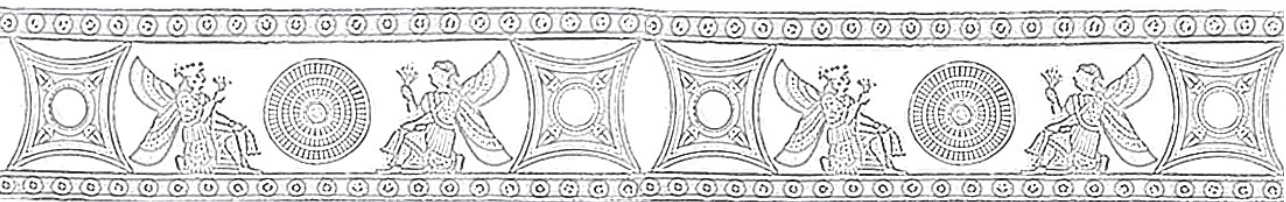


# Scripta Biblica et Orientalia



Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Uniwersytet Jagielloński  
Uniwersytet Warszawski



#### **Redakcja**

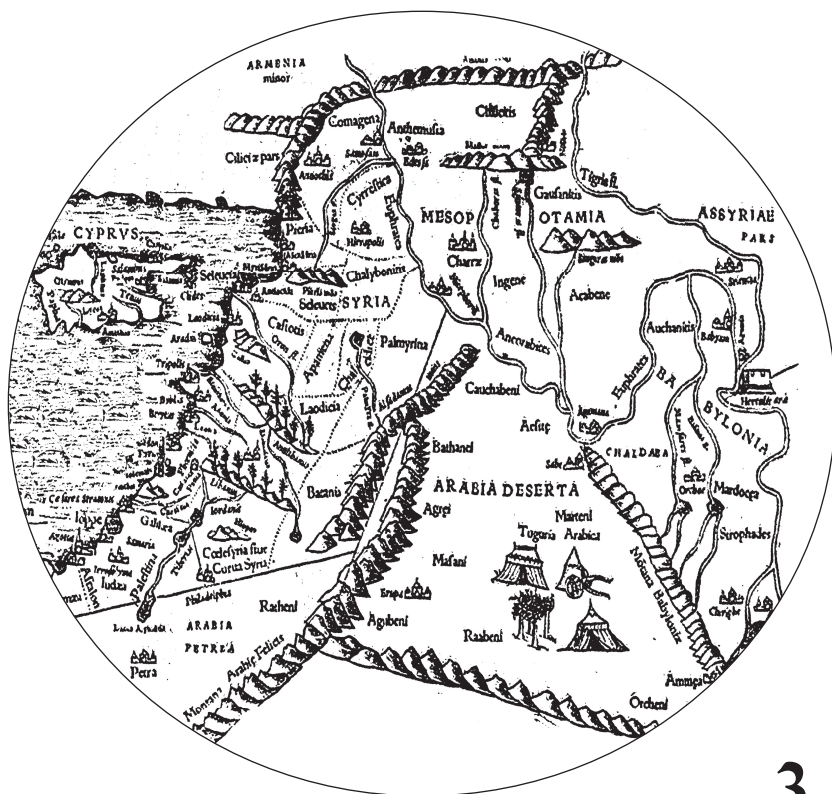
PRZEMYSŁAW DEC (Katedra Judaistyki UJ)  
PIOTR MUCHOWSKI (Katedra Studiów Azjatyckich UAM)  
MACIEJ MÜNNICH (Instytut Historii KUL) (Redaktor naczelny)  
ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ (Instytut Historyczny UW)

#### **Rada naukowa**

EDWARD DĄBROWA (Instytut Historii UJ)  
HENRYK DRAWNEL (Instytut Nauk Biblijnych KUL)  
EDWARD LIPIŃSKI (Instytut Orientalistyczny KULeuven)  
JOLANTA MŁYNARCZYK (Instytut Archeologii UW)  
WALDEMAR RAKOCY (Instytut Nauk Biblijnych KUL)  
PIOTR TARACHA (Wydział Orientalistyczny UW)  
MACIEJ TOMAL (Katedra Judaistyki UJ)  
STEFAN ZAWADZKI (Instytut Historii UAM)



# Scripta Biblica et Orientalia



3  
(2011)

Wydawnictwo KUL  
Lublin – Kraków – Poznań – Warszawa

Opracowanie redakcyjne  
Bożena Hryciuk

Opracowanie komputerowe  
Idealit

Projekt okładki i stron tytułowych  
Robert Kryński

© Copyright by Katedra Judaistyki UJ, Katedra Studiów Azjatyckich UAM,  
Instytut Historii KUL, Instytut Historyczny UW, Lublin 2011

ISSN 2081-8416

Adres  
dr Maciej Münnich  
Katedra Historii Starożytnej KUL  
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin  
munnich@kul.pl  
www.kul.pl/sbo

WYDAWNICTWO KUL  
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin  
tel. 081 740 93 40, fax 081 740 93 51  
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl  
<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

DRUK I OPRAWA  
Elpil  
ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce  
info@elpil.com.pl  
www.elpil.com.pl



MARTA WÓJTOWICZ

## CHRONOLOGIA PANOWANIA LUGALZAGESIEGO Z URUK NA TLE HISTORII POŁUDNIOWEJ BABILONII W OKRESIE WCZESNODYNASTYCZNYM<sup>1</sup>

Panowanie Lugalzagesiego przypadało na czas przełomowy dla cywilizacji mezopotamskiej, w historiografii współczesnej zaznaczony podziałem na Okres Wczesnodynastyczny i Staroakadyjski. Król Uruk jest jedną z najbardziej znanych postaci w historii Mezopotamii 3. tysiąclecia, głównie za sprawą wojny z Sargonem Wielkim. Mimo że dostępna dokumentacja jest daleka od kompletności, wydarzenia z nim związane są jednymi i z najlepiej poświadczonych epizodów okresu wczesnodynastycznego. Można więc szukać w nich odpowiedzi na pytania chronologiczne czy heurystyczne istotne dla całej, ciągle słabo poznanej epoki, zanim krajobraz polityczny został zasadniczo przekształcony przez rządy dynastii akadyjskiej.

---

<sup>1</sup> Dziękuję prof. Adamowi Ziółkowskiemu i prof. Piotrowi Bielińskiemu za pomoc podczas przygotowania pierwszej wersji opracowania, jego wnikliwą lekturą i cenne uwagi, jak również prof. Markowi Stępniovi za dyskusję i konsultacje dotyczące tekstów gospodarczych z Ummy i Lagasz.

1. ŹRÓDŁA<sup>2</sup>

Znane są trzy teksty Lugalzagesiego pochodzące odpowiednio z Nippur, Ummu i Uruk<sup>3</sup>. Atrybucja dwóch pierwszych nie budzi wątpliwości, trzeci przypisywany jest Lugalzagesiemu na podstawie epitetów królewskich<sup>4</sup>. Brak większej liczby inskrypcji z najważniejszego ośrodka, Uruk, nie oznacza że ich nie było. Mimo ważnej roli tego miasta w Okresie Wczesnodynastycznym, znanych jest stosunkowo niewiele tekstów władców, z czego większość i tak pochodzi ze świątyni Enlila w Nippur. Najbardziej obszernym źródłem dotyczącym panowania Lugalzagesiego jest inskrypcja wyryta na ponad 100 fragmentach kamiennych naczyń z Nippur. W 1896 roku opublikowano jednolity tekst zrekonstruowany na podstawie fragmentów, który stanowi podstawę wszystkich transliteracji i tłumaczeń<sup>5</sup>. Rozmiary są porównywalne właściwie tylko z inskrypcjami władców Lagasz, również stylistyka wykazuje cechy wspólne z tekstami Eannatuma i jego następców. Tekst powstał w dialekcie sumeryjskiego z Uruk<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Cytaty ze źródeł podawane są wg następujących zasad: tekst akadyjski – kursywą, tekst sumeryjski – drukiem rozstrzelonym, logogramy sumeryjskie w tekście akadyjskim oraz znaki o niepewnym odczycie – kapitalikami.

<sup>3</sup> Jedna z inskrypcji, traktowana przedtem jako tekst Lugalzagesiego (E. Sollberger, J. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes* (IRSA), Paris 1971, inskrypcja nr IH2a; J. Cooper, *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions, vol. I: Presargonic Inscriptions* (SARI 1), New Haven 1986, Um 7.2; H. Steible, *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften* (ASBW) Teil II, Wiesbaden 1982, Lugalzagezi 2) została na podstawie nowego fragmentu przypisana Giszakidu, wcześniejszemu władcy Ummu. Ostatnie wydanie (D. Frayne, *Royal Inscriptions of Mesopotamia – Pre-sargonic Period (2700–2350 B.C.)* (RIME 1), Toronto 2008, E1.12.6.2) uwzględnia natomiast fragment z Oslo zawierający tytułaturę Giszakidu i początkowy fragment tekstu już znanego. Obiekt należy do kolekcji M. Schøyena (dostępny w Internecie, <http://www.nb.no/baser/schoyen>, 11.03.2010) i trudno ustalić dokładne miejsce jego pochodzenia, prawdopodobnie chodzi o samą Ummę. Jest to przypadek szczególnie interesujący, ponieważ pozwala obserwować niepewność interpretacji i tendencje w ocenie postaci Lugalzagesiego, por. P. Charvát, „The Growth of Lugalzagesi’s Empire”, w: *Festschrift Lubor Matouš, vol. 1*, red. B. Hruška, G. Komoroczy, Budapest 1978, 47.

<sup>4</sup> Żaden władca nie używa podobnego zestawu epitetów, trudno jednak o pewną identyfikację – jak wskazuje wspomniany powyżej przykład inskrypcji RIME 1.12.6.2. Tekst jest poważnie uszkodzony. Z układu wynika, że pierwsza występuje w tytułaturze Inanna, potem także bóstwa lokalne Messag-Unug i (z prawie całkowitej rekonstrukcji) Ningirim oraz Enki. Elementem wskazującym na Lugalzagesiego jest przywołanie Nisaby.

<sup>5</sup> H. Hilprecht, *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts, vol. I, part II*, Philadelphia 1896, pl. 38–42. Sposób wydania bardzo utrudnia interpretację materialnej formy inskrypcji i znaczenia ofiary.

<sup>6</sup> Drobniagowa analiza języka i kompozycji tekstu prowadzi do wniosku, że był on pomyślany jako całość literacka. Używane formy gramatyczne występują regularnie i konsekwentnie. Grę relacjami przestrzennymi „Uruk – ka la m – ku r”, „daleko – blisko” należy traktować jako ważny element organizujący tekst, por. C. Wilcke „Ortographie, Grammatik und literarische

Nowych informacji na temat Lugalzagesiego dostarcza pozyskany na rynku antykwarycznym tekst z okresu jego działalności jako ensiego Ummy<sup>7</sup>. Pochodzenie tekstu nie jest znane, ponadto pojawił się w obiegu naukowym bardzo niedawno i publikacje sprzed 1997 roku nie mogą uwzględniać nawet jego istnienia<sup>8</sup>.

Pozycja Lugalzagesiego w historiografii opiera się, obok klasycznej inskrypcji z Nippur, na słynnej relacji Urukaginy o zniszczeniu świątyń dokonany podczas wojny na terytorium Lagasz oraz inskrypcjach Sargona Wielkiego odnoszących się do wojny z miastami sumeryjskimi na południu Mezopotamii<sup>9</sup>. Jednak potencjalnie kluczowym źródłem mogą okazać się odpowiednio zinterpretowane tabliczki administracyjne związane z panowaniem Lugalzagesiego, pochodzące z Zabala, Girsu i Nippur<sup>10</sup>.

## 2. DATOWANIE PANOWANIA LUGALZAGESIEGO

Wszelkie daty bezwzględne podawane w związku z Lugalzagesim mają znaczenie wyłącznie orientacyjne i są oparte na niepewnej chronologii 3. tysiąclecia<sup>11</sup>

---

Form Beobachtungen zu der Vaseninschrift Lugalzaggesis (SARI 152-156)", w: *Lingering over Words (Festschrift – W. L. Moran)*, red. T. Abusch, Atlanta 1990, 501.

<sup>7</sup> Relacjonuje ona działalność fundacyjną Lugalzagesiego w związku z sanktuariami bóstw Dumuzi, Lisi, Nisaby oraz sanktuarium określonego jako e. PA w Ki'an. (RIME 1, 375: „almost certainly a small town in the neighborhood of Giša and Ki'an”).

<sup>8</sup> Zakupiony przez Muzeum w Jerozolimie na aukcji Christie's w 1997 roku, pierwsza oficjalna publikacja dopiero w RIME 1 z 2008 roku.

<sup>9</sup> Sargon podaje w nich listę pokonanych miast: Uruk, Ur, (D. Frayne, *Royal Inscriptions of Mesopotamia – Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 B.C.)* (RIME 2), Toronto 1993, RIME 2.1.1.1-6) Lagasz, Ummę, (RIME 2.1.1.1-3) Eninmar (*e<sub>2</sub>-nin-mar* „Tempel der Ninmara” miejsce nazywane Guaba w źródłach z Lagasz, J. Bauer, R. Englung, M. Krebernik, *Mesopotamien Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit* (OBO 160/1), Freiburg 1998, 495). W inskrypcjach RIME 2.1.1.1-2 Lugalzagesi wymieniony jest z imienia, w RIME 2.1.1.3 – jako król Uruk. Właściwie cały korpus pochodzi ze starobabilońskich kopii, w większości z dwóch dużych tabliczek zbierających inskrypcje z Nippur: CBS 1397<sup>2</sup>, Ni 3200. Na ogół nie wysuwa się zastrzeżeń co do jakości i wiarygodności kopii.

<sup>10</sup> M. Powell, „Texts from the Time of Lugalzagesi. Problems and Perspectives in Their Interpretation”, *HUCA* 49 (1978); L. Sassmanhausen, „Administrative Documents as a Source of Historiography”, w: *Historiography in the Cuneiform World*, red. T. Abusch, P.-A. Beaulieu, J. Huehnergard, P. Machinist, P. Steinkeller (RAI 45), Bethesda 2001, 451.

<sup>11</sup> Chronologia bezwzględna związana jest tradycyjnie z obserwacjami Wenus na tabliczce z okresu Ammisaduqi, dodatkowe informacje związane są z zaćmieniem słońca zanotowanym w Tekstach z Mari oraz danymi dendrochronologicznymi z Aszszur. Ostatnie dane wskazywałyby raczej na tzw. chronologię niską. Niezależnie od tego nie da się uzyskać zadowalającej dokładności w odniesieniu do Okresu Archaicznego, ponieważ prowizorycznie

oraz *Sumeryjskiej liście królów* (SLK)<sup>12</sup>. Daty tak uzyskane wskazują na najbardziej prawdopodobne, w ocenie autorów opracowań, rozwiązania. Na etapie układania bezpośredniej chronologii zdarzeń ich stosowanie nie ma jednak uzasadnienia.

### 3. CHRONOLOGIA ZEWNĘTRZNA

Historię wczesnodynastyczną z trudem można rekonstruować dla poszczególnych miast. Relacje chronologiczne między nimi są jeszcze trudniejsze do uchwycenia. Najbardziej wyraźnym tego przykładem jest właśnie *Sumeryjska lista królów*, której sens chronologiczny raczej wprowadza zamęt, niż porządkuje informacje<sup>13</sup>. Panowanie Lugalzagesiego nakłada się na historię kilku miast, dając okazję do konfrontacji innych znanych źródeł. Niestety, dostępny materiał jest bardzo fragmentaryczny i nie ma gwarancji, że nowo publikowane teksty nie wprowadzą do nich zupełnie nowych postaci, zmieniając założenia, które badacze zmuszeni są teraz przyjmować.

Panowanie Lugalzagesiego jest punktem łączącym historię co najmniej trzech dużych jednostek politycznych południowej Babilonii: Uruk, Ummi i Lagasz. Lokalną potęgą – Uruk – rządzą przed nim Lugalkiginedudu, Lugalkisalsi, Urzage (?) i Enszakuszanna, niewiele można jednak powiedzieć o relacjach między nimi (z wyjątkiem dwóch pierwszych, ojca i syna). W Ummie panowała dynastia Enanakale. Ostatnim znanym jej przedstawicielem był Giszakidu, później (nie wiadomo w wyniku jakich zmian) panował najwyraźniej niezwiązany z nimi

---

zrekonstruowana sekwencja władców sięga właściwie tylko do Ur III. Podsumowanie dyskusji RIME 1.4-5.

<sup>12</sup> D. Frayne rezygnuje z Listy i w komentarzu dotyczącym chronologii okresu odnosi się tylko do tekstów gospodarczych (Frayne, *Royal Inscriptions of Mesopotamia*, 13: „The SKL, which in theory ought to give us a chronology of the period, is virtually useless for this purpose”). Nie przeszkadza mu to jednak w jej używaniu, np. pozostawił miejsce dla wszystkich władców Uruk z SLK, co wydaje się niekonsekwentne, na dodatek zastosowane w odniesieniu do jednego tylko miasta.

<sup>13</sup> Tekst ciągle stanowi ramę dla chronologii 3. tysiąclecia oraz historii politycznej Okresu Wczesnodynastycznego i jako taki jest drobiazgowo analizowany pod kątem wiarygodności i użyteczności, por. P. Steinkeller, „An Ur III Manuscript of the Sumerian King List”, w: *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, red. W. Sallaberger, A. Zgoll, K. Volk, Wiesbaden 2003, 267-292; J. Cooper, „Paradigm and Propaganda. Dynasty of Akkade in the 21<sup>st</sup> century”, w: *Akkad. The First World Empire*, red. M. Liverani, Padova 1993, 19; C. Wilcke, „Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List”, w: *dumu-e,-dub-ba-a. Studies in Honour of Ake W. Sjöberg*, red. H. Behrens, D. Loding, M. Roth, Philadelphia 1989, 557-571.

Bubu, ojciec Lugalzagesiego<sup>14</sup>, i sam Lugalzagesi. Historię Ummy można śledzić w odniesieniu do dziejów Lagasz, od Enannatuma I, Entemeny do panujących w późniejszym okresie Enannatuma II, Enentarzi i Lugalandy. Trzem ostatnim tradycyjnie przypisuje się łącznie nie więcej niż 20 lat panowania<sup>15</sup>, Urukagina zaś, zgodnie z własnymi inskrypcjami, powinien być współczesny Lugalzagesiemu<sup>16</sup>. Potwierdzona przez inskrypcje współczesność Lugaliginedudu i Enmeteny jest kolejnym elementem łączącym rekonstrukcję historii Uruk względem Lagasz i Ummy. Teksty Lugalzagesiego mogą dostarczyć dodatkowych informacji.

#### 4. LUGALZAGESI A WŁADCY LAGASZ<sup>17</sup>

Życie Lugalzagesiego mogło teoretycznie przypadać na panowanie Entemeny, Enannatuma II, Enentarzi, Lugalandy i Urukaginy w Lagasz, jednak rachunki

- <sup>14</sup> Nie ma zgody co do odczytania imienia ojca Lugalzagesiego zapisywanego znakami U<sub>2</sub>.U<sub>2</sub> (Cooper, *Sumarian and Akkadian Royal Inscriptions*, 94: U<sub>2</sub>U<sub>2</sub>; RIME 1.435: U-U; Bauer [i in.], *Mesopotamien Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, 493: U<sub>2</sub>.U<sub>2</sub> „oder bu<sub>11</sub>-bu<sub>11</sub>, wa<sub>3</sub>-wa<sub>3</sub>, wu<sub>x</sub>-wu<sub>x</sub>”); P. Steinkeller podsumowuje tę kwestię w „The Question of Lugalzagesi’s Origins”, w: *Festschrift Burkhardt Kienast zu seinem 70. Geburtstag dargebracht*, red. G. Selz (AOAT 274), Münster 2003, 621, przyp. 3, przyjmując formę „Bubu”. Wątpliwości wynikają z braku zadowalającego wyjaśnienia sensu czy etymologii imienia; tradycyjna interpretacja traktuje ten zapis jako wariant imienia bu<sub>3</sub>-bu<sub>3</sub> – w tym przypadku interpretowanego jako bu<sub>11</sub>-bu<sub>11</sub>; przeciwko niej świadczy zapis U<sub>2</sub>-U<sub>2</sub>-A, końcowe -a nie pozwala go odczytać jako Bubu. Według D. Edzarda, „Sumerer und Semiter in der frühen Geschichte Mesopotamiens”, w: *Aspects du contact suméro-akkadien* (RAI 9), Geneva 1960, 250, imię mogłoby być semickie.
- <sup>15</sup> Zupełnie inny rachunek w P. Garelli, J.-M. Durand, H. Gonnet, C. Breniquet, *Le Proche-Orient asiatique. Des origines aux invasions des peuples de la mer*, Paris 1997, 236: „D’Entemena à Lugal-zagesi on compte 5 rois representant vresemblablement 4 générations. Entemena est contemporain de Lugal-kinishe-Dudu d’Uruk, et 4 générations séparent égalment ce dernier de Lugal-zagesi. Elles peuvent totaliser 80 ans, don’t 37 seulement sont attestés par des textes datés”. Trudno jednak tych władców Lagasz zaliczyć do 4 następujących generacji, a tym bardziej przypisywać im średnią 20 lat panowania. Większa część zachowanych dat rocznych pochodzi z panowania Entemeny, pozostałe dają się rozdzielić na krótkie panowania trzech jego następców.
- <sup>16</sup> J. Cooper *Reconstructing History from Ancient Inscriptions: The Lagash – Umma Border Conflict* (SANE 2/1), Malibu 1983, 33: „for 18 years from the accession of Enannatum II to the accession of Urukagina”. Liczba ta opiera się na datowaniu tekstów gospodarczych. Pierwszy pozostawił niewiele śladów w tekstach gospodarczych i oficjalnych, jednak na 5 rok jest datowany jeden z listów urzędniczych (Frayne uważa, że liczba jest zaniżona – RIME 1, s.13). Dysponujemy tekstami gospodarczymi poświadczającymi 6 lat dla Enentarzi (właściwie 5 – w pierwszym miesiącu zastąpiony przez Lugalanądę – Bauer [i in.], *Mesopotamien Späturuk-Zeit Frühdynastische Zeit*, 475) i 7 dla Lugalandy (w trakcie 7 roku zastąpiony przez Urukaginę), por. RIME 1.246.
- <sup>17</sup> Według Cooper, *Reconstructing History*, 31: Enmetena walczył z władcą Ummy o imieniu II. Następnie osiągnął hegemonię nad częścią Sumeru, aż po Uruk, gdzie został zatrzymany przez



dotyczące okresu rządów poszczególnych członków dynastii trudno uznać za pewne. Nie sposób ustalić dokładnych relacji rocznych, kiedy nie są znane ani długości panowania poszczególnych władców, ani rok, którego dotyczą źródła. Wygląda na to, że w rywalizującej z Lagasz Ummie również okresy panowania poszczególnych władców nie były wiele dłuższe, choć informacje o nich są bardziej skąpe niż w wypadku Lagasz. Entemena notuje przejście władzy przez króla o imieniu II<sup>18</sup>. Rządy tego władcy Ummy oraz prawdopodobnie późniejszych – Giszakidu i Bubu – powinny obejmować razem pozostałą część życia Entementy i kilkanaście lat, które przypadają razem na jego następców. Nie jest jednak wykluczone, że w tej sekwencji brakuje elementów, zwłaszcza po stronie Ummy. Nie wiemy nic np. o okolicznościach, w jakich zakończyła panowanie w Ummie dynastia Enanakale czy o przebiegu panowania Bubu. Współczesność syna Bubu i Urukaginy jest prawie pewna, pozostaje jednak pytanie, czy Urukagina przejął władzę w Ummie wcześniej od niego czy w podobnym czasie. Konflikt z Lagasz jest jedynym wydarzeniem związanym z Lugalzagesim, które można odtworzyć z zadowalającą dokładnością<sup>19</sup>.

## 5. LUGALZAGESI MIĘDZY SARGONEM I ENSZAKUSZANNĄ

Problem ułożenia relacji czasowych między Sargonem Akadyjskim a Lugalzagesim zostałyby rozwiązany przez ustalenie, jak długo panowali oni równocześnie. Równoległość rządów nie pozostawia wątpliwości, a praktyka podawania dat bezwzględnych (opartych na *Sumeryjskiej liście królów*), według których po 25 latach władzy Lugalzagesiego nastąpiło 56 lat panowania Sargona, jest zwykłym nieporozumieniem. Łączy się to z kwestią pozycji Enszakuszanny na liście władców Uruk, jest on bowiem związany z Sargonem przez dokumenty gospodarcze z Nippur. Zestawienia tych dwóch królów w czasie próbuje dokonać Aage Westenholz, rozważając argumenty związane z *Sumeryjską listą królów*, tekstami Enszakuszanny i długością

---

Lugalkiginedudu; 33-34: przez 18 lat od wstąpienia na tron Enannatuma II do Urukaginy, należy przyjąć dominację Uruk nad większością Sumeru, która została zapoczątkowana przez Lugalkiginedudu i trwała pod rządami Lugalkisalsi (przyp. do posągu Lugalkisalsi w Girsu wspomnianego przez Gudeę).

<sup>18</sup> RIME 1.9.5.1, iii:28-37.

<sup>19</sup> Ustalenia dotyczące wojny z Lagasz idą za ustaleniami M. Lambert, „La guerre entre Urukagina et Lugalzagesi”, *RSO* 41 (1966), 29-67 oraz Bauer [i in.], *Mesopotamien Späturuk-Zeit Frühdynastische Zeit*, s. 489-494.

życia córki Sargona, Enheduanny<sup>20</sup>. Wysuwa on propozycję, mającą – jak sam twierdzi – charakter „guess in the dark”, że Sargon podbił Południe około 30. roku życia, po 10 latach samodzielnej władzy w Akadzie, i że panował później około 25 lat<sup>21</sup>.

Sargon ustalił swoją pozycję w północnej Babilonii przed wojną z Sumerem<sup>22</sup>. Następstwo wydarzeń nie jest jednak jasne również w tym przypadku. Przyjmuje się za najbardziej prawdopodobne, że wojna z Lugalzagesim była punktem przełomowym, po którym nastąpiły dalsze kampanie poza granicami Mezopotamii. Nie wykluczono jednak możliwości, że Sargon prowadził działania na północy przed wojną z Uruk. W końcu inskrypcje dotyczące kampanii na południu wspominają o Mari i Elamie (E2.1.1.1, 2) jak o sprawie przeszłej<sup>23</sup>. Przy wczesnej dacie należałoby uznać, że Sargon podbił południowe miasta i nie napotkałszy problemów z tej strony, zaangażował się w dalsze kampanie<sup>24</sup>. Każda z interpretacji przesuwająca wojnę z południową Babilonią na okres po wyprawach do Mari zakłada, że Lugalzagesi i Sargon właściwie byli sobie współcześni<sup>25</sup>.

Problematyczność tej sekwencji wydarzeń była kilkakrotnie wskazywana w literaturze przedmiotu. Kłopot stwarza m.in. kwesta tożsamości Urukaginy, władcy Lagasz i przeciwnika Lugalzagesiego, oraz osoby o tym imieniu występującej na steli Manisztuszu<sup>26</sup>. Następnie, na co zwrócił już uwagę M. Powell, proponując

<sup>20</sup> Enheduanna została osadzona na urzędzie kapłanki Nanny w Ur przez Sargona. Poemat *Ninmešarra*, którego autorstwo się jej przypisuje, zawiera aluzje do Wielkiej Rebelii przeciw Naramsinowi (m.in. do postaci Lugal-ane, który z kolei pojawia się obok Iphur-Kisz w tekście RIME 2.1.4.7). Okres sprawowania przez nią urzędu powinien więc obejmować panowanie Rimusza i Manisztuszu oraz trudne do wyliczenia lata panowania Sargona i Naramsina. A. Westenholz („Old Akkadian Period”, w: A. Westenholz, W. Saallaberger *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit* (OBO 160/3), Freiburg 1999, 35) szacuje ten okres na ok. 50 lat. Argument ten jest nieco problematyczny, ze względu na dużą niepewność co do autorstwa Enheduanny.

<sup>21</sup> Westenholz, „Old Akkadian Period”, 35.

<sup>22</sup> Podobnie Westenholz: „It does appear that Sargon on the eve of his war with Lugalzagesi was in the secure possession of Northern Babylonia”, tamże, 36.

<sup>23</sup> Inskrypcje dotyczące Elamu zawierają ograniczoną tytulaturę (lugal kiš, sag-giš-ra nim<sup>ki</sup> bez tytułu kapłana pa-šeš boga Anu czy ensi Enlila). Choć z drugiej strony nie wiadomo, kiedy i przez kogo inskrypcje przeznaczone dla Nippur były układane, bo może wszystkie w podobnym okresie (por. P. Michałowski, „Memory and Deed: the Historiography of the Political Expansion of the Akkad State”, w: *Akkad. The First World Empire*, red. M. Liverani, Padova 1993, 69-90).

<sup>24</sup> I. Diakonoff, „Early Despotism in Mesopotamia”, w: *Early Antiquity*, red. I. Diakonoff, Chicago 1991, 85 – oryginalny pomysł na rzecz późnego datowania walki Sargona z południem: „Apparently, Sargon started by expanding his authority over Upper Mesopotamia, possibly reaching all the way to the Mediterranean. He then offered Lugalzagesi a family alliance. When Lugalzagesi refused, Sargon resorted to military action and quickly defeated his adversary”.

<sup>25</sup> Z taką wersją nie zgadza się *Sumeryjska legenda Sargona*, która pokazuje Lugalzagesiego jako panującego przed dojściem Sargona do władzy, współczesnego jego poprzednikowi.

<sup>26</sup> M. Powell, „The Sin of Lugalzagesi”, *WZKM* 86 (1996), 310; podsumowanie dyskusji o Urukaginie; dodatkowym argumentem jest imię Engilsa, ojca Urukaginy, z Obelisku Manisztuszu, które pojawia się również w tekstach z archiwum Ba'u.

oryginalną rekonstrukcję końca panowania Lugalzagesiego<sup>27</sup>, prawdopodobne jest utożsamienie Meskigala, ensiego Adab znanego z tekstów Lugalzagesiego, z osobą wymienioną w tekście Rimusza<sup>28</sup>. Imiona Urukagina oraz Meskigala powtarzają się w podobnych okolicznościach<sup>29</sup>. Kontrowersyjna propozycja Powella rozwiązywałaby problem datowania w tekstach gospodarczych z Zabala, paleograficznie podobnych do tych datowanych na 7. i 8. rok panowania Lugalzagesiego, w których występują nieprzypisane żadnemu władcy lata 29. i 30. Warta rozważenia jest wówczas sugestia, że są to teksty datowane panowaniem Sargona<sup>30</sup>.

Kolejność władców w Uruk musi być rozpatrywana z uwzględnieniem związku między Enszakuszanną a Sargonem. Ten sam urzędnik o rzadkim imieniu Urrani, występuje na tabliczkach gospodarczych datowanych wyraźnie na ich panowanie<sup>31</sup>. Właściwie też nie ma (poza *Sumeryjską listą królów*) powodu, by przyjąć twierdzenie przeciwne<sup>32</sup>. Margines zaproponowany przez Aage Westenholza wydaje się przesadzony: 40 lat to właściwie najdłuższy okres, kiedy jedna osoba mogłaby sprawować jeden urząd<sup>33</sup>. W tej sytuacji rządy Enszakuszanny powinny przypadać pomiędzy panowaniem Lugalkisalsi a Lugalzagesiego. Przyjmowanie na tej podstawie wniosku, że Lugalzagesi panował „kilka generacji później” niż Enszakuszanna, jest trudne do utrzymania<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> Tamże, 309: Lugalzagesi rządzi równoległe do Sargona i zostaje pokonany pod koniec panowania króla z Akadu przez młodego Rimusza. Rekonstrukcja ta może budzić zastrzeżenia szczegółowe, nie jest jednak wykluczona. Pokazuje to, jak bardzo chronologia Lugalzagesiego jest niepewna.

<sup>28</sup> Udział Rimusza jest tu wątkiem pobocznym, tak więc nowa lektura *Sumeryjskiej listy królów* nie wpływa na sens tego rozwiązania (RIME 1.247: „Powell’s conclusion has been considerably bolstered by the publication by Steinkeller of an apparent Ur III manuscript of the Sumerian King List in which the name of the king Maništušu appears immediately after that of Sargon”).

<sup>29</sup> Powell, „Sin of Lugalzagesi”, 311.

<sup>30</sup> Nie powinny one należeć do żadnego z ostatnich władców Ummy – chronologia władców Lagasz nie zostawia ani dla Bubub, ani dla Giszakidu miejsca na trzydziestoletnie panowanie. Dopuszcza taką możliwość D. Frayne (RIME 1, 13): „The lower numbered dates could come from the time of Lugal-zage-si (...), and the higher dates from the reign of Sargon, assuming that Sargon conquered Zabala around 29<sup>th</sup> year of his reign”. Z drugiej strony, nieopublikowane jeszcze teksty z Ummy z podobnym datowaniem prawdopodobnie sugerują konkurencyjne rozwiązanie tej sprawy (informacja przekazana osobiście przez Salvatore Monaco, pracującego obecnie nad ich tłumaczeniem).

<sup>31</sup> Por. T. Maeda, „King of Kish”, *Orient. Reports of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 17 (1981), 1-17.

<sup>32</sup> A. Westenholz, *Literary and Lexical Texts and the Earliest Administrative Documents from Nippur* (OSP 1), Malibu 1975, 5.

<sup>33</sup> Por. Maeda, „King of Kish”, 6: „However, if we compare the length of a person’s service in a profession in Ur III period, 40 years seems to be too long for one person to be engaged in the same profession”.

<sup>34</sup> L. Sassmannhausen „Sumerians and »Akkadians« in the Akkadian Period”, w: *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers Read at the 48<sup>th</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden,*

Nie jest to jedyny element łączący Enszakuszannę i Sargona. Jedna z dat rocznych z Nippur podaje rok, w którym Enszakuszanna pokonał Akad<sup>35</sup>. Zwykle interpretuje się go jako potwierdzenie faktu, że miasto miało duże znaczenie polityczne i poważne związki z Kisz przed Sargonem<sup>36</sup>. Konflikt zakończył się wprawdzie porażką Akadu, jednak pokonane miasto zajmowało w nim miejsce obok Kisz. Taki wzrost jego znaczenia jest pewny dopiero za Sargona. Co więcej, Ignace Gelb potwierdzał, że grafia z czasów Enszakuszanny przypomina tę z tekstów datowanych na czasy króla Akadu<sup>37</sup>.

Czy w tej sytuacji należy uznać Enszakuszannę za bezpośredniego poprzednika Lugalzagesiego? Wydaje się to bardzo prawdopodobne. Jest to hipoteza prawie niemożliwa do potwierdzenia przy obecnym stanie źródeł, mimo że nadaje ona rekonstrukcjom późnego Okresu Wczesnodynastycznego pewnej spójności. Rozdzielanie panowania Enszakuszanny, Lugalzagesiego i Sargona opiera się przede wszystkim na kolejności w *Sumeryjskiej liście królów* i braku innych informacji. Wprawdzie szacunki pozostawiają margines rzędu kilku czy kilkunastu lat, co nie wyklucza innych władców pomiędzy nimi, nie było chyba jednak czasu na zasadnicze zmiany sytuacji politycznej czy długie panowanie. Dosyć bogate w wydarzenia rządu Enszakuszanny i tak stanowiłyby dla Lugalzagesiego bezpośredni punkt odniesienia. Możliwe więc nie tylko, że kariera ensiego Ummy rozwijała się równoległe do rosnącej siły Sargona, ale że przejął on zarówno tytuł, jak i konflikt z Akadem po poprzedniku w Uruk<sup>38</sup>. Jeszcze dalej idzie J. Bauer, twierdząc nie tylko, że ci dwaj władcy byli sobie współcześni, ale sugerując bezpośredni związek rodziny Lugalzagesiego z Enszakuszanną i wpływ tego ostatniego na osadzenie

---

1-4 July 2002, red. W.H. van Soldt we współpracy z R. Kalvelagen i D. Katz, Leiden 2005, 336; istnieje wprawdzie inna możliwość – zaproponowane 40 lat to dość czasu, aby po śmierci Enszakuszanny władzę zdobył Lugalkignedudu itp. Jest to jednak nieprawdopodobne ze względu na kilka danych, m.in. grafikę tekstów oraz fakt, że Lugalzagesi podejmuje tytuł Enszakuszanny.

<sup>35</sup> Rok ag-[g]a?-de<sub>3</sub> 'ki' TUN<sub>3</sub>XKAR bi<sub>2</sub>-'si<sub>3</sub>-ga' wg Westenholz, *Literary and Lexical Texts*, 115; wcześniej jedyną podstawą datowania Enszakuszanny była *Sumeryjska lista królów*.

<sup>36</sup> Źródła starobabilońskie przekazują tradycję, według której Akad został założony przez Sargona. Westenholz twierdzi, że na początek istnienia miasta przed okresem akadyjskim wskazywałaby pisownia imienia jego bóstwa opiekuńczego, boga Ilaba – DINGIR-a-ba<sub>4</sub>. Znak PISAN używany w wartości ba<sub>4</sub> był powszechny w Okresie Fara, ale później ta wartość występuje wyjątkowo (*Old Akkadian Period*, 31, przyp. 66).

<sup>37</sup> Za: T. Maeda, „Royal Inscriptions of Lugalzagesi and Sargon”, *Orient. Reports of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 40 (2005), 21.

<sup>38</sup> Warto zwrócić uwagę na to, że dedykacja Lugalzagesiego jest najbardziej rozbudowanym przykładem formy (wielokrotne inskrypcje królewskie na kamiennych naczyniach), jaką posługuje się również Enszakuszanna; także korpus tekstów z Nippur (Westenholz, *Literary and Lexical Texts*) sugeruje, że Lugalzagesi, Sargon i Enszakuszanna należą do tej samej epoki.

Bubu w Ummie<sup>39</sup>. Jest to tylko przypuszczenie, dotyczące innego kluczowego problemu tej epoki – podstawy praw Lugalzagesiego do władzy w Ummie i Uruk.

## 6. CHRONOLOGIA WEWNĘTRZNA PANOWANIA

W interpretacji problemów z chronologią poszczególnych miast pomogłoby ustalenie sekwencji zdarzeń w trakcie panowania samego Lugalzagesiego, w tej chwili dalekie jest to jednak od jednoznaczności. Ramy dla panowania Lugalzagesiego wyznacza 25 (34) lat<sup>40</sup> przypisanych mu w *Sumeryjskiej liście królów*. Wyrażanie pewności, że odzwierciedla to długość panowania, jest jednak aktem raczej wiary niż wiedzy. Nie ma innych danych, ale liczba ta może równie dobrze przekazywać nieznaną i odpowiadającą prawdzie tradycję, jak również wynikać z kompilacji źródeł, które są nam częściowo dostępne. Panowanie Lugalzagesiego można jednak uchwycić dokładnie w kilku momentach dobrze poświadczonych przez źródła. Jednak ich relacja względem siebie nie jest oczywista i właściwie tylko początek i koniec można wskazać jednoznacznie. Rozmieszczenie na niej pozostałych wydarzeń wymaga zajęcia stanowiska odnośnie do przedstawionych kwestii spornych, z których kilka tylko przedstawiono poniżej.

## 7. PRZEJĘCIE WŁADZY PO OJCU BUBU I RZĄDY W UMMIE

Wyjściowy stan urzędów Lugalzagesiego można wywnioskować na podstawie tytułatury ojca, dwukrotnie wymienionego w inskrypcjach syna<sup>41</sup>. Nie rozwiązuje to jednak problemu, skąd rodzina wzięła się w Ummie i jak długo Bubu sprawował urząd ensiego. Zmiana mogła nastąpić w okresie panowania Lugalandy w Lagasz, nie można jednak jednoznacznie określić momentu przekazania władzy, zwłaszcza

<sup>39</sup> Bauer [i in.], *Mesopotamien Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, 493: „Es wäre denkbar, dass dieser U<sub>2</sub>.U<sub>2</sub> von Enšagkušna in Umma eingesetzt worden ist”.

<sup>40</sup> Zdecydowana większość redakcji *Sumeryjskiej listy królów* zgodnie wymienia Lugalzagesiego jako jedyne go króla trzeciej dynastii z Uruk panującego przez 25 lat. Jedna kopia pomija Lugalzagesiego i nie wymienia wcale III dynastii z Uruk. Jedna wersja z Nippur podaje 34 lata panowania (za *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* ([www.etcs1.ox.ac.uk](http://www.etcs1.ox.ac.uk)), 12.05.2010).

<sup>41</sup> RIME 1.12.7.1 oraz RIME 1.14.20.1.



że nie ma pewności, czy Bubu był bezpośrednim następcą Giszakidu w Ummie. Jako niezależny władca Lugalzagesi miał czas na działalność fundacyjną, choć raczej na niewielką skalę. Można ponadto uchwycić rok 7. i 8. pełnienia funkcji ensiego<sup>42</sup>. Prowokuje to do postawienia istotnej dla chronologii kwestii – możliwości jednoczesnego pełnienia roli ensiego i lugała w dwóch miastach – sprowadzającej się do pytania, czy teksty określające Lugalzagesiego jako *en si* albo *lu ga l* (lub *lu<sub>2</sub> un u g<sup>ki</sup>-ga* „człowieka z Uruk”) wykluczają się chronologicznie<sup>43</sup>. Relacja semantyczna tytułów jest obiektem stałej dyskusji w historiografii Okresu Wczesnodynastycznego i jako taka nie pozwala na rozstrzygnięcie<sup>44</sup>.

## 8. KONFLIKT Z LAGASZ

Bogata dokumentacja, głównie teksty gospodarcze, pozwala na rekonstrukcję wojny z Lagasz niemalże miesiąc po miesiącu<sup>45</sup>. Daje to potencjalnie wgląd w 7–8 lat panowania Lugalzagesiego – jeśli przyjmiemy, że był on „człowiekiem z Uruk”, który wojnę rozpoczął i zakończył. W jednym z dokumentów występuje „człowiek z Uruk” wymieniony z imienia Lugal-TAR<sup>46</sup>. Przy tak szczegółowych danych klu-

<sup>42</sup> Nic nie wskazuje na to, by był to całkowity okres jego panowania zakończony przejściem władzy przez Sargona, por. RIME 1.13 „The lower numbered dates could come from the reign of Lugal-zage-si who, according to our understanding was able to hold Zabala for about 7 years.”

<sup>43</sup> G. Hackman, *Sumerian and Akkadian Administrative Texts, from Predynastic Times to the End of the Akkad Dynasty* (BIN 8), New Heaven 1958, teksty 26 i 82.

<sup>44</sup> Różnica między tytułami *en si* i *lu ga l* stanowi jeden z klasycznych problemów historiografii Okresu Wczesnodynastycznego. Przekonująca jest propozycja Steinkellera, który widzi w nich dwa praktycznie równorzędne tytuły, podkreślające jednak inny aspekt władzy – religijny (władca przedstawicielem boga, który pozostaje formalnie *lu ga l*), w przypadku *en si e go*, i świeckie przywództwo *lu ga la*, zob. P. Steinkeller, „On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship”, w: *Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the second Colloquium on the Ancient Near East – the City, and Its Life*, red. K. Watanabe, Heidelberg 1999, 112; D. Edzard proponuje rozwiązanie problemu braku imion własnych z elementem *en si* („Problemes de la royauté dans la periode présargonique”, w: *Le Palais et la Royauté (Archéologie et Civilisation)*, red. P. Garelli, Paris 1974, 147), podkreślając rolę tradycji dynastycznej miasta, - *en* był związany z Uruk, w Lagasz była skłonność do tytułu *en si*, gdzie był to odpowiednik *lu ga la*. W języku potocznym dalej jednak funkcjonował *lu ga l*, co widać w onomastyce – imiona z *lu ga l* są w Lagasz bardzo popularne.

<sup>45</sup> 5 fromuł miesięcznych związanych z wojną, Lambert, „La guerre entre Urukagina et Lugalzaggesi”, 30-33.

<sup>46</sup> Nik 1 135, w: G. Selz, *Die Altsumerischen Verwaltungstexte aus Lagash, Teil I: Die Altsumerischen Wirtschaftsurkunden der Eremitage zu Leningrad* (FAOS 15/1), Stuttgart 1989, 352-353.

czową kwestią chronologiczną jest również przyjęcie bądź odrzucenie utożsamienia go z Lugalzagesim. Odrzucenie potencjalnie odwraca interpretację tego okresu i traktowane jest z rezerwą jako słabo uzasadnione. Lugal-TAR to postać zupełnie nieznana z innych źródeł, jednak jeśli w 8. roku Urukaginy był w Uruk król inny niż Lugalzagesi, miałyby to zasadnicze konsekwencje dla chronologii jego panowania<sup>47</sup>. Przyjęcie tradycyjnej interpretacji skutkuje oczywiście mniejszą liczbę spekulacji, np. na temat powodu zaangażowania się Uruk w wojnę z Lagasz, jednak sama możliwość przeprowadzenia tak zasadniczej zmiany ilustruje stopień naszej niewiedzy.

## 9. PRZEJĘCIE WŁADZY W URUK

Dedykacja naczyń z inskrypcją w Nippur i ewentualna związana z nią ceremonia przypadała zapewne na czas po ustabilizowaniu kontroli nad Uruk. Wskazują na to tytuły oraz zawartość inskrypcji. Rok, w którym Lugalzagesi otrzymuje władzę królewską (n [ a m - l u g a l ] š u - b a - t i, jeżeli rzeczywiście taka rekonstrukcja jest prawidłowa), powinien przypadać po faktycznym przejściu władzy w Uruk, jako że, jakkolwiek interpretować jego treści (n a m - l u g a l u n u g<sup>ki</sup>- g a ?, n a m - l u g a l k a l a m - m a ?), jego podstawą była władza w Uruk. Jeżeli ten rok nastąpił bezpośrednio po przejściu władzy, mogła istnieć wcześniejsza relacja między Nippur a Uruk, która pozwoliłaby nowemu władcy szybko zdobyć poparcie kapłanów Enlila. Przynajmniej postać dat rocznych Enszakuszanny na nią jeszcze nie wskazuje. Musiał to być w każdym razie rok następujący po wydarzeniu na tyle wyrazistym dla administracji w Nippur, że mogła na jego podstawie datować dokumenty.

## 10. KONIEC PANOWANIA

Najpewniejszym epizodem panowania Lugalzagesiego jest jego zakończenie, dokładnie opisane w inskrypcjach Sargona. Pytanie tylko, czy kolejność relacji od-

<sup>47</sup> Bauer [i in.], *Mesopotamien Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, 493; na pewno nie jest to trybut, jak sugerował przy tej okazji G.J. Selz, „Enlil und Nippur nach prä-sargonischen Quellen”, w: *Nippur at the Centennial*, red. E.M. de Jong, Philadelphia 1992, 208: „Urukagina (...) war Uruk tributpflichtig”. Chodzi tutaj o małą ilość, przeznaczoną do indywidualnego użytku.

zwierciadła wagę czy następstwo wydarzeń i czy w ogóle można na jej podstawie dokładnie określać przebieg wojny. Najważniejszym jej elementem było pokonanie Ur i Uruk. Oprócz tego występują w tekstach Sargona Eninmar-Lagasz i Umma<sup>48</sup>. Lugalzagesi został schwytany w trakcie walki – to podkreślają wszystkie teksty go wymienające. Jednym z najbardziej malowniczych motywów związanych z tą wojną jest pozostawienie w jarzmie<sup>49</sup> Lugalzagesiego u bramy Enlila<sup>50</sup>. Informacja ta pojawia się w dwóch inskrypcjach<sup>51</sup>. Nie ma chyba powodu, by podawać w wątpliwość tę część historii. Byłoby to zresztą zachowanie zgodne z ówczesnym sposobem traktowania jeńców<sup>52</sup>. Inskrypcje opisujące tę sytuację pochodzą z Nippur, trudno więc przypuszczać, aby nie zgadzały się wprost z tym, czego mieszkańcy miasta byli świadkami.

## PODSUMOWANIE

Większość problemów wskazanych powyżej jest trudna do rozstrzygnięcia przy obecnym stanie zachowania źródeł. W przypadku chronologii wewnętrznej panowania, wydarzenia można ułożyć w kilka spójnych, choć diametralnie się od siebie różniących sekwencji. Rozstrzygnięcie problemu na rzecz jednej z nich miałyby zapewne poważne konsekwencje dla chronologii czasu przejściowego między okresem wczesnodynastycznym i akadyjskim. W tej chwili natomiast wydaje się uzasadnione skrócenie tradycyjnej chronologii końca okresu wczesnodynastycznego, opartej na *Sumeryjskiej liście królów* (a raczej zasugerowanej jej

<sup>48</sup> Zmienna kolejność. RIME 2.1.1.1-3.

<sup>49</sup> O konstrukcji tego urządzenia można powiedzieć tyle, że było z drewna, a termin odnosi się do różnego rodzaju urządzeń związanych z zasuwaniami, ryglowaniem; *CAD* Š2, 408-411 akk. *šigaru* „1. part of a lock (probably the bolt or bar); 2. neck stocks (from OAK on; Sum lw; wr. syll. and GIŠ.SI.GAR)”; podobna frazeologia np. Samsuiluna (YOS 9 35 iii I 19) <sup>giš</sup>si-gar gu<sub>2</sub>[du-a-ta] nam-mi-ni-in-tum<sub>2</sub>; akk. *ina* <sup>giš</sup>SI.GAR *urašsumma*.

<sup>50</sup> Sposób potraktowania Lugalzagesiego nasuwa skojarzenie z treścią prośby Urukaginy – <sup>d</sup>nisaba-ke<sub>4</sub> / nam-dag-bi / gu<sub>2</sub>-na he<sub>2</sub>-il<sub>2</sub>-il<sub>2</sub>; por. H. Hirsch, „Die »Sünde« Lugalzagesis”, w: *Festschrift für Wilhelm Eilers*, red. G. Wiessner, Wiesbaden 1967, 104: „tatsächlich seine Sünde »auf seinem Nacken getragen habe«”.

<sup>51</sup> RIME 2.1.1.1; tekst uszkodzony, ale łatwy w rekonstrukcji: sum.: luga[1-za<sub>3</sub>-ge-si] / [lugal / unu<sup>ki</sup>-ga-da / <sup>giš</sup>tuku[1 / e-] d[a- sig<sub>3</sub>] / <sup>ʿ</sup>e'-ga-dab<sub>5</sub> / <sup>giš</sup>si-gar-ta / ka<sub>2</sub>-<sup>d</sup>en-lil<sub>2</sub>-la<sub>2</sub>-še<sub>3</sub> <sup>ʿ</sup>e'-de<sub>6</sub>; akad.: *lugal-za<sub>3</sub>-ge-si* / LUGAL' / [UN]u<sup>ki</sup> / *in* REC 169 / šu.DU<sub>8</sub>.A / *in* SIG.GAR-*rim*<sub>3</sub> / a-na ka<sub>2</sub> / <sup>d</sup>en-lil<sub>2</sub> / u-ru-uš<sub>2</sub>; tłum. D. Frayne'a: „captured Lugal-zage-si, king of Uruk in battle and led him off to the gate of the god Enlil in the neck stock” oraz RIME 2.1.1.2 w podobnej formie.

<sup>52</sup> A. Westenholz dodaje jeszcze, że król Uruk był zapewne, zgodnie z tym, co wiadomo o traktowaniu jeńców, pokazany nagi („Old Akkadian Period”, 36).

wizją historii). Źródła dotyczące epoki Lugalzagesiego pozwalają traktować go jako bezpośredniego następcę Enszakuszanny, władcę współczesnego Sargonowi, i sugerują odmienny kierunek interpretacji wczesnodynastycznej sekwencji władców.

