożone dla Szamasza, nie wolno składać *kispu*. Po tym jak odłożono (najlepsze mięso) dla Szamasza, odbędzie się *kispu*

⁶³⁷ ARMT 3:, 40, 13-18.

⁶³⁸ A. 2177.

⁶³⁹ B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy...*, dz. cyt., s. 35.

dla Sargona i Naramsina. (...). Zanim król rano w świątyni (złoży ofiarę), powinien wykonać poranne *kispu*.⁶⁴⁰.

Takie połączenie nie wydaje się być przypadkowe, zważywszy na fakt, że władca był uważany za namiestnika bóstwa na ziemi. Połączenie zaś sfery religijnej (świątynia), z polityczną (pałac) dawało szansę nie tylko na szczęście władcy w zaświatach, ale także na powodzenie żyjących poddanych i całego państwa. *Kispu* w Mari mogło się też łączyć z obrzędem królewskiego oczyszczenia. Mimo iż nie ma o tym mowy bezpośrednio w tekstach, to pojawia się wzmianka o *rimku* (oczyszczeniu królewskim) celebrowanym podczas święta księżycowego, dokładnie w tym momencie w którym sprawowano *kispu* według tekstów starobabilońskich (1894-1595 p.n.e.). Wedle rytuału *bīt rimki* oczyszczony władca, mógł wejść do sali, jak np. Zimri-Lim i „zasiąść na tronie w domu swego ojca”⁶⁴¹.

Władcy, którzy rządili dobrze, cieszyli się szacunkiem swojego ludu, nawet do tego stopnia, że ich imiona były przez wiernych błogosławione. Wspomina o tym tekst zwany *Genealogią dynastii Hammurabiego*, który stanowi potwierdzenie genealogii króla pierwszej dynastii babilońskiej o imieniu Ammi-šaduqa (ok. 1646–1626 r. p.n.e.):

Jakakolwiek dynastia,
Która nie jest odnotowana na tej tabliczce
Jakikolwiek żołnierz, który poległ podczas służby swemu panu
Książę i księżniczka, cała ludzkość od wschodu do zachodu,
Każdy kto nie ma nikogo do opieki ani do wzywania jego imienia
Niech przyjdzie, niech je, niech pije
I niech błogosławi Ammi-šaduqę, syna Ammiditana, która Babilonu⁶⁴².

Co ciekawe, *Genealogia dynastii Hammurabiego* jest także jednym z dwóch zachowanych tekstów, który wspomina o składaniu *kispu* zmarłym do piątego pokolenia wstecz⁶⁴³.

⁶⁴⁰ Mari 12803, 1-18; 27-30; M. Birot, *Fragment de rituel de Mari relative au kispum*, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980, s. 139-143; TUAT 2, s. 326.

⁶⁴¹ S. Tricoli, *The Ritual Destruction of the Palace of Mari by Hammurapi under the Light of the Cult of the Ancestors' Seat in Mesopotamian Houses and Palaces*, w: *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien 52e Rencontre Assyriologique Internationale International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology Münster, 17.-21. Juli 2006*, ed. M. Dietrich, H. Neumann, Alter Orient und Altes Testament, t. 401, Münster 2014, s. 805.

⁶⁴² Cyt, za: K. Spronk, *Beatific Afterlife...*, dz. cyt., s. 108.

⁶⁴³ Zob. M. Kapełus, *Kult zmarłych w Anatolii hetyckiej*, dz. cyt., s. 181.

Jeżeli chodzi o archeologiczne odkrycia potwierdzające istnienie „sali tronów”, to dysponujemy takowym w Aszur. Pośród grobów z Aszur odkryto bowiem tzw. „Pałac Ojców”, który służył jako miejsce pośmiertnego kultu władców. Pałac ten wpisuje się w historię zarówno z II tys. p.n.e. jak i I tys. p.n.e., stanowił bowiem rezydencję królewską od XVI w. p.n.e., do pierwszej połowy I w. p.n.e. Zgodnie z tekstami rytualnymi z okresu średnio i nowoasyryjskiego pałac ten pełnił ważną rolę w sprawowaniu rytuałów podczas kultu państwowego⁶⁴⁴. Znajdowały się w nim m.in. posągi bóstw, których obecność była niezbędna podczas sprawowania rytuałów oczyszczenia czy procesji podczas świąt w mieście⁶⁴⁵. Ponieważ jednak stary pałac (fot. 36 i 47) był wielokrotnie niszczony, w sumie 24 władców przyczyniło się do jego odbudowy przez kolejne stulecia⁶⁴⁶. Król Adad Nirari I (1305-1274 p.n.e.) oraz Asurnasirpal II (883 p.n.e.-859 p.n.e.)⁶⁴⁷, a później król Sennacheryb (704-681 p.n.e.) odnowili i rozbudowali północną część starego pałacu, przeznaczając sporą powierzchnię na groby dla władców i czyniąc tym samym pałac miejscem kultu zmarłych królów. Nowy pałac w Aszur (fot. 37 i 38) wraz z salą tronową był wzorowany na wcześniejszych pałacach z II tys. p.n.e. – pałacu Zimri-Lima z Mari oraz pałacu w Tell al-Rimah (starobabilońskie miasto Karana).

Niewykluczone, że pomieszczenie nr 22 w pałacu pełniło tam funkcję „sali tronowej”⁶⁴⁸ (zob. także fot. 21), gdzie celebrowano corocznie uroczysty rytuał *kispu* dla zmarłych władców i ich przodków⁶⁴⁹. Trzeba jednak podkreślić, że pomiędzy przytoczonym wyżej tekstem literackim, a odkryciem archeologicznym istnieje różnica terytorialna (tekst pochodzi z Mari, a odkrycia dokonano w Aszur) oraz chronologiczna – jest to kilkanaście wieków. Chociaż widać tutaj pewną analogię w obu tradycjach, to jednak ciężko pisać o jakimkolwiek wpływie jednej na drugą tym bardziej, że opis literacki jest w tym przypadku dużo wcześniejszy, niż znalezisko.

⁶⁴⁴ S. Lundström, *Die Baugeschichte des Alten Palastes von Assur*, w: *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien 52e Rencontre Assyriologique Internationale International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology Münster, 17.–21. Juli 2006*, hg. H. Neumann, R. Dittmann, S. Paulus, AOAT, t. 401, Münster 2014, s. 496.

⁶⁴⁵ Tamże, s. 501.

⁶⁴⁶ S. Lundström, *Revising the Building History of the Old Palace in the City of Ashur*, w: *New Research on Late Assyrian Palaces*, HSAO, t. 15, ed. D. Kertai, P. Miglus, Heidelberg –Warszawa 2013, s. 23.

⁶⁴⁷ S. Lundström, *Die Königgrüfte Im Alten Palast Von Assur*, Wiesbaden 2009, s. 104; S. Lundström, J. Orlamünde, *Die Orthostaten Tiglat-Pileasers I. und Assurnasirpals II. aus dem Alten Palast von Assur*, Wiesbaden 2011, s. 19.

⁶⁴⁸ Tamże, s. 503.

⁶⁴⁹ R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz.cyt., s. 167.

Jeśli chodzi dalej o *kispu*, to inne fragmenty z Mari wymieniają ofiary składane *ana kimahhim ša NN*, tzn. „na grobie NN”, chociaż nie ma tam wprost nazwy *kispu*⁶⁵⁰. W tekstach z Mari pojawia się jednak jeszcze jedno miejsce składania *kispu* dla królów, a mianowicie ogród. Np. ARMT 12: 466, 12-13 zawiera następującą wzmiankę: *naptan šarrim ina rapiqātim* czyli „królewski posiłek w ogrodzie (uprawnym)”. Od razu nasuwa się pytanie czy ten królewski posiłek na pewno należy utożsamiać z ofiarą pośmiertną? Schmidt uważa, że tak ponieważ jego zdaniem w ogrodach przypałacowych często grzebano władców⁶⁵¹. Kolejnym – zdaniem badacza – argumentem przemawiającym za składaniem *kispu* w ogrodach królewskich jest inskrypcja Urukaginy, władcy Lagasz, w której pojawia się sumeryjskie określenie *gi* „enki”. Schmidt tłumaczy je jako „ogród Enki”, jednak należy zaznaczyć, że badacz popełnia błąd, ponieważ *gi* to po sumeryjsku „trzciny gęszcz”, a nie „ogród”. Dopiero drugi z przytaczanych przez Schmidta tekstów można by połączyć z ofiarowywaniem *kispu* w ogrodzie. W ARMT 12: 267, 5 pojawia się określenie *niqî Istar ina kirî šarrim* czyli „ofiara dla Ishtar w ogrodzie króla”. Jednak w tym przypadku z kolei nie pojawia się nazwa *kispu* i nie wiadomo dokładnie o jaką ofiarę chodzi.

Z okresu nowoasyryjskiego i nowobabilońskiego (911-609 p.n.e. oraz 626-539 p.n.e.) zachowały się teksty o charakterze politycznym, w tym korespondencje królewskie i stele zawierające wzmianki o ofiarach dla władców. Assurbanipal na przykład napisał:

Uczyniłem konstrukcję dla składania ofiar pośmiertnych
I libacyjnych dla duchów moich królewskich poprzedników,
Którzy popadli w zapomnienie.
Składałem ofiary bogom i ludziom,
Żywym i umarłym,
Dlaczego dręczy mnie choroba, smutek, zguba i wydatki?⁶⁵²

Tak jak rzucano przekleństwa za profanację grobu, tak samo złorzeczono w przypadku ofiary *kispu* składanej władcom. Taka okoliczność zachodziła wobec królów wrogich państw, którzy za życia nękali i podbijali Asyrię. Dowodem tego jest fragment pochodzący z I tys. p.n.e, z biblioteki Assurbanipala w Niniwie. Według niego wszyscy władcy wrogo nastawieni do

⁶⁵⁰ Np. ARM 25, 539 wspomina o ofierze z biżuterii i srebra dla Jaḥdun-Lima, lecz nie pojawia się tam nazwa *kispu*. Zob. także B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy...*, dz. cyt., s. 30.

⁶⁵¹ B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy...*, dz. cyt., s. 34.

⁶⁵² BM 124886. por. H. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchen-Vluyn 1988, s. 406-407.

Asyrii, mieli zostać po śmierci pozbawieni ofiar pokarmowych i wody, a ich kości nakazano wyrzucić poza granice Asyrii:

Grobowce późniejszych i wcześniejszych królów,
którzy nie bali się Aszszura ani Isztar, moich panów,
i którzy nękali królów, moich ojców,
zniszczyłem, spustoszyłem i wystawiłem na słońce.
Ich kości usunąłem z Asyrii,
rzuciłem niepokój na ich cienie,
pozbawiłem ich ofiar *kispu* i libacji wody⁶⁵³.

Dowodem archeologicznym zbieżnym z datacją przytoczonego tekstu jest odkrycie dokonane na terenie pałacu w Nimrud (fot. 12a) pochodzącym w okresie nowoasyryjskiego (911-609 p.n.e.). Oprócz pozostałości ofiar pokarmowych, odkryto tam także rurki libacyjne (fot. 12), przez które wlewano wodę czy wino zmarłym do świata podziemnego.

Kult zmarłych władców poświadczają również dokumenty z okresu nowobabilońskiego (626-539 r. p.n.e.) i nowoasyryjskiego (934-612 r. p.n.e.). Na steli Adda-guppi, matki Nabonida, wyryte są następujące słowa (kol. 1, 41-60 oraz kol. 1, 1-4):

(...) Przez 21 lat (panowania Nabopolasara, króla Babilonu, przez 43 lata Nabuchodonozora, syna Nabopolasara, i 4 lata Neriglisara, króla Babilonu, którzy sprawowali władzę królewską, przez 68 lat całym moim sercem okazywałam im cześć, służyłam im, a Nabonidowi, (mojemu) synowi, który jest owocem mojego łona, przed Nabuchodonozorem, synem Nabopolasara i Nerigilsarem, królem Babilonu stać kazałam, noc i dzień im służył i wszystko, co było im miłe natychmiast wykonywał, moje imię uczynił dla nich miłym, (tak iż) jak córkę, owoc ich łona, wywyższali moją głowę. Potem oni zmarli (i) żaden z ich synów ani nikt spośród [ich] ludzi i ich możnych, których głowy w owym czasie wywyższyli, majętności i dobra ich powiększyli, ofiar z kadzidła dla nich nie ustanowili. (Ale) ja, każdego miesiąca bez (najmniejszej) przerwy, odziana w moje najlepsze szaty, [bydło], tłuste owce, chleb, doskonałe piwo, wino, oliwę, miód i (wszystkie rodzaje) owoców z ogrodów, stałą ofiarę pośmiertną *kispu* składałam im, bogate ofiary z kadzidła (*surqinnu*) o słodkim zapachu dla nich na stałe ustanowiłam i przed nimi je składałam (...) ⁶⁵⁴.

Fragment stanowi dowód na to, że kult zmarłych władców wyrażający się poprzez składanie im ofiar pokarmowych był sprawowany w obrębie własnej dynastii, również przez członków rodziny królewskiej, w tym przypadku matkę Nabonida. Złamanie nakazu czczenia

⁶⁵³ BIWA, s. 55.

⁶⁵⁴ Cyt. za: S. Zawadzki, *Mane, Tekel, Fares. Źródła do dziejów Babilonii chaldejskiej*, Poznań 1996, s. 95-96.

pamięci zmarłych przez żyjących potomków mogło mieć opłakane skutki, stąd zapewne obowiązek ten został przejęty nie tylko przez następców tronu, ale również przez członków ich rodzin. Bezpieczniej było bowiem dbać o kult swoich poprzedników, ponieważ ich zadowolenie w zaświatach mogło wpłynąć korzystnie na losy państwa i rządy samego władcy sprawującego ten kult. W przeciwnym razie zapomniane duchy królów mogłyby czuć się tak samo głodne, spragnione i nieszczęśliwe w krainie umarłych jak wszyscy ci, którzy nie pozostawili po sobie potomków, a upominając się o pamięć dla siebie mogłyby szkodzić interesom kraju oraz samemu władcy. Trzeba więc było zadbać o to, by ofiary pokarmowe składały się z produktów najwyższej jakości, tak by duchy zmarłych królów poczuły się docenione i wyróżnione, a nie potraktowane na równi z innymi śmiertelnikami.

3.6.1.2. *Kispu* składane przed substytutem

Istnieją ponadto świadectwa literackie wskazujące na składanie ofiar *kispu* przed jakimś substytutem⁶⁵⁵. Podobnie jak w zaklęciach magicznych substytut⁶⁵⁶ miał przejmować na siebie los człowieka (dotkniętego chorobą albo jakimś nieszczęściem), tak i w przypadku ofiar dla zmarłych posługiwanie się glinianą figurką czy zabitym zwierzęciem pełniło rolę „przekaznika” między światem żywych i umarłych:

Ubierzesz je (figurki) w prowizoryczną odzież. Namaścisz je wybornym olejem. Przed Szamaszem zamieciysz ziemię. Skropisz czystą wodą. Położysz czyste krzesło dla Szamasza. Położysz na tym krześle materiał *mišhu*. Postawisz trzciny ołtarz dla Szamasza. W trzech porcjach rozłożysz żywność przed Szamaszem, Eą i Asalluhim. Rozsypiesz daktylę i mąkę *sasqu*. Ustawisz trzy naczynia *adagurru*. Przygotujesz trzy kadzielnice spalających się wonności. Rozsypiesz wszelkiego rodzaju ziarna. Po lewej stronie zestawu ofiarniczego postawisz krzesło dla swoich duchów rodziny. Złożysz ofiarę *kispu* dla swoich duchów rodziny. Ofiarujesz im dary. Uhonorujesz ich. Okażesz im szacunek. Rozlejesz gorący bulion dla duchów. Wylejesz czystą wodę dla nich. Sporządzisz czystą ofiarę dla Szamasza: przyniesiesz karczek, tłusty pęcherz i pieczone mięso i położysz obok stołu ofiarniczego. Wylejesz libację pierwszej jakości piwa dla swoich duchów rodziny. Wyrecytujesz zaklęcie *Jakiekolwiek zło* trzy razy⁶⁵⁷.

⁶⁵⁵ D. Katz, *Sumerian Funerary Rituals in Context...*, dz. cyt., s. 170.

⁶⁵⁶ Na substytut przenoszono tożsamość danej osoby, a potem go zabijano, zakopywano lub topiono, natomiast nośnik (np. nieczystości) miał pomóc w usunięciu skazy rytualnej i zazwyczaj po prostu umieszczano go z dala od ludzi (np. kozioł wypędzony na pustkowiu dla Azazela). Zob. S. Nowicki, Kozioł dla Azazela. Zwierzęta jako nośniki nieczystości na Wschodzie starożytnym, w: *Starożytna Palestyna. Między Wschodem a Zachodem*, red. M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanó, Lublin 2008, s. 58-59.

⁶⁵⁷ Cyt. za: J. Scurlock, *Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead...*, dz. cyt., s. 195-196.

Przez takiego zastępcę zmarły mógł skuteczniej odebrać przeznaczoną dla niego ofiarę. Liczyło się to zwłaszcza w przypadku, kiedy *kispu* nie można było złożyć fizycznie nad grobem zmarłego, bo na przykład miejsce pochówku nie było znane.

O składaniu ofiar przed wejściem do grobu zmarłego wspomina tekst magiczny pochodzący z I tys. p.n.e. z Aszur, wspominający prawdopodobnie o zmarłym zaklinaczu imieniem Kišir-Aszsur:

N. który umarłeś w swym łóżku śmiercią naturalną, synu N., którego położyłeś w grobie. Jesteś człowiekiem! Wzywałem twego imienia. Przywoływałem twoje imię pośród duchów zmarłych. Wzywałem twego imienia dla *kispu*. Posadziłem cię przed Szamaszem. Wzywałem twego imienia jako ducha przed Szamaszem. Pogrzebałem cię w twoim grobie. Położyłem pokarm dla ciebie u wejścia do twojego grobu. Dla duchów twojej rodziny sprawowałem *kispu*⁶⁵⁸.

Inkantację tę można uznać za opis wzorcowo sprawowanej opieki nad zmarłym, ponieważ zawiera ona wszelkie czynności, które powinny zostać wykonane dla właściwego uhonorowania ducha.

3.7. Terminologia związana ze składaniem ofiar

Konkretne nazwy produktów ofiarowywanych zmarłym (ale również bogom) odnaleźć można już w tekstach archiwalnych z Garszany, pochodzących z okresu Ur III (2113-2005 r. p.n.e.). Jest tam mowa m.in. o jakimś rodzaju ciasta (bądź chleba) owocowego (sum. *ninda gug₂* lub *gug₂*, akad. *kukku*), wykonanego z mąki, daktyli, oliwy i ziaren sezamu. Bardziej ekskluzywną wersją tego smakołyku było tzw. „wielkie ciasto” (sum. *gug₂ gu-la*). Jego składnikami były: dwa rodzaje wysokiej jakości mąki, rodzyнки, daktyle, ser i tłuste masło (sum. *i₃-nun*). Oprócz tego stałą częścią ofiar były „słodkości” (sum. *nig₂-i₃-de₂-a*). W ofierze składano także zupy (sum. *tu₇*). Inny rodzaj darów stanowił chleb (sum. *ninda*), który posiadał kilka różnych odmian: „zwykły chleb” (sum. *ninda gin*), „dobry chleb” (sum. *ninda saga₁₀*), „chleb z mąki jęczmiennej” (sum. *ninda da₁in*), czy „chleb wypieczony z litra mąki”

⁶⁵⁸ LKA, s. 83.

(sum. ninda 1 sila₃ du₈). Oprócz tego składano w ofierze również „wielki bochen chleba” (sum. ninda gal) i „chleb okrągły” (dosł. „o kształcie dysku” sum. ninda ga-ga-ar-tum)⁶⁵⁹.

Jeden z tekstów pochodzących z archiwum w Garszana podaje bardzo bogatą listę składników, które miały zostać złożone w ofierze dla zmarłego ok. 2047 r. p.n.e. gubernatora Garszany – Szukabty⁶⁶⁰:

180 litrów szczególnie dobrej mąki jęczmiennej, najwyższej jakości,
260 litrów zwykłej mąki jęczmiennej,
54 litry mąki specjalnego typu *emmer*, najlepszej jakości, do chleba
6 litrów mąki wziętej ze specjalnej części *emmer*
1 litr oleju sezamowego,
2 litry daktyli, na słodko
10 litrów kaszy dobrej jakości,
10 litrów ar-za-na
10 litrów zmielonych ziaren fasoli,
10 litrów startego groszku,
10 litrów wybornych przypraw,
10 litrów kolendry,
5 litrów soli,
10 1/3 litra rośliny gazi (rodzaj przyprawy)
30 wiązek nieznanej przyprawy (do ugotowania np. zupy)⁶⁶¹.

Porcje żywności miały być obfite, a produkty najwyższej jakości, ponieważ ofiary składane zmarłym w Garszana były wzorowane na ucztach dla bogów, a podobne dary ofiarowywano władcom również w Puzrisz-Dagan (obecnie Drehem)⁶⁶².

Sporo informacji o terminologii związanej ze składaniem ofiar przodkom, obecnej w kulturze sumeryjskiej i akadyjskiej zawierają tzw. listy leksykalne, czyli glosariusze zawierające sumerogramy wraz z ich objaśnieniem i akadyjskimi odpowiednikami. Listy te uznawane są za jedne z najstarszych i najbardziej rozpowszechnionych na Wschodzie starożytnym tekstów. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują trzy. *Lista Nigga* z Nippur, datowana na lata ok. 2000-1600 p.n.e., wymienia następujące określenia związane z kultem

⁶⁵⁹ Na podstawie H. Brunke, *Feasts for the Living, the Dead and the Gods*, w: *The Oxford Handbook of Cuneiform Literature*, ed. K. Radner, E. Robson, New York 2011, s. 172, 178.

⁶⁶⁰ Katz D., „*His Wind is Released*”..., dz. cyt., s. 429.

⁶⁶¹ Cyt. za: H. Brunke, *Feasts for the Living, the Dead and the Gods*, w: *The Oxford Handbook of Cuneiform Literature*, ed. K. Radner, E. Robson, New York 2011, s. 177.

⁶⁶² Tamże, s. 178.

ofiarniczym: „miejsce do bycia pijanym” (sum. ki-si₃-ke), „ofiara pośmiertna” (sum. ki-sig₁₀-a), „bankiet” (sum. ġešbun) oraz „pokarm”(sum. ki-kaš-ni). Są to określenia oznaczone sumerogramem niġ oznaczającym „rzecz”⁶⁶³. *Lista Kagal* datowana na okres starobabiloński (1894-1595 p.n.e.) podaje określenia związane nie z rzeczą, a z miejscem, ponieważ wszystkie słowa oznaczone są tam sumerogramem e₂, oznaczającym „dom”: „dom życia” (sum. e₂til₃), „dom ciszy” (sum. e₂si-ga), „dom rozdarty” (sum. e₂bur₁₂-ra), „dom na ofiarę pogrzebową” (sum. e₂ ki-sig₁₀-ga)⁶⁶⁴. Trzecia seria, zwana *Listą Ura*, pierwotnie zawierająca spis słów w języku ugaryckim i huryckim, posiada natomiast wykaz słów oznaczonych sumerogramem ninda oznaczającym „chleb”. Pojawiają się więc na tej liście takie określenia jak: „chleb na tacę” (sum. ninda dilim₂-da), „chleb na ofiarę pośmiertną” (sum. ninda ki-sig₁₀-ga), „chleb na ofiarę w miejscu An” (sum. ninda ki-an-na), „chleb na ofiarę w miejscu Utu” (sum. ninda ki ^dUtu), „chleb na ucztę” (sum. ninda ġešbun)⁶⁶⁵. Termin ġešbun często w tradycji mezopotamskiej łączony jest z ucztą, a nierzadko jego synonimem jest też sumeryjskie ki.kaš.ninda dosłownie oznaczające „miejsce piwa i chleba”. Akadyjski termin *naptanu*⁶⁶⁶ może z kolei oznaczać zarówno ogólnie czas uczty, jak i precyzyjnie wskazywać na określenie kultowego czy królewskiego bankietu. Alternatywne określenie akadyjskie na ucztę – *qerītu* (lub *qerrētu*)⁶⁶⁷ oraz sformułowanie *ina qerītim ašābu* – „zasiadać do uczty” może natomiast odnosić się zarówno do określenia posiłków zrzeczających ludzi, jak i tych ofiarowanych bóstwom⁶⁶⁸.

3.8. Rodzaje ofiar składanych zmarłym

Już literatura sumeryjska wspomina o ofiarach składanych zmarłym. Tekst pt. *Podróżnik i dziewczica* znany również jako *Gir₃ and Ki-sikil* (po sumeryjsku gir₃ oznacza obcego, przybysza, podróżnika⁶⁶⁹, zaś ki-sikil młodą dziewczynę) wskazuje konkretną listę ofiar, które dziewczyna ma złożyć swojemu gościowi (przybywającemu z zaświatów):

⁶⁶³ R. Cabrera, *La inter-textualidad y la intermaterialidad de los objetos. La “ofrenda funeraria” en la tensión entre cultura material y evidencia epigráfica entre el Dinástico Temprano IIIB y la época neosumeria (Baja Mesopotamia, c. 2600-2100 a.C.)*, „Sociedades Precapitalistas” 2017, t. 7, nr 1, s. 8.

⁶⁶⁴ Tamże, s. 9.

⁶⁶⁵ Tamże, s. 9.

⁶⁶⁶ CDA, s. 240.

⁶⁶⁷ Tamże, s. 288.

⁶⁶⁸ C. Grandjean, C. Hugoniot, B. Lion, *Introduction*, w: *Le banquet du monarque dans le monde antique*, dir. C. Grandjean, C. Hugoniot, B. Lion, Tours 2013, s. 14-15.

⁶⁶⁹ Badacze różnie tłumaczą ten termin. Zob. S. N. Kramer, *The Gir₃ and the Ki-sikil. A New Sumerian Elegy*, w: *Essays of the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, ed. M de Jong Ellis, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, t. 19, Hamden 1977, s. 139. Zob. także A. C. Cohen, *Death, Rituals, Ideology....*, dz. cyt., s. 70.

Ofiaruję mu ciastka i ú-tir,
 ofiaruję mu owoce z pól,
 dam mu pieczony jęczmień i daktyle,
 dam mu gorzko-słodkie piwo,
 dam mu winogrona na wino,
 dam mu jabłka z rozległej ziemi,
 dam mu figi z rozległej ziemi,
 dam mu še-i g-ru [?] drzewa figowego,
 dam mu garść daktyli,
 dam mu miód i wino,
 kiedy mój przybysz przybędzie, dam mu wszystko co najlepsze,
 dam mu gorącą i zimną wodę,
 (...)
 dam mu czyste odzienie i wyborną oliwę (...) ⁶⁷⁰.

Zarówno podczas rytuału *kispu* jak i innych rodzajów ofiar (świętecznych, codziennych itp.) ofiarowano zmarłym wiele rozmaitych produktów spożywczych, o konsystencji stałej i płynnej. Jedną z najważniejszych ofiar była woda, konieczna do odprawienia części rytuału, zwanej *mê naqû* – czyli „wylewanie wody”. Świeża woda mogła stanowić symbol oczyszczenia oraz być przeciwieństwem prochu i błota, których był pełen świat podziemny. Za kolejny często wylewany w rytualnych libacjach trunek uchodziło piwo oraz wino, które idealnie nadawały się do ugaszenia pragnienia. Piwo (sum. kaš, kaš.hi.a, kaš.sag, akad. *šikaru*,) występowało w różnych rodzajach i takie też było składane w ofiarach. Ofiarowywano na przykład: „piwo pierwszej jakości” (sum. kaš.sag.ga), „piwo drugiej jakości” (sum. kaš.úš), „piwo zmieszane z wodą” (sum. kašbir), „piwo warzone” (sum. kaš.meš lu.din.nam, akad. *šikaru šibê*), „dobre piwo” (sum. kaš.sig₅, akad. *šikāru damqu*) „słodkie piwo” (sum. kaš.du.g.ga, akad. *šikāru tābu*), „białe piwo” (akad. *šikāru pašû*) ⁶⁷¹, „czyste piwo” (sum. kaš.dé.a) ⁶⁷². Termin kaš.dé.a pojawia się dość często w literaturze mezopotamskiej, przez co zyskał wiele interpretacji co do sposobu jego wykorzystywania. Jedną z podawanych przez badaczy hipotezą jest połączenie

⁶⁷⁰ Cyt. za: S. N. Kramer, *The Girs and the Ki-sikil...*, dz. cyt., s. 141-142.

⁶⁷¹ M. Stol, *Beer in Neo-Babylonian Times*, w: *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*, ed. L. Milano, Padova 1994, s. 161-167.

⁶⁷² P. Michałowski, *The Drinking Gods: Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology*, w: *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*, ed. L. Milano, Padova 1994, s. 29.

kaš.dé.a z obrzędami opłakiwania (akad. *gerrānu*, *tassištu*) ku czci bogini Annunītu⁶⁷³, utożsamianej z Isztar (Inanną)⁶⁷⁴.

Dodatkowo w darach pośmiertnych składano wino (akad. *karānu*⁶⁷⁵), które było trunkiem ekskluzywnym, wykorzystywanym podczas wielu rytuałów, świąt i ceremonii, zarezerwowanym dla elit – władców i bogów⁶⁷⁶. Poza tym składano w ofierze mleko, sery, masło i miód – symbole obfitości i dobrobytu, chleb – którego smaku tak bardzo brakowało w zaświatach, mąkę i ziarna zbóż. Ofiarowywano także owoce i warzywa, takie jak na przykład złożono w darze pośmiertnym kapłance bogini Ba’u imieniem Geme-Lama:

Jedna szósta litra miodu, dwa litry dorodnych daktyli, dwa litry sera, cztery litry suszonych gruszek, cztery litry suszonych jabłek, cztery litry suszonych winogron, cztery litry suszonych granatów, dwie figi⁶⁷⁷.

Ponadto w ofierze składano jeszcze czosnek, cebulę, ryby oraz mięso osłów, jagniąt, koźląt, gołębi. Kiedy jednak z różnych przyczyn pożywienie nie mogło być ofiarowane zmarłym, mogło być zastąpione równowartością kruszcu, o czym wspomina poniższy tekst:

Jak wiesz, mój bracie, przez cały ten rok nie dałeś mi ani czosnku, ani cebuli, ani ryby *sirbittu*. Jeśli nie napisz do ciebie, ty nie wezwiesz mojego imienia (nie wspomnisz mnie). Wysyłam teraz Muballit-Marduka (posłańca) z (wiadomością) do ciebie. Zbierzcie się razem i wyślijcie mi jeden szekel srebra (jako równowartość) czosnku, jeden szekel srebra (jako równowartość) cebuli i jeden szekel srebra (jako równowartość) ryby⁶⁷⁸.

Przytoczony tekst ma formę listu pisanego z zaświatów. Czy wspomniany Muballit-Marduk był nekromantą, a prośba o ofiary została skierowana za jego pośrednictwem podczas rytuału wywoływania ducha zmarłego? Tego nie wiadomo. Wiadomo natomiast na pewno, że prośba ducha stanowiła upomnienie się o należne ofiary, które zostały zaniedbane przez jego żyjących krewnych. Duch jednak nie zemścił się na swoich bliskich, ale przypomniał im o sobie, dając szansę na pieniężne wynagrodzenie zaniechanych obowiązków. Tekst wspomina jeszcze o „zebraniu się razem”, a więc prawdopodobnie ofiary miało złożyć kilkoro krewnych, a nie tylko najstarszy męski potomek. Być może

⁶⁷³ J. G. Westenholz, A. Westenholz, *Cuneiform Inscriptions in the Collection...*, dz. cyt., s. 20.

⁶⁷⁴ Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin – New York, s. 34.

⁶⁷⁵ CDA, s. 148.

⁶⁷⁶ F. Tryl, *Semickie marzēah a grecki sympozjon...*, dz. cyt., s. 52. Zob. także R. Phillips, *Alcohol. A History*, Chapel Hill 2014, s. 17.

⁶⁷⁷ Cyt. za: B. Jagersma, *The Calendar of the Funerary Cult in Ancient Lagash*, „Bibliotheca Orientalis” 2007, t. 64, nr 3-4, s. 292.

⁶⁷⁸ CT 43, 106.

miało to być dodatkową formą zadośćuczynienia za wyjątkowo długi okres bez ofiar, który wynosił cały rok (akad. *kala šatti*). Dobry przykład zastępowania ofiar pokarmowych pieniędzmi i srebrem może stanowić również pośmiertne wynagrodzenie przekazane kobiecie imieniem Isztar-lamassi. Jej drugi mąż Lulu opłacił koszty jej pogrzebu, a gdy niedługo potem zmarli również synowie Isztar-lamassi – ich pochówki także opłacił w ramach majątku należnego im na mocy prawa dziedziczenia⁶⁷⁹.

Oprócz ofiar składanych corocznie oraz takich, które celebrowano w każdym miesiącu, istniał w Mezopotamii również kult zmarłych sprawowany codziennie. Van der Toorn wspomina nawet o możliwości pozostawiania pustego krzesła przy domowym stole, aby w ten sposób ugościć i nakarmić zmarłego ducha⁶⁸⁰. Praktykę codziennego czczenia zmarłych poprzez karmienie ich potwierdza także Hays pisząc, że ofiary pokarmowe składane duchom nie ograniczały się w Mezopotamii jedynie do odświętnego obchodzenia corocznych świąt czy miesięcznego wypełniania obowiązku wobec przodków⁶⁸¹.

3.9. *Kispu* w odkryciach archeologicznych

Jeżeli chodzi o archeologiczne dowody na praktykowanie rytuału *kispu*, to jest ich sporo. Te dotyczące prywatnych praktyk pogrzebowych pochodzą głównie z prywatnych grobów z Ur i chronologicznie są ze sobą spójne (teksty z II tys. p.n.e. odpowiadają odkryciom z II tys. p.n.e.), natomiast praktyki królewskie w jednym przypadku w literaturze odnoszą się do III tys. p.n.e., zaś swoje archeologiczne potwierdzenie mają w I tys. p.n.e.