Niewykluczone, że część z omawianych problemów może zostać rozwiązana dzięki informacjom pochodzącym z nowych tekstów. Nadzieja ta ma w tym konkretnym przypadku poważne podstawy. Trwają obecnie prace nad publikacją wielu tekstów sumeryjskich, wykluczonych dotychczas z obiegu naukowego ze względu na niepewne pochodzenie. Między innymi przygotowywana jest do publikacji duża grupa tabliczek z wczesnodynastycznej Ummy, które mogą w poważny sposób zmienić istniejącą sekwencję władców<sup>53</sup>. Zanim teksty się ukażą, trudno powiedzieć, jak daleko idące będą to zmiany. Możliwe jednak, że porządkując chronologię panowania Lugalzagesiego, okażą się one kluczowe dla historii całego Sumeru przed podbojem Sargona.

THE CHRONOLOGY OF LUGALZAGESI'S REGIN.  
SOME PROBLEMS OF HISTORY OF BABYLONIA  
IN THE LATE EARLY DYNASTIC PERIOD

Summary

Lugalzagesi, king of Uruk and ruler of Umma, is one of the best known figures in the Early Dynastic history, famous for his ultimate defeat by the Sargon of Akkade. Sources related to Lugalzagesi allow to reconstruct relatively detailed account of his reign, but some major chronological questions remain unsolved. The paper explores the possible explanations of the sources and their consequences for the relative chronology of the entire southern Babylonia at the end of Early Dynastic period, as the reign of Lugalzagesi was closely related to major of political entities in the region – Uruk, Umma and Lagaš. It appears that some chronological sequences should probably be shortened in the light of available evidence, however, it is hardly possible to choose between alternative options without new texts.

<sup>53</sup> Źródłem tej informacji jest referat wygłoszony podczas *Rencontre Assyriologique Internationale* w Barcelonie (26.07.2010 r.) przez Salvatore Monaco, który przygotowuje wydanie tekstów w ramach serii *Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology*.

EDWARD LIPIŃSKI

## MIASTA LEWICKIE W ZAJORDANII

Tradycja biblijna zapisana w Księdze Jozuego podaje, że pokolenie Lewiego nie otrzymało dziedzictwa przy podziale gruntów uprawnych Kanaanu, lecz uzyskało szereg miast rozrzuconych po obu stronach Jordanu<sup>1</sup>. W sumie przydzielono mu sześć tzw. miast ucieczki i dodatkowo czterdzieści dwie miejscowości z okolicznymi pastwiskami, ale żadne z wymienionych miast nie leżało w historycznym centrum dawnego Izraela lub Judy. Albrecht Alt zwrócił na to uwagę w 1951 roku<sup>2</sup>, a w następnym roku stwierdził, że południowe miasta lewickie wyglądają

<sup>1</sup> Joz 21,1-42 i 1 Krn 6,39-66 z drobnymi wariantami. Teksty te dotąd często poddawano analizie, nie tylko w komentarzach do tych ksiąg biblijnych, ale także w specjalnych artykułach o charakterze historycznym. Do ważniejszych należą zapewne: W.F. Albright, „The List of Levitic Cities”, w: *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York 1945, 49-73; B. Mazar, „The Cities of the Priests and the Levites”, w: *Congress Volume Oxford 1959* (VTSup 7), Leiden 1960, 193-205, ponownie wydane w: B. Mazar, *Biblical Israel. State and People*, red. Sh. Ahituv, Jerusalem 1992, 134-145; M. Haran, „Studies in the Account of the Levitical Cities I. Preliminary Considerations”, *JBL* 89 (1961), 45-54; „II. Utopia and Historical Reality”, *JBL* 90 (1961), 156-165 (por. *Tarbiz* 27 (1957-58), 421-439 [po hebrajsku]); Z. Zevit, „Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P”, *ZAW* 94 (1982), 481-511 (zob. s. 485-493); G. Schmitt, „Levitenstädte”, *ZDPV* 111 (1995), 28-48; Z. Kallai, „The System of Levitic Cities and Cities of Refuge: A Historical-Geographical Study in Biblical Historiography”, w: Z. Kallai, *Biblical Historiography and Historical Geography. Collection of Studies* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 44), Frankfurt a/M 1998, 23-62 (por. *Zion* 45 [1980], 13-34 [po hebrajsku]).

<sup>2</sup> A. Alt, „Bemerkungen zu einigen jüdischen Ortslisten des Alten Testaments”, *Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde* 68 (1951), 193-210 (zob. s. 198-200), przedrukowane



na placówki królestwa Judy, niejako uzupełniające system pogranicznych fortec z 2 Krn 11,6-10<sup>3</sup>. Pomijając kwestię chronologii, trzon tej interpretacji potwierdził topograficzny przegląd stanowisk czterech miast lewickich na tradycyjnie pojętym terytorium plemienia Rubena, na wschód od Morza Martwego<sup>4</sup>. Stanowiska owych czterech miast tworzyły bowiem łańcuch warowni na pograniczu pustynnych terenów, skąd można było spodziewać się napaści plemion koczowniczych. Badanie to chciałbym obecnie poszerzyć do sześciu miast lewickich położonych na wschód od Jordanu. Dwa znajdowały się na terenie Baszanu (Joz 21,27), w dzisiejszej Syrii, a dwa inne – w dawnym Gileadzie (Joz 21,38), na terytorium obecnego Królestwa Jordanii. Dwa dalsze miasta lewickie w Zajordanii, mianowicie Heszbón i Jazer (Joz 21,39), położone były na południowy zachód i na zachód od Ammanu.

Najpierw zwróćmy jednak uwagę na znaczenie samego wyrazu „lewi”, który początkowo nie był imieniem własnym. Nazwa „lewi” wywodzi się od rdzenia *lwyj*, „krążyć”, „okrążyć”, skąd np. hebrajski wyraz *liwjā*, „wieniec”. Rdzeń poświadczony jest także w językach aramejskim (*lwyj*), arabskim (*larwā*), etiopskim (*larwaja*), akadyjskim (*lawū*), egipskim (*rwj*), berberyjskim (*lwa*). Według nowszego poglądu, powołującego się na wyraz *lw* z inskrypcji minejskich, „lewi” byłby oznaczeniem duchownego lub niewolnika na służbie świątyni<sup>5</sup>. Hipotezie tej brak jednak dostatecznej podstawy, gdyż pnie *lwyj* i *lw* różnią się trzecią spółgłoską rdzenną<sup>6</sup>, a wspomniane inskrypcje minejskie są znacznie późniejsze (ok. IV–II wiek p.n.e.) od najstarszych wzmianek biblijnych Lewiego.

Rzeczownik *lēwi* może być męskim imieniem własnym, ale wywodzi się zapewne z nazwy funkcji sprawowanej np. w nadgranicznych miastach warownych przez strażnika lub wartownika „krążącego” po murach obronnych i przy bramie miejskiej. Słowem, *lēwi* byłby „czujką”. Po arabsku np. *lawā ‘alā l-madīnatin* znaczy

w: A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München 1959<sup>2</sup>, 289-305 (zob. s. 294-296).

<sup>3</sup> A. Alt, „Festungen und Levitenorte im Lande Juda”, w: Alt, *Kleine Schriften II*, 306-315.

<sup>4</sup> E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches* (OLA 153), Leuven 2006, 326-333.

<sup>5</sup> Interpretację tę poddał gruntownej analizie R. de Vaux, „Lévites’ minéens et lévites israélites”, w: *Lex Tua Veritas. Festschrift für Hubert Junker*, red. H. Gross, F. Mussner, Trier 1961, 265-273. Analiza ta nie doprowadziła jednak do przekonujących rezultatów. Artykuł przedrukowano w: R. de Vaux, *Bible et Orient* (Cogitatio fidei 24), Paris 1967, 277-285.

<sup>6</sup> Północnominejski wyraz *lw* zdaje się znaczyć „zastaw”, „rękojmia”; byłby on spokrewniony z hebrajskim *lwb* II, „zaciągnąć pożyczkę”. Oba słowa mogą wywodzić się z tego samego rdzenia protosemickiego (*b // w*), co południowoetiopskie *leba*, *libā*, *neba*, *nīwā*, „złodziej”, tj. osoba przetrzymująca, względnie przywłaszczająca sobie cudze mienie, czyli „zastawnik”. Wyraz *lēwi* nie występuje w onomastyce hebrajskiej z jakimkolwiek elementem teoforycznym. Nie należy zatem go wyjaśniać w świetle amoryckich imion *La-wi-la-II*, *La-wi-la-d*<sup>Adad</sup>, *La-wi-la-d*<sup>Da-gan</sup>, *3w3-Hddj*, które zapewne znaczą „Zastawiony u Boga” itd.

„czuwał nad miastem”, co można by porównać z greckim περιφυλάσσω, „czuwać wokoło”<sup>7</sup>. Powołani także do ochrony porządku i bezpieczeństwa publicznego, lewici byli zorganizowani w sposób wojskowy<sup>8</sup> i zdarzało się, że sprawowali swą funkcję w sposób nader krwawy, na co wskazują jeszcze opowiadania w Rdz 34,25-29 i Wj 32,26-28. W szerszym zastosowaniu słowo *lēwi* mogło odnosić się do ochrony podróżnych, stąd aramejski czasownik *lawwē* z drugą spółgłoską podwojoną, znaczący „ Eskortować”, i hebrajski rzeczownik *l'wājā*, „eskorta”, „świta”<sup>9</sup>. Użycie wojskowej terminologii w odniesieniu do lewitów można zauważyć jeszcze w tekstach „kapłańskich” Pięcioksięgu: *šmr*, „strzec”, *mišmeret*, „straż”, *šābā*, „wojsko”, *šar*, „dowódca”, *ħereb*, „miecz”. Miasta lewickie byłyby zatem „miastami garnizonowymi”, strzegącymi granic państwa, czyli „miastami pogranicza”.

Ich załogi należy jednak odróżnić od „strażników obchodzących miasto” i „strażników murów” z Pieśni nad Pieśniami (Pnp 3,3; 5,7), która wywodzi się zapewne z dramatu inscenizowanego na dworze królewskim<sup>10</sup>. Aczkolwiek nowoaramejski Targum do Pnp 3,3 zwie ich „Lewitami”<sup>11</sup>, ci ostatni stanowili początkowo specyficzne jednostki wojskowe, w których mogli znajdować się też nie-Izraelici. Owych strażników w służbie królewskiej, wywodzących się z różnych klanów, pojęto jako oddzielne plemię, którego eponimem został Lewi, włączony do grona dwunastu synów Jakuba. Po upadku monarchii izraelskiej i judzkiej lewici stali się strażnikami bram miejskich<sup>12</sup> i sanktuarium<sup>13</sup> oraz świątynnymi

<sup>7</sup> Czasownik występuje u Józefa Flawiusza, *Wojna żydowska* V, 10, 1, §423.

<sup>8</sup> Częściowo wojskowych, na pół świeckich początków stanu lewickiego – porównywalnego do zakonów rycerskich – dopatrywali się ze znacznymi różnicami: W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums*, Leipzig 1889, 30-31, 186-187; A. Menes, *Die vorexilischen Gesetze Israels* (BZAW 50), Giessen 1928, 1-19; A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris 1955, 166-175; A.H.J. Gunneweg, *Leviten und Priester* (FRLANT 89), Göttingen 1965; G. Schmitt, „Der Ursprung des Levitismus”, *ZAW* 94 (1982), 575-599, a zwłaszcza L. Steinberger, *Die Bedeutungswechsel des Wortes Levit. Entwicklung aus einer Milizformation zu einer Priesterklasse*, Berlin 1936, i J.R. Spencer, „PQD, the Levites, and Numbers 1-4”, *ZAW* 110 (1998), 535-546.

<sup>9</sup> To znaczenie rdzenia odnosili już do nazwy lewitów: Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums*, 73-74; Steinberger, *Die Bedeutungswechsel des Wortes Levit*.

<sup>10</sup> Już Orygenes uważał Pieśń nad Pieśniami za dramat przeznaczony do realizacji scenicznej: W.A. Baehrens (wyd.), *Origenes: Werke VIII* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 33), Berlin 1925, *Kommentar zum Hohelied*, 61; por. s. 89. *Codex Sinaiticus* i *Codex Alexandrinus* zaznaczają zaś na marginesie kolejne *dramatis personae*, η νομφοι, względnie ο νομοφιοις, a *Codex Sinaiticus* wyjaśnia nawet, do kogo zwracają się bohaterowie dramatu.

<sup>11</sup> Cytowany przez M. Baraniaka, *Motywy miasta w Pieśni nad Pieśniami i jego targumiczna interpretacja*, s. 197-221 w niniejszym tomie.

<sup>12</sup> Ów strażnik jest wtedy określony jako „lewita, który stoi w bramach waszych” (Pwt 12,12.18; 14,27.29; 16,11.14).

<sup>13</sup> Są oni wtedy określani jako „odźwierni”: 1 Krn 9,17-27; 26,1-18; por. Ezd 2,42; Neh 11,19.

pomocnikami, podporządkowanymi kapłanom. Wedle tekstów pochodzących z epoki perskiej sam Mojżesz przeznaczyłby ich do tej posługi przy świątyni<sup>14</sup>. Przejściowe warunki ich bytowania nie były łatwe, skoro Księga Powtórzonego Prawa wymienia ich razem z wdowami, sierotami i imigrantami<sup>15</sup>.

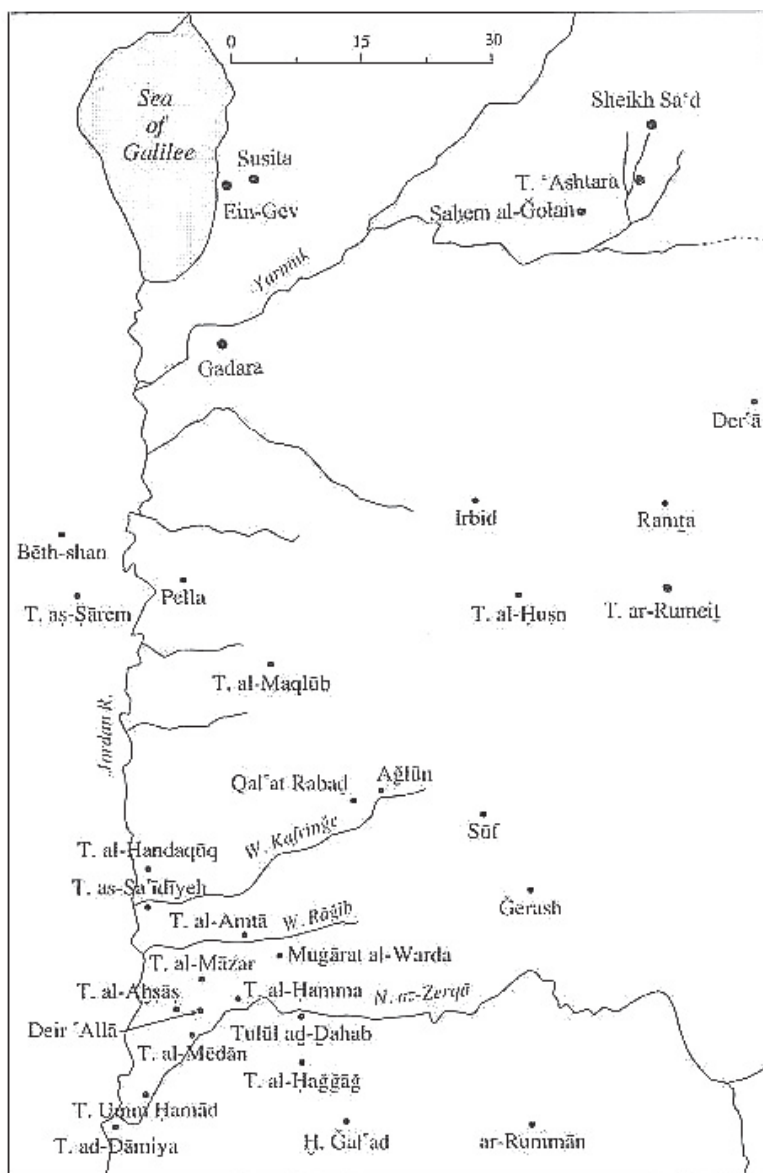
Zwróćmy teraz uwagę na zajordańskie miasta lewickie, czyli garnizonowe, leżące na terytorium Baszanu. Były one tylko po części zamieszkałe przez Izraelitów, jak o tym świadczy sama ich nazwa i tradycje mitologiczne z nimi powiązane.

Terytorium Baszanu odpowiada mniej więcej obszarowi dzisiejszego Golanu, zwanego po arabsku Dżolan. Część tradycji biblijnej Baszan przypisuje połowie pokolenia Manassesza (Joz 17,1.5; 22,7), ale wyodrębnia na tym terenie dwa miasta lewitów: Golan, od którego pochodzi dzisiejsza nazwa regionu, i Asztarot (1 Krn 6,56; por. Joz 21,27), starożytne święte miasto, stolica legendarnego króla Oga (Joz 20,8; 21,27; Pwt 1,4).

Budowle megalityczne Baszanu pobudzały wyobraźnię i w podaniach ludowych łączono je z rodem prehistorycznych gigantów. Z tych legend, jak się wydaje, pochodzą biblijne opowieści o Refaitach, pradawnych olbrzymach zamieszkujących Kanaan przed przybyciem Izraelitów. Ostatnim miał być król Og z Baszanu, rezydujący w Asztarot i Edrei, a nazwy te wiązały się ściśle z tradycją mitologiczną i kultową. Powszechnie identyfikuje się Asztarot z Tell 'Asztara, 22 km na północny zachód od Edrei, dzisiejszego Der'a, i 16 km na wschód od obecnej linii demarkacyjnej między Izraelem a Syrią na terenie Golanu.

<sup>14</sup> Wj 32; Lb 3,6-13; 18,1-8. Brak głębszej perspektywy historycznej charakteryzuje nowsze prace egzegetyczne, ograniczające się do roli lewitów w okresie perskim: D. Werman, „Levi and Levites in the Second Temple Period”, *Dead Sea Discoveries* 4 (1997), 211-225; T. Willi, „Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit. Die Chronistische Optik in ihrem geschichtlichen Kontext”, w: *Gemeinde ohne Tempel / Community without Temple*, red. B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, K. Ehlers (WUNT 118), Tübingen 1999, 75-98; J. Schaper, *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit* (FAT 31), Tübingen 2000; I. Cardellini, *I „Leviti”, l'Esilio e il Tempio. Nuovi elementi per una rielaborazione storica*, Roma 2002. W ślad za Wellhausenem, Schaper uważa wszakże, że Pwt 18,6-8 odzwierciedla sytuację przed niewolą babilońską. Podobną opinię wyrażają: R. Abba, „Priests and Levites in Deuteronomy”, *VT* 27 (1977), 257-267; R. Nurmela, *The Levites. Their Emergence as a Second-Class Priesthood*, Atlanta 1998. Zob. także U. Dahmen, *Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien* (Bonner Biblische Beiträge 110), Bonn 1996, z recenzją R. Otto, „Die postdeuteronomistische Levitisierung des Deuteronomiums”, *ZABR* 5 (1999), 277-284. Zasadniczym zagadnieniem historycznym jest jednak początkowa rola lewitów. Działalność lewitów, a nawet istnienie miast lewickich w okresie sędziów zakładają: H. Schulz, *Leviten im vorstaatlichen Israel und im Mittleren Osten*, München 1987, oraz N. Allan, „The Religious and Political Significance of the Early Settlement of Levites in Judah”, *Irish Biblical Studies* 10 (1988), 166-177.

<sup>15</sup> Pwt 12,12.18; 14,27.29; 16,11.14; 26,11-13.



Zaordania

Tell 'Asztara kryje w sobie ruiny ważnego miasta – wciąż widać otaczający je mur – zamieszkanego przez cały okres brązu i żelaza. Nazwa Asztarot występuje w egipskich tekstach „egzekracyjnych” (tzn. złorzeczących) z czasów Średniego Państwa z XIX–XVIII wieku, w spisie miast kanaanejskich Totmesa III oraz w międzynarodowej korespondencji z XIV wieku p.n.e., zachowanej w archiwach królewskich w El-Amarna. W VIII wieku region najechali Asyryjczycy i jed-

na z płaskorzeźb pałacu w Kalah z czasów Tiglatpilesara III (744–727 p.n.e.) przedstawia ufortyfikowane miasto Asztarot oraz żołnierzy asyryjskich, którzy deportują ludność i wyganiają bydło<sup>16</sup>. Pozostałości fortyfikacji zachowały się w Tell 'Asztara. W latach 1966 i 1967 Ali Abu Assaf prowadził tu wykopaliska<sup>17</sup>, przerwane przez wojnę sześciodniową i niewznowione z powodu bliskości linii demarkacyjnej między Syrią a Izraelem. Stanowisko to jest bardzo obiecujące ze względu na przeszłość historyczną i religijną, potwierdzoną przez liczne źródła pisane, powstałe na przestrzeni dwóch tysiącleci.

Biblia często wymienia Asztarot i Edrei razem, przedstawiając je jako rezydencje „Oga, króla Baszanu, jednego z ostatnich Refaitów” (Pwt 1,4; 3,1.10; Joz 12,4; 13,12.31). Takie połączenie odnajdujemy w XIV lub XIII wieku p.n.e. w jednym z tekstów ugaryckich, gdzie oba miasta występują również w związku z Refaim, tym razem nie jako byłymi mieszkańcami Kanaanu, lecz jako cieniami ubóstwionych zmarłych przodków, szczególnie z amoryckich rodów królewskich<sup>18</sup>.

Teksty biblijne wymieniające Oga, króla Baszanu, ostatniego z Refaitów, odnoszą się do tradycji mitologicznej i najwyraźniej nie mają nic wspólnego z prawdziwą historią osadnictwa plemion izraelskich. Dotyczy to przede wszystkim domniemanego zwycięstwa, jakie odniósł Mojżesz nad królem Ogiem według Księgi Liczb: „Król Baszanu wyruszył przeciw nim z całym swoim wojskiem, chcąc stoczyć z nimi bitwę pod Edrei. Lecz Pan rzekł do Mojżesza: »Nie bój się go! Dam go bowiem w twoje ręce razem z całym wojskiem i krajem ...«. Pobili go oraz jego synów i cały lud, tak że nikt nie ocalał, i wzięli jego ziemie w posiadanie” (Lb 21,33–35). Inny tekst precyzuje następnie, że połowie pokolenia Manassesa dano „w Baszanie całe królestwo Oga, który panował w Asztarot i w Edrei i był ostatnim potomkiem Refaitów” (Joz 13,12).

Według tejsze księgi biblijnej, jak wspomnieliśmy, dwa miasta Baszanu należały do lewitów: „Potomkom Gerszona i ich rodom, lewitom, dano od połowy pokolenia Manassesa miasta ucieczki dla zabójców: Golan w Baszanie z jego pastwiskami i Be'esztera z jego pastwiskami, dwa miasta” (Joz 21,27). Be'esztera pochodzi najwyraźniej od Bet-'Asztarat, „Świątynia Asztarty”<sup>19</sup>. Jest to najstarszy znany przypadek użycia *bē* zamiast *bēt* w składniowym związku *status constructus*. Potwierdza to bardzo późną redakcję Joz 21, rozdziału należącego do zesta-

<sup>16</sup> ANEP, nr 366.

<sup>17</sup> A. Abou Assaf, „Tell Aschtara in Südsyrien. Erste Kampagne 1966”, *AAS* 18 (1968), 103–106; tenże, „Tell Aschtara in Südsyrien. Zweite Kampagne 1967”, *AAS* 19 (1969), 101–102.

<sup>18</sup> *KTU* 1.108, 1–7.

<sup>19</sup> *B'str'* występuje także w 1QGenAp 21, 28, gdzie *b* nie jest przyimkiem, ale skróconą formą rzeczownika *bēt*.



wu Joz 13-21, który z innych względów datować można na połowę IV wieku p.n.e.<sup>20</sup> W każdym razie, toponim ten przechowuje pełną nazwę miasta Asztarot w Baszanie (por. 1 Krn 6,56). W Rdz 14,5 występuje ono pod złożoną nazwą „Asztarot pod Karnaim”<sup>21</sup>, tj. „Dwa rogi”. Miasto Karnaim położone jest 4 km na północ od Tell Asztara. Według 2 Mch 12,26 tutaj znajdowało się sanktuarium syryjskiej bogini Atargatis, *Atergateion*, jak Be’eszterę przeważano w epoce hellenistycznej. Była ona ostoją starożytnych tradycji kultowych. Inne miejsce święte znajdowało się zapewne w sąsiednim Karnaim (*Karnion*), chyba że autor 1 Mch 5,43-44 po prostu utożsamiał *Atergateion* z miastem Karnaim. Tradycja nie zachowała natomiast żadnej pamięci o ewentualnym sanktuarium jahwistycznym, obsługiwanym w tych miastach przez lewitów, rzekomych kapłanów z prowincji.

Można zastanawiać się więc, czy rzeczywiście Asztarot było kiedykolwiek miastem zamieszkałym przez Izraelitów nienależących do garnizonu lewickiego. W każdym razie, tak jak i opisywana wojna z Ogiem, królem Baszanu, przypisanie miasta synom Gerszona stanowi jedynie późniejsze odzwierciedlenie pretensji do terytorium, które tylko za panowania Omriego i Achaba, względnie Jeroboama II, mogło znaleźć się w rękach Izraelitów. Podobnie jest z innym miastem lewickim, Golan, lokalizowanym zazwyczaj w Saħem al-Dżolan – „Czerń Golanu” – w pobliżu Asztarot, kilkanaście kilometrów na wschód od izraelsko-syryjskiej linii demarkacyjnej.

Na południe od Baszanu rozciąga się kraina Gilead. Według jednej ze starszych tradycji biblijnych osiedliło się tam plemię Makira (Lb 32,39-42; Pwt 3,15; Joz 17,1). Najstarszy poemat biblijny, Pieśń Debory i Baraka, wymienia je jako pełnoprawny szczep izraelski (Sdz 5,14), ale odróżnia go od plemienia Gileada (Sdz 5,17), z czego wynika, że chodzi o dwie odrębne grupy ludności zamieszkujące w epoce sędziów dwa różne regiony. Późniejsza tradycja stara się pogodzić dane biblijne, czyniąc Gileada synem Makira, syna Manasses (Lb 26,29-30; 27,1; 36,1; Joz 17,1-3). Zabieg ten miał na celu połączenie najstarszych tradycji z ideologią dwunastu plemion o nazwach już ostatecznie ustalonych, podczas gdy perypetie historii odsłaniają sytuację bardziej skomplikowaną i płynną.

Według 1 Krl 4,13-14 Gilead tworzył dwa z dwunastu okręgów królestwa Izraela, z głównymi ośrodkami w Machanaim na południu i Ramot-Gilead na północy. Oba miasta były „miastami lewickimi”, a Ramot-Gilead był także tzw. miastem ucieczki. Wybór Ramot w Gileadzie na stolicę prowincji północnej

<sup>20</sup> E. Lipiński, „The Territory of Tyre and the Tribe of Asher”, w: *Phoenicia and the Bible*, red. E. Lipiński (Studia Phoenicia XI; OLA 44), Leuven 1991, 153-166 (zob. s. 166).

<sup>21</sup> Tłumaczenie to wyraźnie popiera 1QGenAp 21,28-29: *Bštr' d-Qrnjn*.

świadczy o jego strategicznym i politycznym znaczeniu. Twierdza ta strzegła regionu, o który walczyli Aramejczycy i Izraelici. Jej położenie podlega nadal dyskusji. Przez długi czas wskazywano na imponujący Ғoṣn ‘Adzlūn, 26 km na południowy zachód od Edrei, broniący na północy wejścia w góry Gileadu i drogi do Beisan (Bet-Szean). Ogromny tell, którego szczyt zajmuje powierzchnię 275 m na 180 m, był zamieszkały od trzeciego do pierwszego tysiąclecia p.n.e. Jednak w roku 1962 na stanowisku Tell ar-Rumeit, 15 km na południo-zachód od Edrei, odkryto fortecę z epoki izraelskiej. Na pierwszy rzut oka toponim ten zdaje się przechowywać starożytną nazwę miejscowości, zwanej u Józefa Flawiusza *Aramatha* lub *Aramathe*<sup>22</sup>, a historia stanowiska doskonale odpowiada dziejom biblijnego Ramot w Gileadzie<sup>23</sup>. Znaleziona tutaj ceramika pozwala datować założenie twierdzy na pierwszą połowę IX wieku p.n.e., a więc na czasy panowania Omriego. Ceramika późniejszych warstw jest wyraźnie aramejska i odzwierciedla okupację regionu przez Damaszek.

Gwałtowne zniszczenie, które w VIII wieku p.n.e. położyło kres istnieniu fortecy, miało zapewne związek z krwawym najazdem Tiglatpilegara III w 733 roku p.n.e. Stanowisko to, zasiedlone ponownie dopiero w II wieku p.n.e., jest jednak bardzo małe, jego powierzchnia nie przekracza 0,12 ha, a dzisiejsza jego nazwa jest arabskim zdrobnieniem toponimu Ramat / Ramta. Trudno więc przypuszczać, by było ono głównym ośrodkiem północnego Gileadu. Wypada raczej przyjąć, że Tell ar-Rumeit było małą fortecą, podczas gdy stolica okręgu znajdowała się na miejscu dzisiejszego miasta ar-Ramta, 7 km na północ<sup>24</sup>. Było to miasto garnizonowe, skoro Ramot-Gilead zalicza się do miast lewickich (Joz 21,38; 1 Krn 6,65) i miast ucieczki (Joz 20,8; Pwt 4,43).

Poza ar-Ramta i Tell ar-Rumeit jeszcze inne warownie wznosiły się na północnych krańcach Gileadu. Ok. 30 km na północo-zachód od ar-Ramta znajduje się Gadara, która nie jest zaliczona w Biblii do miast lewickich. Być może nie uchodziła ona za twierdzę pograniczną, zaś autor Joz 21 systematycznie umieszcza tylko cztery miasta lewickie na domniemanym terytorium każdego plemienia. Nie wyklucza to oczywiście dawnej obecności garnizonu izraelskiego w fortecy, gdy należała ona do królestwa Izraela, przypuszczalnie za panowania Omriego i Achaba lub Jeroboama II, w pierwszej połowie IX lub VIII wieku p.n.e. Były

<sup>22</sup> Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* VIII, 15, 3, §399; IX, 6, 1, §105.

<sup>23</sup> J. Briend, „Ramot-Galaad”, *DBSup IX*, Paris 1979, kol. 1101-1104, 1113; N.L. Lapp, „Rumeith, Tell er”, *NEAEHL IV*, Jerusalem 1993, 1291-1293. Wyniki tych wykopalisk streścił S. Hafþórsson, *A Passing Power*, Stockholm 2006, 202-204. Za dawną lokalizacją opowiadał się M. Weippert, „Israélites, Araméens et Assyriens dans la Transjordanie septentrionale”, *ZDPV* 113 (1997), 19-38 (zob. s. 32-33).

<sup>24</sup> Lipiński, *On the Skirts of Canaan*, 276-279.

to bowiem okresy rozszerzenia granic Izraela w Zajordanii wedle tekstów moabickich i biblijnych<sup>25</sup>.

Drugim miastem lewickim Gileadu, wspomnianym w Biblii, było Machanaim, położone na dzisiejszym stanowisku Tulul ad-Dahab, nad Jabbokiem, 7 km na wschód od Deir 'Alla<sup>26</sup>. Było ono głównym miastem VII okręgu królestwa Izraela (1 Krl 4,14) i niewątpliwie miejscem obronnym, jak o tym świadczą obranie Iszbaala na króla po śmierci Saula właśnie w Machanaim (2 Sm 2,12.29), podczas gdy Dawid królował w Hebronie, a następnie ucieczka Dawida do Machanaim w czasie buntu syna Absaloma<sup>27</sup>.

Machanaim nie jest zaliczone do „miast ucieczki”, ale najwidoczniej sprawowało tę funkcję w starożytnym Izraelu. Określenie „miasto ucieczki” należy zapewne rozumieć w szerokim tego słowa znaczeniu, szerszym od przyjętej ogólnie interpretacji. Te warowne miasta dawały możliwość schronienia się w wypadku najazdu lub jakiegokolwiek nadchodzącej groźby, nie ograniczając się do azylu dla zabójców, którzy nieumyślnie pozbawili kogoś życia<sup>28</sup>.

Owe cztery miejscowości Baszanu i Gileadu były niewątpliwie miastami garnizonowymi na pograniczu aramejskiego królestwa Damaszku, względnie państwa Ammonitów, podobnie jak Heszbon i Jazer, miasta lewickie, o których wspomnieliśmy powyżej. Oba leżały na właściwym terytorium plemienia Gad, w pobliżu dzisiejszego Ammanu. Według Euzebiusza z Cezarei Jazer był położony 10 mil rzymskich, czyli nieco mniej niż 15 km, na zachód od Filadelfii, tj. Ammanu, i 15 mil, tzn. 22 km, na północ od Heszbonu<sup>29</sup>, niewątpliwie stanowiska Tell Hīsbān z licznymi ruinami rzymsko-bizantyńskimi. Precyzując jednak inną informację Euzebiusza, św. Hieronim podaje, że Jazer oddalony był od Ammanu tylko o 8 mil rzymskich, czyli niespełna 12 km<sup>30</sup>. Informacje przekazane przez Euzebiusza i św. Hieronima powinny służyć za podstawę lokalizacji miejscowości Jazer tym bardziej, że odpowiadają one danym biblijnym, m.in. Lb 21,24, gdzie Septuaginta wyraźnie zaznacza, że Jazer znajduje się na granicy ammonickiej.

<sup>25</sup> Inskrypcja Meszy daje wyraźnie do zrozumienia, że władza Omriego i Achaba rozciągała się na Zajordanie, a teksty 2 Krl 14,25.28; Am 6,13; 1 Krn 5,17 wskazują na poszerzenie granic Izraela na wschód od Jordanu za panowania Jeroboama II. Zob. Lipiński, *On the Skirts of Canaan*, 229-230, 249, 324-326.

<sup>26</sup> Lipiński, *On the Skirts of Canaan*, 280-283.

<sup>27</sup> 2 Sm 17,24.27; 19,32; 1 Krl 2,8.

<sup>28</sup> Wj 21,12-14; Pwt 4,41-43; 19,1-13; Joz 20,1-9. Ta ostatnia interpretacja „miast ucieczki” odzwierciedla pojęcie lewitów i miast lewickich w późnym okresie perskim: L. Schmidt, „Lewiten- und Asylstädte in Num. XXXV und Jos. XX; XXI 1-42”, *VT* 52 (2002), 103-121.

<sup>29</sup> E. Klostermann (wyd.), *Eusebius: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, Leipzig 1904 (przedruk, Hildesheim 1966), 104:14-19.

<sup>30</sup> Tamże, 13:1-4; por. 12:1-4. Podane t' na s. 104 powstało zapewne z oryginalnego, dyktowanego η', które wymawiano ī.

M. Noth wnioskował stąd, że miejscowości tej należy szukać w pobliżu Na'ūr, ok. 15 km na południo-zachód od Ammanu<sup>31</sup>. Zbyt daleko na północ leży zapewne Chirbet Dżazzir, sugerowany przez R. de Vaux<sup>32</sup>, ale proponowane od XIX wieku lokalizacje na sąsiadujących ze sobą stanowiskach Chirbet aṣ-Ṣār i Chirbet aṣ-Ṣīr(a)<sup>33</sup>, odpowiednio 12 km i 10 km od Ammanu, odpowiadają z grubsza danym Euzebiusza i św. Hieronima. Oba miejsca położone są bowiem ok. 20 km na północ od Heszbonu, drogą przez Na'ūr. Co więcej, odmienne formy 'Aζώρ i 'Aζήρ nazwy miejscowej, podane przez Euzebiusza<sup>34</sup>, sugerują dawniejszą wymowę *Ja'zār* i późniejszy zanik początkowej zgłoski, skąd powstał toponim aṣ-Ṣār, względnie aṣ-Ṣīr. Stanowisko Chirbet aṣ-Ṣār świadczy niewątpliwie o antycznym zamieszkaniu miejsca, jak stwierdził już N. Glueck w 1937 roku<sup>35</sup>. Proponowano jeszcze inne identyfikacje, lecz Tell Abu 'Anēze<sup>36</sup> znajduje się trochę za blisko Heszbonu (19 km) i z pewnością za daleko od Ammanu (21 km), a Tell 'Arēme, 4 km na północo-zachód od Na'ūr<sup>37</sup>, leży 14 km na południo-zachód od Ammanu, ale tylko 15 km od Tell Ḥisbān. W każdym razie, chodzi tu o „miasto pogranicza”, które wymagało obecności garnizonu.

Wykopaliska prowadzone w latach 1968–1976 na Tell Ḥisbān przez Andrews University wykazały, że stanowisko było zamieszkane w XI–X wieku p.n.e., ale nie odsłonięto z tego okresu pozostałości świadczących o istnieniu jakiegoś znaczącego miasta. Stanowi to problem dla konserwatywnej interpretacji podań biblijnych do tego stopnia, że nawet podano w wątpliwość tożsamość Tell Ḥisbān z biblijnym Heszbonem<sup>38</sup>. Z punktu widzenia historycznego wystarczy stąd wnioskować, że Heszbon był w IX wieku p.n.e., za czasów Omriego i Achaba, fortecą osadzoną przez garnizon izraelski, a później stał się warownym miastem, o które walczyli między sobą Ammonici i Moabici. Jego znaczenia dowodzi odkryty wielki zbiornik wody z końca IX wieku p.n.e., który mógł zawierać ok. 1 200 000 litrów

<sup>31</sup> M. Noth, „Gilead und Gad”, *ZDPV* 75 (1959), 14-73 (zob. s. 61-73).

<sup>32</sup> Zob. de Vaux, *Bible et Orient*, 124-127.

<sup>33</sup> U.J. Setzen, *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Ägypten*, Berlin 1854-1859 (przedruk: Hildesheim 2004), t. I, 397-398, 406; t. II, 318; t. IV, 216; Fr. Buhl, *Geographie des alten Palästina* (Grundriss der theologischen Wissenschaften II/4), Tübingen 1896, 263-264; G.B. Gray, *Numbers* (ICC), Edinburgh 1903, 297-298. Na Chirbet aṣ-Ṣīra wskazywał też G.M. Landes, „The Fountain at Jaser”, *BASOR* 144 (1956), 30-37.

<sup>34</sup> Klostermann, *Eusebius*, 12:1.3.

<sup>35</sup> N. Glueck „Explorations in the Land of Ammon”, *BASOR* 68 (1937), 13-21 (zob. s. 17).

<sup>36</sup> W. Schmidt, „Zwei Untersuchungen im *wādi nā'ūr*”, *ZDPV* 77 (1961), 46-55 i tabl. 4-5A.

<sup>37</sup> R. Rendtorff, „Zur Lage von Jaser”, *ZDPV* 76 (1960), 124-135.

<sup>38</sup> A. Lemaire, „Heshbon = Hesban?”, w: *Avraham Biran Volume*, red. E. Stern, Th.E. Levi (Eretz-Israel 23), Jerusalem 1992, 64-70.

wody<sup>39</sup>, a o walkach między sąsiadującymi Ammonitami i Moabitami świadczą Lb 21,27-30 i moabicka inskrypcja z VIII wieku p.n.e.<sup>40</sup>

Trudno oprzeć się wnioskowi, że „lewici” stanowili garnizon „miast pogranicza” w okresie, gdy miejscowości te należały do królestwa Izraela. Istniały też inne fortece w Zajordanii, niezaliczone do miast lewickich. Prócz Gadary należy z pewnością wymienić Ein Gew, stanowisko warownego miasta Afek z X–VIII wieku p.n.e. nad Jeziorem Tyberiadzkim, u stóp Qu’alat al-Ḥuṣn, na której musiała wznosić się forteca Susita, „Klacz”. Nie odsłonięto jej dotąd, bo mały sondaż odkrył tam tylko nieco ceramiki z III wieku p.n.e., z czasów Ptolemeuszów. Zapewne wszczęli oni budowę hellenistycznego miasta Hippos, przemianowanego przez Seleucydów na Antiochię w II wieku p.n.e. Było to „miasto ucieczki”, tzw. *asylum*, jak zaznaczają monety z epoki rzymskiej. Słowem, Zajordania stanowi niewątpliwie teren bogaty w zabytki, które stopniowo wyłonią prace archeologiczne.

#### LEVITICAL CITIES IN TRANSJORDAN

##### Summary

The Levitical cities of Transjordan, viz. Golan, Ashtaroth, Ramoth-Gilead, and Mahanaim, as well as Jazer and Heshbon, seem to have been garrison towns of the Kingdom of Israel at the border of the Aramaic kingdom of Damascus and near the capital city of the Ammonites. This view is confirmed by the role of the four Levitical cities on the “Reubenite” territory to the east of the Dead Sea, where they appear as military stations defending the border of the Omride kingdom from incursions of the desert people, and by the distribution of the Levitical cities between the fortresses of 2 Krn 11:6-10, where they seem to form a defence line on the border of the Kingdom of Judah. The Levites appear therefore as members of garrisons keeping watch over border towns, as confirmed by etymology. There were other fortified places, like Gadara, which are not listed among the Levitical cities, possibly because they were no endangered sites at the frontier. The disappearance of the kingdoms of Israel and Judah obviously influenced the professional role of the Levitical families whose members first became guardians of the Temple and later assumed also other functions in the Temple service.

<sup>39</sup> L.T. Geraty, „Hesbān (Heshbon)”, *RB* 84 (1977), 404-408 (zob. s. 404).

<sup>40</sup> Lipiński, *On the Skirts of Canaan*, 303 z przyp. 49; J.A. Dearman, „Moab and Ammon: Some Observations on Their Relationship in Light of a New Moabite Inscription”, w: *Studies on Iron Age Moab and Neighbouring Areas in Honour of Michèle Daviau*, red. P. Bieńkowski (Ancient Near Eastern Studies. Supplement 29), Leuven 2009, 97-116.





ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ

## URBANIZACJA FILISTEI I SZEFELEI A PROCESY AKULTURACJI

Od dłuższego czasu toczy się intensywna dyskusja naukowa dotycząca początków państwowości Hebrajczyków. W jej wyniku zarysowały się nie tylko różne metodologie badawcze, ale i różne światopoglądy samych badaczy. Spór ten, niestety, dotyczy nie tylko ustalenia faktów z przeszłości sięgającej wielu stuleci przed naszą erą, ale dotyka również współczesnych problemów. Często nie są one wyrażone otwarcie, lecz zawierają się *implicite* w stanowisku badaczy. Najwyraźniej widać to w postawach naukowców izraelskich, najczęściej archeologów, którzy swe poglądy o początkach państwowości Izraela i Judy łączą ze współczesnym syjonistycznym poglądem na temat państwa Izrael.

Ta wstępna uwaga wydaje się konieczna, by pokazać tło i kontekst współczesnych badań nad starożytnością izraelską oraz, niestety, jej uwikłania we współczesny dyskurs polityczny. Pamiętając o tym, postaram się przedstawić kilka spostrzeżeń na ten temat, dążąc do omijania raf, jakie czyhają na nas wszystkich (badaczy przeszłości) w kontekście aktualnej sytuacji politycznej w Izraelu/Palestynie.

## 1. SZKIC SYTUACYJNY

Koniec świata kananejskiego i palestyńskie „wieki ciemne”, lub może należałoby powiedzieć: „okres przejściowy”, są przedmiotem intensywnego zainteresowania badaczy. Widać to między innymi w nasilonych badaniach dotyczących Ludów Morza, które w XII wieku p.n.e. osiedliły się w Kanaanie (lub, jeśli nie pozostały na trwałe w Palestynie, to przynajmniej pozostawiły tam ślad swojej obecności). Drugim, ważniejszym powodem, aby uznać okres od XII do X/IX wieku p.n.e. za kluczowy dla dziejów Izraela, jest przypadająca na ten czas etnogeneza Hebrajczyków. Pomimo różnic wśród badaczy usiłujących rekonstruować sam proces etnogenezy panuje zgoda w uznaniu tego właśnie okresu za właściwy, choć jak widać powolny, proces formowania się wspólnoty, którą nazywamy Hebrajczykami, a którą Biblia nazywa Izraelem. Nie chcę tu wchodzić w szczególności dyskusji na temat czynników składowych późniejszej hebrajskiej wspólnoty (lub wspólnot), której (samo)identyfikacja zasadzać się będzie na kulcie Jahwe. Interesować mnie tu będzie osadnictwo filistyńskie, a zwłaszcza jego charakterystyczne cechy oraz wpływ, jakie miało na zachodzące wówczas procesy akulturacji.

Upadek kananejskiego świata, którego elementy znamy dzięki korespondencji amarneńskiej, miał zapewne charakter niejednorodnego procesu. Niektóre ośrodki miejskie upadły gwałtownie, inne jednak trwały dłużej, a ich upadek miał charakter stopniowej degradacji cywilizacyjnej, wynikającej z kryzysu wewnętrznych form społecznych, zerwania szlaków i aktywności handlowej, odcięcie od Egiptu, jako najwyższego suwerena, a przy tym dawcy porządku i legalizującego władzę lokalnych monarchów<sup>1</sup>. W powstałej próżni politycznej uformowały się wspólnoty polityczne nowych przybyszów: Filistynów na południu (od Gazy do Aszdod), Szerdana oraz Czekeerów (Tjeker//Zeker) w okolicach Dor. Przybysze ci początkowo ograniczali swoje terytoria do wąskiego pasa wybrzeża. Najlepszym przykładem takiego osadnictwa jest stanowisko Tell Qasile, które założono na surowym korzeniu. Ta, zapewne filistyńska, osada nie miała swego kananejskiego poprzednika. Inaczej rzecz wygląda z miastami typu Dor, Aszdod, Aszkelon czy Gaza, które to miasta stały się silnymi centrami politycznymi potomków Ludów

<sup>1</sup> Proces owego uniezależniania się od Egiptu widać dobrze, zestawiając wiernopoddańcze listy władców miast kananejskich do faraona, odnalezione w Tell el-Amarna (W. Moran, *The Amarna letters*, Baltimore–London 1992; M. Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, Warszawa 2011, 19-44), i butny ton Zakar-Baala, księcia Byblos, zaświadczony w opowieści o podróży Wen-Amuna (ok. 1050) (T. Andrzejewski, *Opowiadania egipskie*, Warszawa 1958, 199-212; por. Liverani, *Nie tylko Biblia*, 87-89).

Morza, pomimo (lub może dzięki) swej kanaanejskiej przeszłości<sup>2</sup>. Zapewne kolejnym etapem ekspansji było podporządkowanie sobie terytoriów leżących na wschód od Filistei. Tak powstały sławne filistyńskie ośrodki w Gat i Ekronie. Ten sam proces zapewne pozwolił podporządkować Filistynom silne miasta Szefeli, jak: Gezer, Bet-Szemesz, Timnę i Lakisz.

Polityczna ekspansja Filistynów, trwająca nieprzerwanie niemal do końca X wieku p.n.e., pozwoliła im na narzucenie zwierzchnictwa zarówno terenom mniej zurbanizowanym, tj. późniejszej Judy, jak i północy Palestyny, czego ślad pozostał w tradycji biblijnej, lokującej militarne siły Filistynów na terenie późniejszego królestwa Izraela (np. w Bet Szean, co wynika z 1 Sm 31,8-10). Notabene, na uwagę zasługuje fakt, że biblijni pisarze niekiedy utożsamiają ze sobą Filistynów i Kananejczyków. Najbardziej jednoznacznych przykładów takiej identyfikacji dwóch grup dostarcza Księga Sofoniasza:

Bo Gaza będzie opuszczona, a Aszkalon spustoszony, w biały dzień wyrzucą obywatele Aszdodu, Ekron zaś będzie do szczytu zburzony. Biada wam, mieszkańcy kraju nadmorskiego, narodzie Kreteńczyków (יִשְׁבֵי חֶבְלֵי הַיָּם נְוֵי כְרִתִּים)! Przeciwno wam odzywa się słowo Pana. Zniszczę cię, Kanaanie, kraju Filistynów, tak że będziesz bez mieszkańców. I stanie się kraj nadmorski wygonami dla pasterzy i szałasami dla trzód. I przypadnie kraj nadmorski resztkę domu Judy, aby popasali w nim, wieczorem zaś odpoczywali w domach Aszkalonu, gdyż Pan, ich Bóg, nawiedzi ich i odmieni ich los (So 2,4-7)<sup>3</sup>.

oraz księga Jozuego:

Od Szichoru, który płynie na wschód od Egiptu, aż do północnej granicy Ekronu – uważana za ziemię kanaanejską – jest pięciu ksiąząt filistyńskich z Gazy, z Aszdodu, z Aszkalonu, z Gat, z Ekronu: nadto Awwijczycy na południu: cała ziemia kanaanejska oraz Meara, która należy do Sydończyków, aż do Afek, aż do granicy Amorejczyków (Joz 13,3-4).

Nie ulega wątpliwości, że Filistyni nie mieli w Palestynie żadnego wystarczająco silnego przeciwnika, który mógł zagrozić ich panowaniu. Kres ekspansji filistyńskiej położyła dopiero wyprawa faraona Szeszonka (925)<sup>4</sup>. Dopiero zniszczenia spowodowane pacyfikacją egipską zmusiły Filistynów do wyrzeczenia się terenów peryferyjnych, czyli najbardziej odległych od morza. W tak powstałej pustce znalazło się miejsce dla nowych państwowości. Okazję tę wykorzystał Omri, tworząc królestwo Izraela. Kwestią dyskusyjną jest jednak los Judy. Dane archeologiczne, ale i logika gry politycznych sił, wskazują, że na powstanie, nie mówiąc już o świetności, królestwa Judy przyjdzie czekać jeszcze przynajmniej

<sup>2</sup> Por. I. Shai, „Understanding Philistine Migration: City Names and Their Implications”, *BASOR* 354 (2009), 15-27.

<sup>3</sup> Cytaty biblijne za Biblią Warszawską.

<sup>4</sup> Por. K.A. Wilson, *The Campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine*, Tübingen 2005.

100 lat. Tereny późniejszej Judy pozostaną bowiem długo obszarem rywalizacji miast filistyńskich i silnego w IX wieku państwa Omrydów.

## 2. SPECYFIKA MIAST FILISTYŃSKICH JAKO CZYNNIK AKULTURACJI

Dzięki pracom wykopaliskowym możemy określić typ osadnictwa filistyńskiego, a zwłaszcza cechy filistyńskich miast, we wczesnej fazie Epoki Żelaza. Możemy również zastanawiać się, jakie elementy miejskiej cywilizacji Filistei mają swe początki w lokalnej tradycji kananejskiej, a jakie trafiły do Lewantu wraz z przybyszami z Zachodu<sup>5</sup>. Bez wchodzenia w szczegóły owej, skądinąd fascynującej materii, chciałem zająć się jedynie kwestią osadnictwa typu filistyńskiego i jego wpływu na procesy akulturacyjne.

Z omawianym tu zagadnieniem ściśle związek ma hipoteza niemieckiego geografa Waltera Christallera, który w latach 30. XX wieku, na podstawie swoich badań dotyczących urbanizacji południowych Niemiec, sformułował teorię opisującą mechanizmy wpływające na rozmieszczenie ośrodków miejskich<sup>6</sup>. W skrócie rzecz ujmując, można powiedzieć, że zgodnie z ustaleniami Christallera ośrodki miejskie lokowane są w pewnych odległościach od siebie, by kontrolowany przez nie obszar nie zazębiał się wzajemnie. W zależności od wielkości miasta (*ergo* siły politycznej, ekonomicznej i militarnej) można wyznaczyć pewien otaczający obszar, będący jego bezpośrednim zapleczem, a zatem ciężącym i/lub obsługującym właśnie ten ośrodek. Teoria ta, zwana teorią ośrodków centralnych, została ostatnio zaaplikowana do interesujących nas tu obszarów.

Yosef Garfinkel przedstawił schemat urbanizacyjny Filistei, Szeferi oraz Judy, posługując się właśnie teorią ośrodków centralnych<sup>7</sup>. Wyznaczając wokół największych miast regionu: Gazy, Aszkelonu, Aszdod, Ekronu, Gat, Lakisz, Bet-Szemesz

<sup>5</sup> Por. A. Yasur-Landau, *The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age*, New York 2010.

<sup>6</sup> W. Christaller, *Die zentralen Orte in Süddeutschland, eine Ökonomisch-geographische Untersuchung über die Gestozmässigkeit der Verbreitung und Entwicklung der Siedlungen mit städtischen Funktionen*, Jena 1933.

<sup>7</sup> Y. Garfinkel, „The Dynamic Settlement History of Philistine Ekron: A Case Study of Central Place Theory”, w: „*Up to the Gates of Ekron*”. *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, red. S.W. Crawford, Jerusalem 2007, 17-24.

oraz Jerozolimy, Hebronu, Beer-Szeby i Arad sześcioboczne obszary odpowiadające mniej więcej okręgom o promieniu ok. 10 km, stworzył teoretyczny model, który pozwolił na wyciągnięcie pewnych wniosków. Cel Garfinkela ograniczał się niemal wyłącznie do stwierdzenia, że mała odległość pomiędzy Ekronem i Gat (ok. 10 km) daje się wyjaśnić – w świetle teorii ośrodków centralnych – jako przyczyna i skutek zarazem procesu tworzenia się centrów o charakterze ekonomiczno-politycznym. A zatem gdy Ekron przeżywał swoją świetność, Gat ulegało kryzysowi, gdy zaś Gat rozrastało się do olbrzymich rozmiarów ok. 50 ha, Ekron stawał się niespełna 5-hektarową osadą<sup>8</sup>. Garfinkel przy tym, słusznie moim zdaniem, oddała sugestię Bunimovitz i Ledermana<sup>9</sup>, jakoby o kryzysie Ekronu w X wieku miało przesądzać pojawienie się królestwa Judy. Najdobitniej przeczy tej tezie wielki wzrost Gat w tym właśnie okresie<sup>10</sup>.

Podobne badanie, poświęcone urbanizacji tych samych obszarów w późnej Epoce Brązu przedstawił Michaël Jasmin<sup>11</sup>. Przeanalizował on sieć osadniczą w regionie nadbrzeżnym oraz na Szefeli, biorąc pod uwagę wielkość osad. Powstały w ten sposób kategorie osad zależne od ich wielkości. Największe miasta (powyżej 10 ha powierzchni) pełniły role stolic i głównych (na lokalną skalę oczywiście) centrów polityczno-ekonomicznych (patrz mapa 1). Status ten dotyczył Gazy, Aszkelonu, zapewne Jaffy, Lakisz, Tell Eş Şâfi oraz Gezer. Miasta o powierzchni od 1 do 3 ha miały pełnić rolę mniejszych centrów zależnych od głównych ośrodków. Charakterystyczne dla urbanizacji Szefeli późnej Epoki Brązu jest istnienie trzech ośrodków (Lakisz, Tell Eş Şâfi, Gezer), z których każdemu podporządkowany był obszar odpowiadający okręgom o promieniu ok. 10 km. Mniejsze ośrodki (1–3 ha) ulokowane są w odległości od 6,5 do 10 km od centrum polityczno-ekonomicznego. Jasmin przedstawił model sieci osadniczej oparty na teorii ośrodków centralnych<sup>12</sup>. Na jego podstawie zaprezentował hipotezę dotyczącą stref wpływów ośrodków politycznych w obszarze nadbrzeżnym oraz Szefeli późnej Epoki Brązu (patrz mapa 2)<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Szczegółowe dane na temat tych dwóch miast w: A.M. Maeir, J. Uziel, „A Tale of Two Tells: A Comparative Perspective on Tel Miqne-Ekron and Tell Eş Şâfi/Gath in Light of Recent Archaeological Research”, w: Crawford, „*Up to the Gates of Ekron*”, 29-42.

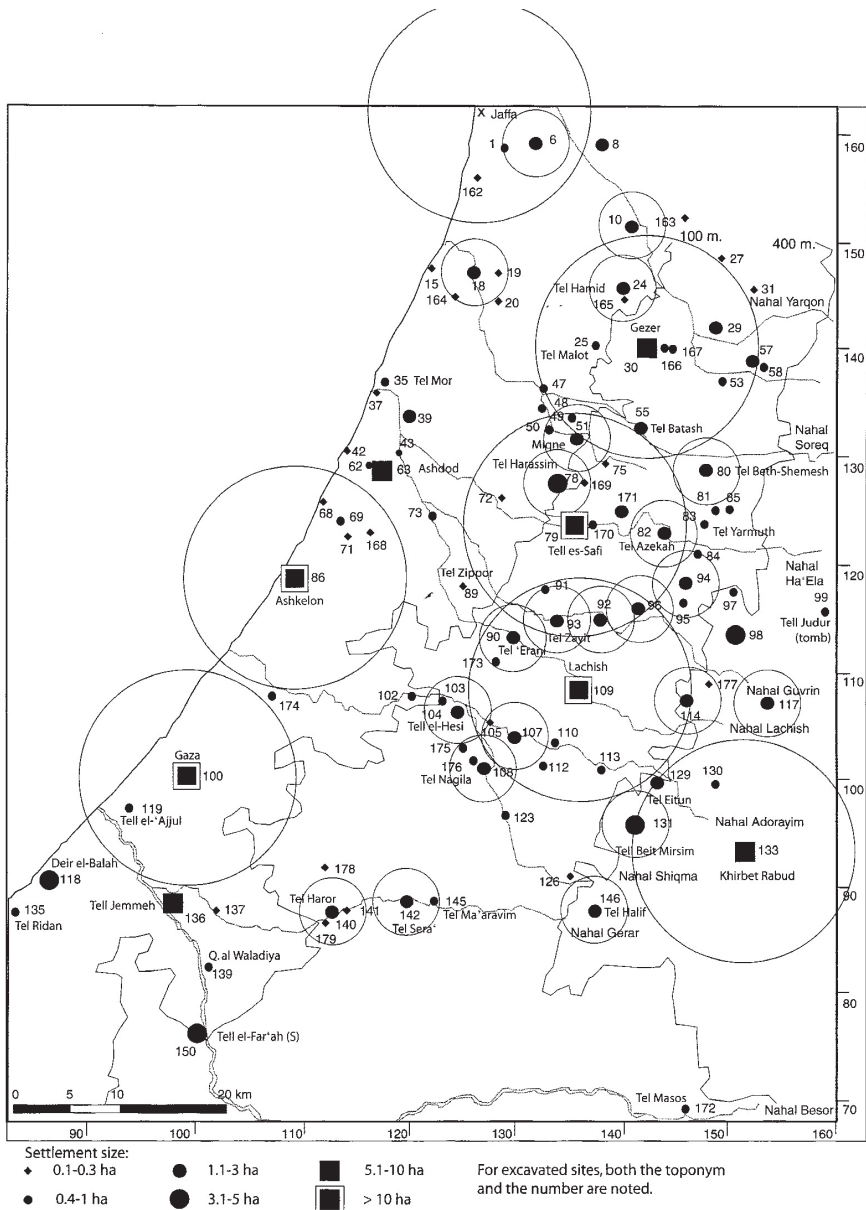
<sup>9</sup> S. Bunimovitz, Z. Lederman, „The Iron Age Fortifications of Tel Beth-Shemesh: A 1990-2000 Perspective”, *IEJ* 51 (2001), 121-147, zvl. 146.

<sup>10</sup> Garfinkel, „The Dynamic Settlement History of Philistine Ekron”, 20.

<sup>11</sup> M. Jasmin, „The Political Organization of the City-States in Southern Palestine in the Late Bronze Age IIB (13<sup>th</sup> Century BC)”, w: „*I Will Speak the Riddle of Ancient Times*”. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, vol. 1, red. A. Maeir, P. de Miroschedji, Winona Lake 2006, 161-191.

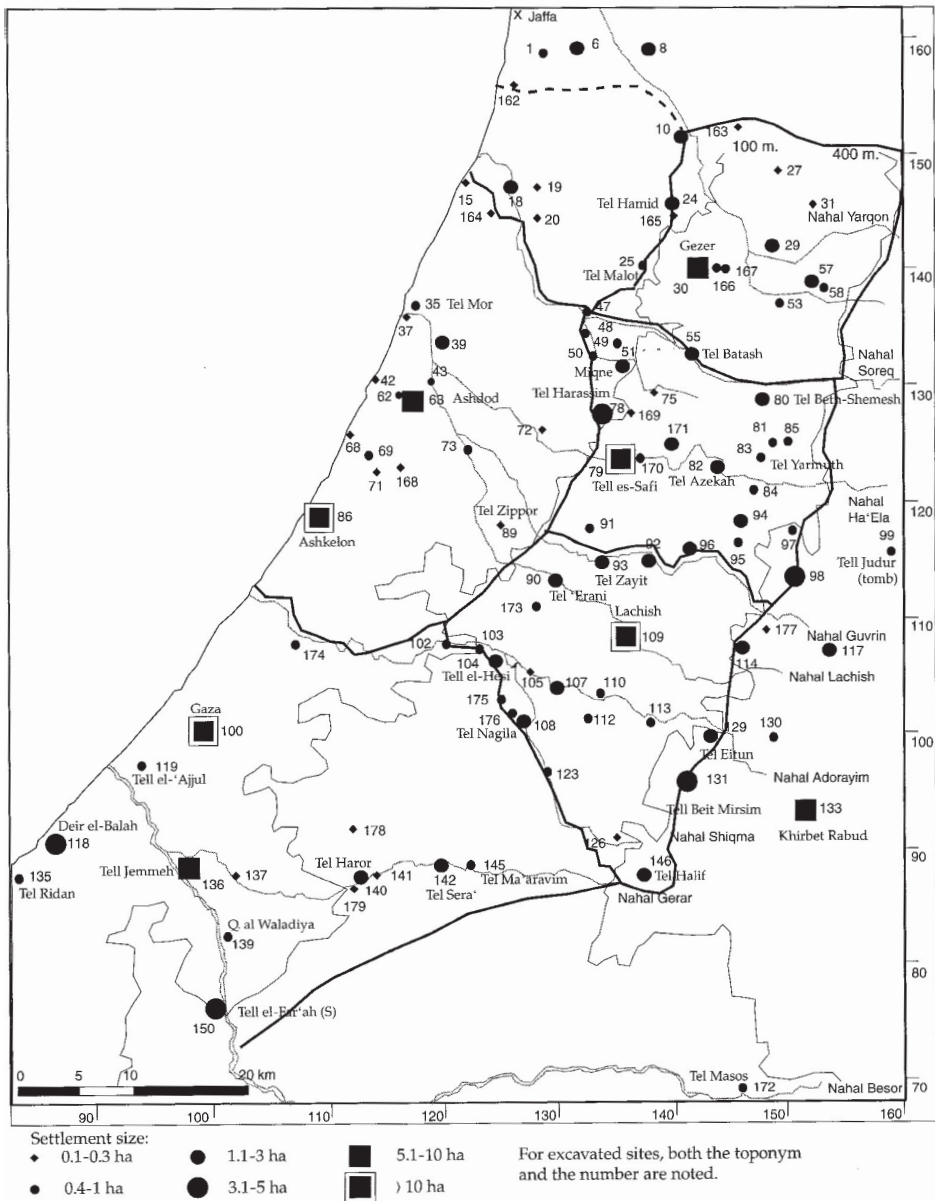
<sup>12</sup> Jasmin, „The Political Organization of the City-States in Southern Palestine”, 168-170, fig. 5.

<sup>13</sup> Analogiczne rozumowanie, choć na mniejszą skalę, przedstawił Avi Ofer, omawiając strukturę osadniczą Judy w Epoce Żelaza: A. Ofer, „All the Hill Country of Judah»: From



Mapa 1. Zasięg oddziaływania ośrodków miejskich w południowo-zachodniej Palestynie późnej Epoki Brązu, wg M. Jasmin. Miasta powyżej 10 ha powierzchni stanowią tu ośrodki oddziałujące w promieniu 10 km, a ośrodki o powierzchni od 1 do 5 ha tworzą sieć zależnych centrów oddziałujących w promieniu 3 km. Za: M. Jasmin, „The Political Organization of the City-States in Southern Palestine in the Late Bronze Age IIB (13th Century BC)”, w: „I Will Speak the Riddle of Ancient Times”. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, t. 1, red. A. Maeir, P. de Miroschedji, Winona Lake 2006, 169.





Mapa 2. Mapa stref wpływów w południowo-zachodniej Palestynie, późnej Epoki Brązu, rekonstruowana na podstawie teorii ośrodków centralnych; za: M. Jasmin, „The Political Organization of the City-States in Southern Palestine in the Late Bronze Age IIB (13th Century BC)”, w: „I Will Speak the Riddle of Ancient Times”. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, t. 1, red. A. Maeir, P. de Miroschedji, Winona Lake 2006, 171.

Typowa struktura urbanistyczna z centralnym ośrodkiem miejskim, osadami zależnymi oraz kilkoma zależnymi ośrodkami satelickimi najpełniej rozwinęła się w północnej Szefeli. Inaczej wyglądała owa struktura na terenach nadmorskich, gdzie wielkie ośrodki miejskie znacznie dominowały, nie były otoczone małymi osadami ani tym bardziej centrami satelickimi<sup>14</sup>. Bez wątplenia najbardziej wyjątkowy był region Gazy, gdzie ośrodek centralny, Gaza, o powierzchni ok. 20 ha, bezpośrednio sąsiedował z osadami o znacznych rozmiarach: Tell Jemmeh (5 ha), Deir el-Balah (4 ha), Tell el-Far'ah (południowe) (6,5 ha). Specyfikę tę Jasmin tłumaczy silną obecnością egipską do przełomu XIII i XII wieku p.n.e.<sup>15</sup>

Obszar, który najbardziej mnie tu interesuje, obejmuje jednak tereny zamieszkałe od początku Epoki Żelaza przez Filistynów. Podobną do wyżej wspomnianych analiz struktury urbanistycznej Filistei przedstawił niedawno Alon Shavit<sup>16</sup>. Według niego osadnictwo filistyńskie od początku Epoki Żelaza do końca VIII wieku p.n.e. charakteryzowało się scentralizowanym układem osadnictwa: a zatem wiodąca rola dużego ośrodka miejskiego przy zupełnym braku małych osad (wsi i miasteczek) w bezpośrednim sąsiedztwie miasta<sup>17</sup>. Shavit wyjaśnia ową specyfikę wpływami egejskimi, sądząc, że przybysze ze świata mykeńskiego przenieśli na tereny Palestyny również typowe dla siebie wzorce osadnictwa i urbanizacji<sup>18</sup>. Wbrew twierdzeniu Shavita, jak już widzieliśmy, podobna struktura urbanistyczna charakteryzowała obszary nadmorskie już w późnej Epoce Brązu<sup>19</sup>.

---

a Settlement Fringe to a Prosperous Monarchy”, w: *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, red. I. Finkelstein, N. Na'aman, Jerusalem 1994, 98-109.

<sup>14</sup> Jasmin, „The Political Organization of the City-States in Southern Palestine”, 175-176.

<sup>15</sup> Tamże, 176.

<sup>16</sup> A. Shavit, „Settlement Patterns of Philistine City-States”, w: *Bene Israel. Studies in the Archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron Ages in Honour of Israel Finkelstein*, red. A. Fantalkin, A. Yasur-Landau, Leiden 2008, 135-164.

<sup>17</sup> Shavit, „Settlement Patterns of Philistine City-States”, 138-153.

<sup>18</sup> Tamże, 154-160. Podobnie: Yasur-Landau, *The Philistines and Aegean Migration*, 282-334. Por. L. Stager, „The Impact of the Sea Peoples in Canaan (1185-1050 BCE)”, w: *The Archaeology of Society in the Holy Land*, red. T. Levy, London-Washington 1998, 332-348, zwł. 344-348.

<sup>19</sup> Na temat kontynuacji kananejskiego typu osadniczego z późnej Epoki Brązu przez Filistynów, por. I. Singer, „Egyptians, Canaanites, and Philistines in the Period of the Emergence of Israel”, w: Finkelstein, Na'aman, *From Nomadism to Monarchy*, 282-338. A. Mazar (*Archaeology of the Land of the Bible. 10 000-586 B.C.E.*, New York 1992, 355) twierdzi: „Throughout Iron Age I the Canaanite culture continued to survive in the coastal plain and in the northern valleys of the country. In Philistia, Canaanites probably lived under Philistine control, and the Philistines absorbed many of the Canaanite cultural traits” (wyróżnienie moje – Ł.N-S.).

### 3. STRUKTURA URBANISTYCZNA A AKULTURACJA

Pomimo mojego wielkiego szacunku do archeologii jako nauki oraz do jej przedstawicieli nie sposób oprzeć się wrażeniu, że przedstawiane przez archeologów obrazy urbanizacji zatrzymują się niejako w pół kroku. Poza opisem rzeczywistości brak jej interpretacji i wniosków z niej płynących.

Po pierwsze, wbrew poglądom części wspomnianych wyżej archeologów, struktura urbanistyczna jest wynikiem bardziej złożonych czynników. Dokładne studium relacji pomiędzy wielkością ośrodka centralnego a kontrolowanym przez nie terytorium winno uwzględniać więcej danych. Odmienne mogą wyglądać funkcje polityczne (i co za tym idzie: zasięg ich oddziaływania), religijne czy ekonomiczne. Ważnym czynnikiem mającym wpływ na zasięg kontroli miasta jest siła militarna jego mieszkańców, ukształtowanie terenu, ale również dostęp do wody pitnej oraz wykorzystanie morza jako przestrzeni i środka ekspansji. Nie bez znaczenia jest też liczba ludności zamieszkująca obszary pozamiejskie oraz typ jej kultury (inaczej rzecz wygląda z rolnikami, inaczej – z koczownikami<sup>20</sup>).

Po drugie, mamy prawo sądzić, że typ osadnictwa i charakter urbanizacji Filistei w dużym stopniu zależał od kananejskich pierwowzorów. Liczne wpływy egejskie (lub precyzyjniej mówiąc: pochodzące ze świata mykeńskiego), stanowiące o specyfice kultury Filistynów, nie tyle zrewolucjonizowały tradycyjną strukturę osadniczą, ile raczej dobrze wpisały się w lokalną tradycję. Pomimo oczywistych różnic pomiędzy światem egejskim a Lewantem można przecież dostrzec liczne podobieństwa kultury pałacowej Mykeńczyków do cywilizacji miejskiej Palestyny.

Po trzecie, warto tu zwrócić uwagę na ważną analogię z realiami końca Epoki Brązu i początku Epoki Żelaza w Italii. Na terenach Etrurii, w miejsce rozproszonych osad typu rodzinnego, w XI-X wieku p.n.e. „doszło do koncentracji ludności w osadach położonych na obronnych z natury wzgórzach i płaskowyżach o stromych zboczach, o powierzchni średnio 5–10 hektarów, oddalonych od siebie o około 5–10 km”<sup>21</sup>. Około 900 roku p.n.e. mamy jednak do czynienia z radykalną, lecz planową i przeprowadzoną pokojowo, zmianą owej struktury osadniczej. Większość osad została porzucona, a cała ludność przeniosła się do

<sup>20</sup> Por. Y. Thareani-Sussely, „Desert Outsiders: Extramural Neighborhoods in the Iron Age Negev”, w: Fantalkin, Yasur-Landau, *Bene Israel. Studies in the Archaeology of Israel and the Levant*, 197-212; Z. Herzog, „The Beer-Sheba Valley: From Nomadism to Monarchy”, w: Finkelstein, Na’aman, *From Nomadism to Monarchy*, 122-149.

<sup>21</sup> A. Ziółkowski, *Historia Rzeczy*, Poznań 2004, 20.

nielicznych, lecz tym razem ogromnych centrów osadniczych (80–240 ha)<sup>22</sup>. Tak powstałe silne ośrodki miejskie, będące wynikiem tzw. rewolucji villanowańskiej, stały się przyczółkami kultury Etrusków, centrami produkcji żelaza, a jednocześnie silną zaporą przed ekspansją Greków.

Dla naszych rozważań najistotniejsza wydaje się hipoteza wpisująca kwestię pochodzenia Etrusków w typ osadnictwa villanowańskiego. Wiele wskazuje bowiem na to, że „rewolucja villanowańska” była dziełem nielicznej grupy przybyszów ze Wschodu, którzy przyjęli całość villanowańskiej kultury materialnej, narzucając jednak lokalnej ludności swój język. Poza tym wprowadzili umiejętność obróbki żelaza oraz uprawę winorośli<sup>23</sup>. O kulturowej otwartości Etrusków owych wielkich centrów villanowańskich świadczy choćby fakt przyjęcia przez nich alfabetu od greckich sąsiadów, przy zachowaniu ciągłości kultury materialnej<sup>24</sup>.

Właśnie ten model wzajemnego oddziaływania wewnątrz dużych ośrodków miejskich jest przedmiotem moich konkluzji. Filistyni preferowali scentralizowany system urbanistyczny, osiedlając się w dużych ośrodkach miejskich. Taka struktura osadnicza była zarówno odziedziczona po pałacowych społeczeństwach mykańskich, jak i typowa dla obszarów nadbrzeżnych Palestyny późnej Epoki Brązu. Nieliczne osady typu wiejskiego bez wątpienia zdominowane były przez ludność kananejską. Świadczy o tym zarówno ewidentna kontynuacja w sferze kultury materialnej, jak i mniejsza obecność (niż w miastach) nowości kulturowych. Miasta zamieszkiwali nie tylko nowi „panowie” – przybysze z Zachodu oraz ich potomkowie, ale i wcale liczna grupa ludności autochtonicznej. Zachowanie starych nazw miast<sup>25</sup> oraz kontynuacja wielu aspektów kultury materialnej<sup>26</sup> świadczą wyraźnie o obecności, obok przybyszów, lokalnej elity kananejskiej, która nie mogąc oprzeć się najazdowi Filistynów, musiała się im poddać. Nie znamy oczywiście dokładnych mechanizmów, jakie kierowały wyborami autochtonicznej ludności wobec Filistynów. Możemy się ich jedynie domyślać.

Po okresie ścisłego zachowywania wzorów egejskich przez Filistynów w XII wieku p.n.e., w wieku XI, wraz z ekspansją terytorialną, zaczęto modyfikować tradycję, dopuszczając coraz liczniejsze wzorce kananejskie. Zjawisko to najlepiej widoczne jest w przypadku przedmiotów użytku domowego, które mają tendencję do konserwatywnego zachowywania formy<sup>27</sup>. Proces dopuszczania wzorców lokalnych

<sup>22</sup> Ziółkowski, *Historia Rzymu*, 20.

<sup>23</sup> Tamże, 24–27.

<sup>24</sup> Tamże, 20–22.

<sup>25</sup> Shai, „Understanding Philistine Migration: City Names and Their Implications”.

<sup>26</sup> Yasur-Landau, *The Philistines and Aegean Migration*, 216–281.

<sup>27</sup> A. Yasur-Landau, „Behavioral Patterns in Transition: Eleventh-century bce Innovation in Domestic Textile Production”, w: *Exploring the Longue Durée. Essays in Honor of Lawrence*

widoczny był w znacznie mniejszej skali w przedmiotach świadczących o statusie ich użytkowników, zwłaszcza zastawy stołowej i naczyń do wina<sup>28</sup>. Oznacza to, że przybysze byli w stanie narzucić lokalnej ludności swoje wzory kulturowe, i to oni, tworząc elitę nowego mieszanego, społeczeństwa, kreowali wzorce. Aspirując do przynależności do elitarnego grona, należało przyjąć wzorce przybyszów, a zatem ulec „filistynizacji”. Zjawisko to nie dotyczyło niższych warstw społeczeństwa, które kierowało się nie tyle prestiżem, ile zwykłym pragmatyzmem. Tu łatwiej było zaakceptować rozwiązania stosowane lokalnie, nawet jeśli były odmienne od wzorców sprowadzonych ze świata mykeńskiego. Proces ten zapewne nasilał się tam, gdzie za produkcję i stosowanie przedmiotów gospodarstwa domowego odpowiedzialne były kobiety<sup>29</sup>. Jak się wydaje, w mieszanej wspólnocie złożonej z przybyszów i ludności lokalnej dużą rolę odgrywać muszą kobiety, jako przekazicielki tradycji, a tych – jeśli uznać wagę zbrojnych podbojów filistyńskich, a zatem dominacji mężczyzn – zapewne było więcej po stronie ludności autochtonicznej.

Rozwinięta urbanizacja, przy znikomym znaczeniu osad typu wiejskiego, które z natury rzeczy były ośrodkami izolowanymi i konserwującymi lokalną kulturę, sprzyjały wzajemnej wymianie kulturowej. Im bardziej zurbanizowana była społeczność, tym bardziej jej mieszkańcy podatni byli na wpływy innych grup zamieszkujących miasto. Proces ten oczywiście działał w obu kierunkach, od Filistynów do Kananejczyków i odwrotnie. Z tego faktu wyprowadzić można wniosek, że im bliżej Morza Śródziemnego, a zatem im silniej reprezentowany był model osadniczy: duże miasto centralne oraz brak osad wiejskich i miasteczek średniej wielkości, tym łatwiej dochodzić mogło do wymiany kulturowej pomiędzy przybyszami ze świata mykeńskiego i autochtonami (zarówno Kananejczykami, Egipcjanami, Arabami, jak i Izraelitami).

Zwrócić tu jednak trzeba uwagę na pewne ważne różnice w stosunku do modelu obserwowanego w Italii. Tam ludność przybyła – czyli Etruskowie – narzuciła swój język, upowszechniła nowość technologiczną, jaką była obróbka żelaza, oraz wprowadziła uprawę winorośli, przejmując niemal w pełni lokalną tradycję kultury materialnej. Prawdziwa kultura etruska powstanie jednak dopiero wskutek wymieszania wzorców italskich, proto-etruskich (czyli tych pochodzących ze świata mykeńskiego) oraz greckich.

---

*E. Stager*, red. J.D. Schloen, Winona Lake 2009, 507-515, zwł. 507-508; Yasur-Landau, *The Philistines and Aegean Migration*, 227-234, 238-240, a szczególnie 267-270.

<sup>28</sup> Por. Yasur-Landau, *The Philistines and Aegean Migration*, 262-264.

<sup>29</sup> Tamże, 313-314.

Filistyni również byli promotorami produkcji żelaza (por. 1 Sm 13,20)<sup>30</sup>. Stworzyli – w obrębie kultury materialnej – nowe, bardzo trwałe wzorce dotyczące elity. Pomimo braku wystarczającej bazy źródłowej wiele wskazuje jednak na to, że nie byli w stanie narzucić autochtonom swojego języka. Co miało wpływ na te odmienności?

Elita kananejska reprezentowała wysoki poziom kulturowy, odziedziczony zarówno po lokalnej cywilizacji miast, jak i pochodzący ze wzorów egipskich<sup>31</sup>. Po drugie, elita ta posługiwała się pismem, co mogło być kluczowym argumentem dla przyjęcia przez Filistynów lokalnego języka. Dzięki narzędziu temu komunikacja stawała się łatwiejsza właśnie w języku autochtonów<sup>32</sup>. Wszystko wskazuje na to, że pierwsze ślady alfabetyzacji w Etrurii związane są dopiero z przyjęciem alfabetu od Greków<sup>33</sup>, zatem sytuacja ta fundamentalnie różniła oba porównywane wypadki. W świecie miejskim Filistyni szybko stworzyli wspólnotę będącą efektem złączenia się z elitą kananejską.

Zapewne istniały sfery, w których kultura Filistynów była bardziej odporna na akulturację. Do takiego obszaru należała zapewne religia lub jej elementy, mimo że bóstwa filistyńskie znane są nam – z jednym wyjątkiem<sup>34</sup> – wyłącznie pod semickimi imionami. Zapewne elementy elitarnej kultury męskiej, związanej z konsumpcją wina, której przejawem było wielkie zapotrzebowanie na ozdobną ceramikę stanowiącą zastawy stołowe, dość długo opierały się „semityzacji”. Możliwe, że elementem własnej tradycji Filistynów mogła być sfera życia politycznego,

<sup>30</sup> J.D. Muhly, „How Iron Technology Changed the Ancient World–And Gave the Philistines a Military Edge”, *BAR* 8/6 (1982), 40-54. Na temat początku obróbki żelaza w Palestynie patrz: P.J. King, L.E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Louisville–London 2001, 167-169.

<sup>31</sup> Y. Godat, „Continuity and Change in the Late Bronze to Iron Age Transition in Israel's Coastal Plain: A Long Term Perspective”, w: Fantalkin, Yasur-Landau, *Bene Israel. Studies in the Archaeology of Israel and the Levant*, 55-73.

<sup>32</sup> Na temat rozwoju pisma alfabetycznego por. Ł. Niesiołowski-Spanò, „Early alphabetic Scripts and the Origin of Greek Letters”, w: *Haec mihi in animis vestrīs templa. Studia Classica in Memory of Professor Lesław Morawiecki*, red. P. Berdowski, B. Blahaczek, Rzeszów 2007, 47-63.

<sup>33</sup> Ziółkowski, *Historia Rzymu*, 20-22.

<sup>34</sup> Mowa o epitecie *Potnia* zaświadczonej w fundacyjnej inskrypcji świątyni w Ekronie, z VII w. p.n.e., patrz: S. Gitin, T. Dothan, J. Naveh, „A Royal Dedicatory Inscription from Ekron”, *IEJ* 48 (1997), 1-18. Tłumaczenie angielskie w *COS* 2.42. Epitet bogini wzbudza pewne trudności w lekcji, stąd rozmaite próby jego interpretacji. Wszystkie jednak wyjaśnienia wskazują na związek ze światem egejskim. E. Lipiński (*On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches* (OLA 153), Leuven 2006, 89-90) optuje za interpretacją: *ptgyb* = „Pelagia”; A. Demsky („The Name of the Goddess of Ekron: A New Reading”, *JANES* 25 (1997), 1-5) preferuje lekcje: *pt'n'y.b* = „Potnia”; C. Schäfer-Lichtenberger („The Goddess of Ekron and the Religious-Cultural Background of the Philistines”, *IEJ* 50 (2000), 82-91) skłania się ku wersji: *ptgyb* = „Pytho-Gayah”. Por. też R.G. Lehmann, „Studien zur Formgeschichte der 'Eqrón-Inschrift des 'KYŠ und den phönizischen Dedikationstexten aus Byblos”, *UF* 31 (1999), 255-306.



ale niesemicki termin \**seren* to zbyt słaba przesłanka, by formułować ogólniejsze twierdzenia. Tradycja monarchiczna, której przejawem mogło być konserwatywne zachowywanie imion monarchów, to również nikła poszlaka<sup>35</sup>. Technologiczna przewaga Filistynów związana z produkcją żelaza oraz doświadczenia skuteczności, skłoniła ich zapewne do kultywowania własnych wzorców zachowań militarnych. Trudno sobie bowiem wyobrazić odejście od skuteczniejszej, a przy tym tańszej, technologii zbrojeniowej (uzbrojenie żelazne), na rzecz tradycji drogiej i mniej efektywnej (broń z brązu).

Wymieszanie Filistynów z Kananejczykami było zatem zjawiskiem będącym efektem życia miejskiego. To urbanizacja sprzyjała szybkiej i efektywnej akulturacji przybyszów. Proces ten, przedstawiony powyżej głównie na materiale archeologicznym, jest też zjawiskiem widocznym w literaturze. Uważny czytelnik Biblii dostrzeże przecież, że Filistyni raz pojawiają się pod własnym imieniem, innym razem, jak w wypadku Sysery<sup>36</sup> czy Anakitów, określani są jako Kananejczycy.

#### URBANIZATION OF PHILISTIA AND SHEPHELAH, AND THE PROCESS OF ACCULTURATION

##### Summary

The aim of the article is to analyse the settlement pattern of the Philistines in early Iron Age. The Philistine settlement-model, with the domination of large cities, and the net of small dwellings around, was paralleled to the Christaller's 'Central Place Theory'. This type of settlement was compared to the late Bronze Age city-states system in Palestine and early Iron Age Etruria. The above-mentioned analysis allows seeing cities as the main place of cultural exchange between Philistine and Canaanite cultures.

<sup>35</sup> Znani nam władcy miast filistyńskich noszą zarówno imiona semickie, jak i – zaskakująco długo – niesemickie, np. Akisz.

<sup>36</sup> Anatolijskie pochodzenie imienia Sysera, w konsekwencji łącząc je z Filistynami, podaje Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, 62.



JAKUB SLAWIK

## CZY W STAROŻYTNYM IZRAELU ISTNIAŁA PROSTYTUCJA SAKRALNA? *Q<sup>E</sup>DEŠĀ<sup>H</sup>* W STARYM TESTAMENCIE

Istnienie zjawiska prostytucji sakralnej do lat 80. ubiegłego wieku uchodziło – przynajmniej wśród biblistów – za rzecz oczywistą. Przy czym, mówiąc o prostytucji sakralnej, miano najczęściej na uwadze syntezę J.G. Frazera złożoną z kilku elementów: prostytuowania się osób spośród personelu świątynnego (głównie kobiet), *hieros gamos*, tj. świętych małżeństw (przede wszystkim pomiędzy bóstwem a człowiekiem, czasami pomiędzy bóstwami), kultu płodności, tj. mającego służyć wzmocnieniu płodności ziemi, zwierząt i ludzi, opartego na magii naśladowczej, powiązanego nieraz z rytami inicjacyjnymi<sup>1</sup>. Zasadniczą podstawą tej syntezy był mit o Zeusie i Herze, podanie z *Dziejów* Herodota (I, 199), opisujące coś

<sup>1</sup> James G. Frazer (*Złota gałąź*) był notabene oburzony domniemaną swobodą seksualną starożytnego Wschodu; Ch. Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei* (OBO 221), Freiburg–Göttingen 2006, 29-35. S.L. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2008, zvl. 284-286.289-290, pokazuje, że była ona wynikiem długiej tradycji interpretacji sięgającej czasów chrześcijańskich (do czego przyczyniły się przekłady LXX i Vlg; o XIX–XX-wiecznym rozwoju „mitu” o sakralnej prostytucji – 291-333). O chrześcijańskim obrazie religii starożytnego Bliskiego Wschodu również H.-J. Stipp, „Die Qedeschen im Alten Testament”, w: *Die Erzwäter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert* (BZAW 400), red. A.C. Hagedorn, H. Pfeiffer, Berlin–New York 2009, 211. O składowych wyobrażeniach o prostytucji sakralnej też P. Gerlitz, „Prostitution I”, w: *TRE XXVII*, 527; J. Renger, „Heilige Hochzeit”, w: *RLA VI*, 251-252.

w rodzaju babilońskiego rytuału inicjacyjnego, oraz biblijna (zawarta w księgach proto- i deuterokanonicznych) krytyka kultów przedizraelskich i babilońskich, posługująca się metaforą nierządu. Jak widać, ta błyskotliwa synteza łączy ze sobą bardzo różne impulsy, co musi budzić pewną nieufność.

Wieloznaczny jest sam termin prostytucji sakralnej, który może oznaczać zarówno prostytuowanie się na obszarze świątyni czy miejsca świętego, oddawanie się prostytucji przez personel świątynny, jak i uzyskiwanie przez świątynię dochodów z prostytucji, przy czym poszczególne elementy bywają ze sobą dość dowolnie łączone i nie zawsze uwzględnia się jej zarobkowy charakter. Trudno więc uniknąć zamieszania terminologicznego, dlatego też stosowanie tego wyrażenia wymaga za każdym razem dookreślenia, co tak naprawdę ma się na uwadze.


Jak się zdaje, krytyczne głosy wobec teorii o rozpowszechnionej prostytucji sakralnej podniesione zostały wpieryw przez asyriologów (już w publikacjach z lat 40. zeszłego wieku<sup>2</sup>), którzy zauważyli, że wspomniane podanie Herodota nie znajduje właściwie żadnego potwierdzenia w znanych źródłach mezopotamskich<sup>3</sup>, a także że uznanie *qadištu*, której ma odpowiadać starotestamentowa  $הַשְּׂדֵדִים$ , za prostytutkę świątynną nie jest zbyt przekonującą interpretacją. Kierując uwagę na interesujący nas obszar Syro-Palestyny, ocena istnienia takiego zjawiska zależy od interpretacji: 1) źródeł mezopotamskich, 2) ugaryckiego słowa *qđš(t)* (w powiązaniu z ikonografią) i 3) kilku fragmentów Starego Testamentu. Niniejszy artykuł poświęcony jest przede wszystkim tekstom starotestamentowym istotnym dla dyskusji o prostytucji sakralnej.

Ważnym świadectwem istnienia w Babilonii prostytucji sakralnej miałyby być podanie Herodota, *Dzieje* I, 199, które w przekładzie S. Hammera<sup>4</sup> brzmi następująco:

Najbrzydszy zwyczaj u Babilończyków jest następujący: Każda niewiasta musi w tym kraju raz w życiu usiąść w świątyni Afrodyty i oddać się jakiemuś cudzoziemcowi<sup>5</sup>. Wiele niewiast, które uważają, że nie przystoi im pospolitować się z innymi, ponieważ dumne są ze swego bogactwa, przyjeżdża do świątyni zaprzęgiem w krytych powozach; tam się ustawiają, a towarzyszy im liczna służba. Przeważnie jednak tak robią: w świętym gaju<sup>6</sup> Afrodyty siadają, mając na głowie wieniec z powrozu, a jest ich wiele; bo gdy jedne odejdą, przybywają inne. We wszystkich kierunkach dróg ciągną się między niewiastami równe jak sznur przejścia; przechodzą nimi cudzoziemcy i dokonują wyboru. Jeżeli niewiasta raz tam usiądzie, nie może wprzód wrócić

<sup>2</sup> Zob. Renger, „Heilige Hochzeit”, 253-254.

<sup>3</sup> Problem historyczności informacji Herodota był już podnoszony w XIX w., np. w przedmowie Antoniego Bronikowskiego do jego przekładu *Dziejów* z 1862 r. ([http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=55084&cs=1](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=55084&cs=1), 12.09.2011).

<sup>4</sup> Dostępne t  [http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=4703&cs=1](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=4703&cs=1) (12.09.2011).

<sup>5</sup> Ἀνήρ χείριος, raczej cudzoziemiec niż obcy (nieznany) mężczyzna (Budín, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 58, przyp.1).

<sup>6</sup> W tekście greckim: ἐν τερμένει Ἀφροδίτης.

do domu, aż jakiś cudzoziemiec rzuci jej na łono srebrną monetę i poza świątynią cielesnie z nią się połączy. Rzucając pieniądź, ma tylko tyle powiedzieć: „Wzywam przeciw tobie boginię Mylittę”. Mylittą zaś nazywają Asyryjczycy Afrodytę. Wartość srebrnej monety może być byle jaka: ona nie śmie jej nigdy odrzucić; to się jej nie godzi, bo owa srebrna moneta staje się święta. Idzie za pierwszym, który rzuci pieniądź, i nikim nie gardzi. Po oddaniu się i spełnieniu świętego obowiązku wobec bogini wraca do domu, i od tej chwili, choćbyś jej nie wiem ile dawał, nie posiedziesz jej. Te więc niewiasty, które wyposażone są w piękne oblicze i wzrost, rychło wracają do domu; ale brzydkie wśród nich pozostają tu przez długi czas, nie mogąc zwyczajowi zadośćuczynić; niektóre czekają nawet trzy i cztery lata. W pewnych miejscowościach Cypru panuje podobny zwyczaj. Te więc zwyczaje istnieją u Babilończyków.

Nie jest to bezpośrednio, pierwotne źródło, lecz wtórne<sup>7</sup>. Herodot opisuje praktykę łączącą świątynię i współżycie seksualne, ale trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy należy w niej widzieć akt prostytucji sakralnej (Herodot posłużył się bowiem słowem γυνή, zamiast παρθένος pojawiającego się np. w opisie targu z kobietami w I, 196)<sup>8</sup>, czy też ryt inicjacyjny (*raz w życiu*). Nawet ci, którzy rozsądnie uznają, że Herodot nie wyssał wszystkiego z palca, przyznają, że w najlepszym wypadku mylnie zinterpretował babiloński rytuał i to w sposób tendencyjny, chcąc pokazać, jak zgubny może on mieć wpływ (J. Cooper próbuje odnaleźć w przekazach i rytuałach babilońskich elementy, które mogłyby być podstawą przekazu Herodota)<sup>9</sup>. J. Assante uważa opis Herodota za groteskowy: oczekujące w świątyni nawet 3–4 lata tłumy kobiet, które muszą przyjąć nawet najgorszą ofertę-zapłatę, tracąc dziewictwo. Co więcej, poprzedza go opis targu kobiet, gdzie licytuje się zakup żony<sup>10</sup>. S.L. Budin przedstawia literacką strukturę

<sup>7</sup> Zob. rozważania Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 60-67, a w szczególności dotyczące interesującego nas miejsca: 66-67.

<sup>8</sup> Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 73.

<sup>9</sup> W przypuszczalnej roli *kezertu* (tańce i muzykowanie, które być może pociągały za sobą akty seksualne) czy w uroczystościach przypominających karnawał („Prostitution”, w: *RLA XI*, 18n; inaczej, tj. bez konotacji seksualnych, rolę *kezertu* rozumie m.in. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 30). Ch. Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, *EvTh* 55 (1995), 132 przypuszcza z kolei, że pomyłka Herodota wynikała z obecności licznych kapłanek, które pomyłono ze spotykanymi w okolicy świątyni prostytutkami (czemu przysłużyło się negatywne nastawienie do jakoby moralnie zepsutego Wschodu); zaś wg K. Van Der Toorn, „Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel”, *JBL* 108/2 (1989), 204 u podstaw podania Herodota legła praktyka kobiet, które nie mogąc spełnić, opłacić ślubowania, uciekały się do jednorazowej prostytucji.

<sup>10</sup> J. Assante, „Bad Girls and Kinky Boys. The Modern Prostituting of Ishtar, Her Clergy and Her Cults”, w: *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen* (Oikumene 6), red. T.S. Scheer, Berlin 2009, 24-26; choć Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 79-82 pokazuje przeciwstawną ocenę Herodota zwyczajów opisanych w I, 196 (pozytywnie postrzegany targ kobiet) i I, 199 (jednoznacznie negatywnie oceniona praktyka w świątyni Milyty/Afrodyty).

i retoryczne zamierzenia Herodota, u którego w opisach obcych *nomoi* ważną rolę odgrywają nadużycia seksualne i nieprawie pochodzenie czy etniczna nieczystość<sup>11</sup>, demonstrujące ku przestrodze jego odbiorców, że niegdyś wielkie miasta upadły pokonane przez wrogów (I, 5)<sup>12</sup>. Historyczna wiarygodność tego podania Herodota jest w najlepszym wypadku minimalna. Przy tej okazji warto wspomnieć, że podobna wzmianka Strabona z *Geografii* 16 (1,20) nie jest niezależnym źródłem, oparta jest na podaniu Herodota<sup>13</sup>.

### 1. KILKA UWAG O ŹRÓDŁACH MEZOPOTAMSKICH I UGARYCKICH W ŚWIETLE NOWSZYCH BADAŃ

Nie brakuje badaczy, którzy podkreślają, że żadne teksty mezopotamskie nie zmuszają do przyjęcia, by personel świątynny związany z kultem Inanny/Isztar miał pełnić jakieś funkcje seksualne<sup>14</sup>. Również jedyny tekst, który można interpretować w kategoriach świętego małżeństwa – *Hymn ku czci Innany*<sup>15</sup>, ma legitymować władzę Dumuzi (Iddin-Dagan) jako opiekuna kultu Isztar, a przypuszczenie, że

<sup>11</sup> *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 68-84 (80: *Chapter 1.199 reflects standard Greek male perceptions and paranoia about the Female*).

<sup>12</sup> *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 88.

<sup>13</sup> Stark, „Kultprostitution” im *Alten Testament?*, 17 i Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 153-154; tam też (Stark, 17 i Budin, 155-209) o innych przekazach Strabona relewantnych dla pytania o prostytutkę sakralną w starożytności, a dotyczących kolejnych obszarów geograficznych (zob. też S. Budin, „Strabo’s Hierodules: Corinth, Comana, and Eryx”, w: *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*, red. T.S. Scheer, 198-220). Podobnie ma się rzecz z późniejszym dziełem *Peri tes Syriēs theou* (II w. n.e.) przypisywanym (niesłusznie) Lukianowi z Samosat, opisującym prostytutkę sakralną w Byblos (Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 94-103, zwł. 101-103). Również Gerlitz, „Prostitution I”, 529 zauważa, że nie ma dowodu na to, by hierodule w Grecji oddawały się prostytucji sakralnej.

<sup>14</sup> Kwestia jest oczywiście niezwykle sporna (zob. Renger, „Heilige Hochzeit”, 251-259), a dyskusje dotyczą wielu kobiet (czasami i mężczyzn) wymienianych w związku z kultem Isztar – do tego przede wszystkim Stark, „Kultprostitution” im *Alten Testament?*, 82-87, Assante, „Bad Girls und Kinky Boys”, 23-54; Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 18-33; zob. też Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 128-132. Zastanawiające jest ponadto określenie *syn qadistu* lub *syn kezertu* (Budin, 29), co sugeruje niezależność określanych tymi słowami kobiet od mężczyzny, tym bardziej że przypuszczenie, iż miałyby chodzić o bękartów zdaje się wątpliwe (Budin, 32). Do tekstów z Kisz i Sippar (Hadad) i Mari (Annunitu) zob. J.G. Westenholz, „Tamar, Qedesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, *HTR* 82/3 (1989), 253.

<sup>15</sup> *TUAT II*, 659-673 (*Ein Lied zum Ritus der Heiligen Hochzeit der Göttin Inanna mit König Iddindagān von Isin*).



w ramach tego rytuału król współżył z kapłanką jako reprezentantką Isztar, nie jest niczym innym jak domniemaniem<sup>16</sup>. Wprawdzie religie Mezopotamii nie były wolne od elementów erotycznych, na co wskazują erotyczne metafory i liryka miłosna, to teza o rytualnym uprawianiu seksu nie jest jeszcze tym samym uzasadniona.

Słowo *qdš(t)*, z ogólnosemickim rdzeniem *qdš*, w ikonografii egipskiej z Epoki Późnego Brązu jest najpewniej imieniem bogini, która jak się powszechnie uważa, była pochodzenia kananejskiego (zaliczana do rozpowszechnionych od Egiptu po Mezopotamię przedstawień określanych jako *typ qudsu* lub *naga kobieta* czy trafniej *naga bogini*)<sup>17</sup>. Mimo to pozostaje sprawą sporną, jak należy rozumieć ikonografię z wyraźnie erotycznymi elementami z Epoki Późnego Brązu, a zwłaszcza z Epoki Żelaza. Choć w Epoce Żelaza zasadniczo zanikają antropomorficzne obrazy bóstw<sup>18</sup>, to na obszarze Palestyny odkryto liczne pochodzące z VIII–VII w. p.n.e. terakotowe figurki czy odciski *nagiej bogini*. O. Keel uważa, że pełniły one funkcje amuletów wzorowanych na wizerunku Asztarty ze Świątyni Jerozolimskiej, a prezentowały bóstwo opiekuńcze<sup>19</sup>. Cokolwiek można by sądzić o tych przedstawieniach, to trudno byłoby je uznać za dowody istnienia takiej czy innej formy prostytucji sakralnej.

W tekstach ugaryckich *qdšm* pojawiają się na listach obok kapłanów oraz rzemieślników i kupców powiązanych ze świątyniami. Choć w KTU 1.112 w przepisach dotyczących ofiar są wzmiankowani jako opiewający słowo (objawienia) pochodzące od „Mocnych” (tj. słońca i księżyca)<sup>20</sup>, to z tak szczątkowych informacji nie da się wnioskować o ich seksualnej służbie w świątyni<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 20. W tym kontekście zasadne jest też pytanie o sens jednego sformułowania z *Samopochwalnego hymnu Szulgi* (ANET, 585): *Szulgi, wybrany dla sromu Inanny ja jestem*. Można jednak wątpić, czy zdanie to może wskazywać na faktyczne współżycie króla z kapłanką Inanny. Podważano również sensowność stosowania kategorii prostytucja do (domniemanego) współżycia pomiędzy królem a kapłanką Isztar ze względu na jej niezarobkowy charakter – Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 127; Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 17.

<sup>17</sup> Pojawiającej się obok Asztarty i Anat; szczegóły w I. Cornelius, *The Many Faces of the Goddess* (OBO 204), Fribourg–Göttingen 2004, 45–48 oraz U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53), Freiburg–Göttingen 1983, 110–199, 284–296 (Abb. 266–306).

<sup>18</sup> O. Keel, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg–Basel–Wien 1992, 110–122.

<sup>19</sup> „Erotik als Amulett gegen den allgegenwärtigen Tod. Die Lebensmetaphorik des Hohenlieds im Spiegel israelitischer Siegelkunst”, *JBl* 19 (2004), 49–52.

<sup>20</sup> Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 71–72; przekład niemiecki w *TUAT II*, 316.

<sup>21</sup> W. Kornfeld, H. Ringgren, „קדש”, w: *TWAT VI*, 1183, co dotyczy także innych określeń osobowych związanych z kultem (Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 46–47).

## 2. STARY TESTAMENT

1) Z tekstów deuterokanonicznych (czy apokryficznych) na uwagę zasługują dwa miejsca. W *Listwie Jeremiasza*, dołączonym jako Bar 6 (III w. p.n.e.?)<sup>22</sup>, przestrzegającym przed pokusami babilońskiego kultu, który jest niczym innym jak tylko oszustwem, w w. 42-43 czytamy:

*Kobiety opasane sznurami siedzą przy drogach, palą otręby (w ofierze?). Gdy któraś z nich została zaciągnięta przez kogoś z przechodzących, śpiąc z nim (κοιμηθῆ), to z bliskiej (sąsiadki) szczydzi, że nie została doceniona tak jak ona ani że sznur jej nie został rozerwany.*

Wiersze te przypominają opis Herodota (*Dzieje* I, 199), nawet jeśli są niezależne językowo<sup>23</sup>. Wprost nie mówią o rytuale kultowym<sup>24</sup>, a kobiety siedzą ἐν ταῖς ὁδοῖς, choć czasownik θομιᾶω może zakładać ryt ofiarniczy. Przede wszystkim jednak kontekst narzuca związek postępowania kobiet z czczeniem bożków, chociaż nie musi chodzić o jakiś konkretny rytuał (lecz o religijnie naznaczony promiskuityzm?<sup>25</sup>). W rzeczywistości sens tych zdań jest niejasny, może opisywać etyczny wymiar bałwochwalstwa, dla którego *Dzieje* Herodota mogły być tylko pewną inspiracją, tym bardziej że sprzeniewierzenie przez kapłanów środków świątynnych na uciechy z prostytutkami (w. 9[-10a])<sup>26</sup> czy udział kobiet, także nieczystych, w kulcie ofiarniczym (w. 27-29) pokazują, że kobiety wyznaczają granicę pomiędzy własnym i odrzucanymi kultami. Ponadto *List Jeremiasza* bazuje na Jeremiaszowym i Deuteroizjaszowym szyderstwie z bałwochalców oraz na

<sup>22</sup> Do *Listy Jeremiasza* zob. I. Meyer w *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, G. Bitter, E. Dassmann, H.-J. Klauck, H. Vorgrimler, Stuttgart-Berlin-Köln 42001, 439-440.

<sup>23</sup> Podobieństwo takie dostrzegają również autorzy, którzy nie mają wątpliwości co do tego, że fragment dotyczy prostytucji sakralnej, np. O.-H. Steck, R.G. Kratz, I. Kottsieper, *Das Buch Baruch – Der Brief des Jeremia – Zusätze zu Ester und Daniel* (ATDA 5), Göttingen 1998, 102 (rytuał prowadzący do uwolnienia od jakiejś klątwy czy ślubu).

<sup>24</sup> Związkowi tych wierszy z kultem zaprzecza Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 105, która uważa, że nawet jeśli Herodot nie był źródłem krytyki *Listy*, to miał zasadniczy wpływ na jego interpretację (110-111).

<sup>25</sup> Por. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 284 (ale niereligijny).