Przełom III i II tys. p.n.e. stanowił okres decydujący dla kształtowania się zmian w typie pochówków na terenach Mezopotamii. Wówczas nastąpiły intensywne zmiany w strukturach miejskich i ekonomicznych miast mezopotamskich. Większy nacisk na związek obyczajów pogrzebowych z życiem codziennym mógł wynikać z przeobrażeń tych zwyczajów, dlatego – zdaniem Laneri – zaczęto rezygnować z pochówków poza murami miast, na terenach otwartej przestrzeni, a rozpoczęto grzebanie zmarłych w obrębie domostw. Jako przykład takiej praktyki badaczka podaje nie tylko Mezopotamię, ale także Anatolię i miasto Titriş Höyük w dzisiejszej Turcji⁶⁸². Jednak trzeba zauważyć, że odkrycia dokonane w Titriş Höyük nie dają

⁶⁷⁹ R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 178.

⁶⁸⁰ K. van der Toorn, *Dead That Are Slow to Depart: Evidence for Ancestor Rituals in Mesopotamia*, w: *In Remembrance of Me: Feasting With the Dead in the Ancient Middle East*, ed. V. R. Herrmann, J. D. Schloen, Oriental Institute Museum Publications, t. 37, Chicago 2014, s. 82.

⁶⁸¹ C. Hays, *A Covenant with Death...*, s. 42.

⁶⁸² N. Laneri, *Locating the Social Memory of the Ancestors: Residential Funerary Chambers as Locales of Social Remembrance in Mesopotamia During the Late Third and Early Second Millennia BC*, w: *Contextualising Grave*

pewności co do stałego przeznaczenia kultowego domowych kaplic, albowiem nie odnaleziono tam żadnych śladów wskazujących na praktykowanie kultu zmarłych. Pomieszczenia o numerach 1, 3, 4, 12 i 14 wprawdzie oznaczono jako potencjalne kaplice grobowe, jednak bez poparcia dowodowego⁶⁸³. Zupełnie inaczej kwestia archeologicznych odkryć potwierdzających pochówki zmarłych pod podłogami domostw wygląda w starożytnej Mezopotamii.

3.9.1. Groby prywatne z Ur

Odkrycia archeologiczne z II tys. p.n.e. dokonane na terenach starożytnego Ur zdają się potwierdzać tezę o dużej powszechności pochówków na terenie domostw w tym czasie, ponieważ domowe kaplice i pochówki pod podłogami domów⁶⁸⁴ rzeczywiście pochodzą z tego okresu. Groby oznaczone przez Wolleya jako „LG” (*Larsa Graves*) pochodzą jednak nie tylko z okresu Isin-Larsa (2004-1763 p.n.e.), ale także starobabilońskiego (1894-1595 p.n.e.), gdyż daty trwania tych okresów nakładają się na siebie⁶⁸⁵. Groby z Ur z II tys. p.n.e. zostały podzielone przez archeologów na 3 kategorie: teren „EM” (ang. *Extra Mural*, pol. *Poza murami*, teren „AH” (ang. *Abraham's Housing*, pol. *Mieszkanie Abrahama*)⁶⁸⁶ oraz „teren mauzoleum”. Do pierwszej kategorii zaliczono odkrycia dokonane w obrębie następujących terenów: *Gay Street*, *Quality Lane*, *Quiet Street*. W drugiej kategorii znalazły się odkrycia z: *Boundary Street*, *Paternoster Row*, *Straight Street*, *Baker's Square*, *Niche Lane*, *Church Lane*, *Broad Street*, *Store Street*, *Old Street*, *Bazaar Alley*. Trzecia kategoria pozostała oddzielna. Istotną rolę w prywatnych domach z Ur z pewnością pełniły kaplice domowe, które były usytuowane w tylnej części domu, z dala od wejścia i części mieszkalnej. Były one zwykle wyłożone cegłą, zaś naprzeciw wejścia znajdował się ołtarz (fot. 39) szeroki na około 1 m, wysoki na około 0,3 m, wraz z kominem o szerokości około 0,3 m⁶⁸⁷. Prywatne kaplice grobowe w Ur nie były jednak jedynymi, które odkryto. Odnaleziono bowiem także „publiczne” kaplice, w których odbywał się kult bóstw⁶⁸⁸. Pomieszczenia te jako materiał

Inventories in the Ancient Near East Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010, both Organised by the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead”, ed. P. Pfälzner, E. Pernicka, Wiesbaden 2014, s. 3-5.

⁶⁸³ N. Nishimura, *The Life of Majority: A Reconstruction of Household Activities and Residential Neighborhoods at the Late-Third-Millennium Urban Settlement at Tell Brak in Northern Mesopotamia*, w: *New Perspectives on Household Archaeology*, ed. C. P. Foster, B. J. Parker, Winona Lake 2012, s. 363.

⁶⁸⁴ D. Nadali, *Community and Individuals: How Memory Affects Public and Private Life in the Ancient Near East*, w: *Envisioning the Past Through Memories: How Memory Shaped Ancient Near Eastern Societies*, ed. D. Nadali, New York 2016, s. 47.

⁶⁸⁵ R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 211.

⁶⁸⁶ Pierwsza nazwa jest związana z lokalizacją – odkryć dokonano poza murami miasta; natomiast druga – z chronologią – odkrycia pochodzą z czasów Abrahama. Zob. www.ur-online.org.

⁶⁸⁷ L. Wolley, M. E. L. Mallowan, *Ur Excavations. Volume VII. The Old Babylonian Period*, London 1976, s. 29.

⁶⁸⁸ Tamże, s. 30.

archeologiczny znowu współlistnieją z tradycją literacką zgodnie z którą obok kultu zmarłych czczonych w kaplicach istniał także kult bóstw. Bliższa charakterystyka poszczególnych kaplic zostanie przedstawiona w podrozdziałach następnych.

3.9.1.1. Teren „EM”

Gay Street

Gay Street nr 1 składał się z wejściowej izby, w której przez zachodnie drzwi przechodziło się do pokoju wewnętrznego. Podłogi były wykonane z cegły, natomiast pod podłogą wewnętrznego pomieszczenia znajdował się murowany grób LG/125⁶⁸⁹. Posadzka nad grobem znajdowała się wyżej niż posadzka w pomieszczeniu wejściowym zapewne dlatego, by zyskać więcej przestrzeni na kolejne pochówki. Grób ten wyróżniał się słomianymi matami, w które było zawiniętych 9 ciał, ułożonych w stosie, zaś jedno ciało odnaleziono w pozycji zgiętej, na lewym boku⁶⁹⁰. Poza grobem LG/125 na tym terenie odkryto także grób LG/132, zawierający szczątki dziecka złożone w dzbanie. Teren *Gay Street* nr 3 był pierwotnie obszarem zamkniętym, stąd też nazywa się go *Zamkniętym zaułkiem*. Odnaleziono tam wiele grobów, którym nadano numery: LG/106-110. Pod resztkami glinianych skorup odkryto także pochówek dziecka. Mimo iż na tym obszarze nie zachowały się żadne pozostałości ołtarza ofiarnego niewykluczone, że izba numer 3 pełniła funkcję domowej kaplicy wzniesionej na ruinach wcześniejszej. Na obszarze *Gay Street* nr 4 odkryto groby o numerach 102-105. Były one zlokalizowane pod podłogami pomieszczeń nr 4 (grób 102 i 103) i 5 (grób 104 i 105), przy czym izba nr 5 na pewno pełniła funkcję kaplicy⁶⁹¹. Groby te zawierały larnaksy, w których zwłoki spoczywały na lewym boku. Dom z *Gay Street* 5 natomiast zawierał murowany grobowiec nr 113 pod glinianą podłogą pokoju nr 1 oraz dwa groby (nr 111 i 112) pod glinianą podłogą izby nr 2. *Gay Street* 6 posiadał z kolei domową kaplicę, gdzie w północno-zachodniej ścianie znajdowała się nisza, zaś przy południowo-zachodniej ścianie znajdował się murowany ołtarz.

⁶⁸⁹ UE, t. 7, s. 95.

⁶⁹⁰ R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 260.

⁶⁹¹ UE, t. 7, s. 99.

Quality Lane

Mimo iż na terenie *Quality Lane* nie odnaleziono śladów niszy ani ołtarzy jak to miało miejsce w *Gay Street*, odkryto za to kilkanaście grobów przedstawiających różne typy pochówków. Grób nr 116 był wykonany z cegły i zawierał szczątki 3 osób: jednej ułożonej na prawym boku i dwóch zmieszanych. W grobie nr 117 nie odnaleziono żadnych zwłok; grób nr 118 był pochówkiem w podwójnym naczyniu, podobnie jak groby 120 i 121 i zawierał szczątki ludzkie oraz ślady lnianych ubrań.

Quiet Street

Dom nr 1 na obszarze *Quiet Street* wybudowany był z palonej cegły, a pod podłogą izby nr 6 odkryto grób o numerze 95 również wykonany z cegły, gdzie znajdowały się szczątki 4 osób ułożonych parami, 2 obrócone na prawą i 2 na lewą stronę; odkryto także pochówek w urnie, o numerze 96 (zniszczony). Na terenie *Quiet Street* nr 2 nie odnaleziono żadnego pochówku. Dom przy *Quiet Street* nr 3 pod podłogą pokoju nr 4 zawierał natomiast 2 groby – o numerze 97 (w larnaksie, zniszczony, o wyposażeniu grobowym znajdującym się na zewnątrz; znajdowały się tam 3 naczynia, pieczęć cylindryczna oraz kości dorosłego człowieka w jednym z naczyń) i numerze 98 (był to grób o ceglanym sklepieniu wspornikowym; dach niestety został zniszczony, a sam grób zrabowany). Dom na terenie *Quiet Street* nr 5 zawierał znowu dwa pochówki pod podłogą pomieszczenia 5 i 6: grób nr 99 był grobem ceglanym, zniszczonym i zrabowanym, grób nr 100 zawierał natomiast szczątki niemowlęcia zawinięte w matę i złożone w larnaksie. Na terenie *Quiet Street* nr 5 odkryto także pieczęcie cylindryczne. Były to dokumenty administracyjne pochodzące z lat panowania królów Larsy: Abi-Sare (1905-1895 r. p.n.e.), jego następcy Sumu-Ilum (1894-1866 r. p.n.e.) oraz Rim-Sina (1822-1763 r. p.n.e.)⁶⁹². Dokumenty te pozwalają na ustalenie, do kogo należał dom. Jego właścicielami był najpierw Ur-Ninazu, a potem jego syn Ekigalla, a następnie dom odziedziczył Ur-Eszbanda, po nim zaś jego syn Bulalum, a po nim Szamasz-Našir⁶⁹³. Podobny przykład dziedziczenia występuje w domu przy *Quiet Street* nr 7 (znajdował się tam grób nr 101), który należał do Ku-Ningali, jego syna Ur-Nanny oraz jego syna również Ku-Ningali. Wszyscy trzej mężczyźni byli związani z kultem świątynnym ku czci boga Nanny⁶⁹⁴. Dziedziczenie domu przez kolejne pokolenia męskich potomków zakładało i tym razem sprawowanie *kispu*, do

⁶⁹² L. Wolley, *Ur Excavations. The Old Babylonian Period...*, dz. cyt., s. 109.

⁶⁹³ R. McDougal, *Remembrance of Me...*, dz. cyt., s. 253.

⁶⁹⁴ Tamże, s. 254.

czego był przecież zobowiązany przede wszystkim syn, więc po raz kolejny źródła archeologiczne dotyczące kultu zmarłych pokrywają się z literackimi.

3.9.1.2. Teren „AH”

Boundary Street (fot. 42 i 43)

Odkrycie w II tys. p.n.e. na terenie Ur domowej kaplicy na terenie *Boundary Street*, a w niej ołtarza i naczyń może skojarzyć się ze wspomnianymi już⁶⁹⁵ tekstami z II i tys. p.n.e. dotyczącymi składania *kispu*. Na stanowiskach archeologicznych odnaleziono jednak stosunkowo niewiele takich kaplic, stąd można przypuszczać, że zwyczaj ten występował raczej w zamożniejszych domach.

Paternoster Row

Grób LG/1 odkryto w domu nr 3, pod głównym dziedzińcem oznaczonym numerem 2. Znajdował się tam 1 pochówek inhumacyjny. Pomieszczenie nad którym zlokalizowano grób nie pełniło charakteru *stricte* kaplicy grobowej, ale było raczej czymś w rodzaju multiużytkowego obszaru. Zdaniem Wolleya kaplica grobowa mogła być usytuowana w pomieszczeniu nr 6⁶⁹⁶, w tylnej części domu, jednak pod jego podłogą nie znaleziono żadnego pochówku. Z kolei w grobie oznaczonym jako LG/2 zlokalizowanym w obrębie domu nr 4 odkryto pochówek w larnaksie. Co ciekawe, dom ten nie był budynkiem wolnostojącym, lecz należał do kompleksu budynków (razem z domem nr 8 i 10), które można datować na okres między 1890 a 1789 r. p.n.e.⁶⁹⁷.

W domu nr 11 (fot. 41), który był największym, jaki odnaleziono w Ur, odkryto kilkanaście grobów. Oznaczono je numerami 3-15. W grobach tych przeważały szczątki niemowląt i małych dzieci (grób LG 14 zawierał szczątki 4 niemowląt), które były złożone w urnach lub larnaksach⁶⁹⁸. Mimo że w tradycji literackiej dotyczącej celebrowania *kispu* czy zachowywania pamięci o zmarłych niemowlęta nie były w ogóle wspominane, zaś małe dzieci wspominano rzadko (tylko jedna wzmianka na ten temat w rozmowie Gilgamesza z Enkidu), to jednak nie przeszkadzało domownikom zachowywać w pamięci nowonarodzone dzieci i

⁶⁹⁵ Zob. podrozdział 3.3.1.

⁶⁹⁶ UE, t. 7, s. 144.

⁶⁹⁷ R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 217.

⁶⁹⁸ Tamże, s. 222.

nawet po ich śmierci mieć je blisko siebie. W południowej części tego domu znajdowały się jeszcze groby 16-20, jednak na temat tamtejszych pochówków niewiele można powiedzieć, gdyż kości były zmieszane.

Straight Street

Na terenie *Straight Street* w domu nr 3 odkryto 2 groby – nr 21 i 22. Zawierały one pochówki w larnaksach. Dom ten zawierał też kaplicę, a na jego terenie odnaleziono także dokumenty rodzinne zapisane na glinianych tabliczkach. Teksty datowane są na lata 1834-1804 p.n.e. i dostarczają wiele cennych informacji dotyczących rodziny, która tam mieszkała. Dom ten należał do Sin-Magira i jego brata Ur-Ningala, ale obok budynku znajdował się jeszcze drugi dom – nr 1 (obszar ten nazwano *Old Street*). Tam mieszkał syn jednego z nich imieniem Ea-Nasir, który miał córkę Geme-Isztar. Wzajemna bliskość obydwu domostw po raz kolejny zdaje się potwierdzać literacką tradycję, tym razem dotyczącą głównie składania ofiar zmarłym rodzicom przez ich dzieci. Przytoczone wcześniej⁶⁹⁹ teksty umów spadkowych z Emar czy Nuzi z jednej strony wskazują na syna jako dziedzica odpowiedzialnego za kult zmarłych z rodziny, z drugiej natomiast dopuszczają możliwość składania ofiar przez córkę (w przypadku braku syna), a samo prawo dziedziczenia przekazując także na brata ojca.

Tradycja pisemna znowu zdaje się być potwierdzona przez konkretne przykłady z życia. Również inne groby odnalezione na terenie *Straight Street* (nr 23-32 w domu nr 4; 33-35 w domu nr 6; 36 w domu nr 7 oraz 37-39 w domu nr 12) stanowią dobry przykład kultu zmarłych i składania im darów pośmiertnych.

Baker's Square

Na tym obszarze odkryto groby o numerach 40-42 (dom nr 1) oraz 43-46 (dom nr 1B, z okresu Isin-Larsa). Obydwa domy także zawierały domowe kaplice podobnie jak te ze *Straight Street*, ale poza tym trudno wskazać analogię do tradycji literackiej, ponieważ nie zawiera ona wprost wytycznych dotyczących pochówków szkieletowych (czy zwłoki miały być złożone w naczyniu, czy w larnaksie czy też owinięte w matę, etc.).

⁶⁹⁹ Zob. np. s. 161-162.

Niche Lane

Grób nr 47 odkryty na terenie domu nr 2 nie znajduje również potwierdzenia w tradycji literackiej, ponieważ teksty dotyczące kultu zmarłych nie wspominają o tzw. „drugim pochówku”, a taki w tym przypadku prawdopodobnie miał miejsce. W grobach o numerach 48-57 przeważają pochówki inhumacyjne, w larnaksach, jest także kilka pochówków dziecięcych, lecz i w tych grobach brak jakichś charakterystycznych darów, np. zabawek, jak to miało miejsce w grobach z Kisz.

Church Lane

Odnalezione na terenie kilku domów z *Church Lane* groby u numerach 58-75 stanowią świadectwo kultu zmarłych sprawowanego w czteropokoleniowej rodzinie, co zgadza się z literackim przekazem *Genealogii Hammurabiego*, zgodnie z którym kult przodków miano sprawować do piątego pokolenia. Warto jeszcze dodać, że na terenie domów odnaleziono również dokumenty rodzinne, które same w sobie są potwierdzeniem prawa do dziedziczenia majątku ojca przez syna.

Broad Street

Na tym terenie odkryto groby o numerach 76-81. Podobnie jak we wcześniejszych przypadkach tak i tutaj odnaleziono także dokumenty, potwierdzające status rodziny. Archiwa te pochodzą z lat 2029-2006 p.n.e. (te należały do Ur-Guediny) oraz 1835-1787 p.n.e. (należące do mężczyzny imieniem Agua). W obu przypadkach dokumenty wskazują na związek mężczyzn ze świątynią – Ur-Guedina dostarczał srebro do świątyni, natomiast Agua oraz jego dwaj synowie (Igmil-Sin oraz Sin-Szadi) byli administratorami świątynnymi sporządzającymi spisy dóbr materialnych. Jeżeli zaś chodzi o kwestię składania ofiar zmarłym na tym terenie, to wprawdzie zachowała się kaplica z ołtarzem i kominem, jednak poza tym nie ma żadnych innych dowodów potwierdzających sprawowanie *kispu*.

Store Street

Podobnie sytuacja wygląda na terenie *Store Street* (groby nr 82-85), gdzie odkryto dokumenty archiwalne z lat 1819-1739 p.n.e. oraz kaplicę domową, jednak bez wyposażenia rytualnego. Dom zamieszkiwał Enlil-Issu oraz jego brat Enlil-Iqiszam, jednak trudno wskazać więcej szczegółów dotyczących sprawowanego tam kultu zmarłych.

Old Street* oraz *Bazaar Alley

Dom nr 1 *Old Street* znajdował się obok domu nr 3 przy *Straight Street*, o czym była mowa wcześniej, natomiast domu nr 1 i 2 przy *Bazaar Alley* były usytuowane przy budynku nr 12 (*Paternoster Row*). W obu przypadkach odnaleziono kaplice z ołtarzami, oraz pochówki szkieletowe w larnaksach potwierdzające praktykę grzebania zmarłych pod podłogami domostw.

W Ur oprócz prywatnych pochówków na terenach domów z II tys. p.n.e. (okresu Isin Larsa) odkryto także nowobabiloński pałac oraz nowobabilońskie domy i groby na ich terenach. Jeśli porównamy te groby z grobami z okresu Isin Larsa to dostrzeżemy, że zajmują one więcej powierzchni, ale też – w przeciwieństwie do grobów z okresu Isin Larsa – są domami jednopiętrowymi, a nie dwupiętrowymi⁷⁰⁰.

W domu nr 1 wykonanym z palonej cegły, w zachodniej jego części znajdowała się izba nr 23. Odkryto w niej drenaż oraz gliniane naczynia ustawione jeden na drugim, pod podłogą izby znaleziono natomiast glinianą trumnę z ciałem niemowlęcia⁷⁰¹. Trudno jest jednoznacznie określić przeznaczenie tego pomieszczenia. Nie wydaje się, żeby było ono kuchnią, ponieważ ta znajdowała się w pomieszczeniu nr 28. Poza tym połączenie naczyń i drenaża oraz pochówku niemowlęcego (fot. 40) wskazywałoby raczej na domową kaplicę.

3.10. Upamiętnianie zmarłych

W Mezopotamii w zależności od regionu i okresu, w różny sposób upamiętniano zmarłych. Często nie były to praktyki związane bezpośrednio z kultem zmarłych, ale obchodzone przy okazji innych uroczystości. Na przykład w III tys. p.n.e. w Nippur obchodzono ku czci Enlila „święto poświęconego wzgórza” (sum. ezem du₆-ku), przypadające 27-28 dnia siódmego miesiąca roku (październik), podczas którego składano także ofiary dla zmarłych (sum. du-ku, akad. *dul-kug*). Kurhany tego typu miały być miejscem składania rytualnych ofiar dla zmarłych, dlatego były wyposażone w specjalne rurki, przez które odprowadzano pożywienie. Według wierzeń mieszkańców Mezopotamii miejsce to stanowiło także mieszkanie Anunnaków oraz miejsce sądu. Du-ku wymieniano także podczas rytuału magicznego:

⁷⁰⁰ UE, t. 9, s. 45.

⁷⁰¹ Tamże, s. 47.

Szamaszu, kiedy wstąpisz na wielką górę [...], kiedy wstąpisz na du-ku, gdzie losy są już ustalone, kiedy wstąpisz na miejsce, gdzie niebo i ziemia się łączą, z fundamentu nieba do tego miejsca, wielcy bogowie zaprezentują ci te losy, byś je osądził⁷⁰².

Zgodnie z tradycją to święte miejsce miało znajdować się w świątyni Enlila w Nippur. Ceremonia rozpoczynała się pod koniec miesiąca, gdy nie było widać księżyca na niebie. Z początkiem nowego miesiąca rozpoczynał się kult statuetek boskiej pary – Enlila i jego małżonki Ninlil. Ich figurki w obecności króla (oraz jak wierzono – innych bogów) opuszczały Nippur i łodzią były przetransportowywane do centrum kultu Ninlil w Tummal, gdzie gromadziła się cała elita kraju. Tam rozdawano duże ilości jedzenia ludziom, świętowano oraz składano ofiary bogom. Następnie figurki Enlila i jego małżonki powracały do świątyni w Nippur, gdzie miały zapewnić dobry los panującemu władcy⁷⁰³.

W okresie Ur III (2113(2112)-2005(2004) p.n.e.) ku czci królewskich przodków celebrowano ponadto „lament na terenie żałoby” (sum. ér-ki-gul-la). Obrzędy odbywały się w jakimś rodzaju kaplicy zwanej po sumeryjsku ki-a-nag⁷⁰⁴. Nazwa ta oznaczała „miejsce libacji/wylewania wody”, a jej akadyjskim odpowiednikiem miało być *kišar mašqītim/maštītim*)⁷⁰⁵. Ki-a-nag w okresie wczesnodynastycznym w Lagasz stanowiło część kompleksu świątynnego⁷⁰⁶. Świętowano na przykład w ki-a-nag Amar-Suena, w pierwszym roku panowania jego brata Szu-Suena (czyli około 2037 r. p.n.e.) , 27. i 28. dnia dwunastego miesiąca⁷⁰⁷.

Uroczystości ku czci zmarłych nierzadko łączono także z postaciami bogów przy okazji świętowania zmienności cyklu wegetacyjnego, chociażby wtedy gdy celebrowano porwanie Dumuziego do świata podziemnego i jego powrót na ziemię. Na przykład w Uruk śmierć Dumuziego wspominano 27. dnia miesiąca *Abu*. Wówczas kapłan *kalû* miał przywracać boga do życia, szepcząc mu do ucha (a dokładniej figurce przedstawiającej Dumuziego) modlitwy:

27 dnia miesiąca Aszkayaitu powróci do Ehilšu. Drewniana figurka Dumuziego zostanie zabrana i wyrzucona przez bramę główną. (...) Kapłan *kalû* będzie szeptał modlitwę ni-

⁷⁰² Cyt. za: K. L. Eldridge, *The Moon God Kings of Akkad and Sumer*, Bloomington 2013, s. 122.

⁷⁰³ *Religions of the Ancient World: A Guide*, ed. S. I. Johnston, London 2004, s. 251; M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda 1993, s. 454.

⁷⁰⁴ *Envisioning the Past Through Memories: How Memory Shaped Ancient Near Eastern Societies*, ed. D. Nadali, New York – London 2016, s. 63. W ki-a-nag odbierał swoje codzienne ofiary również duch zmarłego króla Ur-Nammu. Zob. E. Flückiger-Hawker, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*, OBO, t. 166, Göttingen 1999, s. 80.

⁷⁰⁵ T. Gomi, *Shulgi-Simti and Her Libation Place (ki-a-nag)*, „Orient” 1976, t. 12, s. 2.

⁷⁰⁶ A. C. Cohen, *Death Rituals, Ideology and the Development...*, dz. cyt., s. 104.

⁷⁰⁷ M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East...*, dz. cyt., s. 455.

šu-il-še. najpierw do prawego ucha a potem do lewego ucha kawałkowi drewna, który został wyrzucony⁷⁰⁸.

Gest symbolicznego wyrzucenia drewnianej figurki zastępczej (akad. *šalam pūhim*)⁷⁰⁹ za bramę miał symbolizować zabranie Dumuziego do świata podziemnego, zaś szeptanie modlitwy na ucho miało go stamtąd z powrotem przywołać. W Ur czczono Ninazu, w Lagasz Lugalurubarę lub Babę⁷¹⁰. Tę ostatnią utożsamiano również z boginią Bau i na jej cześć celebrowano coroczne święto. Było to święto upamiętniające jej zaślubiny z Ningirsu, a także okazja do uhonorowania jej przodków Baby⁷¹¹. W świątyniach w Ur, Nippur i Tello umieszczano statuetki, które ku czci bogini ubierano i przystrajano biżuterią⁷¹². Rozmiar tych figurek sięgał od około kilkunastu centymetrów wysokości, aż do realnej wielkości ludzkiej. Mogły to być albo statuetki zmarłych, albo *orantes* czyli osób modlących się.

Kolejną uroczystością ku czci umierających bogów było eze-maḥ ^dNin-a-zu₅-ka czyli „wielki festiwal ku czci Ninazu”. W tradycji z pochodzącej z okresu Ur III (2113(2112)-2005(2004) p.n.e.) Ninazu kojarzono ze światem podziemnym, zaś obchody ku jego czci czasami łączono z postaciami zmarłych władców. Jeden z tekstów z Drehem podaje przykładową ofiarę dla Szulgiego:

1 owcę karmioną zbożem na każdy z pięciu dni; zaopatrzenie dla ki-a-nag Szulgiego, eze-m- ^dNin-a-zu⁷¹³.

Jeszcze inną formą uczczenia pamięci zmarłych było święto ab-e. obchodzone w Lagasz⁷¹⁴. Według tamtejszego kalendarza pochodzącego stanowił on nazwę dziesiątego miesiąca roku i jednocześnie był okresem, podczas którego wspominano zmarłych wychodzących z zaświatów. I tak na przykład w Šubat-Enlil, gdzie ab-e (lub *apu*) uchodził za czwarty miesiąc roku, czternastego dnia tegoż miesiąca świętowano obchody ku czci Bēlet-apim (utożsamianej z Ereszkigal) oraz Nergala⁷¹⁵.

Niektórzy badacze łączą ab-e. z późniejszym świętem *abu*, które również odbywało się na cześć przodków. *Abu* miało być celebrowane w II tys. p.n.e. w Emar, 26 i 27 dnia czwartego

⁷⁰⁸ LKU 51, 28-31.

⁷⁰⁹ CAD t. 1 (A), s. 391.

⁷¹⁰ Zob. M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East...*, dz. cyt., s. 390-391.

⁷¹¹ J. G. Westenholz, *In the Service of the Gods...*, dz. cyt., s. 261.

⁷¹² N. Zwieter, *The Mesopotamian Netherworld through the Archaeology of Grave Goods...*, dz. cyt., s. 38.

⁷¹³ AUCT 1, 35. Zob. także M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East...*, dz. cyt., s. 469.

⁷¹⁴ Tenże, *Festivals and Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda 2015, s. 458.

⁷¹⁵ Tamże, s. 459.

(lub piątego) miesiąca roku, kiedy odprawiano tam rytuały przejścia do świata podziemnego⁷¹⁶. Ebeling podaje na przykład własną interpretację terminu *abu* (a właściwie *apu*) wskazując, że mógł on oznaczać miejsce, przez które wlewano ofiary płynne. Miała to być nazwa kurhanu znajdującego się nad miejscem, z którego wychodziły duchy zmarłych po pożywieniu. Badacz cytuje fragment rytuału magicznego pochodzącego z II tys. p.n.e. z Aszur, według którego władca miał przez *apu* przekazać duchom ofiary:

(...) pójdzie i zbierze krew do *apu*, wleje miód i oliwę do wnętrza *apu*. Król przedstawi pożywienie dla duchów zmarłych, śpiewak zabierze to pożywienie (ze stołu) i złoży je w *apu*. Wleje tam miód, oliwę, piwo, wino, śpiewak napelni *apu*, król położy swą stopę na *apu* i ucałuje ziemię⁷¹⁷.

Alternatywną interpretację terminu *apu* podaje Bealieu łącząc to określenie z trzcina i tłumacząc, że w III tys. p.n.e. pochówek na bagnach był normalną praktyką, skoro w inskrypcji Urukaginy, władcy Lagasz, pojawiają się słowa: „jak zmarły został zabrany w gąszcz trzciny Enkiego”⁷¹⁸. Wydaje się jednak, że Bealieu niewłaściwie rozumie ten fragment, gdyż chodzi w nim raczej o jakiś rodzaj grobu przeznaczanego dla elit, a nie bezpośrednio bagna.

W I tys. p.n.e. obchodzono święta związane z przybywaniem duchów ze świata podziemnego na ziemię, jak choćby w Nippur, gdzie świętu temu nadano nazwę *ne-IZI-gar*. Niektóre teksty podają *ne-IZI-gar* (lub *ne-ne-gar*) jako nazwę miesiąca – miał to być podobno sumeryjski odpowiednik miesiąca *Abu*⁷¹⁹. Święto miało się odbywać 11 i 12 dnia piątego miesiąca, tuż przed pełnią księżyca. Prawdopodobnie święto to było związane z zapalaniem lamp i pochodni w nocy, w celu oświetlenia duchom wyjścia ze świata podziemnego na ziemię. Wierzano, że w tym czasie zmarli przychodzili, by złożyć swoim krewnym krótką wizytę. Teksty poświadczają praktykowanie *ne-IZI-gar* nie tylko w Nippur, ale również w Ur, Adab i Larsa, jednak nie podczas piątego miesiąca, ale ósmego, dziewiątego, a nawet dziesiątego. Istnieją także wzmianki o składaniu ofiar *ne-IZI-gar* nie tylko zmarłym, ale również bóstwom. Dlaczego? Jednym z możliwych wyjaśnień jest wiara w to, że wraz z duchami rodziny świat podziemny opuściły także złe duchy, demony i czarownice. Wówczas składanie ofiar bogom miało ich niejako przekupić, aby zechcieli przepędzić wrogie istoty z powrotem do zaświatów, przyprowadzili duchy przodków bezpiecznie do oczekujących ich

⁷¹⁶ Zob. M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East...*, dz. cyt., s. 454.

⁷¹⁷ KAR 146 i, ii.

⁷¹⁸ RIME 1, E1.9.9.1 i E1.9.9.2. Zob. także P. A. Beaulieu, *Swamps as Burial Places for Babylonian Kings*, NABU, 1988, t. 53, s. 2.

⁷¹⁹ R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 164.

rodzin oraz wstawiali się za nimi u bogów świata podziemnego⁷²⁰. Jeden z takich przykładów pochodzi między innymi z wcześniejszej tradycji starobabilońskiej, (1894-1595 p.n.e.) według której obrzędy ne-IZI-gar były częścią uroczystości obchodzonych ku pamięci bogiń Bēlat-terraban i Bēlat-suḫner, przebywających w świecie podziemnym⁷²¹.

W I tys. p.n.e., 28 dnia piątego miesiąca, sprawowano ponadto rytuały *maqlû*, podczas których przepędzano złe duchy do świata podziemnego. Czas ten był związany z zaćmieniem księżyca i wiercono, że w ciemności złe duchy mogą bardziej zaszkodzić ludziom, ponieważ nie rozprasza ich światło. *Maqlû* ogólnie było związane ze spalaniem, które miało na celu zniweczenie efektów związanych z czarną magią. Dotyczyło eliminacji szkodliwych działań czarownic i czarowników, które mogły dotknąć człowieka i sprawić, że jego bóstwa opiekuńcze odwróciły się od niego.

3.11. Uczty na cześć zmarłych

Termin „uczta, bankiet” powszechnie kojarzy się z rozrywką i radosnym świętowaniem przy suto zastawionym stole oraz często także przy dźwiękach muzyki. Na Wschodzie Starożytnym jednak ten termin trudno jednoznacznie zdefiniować choćby ze względu na różnice zachodzące między poszczególnymi kulturami bliskowschodnimi, w których pojawia się motyw uczty.

Wiadomo już, że w Mezopotamii składano zmarłym ofiary. Należy jednak jeszcze zapytać czy istniał również zwyczaj uczt na cześć zmarłych, to znaczy czy sami żywi spożywali posiłki wspominając przy tym zmarłych i pijąc na ich pamiątkę? Albo czy znane są przypadki, że żywi spożywali pokarmy ofiarowane wcześniej zmarłym? Wydaje się, że w Mezopotamii kwestia ta jest raczej mało istotna, a przynajmniej nie jest opisywana w źródłach literackich; ważniejsze są ofiary dla zmarłych, a więc kwestia karmienia i pojenia przodków przebywających w świecie podziemnym, niż bankiety organizowane tylko na ich cześć. W tym miejscu warto także zapytać co mogło się dzieć z ofiarami płynnymi i pokarmowymi składanymi zmarłym nad ich grobami lub w domowych kaplicach? Czy po odprawieniu rytuałów i modlitw były one wyrzucane razem z odpadkami, pozostawiane na zepsucie, rzucane zwierzętom, a może spożywane przez żyjących krewnych, aby się nie zmarnowały? Spożywanie przez żywych pokarmów uprzednio ofiarowanych zmarłym nie było raczej

⁷²⁰ M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East...*, dz. cyt., s. 456-458.