<sup>26</sup> Ten wiersz również bywał interpretowany w kategoriach prostytucji świątynnej, gdyż w wyrażeniu ἐπὶ τοῦ τέγους dostrzegano jakieś pomieszczenie na obszarze świątyni, ku czemu tekst nie daje żadnych podstaw – mówi o nadużyciach i prywacie kapłaństwa babilońskiego, i to służących najbardziej poślednim celom (Stark, „Kultprostitution” im *Alten Testament?*, 19n i M.-T. Wacker, „»Kultprostitution« im Alten Israel? Forschungsmythen, Spuren, Thesen”, w: *Tempelprostitution im Altertum*, red. T.S. Scheer, 66; inaczej Kratz, 93).

Psalmach<sup>27</sup>. Można więc wątpić w to, że *List* jest niezależnym i wiarygodnym źródłem historycznym<sup>28</sup>.

2 Mch 6, opisując straszliwe zbezczeszczenie świątyni za panowania Antiocha IV Epifanesa, podaje (w. 4):

*Tak, świątynia rozrzutnością i biesiadami przez pogan była wypełniona, obchodzących się swobodnie z heterami (μῆθ' ἑταίρων) i na świętych dziedzińcach z kobietami wspólnymi, a nawet niewłaściwe rzeczy do wnętrza świątyni wnoszących.*

Pomieszanie tego, co nieczyste, z tym, co czyste, którego skrajnie oburzącym przykładem jest współzycie seksualne z kobietami, w tym z heterami, na obszarze świątynnym, służy podkreśleniu niegodziwości pogan. Wprawdzie mamy tutaj do czynienia ze współzyciem na dziedzińcach świątynnych, ale nic na to wskazuje, by miało ono jakikolwiek wymiar rytualno-kultowy czy zarobkowy. Skandal współzycia w świątyni służy krytyce zepsucia pogaństwa, a nie opisowi praktyk religijnych<sup>29</sup>.

2) Teksty starotestamentowe (protokanoniczne), które odegrały zasadniczą rolę dla ukształtowania się przeświadczenia o istnieniu w otoczeniu starożytnego Izraela i Judy prostytucji sakralnej, to 3 fragmenty, które zestawiają ze sobą rzeczowniki קְדִישָׁה i זִוְנָה: Oz 4,14; Pwt 23,18-19 i Rdz 38(,21-22).

Osobowe określenie קְדִישָׁה (fem. קְדִישָׁה) pojawia się nieco częściej w Biblii Hebrajskiej, poza trzema wyżej wymienionymi miejscami spotykamy jedynie formy masc. w kolektywnym sing. i w pl., przy czym zarówno sing., jak i pl. mogą odnosić się do mężczyzn i kobiet (1 Krl 14,24; 15,12; 22,47; 2 Krl 23,7 oraz Hi 36,14)<sup>30</sup>. Z 1-2 Krl dowiadujemy się, że w Judzie funkcjonowali קְדִישִׁים (1 Krl 14,24; sing. bez determinacji), którzy byli powiązani z obcymi kultami (w. 23n), ale zostali usunięci podczas reformy kultowej Asy (1 Krl 15,12; pl. z determinacją). A ci, którzy mimo to pozostali w Judzie, zostali wytępieni przez Jehoszafata (1 Krl 22,47; sing. z determinacją). Z 2 Krl 23,7 wynika, że קְדִישִׁים nie tylko działali w Judzie, ale nawet w Świątyni Jerozolimskiej, gdyż pomieszczenia (בְּתֵימָם), których – jeśli opis ma być linearnie spójny – kiedyś używali, znajdowały się w Świątyni JHWH. Przed reformą zarządzoną przez Jozjasza zajmowane były przez kobiety. Reszta tego wiersza jest niestety niejasna. Jeśli przyjmiemy, że w TM stoi part.

<sup>27</sup> Zob. Einleitung in das Alte Testament, red. E. Zenger [i in.], 440; Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 106-108, szukając także dalszych starożytnych bliskowschodnich źródeł dla autora *Listu Jeremiasza* (108-110).

<sup>28</sup> Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 20; Wacker, „Kultprostitution» im Alten Israel?», 67.

<sup>29</sup> Zob. Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 21-22 i Wacker, „Kultprostitution» im Alten Israel?», 68.

<sup>30</sup> HAL; przy czym determinacja rzeczownika (właściwie przymiotnika) lub jej brak wydaje się dla naszego omówienia bez znaczenia.

czasownika אָרַג (= tkac)<sup>31</sup>, to jego dopełnieniem nie mogą być *domy, pomieszczenia* (בְּתֵימִים). Można by za G dokonać niewielkiej jego korekty, zmieniając wokalizację na בְּתֵימִים i wyprowadzając znaczenie tego wyrazu od arab. *batt*<sup>32</sup> czy *battun*<sup>33</sup>: wiersz mówiłby o tkaczkach czy szwaczkach szat. Nie rozwiązuje to jeszcze wszystkich trudności. Wprawdzie tradycyjnie אֲשֶׁרָה (לְ) rozumiane jest jako określenie posągu bóstwa (byłyby to szaty przeznaczone dla tego posągu)<sup>34</sup>, to słowo אֲשֶׁרָה oznacza raczej *miejsce święte*, na co wskazują paralele ugaryckie, akadyjskie i fenickie<sup>35</sup>. Musiałoby chodzić o jakieś tkaniny przeznaczone dla miejsca świętego – może coś w rodzaju baldachimu<sup>36</sup> – znajdującego się w świątyni jerozolimskiej (2 Krl 23,6, który zdaje się sugerować jakieś jego specjalne wyposażenie), a mającego (czy uzyskało z czasem) niejahnawczą konotację. E. Lipiński zaproponował, by w tekście widzieć formę oboczną czasownika אָנַר (= *wynajmowa*<sup>37</sup>; zamienna kolejność spółgłosek), co oznaczałoby, że kobiety wynajmowały pomieszczenia na potrzeby aszery, czyli miejsca świętego<sup>38</sup>. Tak czy inaczej, wiersz ten nie pozwala bezpośrednio łączyć קְרָשִׁים z późniejszą działalnością w ich pomieszczeniach. Można więc wnioskować zarówno z użycia rdzenia אָרַג, jak i wspomnianych fragmentów, że pełnili oni/one jakieś funkcje kultowe i to nie tylko na wyżynach (בְּבוֹרֹת), ale również w Świątyni Jerozolimskiej. Mogli stanowić personel świątynny (niższej rangi; por.

<sup>31</sup> HAL, HAHAT<sup>18</sup>.

<sup>32</sup> Tak HAL.

<sup>33</sup> Tak BHS.

<sup>34</sup> Powszechnie w niemal wszystkich słownikach i leksykonach (BDB, HAL, TWAT I, HAHAT) oraz komentarzach, np. E. Würthwein, *Die Bücher der Könige: 1. Kön.17 – 2. Kön. 25* (ATD 11,2), Göttingen 1984, 453 i 457 (który podejrzewa, że jest to eufemizm dla współżycia seksualnego w ramach prostytucji sakralnej); J.B. Łach, *Księgi 1–2 Królów: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST, t. IV/2), Poznań 2007, 558; też Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 116.

<sup>35</sup> E. Lipiński, „Religia a językoznawstwo”, w: *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur* (Rozprawy i Studia Biblijne 31), red. P. Muchowski, M. Münnich, E. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2008, 27-28. Ug. 'tr = *miejsce święte*, co odpowiada ak. *ašru* i fen. *šr* (J.C. de Moor, „אֲשֶׁרָה”, TWAT I, 473-474, chociaż zasadniczo interpretuje hebrajskie słowo jako określenie bogini).

<sup>36</sup> Jedna z sugestii Winter, *Frau und Göttin*, 558, przyp. 419, który notabene uważa, że אֲשֶׁרָה jest rzeczownikiem oznaczającym miejsce święte, którego nie należy oddzielać od bogini Aszery. Istnienie takiej bogini mają poświadczać teksty z Ras-Szamra (551-560).

<sup>37</sup> HAL, rozróżniając dwa czasowniki אָנַר, podaje, że w Starym Testamencie pojawiają się jedynie derywaty interesującego nas rdzenia, podczas gdy HAHAT zakłada, że mamy do czynienia z jednym rdzeniem, mającym w formach czasownikowych nieco odmienne znaczenie niż w przypadku derywatu/ów.

<sup>38</sup> Propozycja przekazana ustnie w trakcie VI Sympozjum poświęconego starożytnemu Izraelowi/Palestynie „Życie religijne” w Lublinie, w dniach 27-29.09.2011 r. Zdaniem prof. E. Lipińskiego mogłyby to być pomieszczenia przeznaczone na schadzki z prostytutkami.

<sup>39</sup> Zob. H.-P. Müller, „קְרָשִׁים”, w: *THAT II*, 589-609; W. Kornfeld, H. Ringgren, „קְרָשִׁים”, 1197-1204.

Lewici)<sup>40</sup>, ale na podstawie tych tekstów nic bliższego nie da się o nich powiedzieć. Wcześniej czy później zostali usunięci jako element nie do pogodzenia z jahwizmem (יהוויזם), przynależący do (obcych) kultów związanych z wyżynami, aszerami, macewami, dębami itp.

Dla sporu o istnieniu prostytucji sakralnej praktycznie żadnego znaczenia nie ma Hi 36,14 z uwagi na to, że ten trudny tekst może być uszkodzony<sup>41</sup>, a jego interpretacja jest co najmniej niepewna: los niegodziwca jest podobny do śmierci w młodości (בְּנֵעַר), do której paralelnie (chiasm) stoi קִרְשִׁים (בְּ)<sup>42</sup>. Trudno byłoby z takiej wzmianki próbować czegokolwiek dowodzić<sup>43</sup>.

Pozostałe trzy perykopy biblijne, w których pojawia się termin קִרְשָׁה/קִרְשׁ, wyróżniają się pod dwoma względami: posługują się formą fem. (w Pwt 23,18 występuje ona obok masc.) i zdają się utożsamiać קִרְשָׁה i זוֹנָה. Rdzeń זוֹנָה odnosi się do współżycia seksualnego, które wykracza poza przyjęte normy, tj. poza ramy małżeństwa. Rzeczownik זוֹנָה oznacza *czudzołożnicę*, gdy określano nim kobietę zamężną, lub *prostytutkę*<sup>44</sup>. Polskie przekłady chętnie sięgają po słowo *nierządnicą*. Te trzy teksty do niedawna uchodziły za koronne, obok Herodota, dowody na istnienie w otoczeniu Izraela prostytucji sakralnej.

Oz 4,11-14 jest fragmentem większej, złożonej i literacko niejednolitej (w. 11-14 są pierwotne) jednostki tekstowej obejmującej w. 4-19<sup>45</sup>, skierowanej najpierw przeciwko kapłanom (w. 4b: 'z tobą spór mój,' kapłanie!<sup>46</sup>; w. 6ba: *a ja odrzucę ciebie jako kapłana mojego*).

<sup>40</sup> Por. Westenholz, „Tamar, Qeḏesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, 250; Stipp, „Die Qeḏešen im Alten Testament”, 214.

<sup>41</sup> D.J.A. Clines, *Job 21-37* (WBC 18A), Nashville 2000, 814-815; zob. też B. Strzałkowska, *Mowy Elihu (Hi 32-37) oraz ich reinterpretacja w Biblii Greckiej* (Rozprawy i Studia Biblijne 35), Warszawa 2009, 487-488, która jednak tłumaczy słowo nieosobowo jako eufemiczne określenia *plugastwa*; czy Stipp, „Die Qeḏešen im Alten Testament”, 230-231.

<sup>42</sup> H. Strass, *Hiob: 2. Teilband 19,1-42,17* (BK XVI/2), Neukirchen-Vluyn 2000, 309-310 sądzi, że mowa jest o efebach.

<sup>43</sup> Słusznie Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 114. Stipp, „Die Qeḏešen im Alten Testament”, 231 uważa, że wiersz łączy mniej lub bardziej metaforycznie los bezbożnych z קִרְשִׁים, którzy są przykładem żalosnej egzystencji i być może przedwczesnej śmierci.

<sup>44</sup> Zob. J. Kühlewein, „זוֹנָה”, w: *THAT I*, 518-520. Wprawdzie H. Schulte, „Beobachtungen zum Begriff des Zōnā im Alten Testament”, *ZAW* 104 (1992), 255-262 usiłuje dowieść, że rzeczownik ten miał pierwotnie, tj. w czasach przedkrólewskich, oznaczać samodzielnie żyjącą kobietę, która dla przyjemności oddalała się z mężczyznami, to takie ujęcie stoi w sprzeczności z faktycznym jego użyciem w Starym Testamencie i razi zbyt współczesnym podejściem, nie mówiąc już o możliwościach wypowiedzania się o rozumieniu terminów znanych ze Starego Testamentu w okresie przedkrólewskim.

<sup>45</sup> Do tego H.W. Wolff, *Dodekapropheton 1: Hosea* (BK XIV/1), Neukirchen Kreis Moers 1961, 90-92; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983, 64-64,68-69.

<sup>46</sup> TM dosłownie: *lud twój jak oskarżający kapłana* (zob. W. Rudolph, *Hosea* [KAT XIII 1], Gütersloh 1966, 96), co jest tutaj lekcją bezsensowną (tłumacze G i V najwyraźniej próbowali się uporać z TM). Powszechnie korygowany na רִיבֵי בְהֵן (BHS; Wolff, *Dodekaprop-*



11. <sup>47</sup>*I wino, i moszcz odbierają rozum ludowi memu*<sup>48</sup>.
12. *Drzewo swoje zapytuje  
i kij ogłasza mu,  
tak, (bo) duch cudzołożenia zwoździ ('ich')*<sup>49</sup>  
*i prostytuują się [odwracając się] od Boga ich.*
13. *Na wierzchołkach gór składają ofiary biesiadne  
i na wzgórzach składają ofiary dymne,  
pod dębem, styrakowcem i terebintem,  
bo przyjemny (dobry) cień jego (ich)*<sup>50</sup>,  
*dlatego prostytuują się córki wasze  
i synowe wasze cudzołożą.*
14. *Nie ukarzę córek waszych za to, że się prostytuują,  
ani na synowych waszych za to, że cudzołożą,  
bo oni z prostytuującymi (הַזְנוּת) oddalają się  
i z poświęconymi (הַקִּדְּשׁוֹת) składają ofiary biesiadne,  
a lud, który niczego nie rozumie, upada.*

Centralną myśl dla omawianego fragmentu zawiera w. 12b<sup>51</sup>: kapłani (3. os. pl. – por. w. 13, ewentualnie kapłani wraz z ludem) dają się zwieść przez

---

*beton 1, 88; Jeremias, Der Prophet Hosea, 63, przyp. 2; przy czym przedimek jest zbędny, jeśli כֹּהֵן potraktować jako vokativus). Zbędne spółgłoski כֹּהֵן mogą być pozostałością po suf. (por. Jeremias, ale pl. klóciłby się z sing.) lub pozostałością po głosie כֹּהֵן (= kapłan obcych bogów, bożków; zob. 10,5; por. Wolff).*

<sup>47</sup> Ponieważ tekst poprzedzającego wiersza jest niejasny, gdyż czasownik שָׁמַר pozbawiony jest dopełnienia (teoretycznie mogłoby nim być imię JHWH z notą acc.; tak Rudolph, *Hosea*, 98, ale już szyk zdania byłby zaskakujący), najlepiej na podstawie G i S, które zdają się włączać do w. 10 dwa wyrazy זָנוּת וְזָנוּת (Wolff, *Dodekapropheton 1*, 89, który tak jak BHS, proponuje przeniesienie do w. 10 obu tych wyrazów, powstałych jednak z זָנוּת), przesunąć przynajmniej זָנוּת do w. 10 (tak Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 63, przyp. 6). Czasownik sing. w w. 11 stojący po dwóch podmiotach można wyjaśnić jako częściej spotykane odstępstwo od ogólnej reguły kongruencji (zob. *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, Hildesheim–Zürich–New York 1991, §145h-1).

<sup>48</sup> Prawdopodobnie wyraz ten błędnie znalazł się w w. 12, na co wskazuje G (BHS; Wolff, *Dodekapropheton 1*, 89; Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 63, przyp. 6), choć rzeczowo korekta nie jest konieczna (Rudolph, *Hosea*, 106, uważa w. 11 – razem z זָנוּת – za ogólne stwierdzenie, które w w. 12 odniesione zostało do Izraela; Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 169).

<sup>49</sup> W TM nie ma suf., zaś niektóre Mss oraz T, S i V poświadczają suf., ale przynajmniej w przypadku Vrs może to być kwestia stylistyczna, tak że korekta (BHS: prb.; HAL; Rudolph, *Hosea*, 106) jest zasadniczo zbędna (Wolff, *Dodekapropheton 1*, 87,89).

<sup>50</sup> Suf. fem. może odnosić się do wszystkich trzech drzew.

<sup>51</sup> Rdzeń זָנוּת pojawia się już w problematycznym co do pierwotności w. 10 (zob. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 68), którego interpretacja jest bardzo trudna, bo jako karę dla kapłanów (3. os. pl.) przewiduje głodowanie pomimo jedzenia i – paralelnie – nierozprzestrzenienie się pomimo oddawania się nierządowi (hi.). Czyżby nierząd miał służyć posiadaniu potomstwa?



się (רִיחַ)<sup>52</sup>, która kryje się w nierządzie (זְנוּנִים), co prowadzi ich do cudzołóżnego odwrócenia się od (בְּתַחַת) Boga. W przypadku tych słów nie ma wątpliwości, że chodzi o metaforyczne użycie czasownika זָנָה i rzeczownika זְנוּנִים, które oznaczają odejście od jedyne go Boga Izraela, przedstawianego przez Ozeasza jako małżonek Izraela (9,1). Kapłani oddający się bałwochwalczy, tj. niejahwistycznym praktykom, odwracają się od Boga. Nie kierują się już poznaniem Boga, Jego wolą (por. 4,4-6.7b), lecz zwracają się do innych bóstw. Ozeasz opisuje więc odejście od rozumnego sposobu życia do grzesznego czy zwodniczego bałwochwalstwa, którego konsekwencje muszą być tragiczne<sup>53</sup>.

Wiersze te wymieniają kilka praktyk kultowych, które są nie do pogodzenia ze związkiem z JHWH. W. 12a mówi o zapytywaniu o wyrocznię drzew i przedmiotów wykonanych z drewna (*kij* to drewniany posąg bóstwa, pał kultowy Asztarty czy może drewniana macewa lub inny przedmiot; por. Sdz 9,37; Oz 3,4; Ez 21,26; Ha 2,18)<sup>54</sup>, przy czym sing. sugeruje, że podmiotem jest lud (z w. 11), zapewne pod kierownictwem kapłanów czy za ich pośrednictwem, zapytujący o wyrocznię. W. 13a i ostatnia część w. 14a krytykują składanie na wzgórzach ofiar biesiadnych (czas. זָבַח) i kadzidlanych czy dymnych (czas. קָטַר) piel, który nie odnosi się tylko do jakiegoś jednego rodzaju ofiary, lecz do każdej ofiary, podczas której część daru ofiarnego jest spalana i uchodzi z dymem)<sup>55</sup> w pobliżu zacienionych przez drzewa miejsc (tekst wymienia trzy rodzaje drzew), które nieraz pojawiają się w powiązaniu z niewłaściwymi praktykami kultowymi (zob. ogólnie sformułowane Pwt 12,2; 1 Krl 14,23; Jr 2,20). 3. os. pl. i charakter czynności wskazują na aktywność kapłanów.

W. 13b – rozpoczynający się עַל-כֵּן, pokazującym, że przedstawia się skutek wcześniej opisanych czynności – skierowany został do wy, czyli ojców i teściów kobiet, o których jest mowa. Córki i synowe<sup>56</sup> oddają się niezgodnemu z prawem

---

A może nierząd trzeba rozumieć metaforycznie – pomimo udziału w obcych kultach nie będzie się im powodziło? Istnieje też możliwość ujęcia tego sformułowania w kategoriach kultu płodności, który okazuje się nieskuteczny (Wolff, *Dodekapropheton 1*, 101), ale wtedy pozostaje niejasne, dlaczego kara ma spaść na kapłanów, a nie na cały lud, skoro kult taki miał na celu wzmocnienie płodności (ziemi, zwierząt i) ludu, a przyniósłby skutek odwrotny do zamierzonego.

<sup>52</sup> Siła kierująca człowiekiem od wewnątrz (wola) lub z zewnątrz, w tym drugim przypadku najczęściej mająca patologiczny wpływ na ludzką psychikę (R. Albertz, C. Westermann, „רִיחַ”, w: *THAT II*, 738-742).

<sup>53</sup> Tak też Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 69.

<sup>54</sup> Por. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 69; Wolff, *Dodekapropheton 1*, 104; Rudolph, *Hosea*, 111.

<sup>55</sup> Wolff, *Dodekapropheton 1*, 107; Rudolph, *Hosea*, 111, zaznaczając, że impf. wskazuje na typowe działania; Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 70.

<sup>56</sup> פְּלֵה to panna młoda lub synowa, która jako zaręczona, podporządkowana była już teściowi (Wolff, *Dodekapropheton 1*, 107 i Jeremias, *Der Prophet Hosea*, 70).

współżyciu seksualnemu. O ile córki dopuszczają się współżycia przedmałżeń-  
skiego (זנה), to synowe – cudzołóstwa (פיל). Jak bezprawne współżycie  
córek i synowych ma się do opisywanych przed chwilą występków kultowych  
i metaforycznego użycia rdzenia זנה w w. 12b? Na przeszkodzie metaforycznemu  
rozumieniu nie stoi פיל (metaforycznie użyto tego czasownika w ąal  
w Jr 3,9, a w piel w Oz 3,1; 7,4 czy Prz 30,20; Ez 16,32)<sup>57</sup>. Ponieważ kapłani  
wciągają w odstępczy kult lud, reprezentowany przede wszystkim przez ojców,  
którzy stali na czele rodzin, to trudno się dziwić, że młodsze pokolenie również  
uczestniczy w nieprawych rytuałach religijnych. Taka interpretacja dobrze współgra  
z początkowym על-כן.

W w. 14 prorok grozi karą nie córkom i synowym, co znów pasuje do  
metaforycznej interpretacji<sup>58</sup>, lecz tym, którzy są odpowiedzialni za nieprawość:  
*oni*, którzy nie są tożsami z młodymi kobietami ani z ich ojcami. W kontekście  
może chodzić jedynie o kapłanów, którzy zostali w w. 13a przedstawieni są jako  
składający ofiary. *Oni* udają się na bok z prostytutującymi się (part. fem. ąal) i *oni*  
składają ofiary razem z קדשות. Wraz z kapłanami upada nierozumny lud –  
w. 14b, który wraz z w. 11 tworzy klamrę otaczającą ten fragment (nawiązuje też  
do w. 6 i 9: centralny motyw kompozycji to brak poznania, rozeznania kapłanów  
i ludu).

Kluczowe znaczenie dla pytania o prostytutkę sakralną ma ostatni paralelizm  
z w. 14a, na podstawie którego utożsamiano kobiety, z którymi prostytutują się  
kapłani, z קדשות, uczestniczącymi w składaniu ofiar biesiadnych (jako niższy  
personel świątynny?). W tym fragmencie przez *nierząd* rozumie się odejście od  
JHWH, czego wyrazem są obce praktyki kultowe. Tylko wtedy paralelizm może  
być synonimiczny, gdy pierwsze zdanie traktuje się jako metaforyczne, a drugie –  
dosłowne. Ukazane praktyki kultowe z ofiarnictwem na wyżynach na płaszczyźnie  
metaforycznej oznaczają cudzołożną niewierność Bogu JHWH (w. 12b)<sup>59</sup>. Zaś  
posłużenie się formą fem. קדשות (ה) może być uwarunkowane zarówno paraleli-  
zmem, jak i użytą metaforą.

Reasumując, Oz 4,14 nie daje żadnych podstaw ku temu, by w קדשות wi-  
dzieć prostytutkę kultową, ani ku temu, by w obcych kultowi JHWH rytuałach  
doszukiwać się działań o charakterze seksualnym. Byłoby to możliwe tylko wtedy,

<sup>57</sup> HAL.

<sup>58</sup> Co zauważa również D. Stuart, *Hosea and Jonah* (WBC 31), Dallas 1987 (komentarz do tego  
wiersza – wersja elektroniczna bez numerów stron), nawet jeśli nie ma wątpliwości, że w. 14  
mówi o prostytutce sakralnej.

<sup>59</sup> Zob. też Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 134-  
135.

gdyby założyć, że Ozeasz posłużył się metaforą cudzołóstwa/nierządu, dlatego że nierząd był składową kultów uznanych za niejahwistyczne.

Pwt 23,18-19 to fragment znajdujący się wśród różnych regulacji, zarówno o charakterze kultowym, jak i społecznym (etycznym). Bezpośrednio poprzedzające w. 16-17 są pozbawionym sankcji zakazem wydawania zbiegłego niewolnika jego panu i uciskania go (mają ramową konstrukcję, zaczynając się i kończąc zakazem). Z kolei w. 20-21 zakazują pobierania odsetek od *brata*, czyli współziomka, w przeciwieństwie do obcego. Również ten zakaz nie posiada sankcji karnej, a zamyka go warunkowa obietnica. Przepisy te zostały sformułowane w 2. os. sing. masc.

18. *Nie będzie poświęconej (קָדְשָׁהּ) pośród córek Izraela (=Izraelitek)  
ani nie będzie poświęconego (קָדְשׁוֹ) pośród synów Izraela (=Izraelitów).*
19. *Nie przyniesiesz uzysku prostytutki ani zapłaty [za] psa  
do świątyni JHWH, Boga twego z powodu jakiegokolwiek ślubu,  
bo obrzydliwością [dla] JHWH, Boga twego są z pewnością oni oboje.*

Zakazy z tych dwóch wierszy wiążą fakt, że nie łączą się one z bezpośrednio poprzedzającymi i następującymi prawami (dopiero w w. 22-24 powraca kwestia spełnienia ślubowania), oraz rozróżnienie genderowe. Jednak formalnie są one zbudowane odmiennie. W. 19 przypomina otaczające bezsankcyjne zakazy w 2. os. sing. masc. i posiada uzasadnienie z kluczowym pojęciem יהוה יְהוּבָה. Natomiast w. 18 to pozbawiony sankcji zakaz w 3. os. sing., czyli niewskazujący bezpośrednio na adresata. Przynależność do siebie zakazów z w. 18-19 nie jest więc wcale oczywista<sup>60</sup>.

Pierwszy z zakazów (w. 18) zabrania Izraelitom i Izraelitkom bycia קָדְשָׁהּ i קָדְשׁוֹ, którzy byli związani z niejahwistycznymi rytuałami w Izraelu (Oz 4,14) i Judzie (1-2 Krl). Drugi (w. 19) zakazuje posługiwania się w celu spełnienia czy spłacenia ślubu pieniędzmi pochodzącymi z uprawiania nierządu czy sprzedaży psa, a tym samym przynoszenia ich do świątyni JHWH (choć Pwt nie wymienia jej z nazwy i osadzona jest na stepach moabskich, określenie to musi odnosić się do Świątyni Jerozolimskiej). W przypadku zapłaty za nierząd może chodzić o jednorazowe cudzołóstwo zamężnej kobiety, która chciałaby w ten sposób wywiązać się ze ślubowania, lub o prostytutkę, z której dochody nie mogą trafiać do świątyni<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Por. też Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 137. Natomiast nie widzę podstaw ku temu, by związek pomiędzy tymi wierszami wyjaśniać literackokrytycznie, tj. twierdząc, że w. 19 jest późniejszym dodatkiem, jak chciałyby Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 152-153 czy Wacker, „Kultprostitution» im Alten Israel?”, 74.

<sup>61</sup> Zob. Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 155 i Wacker, „Kultprostitution» im Alten Israel?”, 72. Na problem spłacania ślubowania jako przyczyny cudzołóstwa na starożytnym Bliskim Wschodzie zwraca uwagę K. Van Der Toorn, „Female Prostitution in Payment

Mógłby być więc skierowany przeciwko zasilaniu świątyni z pozaświątynnej prostytucji (por. Mi 1,7), a nawet – jeśli wziąć pod uwagę Oz 4,14 z metaforycznym rozumieniem nierządu – z obcej działalności kultowej<sup>62</sup>. Interpretacja drugiego źródła przychodów jest niestety jeszcze mniej pewna. Wyrażenie **מְחִיר כֶּלֶב** może – biorąc pod uwagę jedynie gramatykę (st. cstr.) – oznaczać zapłatę za psa, czyli kwotę zakupu płaconą za psa, jak i zapłatę należną psu (za usługi psa). Ale rzeczownik **מְחִיר** jedynie sporadycznie bywa używany w sensie wynagrodzenia, i to w wyjątkowych kontekstach<sup>63</sup>. Mimo to tradycyjnie widziano w tym sformułowaniu pogardliwe określenie męskiej, homoseksualnej prostytutki kultowej<sup>64</sup>. Nie ulega wątpliwości, że w czasach biblijnych człowieka można było nazwać psem. Przyrównanie siebie do psa oznaczało nie tylko uniżenie się przed panem (2 Sm 9,8), ale mogło wskazywać też na wierność sługi (2 Krl 8,13)<sup>65</sup>. Najprostsza i najbardziej oczywista wydaje się interpretacja, że do świątyni nie mogą trafiać pieniądze uzyskane ze sprzedaży psa. Ale co legło u podstaw takiego zakazu? Psy jedzące padlinę mogły uchodzić za nieczyste (por. 1 Krl 14,11;16,4)<sup>66</sup>, ale listy zwierząt nieczystych nie wymieniają psa. W takim razie może psem nazwano niewolnika (por. zakaz z w. 16n)<sup>67</sup> albo sługę świątynnego (bez względu na to, czy kojarzono go z prostytucją sakralną), co mogłaby potwierdzać inskrypcja z Kition (Cypr, VIII w. p.n.e.) wymieniająca *klbm* obok męskich i żeńskich sług, fryzjerów,

---

of Vows in Ancient Israel”, 193-205 (choć odmiennie interpretuje omawiane wiersze; 200-201).

<sup>62</sup> Najpewniej działalność Ozeasza czasowo poprzedza Pwt, a nawet jego najstarsze fragmenty określane mianem Pradeuteronomium (W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, 108-109).

<sup>63</sup> Wg HAL jedynie wtedy, gdy w postaci **מְחִיר** użyty został metaforycznie w Jr 15,13 i Dn 11,39, a wg E.A. Goodfriend, „Could *keleb* in Deuteronomy 23,19 Actually Refer to a Canine?”, w: *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, red. D.P. Wright, D.N. Freedman, A. Hurvitz, Winona Lake 1995, 393 – w mojej ocenie niesłusznie – w Iz 45,12 i Mi 3,11. Także zdaniem Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 136-137 możliwy jest tutaj tylko *gen. obiectivus*.

<sup>64</sup> W opracowaniach nie zawsze wprost pada słowo *homoseksualna*, np. E. König, *Das Deuteronomium* (KAT III), Leipzig 1917, 162; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose* (ATD 8), Göttingen <sup>2</sup>1968, 106; M. Rose, *5. Mose. Teilband 1: 5. Mose 12-25. Einführung und Gesetze* (ZBK 5), Zürich 1994, 317-319; G. Braulik, *Deuteronomium II: 16,18-34,12* (NEB.AT Lfg.28), Würzburg 1992, 173n. Taką interpretację za możliwą uważa też Stipp, „Die Qedešen im Alten Testament”, 220. Do tego zob. Wacker, „»Kultprostitution« im Alten Israel?”, 72.

<sup>65</sup> Goodfriend, „Could *keleb* in Deuteronomy 23,19 Actually Refer to a Canine?”, 383. W 2 Sm 16,9 nazwanie kogoś *martwym psem* jest obelgą (por. Stipp, „Die Qedešen im Alten Testament”, 220), ale nie jest pewne, czy dokładnie taki sam sens ma użycie określenia *pies* bez przymiotnika.

<sup>66</sup> Tak np. Schäfer-Lichtenberger, „JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch”, 137.

<sup>67</sup> Stipp, „Die Qedešen im Alten Testament”, 220 zauważa jednak, że w Starym Testamencie niewolnika nigdy nie nazywano psem, a takie określanie człowieka zdaje się należeć do języka dworskiego.

murarzy, pracujących dla świątyni?<sup>68</sup> Niewykluczone, że psy były po prostu kojarzone z obcymi kultami, na co zdaje się wskazywać cmentarzysko w Aszkelonie, gdzie pogrzebano ok. 700 psów, ale jedynie w krótkim okresie w V w. p.n.e. Psy mogły być wiązane z bóstwami niosącymi uzdrowienie<sup>69</sup>. Odrzucenie opłacania ślubowania pieniędzmi uzyskanymi za psa wynikało więc przypuszczalnie z jego roli rytualnej, i to bez względu na to, czy chodziło o same psy, czy też – co jest jednak mniej prawdopodobne (ze względu na **גְּזֵירִים**) – ludzi określanych takim mianem. Co ciekawe, 1 Krl 22,38 wymienia koło siebie prostytutki kąpiące się w wodzie z krwią Izebel i psy liżące jej krew.

Tradycyjna interpretacja **זָנָה** w Pwt 23,18n jako prostytutki sakralnej, a **זָנָה** jako męskiej, nie tylko nie jest oczywista, ale i nie najbardziej prawdopodobna. W. 19 wyklucza korzystanie w kulcie JHWH ze środków uzyskiwanych z prostytucji, być może nawet rozumianej przenośnie (wynik krytyki Ozeasza, za którego metaforyką podążyli Jeremiasz i Ezechiel), i zapłaty za psa, kojarzącego się z niejahwistycznym rytuałem. W. 18-19 poza rozróżnieniem genderowym łączyłaby nie jedna forma aktywności, tj. prostytucja, ale wykluczenie wielu praktyk powiązanych z obcymi rytuałami, które okazały się nie do pogodzenia z kultem JHWH.

W Rdz 38 znajdujemy niezwykle historię Tamar, przynależącą do historii Judy i umieszczoną w noweli o Józefie (Rdz 37-50)<sup>70</sup>. Opowiadanie osadzone jest w genealogicznych ramach (w. 1-5.[6-11] i 27-30). Juda udaje się na obszar Szeferi<sup>71</sup>, bierze za żonę Kananejkę, z którą ma 3 synów. Dla najstarszego, Era, wybiera żonę Tamar. Er jednak zostaje uśmiercony przez JHWH (w. 7), a na podstawie prawa lewiratu (**לְבִירָה** piel) Tamar zostaje oddana Onanowi, drugiemu

<sup>68</sup> Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 157; Goodfriend, „Could *keleb* in Deuteronomy 23,19 Actually Refer to a Canine?”, 389. Można by przywołać ponadto odległe czasowo i nie do końca jasne wyrażenie z listów z El-Amarna *klbt 'ilm*, mogące sugerować związek psów z kultem Ela (Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 157).

<sup>69</sup> Szczegóły w L.E. Stager, „Why Were Hundreds of Dogs Buried at Ashkelon?”, *BAR* 17 (1991/3), 381-397, omówione przez autora na <http://www.bib-arch.org/e-features/dogs-buried-at-ashkelon.asp> (1.09.2011). Już po zakończeniu niniejszego artykułu dotarłem do informacji o dalszych cmentarzach z pochówkami psów: H. Sander, J. Kamlah, „Tell el-Burak: A New Middle Bronze Age Site from Libanon”, *NEA* 73/2-3 (2010), 130-141 (cmentarz psów z IV w. p.n.e.) i J. Elayi, „An Unexpected Archaeological Treasure: The Phoenician Quarters in Beirut City Center”, *NEA* 73/2-3 (2010), 156-168 (w pobliżu świątyni Asztarty). Wydaje się więc, że pochówki psów były bardziej rozpowszechnione.

<sup>70</sup> O związkach opowiadania z Rdz 38 z nowelą o Józefie L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 4. Teilband Gen 37,1-50,26* (FzB 118), Würzburg 2008, 138-139; P. Weimar, *Die doppelte Thamar. Thomas Manns Novelle als Kommentar der Thamarerzählung des Genesisbuches* (BThS 99), Neukirchen-Vluyn 2008, 30-39.

<sup>71</sup> Ruppert, *Genesis* 4, 141 i in.



synowi (w. 8)<sup>72</sup>, który jednak nie chce spłodzić dziecka swemu bratu, za co również JHWH go uśmierca (w. 10)<sup>73</sup>. Juda, obawiając się o życie ostatniego swojego syna, Szeli, i obciążając Tamar odpowiedzialnością za śmierć Era i Onana, odsyła ją ze swego domu, obiecując jej w przyszłości Szelę (gdy ten dorośnie; w. 11). Ponieważ nie zamierza spełnić obietnicy, Tamar ucieka się do podstępu. Gdy Juda wraca ze strzyży swoich owiec, przebiera się, zrzucając wdowie szaty, zakrywa twarz i siada przy drodze (z Timny), którą przechodzić ma Juda, w pobliżu miejscowości nazwanej w tekście Enajjim (w. 13-14)<sup>74</sup>. Juda sądzi, że jest prostytutką (זונה; w. 15)<sup>75</sup> i po ustaleniu zapłaty (w. 16-18a) współżyje z nią (w. 18b). Pozostawia jej w zastawie za przyszłą zapłatę osobiste insygnia (pieczęć, sznur i laskę). Jego przyjaciel Chira Adullamita, tj. Kananejczyk, udaje się z misją uregulowania zapłaty i odebrania zastawu Judy. Nie mogąc odnaleźć domniemanej prostytutki, rozpytuje mieszkańców miasta o קַדְשָׁה (w. 21n), o której jednak nikt nic nie wie.

20. I posłał Juda koźlątko<sup>76</sup> za pośrednictwem przyjaciela swego, Adullamity, aby odebrał zastaw od tej kobiety, ale nie znalazł jej.

<sup>72</sup> O instytucji lewiratu i problemach z dokładnym ustaleniem jej istoty przede wszystkim E. Kutsch, „בִּבְמָה”, w: *TWAT III*, 393-400; H.-J. Boecker, *Die Josefsgeschichte. Mit einem Anhang über der Tamar und die Stammensprüche*, Neukirchen-Vluyn 2003, 99-100; H.J. Boecker, „Überlegungen zur »Geschichte Tamars« (Gen 38)”, w: *„Ibr Völker alle, klatscht in die Hände!“. Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag* (Exegese in unserer Zeit 3), red. R. Kessler, K. Ulrich, M. Schwantes, G. Stansell, Münster 1997, 63-65; H. Seebass, *Genesis III: Josephgeschichte (37,1-5,26)*, Neukirchen-Vluyn 2000, 35-36; Ruppert, *Genesis 4*, 144; I. Fischer, „Rezeption von Recht und Ethik zugunsten von Frauen: Zu Intention und sozialgeschichtlicher Verortung des Rutbuches”, w: *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 1), red. M. Oeming, Münster i. Westf.-Hamburg-London 2003, 120-122.

<sup>73</sup> W opowiadaniu z Rdz 38 Bóg JHWH ingeruje tylko 2 razy, uśmiercając synów Judy.

<sup>74</sup> Enajjim utożsamiane jest przeważnie z Enamem z Joz 15,34 (w pobliżu Timny), np. C. Westermann, *Genesis 3. Teilband Gen 37-50* (BK I/3), Neukirchen-Vluyn 2004, 47; Seebass, *Genesis III*, 36, choć moim zdaniem warto rozważyć możliwość, że nie tyle chodzi o nazwę własną, ile o podkreślenie, że *oczy* w tej historii (w. 14n) – podobnie jak w noweli Józefa (Rdz 37,31-33; 34,11-19) – mogą zwozić człowieka z powodu podmieniania szat, podczas gdy Tamar zdała sobie już sprawę (רָאָה) ze swej sytuacji (w. 14). Z kolei I. Fischer, *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (Exegese in unserer Zeit 14), Münster i. Westf. 2004, 132 i Th.L. Brodie, *Genesis As Dialogue. A Literary, Historical, and Theological Commentary*, Oxford 2001, 363 uważają, że Enajjim trzeba rozumieć jako bliźniacze źródło, co miałyby sugerować narodzenie się bliźniąt (por. w. 27-30).

<sup>75</sup> Uznaje ją za prostytutkę najprawdopodobniej nie z powodu zasłony na twarzy, lecz dzięki temu, że siedziała przy drodze – I. Fischer, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 152; Westermann, *Genesis 3*, 47; Seebass, *Genesis III*, 37; Boecker, *Die Josefsgeschichte*, 103; J. Ebach, *Genesis 37-50* (HThK.AT), Freiburg 2008, 135.

<sup>76</sup> Zwyczajowa cena (Sdz 15,1); Seebass, *Genesis III*, 37; Ruppert, *Genesis 4*, 148; Boecker, *Die Josefsgeschichte*, 103.



21. Nawet rozpytywał ludzi z miejsca jej<sup>77</sup>, mówiąc:

Gdzie poświęcona (הַשְּׂדֵה), ta<sup>78</sup> z Enajjim przy tej drodze?

I odpowiedzieli:

Nie było tutaj poświęconej (הַשְּׂדֵה).

22. Gdy wrócił do Judy, rzekł:

Nie znalazłem jej!

I również ludzie [z] tego miejsca powiedzieli: „Nie było tutaj poświęconej (הַשְּׂדֵה)”.

Po trzech miesiącach okazuje się, że Tamar jest w ciąży. Juda od razu wydaje na nią wyrok śmierci za cudzołóstwo (זִנָּה; w. 24)<sup>79</sup>. Gdy jednak Tamar ujawnia ojca, pokazując insygnia Judy (zastaw), Juda musi uznać, że Tamar w przeciwieństwie do niego<sup>80</sup> jest niewinna (w. 25–26). Końcowe wiersze (w. 27–30) opowiadają o perturbacjach przy narodzeniu się bliźniąt Persesa i Zeracha<sup>81</sup>, synów Judy i Tamar.

Opowiadanie zdaje się legitymizować utożsamienie הַשְּׂדֵה z prostytutką (זִנָּה z w. 15), a nawet z prostytutką sakralną, jako że wyraz ten wskazuje na personel świątynny. Podstawowym problemem jest jednak to, że opowiadanie o Tamar/prostytucie/poświęconej jest całkowicie oderwane od kultu czy świątyni<sup>82</sup>. Tamar pojawia się jako zwykła prostytutka czy zostaje pomyłona ze „świecką” prostytutką<sup>83</sup>.

<sup>77</sup> Wprawdzie Sam, G, S i T<sup>P</sup> mają tutaj taką samą lekcję jak w w. 22 – הַשְּׂדֵה (tak korygują tekst BHS; G. von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis* [ATD 2-4], Göttingen 11981, 291; Westermann, *Genesis* 3, 42; Ruppert, *Genesis* 4, 132, przyp. k), to świadectwa te raczej wygładzają tekst, tak że pierwszeństwo trzeba przyznać TM (tak też Seebass, *Genesis III*, 32-33; P. Weimar, „Und er nannte seinen Namen Perez» [Gen 38,29]. Erwägungen zu Komposition und literarischer Gestalt von Gen 38 [Teil 2]”, *BZ* 52 [2008], 7, przyp. 75; Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 190-191).

<sup>78</sup> W Sam zaimek został ujęty jako zaimek wskazujący, podczas gdy w TM הַשְּׂדֵה to przypuszczalnie *c. pendens* (choć wg *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*, §126y przedimek może zostać pominięty, gdy determinacja wynika już z samego znaczenia).

<sup>79</sup> Przez spalenie, przez co kara wydaje się szczególnie sroga. W Starym Testamencie kara taka przewidziana była w wyjątkowych sytuacjach (w Kpł 20,14; 21,9 za współżycie z matką i jej córką oraz za nierząd córki kapłana w domu ojca); zob. przede wszystkim Boecker, *Die Josephsgeschichte*, 104; Seebass, *Genesis III*, 38-39.

<sup>80</sup> Do takiego ujęcia słów Judy (zamiast: *okazała się sprawiedliwsza od mnie*; por. przekład Biblii Tysiąclecia) HAL i komentarze.

<sup>81</sup> Por. z historią Rebeki oraz jej bliźniąt Ezawa i Jakuba (25,21-26, przy czym 25,24b=30,27b); zwł. Westermann, *Genesis* 3, 50; Ruppert, *Genesis* 4, 137 i Ebach, *Genesis 37-50*, 152-153.

<sup>82</sup> Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 192.

<sup>83</sup> Gerlitz, „Prostitution I”, 528 nawet nie przywołuje tego tekstu w dyskusji o prostytucji sakralnej. Do tego dochodzi jeszcze jedna trudność, gdyż zgodnie *Prawem średnioasyryjskim* §40 prostytutce nie wolno było zakrywać twarzy, zaś *qadištu*, której odpowiednikiem ma być hebrajskie הַשְּׂדֵה, miała zakrywać głowę, jedynie jeśli była zamężna, podobnie jak inne kobiety. Zasadne jest zatem pytanie, na ile zasady obowiązujące w Izraelu odpowiadały tego rodzaju regulacjom asyryjskim.

Dlaczego zatem Chira, szukając Tamar, rozpytuje się o קְדִישָׁה? Na to pytanie nie znaleziono zadowalającej odpowiedzi. Najczęściej przypuszczano, że określenie קְדִישָׁה miało być w ustach mieszkańca Kanaanu zrozumiałym w kananejskim środowisku eufemicznym określeniem prostytutki poprzez wskazanie na nią jako funkcjonariuszkę kultową czy może obcym słowem, którego hebrajskim odpowiednikiem miała być זִנָּה<sup>84</sup>. Z kolei J.G. Westenholz uważa, że קְדִישָׁה łączyło z prostytutką przebywanie na zewnątrz, na ulicy, powołując się na mit o Enlil i Sud, w którym Sud została z tego właśnie powodu wzięta za prostytutkę (linia 16)<sup>85</sup>. Jednak dla potwierdzenia takiej interpretacji konieczne byłoby jakieś poświadczenie tego, że קְדִישָׁה miały przebywać na zewnątrz czy być spotykane przy drogach<sup>86</sup> (np. jako niepodporządkowane żadnemu mężczyźnie kobiety<sup>87</sup>).

W rozwiązywaniu problemu niewiele może pomóc przypuszczenie o późnym powstaniu opowiadania z Rdz 38<sup>88</sup> lub tylko jego środkowej części (w. 6-26), która miałyby być wstawiona do wcześniejszego, genealogicznego przekazu<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> Tak Boecker, „Überlegungen zur »Geschichte Tamars« (Gen 38)”, 57, wspierając się założeniem, że w Kanaanie prostytutka miała tło kultowe.

<sup>85</sup> „Tamar, Qedesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, 251. Tekst i przekład mitu można znaleźć w M. Civil, „Enlil and Ninlin: The Marriage of Sud”, *JAO* 103/1 (1983), 43-66. Jeszcze inną propozycję przedstawił Y.L. Arbeitman, „Tamar’s Name or Is It? (Gen 38)”, *ZAW* 112 (2000), 341-355, wywodząc imię Tamar od hetyckiego słowa dla personelu świątynnego *dammara* (wspierając się odpowiednikami luwijskimi, huryckim, mykeńskim linearnym B, z którego hetyckie słowo miało zostać zapożyczone, w sensie *urzędnik*; w homeryckiej grece δάμορτ oznaczało legalną żonę), sądzi, że w imieniu Tamar pobrzmiewa znaczenie *kaptanka bóstwa* (Afrodyty?), co współgrałoby z nazwaniem jej קְדִישָׁה (słowo, które jego zdaniem oznacza prostytutkę kultową). Czy jednak tak daleko idące poszukiwania etymologiczne mogą stanowić pewniejszą bazę dla rozumienia tego fragmentu, tym bardziej że słowo to w biblijnym hebrajskim oznacza palmę daktylową, mającą erotyczną konotację (Pnp 7,8-10) i sugerującą, że Tamar była piękną i pociągającą kobietą (por. 1 Sm 13; zob. Ebach, *Genesis 37-50*, 125). Dalsze możliwości wiązania Tamar = palmy daktylowej z analizowanym opowiadaniem, tj. z w. 8-10, nasuwają rozpowszechnione przedstawienia bogiń w postaci palmy lub obok palmy, m.in. egipskie reliefy przedstawiające prawdopodobnie Hator w postaci palmy daktylowej, karmiącej zmarłych – O. Keel, *Pieśń nad Pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, Poznań 1997, 251-258).

<sup>86</sup> Nie dowodzi tego również pochodzący z końca 2. tys. p.n.e. *ana ittišu* (ćwiczenia prawne) VII, 3, 7-10 (przekład w Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 25).

<sup>87</sup> Przypuszczenie Wacker, „»Kultprostitution« im Alten Israel?”, 80.

<sup>88</sup> Tak H. Schweizer, „Josefsgeschichte: Grammatik-Interpretation-Datierung-Wirkungsgeschichte”, *BN* 107/108 (2001), 120-145; Th. Krüger, „Genesis 38 – ein »Lehrstück« alttestamentlicher Ethik”, w: *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (OBO 126), red. R. Bartelmus, Th. Krüger, H. Utschneider, Freiburg-Göttingen 1993, 224-226; Stark, „Kultprostitution” im Alten Testament?, 197.

<sup>89</sup> Westermann, *Genesis* 3, 43; por. też Seebass, *Genesis III*, 33. Nie jest to jedyna propozycja rekonstrukcji procesu powstania tego opowiadania, ale pozostałe nie mają bezpośredniego wpływu na pytanie rozważane w niniejszym artykule; np. Ruppert, *Genesis* 4, 136-137; E. Salm, *Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38*, Würzburg 1996, 193; P. Wei-

Zdecydowanie niewystarczającym dowodem byłoby użycie tutaj słowa קְדִישָׁה w jakoby niezwykłym, świeckim sensie, który wynikałby z krytyki prorockiej, prowadzącej z czasem do utożsamienia קְדִישָׁה z זֹנֶה<sup>90</sup>. Jeden rzeczownik, którego dokładny sens jest bardzo sporny, nie może uzasadniać hipotezy o późnym powstaniu opowiadania. Nie ma też wystarczającego powodu, by opowiadanie nie miało przynależeć do najstarszej warstwy czy źródła obecnego w noweli o Józefie (tradycyjnie do J)<sup>91</sup>, lecz do późniejszych źródeł czy warstw związanych z D czy zależnych od niego<sup>92</sup>. Wprawdzie występuje tutaj (w. 10) jedno (!) typowe dla języka deuteronomiczno-deuteronomistycznego wyrażenie *czynić zło w oczach JHWH* (Pwt 4,25; 9,18 itd.), to przedmiotem opowiadania nie jest ważna dla tradycji deuteronomiczno-deuteronomistycznej kwestia małżeństw mieszanych i nie dyskutuje się z deuteronomiczno-deuteronomistycznym zakazem ich zawierania (Pwt 7,3n; Joz 23,12; zob. też 1 Krl 11,1-8; 16,31; 2 Krl 8,27), gdyż przynależność etniczna Tamar (w przeciwieństwie do przyjaciela Chiry czy żony Judy, córki Kananjeczyka Szuy – w. 1n) nie została jednoznacznie określona<sup>93</sup>. Jeśli autor wykorzystał wcześniejszy przekaz genealogiczny, co wydaje się możliwe, to mało prawdopodobne jest wtórne dodanie środkowych wierszy, bez których notatka genealogiczna byłaby niepełna (brak imienia matki Peresa i Zerach; nie wiadomo, jak to się stało, że byli oni synami Judy) – jest to więc zagadnienie nie z zakresu krytyki literackiej, lecz *Überlieferungsgeschichte*. Zestawienie קְדִישָׁה z זֹנֶה opiera się raczej na pozatekstowej rzeczywistości<sup>94</sup>.

A zatem jest wprawdzie możliwe, że opowiadanie zakłada tożsamość קְדִישָׁה z זֹנֶה, ale brak jakiegokolwiek kontekstu kultowego sprawia, że w żaden sposób nie poświadcza ono przekonania, jakoby קְדִישָׁה miała być prostytutką sakralną. Raczej pod jakimś względem wygląd czy zachowanie prostytutki przypominało

mar, „Gen 38 – Eine Einschaltung in die Josefsgeschichte. Teil 1”, *BN(NF)* 138 (2008), 5-16 i P. Weimar, „Gen 38 – Eine Einschaltung in die Josefsgeschichte. Teil 2”, *BN(NF)* 140 (2009), 5-30.

<sup>90</sup> Jak chciałaby Stark, „*Kultprostitution im Alten Testament?*”, 194-197.

<sup>91</sup> Zob. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, 66-67.

<sup>92</sup> Tak H.-Ch. Schmitt, „Die Josephgeschichte und das deuteronomistische Geschichtswerk. Genesis 38 und 48-50”, w: *Deuteronomy and deuteronomistic literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BEThL 133), red. M. Vervenne, J. Lust, Leuven 1997, 391-405.

<sup>93</sup> Lub została świadomie pominięta, jak przypuszczają Salm, *Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38*, 121 i Schmitt, „Die Josephgeschichte und das deuteronomistische Geschichtswerk”, 401.

<sup>94</sup> Wacker, „»Kultprostitution« im Alten Israel?”, 79. Jeszcze mniej przekonująca jest próba „retorycznego” czy „symbolicznego” wyjaśnienia tego fenomenu: retoryczne przeciwstawienie pozornej prostytutki świętej czy sprawiedliwej kobiecie (tak Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 40-42).

קִדְּשָׁה, nawet jeśli nie ma szansy na dokładniejsze określenie, na czym to podobieństwo miałyby polegać.

## WNIOSKI

Stary Testament nie daje podstaw ku temu, by קִדְּשָׁה definiować jako prostytutkę sakralną. Wprawdzie Rdz 38 zdaje się zakładać utożsamienie קִדְּשָׁה z prostytutką, to jednak w opowiadaniu tym brakuje powiązania jej z kultem czy świątynią. Interpretacja Pwt 23,19 i jego związek z w. 18 są bardzo niepewne, natomiast Oz 4,14 trzeba rozumieć metaforycznie. Zwraca uwagę, że akurat w tych 3 tekstach termin קִדְּשָׁה/קִדְּשָׁה został zróżnicowany genderowo, co dodatkowo zmusza do ostrożności w formułowaniu tezy o prostytutce sakralnej<sup>95</sup>. Źródła z szeroko rozumianego otoczenia kulturowo-religijnego biblijnego Izraela również nasuwają poważne zastrzeżenia wobec hipotezy prostytutki sakralnej. Choć elementy seksualne były obecne w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu (ograniczając się do metafor językowych?), a nawet w Starym Testamencie (Pnp), nie pozwalając jednoznacznie wykluczyć aktów seksualnych w jakimś związku z kultem, to z pewnością synteza w postaci zaproponowanej przez Frazera jest nie do utrzymania. Nawet jeśli w ogóle dochodziło do aktów płciowych w ramach rytuału, to wątpliwe, byśmy mieli do czynienia z powszechną praktyką.

Ponieważ nie można już zakładać, że zjawisko prostytutki sakralnej (i kultu płodności) rzeczywiście istniało, egzegeta zawsze musi zadać sobie pytanie, czy odwołanie się do niego (i w jakim kształcie) jest jedynym sensownym modelem dla interpretacji określonych tekstów, i zobowiązany jest poszukiwać innych wyjaśnień, które być może lepiej przystają do badanych tekstów. Nie można już dłużej zakładać i wczytywać do tekstów Biblii Hebrajskiej wyraźnej opozycji pomiędzy „religią Starego Testamentu” a przekonaniami religijnymi ludów ościennych, które miałyby się cechować kultem płodności i związanymi z nimi magicznymi praktykami o charakterze seksualnym.

<sup>95</sup> Fakt, że postaci kobiecie są wciąż niejako odruchowo gorzej oceniane niż mężczyźni, uświadamiają takie interpretacje, jak: F.H. Tigay, *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia-Jerusalem 1996, 215-216, który nie ma wątpliwości, że קִדְּשָׁה to prostytutka, podczas gdy znaczenie קִדְּשָׁה pozostaje niepewne; D.L. Christensen, *Deuteronomy 21,10-34,12* (WBC 6B), Nashville 2002, 549-550, dla którego קִדְּשָׁה to święta (a nie *świętynia* czy *kultowa*) prostytutka, a קִדְּשָׁה to pogański kapłan. Krytycznie o takim zróżnicowaniu znaczenia również Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, 33-34.

## COULD A SACRED PROSTITUTION BE FOUND IN ANCIENT ISRAEL?

*Q<sup>E</sup>DEŠĀ<sup>H</sup>* IN THE OLD TESTAMENT

## Summary

The author asks a question, if there was a sacred prostitution in Israel in biblical times. This question is related to the word *q<sup>e</sup>dešā<sup>h</sup>* in the Old Testament. There is no unambiguous extra-biblical evidence for any kind of the temple-prostitution in Mesopotamia and Syro-Palestine: Herodotos, *Histories* I.199 is a polemical text; sumerian und akkadian texts cannot prove, that any cult functionaries were involved in sexual acts as a part of their ministry (it applies also to a sacred marriage ceremony); the same is to state about ugaritic *qds(t)*; terracotta *naked women* were probably amulets, which show a protective deity, and they cannot serve as an evidence for a fertility cult. Two deuterocanonical (apocryphal) books mention sexual intercourses in connection with a idolatrous cult or Jerusalem's temple, but Letter of Jeremiah 42-43 is not an independent source and 2 Maccabees 6(,4) shows a scandal of the inseparability of clean and unclean in the time of the pollution of the temple in Jerusalem. In both texts women are used to characterize gentile's impioussness. The word קִדְּשָׁה/קִדְּשָׁה means in the Old Testament probably a subordinate cult functionary, who was involved in rituals, which were regarded later as non-yahvistic. The only three Old Testament texts, in which fem. קִדְּשָׁה (gender indicated) is used, put together קִדְּשָׁה and a prostitute: Hos. 4,(11-)14 apply the word prostitute (verbal und nominal) metaphorically for the disloyalty to JHWH; Deut. 23,18-19 is unclear and it is improbable, that both verses (18 and 19) tale about the same class of people; Gen. 38(,21-22) seems to identify קִדְּשָׁה with the prostitute (Tamar), but in no cultic or temple context. No one of the Old Testament texts can prove, that קִדְּשָׁה was a temple-prostitute. A sacred prostitution in biblical time's Israel and in Israel's environment turns out to be very questionable and cannot serve as an explanation's key of the Old Testament texts right off the bat.





JANUSZ LEMAŃSKI

## HEBRAJSKI SZEOL NA TLE WYOBRAZEŃ ESCHATOLOGICZNYCH SĄSIEDNIICH KULTUR

Na pytanie: „czym jest Szeol?” zwykliśmy odpowiadać niemal automatycznie: „starotestamentalne określenie zaświatów/podziemia<sup>1</sup>” (niem. *Jenseits/Unterwelt*; ang. *Afterlife/Underworld*). Przekonanie takie utwierdziło także, klasyczne już, opracowanie tego tematu autorstwa N.J. Trompa<sup>2</sup>. Poświęcone było ono omówieniu wyobrażeń na temat Szeolu znajdujących się w Biblii Hebrajskiej. Tymczasem inne, tak wcześniejsze, jak i późniejsze opracowania tego zagadnienia, pozwalają sądzić, że mamy do czynienia w tym wypadku zarówno z bardzo oryginalnym pojęciem, jak i koncepcją, którą ono reprezentuje. Dlatego też zbyt uproszczone zestawienie syntetyzujące, nieuwzględniające kontekstów, w jakich występuje wymienione słowo, zubaża perspektywę badawczą i zniekształca tym samym prawidłowe rozumienie

---

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

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

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

## 1. ŚWIAT „ZMARŁYCH” W LITERATURZE LUDÓW OŚCIENNYCH

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

### 1.1. EGIPCJANIE

Posiadali oni jedną z najbardziej (obok Persów) optymistycznych eschatologii starożytności. Zaświaty (egipskie *dat/duat*)<sup>4</sup> w wyobrazeniach Egipcjan nie są bowiem „światem zmarłych” w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż tak naprawdę ci, którzy tam się znajdują, nie są martwi. Co więcej, Egipcjanie pojmowali rzeczywistość *post mortem* jako intensyfikację życia<sup>5</sup>. Jakkolwiek do w pełni optymistycznej eschatologii ozyriańskiej<sup>6</sup> dochodzą stopniowo, demokratyzując ekskluzywną, bo ograniczoną początkowo głównie do władców, eschatologię solarną (kult Re), to mimo wszystko wyobrażenia, które temu towarzyszyły, zawsze były pozytywne<sup>7</sup>. Śmierć dla Egipcjan była tak ważna, że angażowali znaczną część czasu i energii w doczesności na przygotowanie się do niej. Zmumifikowane ciało uznawane było

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

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

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

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

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

nawet za trwalsze niż to, które człowiek posiadał za życia<sup>8</sup>. Istotę ludzką tworzyły: *ren* – imię; *szuit* – cień, *ka* – sobowtór lub życiowa siła człowieka; *ba* – osobowość bliska naszemu pojęciu duszy; i *ach* – duch należący do sfery boskiej. Egipcjanie posiadali jednak jeszcze bardziej złożone pojęcie części składowych człowieka. Wszystkie one „uczestniczyły w trzech różnych sferach panteistycznej rzeczywistości. W każdej z nich człowiek dysponował elementami koncepcyjnymi („duszami”), pośredniczącymi („energiami”) i wykonawczymi („ciałami”). Eschatologię interesują najbardziej elementy koncepcyjne – intelektualna i uduchowiona dusza *ach*, osobista i uczuciowa dusza *ba* i mechaniczna, związana z nadzorowaniem funkcji fizjologicznych, dusza *ka*<sup>9</sup>. O ile *ach* – najbardziej skomplikowana i ezoteryczna część koncepcyjna – powracało po śmierci do świata boskiego i tam pozostawało, o tyle, *ka*, które także nie umierało wraz z ciałem, należało do tego świata, potrzebowało pożywienia, a grób był dla tego elementu koncepcyjnego jego domem. Najbliższe naszemu rozumieniu duszy było jednak *ba*. Przedstawiano je w formie ptaka, czasem z ludzkimi rękami. To ono w późniejszej ozyriańskiej eschatologii<sup>10</sup> było poddawane osądowi przez Ozyrysa, który ważył serce zmarłego wedle miary symbolizowanej przez piórko położone po drugiej stronie. Reprezentowało ono egipską koncepcję *maat* – boskiego porządku<sup>11</sup>, którego zachowanie było istotne dla fizycznego i kulturowego trwania całego Egiptu. W rozumieniu mieszkańców kraju nad Nilem Egipt stanowił centrum świata<sup>12</sup>.

Dokładna i jednorodna geografia zaświatów egipskich jest trudna do ustalenia, gdyż istnieje kilka jej wariantów<sup>13</sup>. Znajomość topografii świata „zmarłych” oraz sposobów na ustrzeżenie się od niebezpieczeństw, które tam czekają, gwarantowały bowiem różne starożytne teksty grobowe. Umieszczano je początkowo na ścianach sarkofagów i grobowców, a z czasem spisywano w formie papirusowych zwojów. Te pierwsze noszą nazwę *Księgi Dnia (i Nocy)*<sup>14</sup>, a drugie *Księga Umarłych*<sup>15</sup>. Najbardziej znane jest wyobrażenie zaświatów z ostatniego tekstu, zwłaszcza słynna spowiedź negatywna (rozdział 125), w której zmarły – wymieniając z imienia

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

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

<sup>10</sup> Niwiński, *Mity*, 196-219.

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

<sup>12</sup> Ikram, *Śmierć*, 23.

<sup>13</sup> Bator, „DAT, Duat, Szetit”, 93.

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

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

wszystkie 42 bóstwa (sędziów) podziemnego świata – poprzez zaprzeczenie negował zarazem rzeczy naganne, których nie czynił<sup>16</sup>. Jeśli egzamin wypadł pozytywnie, „zmarły” udawał się na Pola Trzciny (Jaru), egipski odpowiednik raju, a jeśli nie, był unicestwiany przez krokodylogłową Ammit<sup>17</sup> lub cierpiał męki w „dolnej części” zaświatów.

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

Cechą charakterystyczną eschatologii egipskiej jest niebywale ścisły związek świata doczesnego i zaświatów. Jak zmarli potrzebowali od żywych zabezpieczenia swego ciała i jego potrzeb, tak żywi liczyli na pomoc zmarłych w swoich codziennych problemach<sup>18</sup>. Dowodem tych związków są pisane od czasów Starego Państwa liczne listy do zmarłych z prośbami o zaradzenie kłopotom, w jakich znaleźli się ich żywi bliscy<sup>19</sup>.

Takie dominujące pozytywne nastawienie wobec śmierci ma jednak także swoje wyjątki. W eschatologii solarnej (kult Re) Starego Państwa nie wszyscy dostawali się do „nieba” wraz z faraonem. Stąd zwykły lud zanosił swe prośby o wzięcie do nieba do boga Geb, panującego nad nim na ziemi. Inny przykład, jeszcze bardziej negatywny, pochodzi z Okresu Średniego<sup>20</sup> i Nowego Państwa<sup>21</sup>. Słynne „pieśni harfiarza”<sup>22</sup>, bo o nich mowa, zasługują w pełni na miano heretyckich, gdyż od życia po śmierci wołają zdecydowanie życie doczesne, zgodnie z zasadą *carpe diem*.

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

<sup>16</sup> Por. Lipińska & Marciniak, *Mitologia*, 86-88.

<sup>17</sup> Ikram, *Śmierć*, 37 + ilustracja barwna nr 5.

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

<sup>19</sup> Klasyczne opracowanie w: A.H. Gardiner, K. Seth, *Egyptian Letters to the Dead: Mainly from the Old and Middle Kingdoms*, London 1928. Nowsze: E. Wente, *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta 1990; L. Gestermann, „Ägyptische Briefe. Briefe in das Jenseits”, w: *TUAT<sup>2</sup> III*, 289-306.

<sup>20</sup> *ANET* 467.

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

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

<sup>23</sup> Niwiński, *Mity*, 110.

zaklęcia i złorzeczenia skierowane przeciwko potencjalnym sprawcom<sup>24</sup>. Zbeshczaszczanie grobu oznaczało pozbawienie zmarłego możliwości kontynuowania życia w zaświatach.

Gdzie leżały egipskie zaświaty? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. W kosmogonii egipskiej ważne miejsce zajmowała bogini Nut, przedstawiana zazwyczaj w pozycji rozciągniętego nad ziemią ciała, z rękami i nogami opartymi na obu krańcach wyobraźalnego świata<sup>25</sup>. Z najstarszych eschatologicznych ksiąg egipskich, czyli wspomnianej już *Księgi Dnia (i Nocy)*, można wysnuć wnioski, że starożytni mieszkańcy kraju nad Nilem wyobrażali sobie, iż bogini ta połykała wieczorem i rodziła o poranku życiodajne słońce. O tych nocnych losach słońca opowiada właśnie *Księga Nocy*. Ponieważ zachód słońca wyobrażano sobie jako jego zejście do krainy śmierci, można by przypuszczać, że kraina ta znajduje się we wnętrzu wspomnianej bogini. Jednak wyobrażenia Egipcjan nie były tu jednorodne. Na podstawie wielu innych starożytnych tekstów można sądzić, że owej krainy poszukiwali oni również gdzieś na krańcach północnego nieba albo tam, gdzie niebo styka się z ziemią. *Teksty Piramid* opisują wędrówkę zmarłego władcy jako wspinanie się po drabinie ku gwiazdom lub ulatującego ku nim jak ptak. Pozwala to sądzić, że zaświaty egipskie były w górze, a nie jak zwykle pod ziemią. Jednak i tu koncepcje są bardziej złożone. Nut otacza niejako ziemię, a „schodzenie” słońca u schyłku dnia w dół pozwalało lokalizować tę krainę zarówno w niebie, jak i pod ziemią<sup>26</sup>.

Jak słusznie zauważa A. Niwiński<sup>27</sup>, wyobrażenia Egipcjan wynikały z obserwacji. Pierwsze wiązały się z wylewami Nilu i odradzaniem się świata roślin z tego, co pozostało (mit ozyriański), oraz z doświadczenia wynikającego z cyklu wschodów i zachodów słońca (eschatologia solarna).

## 1.2. MEZOPOTAMIA

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

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

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

<sup>26</sup> Opieramy się tu na: Niwiński, *Mity*, 76-80.

<sup>27</sup> Tamże, 111.

koncepcja na temat „zaświatów” określana mianem *symbolic inversion in Death*<sup>28</sup>, czyli wyobrażano go sobie dokładnie jako odwrócenie tego, co człowiek doświadczał za życia<sup>29</sup>. Mezopotamia jest przykładem najbardziej skrajnej wersji tych wyobrażeń. Znany także w innych, starszych wersjach mit o *Zejściu bogini Isztar do świata pozziemnego*<sup>30</sup>, sytuuje zaświaty nie tylko pod ziemią, jako domenę bogini Ereszkigal i jej małżonka Nergala<sup>31</sup>, ale dodatkowo prezentuje je jako wielkie miasto otoczone licznymi murami i posiadające siedem bram, silnie strzeżonych przez istoty należące do tamtego świata<sup>32</sup>, określanego przez Sumerów mianem kur<sup>33</sup>. W wizji zaświatów, którą przypisuje się z kolei pewnemu asyryjskiemu królewiczowi (650 rok przed Chr.)<sup>34</sup>, oprócz odźwiernych, u bram stoją także demoniczne istoty z rękami ludzi, nogami ptaków i głowami lwów. Los mitycznej bogini Isztar (sum. Inanna) reprezentuje niejako los każdego, kto zdąży do krainy śmierci. Przy wejściu odbiera się wszystko, co zmarły posiadał za życia. W tym nieprzyjemnym miejscu zmarli zamiast chleba żywią się mułem, zamiast piwa piją mętną wodę, a całe miasto pokryte jest kurzem i brudem oraz tonie w ciemnościach. Epos o śmierci króla Urnammu z Ur podaje, że „gorzkie było pożywienie i słona była woda w Świecie Podziemnym”<sup>35</sup>. W akadyjskim micie o *Zejściu Isztar do świata podziemnego* czytamy natomiast: „w domu, w którym ci, co wstąpili, pozbawieni są światła, gdzie pożywieniem ich pył, a strawą glina, gdzie światła nie widzą, w ciemnościach mieszkają, przyodziani są jak ptaki, ubranie (ich) pióra, gdzie na drzwiach i zasuwach zalega pył”<sup>36</sup>. Lepszy los w zaświatach może spotkać tylko tych, o których troszczą się ich żywi krewni, dbając o potrzebne pokarmy i napoje dla swoich bliskich. Obrazowa w opisie tej zależności jest

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

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

<sup>30</sup> „Zejście Isztar”, tłum. O. Drewnowska-Rymarz, w: *Mity akadyjskie*, Warszawa 2000, 86-91.

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

<sup>32</sup> W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake 1998.

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

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

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

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



ostatnia, dwunasta tabliczka słynnego *Eposu o Gilgameszu*, gdzie tytułowy bohater spotyka ducha swego zmarłego przyjaciela Enkidu<sup>37</sup>. Opowiada on mu o różnych losach zmarłych, ukazując je jako całkowicie zależne od liczby pozostawionych po sobie dzieci i troski, jaką one otaczają zmarłego przodka. Znamienne są tu losy niepochowanych i pozostawionych bez opieki zmarłych: „Tego, którego ciało leży w stepie, widziałeś? – Widziałem go, jego duch zmarły nie śpi w świecie podziemnym. Tego, którego duch zmarły nie ma opiekuna, widziałeś? – Widziałem go, resztki z garnka i okruchy chleba rzucone na ulicę on je”<sup>38</sup>.

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

Światem zmarłych rządzi, według mezopotamskich wyobrażeń, wszechogarniająca cisza *šišu dannu*. Dlatego Gilgamesz instruuje Enkidu: „nie nakładaj butów na swoje stopy, nie wywołuj (nimi) hałasu w świecie podziemnym”<sup>41</sup>. Towarzyszy jej wszelki brak radości i uciech znanych w świecie żywych<sup>42</sup>. Stary sumeryjski mit *Zejście Innany do świata podziemnego* tak oto opisuje los demonów galla, które mają pilnować wychodzącą z zaświatów boginię: „One... (były istotami), które nie znały pożywienia, nie znały wody, nie spożywały (ofiar) z usypanej mąki, nie piły libacyjnej wody, nie wyciągały ręki po datek (ani) po podarek, nie napełniały rozkoszą łona swej małżonki, nie całowały dziecka...”<sup>43</sup>. Podobny wątek znajdujemy w *Gilgameszu*, kiedy tytułowy bohater opłakuje swe ulubione instrumenty *pukku* i *mekku*. Wpadły one do świata podziemnego. Gilgamesz poucza swego przyjaciela Enkidu, wybierającego się w zaświaty, aby stronił od uciech tego świata, gdyż będąc już w krainie zmarłych, nie zostanie dzięki temu rozpoznany po zapachu, stroju i czymkolwiek, co wiąże się z radościami świata żywych (*Gilgamesz XII*, kol. 1)<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> *Epos o Gilgameszu*, 63-64.

<sup>38</sup> Tamże, 64.

<sup>39</sup> „Zejście Isztar”, 86.

<sup>40</sup> „Nergal i Ereszkigal”, 111.

<sup>41</sup> *Epos o Gilgameszu*, 60.

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

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

<sup>44</sup> *Epos o Gilgameszu*, 60-61.

## 1.3. KANNAN

Zakres pojęcia „Kanaan” zwykle ogranicza się do linii brzegowej Morza Śródziemnego dzisiejszego Libanu i Izraela. By być jednak bardziej precyzyjnym, trzeba by go rozszerzyć na starożytną (i dzisiejszą) Syrię. O ile w wierzeniach przedizraelskich mieszkańców ziem podzielonych dzisiaj pomiędzy Izrael i Autonomię Palestyńską wiemy głównie dzięki odkryciom archeologicznym<sup>45</sup>, o tyle źródła pisane zawdzięczamy ich mieszkającym bardziej na północ sąsiadom. Sposób myślenia o zaświatach i samej śmierci mieszkańców Ugarit, bo w tym mieście odkryto najwięcej tekstów, przedstawia głównie słynny *Cykl o Baalu*, sporządzony na sześciu tabliczkach przez Ilimalku, arcykapłana i sekretarza króla Niqmaddu II (1380–1346 lub 1350–1315). Dwie ostatnie tabliczki, oznaczane w klasycznym wydaniu tych tekstów jako *KTU<sup>2</sup> 1.5* oraz *1.6*<sup>46</sup>, opowiadają o walce boga burzy Baala z bogiem śmierci Motem. Mieszkańcy Ugarit mieli zbliżone wyobrażenie o świecie bóstw do późniejszych, homeryckich opisów. Bóstwa, jak ludzie, targane były namiętnościami i wzajemnymi waśniami. Mit o Baalu i Mocie w rzeczywistości nie jest poświęcony wyjaśnianiu tego, co dzieje się po śmierci. Próbuje on wyjaśnić raczej doświadczenia związane z cyklicznością natury, jej nieustannym umieraniem i powracaniem do życia oraz zmiennością pór roku. Obaj przeciwnicy są sobie równi i żaden nie jest w stanie definitywnie pokonać drugiego. Walka trwa aż do interwencji bogini słońca – Szapasz, która ogranicza bóstwo śmierci w jego działaniach, grążąc mu odebraniem przez Ela – głównego boga panteonu – władzy nad zaświatami. W pewnym więc sensie śmierć jest tu okiełznana i zajmuje swoje właściwe wytłumaczenie w porządku natury, co więcej jest jego integralną częścią. Mit ten jest ściśle związany ze specyfiką klimatu i ziemi, na której leżało Ugarit<sup>47</sup>. W istocie rzeczy trudno jest więc uznać go za reprezentatywny dla całego Kanaanu.

Bogini słońca Szapasz prezentowana jest w micie jako odpowiednik greckiego *psychopompe* – przewodnika dusz (*KTU<sup>2</sup> 1.6.VI:46-49*), gdyż mieszkańcy Ugarit, podobnie jak Egipcjanie, wyobrażali sobie, że w nocy schodziła ona do świata zmarłych. Tyle że zmarli nie powracali do życia wraz z powracającą na nieboskłon boginią słońca. Pozostając jednak w zaświatach, odgrywali nadal, zresztą jak w całym syryjsko-kananejskim kontekście, ważną rolę w świecie żywych. Tłumaczy

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

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

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

to rozpowszechniony na tych terenach kult zmarłych<sup>48</sup>. Ten fenomen swoistej koabitacji żywych i zmarłych, wyrażany często wprost pochówkiem przodków pod podłogą rodzinnego domu lub na uprawnym polu należącym do rodu<sup>49</sup>, miał zapewne funkcje protekcyjną. Grób, który był miejscem zetknięcia obu światów, stanowił zapewne zarazem bramę i przedsionek świata zmarłych<sup>50</sup>. „Zejście w dół” stanowi jedyny sposób dotarcia do świata zmarłych (*KTU*<sup>2</sup> 1.6 I:6-9). Teksty mitologiczne opisują ten region jako krainę położoną poza dwiema górami (*tlm*) wytyczającymi jej granice i wejście (*KTU*<sup>2</sup> 1.4.VIII:1-14)<sup>51</sup>. W środku kraina ta przypomina wielkie miasto, wypełnione jednak, w odróżnieniu od mieszkańców Mezopotamii, nie siecią ulic, ale błotem<sup>52</sup>. Co jest jednak ciekawe, nie spotykamy tu w zasadzie (wyjątek to być może *KTU*<sup>2</sup> 1.4.VII:54-56, gdzie mowa jest o „synach ciemności” towarzyszących Motowi) idei ciemności zakrywającej krainę umarłych<sup>53</sup>.

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

Pewności nie ma także, jak pojąć pojawiające się w przywoływanym już rytualnym tekście *KTU*<sup>2</sup> 1.161:1-12.20-22 określenie *rapi'um*. Według tego tekstu zmarli przodkowie rodziny królewskiej (*rapi'um*) spędzają większą część czasu na przejażdżkach rydwanami i ucztowaniu. Współczesna dyskusja nad tym zagadnieniem pozwala wyodrębnić cztery dominujące opinie na temat znaczenia wspomnianego określenia<sup>55</sup>: 1) (ubóstwione) duchy zmarłych; 2) specjalne zgroma-

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

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

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

<sup>51</sup> Lemański, „*Sprawisz, abym ożył!*”, 31.

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

<sup>53</sup> Gulde, „Unterweltsvorstellungen”, 423.

<sup>54</sup> Związana jest ona z imieniem ostatniego króla Ugarit Ammurapiego.

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

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

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

#### 1.4. HETYCI

Omówienie poglądów tej nacji jest dość trudne z powodu braku większej liczby tekstów poświęconych temu zagadnieniu<sup>56</sup>. Stąd zwykle pomija się te poglądy. Warto jednak zwrócić na nie uwagę nawet w tak szczątkowej formie, w jakiej do nas dotarły wyobrażenia o zaświatach u starożytnych Hetytów, choćby z tej racji, że ich imperium stykało się z cywilizacją Achajów. W miarę powiększania się zakresu naszej wiedzy coraz wyraźniejsze są ślady ogromnego wpływu poglądów mieszkańców starożytnej Anatolii, zwłaszcza na późniejszy rozwój myśli greckiej w tym zakresie.

Dzień śmierci określali oni mianem „dnia losu” lub „dnia matki”<sup>57</sup>. O ile ciało człowiek zawdzięczał swej matce, o tyle duszę (*istanza/na*) – bogu. Dlatego też ciało ulegało rozkładowi, zaś dusza pozostawała nieśmiertelna i to do niej odnoszą się hetyckie wyobrażenia o zaświatach. Ciała zmarłych grzebano lub, częściej jeszcze, kremowano<sup>58</sup>. Dusza pojmowana była przez Hetytów dość materialnie, jako rodzaj płynnej substancji, stąd często mówi się o niej, używając

---

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

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

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

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

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

O samym miejscu przebywania duszy zmarłych osób teksty hetyckie, którymi dysponujemy do dziś, mówią niewiele. Dla Hetytów, podobnie jak dla mieszkańców Mezopotamii oraz Kanaanu, świat zmarłych znajdował się „na dole”<sup>59</sup>. Spożywane tam pokarmy nie należały do najlepszych, a życie wypełnione było plagami i trudem<sup>60</sup>. Często więc, mówiąc o odejściu duszy, wspomina się o „czarnej ziemi”. Królewskie rytuały pogrzebowe<sup>61</sup> z XIII wieku przed Chr., a więc ze schyłkowego okresu istnienia imperium Hetytów, wymieniają jednak także „łąkę” (*wellu*) jako miejsce przeznaczenia dla zmarłego władcy. Możliwe, że łąka ta zarezerwowana była jedynie dla ludzi wybitnych. Takie wyobrażenia mogły także być pierwowzorem tajemniczych homeryckich *Elysion Pedion* – Pól Elizejskich. Hetyci opisywali ją jako miejsce pełne pasących się stad i trzód. Liczba posiadanego bydła była symbolem statusu społecznego. Wspomniany rytuał pogrzebowy wymagał więc także spalenia zwierząt, co – jak można przypuszczać – oznaczało symboliczne ich przeniesienia w zaświaty razem ze zmarłym<sup>62</sup>.

Choć Hetyci wierzyli, podobnie jak mieszkańcy Mezopotamii, że nie ma powrotu z zaświatów, to oczekiwali, w podobnym stopniu jak mieszkańcy Kanaanu, pomocy od zmarłych. Ich deifikacja i związane z tym składanie ofiar<sup>63</sup>, miały nie tylko zapewnić życzliwą koegzystencję, ale także zapobiec temu, aby zmarli stali się „duchami szkodzącymi”. Istniał nawet specjalny rytuał (*mantalii*), którego celem było niweczenie wszelkich antagonizmów pomiędzy żywymi i zmarłymi<sup>64</sup>.

Zaświaty zasiedlone były nie tylko przez duchy zmarłych, ale także przez różne chtoniczne bóstwa nazywane „pradawnymi”<sup>65</sup>. Większość z nich pojawiła się pod wpływem wierzeń huryckich, ale niektóre mają swoje korzenie w Mezopotamii, jak choćby władczyni podziemia – *Lelwani*<sup>66</sup>. Zachowały się rytuały przyzywania tych bóstw<sup>67</sup>, w których ważną rolę odgrywała krew uznawana za

<sup>59</sup> Haas, „Death”, 2021.

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

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

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

<sup>63</sup> Popko, *Wierzenia*, 133.

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

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

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

<sup>67</sup> Popko, *Magia*, 110-111.

życiodajną i być może z tego powodu sądzono, że stanowiła preferowany napój bóstw chtonicznych<sup>68</sup>.

Warto wreszcie odnieść się do klasycznego hetyckiego mitu o *Zaginionym bogu Telipinu*<sup>69</sup>, w którym wzburzenie i gniew prezentowane są jako samoistne byty. Być może kojarzono je z tym, co później zwykło nazywać się demonami. W każdym razie gniew zarówno głównego bohatera Telipinu, jak i zaangażowanej w jego poszukiwanie bogini-matki Hannahanna zostaje zesłany do podziemia, które ma siedem bram i siedem rygli, co jako żywo przypomina mezopotamskie wyobrażenia o zaświatach. Natomiast znajdujące się tam naczynie *palbi*, w którym bezpiecznie zostaje zamknięte wzburzenie bogini i poszukiwanego bóstwa burzy, przypomina późniejszy grecki mit o puszcze Pandory<sup>70</sup>.

### 1.5. PERSOWIE

O wierzeniach mieszkańców starożytnego Elamu i Persji, poza danymi archeologicznymi, wiemy niezbyt dużo, gdyż nie zachowało się wiele tekstów związanych z zoroastrianizmem, religią dominującą na tych terenach<sup>71</sup>. Z tego, co pozostało, wyłania się jednak dość optymistyczny obraz życia po śmierci. Sposób myślenia związany z religią zoroastriańską cechuje przede wszystkim dualizm na wszystkich poziomach: kosmologicznym, ontologicznym i etycznym<sup>72</sup>. Śmierć nie jest tu elementem należącym do właściwego porządku wszechświata, lecz wynikiem złego wyboru i jako taka nie jest, a przynajmniej nie powinna być, ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Sposób patrzenia na porządek rzeczy jest w zoroastrianizmie „etyczny”. Człowiek, jako część ogólnego dzieła stworzenia, „powinien” angażować się w przywracanie naturalnego stanu dobra, reprezentowanego przez stwórcę nazywanego Ahura Mazda. Człowiek z natury rzeczy przeznaczony jest do nieśmiertelności, a jej utrata może być jedynie wynikiem opowiedzenia się po stronie zła. Z jednej strony zoroastrianie uważali, że istnieje w każdym człowieku jego *frawaszi* – rodzaj niebiańskiego ideału (jak u Platona!), a z drugiej

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

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

<sup>70</sup> Na ten temat szerzej Popko, *Magia*, 105-107.

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

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



– bardziej zindywidualizowane *uruuana* – bliższe współczesnemu pojęciu duszy, reprezentujące każdego indywidualnego człowieka<sup>73</sup>. To właśnie *uruuana* udaje się po śmierci ciała w podróż w zaświaty. Po drodze, na trzeci dzień, spotyka na granicznym moście *Činwat Pereki*<sup>74</sup> swoje odbicie-sumienie (*daēnā*), które – w zależności od etycznego lub nieetycznego życia – może mieć postać pięknej dziewczyny wprowadzającej duszę do raju lub starej jędzy strącającej ją do czegoś w rodzaju piekła (*Widewdat* 19,30; *Jasna* 31,20; *Jaszta* 5; 17,16)<sup>75</sup>. Zoroastrianie wierzyli w preegzystencję dusz<sup>76</sup> i traktowali ją jako rodzaj daru, który podczas swego życia człowiek – jeśli nie chciał, aby po śmierci spotkała go kara – musiał zachować w stanie czystości, właściwej założeniom całego porządku stworzenia (*Jasna* 31,20; 46,11; 48,4; 49,11; 51,13).

Miejsce, do którego udawali się grzesznicy, nazywane jest „domem kłamstwa”. To rodzaj piekła i siedziba złego ducha (*Jasna* 46,11; 49,11; 51,14). Tu znajdują się dawne bóstwa uznane za demony oraz grzesznicy<sup>77</sup>. Sposób „bycia” w piekle nie jest precyzyjnie opisany (por. *Jasna* 31,20). Nazywa się je jednak „domem najgorszego celu” (*Jasna* 32,13), a o przeznaczonych tam grzesznikach mówi się: „...należy (ich) wyrzucić ze świętej ziemi i wrzucić w ciemności, w najgorsze bytowanie, aby zgniły” (*Jaszta* 19,4; *Wendidad* 5,7; 3,35). Strącenie sugeruje ponadto, że piekło znajdowało się gdzieś w dole. Miejscem przeznaczenia „dobrych dusz” był natomiast dom Ahura Mazdy lub *Vobu Manah* (*Jasna* 32,13). Najwyższa część nieba, zarezerwowana dla wielkich królów, proroków i sprawiedliwych, nazywana jest także *Garodmana*. Szczęśliwcy przebywali tam w świetle Ahura Mazdy<sup>78</sup>. W miarę szczegółowy opis tego „domu” zawarty jest w *Jasztach* (9,9-10; 15,16-17; 17,29-30; 19,32-33)<sup>79</sup>. Wynika z niego, że jest to miejsce, w którym przede wszystkim nie odczuwa się cierpienia, dolegliwości związanych z wiekiem, nierówności społecznych, czyli tego wszystkiego, co wiąże się z ograniczeniami ciała. Dla zoroastrian jednak ciało, choć traktowane zawsze jako wysoce „nieczyste” i z tego powodu pozostawiane bez pochówku aż do całkowitego rozkładu, nie było czymś gorszym niż dusza. Z nieco

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

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

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

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

<sup>77</sup> S. Cinal, „Geredka”, w: *Leksykon zaświatów*, 110.

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

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

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

### 1.6. GRECY

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

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

Już choćby z tego cytatu widać, że dusza (*psyche*) nie opuszcza swego doczesnego siedliska (czyli ciała) nazbyt chętnie i daleko tu Homerowi do traktowania go jako „więzienia dla duszy”. „Młodość i siły” przypominają raczej to, co Grecy zwykli nazywać *thymos* – życiową siłą lub energią, którą traci się w momencie śmierci. Dusza (*psyche*) jest zaś tym elementem, który trwa mimo śmierci fizycznej. Homeryckie dusze zmarłych reprezentują całą osobę, taką jaką była ona za życia<sup>82</sup>. Chodzi więc o „cielesno-podobnego ducha” zmarłego Patroklesa, jego ulotne (niem. *hauchwesen*) odbicie (niem. *Abbild*)<sup>83</sup>. W istocie rzeczy *psyche*, używane dotąd w związku z żywymi ludźmi, stało się tym samym, co *eidolon* (mara, odbicie) zmarłego przebywającego w Hadesie<sup>84</sup>.

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

<sup>80</sup> Lemański, „*Sprawisz, abym ożył*”, 63-64.

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

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

<sup>83</sup> Fischer, *Tod und Jenseits*, 73.

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

się pomiędzy światami<sup>85</sup>. O wadze tej praktyki pogrzebowej świadczy skarga Patroklesa, który nie został pochowany (*Iliada* XXIII, 23-79), oraz zabiegi Achillesa w odpowiedzi na tę prośbę (*Iliada* XXIII, 87-170). Po spaleniu zwłok dusza mogła liczyć na pomoc tzw. *psychopompos* – przewodnika dusz. Przydomkiem tym obdarzano zwykle Hermesa (*Odyseja* XXIV, 1)<sup>86</sup>.

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

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

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

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

Kiedy Odyszeusz próbuje

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

gdyż

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

Odyszeusz spotyka tu później całą rzeszę nieżyjących znanych postaci. Najbardziej intrygujące są jednak wiersze 591-614, w których Homer opisuje losy postaci z greckiej mitologii: Tityosa (*Odyseja* XI, 591-597), Tantala (*Odyseja* XI, 598-603) i Syzyfa (*Odyseja* XI, 609-614). Badacze czasem określają tę część księgi XI mianem „oglądu piekła”. Jednak należy pamiętać, że niekończące się cierpienie, jakiego doznają wspomniani bohaterowie, nie jest im dane dopiero po śmierci, lecz stanowi prostą kontynuację tego, czego doświadczali już za swego życia<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Rohde, *Psyche*, 22-23.

<sup>86</sup> Rohde, *Psyche*, 13.

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

<sup>88</sup> Fischer, *Tod und Jenseits*, 79.

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

Greckie Podziemie nie było tylko miejscem dla zmarłych. Przebywali w nim także bogowie, zwłaszcza znany z *Iliady* „Zeus władający Podziemiem”, nazywany już przez Hezjoda (*Theogonia*, 767) „chtonicznym Zeusem”. Słowo „Zeus” (*Dzeus*) zachowało tu swój ogólny i podstawowy sens: „bóg”<sup>89</sup>. Samo określenie „Hades” było pierwotnie również imieniem bóstwa władającego światem podziemnym<sup>90</sup>, z którym oprócz strachu, wiązano również nadzieje na dobre plony. Podobne oczekiwania były wobec bogini ziemi Gai, Ge. Jak zauważa Rohde: „Wydaje się jednak, że postać bogini nie do końca uległa transformacji i nadal zachowała pewien rodzaj tytanicznej nieokreśloności, charakterystycznej dla bóstw pochodzących z najbardziej zamierzchłych czasów, nigdy nie zyskując trwalszej i pełniejszej wyrazistości”<sup>91</sup>. Z czasem w świecie podziemnym było coraz więcej postaci, jak podziemna Demeter czy Persefona, żona Hadesa, nazywanego później także imieniem Pluton, a granice tych wyobrażeń wyznaczała jedynie ludzka fantazja.

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

O ile wyobrażenia Homera mogą stanowić także wyraz poetyckiej swobody, o tyle wyobrażenia Platona poddana jest ścisłym filozoficznym regułom dedukcji. U podstaw przemyśleń wielkiego filozofa leżały jednak wcześniejsze misteria orfickie i ich nauka o wędrówce dusz<sup>93</sup>. Swój filozoficzny dyskurs zawarł Platon przede wszystkim w dialogu *Fedon*<sup>94</sup>. Jest to zapis rozmowy z Sokratesem tuż przed jego śmiercią, która miała być karą za odrzucenie kultu Ateny i zły przykład dawany młodzieży (wyrok wykonano w marcu 395 roku przed Chr.). W obliczu

<sup>89</sup> Rohde, *Psyche*, 118.

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

<sup>91</sup> Rohde, *Psyche*, 119.

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

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

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

śmierci filozof głosi tu orfickie poglądy, wedle których ciało jest więzieniem duszy (*Fedon*, 62A-B; 82E) i śmierć nie tylko rozdziela oba elementy, ale i wyzwala samą duszę (*Fedon*, 64C). Nie pojmuje on jednak tego momentu pesymistycznie. Skoro rzeczywistość można poznać tylko czystą myślą, to wyzwolenie się z więzów ciała powinno być wręcz czymś pożądanym (*Fedon*, 66E-67A). Dusza (*psyche*) nie umiera jak ciało. Jako niematerialna przynależy do wyższego świata idei (*noetón*), których obecna rzeczywistość (*horatón*) jest zaledwie niedoskonałym odbiciem (*Fedon*, 71C-72C). Dla Greków jednak „nieśmiertelny” było tożsame z „boski”. Rohde<sup>95</sup> dowodzi na tej podstawie, że idea nieśmiertelnej duszy wywodzi się z misteriów dionizyjskich na cześć boga Dionizosa, odbywających się co dwa lata. W orgiastycznym tańcu dusze uczestników wpadały w trans i łączyły się z bogiem, pozwalając mu niejako napełnić się jego obecnością.

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

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

<sup>95</sup> *Psyche*, 170-171.

<sup>96</sup> Platon, *Dialogi*, t. I, 553-583.

<sup>97</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, 13-338.

<sup>98</sup> Platon, *Państwo*, 331.

jest dla ukaranych, Platon nazywa Tartarem (*Państwo*, 616A). Część badaczy uważa jednak, że przytoczone przed chwilą poglądy Platona mają cel przede wszystkim pedagogiczny<sup>99</sup>.

## 2. WYOBRAŻENIA O ŚWIECIE ZMARŁYCH W STARYM TESTAMENCIE

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

### 2.1. KONCEPCJA ANTROPOLOGICZNA I KOSMOLOGICZNA

Trzeba najpierw zaznaczyć, że dla starożytnych Izraelitów człowiek, chociaż składał się z ciała i tzw. *neḫēš* (*nēšāmāh*; *rūah*), nie był stworzeniem dychotomicznym, ale stanowił psychofizyczną jedność. Choć więc często *neḫēš* i jego synonimy tłumaczy się jako „dusza”, to idea tego hebrajskiego pojęcia bliższa jest znaczeniu „pierwiastek/istota życia” aniżeli odrębnej, istniejącej niezależnie od ciała, substancji. Ciało nie mogło istnieć bez *neḫēš*, ale i *neḫēš* nie mogło istnieć bez ciała<sup>100</sup>. To, co pozostawało po śmierci, starożytni Izraelici określali mianem *mēt* lub *r̥ḫā'im*. Pierwsze znaczy po prostu „zmarli” od rdzenia *mwt* – „umierać”, a drugie, kiedy odnosi się do zmarłych, przypomina nieco greckie *eidōlon*, cień kształtem i innymi cechami charakterystycznymi reprezentuje zmarłą osobę<sup>101</sup>.

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

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

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

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



rzeczywistość pod niebem – domena żywych stworzeń – i podziemie – przestrzeń zarezerwowana dla zmarłych i chthonicznych bóstw. Poglądy Izraelitów nie odbiegały zasadniczo od tych wyobrażeń<sup>102</sup>.

W stosunku do innych tekstów starożytnego Bliskiego Wschodu Biblia Hebrajska nie zna jednak innego świata, w którym toczyłoby się życie, ani siły, bóstwa lub demona zamieszkującego ten świat, a tym bardziej rządzącego nim niezależnie od Jahwe<sup>103</sup>.

W Starym Testamencie zatem życie toczyło się na ziemi, a jego długość zależała od Jahwe, który jako Stwórca mógł je dać lub odebrać (Pwt 32,39; 1 Sm 2,6). Człowiek ze swej natury jest „prochem z ziemi” (Rdz 2,7). W relacji autorów biblijnych dar życia otrzymany od Stwórcy (Rdz 2,7; Koh 12,7) został utracony poprzez grzech (symbol drzewa życia por. Rdz 2,9; 3,22; złamanie zakazu por. Rdz 2,16-17; 3,1-24 zwł. w. 22-24; Mdr 2,23-24). Śmierć zatem z jednej strony jest wpisana w los ludzkości i pojmowano ją jako powrót do punktu wyjścia (Rdz 3,19), z drugiej jednak – moment ten mógł być odsunięty w czasie, w zależności od postawy człowieka wobec Boga i jego nakazów. Grzech w związku z tym ujawnia w pewnym sensie tę śmiertelną kondycję człowieka i jego zależność od Boga<sup>104</sup>. Dlatego też „długie (i szczęśliwe) życie” to jeden z najważniejszych elementów błogosławieństwa oczekiwanego od Jahwe. Trzeba jednak zaznaczyć, że starożytni Izraelici życie pojmowali inaczej niż my współcześnie. Dla nich „żyć” oznaczało: działać i cieszyć się owocami tego działania. Wszystko, co ograniczało lub zagrażało takim oczekiwaniom, rozumiane było jako osłabienie życia, a czasem wręcz czyniło je bezsensownym (Hi 3; Koh 4,1-3; 6,1-6). Brak poczucia szczęścia, spełnienia czy bezpieczeństwa oznaczał – innymi słowy – wejście w sferę śmierci. W konsekwencji granica pomiędzy życiem i śmiercią w mentalności starożytnych Izraelitów nie była tak ostra, jak pojmujemy ją dzisiaj. Dla nich w sytuacjach zagrożenia śmierć już wdzieraa się w sferę życia, a intensywność jej oddziaływania zależała od intensywności poczucia zagrożenia i niemocy.

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

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

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

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

nie ma mowy o tym, że Jahwe stworzył Szeol<sup>105</sup>. Jednocześnie nie ulega wątpliwości, że Jego władza sięga także głębin Szeolu (Iz 7,11; 26,14; Hi 11,8; Pwt 32,22; Am 9,2; Ps 139,8), który stoi przed nim otworem (Hi 26,5; Prz 15,11) i jest przez Niego w pełni kontrolowany (1 Sm 2,6)<sup>106</sup>. Podziemie więc, mimo iż zwykle pozostaje poza normalną sferą wpływów Boga Izraela, nie jest jednocześnie wobec niego całkowicie autonomiczne. Tworzy jedynie „niepokojącą, chaotyczną obecność na marginesie doskonałego kosmosu (porządku)”<sup>107</sup>, a „umrzeć w Biblii hebrajskiej oznacza przede wszystkim zostać wyrwanym z naszego uporządkowanego świata, aby wejść do innego świata, chaotycznego, obcego wobec jurysdykcji Jahwe (por. Ps 88,6)”<sup>108</sup>.

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

Wraz z powstaniem monarchii Jahwe stał się Bogiem narodowym (etap tzw. monolatrii Pwt 6,4<sup>109</sup>) i nie zmieniły tego nawet kolejne katastrofy, jak upadek Izraela (722 roku przed Chr.) i Judy (587/6 roku przed Chr.). Co więcej, wygna-

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

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

<sup>107</sup> Ch. Peri, *Il regno del nemico*, Brescia 2003, 51.

<sup>108</sup> Peri, *Il regno*, 51.

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

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

## 2.2. ETYMOLOGIA SŁOWA *š<sup>E</sup>ʾŌL*

Słowo *š<sup>E</sup>ʾol* nie ma swojego odpowiednika w żadnym z pokrewnych języków semickich. Nie dowiedziono także w przekonujący sposób jego etymologii<sup>111</sup>. Początkowo sugerowano, że może chodzić o zapożyczenie z języka akadyjskiego: *šuʾālu* (podziemie); *ši-la-an* = *e-reb<sup>d</sup>(UTU)-ši*, pozwalające połączyć biblijny Szeol z zejściem bóstwa słońca (Szamasz w Mezopotamii; Szapasz w Ugarit) do podziemia; *šaʾālu* – „pytać” (Szeol byłby w tej koncepcji etymologicznej „miejscem podjęcia decyzji”); *šuʾāra* (dom Tammuza); *šuwala* (bogini zaświatów); *šillan* (zachód słońca). Wymienione propozycje miały jednak swoje słabe strony, a czasem wręcz wynikały z błędnej interpretacji i nieuzasadnionych skojarzeń<sup>112</sup>.

Szczegółne zainteresowanie części badaczy budziła<sup>113</sup> i budzi do dziś<sup>114</sup> propozycja etymologiczna łącząca hebrajski Szeol z imieniem Ereszkigal, akadyjskiej bogini świata podziemnego. Jako jej alternatywne imię wskazuje się określenie *š<sup>d</sup>u-wa-la*, pojawiające się w dwóch tekstach dotyczących rytuału *kispu*. Oba akadyjskie teksty pochodzą z Emar, datowane są na drugą połowę 2. tysiąclecia przed Chrystusem. Inspirują one niektórych badaczy do tego, aby postrzegać Szeol jako hebrajski odpowiednik imienia tej bogini. Takim sugestiom sprzyja też częsta personifikacja Szeolu w tekstach biblijnych (2 Sm 22,6 = Ps 18,6; Hi 24,19; Pnp 8,6) oraz fakt, że samo słowo występuje zawsze bez rodzajnika. Personifikacja jest jednak figurą retoryczną nader często stosowaną w języku hebrajskim i kontekst,

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

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

<sup>112</sup> Szczegółowo opisuje to Lewis, „Dead, Abode of the”, 102.

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

<sup>114</sup> Por. Hallote, *Death, Burial, and Afterlife*, 110-114.

w którym pojawiają się tego typu wypowiedzi (poetycki i mądrościowy), raczej nie pozwala na zbyt daleko idące wnioski, sugerujące pierwotne boskie konotacje Szeolu<sup>115</sup>. Ponadto są jeszcze inne trudności przy takiej hipotezie. Utożsamienie nazwy z Emar z popularnym imieniem Ereszkigal oznaczałoby, że mamy do czynienia z mało znanym (poza Emar w ogóle) i odległym w czasie alternatywnym imieniem tej bogini. Jak zatem wytłumaczyć drogę recepcji tej nazwy przez starożytnych Hebrajczyków, zatarcie jej boskich konotacji i przekształcenie w nazwę krainy zmarłych?<sup>116</sup>

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

Najbardziej ekstremalną propozycję, pośród badaczy szukających egipskich konotacji słowa „Szeol”, prezentuje jednak M. Görg<sup>118</sup>. Uczony ten, odwołując się do jednej z inskrypcji grobowych z epoki Ramessydów w Deir el-Medina, sugeruje, iż znajdujące się tam słowo *š-j3lw*, tłumaczone zwykle jako „jezioro sitowia”<sup>119</sup>, można zrozumieć jako *š* – „pole” + *j3lw* – „ilu” → El (arabskie: *Allah*) – Bóg. Według niego semickie słowo Bóg (El) pochodzi właśnie od egipskiego i wspomniany leksem nagrobny należy rozumieć w sensie „pole/kraina Boga”. W inskrypcji egipskiej kraina ta ma jednak znaczenie pozytywne, opisuje rodzaj rajskiej rzeczywistości. W Biblii Hebrajskiej Szeol, który miałby pochodzić od tego słowa (*š-j3lw* – egipski znak 3 odpowiada hebrajskiemu *alef*), postrzegany jest natomiast raczej negatywnie (por. Ps 49,15), oznacza miejsce oddalenia od Boga (Iz 38,18; Ps 88,11-13; 115,17; por. też Ps 6,6; 30,10). Niemiecki egzegeta sugeruje jednak, że te negatywne konotacje pojawiły się nieco później i pierwotnie Szeol nie był miejscem bez Boga (Ps 139,8; Am 9,2). Propozycja ta jest jednak wysoce spekulatywna i brak jej przekonującego uzasadnienia, zwłaszcza że wymienione przez niego teksty datowane są dziś jako znacznie młodsze.