⁷²¹ Tamże, s. 457.

uważane za dobrą praktykę, gdyż powodowało rytualną nieczystość, a poza tym groziło sprowadzeniem na siebie zemsty duchów i bóstw⁷²². Nie wydaje się też, by ofiary mogły być wyrzucane jako odpady albo służące za pokarm zwierzętom, ponieważ i w tym przypadku duchy zmarłych mogłyby poczuć się urażone. Pozostawianie darów pokarmowych na zepsucie również nie było dobrym rozwiązaniem, ponieważ w gorącym klimacie Mezopotamii, rozkładające się szczątki organiczne wydzielalyby fetor. Jedynym rozsądnym rozwiązaniem wydaje się albo zakopywanie ofiarowanej żywności (bezpośrednio w grobach, lub w innych miejscach), albo też spalanie jej, co zgadzałoby się z obecnością w domowych kaplicach kominów i palenisk. Zaproponowane rozwiązania są jednak tylko hipotetyczne, ponieważ w tekstach literackich brak informacji o tym, co działo się dalej z ofiarami pokarmowymi po ich złożeniu w ofierze zmarłym.

Motyw zapraszania zmarłych na uczty jest za to bardziej widoczny w tekstach z Ugarit. Ugaryccy *rāpi'ūma* czyli duchy (lub: cienie) zmarłych byli zapraszani na *marzihu* (bankiet) albo do (miejsca) *domu marzihu*, by tam ucztować⁷²³. Miejszem sprawowania *marzihu* była prawdopodobnie albo świątynia, albo pałac⁷²⁴. Czy jednak *marzihu* można uznawać za ekwiwalent *kispu*? Wydaje się to wątpliwe, chociażby z racji istnienia zbyt małej liczby źródeł w Ugarit, które pozwalałyby na łączenie mezopotamskiej praktyki składania ofiar zmarłym z ugarycką praktyką zapraszania *rapiuma* na uczty⁷²⁵. Poza tym istnieje znacznie więcej tekstów opisujących rytuał *kispu* (choćby teksty z Mari), niż tekstów opisujących *marzeah*. Teksty ugaryckie są bardzo często niekompletne (uszkodzone i nieczytelne), a próby ich rekonstrukcji niejednokrotnie doprowadzają do wielu, niekiedy bardzo odmiennych interpretacji⁷²⁶.

Mezopotamska dbałość o zachowanie kultu przodków owszem, łączyła się ze spożywaniem posiłków przez żyjących, ale na zasadzie zapraszania zmarłych do towarzyszenia w życiu rodzinnym swoich krewnych, a nie wyłącznie na okazyjne uczty organizowane tylko z

⁷²² Zob. E. Bloch-Smith, *Judahite Burial. Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992, s. 122-132; D. T. Tsumura, *Kings and Cult in Ancient Ugarit*, w: *Priests and Officials in the Ancient Near East*, ed. by K. Watanabe, Heidelberg 1999, s. 223.

⁷²³ S. Lange, *Food and Libation Offerings for the Royal Dead in Ugarit*, w: *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School, "Symbols of the Dead" in May 2009*, ed. P. Pflätzer, H. Niehr, Wiesbaden 2012, s. 172-173.

⁷²⁴ KTU 1.20-1.21. Zob. także W. T. Pitard, *A New Edition of the "Rāpi'ūma" Texts: KTU 1.20-22*, BASOR 1992, nr 285, s. 33-77.

⁷²⁵ J. L. McLaughlin, *The Marzeah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Leiden – Boston 2001, s. 71.

⁷²⁶ D. Pardee, *Marzihu, Kispu and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View*, w: *Ugarit, Religion and Culture (Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture; Edinburgh, July 1994): Essays Presented in Honour of Professor John C. L. Gibson*, ed. N. Wyatt, UBL, t. 12, Münster 1996, s. 276.

myślą o przodkach⁷²⁷. Inną kwestią jest natomiast w Mezopotamii zwyczaj wyposażania zmarłych w pożywienie na drogę do świata podziemnego, by ci zmarli w zaświatach sami organizowali uczty dla innych zmarłych. Przykładem tego typu zachowania jest historia wspomnianego już króla Ur-Nammu, który za życia pełnił wysoką funkcję społeczną i z tego powodu po śmierci miał cieszyć się lepszymi warunkami niż inni zmarli. Pożywienie, jak i inne dobra ofiarowane mu na pobyt w zaświatach miały więc pomóc mu zachować również po śmierci wysoką pozycję, jaką władca posiadał za życia⁷²⁸. Jego poddani czuli się zobowiązani, by należycie wyposażyć swego ukochanego władcę w ostatnią drogę. Dzięki temu Ur-Nammu mógł złożyć podarunki nie tylko bóstwom świata podziemnego, ale również innym jego mieszkańcom. Ofiarował więc tuczne woły na wspólny posiłek z nowymi towarzyszami. Uczta ta musiała być z pewnością bardzo wyczekiwana, skoro tekst *Śmierć Ur-Nammu* stwierdza, że z chwilą przybycia ducha władcy do zaświatów powstało zamieszanie, a woda i pożywienie w krainie umarłych były gorzkie⁷²⁹. Ur-Nammu zasiadł więc do uczty w świecie podziemnym jako jej gospodarz. Z pewnością dary ofiarowywane zmarłym były bogatsze w przypadku ludności z wyższych kręgów społecznych, skoro niejednokrotnie teksty klinowe z Lagasz okresu wczesnodynastycznego wspominają o składaniu w ofierze wielu rodzajów piwa czy chleba⁷³⁰. Oczywiście wydaje się więc, że na takie dary mogli pozwolić sobie jedynie ludzie zamożni tak samo, jak na wyprawianie wystawnych pogrzebów. Wśród pochwał i sławienia zasług króla Ur-Nammu w inskrypcjach królewskich pojawia się jeszcze jeden motyw – czci okazywanej bóstwu przez władcę. Wedle jednego z przekazów Ur-Nammu miał wykopać kanał dla Enlila i tym kanałem dostarczać mu ofiary:

Dla Enlila król krain, Ur-Nammu władca Ur, król Sumeru i Akkadu, wybudował świątynię i kanał *en-erim-nun*, kanał do karmienia go wykopał⁷³¹.

Zgodnie z tradycją sumeryjską kanał *en-erim-nun* miał znajdować się w świątyni poświęconej Enlilowi i być kanałem dostarczającym żywność bóstwu. W praktyce mogło to

⁷²⁷ Bankiety w Mezopotamii nie były organizowane tylko i wyłącznie z jednej okazji, ale uświetniały wiele wydarzeń rodzinnych i społecznych. Zob. F. Pinnock, *Considerations of the „Banquet Theme” in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria*, w: *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*, ed. L. Milano, Padova 1994, s. 15-26.

⁷²⁸ N. Zwieter, *The Mesopotamian Netherworld...*, dz. cyt., s. 101-102.

⁷²⁹ S. N. Kramer, *The Death of Ur-Nammu...* dz. cyt., s. 104-122.

⁷³⁰ S. Pollock, *Feasts, Funerals and Fast Food in Early Mesopotamian States*, w: *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, ed. T. L. Bray, New York – London – Boston 2003, s. 26.

⁷³¹ UE 1, s. 10.

oznaczać po prostu tyle, że był to kanał nawadniający, dzięki któremu możliwy był wzrost roślin i zbieranie plonów, które potem przeznaczano na ofiary⁷³².

Również teksty pochodzące z innych tradycji bliskowschodnich oprócz motywu uczty akcentują także kwestię relacji z bóstwem. Odnaleziona w Zincirli (starożytne miasto Sam'al) *Stela Katumuwy* opisuje praktykę karmienia ducha królewskiego sługi – Katumuwy. Tekst jest zapisany archaicznym językiem aramejskim, a jego jednoznaczne odczytanie sprawia badaczom sporo trudności, ponieważ występujące w tekście słowa posiadają wiele znaczeń. Niemniej jednak przesłanie jest podobne do tego z Mezopotamii: po śmierci należy składać ofiary dla ducha zmarłego. Trzeba czynić to regularnie i sumiennie, ponieważ duch Katumuwy, ma po swojej stronie bogów, którym za życia składał ofiary, więc lepiej mu się nie narażać:

Jestem Katumuwa, sługa Panamuwy, który uczyniłem tę stelę dla siebie za dni mego życia. I umieściłem ją w mojej wiecznej kaplicy. I wyprawilem ucztę w tej kaplicy. Byk dla Hadada *harpatalli* i baran dla Nik-arawasa spośród łowców. I baran dla Szamasza i baran dla Hadada z winnic. I baran dla Kubaby i baran dla mojego zapomnianego ducha, który jest [wspomniany] w tej steli.
A teraz, ktokolwiek z moich synów lub
Ktokolwiek z czyichkolwiek synów, który wejdzie na teren
tej izby, tak musi wziąć z najlepszych tej winnicy...
regularną ofiarę i powinien ubić
i ofiarować dla mojego zapomnianego ducha
ucięty udziec⁷³³.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego tak trzeba postępować odnaleźć można w ugaryckiej praktyce karmienia *rapiuma* królewskiego dostojnika:

Teraz, niech *rapiuma*, król wieczności pije
Niech pije, bóg wszechmocny i szlachetny
Bóg, który mieszka w Attartu
Bóg, który rządzi w Hadra'ji
(...)
O cokolwiek byś go poprosił, da ci,
Rapiuma, król wieczny da ci,
O sukces, o który go poprosisz
Przez siłę *rapiuma* króla wiecznego,
Przez potęgę *rapiuma* króla wiecznego

⁷³² T. Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Eugene 1970, s. 240.

⁷³³ Cyt. za: M. J. Suriano, *Breaking Bread with the Dead: Katumuwa's Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul*, JAOS, 2014, t. 134, nr 3, s. 394-395.

Przez jego moc,
Przez jego ojcowską opiekę, przez jego boską chwałę
Twoja siła będzie taka, jak *rapiuma* króla na ziemi,
On będzie twoją siłą, twoją mocą,
Twą ojcowską opieką, twoją boską chwałą⁷³⁴.

Tekst ten, pochodzący z XIII w. p.n.e. z Ugarit wpisuje się w praktykę deifikacji władców. Łączy się z nim obietnica uczynienia potężnymi rządów tego, kto będzie otaczał kultem swojego zmarłego poprzednika. Jeżeli *rapiuma* zostanie napojony, pomoże swojemu następcy być takim, jakim był on sam. Podobny motyw pojawia się w KTU 1.161, gdzie zaproszenie zmarłego króla Nimqaddu III na obrzęd koronacji jego następcy – Ammurapięgo – miało nowemu władcy zapewnić błogosławieństwo i pomyślność⁷³⁵. Żyjący władcy poprzez karmienie duchów swoich poprzedników podkreślali łączność z poprzednikami i w ten sposób wzmacniali swoją pozycję. Zmarły władca był często otaczany czcią równą bogu, a jego następca występował jako „boski syn”⁷³⁶. Dalsza część tekstu zapisanego na *Steli Katumuwy* wspomina o łączności obecnie panującego władcy ze swoimi zmarłym poprzednikiem:

Wzniosłem posąg Hadada i miejsce pochówku Panamuwy, syna Qarli, króla Ja’udi, z posągiem kaplicy grobowej (?) i jeśli któryś z moich synów sięgnie po berło i zasiądzie na moim tronie... i poświęci temu Hadadowi... i wezwie imienia Hadada... niech mówi: „niech duch Panamuwy je z tobą, niech duch Panamuwy pije z tobą!” Odtąd będzie wzywał imienia Panamuwy⁷³⁷.

Przywilej objęcia tronu łączył się bowiem nierozdzielnie z obowiązkiem wspominania zmarłego poprzednika oraz wzywania boga, którego ten zmarły wzywał na życia. Boska asystencja okazana duchowi zmarłemu może bowiem przydać się nowemu ziemskiemu następcy tronu, ponieważ w nagrodę za dobrze sprawowany kult zmarłego, ten obdarzy go podwójną pomocą – swoją i boga, który stoi po jego stronie.

Mezopotamska literatura posiada więc wiele tekstów źródłowych poświadczających kult przodków. Nie są to wyłącznie historie mityczne czy legendy, ale także dokumenty historyczne – listy czy fragmenty kronik. Szacunek okazywany przodkom wynikał przede

⁷³⁴ KTU 1. 108, 1-3; 19-23. Zob. także S. L. Sanders, *Naming the Dead: Funerary Writing and Historical Change in the Iron Age Levant*, MAARAV, 2012, t. 19, nr 1, s. 17.

⁷³⁵ E. M. Husser, *Nécromancie et oracles culturels à Ugarit*, w: *Les vivants et leurs morts, Actes du colloques du Collège de France 14-15 avril 2010*, ed. T. Römer, J.-M. Durand, Fribourg 2011, s. 116-118.

⁷³⁶ F. Tryl, *Semickie marzeah a grecki sympozjon...*, dz. cyt., s. 13.

⁷³⁷ Cyt. za: S. L. Sanders, *The Appetites of the Dead: West Semitic Linguistic and Ritual Aspects of the Katumuwa Stele*, BASOR, 2013, t. 369, s. 98-99.

wszystkim z silnego poczucia własnej tożsamości i trwałych więzi rodzinnych. To właśnie pamięć o przodkach była gwarantem trwałości każdego rodu. Aby jednak tak się stało konieczne było składanie ofiar przodkom, by byli napojeni i nasyceni w zaświatach. Do tego zobowiązany był przede wszystkim najstarszy syn, ponieważ to on dziedziczył majątek, kiedy jednak go nie było, za podtrzymywanie kultu przodków mogła być odpowiedzialna także córka a nawet dzieci adoptowane. Ponieważ zmarli nawet po śmierci byli związani ze swoimi żyjącymi domownikami, dość popularna była w Mezopotamii praktyka grzebania zwłok pod podłogami domostw. Wówczas zmarli byli nadal wręcz fizycznie obecni w domu, a żyjący mieli ułatwiony dostęp do sprawowania ich kultu. Celebrowanie ofiar dla zmarłych miało miejsce więc często w domowej kaplicy wzniesionej nad miejscem pochówku. Wśród darów ofiarnych składano przede wszystkim wodę i chleb, ale także wino, miód, olej, ziarna zbóż, owoce, mięso. Jednym z popularnych rodzajów ofiar było *kispu* – rytuał na kształt Mickiewiczowskich „Dziadów”. Domowe kaplice jednak nie stanowiły wyłącznie miejsca kultu przodków, ale były również miejscem czci oddawanej bóstwom domowym. Nieco inaczej sprawa wyglądała w przypadku kultu władców, ponieważ ten był sprawowany w świątyniach lub pałacach, a poza tym kult zmarłych poprzedników był dla żyjącego króla gwarantem pomyślności jego rządów. Ponadto władcy, często deifikowani za życia, odbierali kult równy bogom. Mezopotamska dbałość o zachowywanie kultu przodków widoczna była w każdym aspekcie życia społecznego – obchodzono nawet uroczyste święta ku czci przodków.

***3.12. Kremacja**

Interesującą praktyką na tle literatury i archeologii mezopotamskiej wydaje się też być kremacja. I choć nie wpisuje się ona ściśle w temat kultu zmarłych, to jednak warto o niej napisać.

Pochówki ciałopalne nie należą w Mezopotamii do typowej i powszechnie stosowanej praktyki, stąd też zasługują na oddzielne omówienie. Gdy przyjrzymy się literackiej tradycji dotyczącej ciałopalenia w Mezopotamii zauważymy, że w tekście *Gilgamesz, Enkidu i świat podziemny* praktyka ta jest negatywnie oceniana. Na pytanie zadane przez Gilgamesza o to, czy Enkidu widział w krainie umarłych ducha tego, którego ciało pochłonął ogień, ten odpowiedział, że ducha tego człowieka nie ma w zaświatach⁷³⁸. To oznacza, że wedle utworu kremacja równała się anihilacji, co było jeszcze gorszą perspektywą niż brak właściwego pochówku albo brak ofiar. Problem jaki tutaj napotykaemy wiąże się z jednej strony z datacją

⁷³⁸ ETCSL: *Gilgamesh, Enkidu and the Netherworld*, version A, from Nibru, 286-303.

tekstu, z drugiej natomiast z miejscem powstania utworu. Otóż dialog Gilgamesza z Enkidu znany jest zarówno z sumeryjskiego eposu *Gilgamesz, drzewo halub i świat podziemny*, powstałego w pierwszej połowie II tys. p.n.e., jak i z późniejszej, akadyjskiej tradycji – dwunastej tabliczki Eposu o Gilgameszu. W obu wersjach nie ma jednak wspomnianego wyżej passusu dotyczącego człowieka, którego ciało pochłonął ogień. Wzmianka ta pojawia się tylko w sumeryjskiej wersji opowieści, pt. *Gilgamesz, Enkidu i świat podziemny*, pochodzącej z południowej Mezopotamii – Nibru i Ur. Na tych terenach nie odnaleziono jednak żadnych materialnych śladów kremacji. Skąd więc taka informacja w tekście powstałym na terenie Nibru? Prawdopodobnym wyjaśnieniem mogą być przeobrażenia historii mitologicznych, jakie dokonywały się na przestrzeni wieków na terenach Mezopotamii i krajów sąsiednich. Historia Gilgamesza była z pewnością znana i przekazywana ustnie w różnych wersjach dużo wcześniej, niż ją spisano. Jeśli dodać do tego fakt, że współcześnie teksty te zachowały się fragmentarycznie i wymagały rekonstrukcji można przypuszczać, że mezopotamscy skrybowie zaczerpnęli motyw spalania ciała, który pierwotnie mógł pochodzić z innej kultury, ale nie wcielili go w życie w postaci pochówków ciałałalnych. Czy jednak w późniejszych okresach także znajdujemy w literaturze mezopotamskiej jakiejkolwiek wzmianki na temat kremacji i czy są one poświadczone dowodami archeologicznymi? W kulturze hetyckiej kremacja jest poświadczona bezpośrednio w rytuałach pogrzebowych, nakazujących spalenie zwłok, a następnie złożenie prochów w urnie⁷³⁹. W Mezopotamii nie jest to widoczne bezpośrednio. W literaturze magicznej okresu II i I tys. p.n.e. obecne jest przeświadczenie o podwójnej roli ognia – niszczycielskiej i oczyszczającej. W rytuałach magicznych ogień z jednej strony niszczy zło poprzez spalanie figurki przedstawiającej złego czarownika/czarownicę lub demona, ale także uwalnia od nieczystości rytualnej osobę dotkniętą złem. Ślady takich praktyk znajdujemy chociażby w serii *Maqlû*:

Czy to *bennu* – epilepsja (...)
(...)
Czy to ręka ducha, czy to ręka przekleństwa
(...)
Czy cokolwiek, co przynosi szkodę ludzkości,
Co dręczy mnie i dniem i nocą,
(...)
W obecności twej wielkiej boskości
Czystą siarką spalam to, spalam je

⁷³⁹ RLA 6, 57-571.

Spójrz na mnie, o panie, wyrwij ich z mego ciała,
Uwolnij od ich złych czarów⁷⁴⁰.

Zbiór zaklęć *Maqlû* (nazwa oznacza „spalanie”), pochodzi z I tys. p.n.e. oprócz demonów choroby wskazuje także, iż całkowite unicestwienie czarownicy lub czarownika może się dokonać przez spalenie symbolizującej ją/jego figurki, wykonanej np. z wosku⁷⁴¹:

Rozpuść się, topniej!
Niech twój dym uniesie się do nieba
Niech słońce pozbawi cię mocy,
Niech Asalluhi pozbawi cię siły!⁷⁴².

Z I tys. p.n.e. z okolic Aszur i Niniwy pochodzi także drugi zbiór zaklęć magicznych o nazwie *Šurpu*, w którym oprócz niszczycielskiej mocy ognia uwidacznia się jego funkcja oczyszczająca. I tabliczka zbioru wspomina m.in. o wykorzystaniu podczas rytuału naczynia ofiarnego do spalania, pochodni oraz mąki. Pacjent wypowiadał słowa „jestem czystym człowiekiem” trzymając w ręce pochodnię i podpalał nią naczynie ofiarne, w którym znajdowały się dary ofiarne, np. czosnek, cebula, daktyle. Następnie nacierał się mąką i wrzucał ją do ognia wypowiadając zaklęcie do boga ognia – Girry. W ten sposób zło dotykające pacjenta zostało zniwelowane, a on sam stawał się czysty rytualnie⁷⁴³.

O podobnej roli ognia wspomina rytuał przeciwko duchom zmarłych, pochodzący z I tys. p.n.e.

Jeśli kogoś pochwyli duch zmarłego, do ciała wejdzie i strach przed duchem go ogarnia, oto odpowiedni rytuał. Po południu zamieciysz ziemię, skropisz ją czystą wodą, do kadzielnicy jałowiec włożysz. Włożysz ofiarę z wybornego piwa. Glinę garncarską, tłuszcz i wosk razem zmieszasz i wykonasz posążek straszącego ducha. Zatkiesz na niego róg wołu i postawisz go przed chorym. Na lewym biodrze posążka jego imię „Prześladujący duch, zła choroba, który takiego a takiego, syna takiego a takiego schwycił” napiszesz. Przed Szamaszem posążek ten chory człowiek lewą ręką podniesie. Na jego prawej ręce jego imię napiszesz. Zaklęcie „Szamaszu, oto posążek straszącego” po trzykroć każesz mu powiedzieć. Włożysz posążek do dużej kadzielnicy. Podniesiesz pochodnię. Zaklęcie „Girro, jesteś dziki i okrutny” trzy razy wyrecytujesz,

⁷⁴⁰ *Maqlû* 2, 58, 61, 66-73. Zob. także T. Abusch, *The Revision of Babylonian Anti-witchcraft Incantations: The Critical Analysis of Incantations in the Ceremonial Series Maqlû*, w: *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, ed. G. Bohak, et al., Leiden – Boston 2011, s. 17.

⁷⁴¹ T. Abusch, *Mesopotamian Witchcraft: Towards a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Leiden – Boston 2002, s. 289; D. Schwemer, *The Anti-Witchcraft Ritual Maqlû*, Wiesbaden 2017, s. 8-10.

⁷⁴² Cyt. za: T. Abusch, *Mesopotamian Witchcraft: Towards a History...*, dz. cyt., 229.

⁷⁴³ LKA 91. Zob. także *Šurpu*, tłum. K. Łyczkowska, w: *Do boga, pana mego...*, dz. cyt., s. 120-121.

rozsypiesz przed nim to co zostanie ze stosu ofiarnego. Padniesz na twarz. Niedopalone resztki na pustyni wyrzucisz. Będzie zdrow⁷⁴⁴.

Wykorzystanie kilku przedmiotów oraz wykonanie kilku czynności zapewne miało spełniać rolę wzmacniającą, a co za tym idzie powodować większą skuteczność rytuału. Znowu pojawia się motyw ognia, po którym zgłiszczą mają zostać wyrzucone na pustynię. Rytuał kończy się podsumowaniem, że pacjent będzie zdrow, a zatem zostanie on uwolniony od ducha zmarłego, ogień zabierze jego nieczystość, a on sam stanie się czysty.

Wydaje się, że w źródłach archeologicznych mamy pewne echo tradycji literackiej. Mieszkańcy Mezopotamii mogli zaczerpnąć ten obraz, ale nadać mu nowe znaczenie, dzięki którym ciałopalenie nie było uważane za unicestwienie człowieka, ale za normalny sposób pochówku, podobnie jak inhumacja. Ogień mógł przenosić zmarłego do świata podziemnego, unicestwiając jednocześnie złe moce, którymi duch zmarłego mógł dręczyć żywych, żyjącym zaś zapewniał czystość rytualną, która była zaburzona w wyniku kontaktu ze zwłokami. Obrazy dotyczące funkcji ognia obecne w literaturze mezopotamskiej nie muszą jednak oznaczać, że nagle, pod wpływem spisanych opowieści, mieszkańcy Mezopotamii zaczęli praktykować kremację i była to nowa, wymyślona przez nich praktyka. Równie dobrze mogli oni dysponować tekstami literackimi, ale zwyczaj kremacji przejąć od obcej ludności, na przykład pod wpływem podbojów politycznych czy małżeństw mieszanych.

W świetle powyższych tekstów literackich należy postawić jeszcze jedno pytanie: czy skoro na terenach Mezopotamii notujemy ślady kremacji, to gdzie i czy mogła to być praktyka typowo mezopotamska czy może zaczerpnięta od innych kultur ościennych?

Otóż archeologia pokazuje, że na terenach Międzyrzecza znany był zwyczaj palenia zwłok, choć nie był on tak często praktykowany jak tradycyjny pochówek szkieletowy. Do jego zalet na pewno należało higieniczne i szybkie pozbywanie się zwłok, bowiem ogień zamieniał ciało w proch, bez ryzyka rozprzestrzeniania się związków chemicznych (np. bakterii i grzybów) związanych z procesem gnilnym⁷⁴⁵. Kremacja była jednak kosztowna i czasochłonna przede wszystkim dlatego, że wymagała zgromadzenia dużych ilości drewna potrzebnego do rozpalenia stosu. Takie przedsięwzięcie było niemalże niewykonalne zwłaszcza w środkowej i

⁷⁴⁴ B. Foster, *Before the Muses...*, dz. cyt., t. 2, s. 855-857. Zob. także *Zaklęcie przeciw duchom zmarłych*, tłum. M. Sandowicz, w: *Do boga, pana mego...*, dz. cyt., s. 184.

⁷⁴⁵ A. Sołtysiak, F. A. Fetner, *Taphonomy of Human Remains Exposed in Burial Chambers, with Special Reference to Near Eastern Hypogea, Ossuaries and Burial Caves*, w: *Engaging with the Dead: Exploring Changing Human Beliefs about Death, Mortality and the Human Body*, ed. J. Bradbury, Oxford – Philadelphia 2017, s. 67-76.

południowej Mezopotamii, dlatego wiązało się z koniecznością sprowadzania drewna z innych terenów. Co więcej, kremacja wymagała zatrudnienia ludzi do zbudowania stosu i podpalenia go⁷⁴⁶. Poza tym nie składała się tylko ze spalenia zwłok, ale zakładała jeszcze zebranie prochów a także resztek niespalonych kości oraz ich pochówek. Pochodzenie kremacji może łączyć się z Hetytami bądź jakimiś populacjami aramejskimi, zatem jej praktykowanie w Mezopotamii byłoby wyrazem wpływu ludności obcej etnicznie⁷⁴⁷. Zasięg państwa nowoasyryjskiego był tak duży i obejmował w większości tereny nienależące do Mezopotamii, że nie sposób było się całkowicie ustrzec przed asymilacją obcych zwyczajów. Stąd więc na terenach Mezopotamii pojawiają się ślady po pochówkach kremacyjnych pochodzących z I tys. p.n.e. Spośród 686 odkrytych grobów z okresu nowoasyryjskiego 8 nosi pozostałości praktyk kremacyjnych, jednak są to groby nieznanego pochodzenia⁷⁴⁸. Podobnie sytuacja wygląda w północno-wschodniej Syrii, w Tell Sheikh Hammad, które w epoce żelaza, około XII w. p.n.e., należało do terytorium północnej Mezopotamii i było asyryjską prowincją o nazwie Dūr Katlimmu. W odkrytych tam grobach odnaleziono ślady po kremacji. Kolor zachowanych kości pozwala przypuszczać, że ciała zmarłych zostały spalone w temperaturze 500-750 °C. W izbie „MM”, odkryto grób nr 04/23, w którym znajdowała się gliniana urna z prochami około osiemnastoletniej kobiety. Jednak groby 04/20 (fot. 10), 03/03, 03/04 oraz 03/26 nie zawierają już żadnej urny, ale jedynie warstwę popiołu⁷⁴⁹. Dwa zupełnie różne odkrycia mogą świadczyć o dwóch odmiennych praktykach kremacyjnych: pierwsza zakładałaby palenie ciała, zbieranie prochów i składanie ich w naczyniu, a następnie zakopywanie tego naczynia w innym miejscu, niż miejsce spalania; natomiast druga może świadczyć o dokonywaniu ciało-palenia i pochówku w jednym i tym samym miejscu – w dole wykopanym w ziemi. Jednak prochy nie są jedynym znaleziskiem w dołach; odkryto wraz z nimi wiele przedmiotów, które stanowiły dary grobowe. W grobie 04/20 znajdowała się drewniana misa, a w grobie 03/26 misa z brązu, podobna do tej, jaką odkryto w grobach w Aszur czy Nimrud. Oprócz mis odnaleziono również rurki do picia, przez które podczas święta ku czci zmarłych duchy przodków miały odbierać ofiary libacyjne oraz wiele innych przedmiotów m.in.: zdobione pudełeczka wykonane z kości słoniowej, kamienne misy, noże z żelaza, biżuterię złotą, srebrną i z lapis lazuli, korale, grzebień z kości

⁷⁴⁶ S. Ferreri, *Cremation Burials in North Mesopotamia in the First Millennium BC: Evidence of Social Differentiation in the Assyrian Empire?*, [praca doktorska], Cambridge 2015, s. 14.

⁷⁴⁷ Tamże, s. 14.

⁷⁴⁸ F. J. Krepper, *The New Primary Cremation Custom of Iron Age Tell Sheikh Hamad/Dūr-Katlimmu (North-Eastern Syria)*, w: *Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010, both Organised by the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“*, ed. P. Pfälzner, E. Pernicka, Wiesbaden 2014, s. 172.

⁷⁴⁹ ⁷⁴⁹ F. J. Krepper, *The New Primary Cremation Custom of Iron Age...*, dz. cyt., s. 175-177.

słoniowej etc. Co więcej, w grobach tych znajdowały się jeszcze szczątki zwierząt, jak np. owcy, świni, ryb, bydła. Tego typu pochówki nie były zarezerwowane dla jakiejś konkretnej tylko grupy ludzi, będących w określonym wieku czy określonej płci, ale – jak pokazują odkrycia archeologiczne – groby te zawierają zarówno szczątki niemowląt, jak i mężczyzn i kobiet w różnym wieku. Powyższe praktyki byłyby więc dowodem na to, że nie zawsze i nie wszędzie w Mezopotamii kremację uważano za anihilację. Na południu Mezopotamii początkowo być może rzeczywiście powstała idea kremacji równej anihilacji, czego ślad odnajdujemy we fragmencie dialogu Gilgamesza z Enkidu, pochodzącego z terenów Nippur. Być może też dlatego nie odnaleziono tam żadnych materialnych śladów kremacji, skoro uważano ją za unicestwienie człowieka. Późniejsze i młodsze teksty literackie, zwłaszcza rytualne, oprócz niszczącej roli ognia akcentują także jego charakter oczyszczający, co mogło zostać wykorzystane w późniejszych okresach na terenach państwa nowoasyryjskiego zdominowanego przez inne kultury, ale nie stanowiło praktyki typowo mezopotamskiej. Jeżeli bowiem podczas kremacji poza samym pochówkiem wszystkie inne aspekty (tj. dary grobowe czy rurki libacyjne) były podobne jak w przypadku pochówku inhumacyjnego, to znaczy że dla żyjących krewnych spalení zmarli mieli ten sam status co zmarli pochowani w ziemi.

Zdaniem Hausera, pochówki odnalezione w Dūr Katlimmu mogły być miejscem pochówku czarownic lub czarowników⁷⁵⁰, jednak taka hipoteza wydaje się mało prawdopodobna. Patrząc na rytualne teksty z serii *Maqlû*, które wielokrotnie wspominają o unicestwieniu mocy czarowników i czarownic poprzez ogień, rzeczywiście można by postawić taką hipotezę, jednak jak wówczas wytłumaczyć obecność szczątków niemowląt w tych miejscach? Bardziej prawdopodobna wydaje się więc druga hipoteza, że w grobach tych złożono prochy jakichś przedstawicieli obcej nacji, co pokrywałoby się z opinią wyrażaną powszechnie przez badaczy na ten temat⁷⁵¹. Podobne znaleziska do tych z Dūr Katlimmu odnotowano również na terenach dzisiejszej Syrii – m.in. w Mari, Ebla, Tell Mohammed Diyab oraz Shurgul i al-Hibba. Pochodzą one głównie z III i II tys. p.n.e. W Mari jednak tylko w dwóch grobach odnaleziono ślady spalonych kości. Podobnie sprawa wygląda w Ebla, gdzie w grobie nr 8680 znajdującym się na terenie oznaczonym przez archeologów jako „FF” również znaleziono prochy ludzkie⁷⁵². W Tell Ahmar natomiast, na terenie oznaczonym literą „S”,

⁷⁵⁰ S. R. Hauser, *Status, Tod und Ritual...*, dz. cyt., s. 253-254.

⁷⁵¹ R. McDougal, *Remembrance of the Dead...*, dz. cyt., s. 36.

⁷⁵² C. Felli, *Protracted Burial Practices and Cremation in the Ancient Near East: Two Independent Phenomena?*, w: *Engaging with the Dead: Exploring Changing Human Beliefs about Death, Mortality and the Human Body*, ed. J. Bradbury, Oxford – Philadelphia 2017, s. 80-83.

odkryto urnę zawierającą fragmenty ludzkiej czaszki zmieszane z popiołem węgla drzewnego i spalonych kości. W Tell Mohammed Diyab odnaleziono pośród pięciu pochówków szkieletowych jedną urnę z prochami osoby dorosłej pochodzącą prawdopodobnie z okresu środkowoasyryjskiego 1392-934 p.n.e., zaś w Chuera na terenie „G” odnaleziono 2 pochówki kremacyjne na 37 inhumacyjnych⁷⁵³.