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

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

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

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

<sup>119</sup> Tak tłumaczył je E. Dévauds (1910), który jako pierwszy sugerował taką etymologię Szeolu por. H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 13-27* (BK X.2), Neukirchen-Vluyn 1978 (<sup>2</sup>1989), 548.

Rodzime hebrajskie korzenie analizowanego słowa zaproponował natomiast L. Koehler<sup>120</sup>. Ten wybitny lingwista wskazał na protohebrajską formę  $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{o}}$ , do której – według niego – znacznie później dodano emfaticzne i wzmacniające sens słowa finalne „l”. Punktem wyjścia tak powstałej formy był rdzeń  $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{b}}$ , oznaczający opuszczone/zniszczone miejsce. Analizowany rzeczownik należałby więc do tej samej grupy co rzeczownik *kerem* – „winnica” + „l” = *karmel* – urodzajny teren. Szeol w tej koncepcji etymologicznej miałby więc znaczenie „nie-kraj/niezamieszkała ziemia”. Jednak wielu egzegetów<sup>121</sup> wyraża tu swoje wątpliwości, czy interesujący nas rzeczownik należy do tej samej grupy, co rzeczownik *kerem*.

Inna propozycja rodzimego zakorzeniania badanego leksemu wiąże się z najbardziej oczywistym skojarzeniem Szeolu z rdzeniem czasownikowym  $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}$  – „pytać”<sup>122</sup>. W tym wypadku Szeol można by zrozumieć jako „miejsce zadawania pytań (zmarłym)”, jednak taka etymologia nie ma swego potwierdzenia w żadnym z miejsc, w których mówi się o Szeolu. Podobnie rzecz się ma z propozycją wyrowadzenia badanego określenia ze słowa  $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}$  – „drążyć”<sup>123</sup>. Inne sugerowane rodzime konotacje to rdzenie czasownikowe:  $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{w}}$  „być rozległym”,  $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{p}}$  – „być spokojnym”;  $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{l}}$  – „być głębokim”<sup>124</sup>. Szczególnie ta ostatnia propozycja<sup>125</sup>, odnosząca słowo „Szeol” do protosemickiego rzeczownika *šurwāl* oznaczającego „spódnicę”, „dolną część” lub po prostu „dno”, mogłaby wskazywać, że w nazwie „Szeol” zamknięta jest idea dolnej części trójkondygnacyjnego świata.

Pośród hebrajskich etymologii na szczególną uwagę zasługuje także propozycja L. Wächtera<sup>126</sup>. Badacz ten proponuje wyrowadzić analizowany rzeczownik od wcześniejszego słowa  $\text{š}^{\text{e}}\text{ʔ}^{\text{a}}$ l, z naturalnym długim „a” w sylabie dominującej, która mogła ulec przemianie w długie „o” jeszcze na etapie języka protosemickiego, używanego w Kanaanie<sup>127</sup>. W hebrajskim, jak i innych językach semickich,  $\text{ʔ}^{\text{a}}$ l pojmowane może być jako negacja, która wcześniej była rzeczownikiem o znaczeniu „nic”. Można sobie wyobrazić więc ewolucję słowa polegającą na wydłużeniu samogłoski „a” i dodanie „š” w roli archaicznego formantu, poświadczonego czasem

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

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

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

<sup>123</sup> Wächter, „šʔl”, 240.

<sup>124</sup> Johnston, *Shades of Sheol*, 78 n. 47.

<sup>125</sup> Stadelmann, *The Hebrew Conception*, 165-166.

<sup>126</sup> Wächter, „šʔl”, 241.

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

jeszcze w późniejszym języku hebrajskim<sup>128</sup>. Wychodząc od takiej propozycji, Wächter sugeruje dwa możliwe znaczenia słowa „Szeol”: 1) zakładając, że formant „š” stanowi element przyczynowo-sprawczy, można rozumieć rzeczownik jako „sprowadzić kogoś do nicości/ zniszczyć/ unicestwić”; 2) jeśli przyjmując, że chodzi o zaimek względny, jak akadyjskie *šu*, wówczas można interpretować badany rzeczownik w sensie „należący do nicości”, „miejsce nicości”. Wspomniany autor skłania się do drugiej propozycji. Jednak nie brak badaczy, którzy podważają taką etymologię, wskazując na fakt, że w języku hebrajskim *ʾal* nigdy nie tworzy rzeczowników w sensie „Nicht-sein/Nichtexistenz”<sup>129</sup>.

Jak widać na podstawie przeprowadzonego przeglądu propozycji etymologicznych, hebrajski termin *šəʾöl* nie wydaje się stanowić obcego zapożyczenia, lecz rodzimą i oryginalną nazwę, określającą powszechnie znaną koncepcję świata zmarłych. Mamy więc do czynienia z hebrajską izoglosą<sup>130</sup>, której etymologia pozostaje nadal przedmiotem debaty. Czy jednak oryginalna nazwa nie oznacza także innej, w stosunku do wyobrażeń sąsiadów, koncepcji zaświatów?

### 2.3. RZECZOWNIK *šəʾöl* I JEGO KONTEKST LITERACKI

Wspomniane powyżej trudności związane z etymologią sprawiają, że hebrajskie słowo *šəʾöl* zwykle pozostawiane jest bez tłumaczenia. W Biblii Hebrajskiej pojawia się 66 razy (+Iz 7,11)<sup>131</sup>, zawsze bez rodzajnika (imię własne) i z niejasną przynależnością rodzajową (rodzaj żeński: Ps 86,13; Iz 5,14; rodzaj męski: Iz 14,9; Hi 26,6)<sup>132</sup>. Zawsze też opisuje domenę śmierci, choć niekoniecznie w sensie przestrzennym, jako miejsce położone głęboko pod ziemią<sup>133</sup>.

Istotne dla jego zrozumienia jest uwzględnienie kontekstu, w jakim się pojawia<sup>134</sup>. Takiego rozróżnienia zabrakło cytowanemu na początku, klasycznemu opracowaniu N.J. Trompa, przez co wyniki jego badań nie oddają niuansów

<sup>128</sup> Meyer, *Hebräische Grammatik*, §40.6.

<sup>129</sup> Görg, *Ein Haus im Totenreich*, 143.

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

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

<sup>132</sup> GKC § 145t.

<sup>133</sup> Inaczej Johnston, *Shades of Sheol*, 70.

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



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

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

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

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

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

Powyższa klasyfikacja pozwala wyciągnąć kilka istotnych wniosków<sup>136</sup>:

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

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

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

4. Użycie pojęcia *šəʔól* nie ogranicza się jedynie do literatury biblijnej z jej najwcześniejszej fazy rozwoju, ale pojawia się także w znacznie późniejszych tekstach<sup>137</sup>.

5. Mając na uwadze liczne odniesienia Starego Testamentu do śmierci (rdzeń *mwt* użyty jest około 1000 razy) zaskakujący jest fakt, że słowo *šəʔól* i jego synonimy, które bada Tromp, pojawiają się razem tylko około stu razy. Zatem wbrew opinii Trompa<sup>138</sup> zaświaty/podziemia nie stanowią w Starym Testamencie jednego z centralnych tematów, a jedynie zagadnienie peryferyjne. Bóg Izraela

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

<sup>136</sup> Johnson, *Shades of Sheol*, 71-72.

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

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

– jak słusznie podkreśla Johnston<sup>139</sup> – jest Bogiem żywym (Pwt 5,26; Joz 3,10; 2 Krl 19,4; Jr 10,10; Mt 16,16; 26,63) i dlatego jest też Bogiem żywych, a nie umarłych (por. Mt 22,32; Mk 12,27; Łk 20,38).

#### 2.4. RZECZYWISTOŚĆ OPISYWANA PRZEZ SŁOWO ŠEʾŌL

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

Hipoteza utożsamiająca jednak Szeol z grobem<sup>141</sup> nie spotkała się z akceptacją. Jakkolwiek związek grobu i Szeolu nie został do dziś precyzyjnie wyjaśniony, to jednak ograniczanie rozumienia tego ostatniego jedynie do niszy grobowej jest zbyt daleko idącym uproszczeniem. Nie można ignorować faktu, że nawet tam, gdzie opisy sugerują takie utożsamienie, mówiąc o robactwie czy zgniliznie, to wspomina się w tym samym kontekście również o mieszkańcach Szeolu (Ps 88,6.10; Iz 14,9-10). Grób może być jednak przedsiönkiem świata zmarłych, pierwszym krokiem w jego stronę<sup>142</sup>.

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

<sup>139</sup> Johnson, *Shades of Sheol*, 72.

<sup>140</sup> Podobnej terminologii używa się również w tekstach z Ugarit por. *KTU<sup>2</sup>* 1.4.IV:8; VIII:8-9; 1.5.II:4-5; zob. Gulde, *Unterweltvorstellungen*, 394.

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

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

88,13; Lm 3,6; Syr 22,11; głęboka ciemność *šlmwt* Hi 38,17; ciemne miejsce *mḥškim* Ps 88,7; 143,3), milczenie i całkowity brak aktywności (Hi 14,10; Ps 31,17-18; 94,17; 115,17; Iz 14,10; 47,5; Ez 32,21)<sup>143</sup>. Nieaktywność ta wynika z naturalnej niemocy. Zmarli w istocie nie dysponują możliwością działania, są tylko „cieniami” żyjących niegdyś na ziemi. Konsekwentnie więc rzeczywistość *post mortem* pojmuje się jako „odwrócenie” tej, której doświadcza się za życia. To przede wszystkim niezdolność do wielbienia Boga sprawia, że Jahwe nie interesuje się mieszkańcami Szeolu<sup>144</sup>. Czasem jedynie przybycie kogoś szczególnego (np. okrutnego tyrana) powoduje poruszenie mieszkańców (cienie zmarłych) tego miejsca (Iz 14,9; Ez 32,21). Tekst Iz 14, przywoływany tu już kilkakrotnie, opisuje upadek tyrana i stanowi jeden z nielicznych, jeśli nie jedyny, „szczegółowy” opis geografii Szeolu w Starym Testamencie<sup>145</sup>. Opis prezentuje tę krainę jako rodzaj dziury lub cysterny, w której mieszkają cienie zmarłych<sup>146</sup>. Znajduje się w niej coś w rodzaju miasta tonącego w ciemnościach, którego mieszkańcy pozostają bez ruchu, zastygli na swoich tronach. Budzi ich tylko przybycie owego tyrana. Poruszenie to ma jednak symboliczne znaczenie. Podkreśla fakt, że nawet tak wielki władca wynoszący w swej pysze własny majestat na równi z bogiem, teraz kończy swój żywot wraz z innymi śmiertelnikami.

Prorok Ezechiel dodaje do tego opisu obraz podziemia podzielonego pomiędzy różne narody, nieobrzezanych, gwałtowników, poległych w bitwie (Ez 32). Trudno jednak na podstawie miejsca, w którym znajdują się niektóre grupy lub jednostki (Asyryjczycy – w najniższej części Ez 32,23; król Babilonii – w głębokiej dziurze Iz 14,15), wnioskować o tym, że spotyka ich gorszy los niż innych mieszkańców Szeolu<sup>147</sup>.

Nie ma natomiast w Biblii Hebrajskiej mowy o jakimś szczególnie złym jedzeniu, na które skazani byliby mieszkańcy krainy zmarłych. Takie wyobrażenia mieli mieszkańcy Mezopotamii i Ugarit. Jedyne nawiązanie do tej idei może stanowić wzmianka o picciu uryny czy jedzeniu odchodów z 2 Krl 18,27; Iz 36,12. Oba teksty nie dotyczą jednak świata zmarłych i nie ma pewności, czy rzeczywiście stanowią aluzję do tych konkretnych wyobrażeń<sup>148</sup>.

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

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

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

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

<sup>147</sup> Johnson, *Shades of Sheol*, 76-77.

<sup>148</sup> Na ten temat Kruger, „Symbolic Inversion”, 402-403.

Przytoczone powyżej przykłady opisów Szeolu pozwalają widzieć w nim nie tylko miejsce przeznaczenia dla zmarłych, ale także kosmologiczne ekstremum, leżące w opozycji do nieba. Takie rozumienie Szeolu nie wyczerpuje jednak zakresu rzeczywistości opisywanej tym pojęciem. Wspomniana już (por. par. 2.1) nieostra granica pomiędzy życiem i śmiercią, jak również specyficzny język psalmiczno-mądrościowy, stanowiący dominujący kontekst, w którym pojawiają się odniesienia do Szeolu (por. par. 2.3), pozwalają rozszerzyć rozumienie hebrajskiego słowa שְׁאוֹל i opisywanej nim rzeczywistości znacznie poza pojęty topograficznie punkt/miejsce znajdujące się poniżej świata żywych. Klasyczna już dziś monografia Ch. Bartha<sup>149</sup>, zajmująca się m.in. rozumieniem Szeolu w specyficznym kontekście psalmicznym, zwraca uwagę na fakt, że o pobycie w Szeolu często mówi osoba, która jeszcze żyje, co więcej ma nadzieję na wyzwolenie z więzów niemocy i zagrożeń, które konsekwentnie pojmowane są tu jako przejawy (*Vorform*)<sup>150</sup> śmierci i dominacja Szeolu. W tych wypadkach Szeol nie tyle oznacza miejsce, ile stan lub samopoczucie, w jakim znajduje się orant. W podobny sposób wydaje się traktować Szeol cierpiący Hiob, dla którego jego stan oznacza tymczasowe uwięzienie w Szeolu (Hi 14,13.18-22). W tym wypadku zatem pojęciem Szeolu opisuje się pewne specyficzne doświadczenie egzystencjalne związane z poczuciem oddalenia od Boga, któremu towarzyszy jednakże niegasnąca nadzieja na ocalenie (*ntsl*), wyprowadzenie (*ytsʿ*), wybawienie (*ysʿ*), wykupienie (*pdh*)<sup>151</sup> z więzów Szeolu lub po prostu zabranie (*lqb*) go stamtąd przez Jahwe.

Cierpienie, zgodnie z klasyczną teorią retrybucji<sup>152</sup>, pojmowano jako wyraz kary za grzechy. Stąd znalezienie się w sytuacji opisywanej jako „przebywanie w Szeolu” prawie zawsze łączy się z przeznaczeniem grzesznika. Nieliczne wyjątki, jak Jakub (Rdz 37,35); Ezechiasz (Iz 38,10); Hiob (Hi 17,13-16) czy anonimowy psalmista (Ps 88,4), łączone są także ze świadomością kary lub doświadczeniem cierpienia, którego przyczyny próbuje się dopiero odkryć. W większości wypadków jednak Szeol przeznaczony jest dla złoczyńców (Iz 5,14; Ps 9,18; 31,18; 141,7; Hi 21,13), grzeszników (Hi 24,19), zadufanych w sobie bogaczy, pokładających swe nadzieje w tym, co posiadają (Ps 49,14), szyderców (Iz 28,15.18) i ludzi niemoralnych (Prz 5,5; 7,27; 9,18). Takie jest również przeznaczenie buntowników wobec woli Bożej (Korach i towarzysze: 1 Lb 16,30.33; Joab i Szymej: 1 Krl

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

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

<sup>151</sup> Görg, *Ein Haus im Totenreich*, 150-157.

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

2,6.9) oraz wrogów narodu (król Babilonii: Iz 14,11.15; Egipcjanie: Ez 31,15-17; inni: Ez 32,18-32)<sup>153</sup>. Chodzi zatem o rodzaj anty-Elizjum<sup>154</sup>, rzeczywistość i miejsce, w którym nie powinni się znaleźć sprawiedliwi i bogobojni Izraelici.

Dwa przypadki, kiedy autorzy biblijni wydają się mówić o przeznaczeniu wszystkich do Szeolu (Ps 89,48-49; Koh 9,7-10), także nie muszą odbiegać od wskazanej powyżej reguły. Pierwszy może dotyczyć sytuacji, w której modlący się ma poczucie, że Szeol jest przeznaczony dla grzesznika<sup>155</sup>, a drugi wyraża jedynie sceptycyzm poznawczy, a nie całkowity brak nadziei w obliczu śmierci, gdyż przemyślenia Koheleta z rozdziału 9 nie są ostatnim słowem tej księgi (Koh 12; por. Ps 49)<sup>156</sup>.

Jak w związku z tym rozumieć hebrajskie pojęcie *šəʾōl* i opisywaną przez nie rzeczywistość? Niewątpliwie trzeba przyznać rację intuicji badawczej wspomnianego powyżej Ch. Bartha, który dowiódł, że dla psalmistów, można tu dodać także mędrców, Szeol nie stanowi jakiejś wąskiej i ograniczonej przestrzeni rzeczywistości. O ile życie i śmierć do dwa przeciwstawne stany, które nieustannie zachodzą na siebie, o tyle Szeol, reprezentując drugi z nich, opisuje sytuację i samopoczucie, w jakim znajduje się grzesznik. Nie jest to jednak rzeczywistość, która zniewala żyjącego od razu i bezpowrotnie. Ma ona bowiem różne stopnie intensywności i na różnych etapach, we współpracy z Bogiem, może zostać pokonana<sup>157</sup>. Rozumienie przestrzenne – ostateczne miejsce pobytu grzeszników i złoczyńców, stanowi ostatni etap tego procesu, kiedy wyczerpane zostają wszystkie możliwości ocalenia. We wcześniejszym stadium rozwoju eschatologii biblijnej moment śmierci sprawiedliwego zawsze stanowił newralgiczny punkt refleksji. Jakkolwiek śmierć była naturalnym etapem wieńczącym życie człowieka (Rdz 25,7-8: Abraham; Hi 42,16: Hiob) i wynikała z ułomności jego natury (Rdz 2,7; 3,19; 3,22; 6,3), to zawsze aktualne było pytanie: czy w sytuacji, kiedy wzajemna relacja pomiędzy Bogiem i człowiekiem jest prawidłowa, a jego powodzenie jest owocem Bożego błogosławieństwa, to taki stan rzeczy musi być przerwany przez śmierć? Starotestamentalne rozumienie Szeolu, jakkolwiek niewolne od wyobrażeń rozpowszechnionych wśród innych ludów Żyznego Półksiężycza, poddane z czasem także konfrontacji z wyobrażeniami przyniesionymi przez kulturę hellenistyczną

<sup>153</sup> Johnson, *Shades of Sheol*, 81.

<sup>154</sup> Określenie Görga, *Ein Haus im Totenreich*, 146-148.

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

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

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

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

## WNIOSKI

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

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

#### Summary

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



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



MIROŚLAW S. WRÓBEL

## ZNACZENIE I OBCHODY ŚWIĘTA NAMIOTÓW W STAROŻYTNYM IZRAELU

W starożytnym Izraelu znane były trzy najważniejsze święta o charakterze rolniczym i pielgrzymkowym: Przaśników, Żniw i Zbiorów (Wj 23,14-17). Stoją one u podstaw obchodzonych dzisiaj w judaizmie świąt: Paschy, Tygodni (*Szawuot*) oraz Namiotów (*Sukkot*). Chrześcijanie celebrują Paschę jako wielkanocne misterium uobecniające mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa oraz Pięćdziesiątnicę (*Szawuot*) jako Zesłanie Ducha Świętego. Jednak święto Sukkot nie znalazło żadnego chrześcijańskiego odpowiednika. Jedynym tekstem nowotestamentalnym, w którym *explicite* jest wzmiankowane Święto Namiotów (gr. σκηνοπηγία)<sup>1</sup>, jest Ewangelia św. Jana (J 7,2). Jezus przybywa na nie do Jerozolimy w sposób ukryty, w obawie przed Żydami (J 7,10). Wówczas naucza On w świątyni (J 7,14) i prowadzi polemiczne dyskusje ze swoimi adwersarzami na temat swojej mesjańskiej tożsamości i posłannictwa. Św. Jan przedstawia Jezusa jako Światłość i Źródło prawdziwego życia posłanego do całej ludzkości przez miłującego Ojca. W ostatnim dniu święta Jezus uroczyście wypowiada obietnicę na temat wody żywej: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7,37-38). Ukazanie

<sup>1</sup> W Starym Testamencie nazwa ta jest używana przez autorów LXX 9 razy na tłumaczenie Święta Namiotów (hebr.: הַגַּן הַסֻּכּוֹת; *bag ha-sukkot*) – Pwt 16,16; 31,10; Za 14,16.18.19; Ezd 5,50; 1 Mch 10,21; 2 Mch 1,9.18.

Jezusa i Jego istotnego nauczania o sobie właśnie wtedy stanowi zaproszenie dla czytelników Ewangelii do głębszego poznania znaczenia tego święta w historii starożytnego Izraela<sup>2</sup>. W niniejszym artykule zostaną ukazane fazy rozwoju tego święta, jego znaczenie i symbolika w różnych okresach historii Izraela oraz jego *Wirkungsgeschichte* w tradycji rabinackiej i chrześcijańskiej.

## 1. FAZY ROZWOJU ŚWIĘTA NAMIOTÓW W ŚWIETLE TRADYCJI BIBLIJNYCH

Genezy Święta Sukkot (zwanych również Świętem Namiotów, Szałasów lub Kuczek) należy szukać w kananejskim kulcie dziękczynnym na zakończenie żniw. Izraelici przejęli je, zachowując jego rolniczy charakter. W Biblii Hebrajskiej można znaleźć ślady wskazujące na powiązanie tego święta z wcześniejszym kultem w Kanaanie. W Księdze Sędziów znajduje się wzmianka, że lud Izraela odwrócił się od Pana, służąc bożkom kananejskim i obchodząc ich święta: „Możni z Sychem, wyszedłszy na pole, zrywali winogrona i tłoczyli je, urządając zabawy. Weszli też do świątyni swoich bogów, gdzie jedli i pili oraz zlorzeczali Abimelekowi” (Sdz 9,27). Pewne odniesienia do tego święta można znaleźć w epizodzie uprowadzenia przez Beniaminitów córek Szilo (Sdz 21,19-21) oraz w opisie dorocznego pielgrzymowania do sanktuarium w Szilo przez Elkanę i Annę (1 Sm 1,9.12-15).

Najstarsze tradycje na temat Święta Namiotów w Izraelu zawarte są w tekstach wzmiankujących pierwsze kalendarze świąteczne w Księdze Wyjścia (Wj 23,14-

<sup>2</sup> Zagadnienia związane ze Świętem Namiotów w Starożytnym Izraelu podejmowali m.in.: A. Alt, „Zelte und Hütten”, *Alttestamentliche Studien*, Bonn 1950, 16-25; H.J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubbüttenfestes*, München 1954; G.W. Macrae, „The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles”, *CBQ* 22 (1960), 251-276; D.J.A. Clines, „The Evidence for an Autumnal New Year in Preexilic Israel Reconsidered”, *JBL* 93 (1974), 22-40; J.L. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Period*, Atlanta 1995; R. Vicent, *La fiesta judía de las Cabañas (Sukkot)*, Estella 1995; H. Ulfgard, *The Story of Sukkot: The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles*, Tübingen 1998; R. Martin-Achard, G. Bienaimé, „Sukkot”, w: *Supplément au Dictionnaire de la Bible, t. XIII*, red. J. Briand, M. Quesnel, Paris 1999, 40-77; L. Devillers, „Histoire et théologie de la fête des Tentés (Sukkot)”, *RT* 100 (2000), 269-303; M. Patella, „Seer’s Corner: Celebrating Succoth”, *Bible Today* 40 (2002), 302-307; L. Devillers, *La fête de l’envoyé*, Paris 2002; M. Daise, „The Days of Sukkot of the Month of Kislev”, w: *Enoch and Qumran Origins*, red. G. Boccaccini, Grand Rapids 2005, 119-128; G. Del Olmo Lete, „Sukkot: de Ugarit al Talmud”, *Miscelánea de Estudios* 53 (2004), 249-269; *Nowy leksykon judaistyczny*, red. J.H. Schoeps, Warszawa 2007, 787.

17; 34,18-23). Jest ono tam połączone z dwoma innymi świętami (Przaśników i Tygodni) oraz nosi nazwę Święto Zbiorów (הַג הַאֲסִיף). Nazwa ta ściśle wiąże się z rolniczym charakterem tego święta i nawiązuje do dziękczynienia Bogu za zbiory winogron i plony z pól. W tekstach tych, choć nie ma ustalonej ścisłej daty tego święta, to jednak podkreśla się fakt, że jego obchody przypadają na koniec roku.

Trzy uroczyste święta będziesz dla Mnie obchodził w każdym roku. Obchodząc Święto Przaśników, będziesz jadł, jak ci to nakazałem, przez siedem dni chleb z niekwaszonej mąki, w oznaczonym dniu miesiąca Abib, gdyż w tym miesiącu wyszedłeś z Egiptu... I Święto Żniw pierwszych twoich zbiorów z tego, co posiałeś na roli, oraz Święto Zbiorów (הַג הַאֲסִיף) na końcu roku, gdy zbierzesz z pola twój plon. Trzy razy w roku zjawić się winien każdy twój mężczyzna przed Panem, Bogiem swoim” (Wj 23,14-17).

Zachowaj Święto Przaśników; przez siedem dni będziesz jadł chleby przaśne, jak to ci poleciłem... Będziesz obchodził Święto Tygodni, pierwocin, żniwa pszenicy i Święto Zbiorów (הַג הַאֲסִיף) przy końcu roku. Trzy razy w roku ukazać się wszyscy twoi mężczyźni przed obliczem Pana, Boga Izraela (Wj 34,18-23).

W późniejszej tradycji deuteronomicznej Święto Zbiorów zostaje nazwane Świętem Namiotów (hebr. הַג הַסֻּכּוֹת; *hag hassukkot* – dosł.: „szalasów”) w nawiązaniu do budowy i zamieszkania podczas tego święta w namiotach utworzonych z gałęzi. Nazwa ta zdaje się nawiązywać do starożytnej praktyki rolniczej budowania namiotów w winnicach lub na polach w okresie zbioru plonów. W tym tekście Sukkot jest określane jako „święto dla Pana”. W tradycji deuteronomistycznej zostaje określony ściśle czas trwania tego święta (7 dni) i charakter jego obchodu (powszechność, radość, dziękczynienie za plony i nawiedzenie sanktuarium):

Będziesz obchodził Święto Namiotów (הַג הַסֻּכּוֹת) przez siedem dni po zebraniu plonów z twego klepiska i tłoczni. W to święto będziesz się radował ty, syn twój i córka, sługa twój i niewolnica, a także lewita, obcy, sierota i wdowa, którzy żyją w twoich murach. Przez siedem dni będziesz świętować ku czci Pana, Boga swego, w miejscu, które sobie obierze Pan, za to, że ci błogosławi Pan, Bóg twój, we wszystkich twoich zbiorach, w każdej pracy twych rąk, i abys był pełen radości. Trzy razy do roku ukazać się każdy mężczyzna przed Panem, Bogiem twoim, w miejscu, które sobie obierze: na Święto Przaśników, na Święto Tygodni i na Święto Namiotów (הַג הַסֻּכּוֹת). Nie ukazać się przed obliczem Pana z próżnymi rękami (Pwt 16,13-16).

Najbardziej szczegółowe przepisy dotyczące Święta Namiotów podaje tradycja kapłańska. Jest ono przez nią nazywane „świętem Pana”. Tradycja ta uściśla także datę święta (piętnasty dzień siódmego miesiąca przez siedem dni plus ósmy dzień uroczystie wieńczący święto), kładąc duży nacisk na radosne i uroczyste świętowanie oraz na powstrzymanie się pierwszego i ostatniego dnia od wszelkiej pracy. Każdego dnia powinny być składane ofiary, które zostają precyzyjnie określone w Lb 29,12-38. Tradycja kapłańska ściśle wiąże zamieszkanie w namiotach podczas

tęgo święta z wędrówką Izraelitów przez pustynię ku Ziemi Obiecanej, kiedy to naród wybrany po ocaleniu z niewoli egipskiej zamieszkiwał w namiotach. W ten sposób pierwotny rytuał tego święta zostaje połączony z ważnym wydarzeniem z historii ludu wybranego<sup>3</sup>.

Po czym Pan powiedział do Mojżesza: „Powiedz Izraelitom: Piętnastego dnia tego siódmego miesiąca jest **Święto Namiotów** (הַגִּדְּ הַסֻּכּוֹת) przez siedem dni dla Pana. Pierwszego dnia jest zwołanie święte: nie będziecie wykonywać żadnej pracy. Przez siedem dni będziecie składać ofiary spalane dla Pana. Ósmego dnia będzie dla was zwołanie święte i złożycie ofiarę spalaną dla Pana. To jest uroczyste zgromadzenie. Nie będziecie wykonywać w tym dniu żadnej pracy... Tak więc piętnastego dnia siódmego miesiąca, kiedy zbierzecie plony ziemi, będziecie obchodzić **święto Pana** (הַגִּדְּ יְהוָה) przez siedem dni. Pierwszego dnia jest uroczysty szabat. Ósmego dnia także uroczysty szabat. Weźcie sobie pierwszego dnia owoce pięknych drzew, liście palmowe, gałązki gęstych drzew i wierzb nadrzecznych. Będziecie się weselić przed Panem, Bogiem waszym, przez siedem dni. Będziecie obchodzić to święto dla Pana co roku przez siedem dni. To jest ustawa wieczysta dla waszych pokoleń. W siódmym miesiącu będziecie je obchodzić. Przez siedem dni będziecie mieszkać w szałasach. Wszyscy tubylcy Izraela będą mieszkali w szałasach, aby pokolenia wasze wiedziały, że kazałem Izraelitom mieszkać w szałasach, kiedy wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej. Ja jestem Pan, Bóg wasz!” (Kpł 23,33-36.39-43)

Teksty Starego Testamentu łączą obchody tego święta ze Świątynią Jerozolimską. Poświęcenie świątyni wybudowanej przez Salomona ma miejsce podczas Święta Namiotów (1 Krl 8,1-3.62-66). W Okresie Powygnaniowym obchody Święta Namiotów zostają ukazane jako wypełnienie prawa i ugruntowanie tożsamości nowej wspólnoty jednoczącej się wokół Tory i odbudowanej Świątyni Jerozolimskiej<sup>4</sup>.

A Jozue, syn Josadaka, i bracia jego kapłani oraz Zorobabel, syn Szealtiel, i bracia jego przystąpili do zbudowania ołtarza Boga izraelskiego, aby na nim złożyć całopalenia, jak przepisano w Prawie Mojżesza, męża Bożego. I na dawnym fundamencie wzniesli ołtarz, podczas gdy niebezpieczeństwo groziło im ze strony narodów pogranicznych, i złożyli na nim całopalenia dla Pana, całopalenia poranne i wieczorne. Potem obchodzili **Święto Namiotów** (הַגִּדְּ הַסֻּכּוֹת) według przepisu i złożyli ofiary codzienne w liczbie wyznaczonej, zgodnie z wymaganą należnością codzienną (Ezd 3,2-4). Następnego dnia naczelnicy rodów całego ludu, kapłani i lewici zebrali się u pisarza Ezdrasza, aby zgłębić słowa Prawa. I w Prawie, które Pan nadał przez Mojżesza, znaleźli przepis, by Izraelici podczas święta w siódmym miesiącu mieszkali w szałasach. Gdy to usłyszeli, ogłosili we wszystkich miastach swoich i w Jerozolimie: „Idźcie w góry i przyniescie gałęzie oliwne, gałęzie sosnowe, gałęzie mirtowe, gałęzie

<sup>3</sup> Zob. G. MacRae, „The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles”, *CBQ* 22 (1960), 256-258.

<sup>4</sup> H. Cazelles, „La Fete des Tentes en Israel”, *Bible et vie chretienne* 65 (1965), 40-42; J.L. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Period*, Atlanta 1995, 48-50.



palmowe i gałęzie innych drzew liściastych, aby zgodnie z przepisem uczynić szałas<sup>5</sup>”. I wyszedł lud, przynieśli to i uczynili sobie szałas: niejedni na dachu swoim, inni na podwórzach swoich, także i na dziedzińcach domu Bożego, na placu Bramy Wodnej i na placu Bramy Efraimskiej. Tak więc cała społeczność, to jest ci, którzy wrócili z niewoli, uczyniła szałas, i oni mieszkali w szałasach – choć nie uczynili tak Izraelici od dni Jozuego, syna Nuna, aż do owego dnia; i panowała bardzo wielka radość. I czytano z księgi Prawa Bożego dzień w dzień, od dnia pierwszego aż do dnia ostatniego. Przez siedem dni obchodzono święto, a dnia ósmego zgodnie z przepisem odbyło się zgromadzenie uroczyste (Ne 8,13-18).

W wizjach prorockich Święto Namiotów przybiera znaczenie mesjańskie. Widoczne jest to w eschatologicznej wizji Zachariasza, który zapowiada pielgrzymowanie wszystkich narodów do Świątyni Jerozolimskiej na końcu czasów, aby obchodzić Święto Namiotów. W wizji tej mocno podkreślana jest symbolika światła i wody. W tych czasach – jak pisze prorok – będzie wieczny dzień (bez nocy), a „z Jerozolimy wypłyną strumienie wód, połowa z nich popłynie do morza wschodniego, a połowa do morza zachodniego” (Za 14,8). Prorok podkreśla, że narody, które nie przybędą na święto, poniosą karę suszy i spadną na nie inne nieszczęścia.

Wszyscy ci, którzy ocaleją spośród wszystkich ludów, biorących udział w wyprawie na Jerozolimę, rokrocznie pielgrzymować będą, by oddać pokłon Królowi – Panu Zastępów – i obchodzić Święto Namiotów (הג הסוכת). A te z ludów ziemi, które nie pospieszą do Jerozolimy oddać pokłon Królowi – Panu Zastępów – będą pozbawione deszczu. A jeśli lud Egiptu tam się nie wybierze i tam się nie pokaże, spadną na niego nieszczęścia, jakimi Pan doświadczy narody, które nie przyjdą na obchód Święta Namiotów (הג הסוכת). Taka więc kara spotka Egipt i wszystkie narody, które nie pójdą na obchód Święta Namiotów (הג הסוכת) (Za 14,16-19).

## 2. ŚWIĘTO NAMIOTÓW W TRADYCJACH POZABIBLIJNYCH

Świadectwa pozabiblijne wskazują, że Żydzi Okresu Hellenistycznego i Rzymskiego powszechnie przestrzegali Święta Namiotów<sup>5</sup>. Plutarch opisuje je jako największe i najbardziej uroczyste święto żydowskie. Wiąże z nim budowę szałasów oraz procesję w kierunku świątyni. Odnajduje on pewne podobieństwa obrzędów tego święta z kultem Dionizosa<sup>6</sup>. Józef Flawiusz w *Starożytnościach żydowskich* pisze o Święcie Namiotów jako święcie narodowym i rozpowszech-

<sup>5</sup> Plutarch, Józef Flawiusz, Filon z Aleksandrii, *Księga Jubileuszów*, pisma z Qumran.

<sup>6</sup> Plutarch, *Quaestiones conviviales* IV 6,2.

nionym wśród Żydów od dawnych czasów<sup>7</sup>. Według niego jest to „najświętsza i największa uroczystość u Hebrajczyków”<sup>8</sup>. Zdaniem Flawiusza budowa szałasów związana była z porą deszczową i zimnem. Poświadczają, że w czasie tego święta publicznie czytano Torę. Opisuje również wydarzenie, do którego doszło w pod-  
czas jednego ze świąt Namiotów: otóż Aleksander Janneusz znieawidzony przez faryzeuszy i naród został obrzucony cytrynami, które świętujący niesli w rękach<sup>9</sup>. Filon z Aleksandrii zaś, opisując Święto Namiotów, podkreśla jego dziękczynny charakter na zakończenie zbiorów. Zauważa on, że jest to ostatnie święto w roku, dlatego też ostatni, uroczysty dzień tego święta nazywa on „końcowym, finalnym” (gr. εἰσοδιον). Nie pisze nic na temat budowy szałasów i użyciu gałęzi drzew. Dla Filona Święto Namiotów związane jest z odpoczynkiem i z ochroną wiernych przez Boga<sup>10</sup>. Księga Jubileuszów wzmiankuje Abrahama, który z radością obchodzi Święto Namiotów, budując szałas i obchodząc ołtarz w procesji<sup>11</sup>. Teksty qumrańskie rzadko odnoszą się do Święta Namiotów. Wzmianki o niektórych praktykach związanych z tym świętem znajdujemy w rękopisie 4Q502 (ryt libacji, budowanie szałasów). Zwój Świątynny (11Q19) wzmiankuje nazwę tego święta (XI 13) i zawiera opis budowy szałasów na tarasach (XLII 13.17). W tekstach qumrańskich można także znaleźć odniesienia do tekstów biblijnych, które opisują Święto Namiotów (w 4Q366 odniesienie do ofiar składanych podczas Święta Namiotów: Lb 29,32-39; i do radości: Pwt 16,13-14).

### 3. WIRKUNGSGESCHICHTE OBRZĘDÓW ŚWIĘTA NAMIENTÓW W TRADYCJI RABINICZNEJ I CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Badając teksty rabiniczne, można zobaczyć rozwój obrzędów związanych z obchodami Święta Namiotów<sup>12</sup>. Mimo że w okresie formowania się Miszny, Tosefty i Talmudu nie istniała już Świątynia Jerozolimska, to jednak teksty wielokrotnie nawiązują do obrzędów i świąt z nią związanych. Teksty Miszny wzmiankują procesję odbywaną każdego dnia święta (oprócz szabatu) do miejscowości Motsa,

<sup>7</sup> Józef Flawiusz, *Ant.* III 247.

<sup>8</sup> Józef Flawiusz, *Ant.* VIII 100.

<sup>9</sup> Józef Flawiusz, *Ant.* III 10; VIII 4.

<sup>10</sup> Filon z Aleksandrii, *De legibus specialibus* II, 204-213.

<sup>11</sup> *Jub.* 16,21-31.

<sup>12</sup> Zob. P. Lenhardt, „Quelques aspects de la fête des Soukkot s’après la littérature rabbinique”, *Rencontre Chretien et Juifs* 59 (1979), 189-196.

położonej na zachód od Jerozolimy, w celu szukania gałęzi drzew używanych podczas obrzędów tego święta<sup>13</sup>. W okresie przed zburzeniem świątyni, podczas Święta Namiotów odbywała się procesja z sadzawki Siloe. W trakcie śpiewano Ps 118, który wysławiał Boga, wieścił radość i szczęście dla pielgrzymów udających się do świątyni:

Oto dzień, który Pan uczynił: radujmy się zeń i weselmy!

O Panie, wybaw! O Panie, daj pomyślność!

Błogosławiony, który przybywa w imię Pańskie! Błogosławimy wam z domu Pańskiego. Pan jest Bogiem: niech nas oświeci! Ścieśnijcie szeregi, z gałęziami w rękach, aż do rogów ołtarza.

Jesteś moim Bogiem, chcę Ci dziękować: Boże mój, chcę Ciebie wywyższać.

Wysławiajcie Pana, bo dobry; bo łaska Jego na wieki (Ps 118, 24-29).

Najwyższy kapłan czerpał wodę, która następnie w obrzędzie libacji była wlewana na ołtarzu świątyni w celu ubłagania Boga o deszcz i błogosławieństwo<sup>14</sup>. Kapłani obchodzili ołtarz, a w tym czasie wierni potrząsali gałązkami (obrzęd *lulaw*), wypowiadając refren Ps 118: „Jego łaska na wieki”<sup>15</sup>. Ruchy wykonywane w cztery strony świata oraz w górę i w dół wyrażały wdzięczność i cześć dla Boga jako dawcy wszelkich plonów. Tannaici obrzęd ten rozbudowali, precyzując na podstawie tekstu Kpł 23,40 cztery rośliny ozdabiające namiot. Należały do nich: owoc cytrusowy (*etrog*), gałązka palmowa (*lulaw*), gałązka mirtu (*hadass*) i witka wierzby (*arawa*). Rabini rozbudowali także modlitwę o deszcz, w której mocno podkreślano element sądu Bożego. Miszna wzmiankuje także libację z wina<sup>16</sup>. Podczas Święta Namiotów praktykowano obrzęd *Simhat Bet Ha-Szoewah* („radość miejsca czerpania wody”)<sup>17</sup> opierający się na wezwaniu proroka Izajasza: „Wy zaś z weselem czerpać będziecie wodę ze źródeł zbawienia” (Iz 12,3). Po libacji następowały radosne tańce i śpiewy na placu świątynnym. Podczas trwania święta, podstawowe czynności życiowe, takie jak jedzenie i spanie, odbywały się w namiotach budowanych na dachach, balkonach lub w pobliżu domów. Teksty rabiniczne interpretują termin *sukka* jako obłok chwały Bożej, *Szekina* JHWH (obecność JHWH), która chroni lud przed niebezpieczeństwem i jest zapowiedzią mesjańskiej szczęśliwości.

Tradycja chrześcijańska w niewielkim stopniu podejmuje w swoich pismach tematykę związaną ze Świętem Namiotów. Jak wcześniej wspomniano, jedynym tekstem, który *explicite* wzmiankuje o Święcie Namiotów, jest Ewangelia Janowa

<sup>13</sup> Miszna, *Sukka* IV 5.

<sup>14</sup> Miszna, *Sukka* IV 9.

<sup>15</sup> Miszna, *Sukka* III 9; IV 5.

<sup>16</sup> Miszna, *Sukka* IV 9.10.

<sup>17</sup> Miszna, *Sukka* V 1-3.

(J 7,2). Badania literackie pozwalają na wyodrębnienie w czwartej Ewangelii całego bloku tekstu, który można nazwać „sekcją Janową Świąta Namiotów” (J 7,1-10,21)<sup>18</sup>. W opisie tym znajdujemy uroczyste zawołanie Jezusa, które wypowiedział w ostatni dzień święta (J 7,37-39), ukazujące, że to w Nim jest źródło wody żywej zdolne zaspokoić pragnienia wszystkich ludzi. W bliskim kontekście jest także wzmiankowana sadzawka Siloe (J 9,7.11), która jak już powiedzieliśmy, odgrywała ważną rolę w obrzędach podczas Świąta Namiotów. U świętego Jana obraz namiotu zostaje także przywołany w Prologu Ewangelii: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν; dosł: „rozbiło namiot wśród nas”) (J 1,14). Może świadczyć to o zamierzonym związku pomiędzy świętem Sukkot a tajemnicą Wcielenia. Przyjście Jezusa do ludzi – według Ewangelisty – jest pełną realizacją nadziei i radości związanej ze świętem Sukkot.

Pewne teksty Nowego Testamentu mogą zawierać elementy, które są lepiej zrozumiałe w kontekście Świąta Namiotów. W scenach przedstawiających Przemienienie Pańskie (Mt 17,1-8; Mk 9,2-8; Łk 9,28-36) Piotr proponuje, by zbudować namioty (gr. σκηνή) dla Jezusa, Mojżesza i Eliasza: „Panie, dobrze, że tu jesteśmy; jeśli chcesz, postawię tu trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza” (Mt 17,4). W scenie uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy (J 12,12-13; paralelne Mt 21,1-9; Mk 11,1-10; Łk 19,28-38) lud wita Jezusa, kołyszac gałązkami palmowymi i wołając słowami Ps 118,25n, który był recytowany podczas Sukkot: „Hosanna! Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie”. W kontekście tej sceny występuje wzmianka o Grekach, którzy przybyli do Jerozolimy, aby oddać cześć Bogu. Może być to aluzja do tekstu proroka Zachariasza, który mówi o obchodzeniu Świąta Namiotów przez wszystkie ludy i narody. W wielkiej wizji Apokalipsy (Ap 7,9-17), gdzie ukazany jest eschatologiczny tryumf wybranych w niebie, podejmuje się motyw palm, wyjścia z Egiptu, opieki Boga nad swoim ludem i dar wody żywej. Wybrani wysławiają Boga słowami Ps 118, który jest odmawiany podczas Świąta Namiotów. Znakiem Bożej opieki jest namiot rozciągnięty nad Jego ludem.

Potem ujrzałem: a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem. Odziani są w białe szaty, a w rękę ich palmy ... I głosem donośnym tak wołają: „Zbawienie u Boga naszego, Zasiadającego na tronie i u Baranka”. ... A Zasiadający na tronie rozciągnie namiot nad nimi. Nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo paść ich będzie Baranek, który jest pośrodku tronu, i poprowadzi ich do źródeł wód życia: i każdą łzę otrze Bóg z ich oczu (Ap 7,9-17).

<sup>18</sup> Devillers, *La fête de l'envoyé*, 56-57.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że Święto Namiotów posiada bogatą historię w starożytnym Izraelu, przechodząc różne fazy swojego rozwoju – od święta kananejskiego o charakterze rolniczym, po święto praktykowane do dzisiaj przez wyznawców judaizmu. W Okresie Drugiej Świątyni istotną rolę podczas obchodów tego święta odgrywała Świątynia Jerozolimska, jako znak obecności Boga pośród swego ludu. Charakterystycznym rysem była wdzięczność i radość za otrzymane plony. W czasach Jezusa cieszyło się ono dużą popularnością, co w sposób szczególny poświadcza tekst Ewangelii św. Jana. W późniejszej tradycji chrześcijańskiej święto to nie ma swojego odpowiednika. Po zburzeniu świątyni tradycja rabiniczna rozbudowuje obrzędy i przepisy związane z tym świętem, kładąc szczególny nacisk na wymiar prawny i eschatologiczny tego święta. Nie niweluje to jednak jego radosnego wymiaru, o którym wzmiankuje tekst Miszny: „Kto nigdy nie przeżył radości tej nocy świątecznej, ten nie doświadczył w życiu żadnej prawdziwej radości”<sup>19</sup>.

#### THE MEANING AND CELEBRATION OF THE FEAST OF THE TABERNACLES IN THE ANCIENT ISRAEL

##### Summary

In the present article there is the description of the Feast of the Tabernacles (hebr. *Sukkot*) in its development since the ancient time until presence. In the first period it was the feast with agricultural elements (Ex 34:22) celebrated in the week at the end of the harvest (Lev 23:39; Deut 16:13). After the Babylonian exile it was celebrated 7 days and it started at 15 day of seventh month Tiszri. In this article the Feast of the Tabernacles is described in the light of biblical (Old and New Testament), apocryphal, Qumran and rabbinical sources. The author pays special attention for rituals and prayers connected with this feast (lulav, procession, drawing of the water, libation of wine, prayers of Psalm 118). In this way many of the biblical texts about the Feast of the Tabernacles are described in their historical context. The analysis of these texts enables to see the meaning of the Feast of the Tabernacles for Jewish and Christian tradition.

<sup>19</sup> Miszna, *Sukka*, V 1.





ILONA SKUPIŃSKA-LØVSET

## KULTY NA ET-TELL ŹRÓDŁA ARCHEOLOGICZNE

Et-Tell jest najwyższym wzniesieniem na północnym wybrzeżu Jeziora Galilejskiego. Usytuowane w rowie tektonicznym el-Ghor stanowi południowo-zachodni występ bazaltowych Wzgórz Golan. Jego dokładna pozycja na oficjalnej mapie Izraela jest określona jako 208 257<sup>1</sup>. Na wschodzie szczyt wzgórza przedzielony jest niskim siodłem, najwyższy punkt znajduje się na wysokości 165,91 metrów poniżej poziomu morza. Powierzchnia wzgórza rozciąga się 400 metrów w kierunku wschód-zachód i 200 m w kierunku północ-południe. Właśnie na tym terenie obecnie prowadzone są badania archeologiczne. Rzeka Jordan biegnie na zachód od wzgórza, jej delta oddziela et-Tell od jeziora Genezaret i Galilei, Wzgórz Golan wznoszą się zaś na północy i na wschodzie. Stanowisko to identyfikowane jest ze starożytną Betsaidą.

Do zabudowy na et-Tell dotrzeć najłatwiej od północy, gdzie wzgórze stopniowo wznosi się ponad bazaltową wyżynę Golanu. Woda pitna dostępna była z dwóch źródeł znajdujących się u stóp wzniesienia; większego położonego na południowym zachodzie i mniejszego – na południowym wschodzie. Współczesne prace badawcze na tym terenie rozpoczęły się badaniami rozpoznawczymi w 1967 roku, a od 1987 roku badania kierowane były przez Zinman Institute of Archaeology

---

<sup>1</sup> Y. Tsafirir, L. Di Segni, J. Green, *Tabula Imperii Romani. Judea Palaestina. Maps and Gazetteer*, Jerusalem 1994.

Uniwersytetu w Haifie, w międzyczasie (1981) stworzone zostało Międzynarodowe Konsorcjum Uniwersytetów i Instytucji Badawczych, z siedzibą w University of Nebraska w Omaha<sup>2</sup>. Konsorcjum to z czasem przejęło kierownictwo wykopalisk. Misja polska Uniwersytetu Łódzkiego i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie uczestniczyła w tych badaniach w latach 1998–2000. Naszym zadaniem było zakończenie prac archeologicznych na szczycie *akropolis*, terenie zniszczonym podczas działań wojennych i już wcześniej częściowo przebadanym.

### 1. OPIS MIEJSCA KULTU PRZY BRAMIE MIEJSKIEJ

Znaczenie badań w Betsaidzie, jako miejscu związanym z działalnością nuczycielską Jezusa, zostało dawno zauważone; na możliwość identyfikacji et-Tell z biblijną Betsaidą wskazują źródła odnoszące się do położenia geograficznego i topografii tego stanowiska<sup>3</sup>. Odkrycie odnoszące się do kultów poprzedzających przekazy biblijne, jakim jest miejsce kultu przy bramie miejskiej, było jednak całkowitą nowością i wzbudziło duże zainteresowanie w świecie naukowym.

W czerwcu 1997 roku przy bramie miejskiej, w niszy obok występu północnej baszty murów, datowanych na Okres Żelaza, odkryto stelę z przedstawieniem ikonicznym (Fig. 1 a,b). Należy ona do rzadkiego typu znalezisk<sup>4</sup>. Odnaleziona stela była rozbita na pięć części, lecz po konserwacji okazało się, że jest prawie kompletna. Późniejsze badania wykazały, że teren znaleziska stanowił podwórzec między bramą zewnętrzną a wewnętrzną. Brama wewnętrzna, mieszcząca cztery pomieszczenia, jest jedną z największych znanych do tej pory konstrukcji tego typu z Epoki Żelaza, na terenie północnej Palestyny i Transjordanii<sup>5</sup>. Sądzono, że brama ta należała do umocnień geszurickiego miasta Cer<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Niniejszy artykuł nie uwzględnia długiej historii poszukiwań i wstępnych badań nad starożytną Betsaidą. Szersze omówienie znaleźć można m.in. w: I. Skupińska-Løvset, *The Temple Area of Bethsaida. Polish Excavations on et-Tell in the Years 1998-2000*, Łódź 2006, 25-47.

<sup>3</sup> Skupińska-Løvset, *The Temple Area of Bethsaida*, wraz z odniesieniami do literatury przedmiotu.

<sup>4</sup> I. Skupińska-Løvset, „The Results of the excavations at et-Tell, Roman Bethsaida. The cult site at the gate” w: *The Orient and the Aegean. Papers presented at the Warsaw Symposium, 9<sup>th</sup> April 1999*, Instytut Archeologii UW, red. F.M. Stępniewski, Warsaw 2003, 131-142. Tamże bibliografia tematu do roku 2002.

<sup>5</sup> Por. R. Chadwick, „Changing forms of gate architecture in Bronze and Iron Age Transjordan”, w: *Studies on Iron Age Moab and Neighboring Areas in honor of Michèle Daviau*, red. P. Bienkowski (Ancient Near Eastern Studies. Supplement 29) Leuven 2009, 200-211.

<sup>6</sup> R. Arav, „Bethsaida, Tzer, and the Fortified Cities of Naphtali”, w: *Bethsaida. A City by the North Shore of the Sea of Galilee, Volume One*, red. R. Arav, R.A. Freund, Kirksville 1995, 103-203.

Kompleks kultowy przy bramie miejskiej (Fig. 4) datowany jest do IX–VIII wieku p.n.e. Stary Testament (1 Krł 22; 2 Krł 23,8; Ezd 8,3-5; Ps 121,8) wskazuje, że praktyki religijne przy bramie miejskiej mogły mieć wieloraki charakter: być może były związane z faktem przekraczania granic miasta, zarówno w czasach pokoju, jak i podczas działań wojennych; rytuał przy bramie miejskiej mógł także dotyczyć działań wymaganych przepisami prawa lub szerzej: sądownictwa (Rdz 23,10; 34,20–24; Pwt 17,5; 21,19; 22,15; 25,7 itd.); ponadto obszar przyległy do bramy miejskiej mógł być związany z kultem przodków<sup>7</sup>.

Miejsce kultowe (Fig.1 a,b) zbudowane było z bloków bazaltu pokrytych cienką warstwą gipsu. Składało się ono z dwóch stopni z kwadratową płytą o długości boku równej 153 cm na szczycie, na niej spoczywał bazaltowy pojemnik o wymiarach 69 cm x 50 cm x 35 cm, z wgłębieniem wielkości 53 cm x 35 cm x 10 cm. Znajdowała się tam również, ustawiona pionowo, wspomniana już ikoniczna stela. Całkowita wysokość miejsca kultu (bez steli) wynosiła 80 cm. W chwili odkrycia w pojemniku na szczycie konstrukcji znajdowały się dwa kompletne, lecz rozbite naczynia o szerokim wylewie, z perforacjami na ramionach, stojące na trzech niskich nóżkach (Fig. 3). Naczynia te uznawane są za kadzielnice, choć ich forma nie wydaje się funkcjonalna. Do miejsca kultu, od wschodu, prowadziły stopnie.

Z lewej strony konstrukcji ustawiona była stela anikoniczna. Późniejsze badania wykopaliskowe odsłoniły dalsze anikoniczne stele: cztery z nich, odsłonięte przy bramie miejskiej, były starannie wygładzone, dwie niewykończone, o chropowatej powierzchni, odsłonięto z tyłu w przelocie bramy<sup>8</sup>. W czwartej komorze tejże bramy archeolodzy amerykańscy odkryli grupę rozbitych naczyń ceramicznych, po rekonstrukcji okazało się, że naczynia te były naprawiane już w Starożytności. Fakt ten oraz staranne ich zdeponowanie i pewne specyficzne kształty naczyń sugerowały, że mogły one stanowić depozyt kultowy<sup>9</sup>. Na jednym z nich zauważono inskrypcję wykonaną przed wypaleniem naczynia. Stefan Wimmer uważał, że jest to piktogram przypominający znak „ankh”, odnoszący się do bóstwa przedstawionego na steli, w sposób bezpośredni imitując głowę i kończyny zwierzęce umieszczone na słupie<sup>10</sup>. Edward Lipiński interpretował

<sup>7</sup> M. Bennett, O. Keel, *Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell)* (OBO 161), Freiburg–Göttingen 1998, 74–84.

<sup>8</sup> R. Arav, „Final Report. The City Gate”, w: *Bethsaida. A City by the North Shore of the Sea of Galilee, vol. 4*, red. R. Arav, R.A. Freund, Kirksville 2009, 47–51; fig. 1.37, 1.38, 1.39, 1.40, 1.41, 1.42. Stele zostały odkryte w kwadratach N 53, M 54, M 55, I 53, I 54, L. 56.

<sup>9</sup> R. Arav, „Toward a Comprehensive History of Geshur”, w: *Bethsaida. A City by the North Shore of the Sea of Galilee, vol. 3*, red. R. Arav, R.A. Freund, Kirksville 2004, 29–34; fig. 7–13, fig. 14 (depozyt naczyń kultowych w czwartej komorze bramy).

<sup>10</sup> S. Wimmer, „Zur einer kurzen Ritzinschrift aus et-Tell/ Beth Saida”, *Biblische Notizen* 102 (2000), 33–34.

inskrypcję (*lšm*) wraz z symbolem przypominającym „ankh” jako oznaczenie wotum dla bóstwa pochodzenia egipskiego<sup>11</sup>. Do problemów interpretacyjnych powraca Rami Arav i Carl Savage w najnowszym tomie poświęconym wynikom badań na et-Tell. Arav uważa, że ów symbol nie jest znakiem „ankh”, gdyż linia pozioma nie dotyka okręgu. Interpretuje więc ten znak jako „księżyc w pełni, nad horyzontem”<sup>12</sup>. Savage, analizując inskrypcję, datuje napis na VIII wiek p.n.e.; uważa przy tym, że dyskutowany symbol był popularny w wielu kulturach<sup>13</sup>. Inskrypcja potwierdza więc sakralny charakter depozytu naczyń, lecz nie wyjaśnia tożsamości figury przedstawionej na steli ikonicznej.

Z terenów starożytnej Palestyny pochodzi znaczna liczba obiektów uznawanych za miejsca kultu. Przykładem mogą być wykopaliska w Dan, prowadzone od 1966 roku, które odsłoniły dobrze zachowane mury miejskie oraz miejsca kultu na podwyższeniu<sup>14</sup>. W ich sąsiedztwie odkryte zostały anikoniczne stele. Jednak żadne z tych znalezisk nie jest w pełni zachowane. Dopiero odkrycie miejsca kultu przy bramie miejskiej na et-Tell unaocznilo charakter takiego obiektu, zarówno *bramę*, jak i zespół artefaktów związanych z czynnościami kultowymi. Całość sprawiała wrażenie miejsca porzuconego w pośpiechu, co sugerowało interpretację widzącą tu skutki najazdu wojskowego<sup>15</sup>.

Znalezisko z et-Tell posłużyło za argument wspierający interpretację kilku fragmentarycznie zachowanych konstrukcji przybramnych właśnie jako miejsc kultu. Były to domniemane miejsca kultu w Tell el-Far’a, Horvat Uza, Horvat Radum, Kuntillet ‘Ajrud, Beer-Szebie, Megiddo, Kinneret, Lakisz, Mezad Haceva, Timna, Yotvata, Tell en-Nasbeh<sup>16</sup>.

Najwięcej problemów interpretacyjnych nastęrczała stela ikoniczna (Fig. 1b). Ma ona tradycyjny dla Fenicji i terenów przyległych kształt prostokąta z zaokrąglonym szczytem. Wykonana została z lokalnego bazaltu. Ma 115 cm wysokości, 59 cm szerokości i 31 cm głębokości. Zastosowana tu technika reliefu wklęsłego

<sup>11</sup> E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age* (OLA 153), Leuven 2006, 240-241, 250-253.

<sup>12</sup> R. Arav, „A Note on the »Leshem« Inscription on a Jug”, w: *Bethsaida. A City by the North Shore of the Sea of Galilee*, vol. 4, 103, fig. 1.111.

<sup>13</sup> C. Savage, „The »Leshem« Inscription”, w: *Bethsaida. A City by the North Shore of the Sea of Galilee*, vol. 4, 125-135.

<sup>14</sup> A. Biran, *Biblical Dan*, Jerusalem 1994, 243 f, fig. 189; tegoż, „Tel Dan – 1992”, *Excavations and Surveys in Israel* 14 (1994), 4-6; tegoż, „Tel Dan – 1993”, *Excavations and Surveys in Israel* 15 (1996), 7-10; tegoż, „Tel Dan – 1994”, *Excavations and Surveys in Israel* 16 (1997), 14-17.

<sup>15</sup> Za tego wroga uznany został Tiglat-pilezar III, który najechał Cer w 732 r. p.n.e.

<sup>16</sup> Bernett & Keel, *Mond, Stier und Kult am Stadttor*, 8-11; T. Haetner Blomquist, *Gates and Gods. Cults in the City Gates of Iron Age Palestine. An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 46), Stockholm 1999, 47-110.

używana była zarówno w Egipcie, jak i Fenicji oraz na terenach do niej przyległych. Ikonografia steli jest czytelna. Pośrodku steli przedstawiono symbolicznie wizerunek interpretowany jako przedstawienie bóstwa. Wizerunek składa się z dwóch części. Na szczycie umieszczono stylizowany łeb zwierzęcia typu *Bos Taurus*. Jego uszy były bardzo długie, również długie rogi uformowane zostały jako regularnie zaokrąglone części prawie pełnego okręgu. Symetrycznie wyryte oczy umieszczono na obwodzie łba. Łeb znajduje się powyżej kompozycji oddającej w sposób zgeometryzowany przednie i tylne nogi zwierzęcia, jakby symetrycznie rozwieszono na słupie. Pomiędzy przednimi a tylnymi nogami zwierzęcia przedstawiono ukośnie – od prawej strony do lewej – sztylet. Sztylet przedstawiony jest formie typowej dla regionu. Z lewej strony, powyżej rękojeści, umieszczona jest kompozycja czterech kolistych elementów, interpretowana jako rozeta. Płaskorzeźba jest starannie wykonana, podobnie jak cała stela.

Wizerunek zinterpretowano zaraz po jego odkryciu przez Bennett i Keela, którzy przywoływali bliskie analogie z regionu Hauranu<sup>17</sup>. Analogie te były przekonujące (Fig. 2), jednak obie stele pochodziły z nieznanego kontekstu, a znalezione zostały we wtórnym kontekście. Jedna ze steli zaginęła, i znana jest tylko z opisu i rysunku francuskiego archeologa, profesora R. Mouterde, który podawał jej wysokość jako 80 cm. Stela ta została wmurowana w ściany domostwa w miejscowości 'Awas, koło Salkhadu. Sądzi się, że została znaleziona w okolicy i wtórnie użyta przez wieśniaka, lecz nie sprawdzono tej informacji.

Druga ze steli, zarejestrowana w Syryjskim Muzeum Narodowym w Damaszku pod numerem 1936 4177, mierzy 88 cm x 35 cm x 30 cm. Została odkryta w miejscu zwanym Tell al-Ash'ari, leżącym w połowie drogi między Tyberiadą a Suweidą, stolicą Hauranu. Również ta stela odkryta została w kontekście wtórnym, wmurowana w ściany grobowca z Okresu Rzymskiego. Z tego powodu niektóre publikacje datują zabytek na Okres Rzymski. Jak widać, wszystkie z wymienionych steli pochodzą zapewne z Hauranu. Stela odkryta na et-Tell była największą spośród znalezionych i najstaranniej wykonaną, a miejsce jej odkrycia znajduje się najbardziej na zachód. Stele haurańskie wykazywały też dodatki ikonograficzne w postaci zdobień, jak podzielony na osiem części niewielki dysk umieszczony między rogami zwierzęcia, a w przypadku steli ze zbiorów Syryjskiego Muzeum Narodowego uszy zwierzęcia przyozdobione zostały dodatkowo trójlistnymi kolczykami. Znana jest jeszcze nieco odmienna ikonograficznie aranżacja z głową „byczka”, w zbiorach Muzeum Archeologicznego w tureckiej miejscowości Ga-

<sup>17</sup> Bennett & Keel, *Mond, Stier und Kult am Stadttor*, 8-11; fig. s. 11-12, wraz z dodatkową bibliografią.

ziantep<sup>18</sup>. W magazynach Jordanian Department of Antiquities w miejscowości Ramta odnaleziony został w roku 2010 fragment górnej części steli bazaltowej z podobnym do omawianych przedstawieniem figuralnym. Scharakteryzowany on został jako wizerunek bóstwa o cechach ikonograficznych aramejskich, mezopotamskich i hetyckich (... deity with mainly Aramaic but also Mesopotamian and Hittite background)<sup>19</sup>. Jak widzimy wszystkie stele pochodzą z górzystego regionu Syro-Palestyny, zbudowanego z czarnych skał bazaltowych.

Monika Bernett i Othmar Keel szukali jednak analogii na południu i wschodzie od et-Tell. Wskazują oni na staroasyryjskie i staroanatolijskie pieczęci (około 1850–1650 p.n.e.), na których często pojawia się symbol interpretowany jako kultowy słup, obwieszony symbolami bóstw. Inne analogie pochodzą z lat 1250–700 p.n.e., z południowej Anatolii i północnej Syrii. Na inskrypcjach luwijskich z tego okresu pojawia się mianowicie znak przypominający symbole występujące na staroasyryjskich pieczęciach. Znak ten oznacza pojęcie „rzeźby” lub „pomnika”. Z tymi symbolami wiążą oni wizerunek na steli z et-Tell, a rozetę interpretują jako symbol Sina, mezopotamskiego bóstwa księżycy, i w konsekwencji stelę z et-Tell uznają za stelę kultową tegoż bóstwa. Taka interpretacja jednak od razu skłania do pytania: dlaczego Tiglat-pilezar III, podczas domniemanego najazdu na Cer, zniszczyłby miejsce kultu czczonego w Asyrii bóstwa księżycy?

W publikacji Bernett i Keela wizerunek na steli odkrytej na et-Tell zinterpretowany został jako przedstawienie Sina, mezopotamskiego bóstwa księżycy. Lecz argumentacja ta nie jest przekonująca. Sin bywa symbolicznie przedstawiany na pieczęciach jako aranżacja elementów na słupie, lecz w żadnym przypadku do takiej aranżacji nie należy głowa zwierzęcia typu *Bos Taurus*. Rogi zwierzęcia niekoniecznie tłumaczyć trzeba jako symbol księżycy w nowiu. Atrybut w postaci czterech kulek tworzących rozetę niekoniecznie tłumaczyć trzeba jako uosobienie czterech faz księżycy, gdyż Sin bywa przedstawiany z różną liczbą kulek: jedną, czterema, sześcioma, siedmioma, ośmioma, nawet czternastoma. Znaczenie takiej symboliki nie jest w pełni wyjaśnione.

Większą wagę, jak się wydaje, powinniśmy przykładać do przedstawienia sztyletu. Broń jako taka jest obca ikonografii Sina<sup>20</sup>, natomiast przez wieki to-

<sup>18</sup> Stela bazaltowa no. 4194 o wymiarach zbliżonych do steli znalezionej na et-Tell, mianowicie 109 cm x 45,5 cm x 34 cm.

<sup>19</sup> S.J. Wimmer, K. Janaydeh „Eine Mondgottstete aus et-Turra/Jordanien”, *ZDPV* 127 (2011) 2, 135–140, fig. 5, cyt. s. 135.

<sup>20</sup> Czasami przytaczany jest argument, że w sztuce palmyreńskiej bóg księżycy bywa przedstawiany w uzbrojeniu, lecz w Palmyrze Okresu Rzymskiego panowała moda ukazywania bóstw męskich w zbroi legionisty rzymskiego. Powinniśmy też wziąć pod uwagę, że od chwili wystawienia steli na et-Tell do Okresu Rzymskiego upłynęło prawie tysiąc lat.



warzyszyła wizerunkom bóstw pogody. W takim kierunku poszły interpretacje Johna T. Greene'a, który zaproponował identyfikację wizerunku występującego na steli jako symbol bóstwa Hurytów: Teszuba<sup>21</sup>. Jest to prawdopodobna identyfikacja. Z uwagi jednak na argumenty wynikające z analizy geografii i historii regionu wydaje się jednak bardziej uzasadniona propozycja utożsamienia tego bóstwa z Hadadem. Badania źródeł pisanych, epigraficznych i literackich wskazują na prawdopodobieństwo takiej identyfikacji. Hadad był najwyższym bóstwem Aramejczyków regionu południowej Anatolii i północnej Syrii aż po Damaszek. Wśród typów wyobrażeń Hadada znajdowały się m.in. przedstawienia byka. Cer/et-Tell zapewne znajdowało się pod kontrolą Damaszku już w X–IX wieku p.n.e.<sup>22</sup> Hybrydyzacja przedstawienia nastąpić mogła zatem w tym właśnie okresie; być może odnajdujemy tu też wpływy egipskie, przekazane zapewne za pośrednictwem Fenicjan. Tiglet-pilesar III, który położył kres istnieniu państwa aramejskiego, ostatecznie unicestwił też kult aramejskiego bóstwa.

Fragmentarycznie zachowane figurki terakotowe (Fig. 5 a,b), odnalezione podczas wykopalisk na et-Tell, wskazują na kontynuację użytkowania *akropolis* w Okresie Perskim i Hellenistycznym oraz pewne wpływy fenickie.

## 2. POLSKIE BADANIA AKROPOLIS A KWESTIA „ŚWIĄTYNI KULTU CESARSKIEGO”

W Okresie Hellenistycznym, niedaleko miejsca kultu przy bramie, znajdowała się znacznych rozmiarów budowla, uznawana przez Rami Arava za

<sup>21</sup> J.T. Greene, „Iron Age Tzer: Preliminary Studies Toward A History of the Religion of the Geshurites Who Resided There”, w: *Papers on values and Interrelations Between Europe and the Near East in Antiquity* (Acta Universitatis Lodziensis. Folia Archaeologica 26), red. I. Skupińska-Løvset, Łódź 2009, 59-60.

<sup>22</sup> E. Lipiński, *The Arameans. Their Ancient History, Culture, Religion*, Leuven–Paris–Sterling 2000, rozdz. XIII, 347-401; „Aram-Damascus» is the name used in some biblical texts to designate the principal Aramean state of Southern Syria during 10<sup>th</sup>–8<sup>th</sup> centuries B.C., centered on Damascus, its capital” (s. 347). „Tiglat-pilesar III did not want tribute as predecessors, but conquest on permanent basis. He incorporated Aramean state as province to the Assyrian empire, closing the list of independent rulers of Damascus.” (s. 401). Zatem wizerunek Hadada, naczelnego bóstwa Aramejczyków, mógł zostać zniszczony przez Asyryjczyków. Arav, *Bethsaida. A City by the North Shore of the Sea of Galilee, Volume Three*, 10: „...from the late tenth century or early ninth the region of Golan, in which Geshur was located, was integrated into the Aramean kingdom of Damascus”.

świątynię kultu cesarskiego (Fig. 6)<sup>23</sup>. W tym miejscu w latach 1998–2000 badania prowadziła polska misja archeologiczna. Hipoteza Rami Arava opierała się na przekonaniu, że części budowli, takie jak dekorowany przyczółek i inne zdobione detale, przetransportowane zostały w Okresie Późnego Antyku do Korazim i tam użyte przy budowie synagogi<sup>24</sup>. Istnienie świątyni kultu cesarskiego w Betsaidzie postulowano na podstawie przekazu Józefa Flawiusza, dotyczącego powiększenia liczby mieszkańców miasta i poszerzeniu jego granic<sup>25</sup>. Tetrarcha Filip, w którego stolicy, Cezarei Filipowej, znajdowała się świątynia Augusta ufundowana przez Heroda Wielkiego, miał być fundatorem takiej świątyni. Hipoteza Arava, podjęta i rozwinięta przez Monikę Bernett w jej pracy habilitacyjnej<sup>26</sup>, bez dalszych danych źródłowych pozostać musi, niestety, jedynie w sferze odważnych hipotez.

Proponowano również interpretację budynku jako wspólnej świątyni Liwii-Julii wraz z małżonkiem (a na mocy testamentu Augusta także jej ojcem), po śmierci Liwii w roku 29/30 n.e. Byłby to nieoficjalny kult, gdyż Julia została ubóstwiona – na mocy dekretu Klaudiusza – dopiero w 42 roku n.e.

Świątynie kultu cesarskiego w tym okresie spełniać musiały jednak pewne kryteria. Cesarz musiał wyrazić zgodę na wybudowanie samej świątyni, a jak wiemy, Tyberiusz był niechętny takim projektem<sup>27</sup>. Ponadto świątynia musiała być

<sup>23</sup> R. Arav, „New Testament Archaeology and the case of Bethsaida” w: *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Heinz-Wolfgang Kuhn zum 65. Geburtstag*, red. M. Becker, W. Fenske, Leiden–Boston–Köln 1999, 85–87, 97, fig. 6. Ta sama rekonstrukcja była reprodukowana w pracy habilitacyjnej Moniki Bernett. Por. M. Bernett, *Der Kaiserkult in Judäa: Untersuchungen zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66 n. Chr.* (WUNT 203), Tübingen 2007, 258, fig. 44.

<sup>24</sup> R. Arav, „The Archaeology of Bethsaida and the Historical Jesus Quest”, w: *The archaeology of difference: gender, ethnicity, class and the »other« in antiquity: studies in honor of Eric M. Meyers*, red. D.R. Edwards, C.T. McCollough (AASOR 60/61), Boston 2007, 325–327. Rekonstrukcję dekoracji synagogi w Korazim, po jej restauracji, przedstawił Z. Yeivin [i in.], *The Synagogue at Korazim* (IAA Reports 10), Jerusalem 2000; por. także: N.N. May, I. Stark, „Reconstruction of the Architectural Décor of the Major Synagogue at Korazim”, *Atiqot* 43 (2002), 207–252. H.-W. Kuhn („Bethsaida and et-Tell in frühromischer Zeit”, *ZNW* 101 (2010), 25–26) wyraził zastrzeżenia co do interpretacji Arava.

<sup>25</sup> Według przekazu Józefa Flawiusza, Betsaida była „kome” zanim tetrarcha Filip sprowadził tu wielu osadników, powiększył terytorium i nadał miejscowości prawa miejskie oraz nazwę Julias, aby uczcić, jak podaje Józef Flawiusz w tym samym ustępie, córkę cesarza, zob.: Józef Flawiusz, *Ant.* XVIII. 27–28. Tu także Filip został pochowany, zob.: Józef Flawiusz, *Ant.* XVIII. 108.

<sup>26</sup> *Der Kaiserkult in Judäa*, rozdział III.5.

<sup>27</sup> Swetoniusz, *Żywoty Cezarów*, Tyberiusz 26. Wyjątkowo, np. w Noli, poświęcił on świątynię dedykowaną Romie i Augustowi (Swetoniusz, *Żywoty Cezarów*, Tyberiusz 40). Por. także Skupińska-Løvset, *The Temple Area*, 70–76.

odpowiednio usadowiona w terenie, najlepiej centralnie, na forum<sup>28</sup>. Powinna też być zbudowana z odpowiednich dla kultu cesarskiego materiałów oraz odpowiednio udekorowana. Świątynia Romy i Augusta powinna głosić *publica magnificentia* i *maiestas imperii*, wartości wyrażone przez *egregiae auctoritates*, przede wszystkim uzewnętrznione poprzez użycie kosztownych materiałów budowlanych oraz wspinałą dekorację rzeźbiarską, w ogóle taka świątynia powinna imponować niezwykłymi efektami wizualnymi<sup>29</sup>. Styl świątyni kultu cesarskiego bywa w literaturze określany jako *mixtum compositum*, stosujący rozwiązania przestrzenne tradycyjne dla architektury religijnej, zwykle budowli umieszczonych na wysokim podium, ze schodami tylko od frontu. Schody te prowadzą do głębokiego przedsionka i celli bez opistodomosu. W schody włączony mógł być ołtarz (jak w świątyni Marsa Ultora na forum Augusta w Rzymie). Przedsionek posiada kolumny, podczas gdy budynek celli dekorują pilastry. Z architektury greckiej zapożyczona jest organizacja schematu dekoracyjnego fasady i kolumn/pilastrów, jak i zapożyczenia motywów dekoracyjnych, często archaizujących<sup>30</sup>. Taki typ architektoniczny reprezentuje dobrze zachowana świątynia w Vienne<sup>31</sup> oraz heksastylos dedykowany Gajuszowi i Lucjuszowi Cezarom, zwany Maison Carrée w Colonia Augusta Nemausus (Nîmes), wzniesiony na początku I wieku n.e. Ponadto świątynia powinna zawierać posągi cesarzy i członków rodziny cesarskiej, jak w przypadku niedawno odkrytej świątyni kultu cesarskiego w Naronie (Chorwacja)<sup>32</sup>.

Budowla identyfikowana jako „świątynia kultu cesarskiego” w Betsaidzie nie spełniała tych wszystkich kryteriów. Badania polskie wykazały, że budynek umiejscowiony na *akropolis* et-Tell (Fig. 7 a,b), o wymiarach 20 m x 5,90 m posiadał dwa wejścia, jedno od strony północnej, drugie z zachodu. Umieszczone były asymetrycznie, nawiązując do typu „szerokiego domu”, schematu często używanego na Bliskim Wschodzie. Z pewnością nie jest to schemat typowy dla świątyni kultu cesarskiego z Okresu Wczesnego Cesarstwa. Badania stratygraficzne ustaliły także, że wybrukowany dziedziniec, który w raporcie był nazywany „piazza”, stykał się

<sup>28</sup> Świątynia powinna się znajdować w obrębie symbolicznej granicy miejsca świętego, ograniczonego albo przez *temenos*, albo w inny sposób (np. forum). Ceremonie i festiwale odbywały się w granicach tak określonego obszaru.

<sup>29</sup> P. Zanker, *August i potęga obrazów*, Poznań 1999, 255-256 (terminologia łacińska zaczerpnięta z Witruwiusza).

<sup>30</sup> Motywy te miały symbolicznie przekazać wartości etyczne, por. Zanker, *August i potęga obrazów*, 255-263.

<sup>31</sup> Świątynia oryginalnie dedykowana Romie i Augustowi w Vienne („Romae et Augusto Caesari Divi F”) została przededykowana na: „Augustowi i Liwii” po jej apoteozie w 42 roku n.e. Por. J. Formigé, „Note relative aux inscriptions situées sur la frise et l’architrave du temple d’Auguste et de Livie de Vienne (Isère)”, *Revue Archéologique* 5 serie XXI (1925), 153.

<sup>32</sup> Zob. [www.a-m-narona.hr](http://www.a-m-narona.hr) (18.05.2011).

ze ścianą północną budowli<sup>33</sup>. Jako *temenos* świątynny miałby ten plac około 28 m długości w kierunku północ-południe, wymiary w kierunku wschód-zachód nie były możliwe do ustalenia. Jego wysokość stratygraficzna wynosi około -167,19 m poniżej poziomu morza.

Na dziedzińcu świątynnym mogły się odbywać biesiady kultowe, gdyż wykopy odsłaniały naczynia, głównie z Epoki Hellenistycznej, i fragmenty kości zwierząt, prawdopodobnie pozostałości po ucztach kultowych. Z opisu znalezisk dokonanych przez poprzednie ekipy można było wnioskować, że znajdowały się tu także obiekty sakralne: prostokątny basen o wymiarach 5,40 m x 4,50 m, głębokości 0,60 m, pokryty wodoodpornym tynkiem, który mógł spełniać funkcje liturgiczne, oraz budowla datowana na Okres Hellenistyczny lub Rzymski o wymiarach 3 m x 4 m, która mogła być uznana za miejsce na ofiary. Z tejże budowli wychodził zakryty kanał, przypuszczalnie odprowadzający nieczystości. Opodal odsłonięto *maššebot* – święte kamienie. Obszar interpretowany jako *temenos* zawierałby więc standardowe wyposażenie kultowe: basen z wodą, miejsce ofiar/ołtarz, symboliczne słupy, miejsca przeznaczone dla wiernych. Taki schemat rozplanowania i użytkowania był typowy dla pogańskich świątyn Syro-Palestyny. Opis świątyni w Hierapolis, głównego przybytku Syryjskiej Bogini, dokonany przez Lukiana z Samosaty w dziele *De Dea Syria* dostarcza tu szczegółowych danych, przytaczając materiał porównawczy także z terenów Fenicji<sup>34</sup>.

Na przestrzeni identyfikowanej przez autorkę jako *temenos* świątynny w Betsaidzie znajdowały się także podia oraz wolno stojące kolumny znane z innych miejsc świętych tego regionu, szczególnie z okolic góry Hermon w Iturei. Prospekcja tych okolic dostarczyła pewnych analogii do domniemanego sanktuarium<sup>35</sup>, lecz najbliższą analogią okazało się sanktuarium Apollina w Tyrze, przebadane przez ekipę archeologów libańskich<sup>36</sup>. Świątynia Apollina była użytkowana w Okresie Hellenistycznym, lecz została przebudowana w 28/29 roku n.e., na co wskazuje inskrypcja dedykacyjna<sup>37</sup>.

Po stronie południowej omawianej świątyni na et-Tell 7 maja 1996 roku odnaleziono brązową szufelkę na kadzidła (Fig. 8 a), dla której najlepszą ana-

<sup>33</sup> Opis „piazza”: R. Arav, „Bethsaida Preliminary Report 1987–1993”, w: *Bethsaida. A City by the North Shore of the Sea of Galilee, Volume One*, 12 (fig. 5), 13.

<sup>34</sup> Lukian, *De Syria Dea* (wyd.: *Luciani Samosatensis Opera, ex recognitione Caroli Iacobitz, vol. III: Sumptibus et typis B.G. Teubneri*, Lipsiae MDCCCLIII, 341–363).

<sup>35</sup> Shimon Dar wraz z ekipą archeologów przeprowadził w latach 1983–1989 prospekcję archeologiczną obszaru góry Hermon. Wyniki opublikowane zostały w: S. Dar, *Settlements and Cult Sites on Mount Hermon, Israel. Iturean Culture in the Hellenistic and Roman Periods* (BAR, International Series 589), Oxford 1993.

<sup>36</sup> P.M. Bikai, J.W. Fulco, J. Marchand, *Tyre, The Shrine of Apollo*, Amman 1999.

<sup>37</sup> Bikai, Fulco, Marchand, *Tyre, The Shrine of Apollo*, 3, fig. 8.

logię stanowi znalezisko z „Jaskini Zwojów” nad Morzem Martwym<sup>38</sup>. Szufelkę większych rozmiarów (Fig. 8b), o podobnej dekoracji, rozpoznano również w fragmencie uchwytu odkrytego w roku 1998<sup>39</sup>. Ten typ jest datowany na I wiek n.e., a występuje zarówno w Pompejach, jak i w wielu miejscach Bliskiego Wschodu. Nauka wiąże te zabytki z praktykami religijnymi, lecz ornamentyka, nie wskazuje na jakiś konkretny kult. Szufelki o podobnej dekoracji odkryto między innymi na południu Palestyny, w okolicach Aszkelonu<sup>40</sup>.

Opisane odkrycia archeologiczne na et-Tell: zabytki architektury, sztuki i pozostałości działalności ludzkiej innego rodzaju, wskazują na ciągłość użytkowania dużej części badanego obszaru (area A), a określonego jako „miejsce święte”. Co zaś się tyczy charakteru kultu/kultów praktykowanych w tym sanktuarium, to łączyć go trzeba z rodzimymi religiami przedchrześcijańskiej Palestyny.

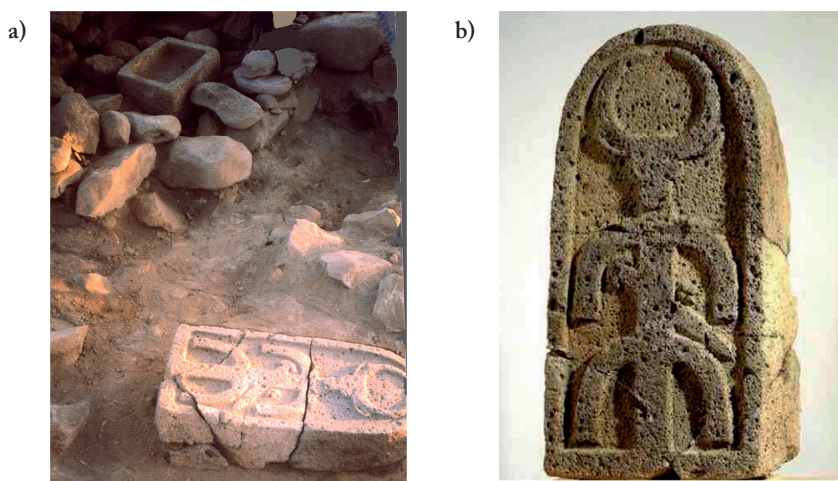


Fig. 1. a) Odślonięcie miejsca kultu przy bramie miejskiej, czerwiec 1997 roku;  
b) Stela ikoniczna po restauracji w Israel Museum, Jerozolimie<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Y. Yadin, *The Finds from the Bar Kochba Period in the Cave of Letters*, Jerusalem 1963, Pl. 28.

<sup>39</sup> Szczegółowe opracowanie obu zabytków wraz z bibliografią znajduje się w: I. Skupinska-Løvset, „Further Examples of Bronze Incense Shovels from Palestine”, w: *Études et Travaux XXII, Centre d'archéologie Méditerranéenne de L'Académie Polonaise des Sciences*, Varsovie 2008, 216-223.

<sup>40</sup> Ch. Clermont-Ganneau [i in.], *Mission en Palestine et en Phénicie entreprise en 1881 – cinquième rapport* (Extrait de AMSL, 3 série, t. IX), Paris 1884, 75, no. 55.

<sup>41</sup> Zdjęcia, jeżeli nie zostało podane inaczej, udostępnione zostały przez Bethsaida Excavations Project.



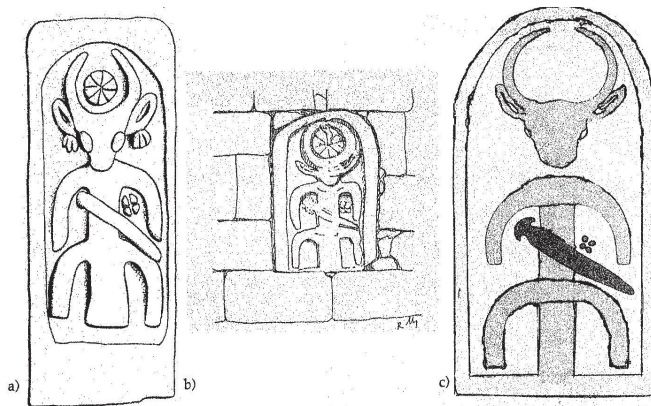


Fig. 3. Drawings of basalt steles, with representations interpreted as the Moon=God, from Hauran and Gaulanitis: a) Syrian National Museum in Damascus, inv. no. 1935.4177, after M. Barnett, O. Keel, op. cit., found at Tell el-Ash'ari; b) R. Mouterde's drawing, in *Bulletin du Musée de Beyrouth* 1937/38, Fig. 12; set in the wall of a house in 'Awas near Salkhad; c) Proposed drawing reconstr. of the et-Tell stele; author's original, © I. Skupińska-Løvset, Polish Mission, Bethsaida Excavations Project.

Fig. 2. Stele z terenu Hauranu analogiczne do steli odkrytej na et-Tell. Zestawienie publikowane w: I. Skupińska-Løvset, „The Results of the excavations at et-Tell, Roman Bethsaida. The cult site at the gate” w: *The Orient and the Aegean. Papers presented at the Warsaw Symposium, 9<sup>th</sup> April 1999, Instytut Archeologii UW*, red. F.M. Stępniewski, Warsaw 2003, 131-142.



Fig. 3. Jedna z „kadzidelnic” odkryta w pojemniku na szczycie miejsca kultu przy bramie.



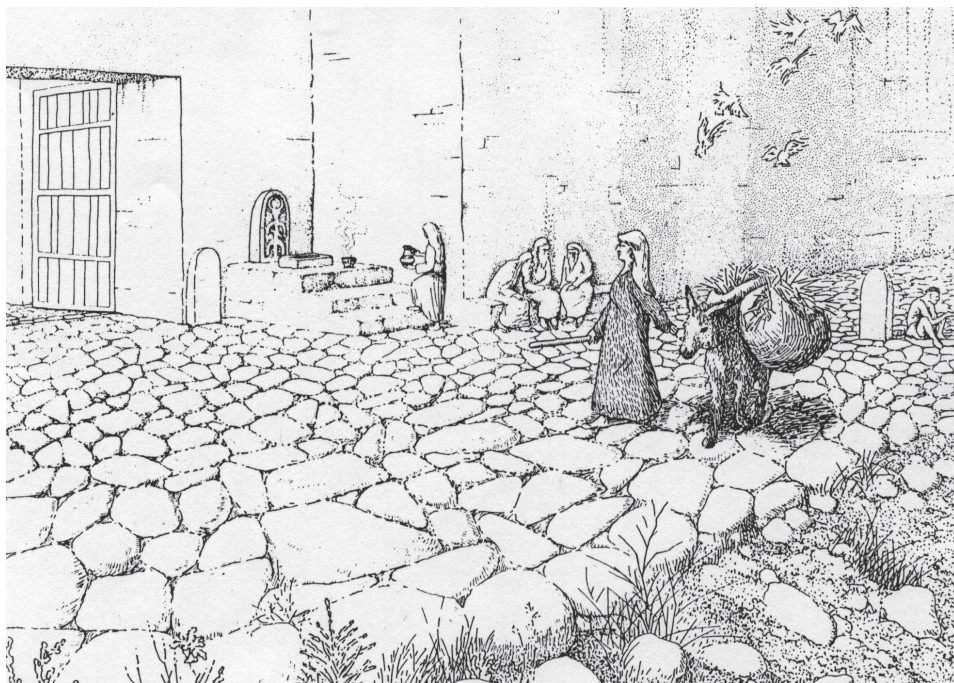


Fig. 4. Rekonstrukcja miejsca kultu przy bramie miejskiej autorstwa Barbary Connel.

a)





Fig. 5. Terakoty odkryte podczas wykopalisk budowli kultowej na et-Tell.

- a) Okres Żelaza – Okres Perski
- b) Okres Hellenistyczny

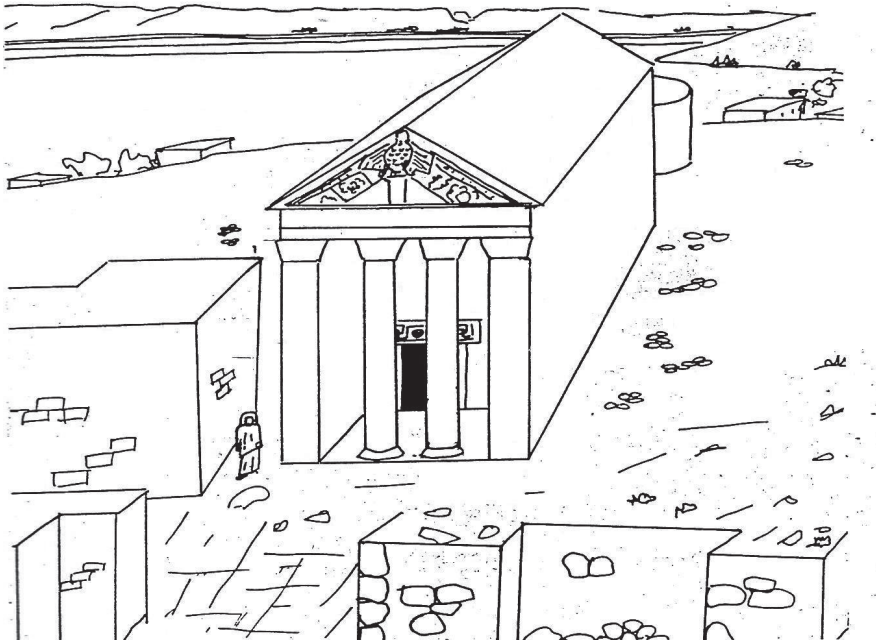
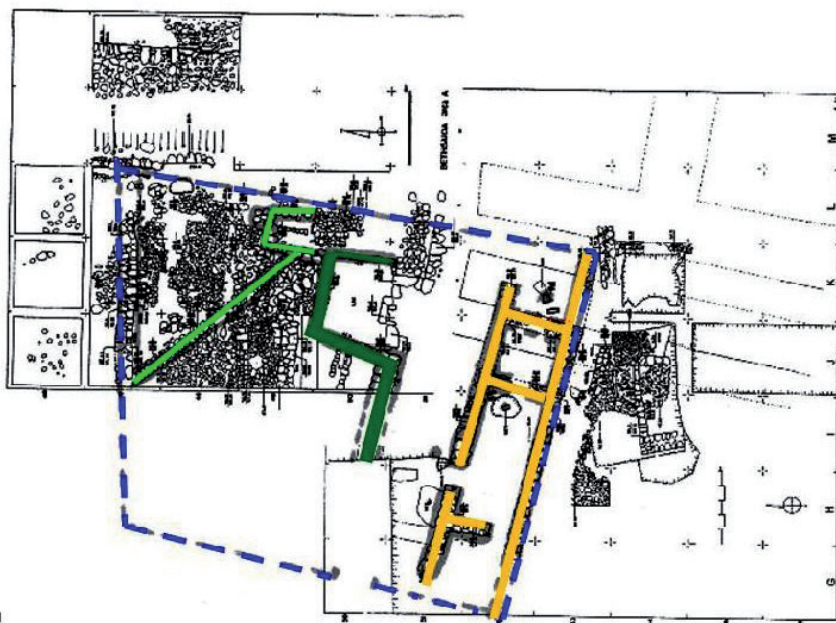
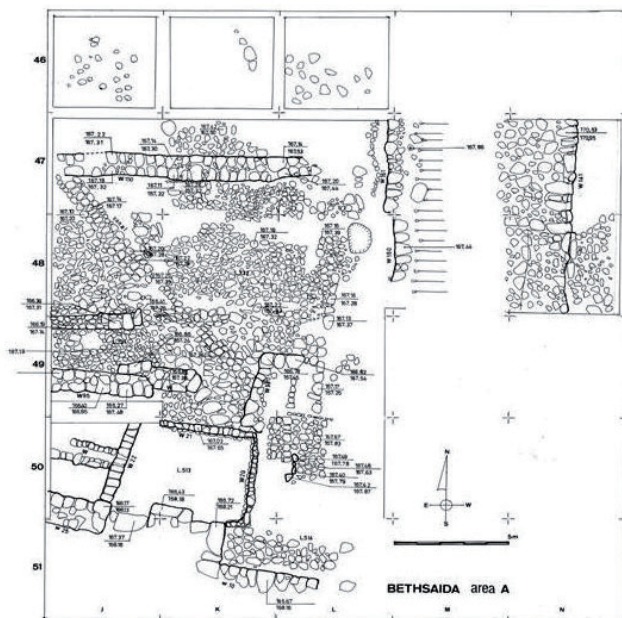


Fig. 6. Propozycja rekonstrukcji świątyni kultu cesarskiego na et-Tell, Rami Arav, 1997.





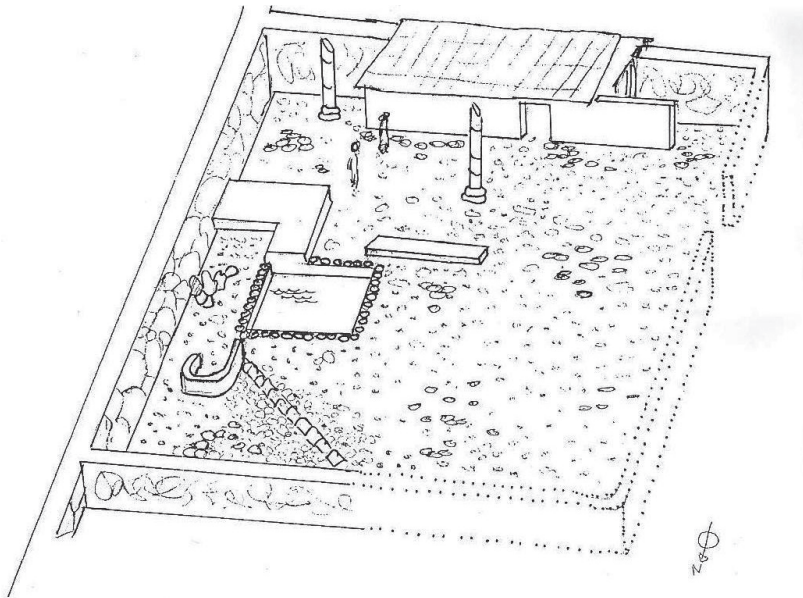


Fig. 7. Plan (7a) i propozycja rekonstrukcji (7 b) zabudowy „Area A” jako świątyni typu fenickiego (własność autorki).



Fig. 8. Szufelki na kadzidło odkryte w „Area A”  
 a) odkryta w 1996 roku, dł. 20,5 cm, szer. 6,7 cm;  
 b) odkryta w 1998 roku, dł. 9,9 cm, śred. 1,9 cm (własność autorki).

## CULTS ON ET-TELL/BETHSAIDA

## Summary

The paper deals with the archaeological material discovered on et-Tell/Bethsaida and related to the cultic practices. It embraces a high place at the city gate, dated to the IX<sup>th</sup> – VIII<sup>th</sup> centuries BC and a Hellenistic-Roman building placed on the acropolis and previously proposed to be interpreted as a Temple of the Imperial Cult. The depiction on the iconic stela, found lying on the top of the high place, should in the eyes of this author be understood as a visualization of the Aramean weather deity, not the Moon deity as proposed before. As to the Hellenistic – Roman building the present author points to the analogies from Tyre and will see it as a countryside sanctuary. There will be given reasons why the interpretation of this building as a Temple of the Imperial Cult raised by tetrarch Phillip is impossible to accept. Related aspects of the Imperial policy of the Julio- Claudian dynasty, in particular to the period of the reign of Tiberius, will be commented on. The argumentation will lead to the conclusion that the existence on et-Tell of a building identified as a Temple of the Imperial Cult, the cult of Livia-Julia in particular, is highly unlikely.





PIOTR WASZAK

## BÓG STAREGO TESTAMENTU DRZEWEM?! OZ 14,[8-]9 JAKO ŚWIADECTWO PRZEJŚCIA OD KULTURY KULTU DRZEW I KAMIENI DO ODRZUCENIA BOŻKÓW W IZRAELU

Kultura Palestyny ze względu na jej dziedzictwo historyczne w bardzo zamierzonych, kananejskich czasach, stanowiąc zlepek innych kultur, była „kulturą kultu drzew i kamieni”<sup>1</sup>. Ten stan rzeczy „odziedziczyli” także żarliwi obrońcy monoteizmu w Izraelu i gorliwi przeciwnicy kultu nie tylko kamieni i drzew, ale wszystkiego, co politeistyczne i pogańskie – prorocy. Tym bardziej zaskakuje fakt, iż jeden z nich – Ozeasz – odważył się, by na przestrzeni przekazywanego przez siebie w imieniu Boga Jahwe orędzia o Nim samym, wyrazić poprzez Boże usta wyznanie wyrażone w 1 os. lp.: *yāšubû yōšbê b<sup>e</sup>šillô ... ’ānî ‘ānîti wa’āšûrennû ’ānî kibrôš ra’ānān mimmenni pery<sup>e</sup>kā nimšā’* („I wrócę, mieszkający<sup>2</sup> w jego

<sup>1</sup> H. Langkammer, „Ogólne wprowadzenie do współczesnej introdukcji do Starego Testamentu”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 28. Zob. także: S. Scham, „The Days of the Judges: When Men and Women Were Animals and Trees Were Kings”, *JSOT* 26 (2002), 37-64.

<sup>2</sup> Na temat znaczenia hebr. rdzenia כשׁ jako zasadniczo zabezpieczającego charakter towarzyszenia podstawowym czynnościom egzystencjalnym zamieszkiwania lub osadzenia (czy też przebywania lub najogólniej – bytowania) zob. M. Görg, „כשׁ, yšb”, *TDOT VI*, 420-438.

cieniu<sup>3</sup> ... Ja wysłuchałem (odpowiedziałem) i Ja obserwuję (doglądam) go<sup>4</sup>, Ja [jestem] jak *b<sup>e</sup>rôš*<sup>5</sup> zielony (bujny). Dzięki mnie owoc twój odnalazł się / został uzyskany<sup>6</sup>; Am 14,8a.9b)<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Polskie przekłady, np. BT w kolejnych wydaniach, idąc zapewne za wersją Peszitty tłumaczyły „w moim cieniu”. Tymczasem z tekstu hebr. wynika, że chodzi o cień, który dawać będzie Izrael (gdy Jahwe będzie dla niego *rosą*), do którego uprzednio odniesiona została metafora *oliwki* i [drzew lasu] *Libanu* (por. Oz 14,6-8).

<sup>4</sup> Byłoby to *obserwowanie* związane możliwie nawet z tak intensywną obecnością, iż posunięta aż po sens *czatowania* właściwego dla dzikiego zwierzęcia, co wyrażać może hebr. rdzeń שרר (por. Oz 13,7).

<sup>5</sup> Hebrajskie określenie *b<sup>e</sup>rôš* występuje 21 razy w hebr. ST. W 12 przypadkach oznacza drewno jako materiał dla przedmiotów kultury materialnej lub celów konstrukcyjnych (1 Krl 5,22.24; 6,15.34; 9,11; 2 Krn 2,7; 3,5; Iz 60,13; Ez 27,5; metaforycznie Pnp 1,17; nadto 2 Sm 6,5; Na 2,4). Drewno tego drzewa było wysoko cenione; 8 razy mowa o nim wraz ze słynnym cedrem z Libanu. Drzewo hebr. *b<sup>e</sup>rôš* musiało być wysokim drzewem, które dawało drewno (belki) bardzo użytecznego kształtu. Rosło na górach Libanu, ponieważ jest wspominane w kontekście zamówienia Salomona na drewno cedru zaadresowane do króla Hiram z Tyru (1 Krl 5,22.24; 9,11; 2 Krn 2,7 [musiało być importowane]). M. Zohary utrzymuje, że hebr. ברוש *b<sup>e</sup>rôš* normalnie oznacza „wiecznie zielony cyprys”, lecz kiedy słowo to połączone bywa z ארז (*ariz*), wówczas – „cedr” lub, gdy występuje wraz z nazwą Libanu, oznacza „inne drzewo iglaste” np. sosnę (z Cylicji lub z Aleppo). Zob. M. Zohary, *Plants of the Bible*, Cambridge 1982, 106n. Por. K.A. Tångberg, „I am like an Evergreen Fir; From Me Comes Your Fruit: Notes on Meaning and Symbolism in Hosea 14,9b (MT)”, *SJOT* 3 (1989), 81-93. Tångberg podkreśla przy tym, iż w starożytności specyfikacje botaniczne nie miały tej samej precyzji, co współczesne naukowe książki i słowniki. Tamże, 83n.

<sup>6</sup> Czasownik hebrajski pochodzący od hebr. rdzenia מנצח (wyrażającego także ideę „osiągania, zdobywania” i oddającego zewnętrzną ideę „ruchu”) został użyty tutaj w koniugacji nifał, która zakłada możliwość zarówno zwrotnego, jak i biernego tłumaczenia. Ponadto zastosowany został przez autora natchnionego w formie dokonanej perfectum, która zasadniczo podkreśla aspekt dopełnienia czynności, a zarazem jej trwanie, co do zaistniałych skutków, przynajmniej w ocenie mówiącego. Por. S. Wagner, „מנצח, *mš<sup>2</sup>*”, *TDOT VIII*, 465-483.

<sup>7</sup> Terminy: *b<sup>e</sup>rôš* (określający zwyczajowo drzewo zawsze zielone, słynące z trwałości i wytrzymałości swego drewna, praktycznie uodpornione na gnicie czy butwienie), *ra<sup>6</sup>anān* („żywy, zielony, bujny”) i *p<sup>e</sup>ri* („owoc” [przypisany wszakże odbiorcom orędzia, beneficjentom drzewa) tworzą razem niewątpliwie pole semantyczne drzewa żywego (nie pnia lub drewna jako buldęca). To semantyczne pole drzewa jest połączone w w. 9 z drugim polem semantycznym, jakim jest relacja osobowa (śmiało: *anī* - „Ja [jestem]”), adresat [przyrostek 2 os. lp.: „twój” - *kā*] i zwrot „ode mnie” [*mimmennī*]). W Oz 14,9 mówiący wyraża zarazem przekonanie, że jest szczególnie istotny dla swego odbiorcy, jako warunkujący dobro (jego bądź innych). Te dwa pola semantyczne tworzące napięcie (typowe dla metaforycznego języka) łączy partykuła porównawcza „jak, niby, niczym” (*k<sup>c</sup>*). Por. B. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8): A Study of Hoseanic Pictorial Language*, Bern 1998, 192. W kontekście Ozeaszowego przepowiadania F. Landy mówi o integracyjnych i dezintegracyjnych aspektach metafory. Przepływ właściwości jednego semantycznego pola do innego jest instrumentem integracji; ona odsłania równoważność pomiędzy odległymi pojęciami, zarazem obok ustalenia zgodności dochodzi do nowej ukierunkowanej wymiany znaczeń. F. Landy, „In the Wilderness of Speech: Problems of Metaphor in Hosea”, *BibInt* 3 (1995), 35.