Analiza źródeł archeologicznych dotyczących kultu zmarłych w starożytnej Mezopotamii okresu III-I tys. p.n.e. pozwala na stwierdzenie, że wyobrażenia o życiu pozagrobowym nie były jedynie fikcją literacką, ale posiadały konkretne odzwierciedlenie w rzeczywistości. To oznacza, że naprawdę bardzo poważnie traktowano duchy przodków oraz kwestię ich przebywania w zaświatach. To, co od wieków znano w postaci rozmaitych opowieści starano się realizować w życiu. Nie dziwi więc fakt, że skoro z literatury mezopotamskiej znano negatywny obraz świata podziemnego, jako miejsca ponurego, bez dostępu do pożywienia i świeżej wody, to w zetknięciu ze śmiercią bliskich osób starano się uczynić wszystko, aby niekomfortowe warunki krainy umarłych nieco złagodzić swoim krewnym, którzy po śmierci mieli tam przebywać. Czyniono to już przed pogrzebem, co pokazują odkrycia archeologiczne zawierające choćby modele łoża pogrzebowego, lub krzesła dla ducha. Zabieganie o to, by duch zmarłego bezpiecznie dotarł do zaświatów, stanowiło priorytet. Następnym krokiem był sam moment pogrzebu, w którym okazywano szacunek wobec ciała zmarłego oraz składano mu dary pośmiertne. Również i tutaj wykopaliska archeologiczne stanowią potwierdzenie tradycji literackiej. W wielu grobach odnaleziono bowiem pozostałości tkanin, biżuterii, naczyń czy narzędzi rzemieślniczych. Wszystko to, czego zmarli używali za życia, było składane w ich grobie, nie tylko by potwierdzić ich status materialny, ale przede wszystkim, by pozwolić im zabrać te przedmioty ze sobą do świata podziemnego i tam dzięki nim otrzymać lepsze warunki. Również same skrzynie pogrzebowe świadczyły o zamożności zmarłego i jego rodziny. Władców chowano w sarkofagach w ich pałacach. Ciała bogatych obywateli składano natomiast do glinianych lub terakotowych trumien, ciała biednych zawijano w trzcinowe maty, a szczątki dzieci składano w glinianych słojach. Zachowało się wiele grobów zawierających różne typy trumien, a także odkryto wiele typów pochówków.

W Mezopotamii przeważały pochówki inhumacyjne, na otwartych przestrzeniach, np. na cmentarzach (typowe dla III tys. p.n.e.) oraz pod podłogami domów (praktyka stosowana od

⁷⁵³ Tamże, s. 82.

II tys. p.n.e.). Zwłoki często układano na boku, z rękami umieszczonymi przy twarzy. Przy głowie natomiast układano kubki, miski i naczynia w ogóle. Takie ułożenie ciała miało istotny i przemyślany cel – było zapoczątkowaniem uczty, której kontynuacja miała nastąpić w zaświatach. Składanie ciała zmarłego do grobu było więc typowe w Mezopotamii, co jednak nie znaczy że w rejonie Międzyrzecza nie odnaleziono żadnych śladów po praktykach ciałopalnych. Przeciwnie – w wielu miejscach odkryto ślady ognia czy zwęglonych produktów spożywczych, co przemawia za wykorzystaniem ognia w jakichś rytuałach pogrzebowych. Jednak odkryto również naczynia, które najprawdopodobniej pełniły rolę urn na prochy. Kremacja była więc znana w Mezopotamii, choć nie należała do typowych praktyk, bowiem pochówki ciałopalne mogą świadczyć o obecności na terenach Międzyrzecza jakiejś ludności obcej etnicznie. Mielibyśmy w tym przypadku do czynienia z niezidentyfikowaną jeszcze kulturą. Potwierdzenie takiej hipotezy być może można odnaleźć jeszcze w grobach królewskich z Ur, które również nie należą do typowych dla rejonu Mezopotamii. Jeżeli chodzi o fakt odkrycia pozostałości ofiar pokarmowych, to potwierdzenie składania ofiar płynnych (woda, wino) znajduje się w odkryciach naczyń oraz rur libacyjnych w ziemi, przez które te ofiary wlewano zmarłym do grobu (a w efekcie do świata podziemnego). Po raz kolejny odkrycia archeologiczne pokrywają się więc z tradycją literacką, w której wyobrażano sobie grób jako wrota do świata podziemnego i prowadzące do niego kanały służące do dostarczania zmarłym pożywienia. Z ofiar o konsystencji stałej odkryto wiele kości zwierzęcych, rybich ości czy zwęglonych owoców, np. daktyli. Odnaleziono też wiele drogocennych przedmiotów, biżuterii a także złotych i srebrnych monet. Może to potwierdzać z kolei przeświadczenie o możliwości składania zmarłym kruszcu zamiast ofiar pokarmowych, co było znane z przytaczanych wcześniej umów spadkowych.

ZAKOŃCZENIE

Eschatologia mezopotamska omówiona w niniejszej pracy koncentruje się wokół rzeczy ostatecznych dotyczących człowieka czyli – najprościej mówiąc – jego losu po śmierci. Zgodnie z wiarą mieszkańców Mezopotamii śmiertelność była wpisana w ludzki los i na próżno było szukać życia wiecznego. Literackie opowieści dotyczące poszukiwań nieśmiertelności kończyły się fiaskiem, co pokazuje choćby historia Gilgamesza czy Adapy. Jedynym człowiekiem obdarzonym darem nieśmiertelności przez bogów w nagrodę za uratowanie ludzi z potopu miał być Atrahasis (znany też pod imieniem Utnapisztim), jednak nie znamy dokładniejszego opisu jego wiecznego życia. To bogowie wpisali w życie ludzkie śmierć, ponieważ człowiek został stworzony tylko do tego, by im służyć i wyręczać ich w pracy. To oni więc decydowali o jego przeznaczeniu. Stąd też w literaturze mezopotamskiej częstym określeniem śmierci był zwrot „udać się do swego przeznaczenia, iść za losem”. Śmierć jednak, jak wierzano, nie oznaczała całkowitego zakończenia istnienia ludzkiego i jego anihilacji. Wierzano, że człowiek ulegał rozkładowi na zwłoki i ducha, który przechodził do świata podziemnego.

W koncepcji mezopotamskiej nie istniał podział na niebo – miejsce nagrody dla zasłużonych i piekło rozumiane jako miejsce kary dla złoczyńców. Literatura mezopotamska posiada wprawdzie fragmenty, wspominające o sądzeniu duchów przez boga sprawiedliwości Szamasza, jednak nie wiadomo, czym taki sąd dokładnie był. Na pewno nie był jednak oceną moralną uczynków dokonanych za życia. Oznacza to, że niezależnie od tego, czy ktoś postępował za życia dobrze i źle, wobec śmierci w wyobrażeniu ludzi Mezopotamii wszyscy byli równi i trafiali do tego samego miejsca – świata podziemnego. Istnienie wszystkich tam było na kształt cieni i nie miało nic wspólnego z oczekiwaniem na jakiekolwiek wybawienie w przyszłości, jak to miało miejsce w przypadku biblijnego Izraela.

Rozdział pierwszy pomógł odpowiedzieć na pytanie z czego mogą wynikać różnice w wyobrażeniach życia po śmierci i związanych z nim koncepcji eschatologicznych (np. roli bóstw)? Przekonanie o śmiertelności człowieka było w literaturze mezopotamskiej przez 2 tysiąclecia stałe (oczywiście poza wyjątkiem Atrahasisa), podobnie koncepcja miejsca podziemnego jako miejsca bez powrotu, ponurego i nieprzyjaznego. Zmieniały się jednak epitety świata podziemnego, od nazw oznaczających po prostu ziemię, poprzez określenia ziemi (szeroka, rozległa itp.), aż do poetyckich określeń (np. dom snu, dom skorup itp.).

Najwięcej przeobrażeń na przestrzeni trzech tysiącleci zaszło w panteonie bóstw. Światem podziemnym rządziła nie tylko Ereszkigal, ale także Nergal, wymieniani są też Gugalana czy Ninazu. Zmiany w postrzeganiu władców podziemia z jednej strony są związane z chtonicznym charakterem tych bóstw – znani oni byli przez wieki w różnych kulturach bliskowschodnich, ale czczeni pod różnymi imionami. Często też kult tych bóstw był związany z konkretnym ośrodkiem (miastem), który w wyniku przemian politycznych (podbojów czy zmieniających się władców), także ulegały przeobrażeniom. Wynikało to nie tylko z faktu stanowienia prawa przez władców, ale także z nastających przemian społecznych wśród ludności Mezopotamii. Do tego trzeba jeszcze dodać aspekt geograficzny – istniało też kulturowe zróżnicowanie wierzeń – inne na północy, a inne na południu. Zasięg Mezopotamii był ogromny, przez wieki zamieszkiwali jej terytoria nie tylko rdzenni mieszkańcy, ale także inne narody posiadające własny system wierzeń, więc nie sposób było się ustrzec przed asymilacją niektórych wierzeń.

Mezopotamskie zaświaty były miejscem bez powrotu, ponieważ kto raz tam wszedł, nie mógł już stamtąd wyjść, a jeśli nawet mu się udało, to nie bez pozostawienia zastępcy na swoje miejsce. Wieczne przebywanie w świecie podziemnym stanowiło jedno z podstawowych i niezbywalnych praw świata podziemnego. Z mitologii mezopotamskiej znana jest taka historia – bogini Isztar (Inanny), która zeszła do mezopotamskich zaświatów i potem chciała stamtąd tak po prostu wyjść. Nie udało jej się to i musiała wskazać kogoś, kto by ją tam zastąpił. Wybrała więc swojego męża, Dumuziego, który pod jej nieobecność na ziemi oddawał się rozrywkom. Gdy jednak Dumuzi został pochwycony do świata podziemnego, jego siostra Gesztinanna opłakiwała go i z tęsknoty za bratem, zdecydowała się go również zastępować w świecie podziemnym. Tego typu historie stanowiły więc dla mieszkańców Mezopotamii dobre wyjaśnienie zjawisk zachodzących w przyrodzie. Jeżeli bowiem czas plonów w naturze się kończył, oznaczało to, że bóg wegetacji zstąpił to świata podziemnego; jeżeli natomiast natura wydawała owoce, wtedy cieszone się z jego powrotu na ziemię.

Świat podziemny w Mezopotamii był przeciwieństwem nieba zamieszkiwanego przez bogów, dlatego miał znajdować się w największych głębinach. Mezopotamskie zaświaty wyobrażano sobie również na styl ziemski – jako miasto, albo królestwo. Prowadziły więc do niego bramy, a pośrodku całej krainy miał stać pałac władczyni – bogini Ereszkigal i jej małżonka Nergala. Nie wiadomo dokładnie, od kiedy Ereszkigal objęła we władanie świat podziemny, jeden z tekstów literackich tylko enigmatycznie stwierdza, że bogini została porwana do podziemi. Ereszkigal byłaby więc pierwowzorem późniejszej greckiej Persefony. Jej małżonek Nergal, pierwotnie będący bogiem wojny i zarazy, miał natomiast zostać

przymuszonym do rządzenia światem podziemnym przez samą Ereszkigal, która się w nim zakochała.

Literatura mezopotamska jest ponadto bardzo bogata również w inne, poetyckie określenia świata podziemnego. Wśród nich pojawiają się między innymi takie jak: „mieszkanie na wieczność”, „dom bydła”, „dom skorup”, „miejsce zachodu słońca”, „dom prochu”. Bez wątplenia świat podziemny w wyobrażeniu mieszkańców Mezopotamii był uważany za miejsce ponure, ciemne, pełne prochu, bez dostępu do świeżej wody i pożywienia. Ponieważ jednak przebywające tam duchy zmarłych miały zachowywać ziemskie potrzeby zaspokajania głodu i pragnienia, jest rzeczą oczywistą, że w takich warunkach nie mogły tego uczynić. Dlatego mieli przychodzić im z pomocą ich żyjący krewni. Pełnili oni rolę opiekunów swoich bliskich zmarłych, karmili ich i poili, poprzez składanie im ofiar. I tutaj pojawia się pierwszy aspekt kultu zmarłych w Mezopotamii – odpowiedź na warunki panujące w świecie podziemnym. Okazywanie czci i zachowywanie pamięci o zmarłych było z jednej strony spowodowane silnymi więziami rodzinnymi i przekonaniem, że zmarli są nadal obecni w życiu swoich bliskich, z drugiej natomiast głębokim przekonaniem o tym, że niewywiązanie się z obowiązku składania ofiar zmarłym krewnym będzie skutkowało ich negatywnym nastawieniem do swoich żyjących ziomków. Taka postawa wynikała z przekonania, że zmarli obdarzeni są mocą, którą mogą wykorzystywać zarówno do tego, by pomagać, jak i do tego, by szkodzić. Lepiej więc było nie narażać się zmarłemu i dbać o niego, ponieważ wówczas istniała szansa, że będzie on przyjaźnie nastawiony i okaże swą pomoc i opiekę nad domownikami. W przeciwnym razie należało się spodziewać zemsty – choroby, dręczenia czy innego nieszczęścia, poprzez wywoływanie którego duch zmarłego starał się o sobie przypomnieć.

Drugi i trzeci rozdział pracy pomogły odpowiedzieć na pytanie: Jak wyglądał i w jakich okolicznościach praktykowano kult zmarłych – stale czy jedynie okazjnie? Otóż kult zmarłych składał się z dwóch etapów: przed pogrzebem i po pogrzebie i ta zasada nie zmieniła się zbytnio przez trzy tysiąclecia. Oznaczało to, że od momentu śmierci troszczono się o zmarłego – najpierw o jego ciało, by je przygotować do pogrzebu, a potem o ducha – by mu zapewnić lepsze warunki w zaświatach. Ponieważ istniały bardzo silne więzi rodzinne, zmarłych traktowano nadal jako członków rodziny, a co za tym idzie kult zmarłych praktykowano zarówno stale, jak i przy okazji innych uroczystości. W niniejszej pracy przedstawiono przykłady kultu zmarłych praktykowanego codziennie, jak i takiego, który odbywał się przy okazji innych świąt i uroczystości, np. ku czci bóstw. W kwestii przeobrażeń poglądów

eschatologicznych w starożytnej Mezopotamii, można stwierdzić, że początkowo (w III tys. p.n.e.) istniała tendencja do grzebania zmarłych na otwartych przestrzeniach, a od II tys. można zaobserwować zwyczaj pochówków pod podłogami domostw. Od tego też czasu widać większą dbałość o ofiary pokarmowe składane przodkom.

Kult zmarłych w Mezopotamii był podyktowany nie tylko obawą o zemstę głodnego i spragnionego ducha, ale również troską o właściwy pochówek zmarłego. Kwestia ta była równie ważna dla spokoju zmarłego, jak składanie mu ofiar pokarmowych. Grób zmarłego traktowano jak wrota do świata podziemnego, dlatego prawidłowy pochówek był tak ważny. Gwarantował on bowiem bezpieczne odejście ducha zmarłego ze świata żywych i przejście tam, gdzie przebywali wszyscy zmarli. Gdyby właściwego pochówku zabrakło (działo się tak na przykład w przypadku osób, które zginęły nagle, np. na polu bitwy), wówczas duch nie mógłby odejść do krainy umarłych i błąkałby się jak zjawy po świecie żywych. W Mezopotamii nie praktykowano mumifikacji, jak w starożytnym Egipcie, co nie znaczy, że nie pielęgnowano zwłok. Przeciwnie – myto je, namaszczano wonnościami, ubierano w nowe, odświętne szaty. Trzeba było jednak zmarłego nie tylko pochować, ale i prawidłowo opłakać. Dla ducha zmarłego stanowiło to wyraźny sygnał tego, że jego bliscy o nim pamiętają i nadal troszczą się o niego, dla żywych natomiast przeżycie żałoby gwarantowało przywrócenie spokoju i równowagi, które zostały zachwiane przez pojawiającą się śmierć. Pierwszy etap okazywania czci zmarłemu, miał miejsce już w samym momencie jego śmierci. Ponieważ mieszkańcy Mezopotamii umierali głównie w zaciszu własnego domu, w otoczeniu rodziny (oczywiście poza nielicznymi wyjątkami), często do faktu śmierci można było się przygotować. Po lewej stronie łóżka stawiano więc krzesło po to, aby już w momencie opuszczenia ciała duch zmarłego mógł na nim przysiąść i chwilę odpocząć przed czekającą go podróżą do zaświatów. Domownicy i wszyscy bliscy zmarłego od momentu jego śmierci zaczęli zewnętrźnie pokazywać, jak wielkiej straty doświadczają i fizycznie się z nim utożsamiać. W tym celu zadawali ból własnemu ciału poprzez rozdrapywanie ciała (twarzy, ud, okolic intymnych) oraz powstrzymywali się od wygod i przyjemności. Rezygnowali ze snu i kąpieli, posypywali się prochem, rozdzielali szaty czy siadali na ziemi. W przypadku władców i ludzi szanowanych w społeczeństwie, zwłoki były wystawiane na widok publiczny, by każdy z poddanych mógł oddać im cześć. Niekiedy też organizowano procesje, by w kondukcie żałobnym za zmarłym władcą podążali jego żołnierze i wszyscy dworzanie.

Jeżeli chodzi o czas żałoby to w Mezopotamii nie było jakiegoś jednego określonego terminu. Czasami były to 3-4 dni, niekiedy 7, 14 albo dłużej. Wszystko zależało od regionu,

okresu historycznego, osoby i rodzaju przekazu. Inaczej bowiem relacjonują proces żałoby teksty literackie, a inaczej fragmenty kronik historycznych. Jednak zarówno jedne jak i drugie przekazy są ze sobą zgodne w stwierdzeniu, że do procesu opłakiwania nierzadko zatrudniono wyspecjalizowane osoby. Profesje zawodowych płaczek i żałobników cieszyły się w Mezopotamii sporą popularnością i były opłacane. Zachowało się wiele wzmianek o wynagrodzeniu dla żałobników. Początkowo zapłata dla zawodowych żałobników była wysoka i nie każdy mógł sobie pozwolić na taki wydatek. Zmiany w tym zakresie przyniosła jednak reforma Urukaginy – władcy Lagasz – przeprowadzona w III tys. p.n.e. Jej celem było zapobieżenie wyzyskom ludzi biednych przez bogatych. Urukagina więc znacznie obniżył koszty wynajmu płaczek na uroczystości pogrzebowe, aby nawet ludzie mniej zamożni mogli sobie pozwolić na zatrudnienie takich osób. Nie znaczy to jednak, że opłakiwanie zmarłych było jedynym źródłem dochodu zawodowych płaczek – niekiedy żałobnicy mogli pracować na co dzień w innej branży, a na udział w pogrzebach zatrudniać się okazjnie. Wyjątek stanowiły klasy kapłańskie, które cały czas zajmowały się odprawianiem lamentów i zawodzeniem. Z literatury mezopotamskiej znanych jest kilka typów lamentacji: opłakiwanie władcy, opłakiwanie przyjaciela lub członka rodziny, opłakiwanie zniszczonego miasta i jego mieszkańców, opłakiwanie bóstwa zabranego do świata podziemnego. Wszystkim tym lamentom towarzyszyły jęki, płacz i zawodzenia oraz funeralne dźwięki instrumentów muzycznych. Wśród najbardziej popularnych i najczęściej używanych można wymienić harfy i bębny. Czasami, jak w przypadku opłakiwania boga Dumuziego, lamentacjom towarzyszyły jeszcze pokazy taneczne i odgrywane spektakle. Nierzadko też w obrzędach żałobnych wykorzystywano statuetki symbolizujące zmarłych i wobec nich odprawiano rytuały lub też przed nimi składano ofiary. Jeszcze jednym typem okazywania szacunku zmarłemu było celebrowanie *taklimtu*. Niestety bardzo mało wiadomo na temat tego, czym w ogóle było *taklimtu*. Wśród badaczy przeważają jednak opinie, że rytuał ten stanowił gest „wystawienia na widok publiczny” albo ciała zmarłego, albo też należących do niego przedmiotów. Miało to być może na celu pożegnanie zmarłego i ostateczne przekazanie go światu podziemnemu na wieczność, razem z jego dobytkiem, który również nie należał już do świata żyjących. Kult zmarłych w Mezopotamii łączył się z przeświadczeniem, że duchy posiadają jakąś nadprzyrodzoną wiedzę czy umiejętności. Mimo to praktyka nekromancji czyli wywoływania duchów i zasięgania u nich porad nie jest wbrew pozorom zbyt mocno poświadczona źródłowo. Duchów mimo wszystko w jakiejś mierze się obawiano i odczuwano przed nimi respekt, istniało bowiem ryzyko, że mogły przekazać jakąś niepożądaną nowinę, więc twierdzenie,

jakoby starotestamentowy Izrael przejął praktykę nekromancji (jakkolwiek przecież tam zabronioną) od Mezopotamii, wydaje się zbyt śmiałe.

Literackie dowody dotyczące kultu zmarłych na terenach Mezopotamii nie pozostawiają złudzeń – zmarłym okazywano szacunek i stanowiło to jedną z najważniejszych zasad społecznych. Więzy braterstwa, poczucie własnej tożsamości oraz przynależność do rodu były u każdego mieszkańca Mezopotamii bardzo silne. Podobnie trwała była więź z domostwem i domownikami, stąd też miejscem sprawowania kultu zmarłych był w Mezopotamii przede wszystkim dom. Stanowił on miejsce *sacrum* i *profanum*, gdzie toczyli życie żyjący domownicy, ale gdzie również zamieszkiwały domowe bóstwa i w jakiś sposób byli obecni zmarli krewni. Skoro wierzono, że śmierć nie przerywa relacji rodzinnych, więzi te pozostawiano cały czas w obrębie domu. Stąd też w Mezopotamii pomysł na grzebanie zmarłych pod podłogami domostw. Takie rozwiązanie miało swoje praktyczne zastosowanie – utrzymywało duchy w zasięgu ręki i nieustannie przypominało żywym o konieczności zachowywania pamięci o zmarłych. Ułatwiała też znacznie składanie ofiar, bowiem rodzina zmarłego nie musiała się nigdzie przemieszczać, ale wszystkie obrzędy sprawowała w obrębie własnego domostwa. Grzebano więc zwłoki pod podłogami domostw w takim miejscu, by w domu, w miejscu znajdującym się bezpośrednio nad grobem zmarłego wyodrębnić kaplicę domową. Była ona swoistą świątynką domową, w której odprawiano modlitwy i składano zmarłym ofiary. Istnienie takich kaplic domowych jest w Mezopotamii wystarczająco poświadczane źródłowo, by wysnuć twierdzenie, że bardzo restrykcyjnie podchodzono do kwestii kultu zmarłych praktykowanego w domostwie. Teksty urzędowe stanowiące m.in. fragmenty umów spadkowych czy umów kupna-sprzedaży, nie pozostawiają wątpliwości co do faktu przejęcia opieki nad zmarłymi w momencie nabycia nieruchomości. Nie można było się więc ot tak po prostu wyprowadzić z domu i zapomnieć o obowiązku zachowywania kultu zmarłych.

Do zachowywania kultu zmarłych zobowiązany był przede wszystkim najstarszy syn – ponieważ to on był dziedzicem. Kiedy jednak nie było męskiego potomka w rodzinie, rolę tę mogła przejąć również córka, a nawet dzieci adoptowane. Najważniejsze było mieć opiekuna; kogoś kto nieustannie dbałby o kult zmarłych w rodzie. Stąd też za życia troszczono się o to, by pozostawić po sobie jak najwięcej potomków, oczywiście najlepiej płci męskiej. Zabieganie o dużą dzietność miało w Mezopotamii logiczne uzasadnienie, o czym można przeczytać w literackiej opowieści – rozmowie Gilgamesza z Enkidu. Relacja Enkidu jest jasna – ilość potomków przekładała się na ilość ofiar otrzymywanych po śmierci. Im więcej było

potencjalnych opiekunów, tym większa szansa na zaspokojenie głodu i pragnienia ducha. Ze słów Enkidu wynika jasno, że ten, kto nie pozostawił po sobie żadnego syna, albo pozostawił tylko jednego, w zaświatach błąka się w głodzie i pragnieniu, zbierając resztki. Tymczasem ten, kto pozostawił po sobie aż siedmiu synów, jest syty i niemalże równy bogom. Zmarłych należało karmić i pić nieustannie, a nie tylko od święta, stąd w Mezopotamii kult ten przybierał różne formy – począwszy od ofiar składanych każdego dnia, poprzez ofiary okresowe, aż do ofiar składanych przy okazji specjalnych świąt. Wśród tych ostatnich szczególne miejsce zajmowała uroczystość o nazwie *abu* (nazwa ta może być jednocześnie nazwą miesiąca), który – jak wiercono – był szczególnie poświęcony zmarłym. Duchy miały wówczas przychodzić na ziemię, aby odebrać należne im ofiary. Inną okazją do okazywania czci przodkom było celebrowanie wyjścia boga Dumuziego ze świata podziemnego.

Co w takim razie ofiarowywano zmarłym w ramach ich kultu? Przede wszystkim czystą wodę, której brakowało w świecie podziemnym i która uchodziła za najlepszy środek do ugaszenia pragnienia. Poza tym wino, piwo i mleko – napoje symbolizujące obfitość i stanowiące napoje bogów. Kolejnymi produktami składanymi w ofierze były ziarna zbóż, pieczywo, mąka, miód, sery, mięso bydła i ptactwa, ryby, owoce i warzywa. Jednym z najpopularniejszych typów ofiar składanych zmarłym w Mezopotamii było *kispu* – rytuał na kształt Mickiewiczowskich „Dziadów”. Miało ono określoną strukturę i jasno wyodrębniony podział na trzy części: składanie ofiary, wylewanie wody i wzywanie imienia przodka. *Kispu* sprawowano raz lub dwa razy w miesiącu na grobie zmarłego. Ofiary o konsystencji stałej spalano, natomiast płynne wlewano zmarłemu do grobu poprzez specjalne gliniane rurki.

W trzecim rozdziale przedstawiono także propozycję odpowiedzi na pytanie o to, co w praktyce mogło dziać się z ofiarami pokarmowymi po złożeniu ich zmarłym? Nie wydaje się, żeby ofiary te były spożywane przez żyjących albo wyrzucane do śmieci – równałoby się to ze świętokradztwem. Ofiary te więc albo były składane do grobu podczas pogrzebu razem z ciałem zmarłego, co symbolicznie miało mu zapewnić sytość i dostatek w zaświatach, albo spalane (w przypadku ofiar stałych) i wlewane wgląd ziemi symbolizującej grób zmarłego i świat podziemny przez specjalne rurki.

Jeżeli chodzi o odpowiedź na pytanie o relację wierzeń eschatologicznych przedstawionych w tekstach literackich do odkryć archeologicznych to jest ona twierdząca. Literackie wyobrażenia dotyczące kultu zmarłych w Mezopotamii miały one konkretne i bardzo mocne poparcie w życiu codziennym, czego dowodzą wykopaliska archeologiczne. Oznacza

to, że literatura dotycząca kultu zmarłych i związanych z tym wyobrażeń pozostawała w ścisłej relacji do życia codziennego i stosowanych praktyk, stanowiła niejako opis wierzeń i konkretnych czynów. Na terenach dzisiejszego Iraku, w bardzo wielu miejscach odnaleziono ślady po ofiarach pokarmowych składanych zmarłym. W wielu odkrytych domach odnaleziono ślady po domowych kaplicach, będących w takim stanie, jakby rytuał ofiarniczy dopiero co się zakończył. Pomieszczenia te były wyposażone w kamienne ołtarze, gliniane naczynia czy kominy i paleniska. Również resztki produktów spożywczych odnalezionych w potencjalnych kaplicach pokrywają się z tymi, które wymieniano w tekstach literackich. Wśród literackich i archeologicznych dowodów na kult zmarłych istnieją jednak też takie praktyki, które nie były typowo mezopotamskimi obrzędami, ale albo zostały przejęte z innych kultur (np. kremacja), albo świadczą o istnieniu jakiejś obcej, nieznannej jeszcze kultury (groby królewskie z Ur).

Ślady darów grobowych na terenach Mezopotamii zaobserwować można już od VII tysiąclecia p.n.e., ponieważ na terenach Tell es-Sawwan będącego w epoce neolitu kolebką kultury Samarra odnaleziono groby, a w nich wiele wyrobów garncarskich, porcelany, koralików czy narzędzi, które najprawdopodobniej stanowiły element wyposażenia grobowego. W dołach grobowych w Tell es-Sawwan odkryto także ślady ochry. Niewykluczone więc, że czerwonego barwnika używano podczas jakichś rytuałów pogrzebowych. Ogólnie rzecz biorąc, na tych terenach przeważały pochówki dziecięce, zaś w samych grobach oprócz szczątków ludzkich często odnajdowano także gliniane figurki przedstawiające „boginię matkę”.

W III tysiącleciu p.n.e., na terenie starożytnego miasta Ur (obecnie Tall al-Mukajjar) znajdował się kolejny nietypowy kompleks pochówkowy. XX-wieczna ekspedycja kierowana przez Leonarda Wolleya doprowadziła do odkrycia ponad 1800 grobów; wśród nich znajdowało się kilkanaście, które trudno przypisać do jakiejś kategorii pochówków znanych wcześniej lub później w Mezopotamii. Cmentarz z Ur zawiera bowiem pochówki dokonane na przestrzeni wielu setek lat – datowane są one na okres od ubajdzkiego (6200 p.n.e. - ok. 3800 p.n.e.) aż po akadyjski (ok. 2334-2112 r. p.n.e.). Jasne wydaje się więc, że nie mogą one być takie same, skoro każdy okres historyczny posiadał charakterystyczne dla siebie cechy. Mimo że znajdowały się na tych terenach również typowe groby, szesnaście z nich zdecydowanie wyróżnia się na tle innych należących do tego samego kompleksu. Badania dowiodły, że pochodzą one z okresu wczesnodynastycznego (ok. 2600-2500 p.n.e.). Groby z Ur są również odrębne od tych pochodzących z tego samego okresu historycznego, ale innego obszaru np. z Kisz. Różnice znajdują się w bogactwie wyposażenia. O ile na terenach Kisz czy innych miast

wczesnodynastyczne groby zawierały pieczęcie cylindryczne, statuetki czy gliniane naczynia, o tyle szesnaście grobów z Ur do dziś zaskakuje obecnością metali i kamieni szlachetnych, zdobionej biżuterii, broni czy zaprzęgów zwierzęcych. Słynne są także instrumenty muzyczne znane pod nazwami „harf z Ur” oraz sztandar z Ur. Początkowo sądzono, że w grobach tych pochowano władców z Ur, jednak obecnie dopuszcza się także hipotezę, że w grobach tych zostali pogrzebani kapłani i kapłanki biorący udział w różnych rytuałach, w tym także pogrzebowych. Niewykluczone również, że kompleks grobowy z Ur należał do jakiejś ludności obcej etnicznie, co oznaczałoby że na terenach Mezopotamii istniała jeszcze jedna, do tej pory nieodkryta kultura. W kompleksie z Ur na szczególną uwagę zasługuje grobowiec o numerze 800, należący do sumeryjskiej królowej Puabi, która nie tylko została pochowana z całym swym dobytkiem, a więc biżuterią i kosztownościami, ale także wraz ze swoimi poddanymi. Pozycje, w jakich odnaleziono szczątki ich ciał mogą świadczyć o tym, że ludzie ci popełnili rytualne samobójstwo, albo też zostali zamordowani podczas jakiegoś rytuału pogrzebowego.

Wśród odkryć archeologicznych datowanych na II tys. p.n.e. na szczególną uwagę zasługują dowody dotyczące kremacji. Są one tym bardziej warte wspomnienia, że pozostałości pochówków ciałałpalnych w Mezopotamii stoją w sprzeczności z tradycją literacką. Literackie teksty wspominające o kremacji utożsamiają bowiem tę praktykę z anihilacją. Przykładem takiego toku myślenia jest choćby dialog Gilgamesza z Enkidu, w którym ten drugi jako naoczny świadek bytowania w świecie podziemnym jednoznacznie stwierdza, że ducha tego, kogo ciało pochłonął ogień nie ma w zaświatach. Przekaz o kremacji tożsamej z anihilacją najwyraźniej został dobrze przyjęty w tradycji literackiej, skoro wykorzystywano go również w serii zaklęć magicznych o nazwie *Maqlû*. Teksty te miały pomóc zniweczyć m.in. złą moc czarowników i czarownic oraz ich samych. Właśnie w tym celu sporządzano gliniane figurki przedstawiające czarownika lub czarownicę i spalano je, co miało symbolizować ich anihilację. I nie byłoby w takiej interpretacji nic dziwnego gdyby nie fakt, że wykopaliska archeologiczne w regionu Mezopotamii w kwestii kremacji niekiedy przeczą tradycji literackiej. Skoro uważano kremację za unicestwienie człowieka to logiczne byłoby ograniczenie tej praktyki wyłącznie do anihilowania złych osób (jak np. wspomniane czarownice) i nieczynienie z kremacji typowego sposobu pochówku. Tymczasem niektóre odkrycia archeologiczne dokonane na terenach Mezopotamii, choćby w Dūr Katlimmu poświadczają spalanie zwłok i składanie prochów w urnach jako normalny zwyczaj. Skąd zatem taka rozbieżność? Jednym z powodów może być stosowanie kremacji przez przedstawicieli jakiejś innej, jeszcze nieznannej i niezbadanej kultury, którzy zamieszkiwali tereny Mezopotamii. Jest to tylko hipoteza, jednak

na chwilę obecną trudno o lepsze uzasadnienie. Poza nietypową praktyką jaką była kremacja, pochówki szkieletowe oraz odnalezione pozostałości darów grobowych pokrywają się z wyobrażeniami literackimi. II tys. p.n.e. można również uznać za okres, w którym nastąpiły decydujące przeobrażenia w kwestii miejsca pochówków. O ile w III tys. p.n.e. zasadniczo brak dowodów za grzebanie zmarłych w obrębie domostw, a przewagę stanowiły cmentarze na otwartych przestrzeniach, o tyle już w II tys. p.n.e. zmiany społeczne doprowadziły do kształtowania się głębszych relacji żywych ze zmarłymi i w konsekwencji do grzebania zwłok członków rodziny pod podłogami domostw po to, by z jednej strony zachować ciągłość rodu z drugiej natomiast zyskać łatwiejszy dostęp do sprawowania kultu zmarłych. Jeżeli więc chodzi o pochówki pod podłogami domów pochodzące z II tys. p.n.e. to warte uwagi są groby z Ur, usytuowane na terenach EM oraz AH. Odkryto tam kilkaset pochówków, ale także domowych kaplic ze śladami sprawowanego kultu zmarłych. Znajdowały się tam bowiem naczynia, ołtarze, kominy, a także pozostałości ofiar pokarmowych, co jednoznacznie wskazuje na praktykowanie tam chociażby rytuału *kispu*. Innym miejscem, gdzie również celebrowano kult zmarłych był w II tys. p.n.e. pałac w Qatna. Mimo, iż dokonywano tego w pałacu, a nie w obrębie domostw, Qatna stanowi ciekawy przykład pochówku pierwotnego i wtórnego oraz grzebania zmarłych według hierarchii. Podobny przykład grobu, w którym widoczny był status materialny pochowanych tam ludzi pochodzi z Aszur. Grób nr 45 z tego obszaru był tak bogato wyposażony, że musiał należeć do zamożnych obywateli z wyższych klas społecznych.

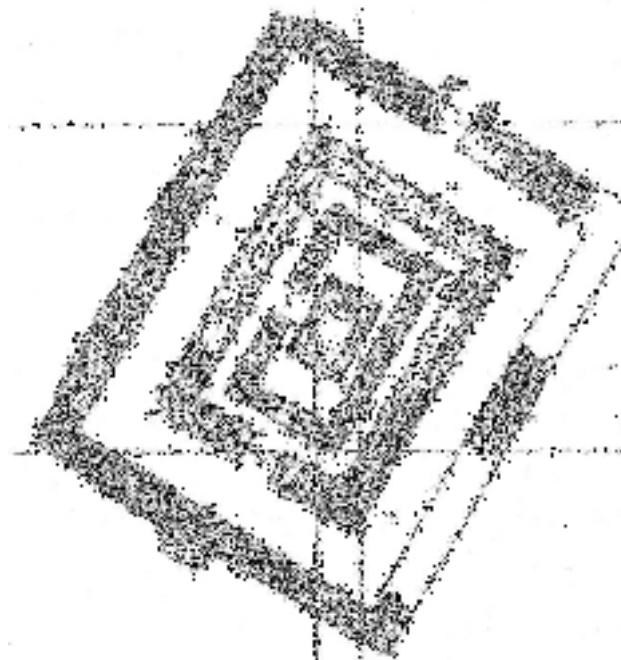
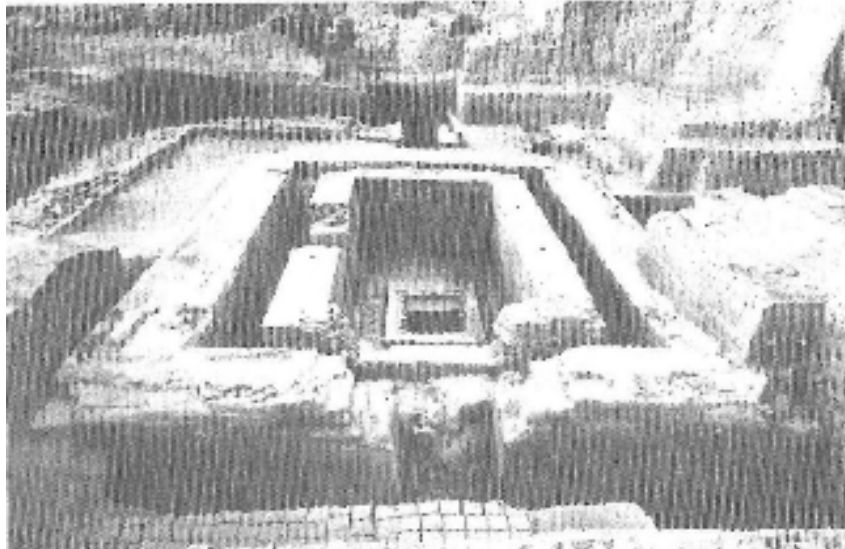
Jeżeli natomiast chodzi o odkrycia archeologiczne z I tys. p.n.e., to znowu można wymienić groby z Aszur i pałac z Aszur, gdzie sprawowano rytuały pogrzebowe m.in. z wykorzystaniem ognia dla oświecenia zmarłemu ciemności świata podziemnego. Jest to więc kolejny klarowny przykład na pokrywanie się w kwestii kultu zmarłych tradycji literackiej z dowodami archeologicznymi. Analogiczny przykład można podać na podstawie odkryć z Kisz, Nippur czy Nimrud, gdzie odnaleziono rurki libacyjne służące do wlewania ofiar płynnych dla zmarłych w głębinę świata podziemnego. Nowobabilońskie groby z Ur również mogą stanowić dowód na kult zmarłych, a poza tym stanowią przykład praktykowania wielu rodzajów pochówków.

Autorka niniejszej rozprawy ma nadzieję, iż dpowiedzi na pytania o relację między literackimi i archeologicznymi świadectwami dotyczącymi kultu zmarłych w Mezopotamii, które zostały postanowione na początku niniejszej pracy, udało się uzyskać głównie dzięki zaproponowanej w pracy konfrontacji źródeł pisanych z odkryciami archeologicznymi. Należy przy tym jasno zaznaczyć, że obecna wiedza jaką dysponujemy o literaturze, kulturze czy religii

starożytnej Mezopotamii wciąż jest niepełna i fragmentaryczna. Sporo głęboko zakopanych w ziemi tabliczek klinowych czeka wciąż na odkrycie, a te z tekstów które zostały już odkryte często są niepełne, gdyż tabliczki uległy uszkodzeniu z biegiem tysięcy lat. Niniejsza rozprawa nie wyczerpuje więc ani nie zamyka zagadnienia eschatologii mezopotamskiej. Temat w dalszym ciągu powinien być badany, zwłaszcza w oparciu o nowe źródła. Pozostaje zatem mieć nadzieję, że w ciągu najbliższych lat nastąpi postęp w odkrywaniu nowych tekstów czy artefaktów, które poszerzą naszą wiedzę o Mezopotamii i Wschodzie starożytnym.

ANEKS

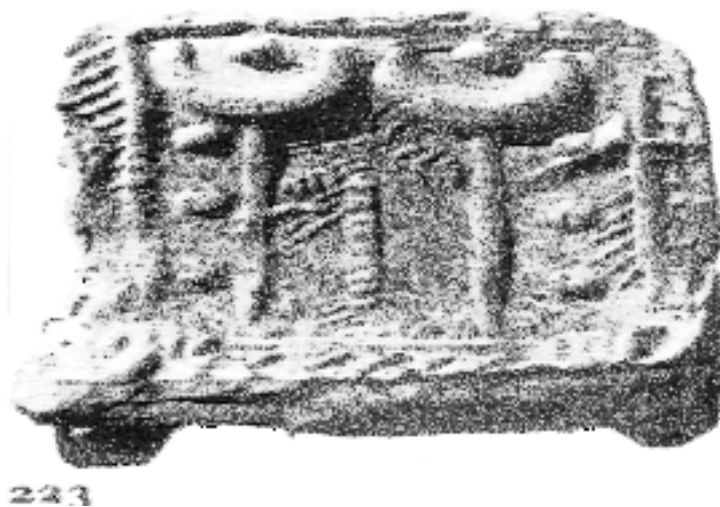
A. Fotografie



Fot. 1a i 1b. Wrota do świata podziemnego, Uruk oraz plan tych wrót (© J. Schmidt, UVB 1968/1969)



Fot. 2. Przykładowy model łoża pogrzebowego (© Trustees of the British Museum)



Fot. 2a. Przykładowy model krzesła dla ducha (© Trustees of the British Museum)



Fot. 3a i 3b. Przykładowy model krzesła pogrzebowego oraz miedziane i gliniane figurki czcicieli, fot. P. Nicko-Stępień (© Trustees of the British Museum)



Fot. 4. Pochówek dziecięcy w naczyniu, okres wczesnodynastyczny, Kisz (grób nr 36) (© Field Museum)



Fot. 5. Po lewej: Plan całego kompleksu odnalezionego w Nippur zwanego *grobem nr 14*, po prawej: plan znalezisk dokonanych przy szkieletcie nr 2 (© Iraq)



Fot. 6. Scena walki przedstawiona na pieczęci odnalezionej w Nippur, przy szkieletcie oznaczonym numerem 2 (© Iraq)



Fot. 7. Statuetka bogini matki odnaleziona w grobie w Tell es Sawwan, kultura Samarra (© Musee du Luvre)



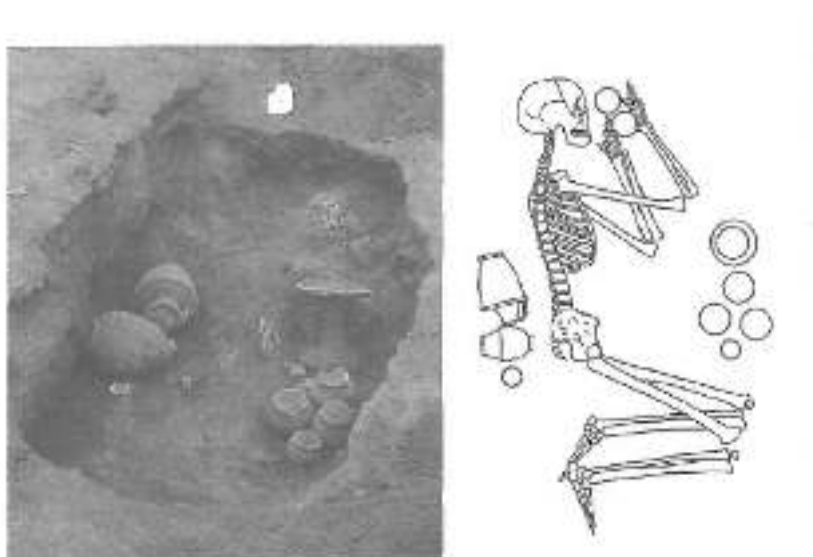
Fot. 8. Statuetka człowieka z Urfa (© Şanlıurfa Archaeology and Mosaic Museum)



Fot. 9. *Jaskinia Wojownika* w Wadi el Makkukh (© The Israel Museum)



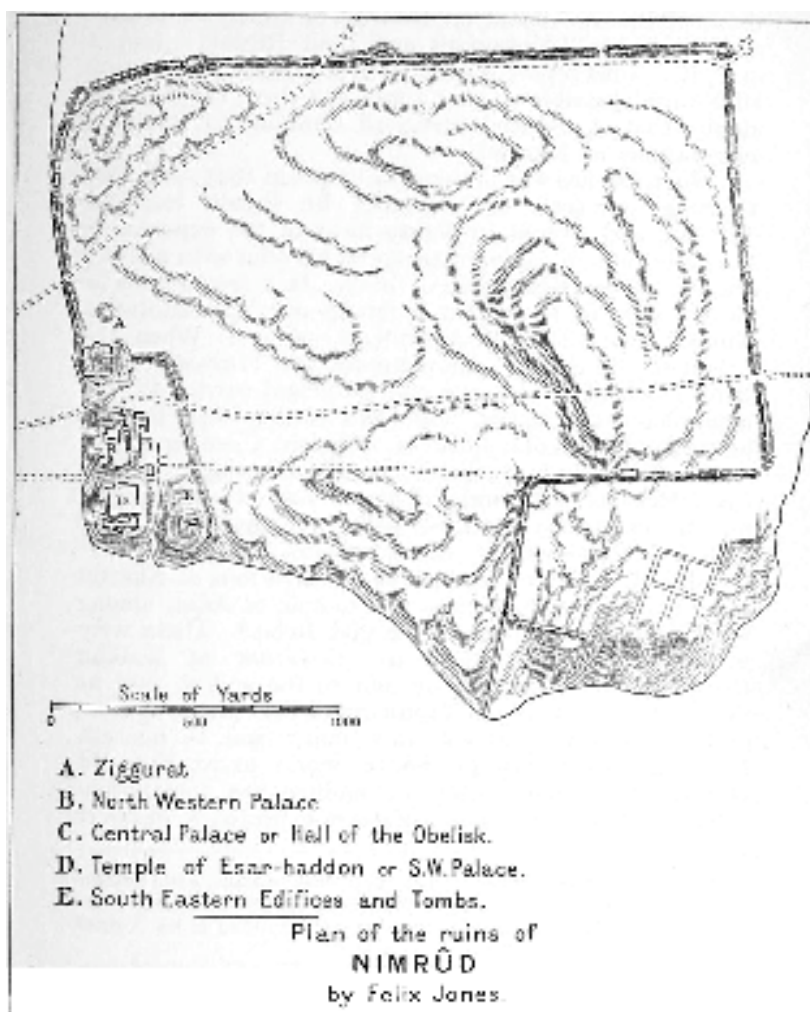
Fot. 10. Grób 04/20 w Dūr Katlimmu (© Tell Šēḫ Ḥamad Archive, Berlin)



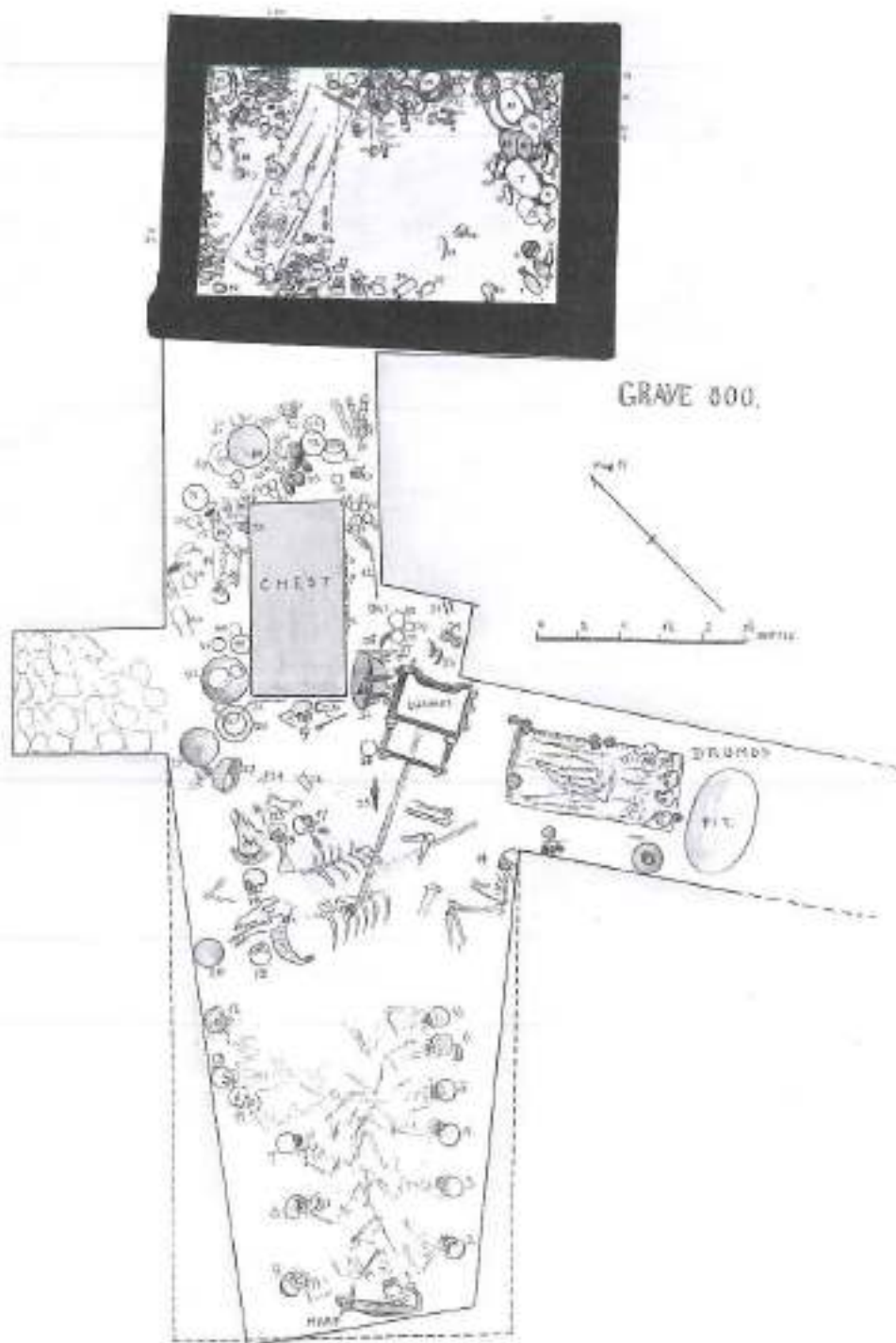
Fot. 11. Grób nr 5, *Kopiec A*, Kisz (© University Press of Colorado)



Fot. 12. Rurka libacyjna odnaleziona na terenie pałacu w Nimrud (© Trustees of the British Museum)



Fot. 12a. Plan Nimrud (© Trustees of the British Museum)



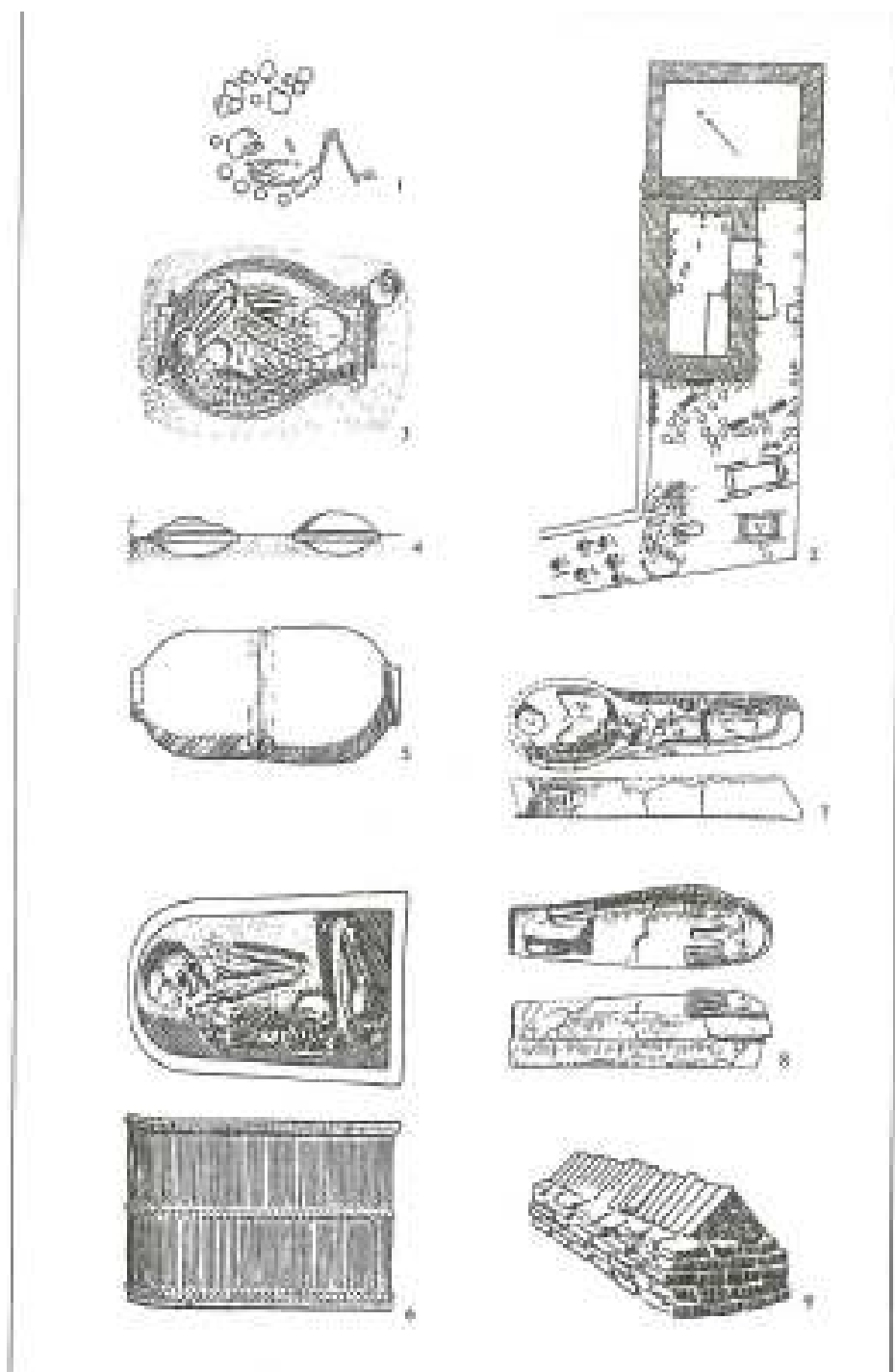
Fot. 13. Grób nr 800 w Ur (© Trustees of the British Museum)



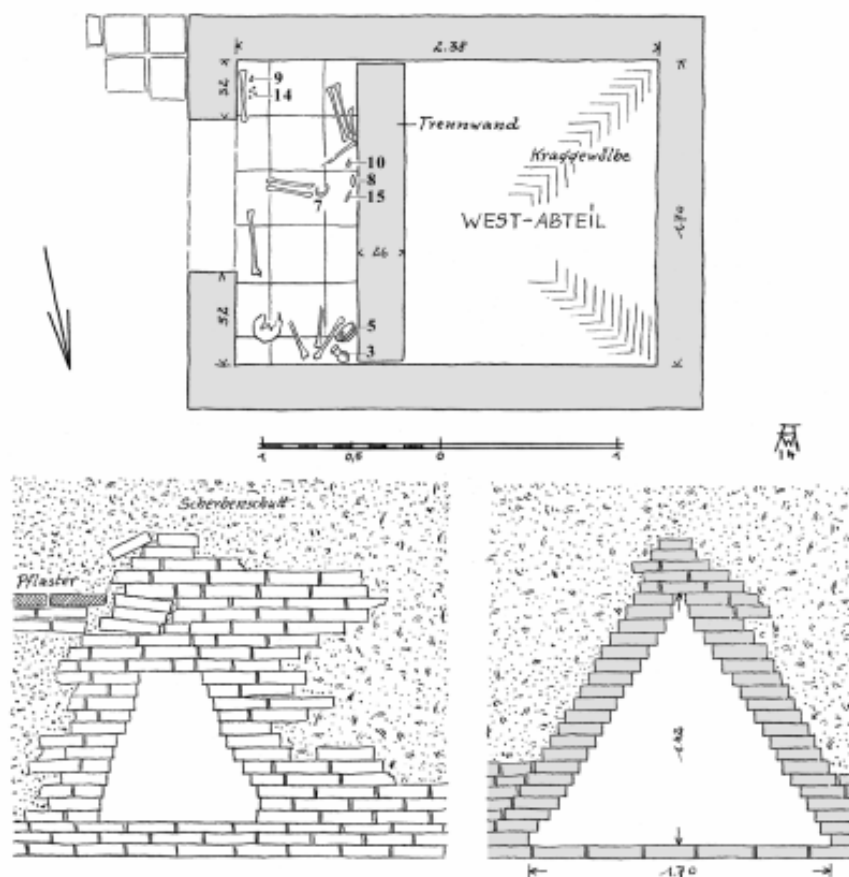
Fot. 14 i 14a. Fragmenty lir odnalezione z grobach z Ur (© British Museum)



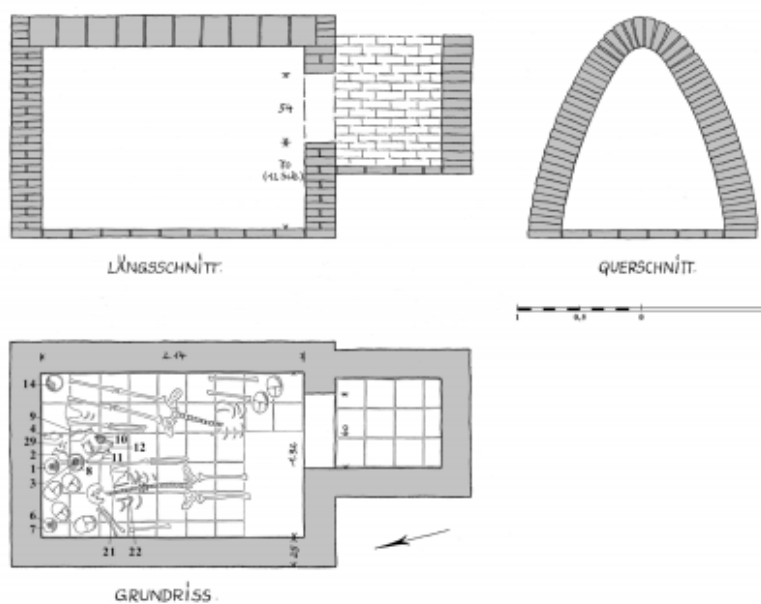
Fot. 15. Rekonstrukcja nakrycia głowy królowej Puabi (© Penn Museum)



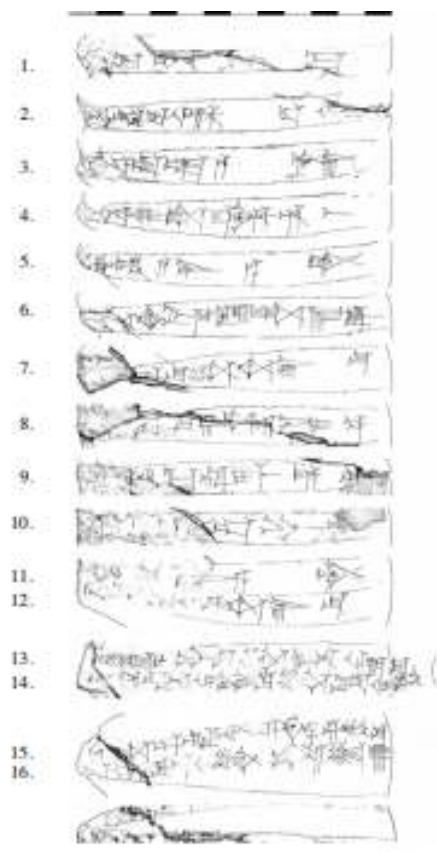
Fot. 16. Różne typy pochówków w Mezopotamii (za: Potts, s. 231.)



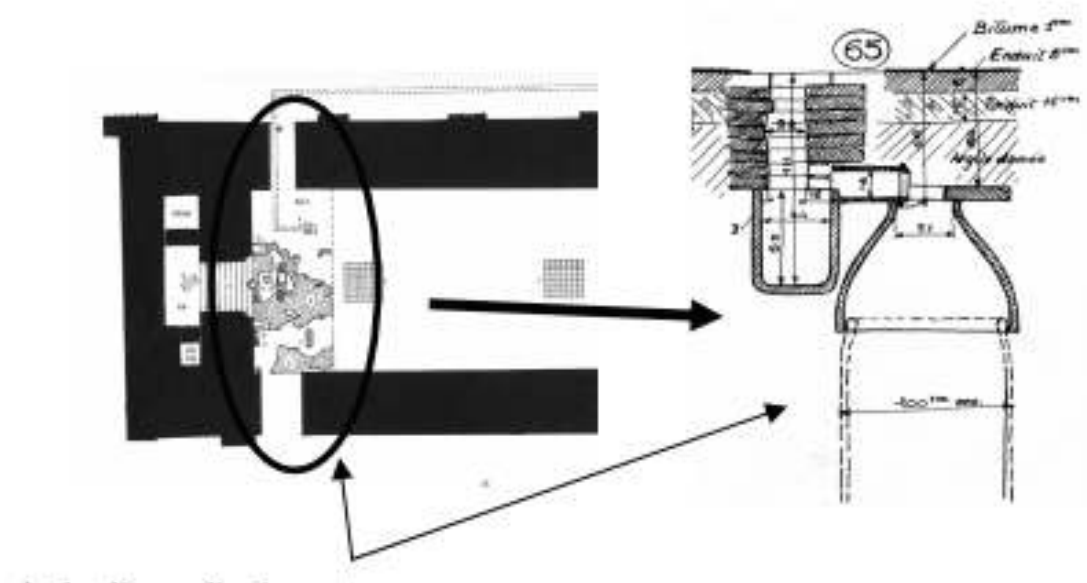
Fot. 17. Średnioasyryjski grobowiec z Aszur o sklepieniu wspornikowym, nr 13736 (© Trustees of the British Museum)



Fot. 18. Nowoasyryjski grobowiec z Aszur o sklepieniu kolebkowym, nr 13707 (© Trustees of the British Museum)



Fot. 19 i 20. Inskrypcja nagrobna nr H.864 zawierająca obietnicę nagrody za poszanowanie grobu (©Bibliothèque Nationale de France) oraz tekst tej inskrypcji zapisany pismem klinowym



Fot. 21. Przykładowy system rur libacyjnych (© S. Tricoli)



Fot. 22. Plac pałacu w Mari z „salą tronów” (© S. Tricoli)



Fot. 23. Statuetka „Bogini Płynącej Wody” odnaleziona w pałacu w Mari (© Aleppo Museum)



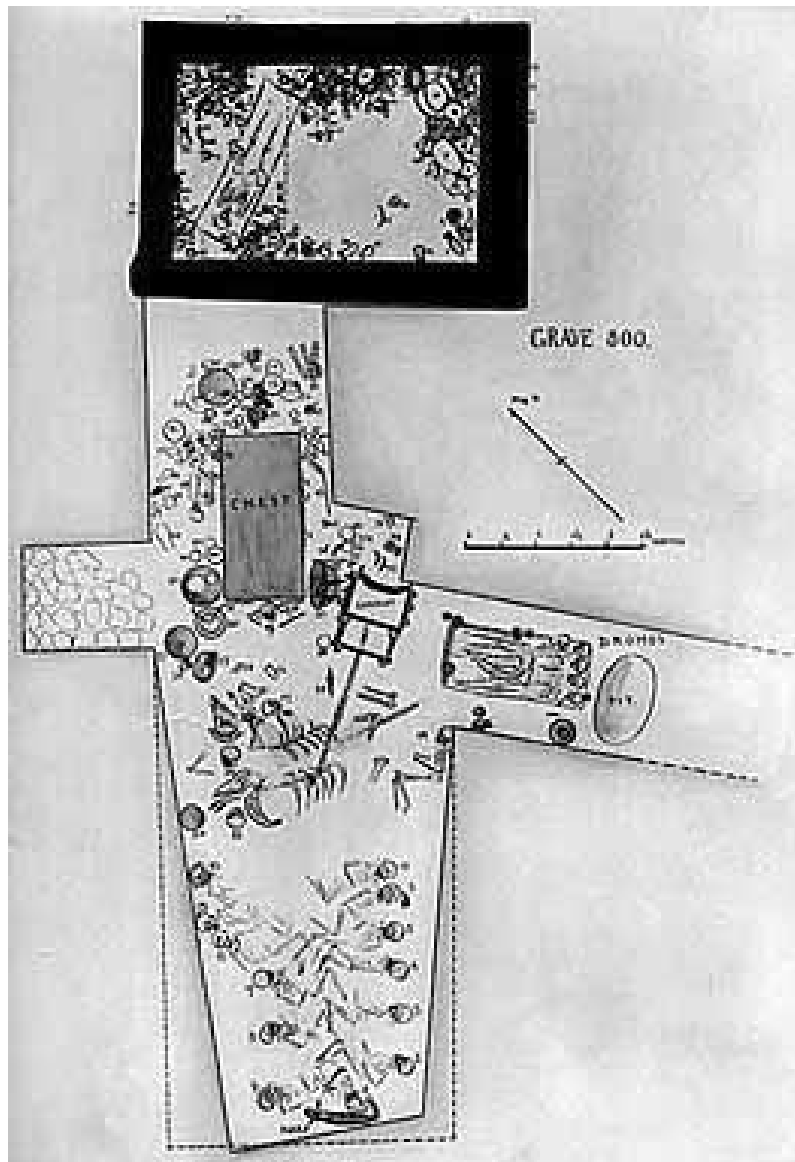
Fot. 24. „Lira królowej” odnaleziona w Ur (© Trustees of British Museum)



Fot. 25. „Srebrna lira” z Ur (© Trustees of British Museum)



Fot. 26 „Złota lira” z Ur (© Trustees of British Museum)



Fot. 27 Plan grobowca królowej Puabi z Ur



Fot. 28 Pieczęć cylindryczna znaleziona w grobie Puabi z Ur, przedstawiająca scenę bankietu zmarłych oraz zawierająca imię Puabi



Fot. 29 *Sztandar z Ur* (© Trustees of British Museum)



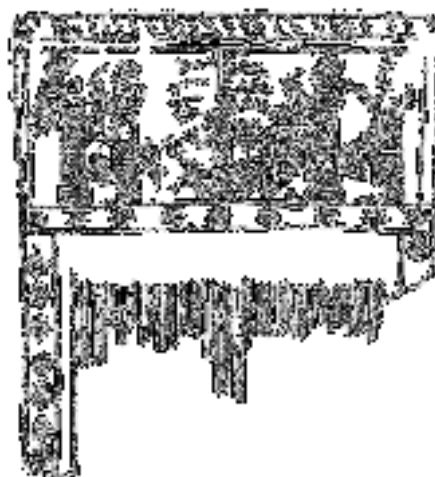
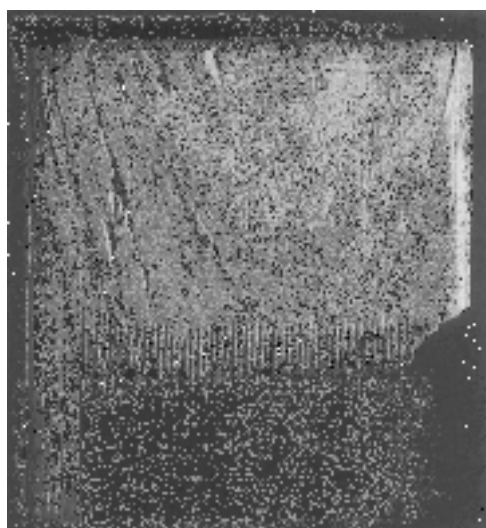
Fot. 30 Wejście do przykładowego grobowca z Ur (© Trustees of the British Museum)



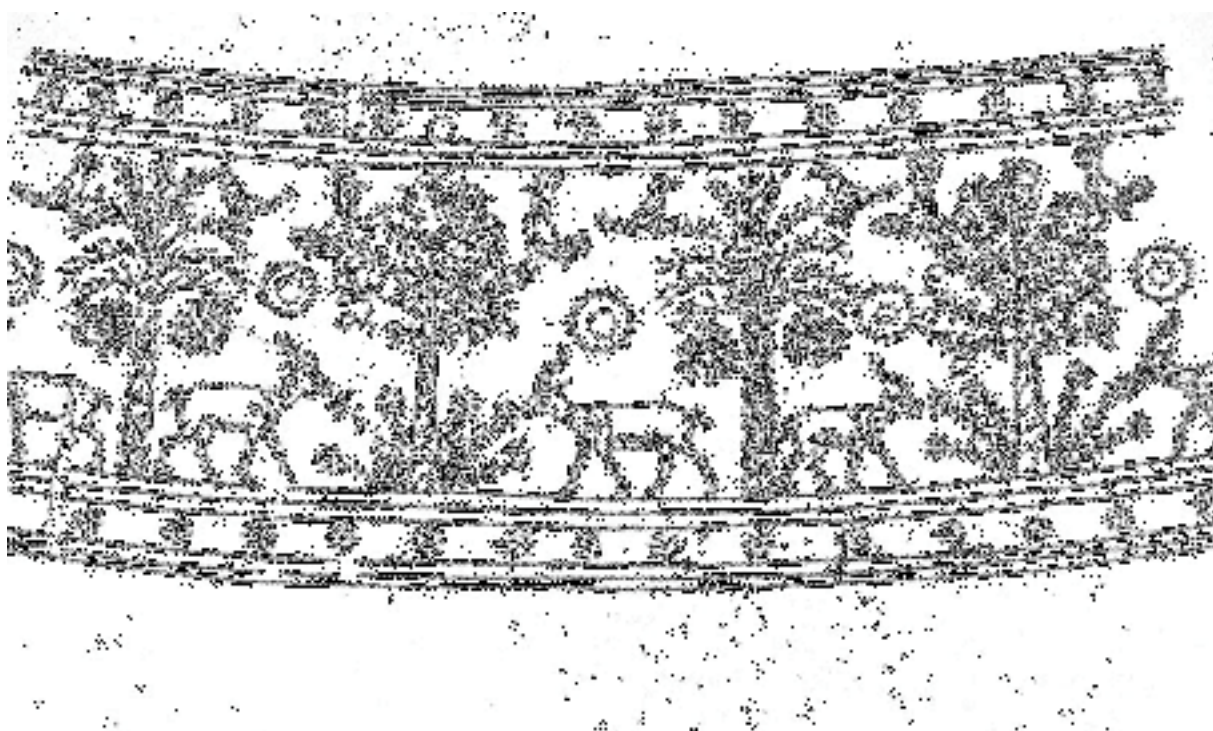
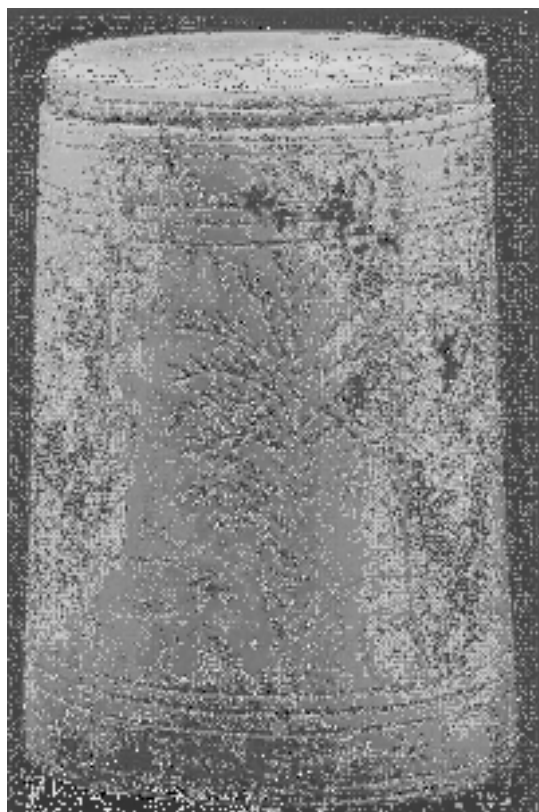
Fot. 31 Kompleks grobowy z Ur (© Trustees of the British Museum)



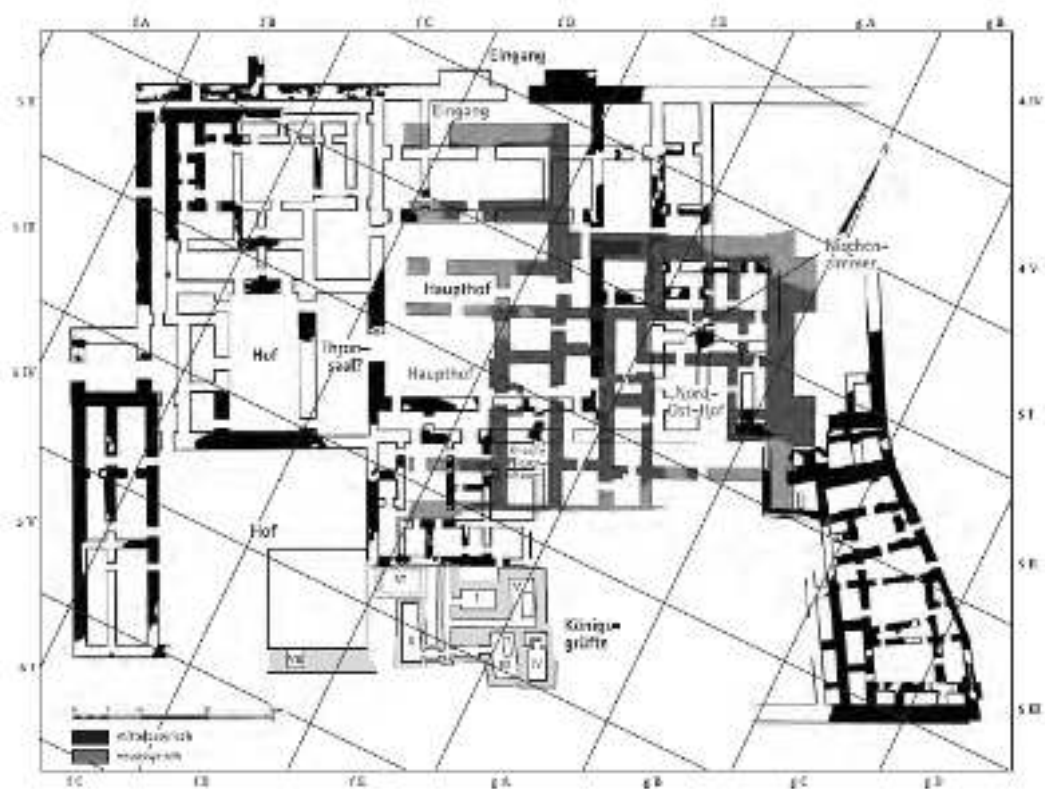
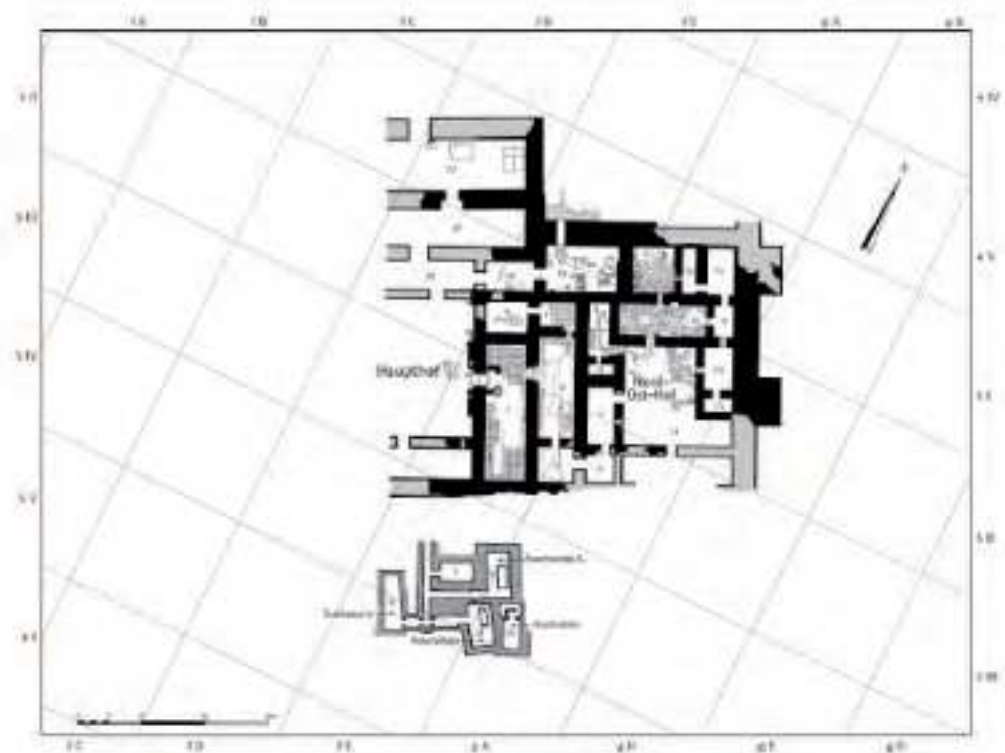
Fot. 32 „Budynek czaszkowy” w Çayönü Tepesi, gdzie odnaleziono 70 czaszek (© Trustees of the British Museum)



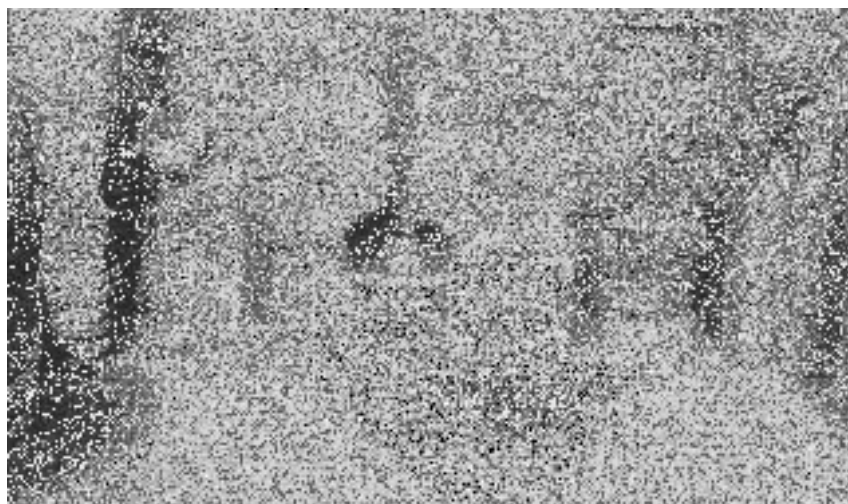
Fot. 33 i 34 Grzebień z kości słoniowej i obraz przedstawiony na nim (grób 45 w Aszur) (© Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz / the Deutsche Orient-Gesellschaft).



Fot. 35 i 36. *Pyxis* wykonana z kości słoniowej i wizerunek przedstawiony na niej (grób 45 z Aszur) (© Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz / the Deutsche Orient-Gesellschaft).



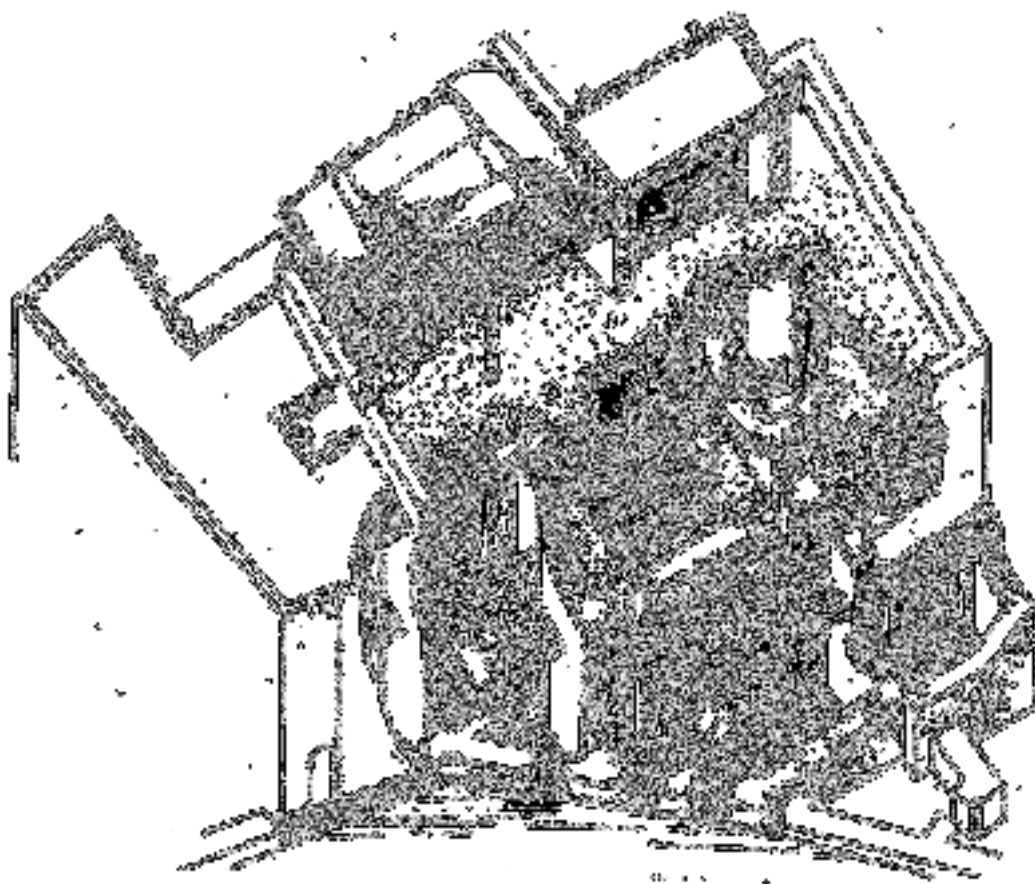
Fot. 37 i 38. Plac starego i nowego pałacu w Aszur, okres średnioasyryjski i nowoasyryjski (za: S. Lundström, *Revising the Building History of the Old Palace in the City of Ashur*, s. 25.)



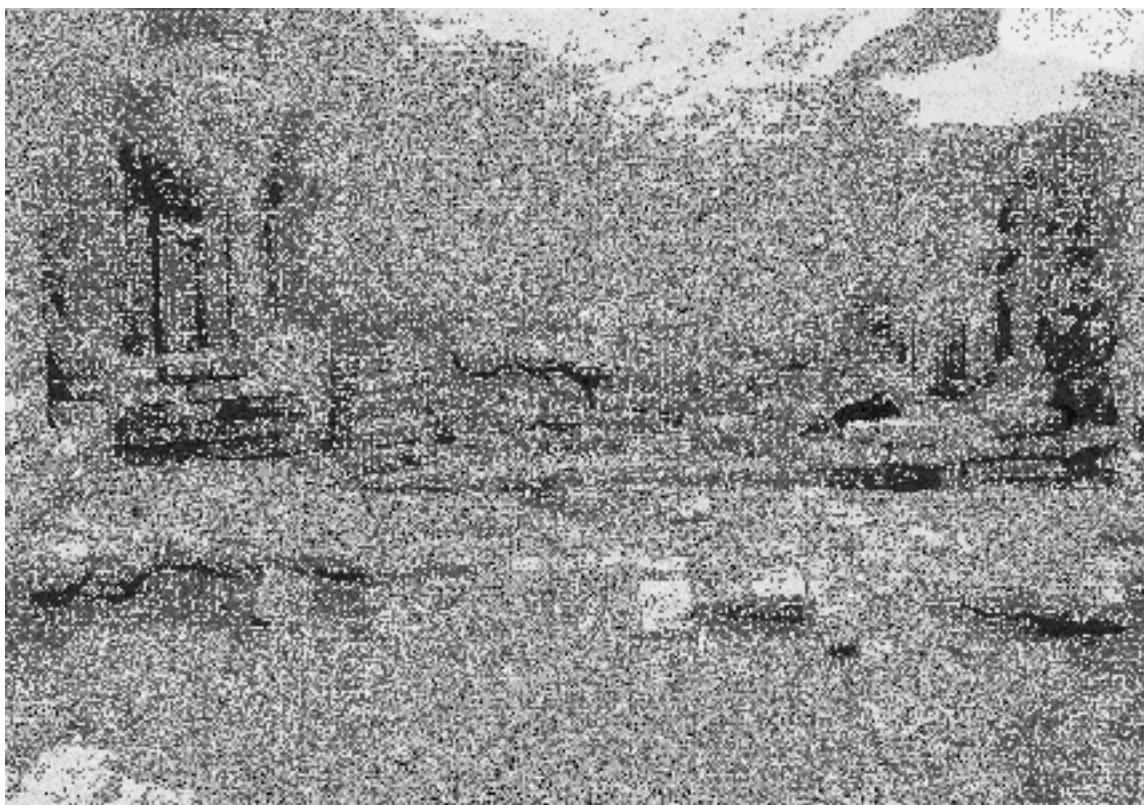
Fot. 39. Przykładowy ołtarz z kominem w jednej z domowych kaplic w Ur (© Trustees of British Museum)



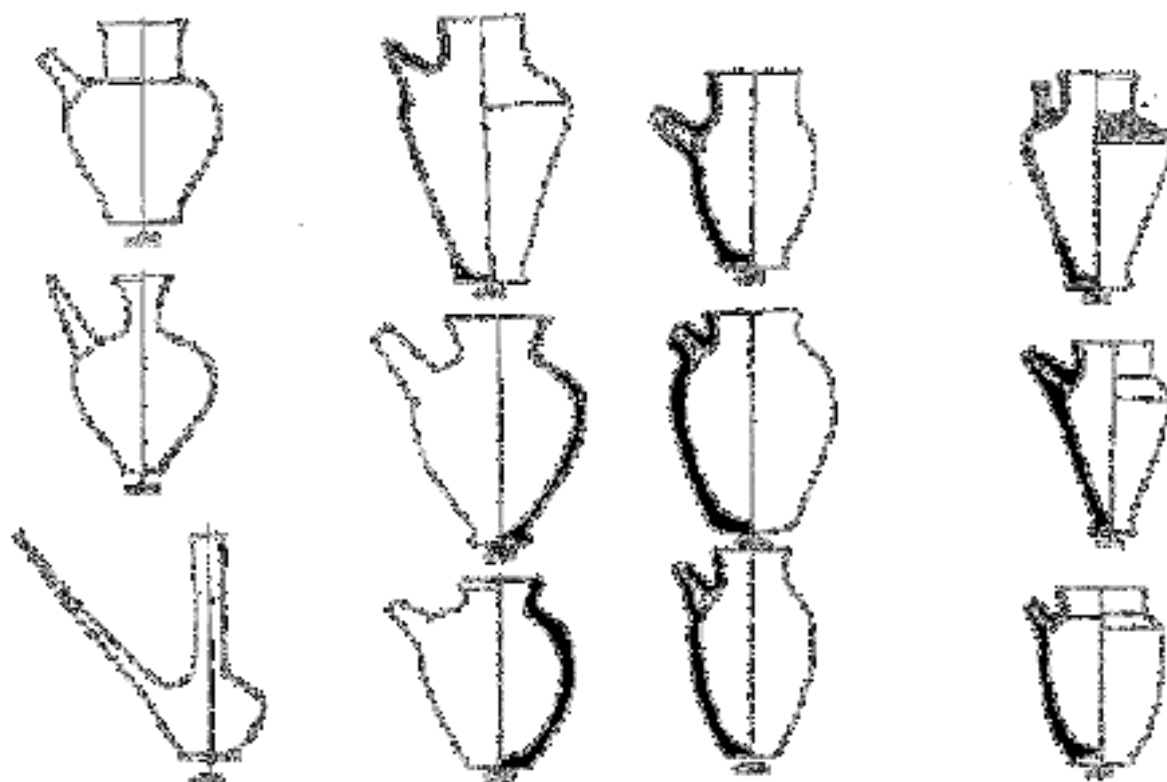
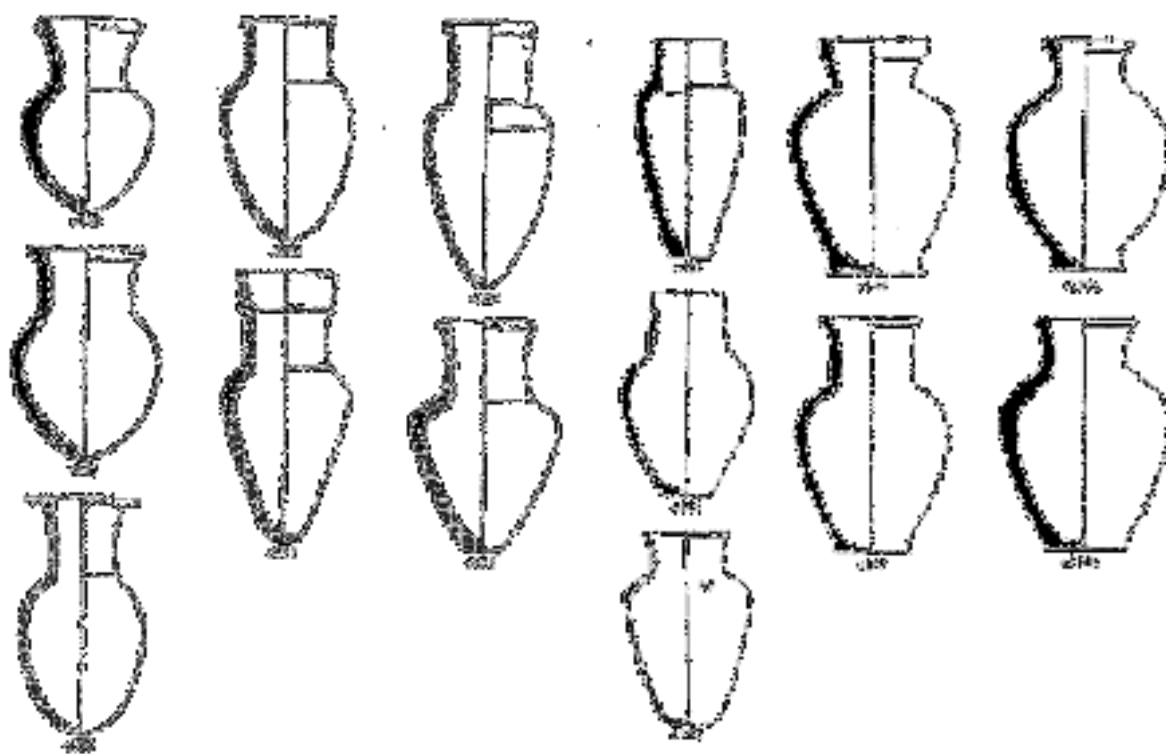
Fot. 40. Przykład pochówku niemowląt w jednym z domów w Ur (© Trustees of British Museum)



Fot. 41. Rekonstrukcja i plan domu nr 11 – największego domu odkrytego w Ur (okres Isin-Larsa) (© Trustees of British Museum)



Fot. 42 i 43. Kaplica domowa z ołtarzem odnaleziona na terenie *Boundary Street* (© Trustees of British Museum)



Fot. 44. Przykładowe naczynia odnalezione w grobach z Ur, służące do oczyszczania lub namaszczenia (© Trustees of British Museum)

B. Tabele

Tabela nr 1. Wykaz władców wymienionych w pracy (w porządku chronologicznym)

imię władcy	lata panowania	terytorium panowania
Puabi	ok. 2500 p.n.e.	Sumer
Gilgamesz	1 połowa III tys. p.n.e.	Unug (Uruk)
Lugalanda	ok. 2400 p.n.e.	Lagasz
Urukagina	2378-2371 p.n.e	Lagasz
Sargon Wielki	2334-2279 p.n.e.	Akad
Rimusz	ok. 2278-2270 p.n.e.	Akad
Naram-Sin	2254-2218 p.n.e.	Akad
Ur-Baba (Ur Bau)	1 połowa XXII w. p.n.e.	Lagasz
Gudea	2 połowa XXII w. p.n.e.	Lagasz
Ur-Nammu	2113-2096 p.n.e.	Ur
Szulgi	2096-2048 p.n.e.	Ur
Amar-Suen	2047–2038 p.n.e.	Ur
Szu-Suen (Szu-Sin)	2037-2030 p.n.e.	Ur
Ibbi-Suen	2029-2005 p.n.e.	Ur
Iszbi-Erra	2017-1985 p.n.e.	Isin
Jahdun-Lim	schyłek XIX w. p.n.e.	Mari
Szamszi Adad I	1814-1782 p.n.e.	Asyria, Mari
Hammurabi	1792–1750 p.n.e.	Babilonia
Jarim-Lim I	1781-1765 p.n.e.	Jamhad
Aplahanda	1786-1766 p.n.e.	Karkemisz
Zimri-Lim	1775-1761 p.n.e	Mari
Adad Nirari I	1305-1274 r. p.n.e	Asyria
Ammurapi	przełom XIII i XII w. p.n.e.	Ugarit
Szalmanu-aszared I (Salmanasar I)	1273–1244 p.n.e.	Asyria
Tukulti-Ninurta I	1243–1207 p.n.e.	Asyria
Szutruk-Nahnunte I	1185-1155 p.n.e.	Elam
Assurnasirpal II	883-859 p.n.e	Asyria
Ursa (Rusa I)	735–713 p.n.e.	Urartu

Sargon II	722-705 p.n.e	Asyria
Merodach-Baladan II (Marduk-apla-iddina II)	721-710 p.n.e. oraz 703 p.n.e	Babilonia
Sennacheryb	704-681 p.n.e	Asyria
Assurbanipal	669-631 p.n.e	Asyria
Nabonid	556-539 p.n.e.	Babilonia

**Tabela nr 2. Wykaz okresów historycznych wymienionych w pracy
(w porządku chronologicznym)**

okres	lata
ubajdzki	6500-3800 p.n.e.
wczesnodynastyczny I	2900–2750/2700 p.n.e.
wczesnodynastyczny II	2750/2700–2600 p.n.e.
wczesnodynastyczny IIIa	2600–2500/2450 p.n.e.
wczesnodynastyczny IIIb	2500/2450–2350 p.n.e.
akadyjski	2350-2150 p.n.e.
Ur III	2113(2112)-2005(2004) p.n.e.
Isin-Larsa	2004–1763 p.n.e.
staroasyryjski	2025-1378 p.n.e.
środkowoasyryjski	1392-934 p.n.e.
nowoasyryjski	911-609 p.n.e.
starobabiloński	1894–1595 p.n.e
środkowobabiloński	1595–1155 p.n.e.
nowobabiloński	626-539 p.n.e.

**Tabela nr 3. Wykaz miast i stanowisk archeologicznych wymienionych w pracy
(w porządku alfabetycznym)**

W starożytności	Współcześnie
Aszur	Kalat asz-Szarkat
Babilon	Atlal Babil
Dūr-Katlimmu	Tall Szajch Hamad
Ebla	Tall Mardich
Esznunna	Tall Asmar
Girsu	Tall Luh (Tello/Telloh)
Ḫattusas	Boğazkale
Isin	Al-Bahrijjat
Kalhu	Nimrud
Kisz	Tell al-Uhaymir
Larsa	Tell Senkereh
Mari	Tall Hariri
Niniwa	Ninawa
Nippur	Niffar
Qaṭna	Tell al-Mishrifeh
Ugarit	Ras Shamra
Ur	Tall al-Mukajjar
Uruk	Al-Warka

C. Słowniczek

adagurru – rodzaj naczynia libacyjnego na mleko, piwo lub wino, używanego podczas rytuałów

arzana – kasza

burzigallu – rodzaj dużego naczynia, służącego do obrzędów fumigacji i palenia kadzidła

emmer – pszenica płaskurka; z tego gatunku pszenicy wytwarzano na starożytnym Bliskim Wschodzie m.in. mąkę, którą wykorzystywano np. podczas rytuałów

gazi – rodzaj jakiejś przyprawy

gur – babilońska jednostka objętości równa 246 lub 303 litrom

hazi – rodzaj jakiegoś ziarna

nuppuḥannu – mężczyzna dostarczający owce w ciągu rytuałów; prawdopodobnie należał do wyższej warstwy społecznej

maṣḥatu – jakiś rodzaj mąki używany podczas wróżb i rytuałów

mišḥu – rodzaj jasnej i błyszczącej tkaniny

pirikku – rodzaj kultowej instalacji

sila – sumeryjska jednostka miary odpowiadająca 1 litrowi

sirbittu – jakaś ryba słodkowodna

šeigru – znaczenie nieznane, być może owoc

šubû – rodzaj jakiegoś kamienia używanego podczas rytuałów; zazwyczaj miał kolor biały lub czerwony

šabbuttu – rodzaj jakiegoś chleba

útir – znaczenie nieznane

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

1. Allotte de la Fuÿe M. F., *Documents présargoniques*, Paris 1908-1920.
2. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. Pritchard, New Jersey 1969.
3. *Andrews University Cuneiform Texts*, Michigan 1984.
4. *Archives royales de Mari. Traduction*, Paris 1950.
5. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, t. 16, London 1911.
6. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, t. 43, London 1896.
7. *Die lexikalischen Tafelserien der Babylonier und Assyrer*, Bd. I: L. Matous; Bd. II: W. von Soden, Berlin 1933.
8. Dietrich M., Loretz O., Sanmartín J., *Die keil-alphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen-Vluyn 1976.
9. Dijk van J., *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL: Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déleuge et de la nouvelle Création*, Leiden 1983.
10. *Do boga, pana mego, mów! Babilońskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały*, red. O. Drewnowska-Rymarz, M. Sandowicz, Warszawa 2005.
11. Durand J.-M., *Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum*, Florilegium Marianum, t. 7, Paris 2002.
12. Durand, J.M., Guichard M., *Les rituels de Mari*, Florilegium Marianum 3, Paris 1997.
13. *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*, ed. J. van Dijk, M. I. Hussey, Yale Oriental Series. Babylonian Texts, t. 11, London 1985.
14. Ebeling E., *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Berlin 1953.
15. Ebeling E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Leipzig 1919-.
16. Ebeling E., *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin – Leipzig 1931.
17. *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, Warszawa 2010.
18. *Eposy sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2003.
19. Falkenstein A., *Literarische Keilschrifttexte aus Uruk*, Berlin 1931.
20. Foster B., *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, vol. 1: Archaic, Classical, Mature, Bethesda 1996.

21. Foster B., *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, vol. 2: Mature, Late, Bethesda 1996.
22. Geller M. J., *Evil Demons. Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts, t. 5, Helsinki 2007.
23. Genouillac de H., *Tablettes sumériennes archaïques; matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne, pub. avec introduction, transcription, traduction et tables*, Paris 1909.
24. Gurney O., J. Finkelstein, *The Sultantepe Tablets*, 1/2, London 1957/1964.
25. Harper R. F., *Assyrian and Babylonian Letters*, Chicago 1892-1914.
26. Knudtzon J. A., *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1915.
27. Köcher F., *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Berlin 1963.
28. Lambert W.G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1959.
29. Lapinkivi P., *The Neo-Assyrian Myth of Ištar's Descent and Ressurrection*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts, t. 6, Helsinki 2010.
30. *Materialien zum sumerischen Lexikon/Materials for the Sumerian Lexicon*, Roma 1937-
31. *Mity akadyjskie*, red. O. Drewnowska-Rymarz, Warszawa 2000.
32. *Mity sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2010.
33. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, t. 1-16, Berlin - Leipzig 1928-2018.
34. Shaffer A., Ludwig M., *Ur Excavations. Texts*, t. 6, London 2006.
35. Streck M., *Assurbanipal II*, Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig 1916.
36. *Sumerian Liturgical Texts*, ed. S. Langdon, Philadelphia 1917.
37. *Textes cunéiformes, Musées du Louvre*, Paris 1910.
38. *Texts from Cuneiform Sources*, New York 1966.
39. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, t. 1-3, ed. E. Dietrich, Gütersloh 2005.
40. *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*, ed. J. Pritchard, New Jersey 2011.
41. *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, ed. T. Jackobsen, L. Oppenheim, Chicago 1956-2011.
42. *Ur Excavations. Royal Inscriptions*, t. 1, ed. J. C. Gadd, L. Legrain, London 1928.
43. Weidner E., *Politische Dokumente aus Kleinasien*, Leipzig 1923.
44. *Yale Oriental Series. Babylonian Texts*, t. 9, New Haven 1915.

Raporty archeologiczne

1. Gibson M., McMahon A., *Investigation of the Early Dynastic-Akkadian transition: Report of the 18th and 19th seasons of excavation in Area WF*, Nippur, „Iraq” 1995, t. 57, s. 1-39.
2. McMahon A., *The Early Dynastic to Akkadian Transition. The Area WF Sounding at Nippur*, Excavations at Nippur, t. 5, Chicago 2006.
3. Schmidt J., *Vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka XXVI und XVII*, Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, band 16, Berlin 1968/1969.
4. Wolley L., *Ur Excavations. The Neo-Babylonian and Persian Periods*, t. 9, London 1962.
5. Wolley L., *Ur Excavations. The Old Babylonian Period*, t. 7, London 1976.
6. Wolley L., *Ur Excavations. The Royal Cemetery*, New York 1934.

Bazy internetowe

1. *Cuneiform Digital Library Initiative*, <https://cdli.ucla.edu>.
2. *Internet Sacred Texts Archive*, <http://www.sacred-texts.com>.
3. *Open Richly Annotated Cuneiform Corpus*, <http://oracc.iaas.upenn.edu>.
4. *School of Oriental and African Studies*, www.soas.ac.uk.
5. *Sources of Early Akkadian Literature*, <http://www.seal.uni-leipzig.de>.
6. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>.
7. *The Pennsylvania Sumerian Dictionary*, <http://psd.museum.upenn.edu>.

Opracowania

1. Abu Al-Soof B., el-Willy F., *The Excavations at Tell es-Sawwan. First Preliminary Report (1964)*, „Sumer” 1965, t. 21, s. 17-32.

2. Abusch T., *Gilgamesh's Request and Siduri's Denial. Part II: An Analysis and Interpretation of an Old Babylonian Fragment about Mourning and Celebration*, „Journal of Ancient Near Eastern Society” 1993, t. 22, s. 3-17.
3. Abusch T., *Mesopotamian Witchcraft: Towards a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Leiden – Boston 2002.
4. Abusch T., *The Revision of Babylonian Anti-witchcraft Incantations: The Critical Analysis of Incantations in the Ceremonial Series Maqlû*, w: *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, ed. G. Bohak, et al., Leiden – Boston 2011, s. 11-41.
5. Albright W. F., *Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology*, w: *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary of Paul Haupt*, ed. A. Adler, A. Ember, Baltimore – Leipzig 1926, s. 143-154.
6. Alster B., *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in Sumerian Myth*, Copenhagen Studies in Assyriology, t. 1, Copenhagen 1972.
7. Alster B., *The Mythology of Mourning*, „Acta Sumeriologica” 1983, nr 5, s. 1-16.
8. Anagnostou-Laoutides E., *In the Garden of the Gods: Models of Kingship from the Sumerians to the Seleucids*, London – New York 2017.
9. Anthonioz S., *De la mort qui sépare à celle qui unit: le message et la formation de l'épopée de Gilgameš, Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, ed. J. M. Durand, T. Römer, J. Hutzli, Orbis Biblicus et Orientalis, t. 257, Fribourg – Göttingen, 2012, s. 79-92.
10. Archi A., *Remarks on Ethnoarchaeology and Death in the Ancient Near East*, w: *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop Firenze, 5th-6th December 2013*, ed. C. Felli, Pisa 2016.
11. Artemov N., *Belief in Family Reunion in the Afterlife in the Ancient Near East and Mediterranean*, w: *Conception de la famille, réalités humaines et divines: les mots et les choses*, ed. L. Marti, Winona Lake 2014.
12. Ashkenazi H., Y. Goren, *The Archaeology of the Individual: Reconstructing the Life of the Deceased from the “Cave of the Warrior”*, w: *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, Near Eastern Archaeology in the Past, Present and Future. Heritage and Identity, t. 1, ed. P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, N. Marchetti, Wiesbaden 2010, s. 177-187.

13. Assante J., *Kar.kid/ħarimtu. Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence*, w: *Internationales Jahrbuch für die Alterumskunde Syrien-Palaestinas*, ed. M. Dietrich, Ugarit Forschungen, t. 30, Münster 1999, s. 5-96.
14. Ataç M. A., *The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art*, New York 2010.
15. Averbek R., Studevent-Hickman B., Michałowski P., *Late Third Millenium BCE Sumerian Texts*, w: *The Ancient Near East Historical Sources in Translation*, ed. M. W. Chavalas, Malden – Carlton 2006, s. 45-87.
16. Baadsgaard A., Monge J., Cox S., Zettler R. L., *Bludgeoned, Burned, and Beautified: Reevaluating Mortuary Practices in the Royal Cemetery of Ur. Sacred Killing: the Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake 2012, s. 125-158.
17. Baadsgaard A., Zettler R. L., *Royal Funerals and Ruling Elites at Early Dynastic Ur*, w: *Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East: Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010*, Qatna Studien Suplementa, t. 3, ed. P. Pfälzner, H. Niehr, E. Pernicka, S. Lange, and T. Koster, Wiesbaden 2014, s. 105-123.
18. Bachvarova M. R., *Sumerian Gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods: Tragic Lamentation in Cross-Cultural Perspective*, w: *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, ed. A. Sutter, New York 2008, s. 18-52.
19. Bailey L. R., *Biblical Perspectives on Death*, Philadelphia 1979.
20. Baker H., *Neo-Babylonian Burials Revisited*, w: *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, ed. S. Campbell, A. Green, Princeton 1995, s. 209-220.
21. Barker W. D., *Isaiah's Kingship Polemic: An Exegetical Study in Isaiah 24-27*, Tübingen 2014.
22. Barr J., *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London 1992.
23. Bauckham R. B., *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden – Boston 1998.
24. Beaulieu P. A., *Swamps as Burial Places for Babylonian Kings*, „Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires” 1988, t. 53, s. 1-4.
25. Bernstein A. E., *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London 2003.
26. Bertholet A., *Zu den Babylonischen und Israelitischen Unterweltsvorstellungen*, w: *Oriental Studies, dedicated to Paul Haupt*, ed. C. Adler, A. Ember, Leipzig 1926, s. 9-18.
27. Bertman S., *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*, New York 2003.

28. Bidmead J., *The Akītu Festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, New Jersey 2014.
29. M. Birot, *Fragment de rituel de Mari relative au kispum*, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980, s. 139-150.
30. Black J, Green A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London 2003.
31. Bloch-Smith E., *Judahite Burial. Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992.
32. Boehmer R.M., Pedde F., Salje B., *Uruk. Die Gräber*, Ausgrabungen Uruk-Warka Endberichte, t. 10, Mainz am Rhein 1995.
33. Bonogofsky M. A., *Gifts for the Netherworld: Objects Excavated from the Royal Cemetery at Ur*, [praca doktorska], Berkeley 1994.
34. Borger R., *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*, Wiesbaden 1996.
35. Bottéro J., *La mythologie de la mort en Mesopotamie Ancienne*, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980, ss. 25-52.
36. Bottéro J., *La mitologia della morte nell' antica Mesopotamia*, w: *Archeologia dell'inferno. L'aldilà.. nel mondo antico vicino-orientale e classico*, ed. P. Xella, Verona 1987, s. 49-94.
37. Bottéro J., *Les inscriptions cunéiformes funéraires*, w: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed G. Gnoli, J.-P. Vernant. Cambridge 1982, s. 373-404.
38. Botterweck G. J., H. Ringgren, H. Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, t.11, Cambridge 2015.
39. Bradbury J. N., *Space, Place and Burial: An Examination of the Importance of Interdisciplinary Approaches within the Investigation of Burial Monuments in the Ancient Near East*, w: *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, Near Eastern Archaeology in the Past, Present and Future. Heritage and Identity, t. 1, ed. P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, N. Marchetti, Wiesbaden 2010, s. 205-217.
40. Brandon S. G. F., *The Judgment of the Dead*, London 1967.
41. Brandon S. G. F., *The Personification of Death in Some Ancient Religions*, „Bulletin of the John Rylands Library” 1961, t. 43, nr 2, s. 317-335.

42. Braun-Holzinger E. A., *Apotropaic Figurines at Mesopotamian Temples in the Third and Second Millennia*, w: *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, ed. T. Abusch, K. van der Toorn, Gröningen 1999, s. 149-172.
43. Bremmer J. N., *Ancient Necromancy, Fact of Fiction?* w: *Mantic Perspectives: Oracles, Prophecy and Performance*, ed. K. Bielawski, Gardzienice – Lublin – Warszawa 2015, s. 119-141.
44. Brichto H. C., *Kin, Cult, Land and Afterlife – A Biblical Complex*, w: *Hebrew Union College Annual*, ed. S. H. Blank, t. 44, Cincinnati 1973, s. 1-54.
45. Briks P., *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2004.
46. Briks P., *Ślady hebrajskich wierzeń w życie po śmierci*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2010, nr 2, s. 95-107.
47. Brown B., *Kingship and Ancestral Cult in the Northwest Palace at Nimrud*, „Journal of Ancient Near Eastern Religions” 2010, t. 10, s. 1-53.
48. Brunke H., *Feasts for the Living, the Dead and the Gods*, w: *The Oxford Handbook of Cuneiform Literature*, ed. K. Radner, E. Robson, New York 2011, s. 167-183.
49. Buccellati G., *Adapa, Genesis and the Notion of Faith*, w: *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palastinas*, ed. M. Dietrich, Ugarit Forschungen, t. 5, Neukirchen-Vluyn 1973, s. 61-66.
50. Bühner W., *The Relative Dating of the Eden Narrative Gen *2–3*, „Vetus Testamentum” 2015, t. 65 nr 3, s. 365-376.
51. Buren van E. D., *The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia*, „Orientalia” 1944, t. 12, s. 1-72.
52. Butler S. A. L., *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, *Alter Orient und Altes Testament*, t. 258, Münster 1998.
53. Cabrera R., *La inter-textualidad y la intermaterialidad de los objetos. La “ofrenda funeraria” en la tensión entre cultura material y evidencia epigráfica entre el Dinástico Temprano IIIB y la época neosumeria (Baja Mesopotamia, c. 2600-2100 a.C.)*, „Sociedades Precapitalistas” 2017, t. 7, nr 1, s. 1-17.
54. Cassin E., *Le mort: valeur et representation en Mesopotamie ancienne*, w: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed G. Gnoli, J.-P. Vernant. Cambridge 1982, s. 355-272.
55. Chamberlin A., *A History of Women's Seclusion in the Middle East: The Veil in the Looking Glass*, New York 2006.

56. Campbell S., *Death for the Living in the Late Neolithic in North Mesopotamia*, w: *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, ed. S. Campbell, A. Green, Princeton 1995, s. 29-34.
57. *Canti sumerici d'amore e morte*, ed. P. Mander, Brescia 2005.
58. Charpin D., *Les vivants et leurs morts dans la Mesopotamie paleo-babylonienne: l'apport des textes d'archives*, w: *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, ed. J. M. Durand, T. Römer, J. Hutzli, Orbis Biblicus et Orientalis, t. 257, Fribourg – Göttingen, 2012, s. 19-32.
59. Chiodi S. M., *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, Roma 1994.
60. Cohen A. C., *Death Rituals, Ideology and the Development of Early Mesopotamian Kingship. Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur*, Leiden – Boston 2005.
61. Cohen M. E., *Another Hymn to Utu*, „Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie” 1977, t. 67, s. 1-19.
62. Cohen M. E., *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, t. 1 i 2, Bethesda 1988.
63. Cohen M. E., *Festivals and Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda 2015.
64. Cohen M. E., *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda 1993.
65. Cooper J. S., *The Fate of Mankind: Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamia*, w: *Death and the Afterlife: Perspectives of World Religions*, ed. H. Obayashi, New York 1992.
66. Cooper J. S., *Wind and Smoke: Giving Up the Ghost of Enkidu, Comprehending Enkidu's Ghost*, w: *Rethinking Ghost in World Religions*, ed. M. Poo, Studies of the History of Religions, t. 123, Leiden – Boston 2009, s. 23-32.
67. Coogan M. D., *A Reader of Ancient Near Eastern Texts. Sources for the Study of the Old Testament*, New York 2013.
68. Corbin R., *Seven Mountains to Aratta*, [b.m] 2016.
69. *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals: Volume One*, ed. T. Abusch, D. Schwemer, Leiden – Boston 2011.
70. *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume Two*, ed. T. Abusch, D. Schwemer, Leiden – Boston 2016.
71. *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume Three*, ed. T. Abusch, D. Schwemer, Leiden - Boston 2020.

72. Craig L. W., *A Journey Into the Land of No Return: Death Attitudes and Perceptions of Death and Afterlife in Ancient Near Eastern Literature*, Lexington 2008.
73. Crawford H., *Ur: The City of the Moon God*, London – New York – Sydney 2015.
74. Croucher K., *Death and Dying in the Neolithic Near East*, Oxford 2012.
75. Croucher K., *Death, Display and Performance: A Discussion of the Mortuary Remains at Çayönü Tepesi*, w: *The Archaeology of Cult and Death. Proceedings of the Session "The Archaeology of Cult and Death" Organized for the 9th Annual Meeting of the European Association of Archaeologists, 11th September 2003, St. Petersburg, Russia*, ed. M. Georgiadis C. Gallou, Budapest 2006, s. 11-43.
76. Cruciani F., *The Attributes of Ishtar in Old Syrian Glyptic and the Mesopotamian Literary Tradition*, w: *Proceedings of 5th International Congress on the Archaeology of Ancient Near East, Madrid, April 3-8 2006*, ed. S. Martinez, Madrid 2008, s. 509-517.
77. David P., *Auferstehung: Ringvorlesung der Theologischen Fakultät Kiel*, Berlin 2009.
78. Davies J., *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, London – New York 1999.
79. Davies J., *One Hundred Billion Dead: A General Theology of Death*, w: *Ritual and Remembrance. Responses to Death in Human Societies*, ed. J. Davies, Sheffield 1994, s. 24-39.
80. Dhorme P. E., *Rituel Funéraire Assyrien*, „Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale” 1941, t. 36, nr 2-4, s. 57-66.
81. Dietrich O., J. Notroff, *A Sanctuary, or so far a House? In Defense of an Archaeology of Cult at Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe*, w: *Defining the Sacred: Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East*, ed. N. Laneri, Oxford 2015, s. 75-89.
82. Drewnowska-Rymarz O., *Mesopotamian Goddess Nanaja*, Warszawa 2008.
83. Dumbrill R. J., *The Archaeomusicology of the Ancient Near East*, Victoria 2005.
84. Dupré W., *Religion in Primitive Cultures: A Study in Ethnophilosophy*, Paris 1975.
85. Durand J. M., *Les documents épistolaires du palais de Mari*, Littératures anciennes du Proche-Orient, t. 3, Paris 2000.
86. Durand J. M., *Le kispum dans les traditions Ammorites*, w: *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, ed. J. M. Durand, T. Römer, J. Hutzli, OBO, t. 257, Fribourg – Göttingen, 2012, s. 33-51.
87. Eldridge K. L., *The Moon God Kings of Akkad and Sumer*, Bloomington 2013.
88. Eliade M., *Kosmologia i alchemia babilońska*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000.

89. *Envisioning the Past Through Memories: How Memory Shaped Ancient Near Eastern Societies*, ed. D. Nadali, New York – London 2016.
90. Feldman M. H., *Assur Tomb 45 and the Birth of the Assyrian Empire*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 2006, t. 343, s. 21-43.
91. Felli C., *Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East*, w: *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop Firenze, 5th-6th December 2013*, ed. C. Felli, Pisa 2016, s. 83-132.
92. Felli C., *Dopo la morte. Pratiche funerarie nella valle del medio Eufrate fra la fine III e la prima metà del II millennio a.C.*, Firenze 2015.
93. Felli C., *Protracted Burial Practices and Cremation in the Ancient Near East: Two Independent Phenomena?*, w: *Engaging with the Dead: Exploring Changing Human Beliefs about Death, Mortality and the Human Body*, ed. J. Bradbury, Oxford – Philadelphia 2017, s. 77-86.
94. Feliu L., *The God Dagan in Bronze Age Syria*, Leiden – Boston 2003.
95. Ferreri S., *Cremation Burials in North Mesopotamia in the First Millennium BC: Evidence of social differentiation in the Assyrian Empire?*, [praca doktorska], Cambridge 2015.
96. Ferris P. W., *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, t. 127, [b.m.] 1992.
97. Finkel I. L., *Necromancy in Ancient Mesopotamia*, „Archiv für Orientforschung” 1983/1984, t. 29/30, s. 1-17.
98. Fischer A. A., *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, Leipzig 2014.
99. Fleming D., *Nābû and Munabbiātu: Two New Syrian Religious Personnel*, „Journal of American Oriental Society” 1993, t. 113, nr 2, s. 175-183.
100. Fleming D. E., *Time at Emar : The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive*, Winona Lake 2000.
101. Flückiger-Hawker E., *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*, Orbis Biblicus et Orientalis, t. 166, Göttingen 1999.
102. Friedman R. E., Overton S. D., *Death and Afterlife: Biblical Silence*, w: *Judaism in Late Antiquity. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*, ed. J. Neusner, Leiden – Boston 2000,
103. Ford M., *Maskim Hul: Babylonian Magick*, Houston 2010.
104. Ford M., *SEBITTI: Mesopotamian Magick & Demonology*, Houston 2016.

105. Forstener-Müller I., *Tombs and Burial Customs at Tell el-Dabaa During the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period*, w: *The Second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties)*, ed. M. Marée, Orientalia Lovaniensia Analecta, t. 192, Leuven – Paris – Walpole 2010, s. 127-138.
106. Foster B. *The Netherworld Vision of an Assyrian Crown Prince*, <https://www.uni-due.de>.
107. Frymer T. S., *The Nungal Hymn and Ekur Prison*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 1977, t. 20, nr 1, s. 78-89.
108. Gabbay U., *A Fragment of a Sumerian Lament: BM 65463, Tablet XI of the Balag úru àm-ma-ir-ra-bi*, „Iraq” 2011, t. 73, s. 161-168.
109. Gabbay U., *The Ancient Mesopotamian Sistrum and Its References in Cuneiform Literature: The Identification of the ŠEM and MEZE*, w: *Proceedings of the International Conference of Near Eastern Archaeo-Musicology ICONEA 2008 Held at the British Museum December 4, 5, and 6, 2008*, ed. R. Dumbrill & I. Finkel, London 2010, s. 23-28.
110. Gabbay U., *The Balag Instrument and Its Role in the Cult of Ancient Mesopotamia*, w: *Music in Antiquity*, ed. J. G. Westenholz, E. Seroussi, Berlin-Boston 2014, s. 129-147.
111. Gadotti A., *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld and the Sumerian Gilgamesh Cycle*, Boston – Berlin 2014.
112. Gadotti A., *Mesopotamian Women's Cultic Roles in Late 3rd-Early 2nd Millennia BCE*, w: *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*, ed. S. L. Budin, J. M. Turfa, New York 2016, s. 64-76.
113. Gallery M. L., *Service Obligations of the Kezertu-Women*, „Orientalia” 1980, t. 49, nr 4, s. 333-338.
114. Galli E., Valentini S., *The Dead Cult in the Middle Bronze Age Mesopotamia*, „Orient-Express” 2006, t. 3, s. 83-87.
115. Gansell A. R., *Identity and Adornment in the Third-millennium BC Mesopotamian 'Royal Cemetery' at Ur*, „Cambridge Archaeological Journal” 2007, t. 17, nr 1, s. 1-19.
116. Garcia M. B., *Las prácticas funerarias en el Valle del Éufrates durante el tercer milenio y la primera mitad del segundo: estudio intertextual a partir de las evidencias arqueológicas y epigráficas*, [praca doktorska], Barcelona 2012.

117. Geller M. J., *Healing Magic and Evil Demons: Canonical Udug-hul Incantations*, Boston – Berlin 2016.
118. Geller M. J., *The Landscape of the “Netherworld”*, w: *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers Presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia, 7-11 July 1997*, ed. L. Milano, G. B. Lanfranchi, Padova 2000, s. 41-49.
119. George A. R., *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, New York 2003.
120. Gerstenberger E. S., *Praise in the Realm of Death: The Dynamics of Hymn-Singing in the Ancient Near Eastern Lament Ceremony*, w: *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, ed. N. C. Lee, C. Mandolfo, Atlanta 2008, s. 115-124.
121. Geyer J. B., *Mythology and Lament: Studies in the Oracles about the Nations*, New York 2004.
122. Ginnis J., *A Neo-Assyrian Texts Describing a Royal Funeral*, „State Archives of Assyria Bulletin”, 1987, t. 1, s. 1-13.
123. Gomi T., *Shulgi-Simti and Her Libation Place (KI-A-NAG)*, „Orient” 1976, t. 12, s. 1-14.
124. Gordon E. I., *Sumerian Proverbs: Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*, Philadelphia 1959.
125. Grandjean C., Hugoniot C., Lion B., *Introduction*, w: *Le banquet du monarque dans le monde antique*, dir. C. Grandjean, C. Hugoniot, B. Lion, Tours 2013, s. 13-28.
126. Gruber M. I., *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, Rome 1980.
127. Gulde S. U., *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel*, Tübingen 2007.
128. Gurney O. R., *A Tablet of Incantation Against Slander*, „Iraq” 1960, t. 22, s. 221-227.
129. Hallo W. W., *Back to the Big House: Colloquial Sumerian, Continued*, „Orientalia” 1985, t. 54, nr 1/2, s. 56-64.
130. Hallo W. W., *Lamentations and Prayers in Sumer and Akkad*, w: *Civilizations of Ancient Near East*, ed. J. M. Sasson, t. 3, London – Sydney – Toronto 1995, s. 1871-1881.
131. Hallo W. W., *The Death of Kings: Traditional Historiography in Contextual Perspective*, w: *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern*

- Historiography Presented to Hayim Tadmor*, ed. M. Cogan, I. Eph'al, Scripta Hierosolymitana, t. 33, Jerusalem 1991, s. 148-165.
132. Hallote R. S., *Death, Burial and the Afterlife in the Biblical World*, Chicago 2001.
 133. Harris R., *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and other Ancient Literature*, Norman 2000.
 134. Hartmann H., *Die Musik der Sumerische Kultur*, Frankfurt 1960.
 135. Hauser S. R., *Status, Tod und Ritual. Stadt- und Socialstruktur Assurs in neuerassyrischer Zeit*, Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft. Herausgegeben von der Deutschen Orient-Gesellschaft, t. 26, Wiesbaden 2012.
 136. Hays C., *A Covenant with Death: Death in the Iron Age II and Its Rhetorical Uses in Proto-Isaiah*, Grand Rapids 2011.
 137. Hays C. B., *Death in the Iron Age II and in First Isaiah*, Tübingen 2011.
 138. Heidel A., *Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago – London 1949.
 139. Heimpel W., *Letters to the King of Mari: A New Translation, with Historical Introduction, Notes and Commentary*, Winona Lake 2003.
 140. Helwing B., *Reconsidering the Neolithic Graveyard at Tell es-Sawwan, Iraq*, „Paléorient” 2016, t. 42, nr 1, s. 129-142.
 141. Henderson J. L., Oakes M., *The Wisdom of the Serpent: The Myths of Death, Rebirth, and Resurrection*, New Jersey 1990.
 142. Henshaw R. A., *Female and Male the Cultic Personnel. The Bible and the Rest of the Ancient Near East*, Allison Park 1994.
 143. Hertz R., *Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort*, „L'Année sociologique” 1905-1906, t. 10, s. 48-137.
 144. Him Ko M., *The Levite Singers in Chronicles and Their Stabilising Role*, London-New York-Sydney 2017.
 145. Hockmann D., *Gräber und Gräfte in Assur I. Von der zweiten Hälfte des 3. Bis zur Mitte des 2. Jahrtausends v.Chr.*, Wiesbaden 2010.
 146. Hodder I., Çatalhöyük, „Anatolian Archaeology” 1998, t. 4, s. 8–10.
 147. Horowitz W., *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake 1998.
 148. Husser E. M., *Nécromancie et oracles culturels a. Ugarit*, w: *Les vivants et leurs morts, Actes du colloques du Collège de France 14-15 avril 2010*, ed. T. Römer, J.-M. Durand, Fribourg 2011, s. 111-127.

149. *I miti degli inferi assiro-babilonesi*, ed. G. Pettinato, Brescia 2003.
150. Izre-el S., *Adapa and the South Wind. Language Has the Power of Life and Death*, Winona Lake 2001.
151. Jackobsen T., *Death in Mesopotamia*, w: *Death In Mesopotamia. Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980, s. 19-24.
152. Jackobsen T., *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Eugene 1970.
153. Jacquet A., *Funerary Rites and Cult of the Ancestors during the Amorite Period*, w: *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School, "Symbols of the Dead" in May 2009*, ed. P. Pflätzer, H. Niehr, Wiesbaden 2012, s. 123-136.
154. Jacquet A., *LUGAL-MEŠ et malikum: nouvel examen du kispum à Mari*, w: *Florilegium Marianum VI. Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot, Mémoires de NABU 7*, ed. D. Charpin, J. M. Durand, Paris 2002, s. 51-68.
155. Jagersma B., *The Calendar of the Funerary Cult in Ancient Lagash*, „Bibliotheca Orientalis” 2007, t. 64, nr 3-4.
156. Jeremias A., *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, Leipzig 1887.
157. Jeremias A., *The Babylonian Conception of Heaven and Hell*, London 1902.
158. Johnston P. S., *Cienie Szeolu*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2010.
159. Jonker G., *The Topography of Remembrance. Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden – New York – Köln 1995.
160. Kapelusz M., *Good Death, Bad Death. On the Hittite Attitude Towards Death*, w: *Acts of the VIIth International Congress of Hittitology. Çorum, August 25-31, 2008*, ed. A. Süel, Ankara 2010.
161. Kapelusz M., *Kult zmarłych w Anatolii hetyckiej*, [rozprawa doktorska], Warszawa 2006.
162. Katz D., *Death They Dispensed to Mankind. The Funerary World in Ancient Mesopotamia*, „Historiae” 2005, nr 2, s. 55-90.
163. Katz D., „His Wind is Released” – the Emergence of Ghost, w: *Life, Death and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, ed. A. Mouton, J. Patrier, Leiden 2014, s. 419-435.

164. Katz D., *How Dumuzi Became Inanna's Victim: On the Formation of "Inanna's Descent"*, „Acta Sumerica” 1996, t. 18, s. 93-103.
165. Katz D., *Sumerian Funerary Rituals in Context*, w: *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, ed. N. Laneri, Chicago 2007, s. 167-188.
166. Katz D., *Time in Death and Afterlife: The Concept of Time and the Belief in Afterlife*, w: *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26–30 July 2010*, ed. L. Feliu, J. Llop, Winona Lake 2013.
167. Katz D., *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda 2003.
168. Katz D., *The Messenger, Lulil and the Cult of the Dead*, „Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale” 1999, t. 93, nr 2, s.
169. Katz D., *When Was Natural Death Created or Why Did Gilgameš Go to Utanapištim?*, „Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires” 2015, nr 2, s. 68.
170. Kilmer A. D., *Notes on Akkadian uppu*, w: *Essays of the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, ed. M de Jong Ellis, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, t. 19, Hamden 1977, s. 129-138.
171. Klauser W., *The Esoteric Codex: Deities of the Underworld*, Raleigh 2015.
172. Kvanvig H., *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchen-Vluyn 1988.
173. Kołakowska-Przybyłek Z., *Władza Boga nad krainą umarłych w Starym Testamencie oraz w literaturze okresu drugiej świątyni*, Pelplin 2014.
174. Kosior W., *Topomorficzna i antropomorficzna metaforyka Szeolu w Biblii Hebrajskiej*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, Kraków 2010, s. 27-46.
175. Kozlova E. E., *Maternal Grief in the Hebrew Bible*, New York 2017.
176. Kramer S. N., *Lamentation over the Destruction of Nippur*, „Eretz Israel” 1969, t. 9, s. 89–93.
177. Kramer S. N., *The Death of Dumuzi: A New Sumerian Version*, „Anatolian Studies” 1980, t. 30, s. 5-13.
178. Kramer S. N., *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B.C.*, Philadelphia 1972.
179. Kramer S. N., *The Gir₅ and the Ki-sikil. A New Sumerian Elegy*, w: *Essays of the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, ed. M de Jong Ellis,

- Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, t. 19, Hamden 1977, s. 139-142.
180. Kramer S. N., *The Death of Ur-Nammu and His Descent to the Netherworld*, „Journal of Cuneiform Studies” 1967, t. 21, s. 104-122.
 181. Kramer S. N., *Two Elegies on a Pushkin Museum Tablet: A New Sumerian Literary Genre*, Moscow 1960.
 182. Krepper F. J., *The New Primary Cremation Custom of Iron Age Tell Sheikh Hamad/Dūr-Katlimmu (North-Eastern Syria)*, w: *Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010, both Organised by the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“*, ed. P. Pfälzner, E. Pernicka, Wiesbaden 2014, s. 171-186.
 183. Kruger P. A., *Symbolic Inversion in Death: Some Examples from the Old Testament and the Ancient Near Eastern World*, „Verbum et Ecclesia” 2005, t. 26, nr 2, s. 398-411.
 184. Krüger A. *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, Tübingen 2001.
 185. *Kultura śmierci. Kultura umierania*, red. A. Guzowski, E. Krajewska-Kulak, G. Bejda, Białystok 2016.
 186. Kuwabara T., *The Netherworld in Sumero-Akkadian Literature*, Berkeley 1991.
 187. Kwasman T., *A Neo-Assyrian Royal Funerary Text*, w: *Of God(s), Trees, Kings and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, Studia Orientalia, t. 106, ed. M. Luukko, Helsinki 2009, s. 111-125.
 188. Laessøe J., T. Jacobsen, *Šikšabbum Again*, „Journal of Cuneiform Studies” 1990, t. 42, nr 2, s. 127-178.
 189. Lambert W. G., Oshima T. M., *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays*, Tübingen 2016.
 190. Lambert W.G., *A Neo-Babylonian Tammuz Lament*, w: *Studies in Literature in the Ancient Near East Dedicated to Samuel Noah Kramer*, ed. J. M. Sasson, American Oriental Society, New Haven 1984, s. 211-215.
 191. Lambert W.G., *The Theology of the Death*, w: *Death In Mesopotamia. Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980.

192. Laneri N., *Locating the Social Memory of the Ancestors: Residential Funerary Chambers as Locales of Social Remembrance in Mesopotamia During the Late Third and Early Second Millennia BC*, w: *Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010, both Organised by the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“*, ed. P. Pfälzner, E. Pernicka, Wiesbaden 2014, s. 3-10.
193. Laneri N., *Intramural Tombs – A Funerary Tradition of the Middle Euphrates Valley During the Third Millenium BC*, „*Anatolica*” 1999, t. 25, s. 221-242.
194. Langdon S., *Two Sumerian Liturgical Text*, w: *Oriental Studies, dedicated to Paul Haupt*, ed. C. Adler, A. Ember, Leipzig 1926, s. 169-177.
195. Lange S., *Food and Libation Offerings for the Royal Dead in Ugarit*, w: *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School, “Symbols of the Dead” in May 2009*, ed. P. Pflätzer, H. Niehr, Wiesbaden 2012, s. 161-181.
196. Lawson J. N., *The concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an Understanding of Šimtu*, Wiesbaden 1994.
197. Lee C., *Feasting the Dead: Food and Drink in Anglo-Saxon Burial Rituals*, New York 2007.
198. Leick G., *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London – New York 2003.
199. Lemański J., *Ofiary biesiadne jako przykład rozwoju rytuału ofiarniczego w Starym Testamencie*, „*Verbum Vitae*” 2005, t. 8, s. 15-29.
200. Lerner G., *The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia*, „*Journal of Women in Culture and Society*” 1986, t. 11, nr 2, s. 236-254.
201. Lewis J., *How Far Can Texts Take Us? Evaluating Textual Sources for Reconstructing Ancient Israelite Beliefs about the Dead*, w: *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel*, ed. B. M. Gitten, Winona Lake 2002, s. 169-217.
202. Linssen M. J. H., *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*, Cuneiform Monographs, t. 25, ed. T. Abusch, M.J. Geller, S. M. Maul, Leiden – Boston 2004.
203. Lipiński E., *Hurrians and Their Gods in Canaan*, „*Rocznik Orientalistyczny*” 2016, t. 69, z. 1, s. 125-141.

204. Lloyd S., Jacobsen T., *The Gimilsin Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar*, Oriental Institute Publications, t. 43, Chicago 1940.
205. Löhnert A., *Manipulating the Gods: Lamenting in Context*, w: *The Oxford Handbook of Cuneiform Literature*, ed. K. Radner, E. Robson, New York 2011 s. 402-417.
206. Lundström S., *Concerning the Dead – How to Bury an Assyrian King? Possibilities and Limits of the Archeological and Written Evidence in the Second and First Millenium BC*, w: *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School, "Symbols of the Dead" in May 2009*, ed. P. Pflätzer, H. Niehr, Wiesbaden 2012, s. 271-280.
207. Lundström S., „Das Leben, das Du suchst, wirst Du nicht finden.“ *Vorstellungen vom Leben nach dem Tode und vom Leben mit den Toten in den Kulturen Mesopotamiens im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, w: *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongreßakten der 2. Tagung der Religionen im Vorderen Orient 3./4. Juni 2011, Tübingen*, ed. P. Bukovec, B. Kolkman-Klamt, Hamburg 2013, s. 119-159.
208. Lundström S., *Die Baugeschichte des Alten Palastes von Assur*, w: *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien 52e Rencontre Assyriologique Internationale International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology Münster, 17.–21. Juli 2006*, hg. H. Neumann, R. Dittmann, S. Paulus, AOAT, t. 401, Münster 2014, s. 495-516.
209. Lundström S., *Die Königsgrüfte Im Alten Palast Von Assur*, Wiesbaden 2009.
210. Lundström S., Orlamünde J., *Die Orthostaten Tiglat-Pileasers I. und Assurnasirpals II. aus dem Alten Palast von Assur*, Wiesbaden 2011.
211. Lundström S., „Es klagen die großen Kanäle ...“. *Die Königsgrüfte Im Alten Palast von Assur*, w: *Wiedererstehendes ASSUR. 100 Jahre deutsche Ausgrabungen in Assyrien*, J. Marzahn, B. Salj, Mainz am Rhein 2003, s. 129-138.
212. Lundström S., 'Für die Dauer der Tage... für die Tage, die verbleiben'. *Zur Funktion der akkadischen Grabinschriften des 2. und 1. Jts. V. Chr.*, w: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, red. C. Römer, Wien 2001, s. 211-258.
213. Lundström S., *Kimahhu und Qabru. Untersuchungen zur Begrifflichkeit akkadischer Grabbezeichnungen*, „Altorientalische Forschungen“ 2000, t. 27, nr 1, s. 6-20.

214. Lundström S., *Revising the Building History of the Old Palace in the City of Ashur*, w: *New Research on Late Assyrian Palaces*, HSAO, t. 15, ed. D. Kertai, P. Miglus, Heidelberg –Warszawa 2013, s. 23-30.
215. Lundström S., *'Wenn du in die Unterwelt hinabsteigen willst': Mesopotamische Vorstellungen von der Ordnung der Unterwelt*. w: *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volker Haas zum 65. Geburtstag*, ed. T. Richter, Saarbrücken 2001, s. 245-253.
216. Lundström S., *Zur Aussagekraft schriftlicher Quellen hinsichtlich der Vorstellungen vom Leben nach dem Tod in Mesopotamien*, „Altorientalische Forschungen” 2003, t. 30, nr 1, s. 30-50.
217. Ławecka D., *Obyczaje pogrzebowe w Mezopotamii w okresie wczesnodynastycznym*, „Studia i Materiały Archeologiczne” 1989, t. 7, s. 59-88.
218. Madama G. J., *Afterlife in the Old Testament*, Rome 1979.
219. Marcinkowska K., *Spotkanie z przodkami. Kult czumba w wyobrażeniach i dyskursie mieszkańców malgaskiego miasta Mahajanga*, [praca doktorska], Warszawa 2012.
220. Matthiae P., *Where Were the Early Syrian Kings of Ebla Buried?* „Altorientalische Forschungen” 1997, t. 24, nr 2, s. 268-276.
221. Maul S. M., *Altorientalische Trauerriten*, w: *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, red. F. Maciejewski, A. Michaels, Göttingen 2005, s. 359-372.
222. Mayer W., *Sechs Šu-ila-Gebete*, „Orientalia” 1990, t. 59, s. 449-490.
223. McCorriston J., *Pilgrimage and Household in the Ancient Near East*, New York 2011.
224. McDougal R., *Remembrance of the Dead in Second Millenium B.C. Mesopotamia*, [praca doktorska], Leicester 2014.
225. McLaughlin J. L., *The Marzēaḥ in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Leiden – Boston 2001.
226. McMahon A., *Nippur V. The Early Dynastic to Akkadian Transition. The Area WF Sounding at Nippur*, Excavations at Nippur, ed. M. Gibson, Chicago 2006.
227. McMaster J. W. D., *Ancient Mesopotamian Concepts of Death and the Netherworld According to Ancient Literary Texts*, [praca doktorska], [b.m.], 1988.
228. Michałowski P., *Love or Death? Observation on the Role of the Gala in Ur III Ceremonial Life*, „Journal of Cuneiform Studies” 2006, t. 58, s. 49-61.

229. Michałowski P., *The Death of Šulgi*, „Orientalia” 1977, t. 46, s. 220-225.
230. Michałowski P., *The Drinking Gods: Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology*, w: *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*, ed. L. Milano, Padova 1994, s. 27-44.
231. Michałowski P., *Sumerian King List*, w: *The Ancient Near East - Historical Sources in Translation*, ed. M. Chavalas, Carlton 2006, s. 81-85.
232. Michel C., *Women and Real Estate in the Old Assyrian Texts*, „Orient” 51 (2016), s. 83-94.
233. Mieroop Van De M., *A History of the Ancient Near East*, Malden – Oxford – Carlton 2007.
234. Mirelman S., *The Ala Instrument: its Identification and Role*, w: *Music in Antiquity*, ed. J. G. Westenholz, E. Seroussi, Berlin-Boston 2014, s. 148-171.
235. Moorey P. R. S., *Cemetery a at Kish: Grave Groups and Chronology*, „Iraq” 1970, t. 32, nr 2, s. 86-128.
236. Moorey P. R. S., *What Do We Know about the People Buried in the Royal Cemetery?* „Expedition” 1977, t. 20, nr 1, s. 24-40.
237. Mrozek A., *Ciało zmarłego „otoczone” żałobą” w tekstach z Ugarit*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, t. 1, nr 4, s. 233-249.
238. Münnich M., *Nergal i Reszef w Ebla*, „Scripta Biblica et Orientalia”, 2010, nr 2, s. 27-35.
239. Münnich M., *Przemiany pierwotnych wierzeń dotyczących świata umarłych w Biblii Hebrajskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 2003, t. 51, z. 2, s. 5-27.
240. Münnich M., *Reszef. Bóg starożytnego Orientu*, Lublin 2011.
241. Münnich M., *Schemat starożytnej lamentacji bliskowschodniej na przykładzie babilońskiego poematu «Będę chwalił pana mądrości» oraz 30. rozdziału Księgi Joba*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1999, t. 43, s. 3-13.
242. Münnich M., *Świat umarłych w wyobrażeniach biblijnych środowisk mądrościowych*, „Theologica Vratislaviensia” 2008, t. 3, s. 37-46.
243. Nadali D., *Community and Individuals: How Memory Affects Public and Private Life in the Ancient Near East*, w: *Envisioning the Past Through Memories: How Memory Shaped Ancient Near Eastern Societies*, ed. D. Nadali, New York 2016, s. 37-52.
244. Nakata I., *The God Itūr-Mēr in the Middle Euphrates Region During the Old Babylonian Period*, RA 2011, t. 105, nr 1, s. 129-136.

245. Neil J., *The Origins and Role of Same-Sex Relations in Human Societies*, Jefferson – London 2009.
246. Nemet-Nejat K. R., *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, Peabody 1998.
247. Neusner J., B. A. Levine, E. S. Frerichs, *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Eugene 2004.
248. Nicko-Stępień P., *Domowa przestrzeń jako miejsce kultu przodków w starożytnej Mezopotamii*, w: *Kulturowe wizerunki przestrzeni domowych*, red. K. Kleczkowska, K. Kuchowicz, Kraków 2017, s. 69-80.
249. Nicko-Stępień P., *Mezopotamski świat podziemny i jego wpływ na koncepcję biblijnego Szeolu*, *Archeolog czyta Biblię*, red. M. Rosik, Wrocław 2017.
250. Niederreiter Z., *The Eleventh Archaizing Clay Cone with Particular Funerary Text*, „Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale” 2015, t. 105, s. 133-141.
251. Niehr H., *Two Stelae Mentioning Mortuary Offerings from Ugarit*, w: (Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School, “Symbols of the Dead” in May 2009, ed. P. Pflätzer, H. Niehr, Wiesbaden 2012, s. 149-160.
252. Niesiołowski-Spanó Ł., *Dziedzictwo Goliata: Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*, Toruń 2012.
253. Nishimura N., *The Life of Majority: A Reconstruction of Household Activities and Residential Neighborhoods at the Late-Third-Millennium Urban Settlement at Titriş Höyük in Northern Mesopotamia*, w: *New Perspectives on Household Archaeology*, ed. C. P. Foster, B. J. Parker, Winona Lake 2012, s. 347-372.
254. Nola di A., *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, tłum. J. Kornecka i inni, Kraków 2006.
255. Notroff J., O. Dietrich, K. Schmidt, *Gathering of the Dead? The Early Neolithic Sanctuaries of Goebekli Tepe Southeastern Turkey*, w: *Death Rituals and Social Order in the Ancient World: Death Shall Have Dominion*, ed. C. Renfrew, M. J. Boyd, I. Morleys, New York 2016, s. 65-81.
256. Nougayrol J., *Une amulette de Syrie et un nouvel « œil »*, „Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale” 1970, t. 64, nr 1, s. 67-68.
257. Nowacki B., *Pochówki osłów w Tell el-Dabaa w Drugim Okresie Przejściowym*, „Studia i Materiały Archeologiczne” 2003, t. 11, s. 51-72.

258. Nowicki S., *Kozioł dla Azazela. Zwierzęta jako nośniki nieczystości na Wschodzie starożytnym*, w: *Starożytna Palestyna. Między Wschodem a Zachodem*, red. M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanó, Lublin 2008, s. 49-59.
259. Nowicki S., *Rytuały oczyszczenia na starożytnym Bliskim Wschodzie. Studium mezopotamskich, anatolijskich i ugaryckich technik magicznych*, Kraków 2013.
260. Nowicki S., *Sargon of Agade and his God. Comments on the Worship of the God of the Father among the Ancient Semites*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 2016, t. 69, nr 1, s. 63-82.
261. Nowicki S., „Šul-utul, bóg króla niósł lśniący kosz służący do pracy”. *Religia królewska, a religia rodzinna w starożytnej Mezopotamii*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2012, t. 4, s. 63-78.
262. Novák M., *Das „Haus der Totenpflege”. Zur Sepulkralsymbolik des Hauses in Alten Mesopotamien*, „Altorientalische Forschungen” 2000, t. 27, nr 1, s. 132-154.
263. Oates J., *Nimrud: an Assyrian Imperial City Revealed*, London 2001.
264. Ogryzko-Wiewiórowska M., *Spółeczny wymiar straty i żałoby*, w: *Psychologiczne aspekty doświadczania żałoby*, red. S. Steuden, S. Tucholska, Lublin 2009, s. 51-63.
265. Olyan S. M., *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions*, New York 2004.
266. Orlin E., *Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, New York 2016.
267. Pardee D., *Marzihu, Kispu and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View*, w: *Ugarit, Religion and Culture (Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture; Edinburgh, July 1994): Essays Presented in Honour of Professor John C. L. Gibson*, ed. N. Wyatt, UBL, t. 12, Münster 1996, s. 273-287.
268. Paton L. B., *The Hebrew Idea of the Future Life. III. Babylonian Influence in the Doctrine of Sheol*, „The Biblical World” 1910, t. 35, nr 3, s. 159-171.
269. Paul S. M., „Emigration” *from the Netherworld in the Ancient Near East*, w: *Immigration and Emigration Within the Ancient Near East*. Festschrift E. Lipiriski, Leuven 1995, OLA, t. 65, ed. K. van Lebrerghe, A. Schoors, s. 221-228.
270. Pedde F., *The Assur-Project. An Old Excavation Newly Analysed*, w: *Proceedings of the 5th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East Madrid, April 3-8 2006*, ed. J. M. Córdoba, M. Molist, M. Carmen Pérez, I. Rubio, S. Martínez, Madrid 2008, s. 743-752.

271. Pedde F., *The Assur Project. The-Middle and Neo-Assyrian Graves and Tombs*, w: *Proceedings of the 6th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East, 5-10 May 2009 "Sapienza", Universita. di Roma*, t. 1, Wiesbaden 2010, s. 93-108.
272. Penglase C., *Some Concepts of Afterlife in Mesopotamian and Greece*, w: *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, ed. S. Campbell, A. Green, Princeton 1995, s. 209-220.
273. Perlov B., *The Families of the Ensi's Urbau and Gudea and Their Funerary Cult*, w: *Death In Mesopotamia. Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980, s. 77-81.
274. Pestle W. J., Torres-Rouff C., Daverman B., *Strange People and Exotic Things*, w: *Remembering the Dead in the Ancient Near East. Recent Contributions from Bioarchaeology and Mortuary Archaeology*, ed. B. Porter, A. Boutin, Boulder 2014, s. 61-95.
275. Pflätzer P., *Royal Corpses, Royal Ancestors and the Living: the Transformation of the Dead in Ancient Syria*, w: *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop Firenze, 5th-6th December 2013*, ed. C. Felli, Pisa 2016, s. 241-270.
276. Phillips R., *Alcohol. A History*, Chapel Hill 2014.
277. Pinker A., *Descent of the Goodness Ishtar to the Netherworld and Nahum II 8*, „Vetus Testamentum” 2005, t. 55, nr 1, s. 89-100.
278. Pinnock F., *Considerations of the „Banquet Theme” in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria*, w: *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*, ed. L. Milano, Padova 1994, s. 15-26.
279. Pitard W. T., *A New Edition of the "Rāpi ūma" Texts: KTU 1.20-22*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 1992, nr 285, s. 33-77.
280. Pitts A., *The Cult of the Deified King in Ur III Mesopotamia*, [praca doktorska], Cambridge 2015.
281. Pham X., *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, Shieffield 1999.
282. Pollock S., *Feasts, Funerals and Fast Food in Early Mesopotamian States*, w: *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, ed. T. L. Bray, New York – London – Boston 2003, s. 17-38.

283. Pongratz-Leisten B., *Sacrifice in the Ancient Near East: Offering and Ritual Killing*, w: *Sacred Killing: The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, ed. A. M. Porter, G. M. Schwartz, Winona Lake 2012, s. 291-304.
284. Porada E., *The Iconography of Death in Mesopotamia in the Early Second Millenium B.C.*, w: *Death In Mesopotamia. Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980.
285. Potts D., *Mesopotamian Civilization: The Material Foundations*, New York 1997.
286. Radine J. H., *Hear This Word That I Take Upon Over You in Lamentation (Amos 5:1): Lamentation Themes in the Book of Amos*, w: *Why?... How Long?: Studies on Voice(s) of Lamentation Rooted in Biblical Hebrew Poetry*, ed. L. Flesher, C. Dempsey, New York – London – Sydney 2014, s. 1-19.
287. Reiner E., *Your Thwarts in Pieces, Your Morning Rope Cut. Poetry from Assyria and Babylonia*, Michigan 1985.
288. *Religions of the Ancient World: A Guide*, ed. S. I. Johnston, London 2004.
289. Ringreen H., *Akkadian Apocalypses*, w: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Ancient Near East*, ed. D. Hellholm, Tübingen 1983, s. 379-386.
290. Roaf M., *Doubts about the Two-Lobed Burial and the Survival of Early Dynastic to Akkadian Transitional Building Levels in Area WF at Nippur*, „Iraq” 2001, t. 63, s. 55-66.
291. Rong L., *Forgotten and Forsaken by God (Lamentations 5:19-20): The Community in Pain in Lamentations and Related Old Testament Texts*, Eugene 2013.
292. Roscoe W., *Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion*, „History of Religions” 1996, t. 35, nr 3, s. 195-230.
293. Saggs H. W. F., *People of the Past. Babylonians*, Berkeley – Los Angeles 2000.
294. Salamon M., Tzur S., Arensburg B., Zias J., Nagar Y., Weiner S., Boaretto E., *Ancient mtDNA Sequences and Radiocarbon Dating of Human Bones from the Chalcolitic Caves of Wadi el-Makkukh*, „Mediterranean Archaeology and Archaeometry” 2010, t. 10, nr 2, s. 1-14.
295. Sallaberger W., *Der Tod des göttlichen Königs. Die Krise des Menschenbilds in altbabylonischer Zeit*, w: *Bios - Cultus - (Im)mortalitas. Zu Religion und Kultur - Von den biologischen Grundlagen bis zu Jenseitsvorstellungen. Beiträge der interdisziplinären Kolloquien vom 10.-11. März 2006 und 24.-25. Juli 2009*, ed. E. Lang, P. Marinković, Rahden 2012.

296. Sallaberger W., *Eine reiche bestattung im Neusumerischen Ur*, „Journal of Cuneiform Studies” 1995, t. 47, s. 15-21.
297. Sallaberger W., *Skepsis gegenüber väterlicher Weisheit. Zum altbabylonischen Dialog zwischen Vater und Sohn*, w: H. D. Baker, *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black*, London 2010, s. 313-317.
298. Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin – New York.
299. Sanders S. L., *Naming the Dead: Funerary Writing and Historical Change in the Iron Age Levant*, „A Journal for the Study of the Northwest Semitic Languages and Literatures” 2012, t. 19, nr 1, s. 11-36.
300. Sanders S. L., *The Appetites of the Dead: West Semitic Linguistic and Ritual Aspects of the Katumuwa Stele*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 2013, t. 369, s. 85-105.
301. Sasson J. M., *Another Wrinkle on Old Adapa*, w: *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society*, ed. R. J. Spek, Bethesda 2008, s. 1-10.
302. Sawyer J. F. A., *Isaiah as a Source Book for Scriptural Texts about Death and Mourning*, w: *Ritual and Remembrance. Responses to Death in Human Societies*, ed. J. Davies, Sheffield 1994, s. 86-102.
303. Schauensee de M., *Two Lyres from Ur*, Philadelphia 2002.
304. Scheil V., *Textes funéraires*, „Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale” 1916, t. 13, nr 4, s. 165-174.
305. Schmidt B. B., *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Tübingen 1994.
306. Schmidt B. B., *The Witch of En-Dor, 1 Samuel 28 and Ancient Near Eastern Necromancy*, w: *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. M. Meyer, P. Mirecki, Leiden – New York 1995, s. 111-129.
307. Schoch M. R., *Forgotten Civilization: The Role of Solar Outbursts in Our Past and Future*, Rochester 2012.
308. Schwemer D., *Entrusting the Witches to Humuṭ-Tabal: The Ušburruda Ritual BM 47806+*, „Iraq” 2010, t. 72, s. 63-78.
309. Schwemer D., *The Anti-Witchcraft Ritual Maqlû*, Wiesbaden 2017.
310. Scurlock J., *Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought*, w: *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J. M. Sasson, New York 1995, s. 1883-1893.

311. Scurlock J., *Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead*, w: *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. M. Meyer, P. Mirecki, Leiden – New York 1995, s. 91-107.
312. Scurlock J., *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illness in Ancient Mesopotamia*, Leiden – Boston 2006.
313. Scurlock J., *Medicine and Healing Magic*, w: *Women in the Ancient Near East: A Sourcebook*, ed. M. Chavalas, New York 2014, s. 101-143.
314. Scurlock J., *Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals*, w: *Magic and Divination in the Ancient World*, ed. L. J. Ciruolo, L. J. Seidel, Leiden-Boston 2002, s. 1-6.
315. Scurlock J., *Taklimtu: A Display of Grave Goods*, „Nouvelles Assyriologiques Breves et Utilitaires”, 1991, nr 1, s. 3.
316. Segal A., *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, New York – London – Sydney 2004.
317. Sharlach T. M., *An Ox of One's Own: Royal Wives and Religion at the Court of the Third Dynasty of Ur*, Berlin – Boston 2017.
318. Sheshata D., *Musiker und ihr vokales Repertoire: Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in Altbabylonische Zeit*, Göttingen 2009.
319. Sheshata D., *Sounds from Divine: Religious Musical Instruments in the Ancient Near East*, w: *Music in Antiquity*, ed. J. G. Westenholz, E. Seroussi, Berlin-Boston 2014, s. 102-128.
320. Shibata D., *An Old Babylonian Manuscript of the Weidner God-list from Tell Taban*, „Iraq” 2009, t. 71, s. 33-42.
321. Shushan G., *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations. Universalism, Constructivism, and Near-Death Experience*, New York 2009.
322. Sjöberg Å., *The First Pushkin Museum Elegy and New Texts*, „Journal of the American Oriental Society” 1983, t. 103, nr 1, s. 315-320.
323. Skaist A., *Ancestor Cult and Succession in Mesopotamia*, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980, s. 123-128.
324. Smith J., *Dust or Dew. Immortality in the Ancient Near East and in Psalm 49*, Cambridge 2011.

325. Soden von W. *Die Unterweltvision eines assyrischen Kronprinzen*, „Zeitschrift für Assyriologie”, t. 43, nr 9, s. 1-31.
326. Soden von W., *Die Wörter für Leben und Tod im Akkadischen und Semitischen*, w: *Vorträge gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien 6-10 Juli 1981*, Horn 1982, s. 1-7.
327. Sołtysiak A., *Rytuał świętych zaślubin Inanny i Dumuziego*, „Meander”, 2004, t. 3-4, s. 217-221.
328. Sołtysiak A., Fetner F. A., *Taphonomy of Human Remains Exposed in Burial Chambers, with Special Reference to Near Eastern Hypogea, Ossuaries and Burial Caves*, w: *Engaging with the Dead: Exploring Changing Human Beliefs about Death, Mortality and the Human Body*, ed. J. Bradbury, Oxford – Philadelphia 2017, s. 67-76.
329. Speiser F. E. A., *A Significant New Will from Nuzi*, „Journal of Cuneiform Studies” 1963, t. 17.
330. Spencer H., *Principles of Sociology*, t. 1, London 1876.
331. Spronk K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1986.
332. Steinkeller P., *How Did Šulgi and Išbi-Erra Ascend to Heaven?*, w: *Literature as Politics, Politics: Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, ed. D. Vanderhooft, A. Winitzer, Winona Lake 2013, s. 459-478.
333. Steinkeller P., *The Reforms of Urukagina and an Early Sumerian Terms for “Prison”*, „Aula Orientalis” 1991, t. 9, s. 227-233.
334. Steinkeller P., *Third-Millennium Legal and Administrative Texts in the Iraq Museum, Baghdad*, Winona Lake 1992.
335. Steve M. J., H. Gasche, *L'accès à l'au-delà, à Susa*, w: *Collectanea orientalia: histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Etudes offertes en hommage à Agnès*, ed. H. Gasche, B. Hrouda, Neuchâtel 1996.
336. Stol M., *Beer in Neo-Babylonian Times*, w: *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*, ed. L. Milano, Padova 1994, s. 155-183.
337. Stol M., *Epilepsy in Babylonia*, Groningen 1993.
338. Stol M., *Women in the Ancient Near East*, Boston-Berlin 2016.
339. Stutz L. N., Tarlow S., *Beautiful Things and Bones of Desire*, w: *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, ed. S. Tarlow L. N. Stutz, Oxford 2013, s. 1-14.

340. Suriano M., *A History of Death in the Hebrew Bible*, New York 2018.
341. Suriano M. J., *Breaking Bread with the Dead: Katumuwa's Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul*, „Journal of American Oriental Society” 2014, t. 134, nr 3, s. 385-405.
342. Tallqvist K., *Sumerisch-Akkadische Namen der Totenwelt*, Helsinki 1934.
343. Toorn van der K., *Dead That Are Slow to Depart: Evidence for Ancestor Rituals in Mesopotamia*, w: *In Remembrance of Me: Feasting With the Dead in the Ancient Middle East*, ed. V. R. Herrmann, J. D. Schloen, Oriental Institute Museum Publications, t. 37, Chicago 2014, s. 81-84.
344. Toorn van der K., *Family Religion in Babylonia, Ugarit and Israel: Continuity and Changes in the Forms of Religious Life*, Leiden – New York 1996.
345. Toorn van der K., *Family Religion in Second Millennium West Asia (Mesopotamia, Emar, Nuzi)*, w: *Household and Family Religion in Antiquity*, ed. J. Bodel, Malden – Oxford – Carlton 2008, s. 20-36.
346. Toorn van der K., *Gods and Ancestors in Emar and Nuzi*, „Zeitschrift für Assyriologie” 1994, t. 84, s. 38-59.
347. Toorn van der K., *Illub and the 'God of the Father'*, w: *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas*, ed. M. Dietrich, Ugarit Forschungen, t. 25, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 379-394.
348. Toorn van der K., *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, Van Gorcum 1985.
349. Toorn van der K., *The Domestic Cult at Emar*, „Journal of Cuneiform Studies” 1995, t. 47, s. 35-50.
350. Toorn van der K., Becking B., Horst van der P. W., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston 1999.
351. Torres-Rouff C., Pestle W. J., Daverman B. M., *Commemorating Bodies and Lives at Kish's 'A Cemetery': (Re)presenting Social Memory*, „Journal of Social Archaeology” 2012, t. 12, nr 2, s. 193-219.
352. Tricoli S., *The Ritual Destruction of the Palace of Mari by Hammurapi under the Light of the Cult of the Ancestors' Seat in Mesopotamian Houses and Palaces*, w: *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien 52e Rencontre Assyriologique Internationale International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology Münster, 17.–21. Juli 2006*, ed. M. Dietrich, H. Neumann, Alter Orient und Altes Testament, t. 401, Münster 2014.

353. Tronina A., *Epos o Gilgameszu (ša naqba imuru)*, Kraków – Mogilany 2017.
354. Tryl F., *Semickie marzēah a grecki sympozjon. Uczty i kult przodków jako elementy ideologii władzy*, Sandomierz 2016.
355. Tsukimoto A., *Peace for the Dead, or Kispu(m) Again*, „Orient” 2010, t. 45, s. 101-110.
356. Tsukimoto A., *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, Alter Orient und Altes Testament, t. 216, Neukirchen-Vluyn 1985.
357. Tsumura D. T., *Kings and Cult in Ancient Ugarit*, w: *Priests and Officials in the Ancient Near East*, ed. by K. Watanabe, Heidelberg 1999, s. 215-238.
358. Tucholska S., *Psychologiczna analiza procesu żałoby*, w: *Psychologiczne aspekty doświadczania żałoby*, red. S. Steuden, S. Tucholska, Lublin 2009, s. 11-33.
359. Uchelen van N., *Death and the After-life in the Hebrew Bible of Ancient Israel*, w: *Hidden Futures: Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, ed. J. M. Bremmer, Amsterdam 1994, s. 77-90.
360. Veenker R. A., *Gilgamesh and the Magic Plant*, „Biblical Archeologist” 1981, t. 44, s. 199-205.
361. Veenhof K. R., *The Death and Burial of Ishtar-Lamassi in Karum Kanish*, w: *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society*, ed. R. J. van der Spek, Bethesda 2008, s. 97-119.
362. Veldhuis N., *Entering the Netherworld*, „Cuneiform Digital Library Initiative” 2003, t. 6, nr 2, s. 1-4.
363. Verderame L., *Aspetti spaziali nella costruzione dell’immaginario infero dell’antica Mesopotamia*, „Studi e materiali di storia delle religioni” 2014, t. 80, nr 1, ss. 23-41.
364. Vidale M., *PG 1237, Royal Cemetery of Ur: Patterns in Death*, „Cambridge Archaeological Journals” 2011, t. 21, nr 3, s. 427-451.
365. Vogel H., *Death and Burial*, w: *The Sumerian World*, ed. H. Crawford, London – New York 2013.
366. Walls N. H., *Desire, Discord and Death. Approaches to Ancient Near Eastern Myth*, Boston 2001.
367. Watanabe C. E., *The Symbolic Role of Animals in Babylon: A Contextual Approach to the Lion, the Bull and the Mušḫuššu*, „Iraq” 2015, t. 77, nr 1, ss. 215-224.
368. Watelin L.Ch., Langdon S., *Excavations at Kish, The Herbert Weld and Field Museum of Natural History, Expedition to Mesopotamia*, t. 4, Paris 1934.

369. Wita G., *Przodkowie w tradycyjnej religii Aszantów*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2008, t. 16, s. 7-23.
370. Wee J. Z., *Mesopotamian Commentaries on the Diagnostic Handbook Sa-gig*, Leiden – Boston 2019.
371. West M. L., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. M. Filipczuk, Kraków 2008.
372. Westenholz A., “*Berūtum, damtum*”, and Old Akkadian KI.GAL: *Burial of Dead Enemies in Ancient Mesopotamia*, „Archiv für Orientforschung” 1970, t. 23, s. 27-31.
373. Westenholz J. G., Westenholz A., *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem. The Old Babylonian Inscriptions*, Cuneiform Monographs, t. 33, Leiden – Boston 2006.
374. Westenholz J. G., *In the Service of the Gods: the Ministering Clergy*, w: *The Sumerian World*, ed. H. Crawford, London – New York 2013, s. 246-276.
375. Westenholz J. G., *Tamar, Qēdēšā, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia*, „The Harvard Theological Review” 1989, t. 82, nr 3, s. 245-265.
376. Winitzer A., *Early Mesopotamian Divination Literature: Its Organizational Framework and Generative and Paradigmatic Characteristics*, Leiden – Boston 2017.
377. Wolley L., *Excavations at Ur*, London – New York 2006.
378. Woods C., *At the Edge of the World. Cosmological Conceptions of the Eastern Horizon in Mesopotamia*, „Journal of Ancient Near Eastern Religions” 2009, t. 9, s. 183-239.
379. *Worship and the Hebrew Bible: Essays in Honour of John T. Willis*, ed. P. Graham, R. Marrs, Sheffield 1999.
380. Wygnańska Z., *Kaplice domowe i kult rodzinny w Mezopotamii na początku II tysiąclecia p.n.e.*, „Studia i Materiały Archeologiczne” 2005, t. 12, s. 197-224.
381. Yamauchi E., *Life, Death, and the Afterlife in the Ancient Near East*, w: *Life in the Face of Death*, ed. R. N. Longnecker, Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 21-50.
382. Zawadzki S., *Mane, Tekel, Fares. Źródła do dziejów Babilonii chaldejskiej*, Poznań 1996.
383. Ziegler N., *Music, the Work of Professional*, w: *The Oxford Handbook of Cuneiform Literature*, ed. K. Radner, E. Robson, New York 2011, s. 288-312.
384. Zwitser N., *The Mesopotamian Netherworld through the Archaeology of Grave Goods and Textual Sources in the Early Dynastic III Period to the Old Babylonian Period*, [praca magisterska], Ghent 2017.

385. Xella P., *Death and the Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought*, w: *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J. M. Sasson, New York 1995 , s. 2059-2070.
386. Xella P., *Gli abitanti dell'aldilà. nel vicino oriente e nell'antico Testamento*, w: *L'aldilà. nella Bibbia*, ed. autori vari, Firenze 1992, s. 65-104.

Eschatologia mezopotamska.

Kult zmarłych w źródłach literackich i archeologicznych III-I tys.p.n.e.

Niniejsza rozprawa jest poświęcona zagadnieniu eschatologii mezopotamskiej oraz kultu zmarłych w źródłach literackich i archeologicznych III-I tys. p.n.e. W pracy zostaną omówione przede wszystkim teksty oraz odkrycia sumeryjskie i akadyjskie, jednak nie brak również będzie odniesień do tradycji egipskiej, kananejskiej czy izraelskiej.

W Mezopotamii śmierć uważano za ludzkie przeznaczenie dane od bogów, stąd też częstym określeniem śmierci było „iść do swego przeznaczenia”. Śmiertelność nie oznaczała jednak unicestwienia człowieka – jego duch po śmierci żył nadal, ale w świecie podziemnym. Mezopotamskie zaświaty były jednak krainą ponurą, pełną prochu, bez dostępu do świeżej wody i pożywienia. A ponieważ wierzano, że duch zmarłego po śmierci nadal zachowywał ziemskie potrzeby zaspokajania głodu i pragnienia, było jasne, że w krainie umarłych nie mógł samodzielnie ich zaspokoić. Potrzebował więc do tego swoich żyjących krewnych, którzy mieli pełnić rolę jego opiekunów. Ich zadaniem było składanie duchowi ofiar, by napojony i najedzony mógł być szczęśliwy w zaświatach i opiekować się żyjącymi członkami swojej rodziny. W przeciwnym razie – głodny i spragniony duch mógł zamienić się w żądną zemsty zjawę i dręczyć swoich krewnych, a nawet sprowadzać na nich choroby, upominając się w ten sposób o należne mu ofiary. Nie dziwi więc fakt, że mieszkańcy Mezopotamii bardzo pielęgowali relacje ze swoimi zmarłymi krewnymi. Czynili to już od momentu śmierci i pogrzebu członka rodziny, wykonując nad jego zwłokami wiele czynności (m.in. mycie, namaszczenie i ubieranie ciała, staranny pochówek, pierwsze dary grobowe), które miały pomóc zmarłemu w dotarciu do świata podziemnego i pokazać mu, jak wielką troską i szacunkiem darzyli go członkowie jego rodziny, a zwłaszcza synowie. Ci bowiem byli uważani za dziedziców i to na nich przede wszystkim spoczywał obowiązek zachowywania pamięci o zmarłych. Zmarłych traktowano nadal jak członków rodziny, dlatego często grzebano ich pod podłogami domostw. Jedno pomieszczenie, to znajdujące się nad grobem zmarłego pełniło rolę kaplicy domowej, w której modlono się oraz składano zmarłym ofiary. Podobnie sytuacja wyglądała w przypadku zmarłych władców – im także należał się pośmiertny szacunek, ale ich kult sprawowany był w pałacach i świątyniach i przybierał o wiele wystawniejsze formy, niż w przypadku zwykłych obywateli.

Literackie źródła dotyczące eschatologii i kultu zmarłych nie były jednak tylko fikcją literacką i zwykłymi opowieściami, ale miały konkretne odzwierciedlenie w rzeczywistości. Świadczą o tym wykopaliska archeologiczne prowadzone na terenach starożytnej Mezopotamii (dzisiejszy Irak), podczas których w wielu miejscach odnaleziono pozostałości domowych kaplic, ofiar grobowych, kosztowności, a także samych szczątków ludzkich. To przemawia za stwierdzeniem, że wśród mieszkańców Mezopotamii więzi rodzinne były niezwykle silne, a pielęgnowanie relacji z przodkami stanowiło jeden z elementów pielęgnowania własnej tożsamości.

Praca składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy jest poświęcony zagadnieniu eschatologii mezopotamskiej (koncepcji śmierci, opisu świata podziemnego). W drugim opisano zwyczaje i obrzędy żałobne; w trzecim omówiono literackie źródła dotyczące kultu zmarłych oraz opisano archeologiczne źródła dotyczące kultu zmarłych.

The Mesopotamian eschatology.

The cult of the dead in literary and archaeological sources dated III-I millenium BC.

The following elaboration is devoted to the topic of Mesopotamian eschatology and the cult of the dead in literary and archaeological sources dated III-I millenium BC. Above all, the work shall include a discussion of Sumerian and Akkadian texts and discoveries. However, there will also be references to the Egyptian, Canaanite or Israelite traditions.

In Mesopotamia, death was considered the human destiny given from the gods, therefore a frequent designation of death was "to go and meet one's destiny". However, mortality did not mean human annihilation - their spirit kept living on after death, but in the underground world. The Mesopotamian underworlds were, however, a gloomy land, full of ashes, without access to fresh water and food. And since it was believed that the spirit of the deceased person kept its earthly needs after death, such as the need to satisfy hunger and thirst, it was obvious that, in the land of the dead, such a person could not satisfy these needs by themselves. In order to do this, they needed their living relatives who were supposed to be their guardians. Their task was to make offerings to the ghost so that it had something to drink and something to eat and could be happy in the underworld and take care of the living members of their family. Otherwise, the hungry and thirsty spirit could turn into an apparition seeking revenge and torment its relatives or even bring diseases upon them, thus demanding the due offerings. It is therefore not surprising that the residents of Mesopotamia very strongly cultivated the relations with their deceased relatives. They have proceeded with this ever since the moment of the death and funeral of a family member, performing many activities with their corpses (inter alia cleaning, anointing and dressing the body, careful burial, first tomb gifts) which were to help the deceased reach the underground world and show to them how much the members of their family care for them and respect them, this including especially the sons. These people were considered the inheritors and it was above all their duty to keep the memories of the deceased alive. The deceased were still treated as members of the family, therefore they were often buried under the household floors. One room, that above the deceased person's tomb, served the function of a home chapel where people prayed and made offerings to the deceased. The situation was similar in the case of deceased rulers - they were also entitled to posthumous respect, but their cult was performed in palaces and temples and took on much more lavish forms than in the case of regular citizens.

The literary sources on eschatology and the cult of the dead were not, however, only literary fiction and regular tales, but had a specific reflection in reality. The proof for this are the archaeological excavations handled in the ancient Mesopotamia region (modern Iraq), during which many home chapels, tomb offerings, valuables, as well as human remains, have been discovered. This advocates the statement that family relations were extremely strong amongst the residents of Mesopotamia and the cultivation of the relations with the ancestors was one of the elements of the cultivation of one's own identity.

The following work consists of three chapters. The first one is devoted to the topic of Mesopotamian eschatology (the concept of death, the description of the underworld). The second one describes mourning customs and rituals; the third one describes literary sources regarding the cult of the dead, and describes the archaeological sources regarding the cult of the dead.