W tej natchnionej prorockiej wypowiedzi Bóg Biblii zostaje zatem utożsamiony (utożsamia się) z drzewem i to w kontekście polemiki z kultem bożków, o czym świadczy retoryczne pytanie z początku w. 14, włączone w kontekst metafory: „Efraimie, cóż mi jeszcze [wspólnego] z bożkami?” (*ʿēḫrayim ma<sup>h</sup>-lli ʿôd lāʿāšabbîm*, Am 14,9a). Ten zabieg literacki związany z biblijną metaforą drzewa jest istotnie niezwykły i jedyny w całym Starym Testamencie<sup>8</sup>. Także dla starożytnych tłumaczy greckich i syryjskich fakt ten stanowił teologiczny problem<sup>9</sup>. Domaga się zatem wnikliwego naświetlenia, dla wyjaśnienia racji, którymi mógł kierować się autor natchniony w swej proroczej wypowiedzi<sup>10</sup>, tym bardziej, że Ozeasz w przepowiadaniu zdecydowanie potępiał idolatrię oraz kultury naturalistyczne wraz z ich wynaturzeniami<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Choć co do swej wymowy teologicznej tekst Oz 14,8-9 kwalifikuje się ogólnie jako jeden z przykładów obrazu błogosławieństwa, dobroci i pełni wyrażonego metaforą drzewa, w którym to Jahwe, Bóg przymierza z Izraelem, jest źródłem jego pomysłowości fizycznej i duchowej. Zob. *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (PSB 20), Warszawa 2003, 163. Wyjątkowe dla Biblii w tym ujęciu byłoby jedynie dendrologiczne przeniesienie godności królewskiej b e z p o ś r e d n i o na Boga Izraela.

<sup>9</sup> Choć tekst hebrajski wyraźnie mówi: „Ii” - „mi”, był on mimo to różnie poprawiany. Przekład grecki LXX ma: „Efraimowi, co jeszcze z bożkami?”; syryjska Peszitta zaś: „Rzekł Efraim: Co mnie jeszcze z bożkami?” Z kolei aramejski *Targum Jonatana*, komentując tekst, tłumaczy: „Ja ukocham go i ... uczynię go pięknym cyprysem, któremu wybaczę, żeby uczynić ich nawrócenie możliwym” (zob. A. Sperber, *The Bible in Aramaic According to Targum Jonathan III*, Leiden 1962, a także: P. Churgin, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, New York–Baltimore 1983, 132). Tł. polskie BT proponuje: „Co ma jeszcze Efraim wspólnego z bożkami?” Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich* (PSB 28), oprac. i wstęp A. Kuśmirek, Warszawa 2008, 1428 (tł. i uwagi M. Szmajdzińskiego).

<sup>10</sup> Ozeasz (jak wskazują szczegółowe badania) używa generalnie metaforyki i przenośnego języka ze świata natury do przedstawienia: 1) polemiki przeciwko baalizmowi, 2) zapowiedzi spustoszenia Izraela oraz jego odnowy (przywrócenia Bożego ludu na jego ziemi), 3) apelu do wyobraźni religijnej i doświadczenia życia słuchaczy, aby skłonić ich do przejścia z niewierności do wierności. Tenże przenośny język ze świata natury naświetla dążenie Ozeasza do zaprowadzenia silnej, angażującej i transformacyjnej relacji, która istnieć winna pomiędzy Jahwe a Izraelitami, doświadczającymi Bożej litości i przekształcającej miłości Boga. Por. C.J. Dempsey, „Hosea’s Use of Nature”, *TBT* 39 (2001), 347 oraz 353.

<sup>11</sup> Por. M. Gołębiowski, „Prorocy mniejsi. Ozeasz”, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 316-319, zwł. 317; T. Brzegowy, „Prorocy Amos i Ozeasz w walce o czysty kult”, w: *Dzieci jednego Boga: praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago 1989*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, 94-126 (Ozeasz rozpoczął swą działalność wkrótce po Amosie, w okresie ok. 760-725 przed Chr.; por. J. Drozd, „Księga Ozeasza”, w: *Księgi Proroków Mniejszych* (PŚST XII/1), red. S. Łach, Poznań 1968, 37).

1. STATUS *QUAESTIONIS* BADAŃ

Analizując kontekst wskazanego fragmentu, stwierdzono, iż zajmuje on szczególne miejsce w Ozeaszowym proroctwie, jest bowiem częścią (zwieńczeniem) zakończenia księgi (tzn. Oz 14,2-9), stanowiąc „nowe wezwanie Izraela do nawrócenia oraz obietnicę zmiłowania Bożego”<sup>12</sup> (jakby „echo liturgii pokutnej zakończonej obietnicą odpowiedzi na modlitwę tych, których żal będzie autentyczny”<sup>13</sup>). Wiersz 10, zamykający prorocką księgę, uznaje się już na ogół za jedną z nielicznych interpolacji pochodzenia redakcyjnego<sup>14</sup> oraz zachętę o charakterze mądrościowym<sup>15</sup>.

Próbowano wielokrotnie wprowadzać różnorodne arbitralne poprawki krytyczne zachowanego tekstu masoreckiego oraz ingerować tym samym w sens analizowanego fragmentu zawierającego metaforę drzewa. Jednak nowsze badania ukazują coraz częstszą skłonność egzegetów, by interpretować hebrajski tekst natchniony Oz 14,9 bez uciekania się do poprawek (Braulik (1991); Eidevall (1996); Seiffert (1996); podobnie Jacob (1992); Zevit (1997) oraz Couturier (1995) z zastrzeżeniami)<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> T. Brzegowy, „Święty Bóg i jego grzeszna oblubienica Izrael (Księga Ozeasza)”, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków. Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej* (WMWKB 4), red. T. Brzegowy, J. Frankowski, M. Gołębiowski, Warszawa 2001, 70.

<sup>13</sup> W ten sposób: Tångberg, „I am like an Evergreen Fir”, 81.

<sup>14</sup> Por. M. Gołębiowski, *Prorocy mniejsi*, 316-319, zwł. 317n (przypis nr 5).

<sup>15</sup> Miałaby ona pochodzić (jak i Oz 1,1) z ok. VI w. przed Chr. Por. T. Brzegowy, „Święty Bóg”, 71. Wypowiedź: „Któż jest tak mądry, aby to pojął, i tak rozumny, aby to rozważył? Bo drogi Pańskie są proste: kroczą nimi sprawiedliwi, lecz potykają się na nich grzesznicy” (*mi hāḵām w<sup>e</sup> yāḥēn <sup>ʿ</sup>elle<sup>h</sup> nāḥôn w<sup>e</sup> yēḏā<sup>ʿ</sup>ēm kī-y<sup>e</sup> šārīm darḵē yhw<sup>h</sup> w<sup>e</sup> šaddīqīm yēḵū bām ūpōš<sup>ʿ</sup>īm yikkāšlū bām*) określana bywa w literaturze przedmiotu również albo jako pobożnościowe napomnienie redaktora, albo nawet jako późniejszy cyniczny osąd tłumacza całości dzieła i stąd jest błędnie rozpatrywana w całkowitej izolacji, ze względu na domniemany brak ciągłości z resztą księgi. W tym podejściu pomija się wszakże stałą obecność motywu *ludzi bezrozumnych*, powracającego wielokrotnie na przestrzeni Oz 4-14. Na temat zob. Ch.-L. Seow, „Hosea 14:10 and the Foolish People Motif”, *CBQ* 44 (1982), 212-224.

<sup>16</sup> Hebr. אֲנִי עֲנִיתִי וְאֲשֶׁרֵנִּי: „Ja jemu odpowiadam i go obserwuję” (*ʿānī ʿānītī waʿāšūrēnū*) w Oz 14,9, wobec (zdaniem niektórych egzegetów) gramatycznych i teologicznych niekonsekwencji w tekście, od czasu propozycji Wellhausena (1964) bywa poprawiane współcześnie do dziś na אֲנִי עָנִיתִי וְאֲשֶׁרֵנִּי: „Ja jestem jego Anat i jego Aszerą” (*ʿānī ʿānātō waʿāšērātō*). Już LXX czytała ἐγὼ ἐταπεινώσα αὐτὸν καὶ ἐγὼ κατισχύσω αὐτὸν („Ja go upokorzyłem i ja go umocnię”), być może od hebr. *ʿinnītī*, wywodząc czasownik od rdzenia *ʿnh* (II; *pi* „upokorzyć/poniżyć”), i *waʿāšōrānū*, który zakłada niepotwierdzony rdzeń *štr* (idea „bycia stabilnym / stanowczym / niewzruszonym”; por. *HAL štr*; Muraoka (1993): κατισχύω). Wulgata czytała: *ego exaudiam et dirigam eum* – „Ja usłyszę i skieruję go” (być może połączyła drugi czasownik z rdzeniem *ʿšr* (I; *pi* – „prowadzić”). Współcześnie rozważana była również poprawka *waʿāššōrenū*; „Ja uczynię go szczęśliwym” (na podstawie rdzenia *ʿšr* [II: „bycie szczęśliwym”]) i zdobyła ona trochę popularności. Inni badacze wydają się zadowoleni z lektury *waʿāšš<sup>ʿ</sup>rennū* (odczytując w tekście źródełstów *šwr*) wyrażający takie czynności, jak: „zajmować się czymś/dogłądać/zadbać/zatroszczyć/popilnować/strzec/czuwać ...”. Jednakże Wagenaar np. jest zdania, iż konsekwentna interpretacja form gramatycznych w tym

Mimo to nadal konstruowane są bardzo złożone hipotezy historyczno-redakcyjne w odniesieniu do Oz 14,9 i jego najbliższego kontekstu, proponujące przyjęcie wielowarstwowej genezy analizowanej wypowiedzi prorockiej, a zarazem zasadność jej interpretacji w kontekście wnoszonych poprawek w lekturze tekstu<sup>17</sup>.

Proponowano również interpretację fragmentu Oz 14,9 na bazie jego formy (tzn. kryteriów gatunku literackiego), przekonując, iż przejście od 2 os. (adres narracyjny) do orzeczenia w 3 os. nie jest bynajmniej wyjątkowe w języku poetyckim lub prorockim. W związku z tym tłumaczono Oz 14,9 jako część dialogu pomiędzy ludem a Bogiem:

- „Efraimie, cóż Ja ...?”
- „Ja odpowiem ...”.
- „Ja jestem ...”
- „Twój owoc ...”

wierszu sugeruje, że to „idole/bożki” (*ʿāšabbîm*) wspomniani w w. 9a mogliby pozostawać w związku z proponowanym przyrostkiem (sufiksem) 3 os. lp. r.m. najpierw w kontekście polemiki pomiędzy JHWH i innymi bogami kananejskiego panteonu (a zarazem na zasadzie użycia przyrostka lp., w odniesieniu do l.mn.; por. *GKC* 135p; 145m). Przy tym rdzeń שׁוּר, jeśli chodzi o „idoli” – zdaniem Wagenaar – związany jest z ideą „czajenia się/śledzenia” w paralelizmie z rdzeniem עָנָה, który częściej niż „odpowiadać” oznacza raczej: „dać dowody, świadczyć przeciw”. Dlatego w. 9b Wagenaar tłumaczy jako: „[idole/bożki] ja zaświadczę przeciwko nim i rzucę im wyzwanie”. Zob. J.A. Wagenaar, „I Will Testify Against Them and Challenge Them»: Text and Interpretation of Hosea 14:9”, *JNSL* 26 (2000), 127-131.

<sup>17</sup> Jeden ze współczesnych reprezentantów tego nurtu F. Gangloff, przyjmując perspektywę diachroniczną, ale bez pretendowania do szczegółowej datacji czy opisywania procesów redakcyjnych, zaproponował np. przyjęcie następującego możliwego kontekstu literackiego i historycznego, rzutującego, jego zdaniem, na specyfikę Oz 14,9:1) W Izraelu w VIII w., tradycja Ozeaszowa, albo sam prorok, inspirowała się pewnymi mitami (możliwe, iż z Ugarit, gdzie występowały liczne bóstwa żeńskie, szczególnie Atirat-Matka, protektorka, prawowita żona Ela, oraz Anat, siostra Baala), aby walczyć przeciwko wpływom bogiń-drzew na lud. 2) Oz 14,9 – poniekąd, jak chciał Wellhausen – posługiwałby się starożytną cytacją kultyczną, zawierającą imiona Anat i Aszery, i odnosił ją do Jahwe za pomocą obrazu cyprysu *sempervirens*. 3) Pod koniec VII w. redaktor deuteronomistyczny, dokonując uważnej recenzji tekstu, zgorszony obecnością bóstw, które zwalczał, zmienił ich imiona w ten sposób, aby zintegrować je z resztą Księgi Ozeasza. Na wzór Oz 4,17 wprowadziłby on tym samym w Oz 14,9 „Efraima” i sklawifikował oba bóstwa jako „niechciane”, określając je jako „idoli/bożków”. W podwójny sposób zaznaczyłby więc własną ingerencję w tekst: wprowadzając określenie „Efraima” oraz „bożków/bóstwa”. 4) Ze względu na popularność motywu cyprysu i bogiń-drzew, tradycja sięgająca VII w. niejako szukałaby najpierw literackiego pogodzenia (uzgodnienia) przed podjęciem polemiki przeciwko „rywałom” Jahwe. W tej koncepcji chodziłoby nie tyle o traktowanie wyłącznie samego Jahwe jako jedyne „drzewa świętego”, które „wchłania” Anat i Aszerę, i przypisywanie jedynie Jemu samemu atrybutów płodności oraz rodzicielstwa, co raczej o pokojową (wspólną) obecność tych dwóch bogiń obok Jahwe. Zdaniem F. Gangloff’a byłoby to wszakże nie wyrazem późniejszego synkretyzmu religijnego, ale służyło bardziej wzbogaceniu osobowości Jahwe [!]. W takim rozumieniu Jahwe nie byłby Bogiem „aseksualnym”, ale Bogiem „męskim”, którego „żeńskość” poświadczają Aszera i Anat [??]. 5) Z kolei walka deuteronomisty i jego próba uniformizacji oraz chęć uniknięcia niebezpieczeństwa co do oskarżenia o obecność „kobieca” z obojga stron Jahwe, doprowadzić miałyby dalej do ostatecznej radykalizacji religii jahwistycznej pod koniec VII w. Por. F. Gangloff, „Je suis son `Anat et son Aserâh» (Os 14,9)”, *ETHL* 74 (1998), 373-385, zwł. 384n.

Jednak i te zabiegi nie dały przekonujących rezultatów ze względu na brak bezpośrednich kryteriów morfologicznych i składniowych, aby wykazać wymienność mówców w narracji, a zatem interpretacji w. 9 jako dialogu<sup>18</sup>.

## 2. PRÓBA REKAPITULACJI

Wymienione powyżej rozbieżne wnioski skłoniły do podjęcia szczegółowych analiz egzegetycznych metafory obecnej w Oz 14,9 na tle właściwych jej konwencji językowych, w jakie wpisane było Ozeaszowe przepowiadanie. Zajął się tym w ostatnim czasie w obszernej monografii B. Oestreich<sup>19</sup>. Przedstawił on najpierw historię interpretacji problemu, ukazując jak różnie „radzono sobie” na gruncie językowym z wyjątkowym charakterem „Bożej autoprezentacji” zawartej w Oz 14,9. Proponowano więc m.in., by we wzmiankowanym już w akadycznych źródłach *burāšu*<sup>20</sup> oraz obecnym u Ozeasza w teologicznej autoprezentacji – *b<sup>e</sup>rôš* – odnajdywać (niejako w tle) najpierw przemawiającego „Izraela”, dalej – „sprawiedliwych” czy nawet – „zakochanych” bądź też „idee witalności i płodności” same w sobie, jako stojące za mówiącym narratorem. Jednakże w Oz 14,9, jak dowodził B. Oestreich, propozycje te nie uzasadniają w żaden sposób struktury i treści analizowanego fragmentu<sup>21</sup>. W wypowiedzi prorockiej z Oz 14,9 nacisk jest też wyraźnie położony na to, czym drzewo jest dla innych jako *par excellence* drzewo życia. Również szukanie analogii z tradycjami staro-

<sup>18</sup> Propozycje z komentarzy F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea* (AB 24), Garden City 1980. Por. Wagenaar, „I Will Testify Against Them and Challenge Them», 129.

<sup>19</sup> Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 191-225.

<sup>20</sup> Jako źródło kadzidła i substancji aromatycznych; ponadto drewno lub żywica drzewa *burāšu* była używana w zaklęciach. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 193. W akadycznym *burāšu* odpowiednio może oznaczać więcej niż jeden rodzaj drzewa iglastego. Jest to ogólne określenie dużych drzew iglastych. Jednakże może ono, w określonych kontekstach, odnosić się do jednego konkretnego gatunku. W asyryjskim liście pewnego kapłana do króla (Asarhaddona?) pojawia się uderzająca paralela: drzewo (*burāšu*) jako boski król daje życie swemu ludowi, podobnie jak Bóg udziela życia w Oz 14,9. Podobieństwo w obu wypowiedziach wydaje się więcej niż przypadkowe (sugeruje wspólne dziedzictwo poetycko metaforycznego języka): „*Burāšu* to Pan, mój król, który daje życie licznym ludziom”. Zob. E. Behrens, *Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidemeis (LSS 111,1)*, Leipzig 1906, 61. Por. Zob. Tängberg, „I am like an Evergreen Fir», 84.87n.

<sup>21</sup> Np. śmiałość i autorytatywność wyrażenia towarzyszącego metaforyce drzewa: „Ja [jestem]” (tryb orzekający tej formy autoprezentacji; por. najbliższą paralelę w Ps 52,10, gdzie jednak mówi człowiek); następnie fakt, iż mowa jest bardziej o samym drzewie, a nie jego owocu (kantyki), tylko pośrednio przypisanemu drzewu; dobroczynny charakter drzewa (dla Izraela) nie ma związku z jego umiejscowieniem, ale ma źródło w nim samym. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 197-199.



żytnego Bliskiego Wschodu dotyczącymi współzależności bóstw i drzew<sup>22</sup> oraz łączenie Ozeaszowej metafory drzewa z kananejskim pochodzeniem stanowiło wielokrotnie krok zbyt pochopny, gdy próbowano przypisywać analogiczny zamysł literacki prorokowi Ozeaszowi. Za błędne należałoby bowiem uznać również interpretacje obrazu drzewa z Oz 14,9 jako symbolu kananejskiego Baala<sup>23</sup> czy Aszery (względnie: aszer jako miejsc/przedmiotów materialnych kultu)<sup>24</sup> bądź

<sup>22</sup> W Oz 14,9 Jahwe nie jest „zamieszkującym drzewo”, jak w kultach kananejskich i egipskich, czy też „reprezentowanym przez drzewo”, ale za sprawą języka metafory – samym drzewem. Pamiętać należy, że drzewo obecne w literaturze nie jest tożsame z drzewem znanym z ikonografii (por. np. oręż ugaryckiego boga płodności Baala, który przypomina iglaste drzewo; w związku z bogiem Baalem-Hadadem; o drzewie tym nie mówi się jednak w tym kontekście jako o żywym). Gdyby zaś porównania dendrologicznego z Oz 14,9 użyto, by wskazywać na święte gaje, to musiałoby ono kierować raczej do drzewa, które rosło w tych świętych miejscach, a nie do gatunku, który głównie był importowany (z Libanu). Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 201-204.

<sup>23</sup> Ozeasz przedstawia Jahwe jako tego, który z jednej strony potępia Baala, boga deszczu i darczyńcę żyzności, lecz który z drugiej strony sam przyjmuje wiele cech Baala. Stąd prorok ustala wyraźnie, że to Baal jest problemem, a nie żyzność czy płodność jako cechy boskiego oddziaływania. Por. Dempsey, „Hosea’s Use of Nature”, 347.

<sup>24</sup> W tym przypadku Jahwe opisany byłby jako prawdziwa życiodajna siła w opozycji do potencjału Aszery. Identyfikacja drzewa z Aszerą, zdaniem niektórych badaczy, znalazła nowe poparcie na podstawie odkryć z Kuntillet ‘Ajrud, placówki w południowym Negewie, i Khirbet el-Qōm. W tych miejscach zostały odkryte inskrypcje, które miałyby łączyć Jahwe i *jego aszery* (rozumiane jako przedmioty kultu lub imiona bogiń). Jedna z tych inskrypcji datowana na ok. 800 r. przed Chr. zawiera tekst *brkt 'tkm lyhwh šmrm wš'rtb*: „Ja błogosławię was za sprawą Jahwe z Samarii i jego aszer. Zob. np. na temat odkrycia”: P. Beck, „The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet ‘Ajrud)”, *TAJ* 9 (1982), 3-68; J.M. Hadley, „Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet ‘Ajrud”, *VT* 37 (1987), 180-213; A. Lemaire, „Who or What Was Yahweh’s Asherah? Startling New Inscriptions from Two Different Sites Reopen the Debate about the Meaning of Asherah”, *BAR* 10 (1984/6), 42-51. Jednak w ówczesnym politeizmie męskie i żeńskie bóstwa nie były utożsamiane, lecz umieszczane obok siebie. Gdyby Ozeasz chciał przemawiać do słuchaczy pozostających pod wpływem kananejskich koncepcji, nie zrównywałby męskich i żeńskich bóstw. Po drugie, jeśli owe *aszery* oznaczałyby kananejski przedmiot kultu, to byłyby raczej drewnianymi słupami, podniesionymi następnie do rangi sanktuarium, nie zaś żywymi drzewami (por. 1 Krl 14,23; 2 Krl 17,10; Jr 17,2 oraz używanie w odniesieniu do nich czasowników od „rdzeni wytwórczych”: *šh, bnh i nšb*). Nadto ikonografia przedstawia boginię Aszerę jako drzewo stylizowane bądź z gałązką lub owocem w ręku. Pamiętać wreszcie należy, iż fakt, że w starożytnym Izraelu istniały tendencje i kręgi kulturowo-synkretyczne, nie oznacza to analogicznych poglądów samego Ozeasza. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 204-207, a zwłaszcza: S.A. Wiggins, „Of Asherahs and Trees: Some Methodological Questions”, *JANER* 1 (2002), 158-187. S.A. Wiggins, klasyfikując i analizując szczegółowo ok. 40 biblijnych wzmianek dotyczących aszer/Aszery oraz starożytną ikonografię, dochodzi do wniosku, że łączenia Aszery/aszer z żywymi drzewami nie należałoby traktować jako naukowo ostateczne i definitywne. Oprócz bowiem wzmianek biblijnych w Pwt 16,21 i Sdz 6,25-30 mówiących wyraźnie, iż wymieniane tamże aszery były wykonane z drewna – inne, biblijne i pozabiblijne świadectwa (zdaniem S.A. Wigginsa) nie wykazują jednoznacznie szczególnego związku (czy też zależności) samej Aszery oraz drzew, zaś „drewnokształtny” kult (o którym mowa w Biblii) nie stanowi

też „świętych (żywych) drzew” rosnących obok sanktuarium lub stanowiących tzw. święte gaje<sup>25</sup>.

Wyczerpując pozabiblijne rozwiązania, B. Oestreich zwrócił większą uwagę na biblijne analogie interpretacji metafory drzewa. Zauważył, iż metafora leśnego drzewa w Biblii funkcjonuje wielokrotnie przede wszystkim jako obraz króla<sup>26</sup> oraz władzy właściwej panującym (i to nie jako mityczny rytuał – symbol, lecz metafora). W Oz 14,9 mowa jest o konkretnym gatunku drzewa ze wszystkimi szczegółami, całego żywego obrazu, właściwymi dla przenośni czy porównania – nie zaś kultowego symbolu. W tym świetle podstawowym punktem odniesienia dla metafory drzewa w jej bezpośrednim kontekście literackim byłaby idea ochraniającego i podtrzymującego płodność cienia (zob. Oz 14,7-8). Tym samym w Oz 14,9 Jahwe ustami proroka przedstawiałby siebie najpierw – zdaniem B. Oestreicha – jako króla Izraela, gotowego spełnić to, czego naród oczekiwał od króla (ochronę, przestrzeń i zapewnienie warunków życia w pełni). Ponadto za sprawą kombinacji pierwotnie niezależnych metafor drzew (leśnego i owocowego)<sup>27</sup>, Jahwe stałby się źródłem owocowania tam, gdzie botanicznie trudno o owoc (por. Ez 17,23 czy też Dn 4,7-14 w kontekście Ez 31). Ozeasz nie mówi wszakże, że drzewo dostarcza owocu, ale że za sprawą Jahwe „nastąpi owocowanie” (ten szczegół potwierdzałyby dodatkowo, że owoc (*p<sup>e</sup>ri*) nie był pierwotną częścią metafory tradycyjnego leśnego drzewa<sup>28</sup>).

generalnie przedłużenia jakiegoś *bezkształtnego kultu świętego drzewa*. Zob. też tego autora: *A Reassessment of Asherah. With Further Considerations of the Goddess* (GUS 2), Piscataway 2007.

<sup>25</sup> Zielone drzewa rosły licznie wśród kananejskich wyżyn, stąd ukształtowała się wręcz stereotypowa polemiczna formuła proroka: „na każdym wzgórzu i pod każdym zielonym drzewem”. Jednakże gatunki drzew wspomniane w kontekście bałwochwalczych kultów kananejskich to na ogół terebinty (*ʿēlāh*), tamaryszki (*ʿešel*), dęby (*ʿallôn*), topole ([?] *libne<sup>h</sup>*), ale nie *b<sup>e</sup>rôš* – nigdy niewymieniany jako „święte drzewo” (na potwierdzenie zob. także Oz 4,13). Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 207-209.

<sup>26</sup> Zob. K. Seybold, H. Ringgren, H.J. Fabry, „*לֵבָנִים* melek”, *TDOT VIII*, 349-364.

<sup>27</sup> Problemem tym zajęli się wcześniej skandynawscy badacze (Widengren oraz Engnell). Dla nich jednak drzewo, bardziej niż metaforę, stanowiłoby mityczno-rytualny symbol boskiego króla, który pozostaje w stosunku do uśmierconego i do wskrzeszonego boga płodności. Por. Tängberg, »I am like an Evergreen Fir«, 88.

<sup>28</sup> Im bardziej tradycyjny jest metaforyczny obraz, tym bardziej zaskakujący bywa efekt jego a-typowego użycia i łatwiej przez to jest autorowi wykorzystać uprzednie nastawienie odbiorców. Metafora jako taka jest dynamicznym pojęciem, nie statycznym: to nie tyle proste słowo, ile raczej mała opowieść, która w starożytności pojawiała się często (często też dotyczyła drzewa), będąc wręcz częścią kultury i języka czasu Ozeasza. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 196. W tym kontekście F. Landy (odwołując się do tez T.S. Eliota) dowodzi, że sukces poetyckiej metafory jest proporcjonalny do jej nieoczekiwaności, do gwałtu uczynionego na przyjętych przez ludzi osądach i uprzedzeniach. U Ozeasza, który odkrywa w metaforycznym świecie tożsamość oraz wspólne zależności między Bogiem i Izraelem, widoczna jest szczególnie – jego zdaniem – pewna „kruchość” i jakby „niekompletność metafor”, które niejako „wypełniają lukę”, jaką „podtrzymuje nieuchwytność stron”. Metafory te oddziałują intensywnie właśnie z racji ich niedoskonałości.

W tym kontekście dla B. Oestreicha istniały powody, aby sądzić, że obraz „drzewa z Libanu”<sup>29</sup>, które w Oz 14,9 przynosi owoc, znajduje swe odbicie we właściwościach drzew w centrum rajskiego ogrodu Eden (por. Rdz 2,9; 3,6). Zwłaszcza, że podobnie jak Eden z Księgi Rodzaju, również Liban traktowano w Kanaanie jako płodny dom Boga (por. Ps 72,16 oraz Iz 29,17; 51,3 a także: Ps 80,11 i 104,16, jak też: Ez 28,13-16; 31,9.16.18). Użyta w Oz 14,9 metafora miałaby przez to nieść ze sobą – już dla proroka Ozeasa i jemu współczesnych – konotacje rajskiego miejsca (zabarwionego eschatologicznie)<sup>30</sup>. Te zależności nie pozostawałyby z kolei bez związku ze spuścizną biblijnych pieśni miłosnych i ideą miłości, która łączyłaby Jahwe z Jego ludem<sup>31</sup>.

Formułując tezę o znaczeniu teologicznym metafory drzewa w Oz 14,9, B. Oestreich zaproponował, by odczytać w niej ideę raj u odzyskanego wraz z Jahwe, jako eschatologicznym królem przedstawionym „w rajskim świetle”, by przywrócić

---

Wydobywają nowe znaczenie z kolizji znaczeń. Por. F. Landy, „In the Wilderness of Speech: Problems of Metaphor in Hosea”, *BibInt* 3 (1995), 35-37. Zob. też: J.R. Lundbom, „Poetic Structure and Prophetic Rhetoric in Hosea”, *VT* 29 (1979), 300-308.

<sup>29</sup> W w. 6 pojawia się aluzja do lasów Libanu. W w. 7 zapach drzew Libanu występuje w porównaniu. Wreszcie w w. 8 smak wina z Libanu przedstawia słodycz zbawienia Boga. Nazwa Libanu powraca zatem trzy razy, za każdym razem na końcu wersu. Choć w w. 9 Liban nie zostaje wspomniany ponownie, to nadal cały łańcuch porównań celuje wysoko: wyżej wszakże niż Liban, być może dlatego, że obecne w w. 9 drzewo odniesione zostaje do jednego i niezawisłego Pana. Por. Tängberg, „I am like an Evergreen Fir”, 84.

<sup>30</sup> Świadczyłyby o tym i to, iż rosnące rośliny w Oz 14,6-8 (metafora drzewa jest czwartym z kolei wyobrażeniem Jahwe w zakończeniu Księgi Ozeasa, jaki stanowi Oz 14): drzewo oliwne (w. 7), zboże i winorośl (w. 8) wyraźnie nawiązują do zbawczej zapowiedzi w Oz 2,24, gdzie wymienione zostają: zboże, wino i olej. Dodatkowo oba fragmenty łączy hebr. rdzeń *ʿnh* (ענה): w Oz 2,23-24 Jahwe obiecuje: „Ja odpowiem” (tzn. „zareaguję”), a w Oz 14,9 dopowiada: „Ja odpowiedziałem” (tzn. „zareagowałem”). Kwestią otwartą byłoby, czy Ozeasz byłby pierwszym w Biblii, który połączył majestatyczne drzewo jako powszechnie znaną wcześniej metaforę dla króla z ideą rajskich drzew? Zdaniem B. Oestreicha kluczowe słowo „Liban” służyć może jako pomost, by zasadnie połączyć obie te idee. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 218-220.

<sup>31</sup> B. Oestreich łączy także słownictwo i język Rdz 2,19-20 oraz Oz 2,16-24. Jak zostało już wspomniane, często zauważano bliskie podobieństwo pomiędzy kandykami Pnp (por. 2,3) a ostatnim rozdziałem Księgi Ozeasa (przebywanie z ukochaną osobą jak życie w raju [kandyki] = życie z Jahwe przywracające raj w Oz 14; ukochany porównany do króla [kandyki] = w Oz 14 Jahwe przedstawia siebie w spotęgowanej metaforyce królewskiego drzewa). Nasuwałoby to z kolei ideę związku miłości pomiędzy Jahwe a Jego ludem: Jahwe i Izrael mieliby „odnaleźć” swe miejsce, tzn. w tym ujęciu (należeć do siebie) jak kochankowie (Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 198n. oraz 221n.). Z kolei F. Gangloff, poświęcając uwagę zależnościom pomiędzy Księgą Ozeasa i Pieśnią nad Pieśniami, formułuje hipotezę, że Oz 14,6-9 oraz teksty z Pnp (o miłości oblubieńczej) inspirowane są wspólnym źródłem, ale w przypadku Oz 14 widzieć należałoby raczej polemikę z boginią-drzewem, która to polemika w późniejszej relikturze została zastąpiona Izraelem. Ta hipoteza na temat Oz 14,9 podążałaby tym samym, jednakże w zmodyfikowanej formie, drogą poprawek tekstu zaproponowaną przez Wellhausena. Zob. F. Gangloff, „YHWH ou les déesses-arbres? (Osée XIV 6-8)”, *VT* 49 (1999), 34-48.

utracony raj (a zatem ideę szczególnie nośną w środowisku kultu płodności). W ten sposób Jahwe jawiłby się prawdziwym dawcą płodności i dobrobytu, ponieważ zostałby ukazany jako posiadający moc stwórczą i jako król<sup>32</sup>. Reasumując, w prowadzonym pod tym kątem szczegółowym studium B. Oestreich wykazywał, że:

- 1) zastosowana metafora drzewa u Ozeasa wrasta w Izraelskie tradycje językowe;
- 2) metafora ta nie powinna być interpretowana jako echo opisu doświadczeń kultowych;
- 3) drzewo odniesione do Jahwe w Oz 14 ma związek z tradycją królewską w Biblii;
- 4) wyraża ono eschatologiczną nadzieję złożoną w Jahwe jako królu Izraela<sup>33</sup>.

### 3. OCENA I PROPOZYCJA NOWEGO SPOJRZENIA

Niewątpliwie symbolika zawarta w Oz 14,9 odzwierciedla wspólne związki przenikających się idei godności królewskiej, boskości oraz płodności na starożytnym Bliskim Wschodzie<sup>34</sup>. Przyjmując większą część wniosków sformułowanych przez B. Oestreicha, wydaje się zasadne wprowadzenie pewnych korekt do przedstawionych propozycji. Ogniskują się one najpierw wokół problemu ustalania zależności Oz 14,9 od tradycji obecnych w Księdze Rodzaju<sup>35</sup>, a przede wszystkim identyfikacji

<sup>32</sup> Zdaniem Oestreicha odkąd Izrael żył w społeczeństwie rolniczym, zainteresowany był głównie roślinnością i płodnością stad oraz ludzi. Dlatego wielił kananejskie bóstwa, niekiedy seksualnymi praktykami. Ozeasz nauczałby tym samym natomiast, że dobro nie tyle polega na płodności, lecz przede wszystkim na stosunku do Boga Stwórcy, który jest prawdziwym królem Izraela. Ponadto odmitologizowałyby samo drzewo, tak by Jahwe nie był jeszcze jednym lub lepszym bóstwem płodności (u Ozeasa drzewo nie jest przejawem boskiego istnienia, lecz językową figurą użytą w metaforze, zaś jego owoc jest jedną z jego normalnych cech; nie jest też częścią kultu, jak w wierzeniach dotyczących Baala i Aszery, lecz dając powód do oczekiwania błogosławieństwa od samego Jahwe, stanowi część polemiki o wyższości Jahwe jako stwórcy i króla nad myślą religii kananejskich). Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 203-207.

<sup>33</sup> Nadto dla B. Oestreicha Ozeaszowe metafory nie stoją w sprzeczności z ideą radykalnego osądu Jahwe. Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 191-225.

<sup>34</sup> Por. Tångberg, „I am like an Evergreen Fir”, 91. Zdaniem Tångberga przeciwko synkretyzmowi religijnemu w Północnym Izraelu Ozeasz żarliwie ogłasza Jahwe tym samym jako jedyne dawcę życia i płodności, przewidując że Bóg na jakiś czas pozbawi naród wszelkich błogosławieństw, żeby zademonstrować rzeczywistą tożsamość ich Stwórcy (2,12-15; 8,14; 9,1-4; 13,4). W Oz 14,9 sprzeciw wobec bożków byłby bardzo żarliwy, rzutując niejako także na kształt prorockiego orędzia. Tamże, 92.

<sup>35</sup> Zob. np. W. Chrostowski, *Ogród Eden - zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory* (RSB 1), Warszawa 1996. W. Chrostowski wykazuje, iż „tradycje botaniczne” zawarte w pierwszych

hebr. *b<sup>e</sup>rôš<sup>36</sup>* (i co za tym idzie: ustaleniu wymowy teologicznej wiersza<sup>37</sup> dzięki precyzyjnemu określeniu głównego elementu badanej metafory). Otóż B. Oestreich opowiedział się raczej za tłumaczeniem *b<sup>e</sup>rôš<sup>38</sup>* jako drzewo jałowca<sup>39</sup> (*juniperus phoenicia*, *juniperus oxycedrus*, a przede wszystkim – *juniperus excelsa*, podobny do cyprysu), nie zaś cyprysu (*cupressus sempervirens / horizontalis*).<sup>40</sup> Jakkolwiek botanicznie wzmianka o owocu w jednym i drugim przypadku nie jest homogeniczną częścią obrazu, lecz raczej jego rozszerzeniem (zmianą perspektywy z dobroczynnego leśnego drzewa (czy to cyprysu, czy jałowca, czy też jodły – oferujących w każdym przypadku niejadalne szyszki lub jagody) do drzewa owocowego, to jednak wybór cyprysu wydaje się tłumaczyć jaśniej i bardziej przekonująco sens Oz

rozdziałach Księgi Rodzaju mogą stanowić dziedzictwo asyryjskiej diaspory Izraelitów, a ich redakcja przypada na Okres Okołowygnaniowy (są one tym samym wtórne wobec spuścizny proroków wcześniejszych). Tamże, 282-286.

<sup>36</sup> LXX tłumaczy rzadkim ἄρκεθος zamiast zwyczajowym κυπάρισσος (2Krl 19,23; Hi 40,17; Pnp 1,17; Syr 24,13; 50,10; Iz 37,24; 41,19; 55,13; 60,13; Ez 27,5; 31,8) czy ewentualnie πῖτος (Za 11,2). Por. przypis 9.

<sup>37</sup> Wskazywano również już wcześniej, iż metafora cyprysu służy w tym miejscu przekazaniu prawdy, że Bóg Jahwe jest trwały jak cyprys, jest wieczny. Ponadto, jak sugerowano, wchodziłoby tu w grę podkreślenie elementu stwarzającego, który ożywia, związanego z przymiotem świętości Boga, który stanowiłby eschatologiczną zapowiedź radosnej przyszłości czekającej Izraelitów w bliżej nieokreślonym czasie, ale po uprzednio przebytych, licznych doświadczeniach. Tym samym metafora ta, wpisując się w kontekst zapowiadanego szczerego powrotu Izraela do Jahwe, a co za tym idzie: wnosilaby jasne perspektywy na przyszłość. Por. Drozd, *Księga Ozeasza*, 108, a także: 48, 52 i 58. J. Drozd tłumaczy: „Będą znów mieszkać w moim cieniu ... Na cóż jeszcze Efraimowi posągi bożków? Ja Go wysłuchuję i mam nad nim pieczę! Jestem podobny do zielonego cyprysu, przeze mnie będzie ci udzielony owoc”. W komentarzu skupiono uwagę na polemicznym charakterze przytoczonej wypowiedzi wobec kultu Baala. Tekst Oz 14,8-9 miałby tym samym przekonywać swych odbiorców, że urodzaje są całkowicie uzależnione od Jahwe, który z pewnością nie odmówi swego błogosławieństwa. Tamże, 108. Z racji pozytywnej wymowy Oz 14,2-10 niektórzy egzegeci uważali tę perykopę za nie pochodzącą od Ozeasza, ponieważ ten miałby zajmować się tylko współczesnymi sobie problemami. Jednak, jak stwierdza to już J. Drozd, faktycznie brak zasadnych racji, by odmówić Ozeaszowi autorstwa rozdziału 14. Tamże, 58-60.

<sup>38</sup> W aramejskim dokumencie 4QTestLew wśród wymienianych 12 gatunków drzew odpowiednich do użycia na ogień na ołtarzu występują zarówno רפרנא (jałowiec), jak i ברומא (cyprys). Por. K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, 199 (por. wzmiankę w Misznie: Tan 3,5; par. 3,8.10). Tekst zaklęcia Maqlū VI.133 także wspomina 12 rodzajów drewna, w tym przypadku – na wezłowie łożka. 1QH VIII 5 zawiera natomiast hebrajskie słowo ברומא zastosowane w porównaniu ze społecznością wybranych w kontekście obrazu ogrodu z wieloma drzewami i źródłem wody. Zob. Tängberg, „I am like an Evergreen Fir”, 83.

<sup>39</sup> Według Tängberga raczej jodły. Por. tabelę nr 1 na końcu tegoż artykułu analizującą złożony problem translacji, sporządzoną przez Tängberga (zob. s. 85 i 93).

<sup>40</sup> *Cupressus sempervirens / horizontalis* wyrastający do 25-30 m, jest jednym z najpospolitszych drzew gór Judei. Owoce cyprysu jako leśnego drzewa to szyszki (kulisto jajowate o średnicy 2-3 cm, złożone z 8-10 łusek). Trwale liście, nieulegające rozkładowi drewno, odporność na wiatr i zadziwiająca żywotność uczyniły zeń symbol sił witalnych i nieśmiertelności (jak i to, że jego długowieczność oraz nieznikająca przez cały rok zieleń intensyfikuje symbolikę wiecznie trwającego życia). Por. B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2003, 88-91.



14,9<sup>41</sup>. Przyjmując bowiem, iż owoc (*p<sup>e</sup>ri*) nie jest pierwotną częścią zastosowanej metafory tradycyjnego leśnego drzewa, ale jest jednocześnie „poetyckim owocem” oddziaływania Jahwe jako cyprysu (żyjącego nawet do 2000 lat, posiadającego drewno nieulegające rozkładowi, odpornego na wiatr i zachowującego przez cały rok zieleń liści), tzn. drzewa symbolizującego raz udzielone i podtrzymywane życie, wówczas myśl o odnalezieniu życia właśnie w Nim (jako owocu wykraczającym ponad prawo natury) spaja kontekstualnie całe zakończenie pro-roctwa Ozeasza, tj. Oz 14<sup>42</sup>. Gdyby uwzględnić i ten wymiar symboliki cyprysu, jaki zna Biblia, obrazując wzniosłość mądrości (por. Syr 24,13), wówczas następującego z kolei w. 10 również nie należałoby postrzegać jako niekomponującego się z kontekstem dodatku (jak sugerowali niektórzy komentatorzy), ale jako logiczną i literacko spójną kontynuację myśli zawartej w w. 9 za sprawą metafory cyprysu.

## ZAKOŃCZENIE

Obecna w Oz 14,9 metafora wyrażona hebrajskim *b<sup>e</sup>rôš* – „cyprys” w przedstawionym kluczu jest nie tylko zwieńczeniem, podsumowaniem wcześniejszych zapowiedzi zbawczych wyrażonych językiem botanicznym (rosa, lilia, topola, oliwka, zboże, winorośl), ale poniekąd również komentarzem do nich. Ta interpretacja zachowuje jednocześnie nadal wymiar eschatologiczny. Nie jest to jednak eschatologia rozumiana w odniesieniu do Jahwe jako eschatologicznego króla przedstawionego „w rajskim świetle” Księgi Rodzaju (za sprawą kombinacji pierwotnie niezależnych

<sup>41</sup> Fakt, że gatunek *Cupressus sempervirens (horizontalis)* był rodzimym również dla gór Palestyny (co miałoby czynić go mniej niezbędnym, by importować drewno cyprysu z Libanu, a zarazem wymieniać w kontekście Libanu i, zdaniem niektórych, raczej nie rósł razem z cedrem w wysokich partiach gór), nie stanowi argumentu przeciwko jego identyfikacji w Oz 14,9, jak próbuje bez przekonania sugerować Oestreich. Dopuszcza on bowiem sugestię M. Zohary, iż cyprys należałoby być może identyfikować również z hebr. *š<sup>e</sup>ʾaššûr*, czy też *gôper* (Moldenke i Mold). Por. Oestreich, *Metaphors and Similes for Yabweh in Hosea 14:2-9 (1-8)*, 194.

<sup>42</sup> Jako wysiłku adresatów orędzia, ale zarazem i przede wszystkim jako darowi samego Jahwe, co świetnie oddaje bierny oraz zwrotny walor koniugacji nifal, w jakiej wyrażona zostaje idea oddana rdzeniem *mš<sup>e</sup>*. Jak zauważa z kolei C.J. Dempsey, przez połączenie nadejścia Boga z atrybutem płodności natury prorok potwierdza, że Jahwe jest ostatecznie jedynym, który podtrzymuje i wspiera życie (to On – nie Baal – jest odpowiedzialny za przyszłość Izraela). Przez usytuowanie obietnicy na końcu księgi, wyrazistym staje się, iż: 1) ostatnim słowem Boga jest Jego współczucie, litość; 2) Bóg nigdy nie będzie niewierny wobec swego ludu, nawet jeśli ten jest niewierny; 3) najwyższym pragnieniem Boga jest, by wszystko i wszyscy zostali przemienieni i sami stanowili odbicie Boga. Por. Dempsey, „Hosea’s Use of Nature”, 352n.



metafor drzew), ale – dzięki darowi Bożego natchnienia – eschatologia wyrażona w genialnie dobranej metaforze cyprysu (*cupressus sempervirens / horizontalis*)<sup>43</sup>. Ona to skłania, by zatrzymać się również nad nowotestamentalnym przesłaniem zielonego drzewa (por. Łk 23,31; J 15,1), mającego życie w sobie samym i będącego źródłem życia. Wyjątkowy kształt *cupressus sempervirens / horizontalis*, jak innych gatunków z rodziny cyprysowatych, przypominający płomień ognia (zob. zdj. 2), może nadto dobrze poddawać myśl o życiu tak intensywnym, iż raz odnalezione, nie przestaje wydawać owocu – płonąc (zob. Łk 12,49)<sup>44</sup>.

Tabela 1: Tłumaczenia nazw drzew w Oz 14,9<sup>45</sup>

Starożytne określenie	Występowanie	Współczesne tłumaczenia	Tłumaczenia naukowe
hebrajskie (בְּרוֹשׁ) 2Sm 6,5; 1Krl 5,22.24; 2Krl 19,23; (= <i>b<sup>c</sup>rôš</i> ) 2Krn 2,7; Ps 104,17; Pnp 1,17; Iz 14,8; 37,24; 55,13; 60,13; Ez 27,5; Oz 14,9; = aramejskie (בְּרוֹתָא) Za11,2; QH VIII,5; 4QTLew		cyprys jałowiec jałowiec fenicki sosna sosna Aleppo	<i>cupressus sempervirens (horizontalis)</i> <i>juniperus excelsa</i> <i>juniperus phoenicia</i> <i>abies cilicia</i> <i>pinus halepensis</i>
akadyjskie zamienniki <i>burāšu</i> <i>hašurru</i> <i>mehru</i> <i>supālu</i> <i>šurmēnu</i> <i>ašuhu</i> <i>duprānu</i> (aramejskie דַּפְרִינָא) 4QTLew		drzewo jałowca cyprys drzewo sosny drzewo sosny cyprys drzewo jodły drzewo jałowca	

<sup>43</sup> Normalnie to cedr był zwykle pierwszym drzewem kojarzonym z Libanem (w literaturze biblijnej i pozabiblijnej). Również w wykazach cedr (*‘erez*) na ogół pojawia się na pierwszym miejscu, *b<sup>c</sup>rôš* na drugim (por. Ps 104,16-17; Iz 37,24; Ez 31,8; Za 11,1-2; Pnp 1,17; odwrotny porządek: Iz 14,8; Ez 27,5). Stąd wybór w Oz 14,9 *b<sup>c</sup>rôš* w kontekście w. 6-8 wydaje się także z tego tytułu nieprzypadkowy, bo jakkolwiek hebr. słowo *‘erez* (cedr) mogło odnosić się również do cyprysu, nie zachodziła odwrotna relacja semantyczna (hebr. *b<sup>c</sup>rôš* nie oznaczało cedru). Nadto cedr zawierał wiele konotacji z dumą, podbojem i ideą wyroku, podczas gdy troską Ozeasza jest wyraźnie dar życia. Zob. N. Liphshitz, G. Biger, „Cedar of Lebanon (*Cedrus libani*) in Israel during Antiquity”, *IEJ* 41 (1991), 167-175, zwł. 169 i 175; Tångberg, „I am like an Evergreen Fir”, 88.92.

<sup>44</sup> Można uznać za znamienne, iż właśnie przedstawiciela rodziny cyprysowatych zobaczymy współcześnie m.in. na wprost wyjścia z Bazyliki Grobu i Zmartwychwstania Pańskiego w Jerozolimie.

<sup>45</sup> Zob. Tångberg, „I am like an Evergreen Fir”, 93.

Zdjęcie 1: *Cupressus sempervirens (horizontalis)*<sup>46</sup>Zdjęcie 2: Owoce *Cupressus sempervirens*

<sup>46</sup> Zob. [http://online-media.uni-marburg.de/biologie/botex/mallorca05/bildgross/38a10\\_cupressus sempervirens.jpg](http://online-media.uni-marburg.de/biologie/botex/mallorca05/bildgross/38a10_cupressus sempervirens.jpg) (17.08.2011).

## DIO DEL ANTICOTESTAMENTO FUL`ALBERO?

OS 14,8-9 COME TESTIMONIANZA DEL PASSAGGIO  
DAL CULTO DEGLI ALBERI E PIETRE FINO AL RIFIUTO  
DEGLI IDOLI IN ISRAELE / PALESTINA

## Summary

La cultura religiosa di Canaan nell'antica Palestina fu essenzialmente centrata sulla cultura del culto degli alberi (e pietre). Questa è la situazione trovata dai profeti nel Israele, coloro che ardentemente difendevano il monoteismo, quindi gli avversari zelanti del culto degli alberi e pietre, e di tutto quello che era pagano e politeistico.

In questo contesto, richiama la nostra attenzione un fenomeno sorprendente: quello che fece Osea, uno dei più antichi profeti, scrittori e, allo stesso tempo, un ardente difensore della fede nell'unico Dio. Il profeta, nel contesto della polemica con il culto degli idoli, trasmettendo nel nome di Dio JAHWE il Suo stesso messaggio, si osò di identificarLo con un albero (cfr. Os 14,8-9).

Dopo aver presentato lo stato della ricerca e l'analisi del linguaggio profetico, sono state spiegate le ragioni e la fondatezza del ricorso a questa metafora inattesa e "rischiosa", dimostrando anche il valore botanico e "teologico" del cipresso (ebr. b<sup>c</sup>rôš).



SEBASTIAN DŁUGOBORSKI

## WPŁYW IMPERIALNEJ ASYRII NA RELIGIĘ JUDY

W tekstach biblijnych relacjonujących rządy Achaza (734–728 roku p.n.e.)<sup>1</sup> i Manasses (699–643 roku p.n.e.) odnajdujemy ważne wzmianki o ich innowacjach w sferze religijnej. Achaza określa się w nich jako pierwszego króla Judy, który „syna swego przeprowadził przez ogień” (2 Krl 16,3); ponadto nakazał on zbudować w Jerozolimie ołtarz na wzór ołtarza znajdującego się w Damaszku (2 Krl 16,10-16). Manasses zaś określany jest jako władca, który „oddawał pokłon całemu wojsku niebieskiemu”, wznosił ołtarze Baalowi oraz sporządził Aszerę i postawił ją w świątyni (2 Krl 21,3-7). Innowacje te przyjmuje się często za elementy asyryjskiej religii państwowej, które miały zostać usunięte podczas reformy Jozjasza (640–609 roku p.n.e.), a wcześniej również Ezechiasza (728–699 roku p.n.e.). Wskazuje się, że pojawienie się w religii Judy nowych, obcych elementów spowodowane było w znacznej mierze narzucaniem kultu przez imperium asyryjskie. Czy jednak twierdzenia o tym, że źródeł wspomnianych innowacji

<sup>1</sup> Lata panowania władców Judy podaje za P.R. Davies, J.W. Rogerson, *The Old Testament World*, London 2005. Na temat problemów z precyzyjnym ustaleniem chronologii panowania zob. np. J.H. Hayes, P.K. Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature*, Atlanta 1988; G. Galil, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah* (Studies in the History and Culture of the Ancient Middle East 9), Leiden 1996; G. Larsson, „The Chronology of the Kings of Israel and Judah as a System”, *ZAW* 114 (2002), 224-235; W.F. Albright, „The Chronology of the Divided Monarchy of Israel”, *BASOR* 100 (1945), 16-22.

należy szukać w asyryjskich nakazach, są tak naprawdę zasadne? Czy imperialna polityka królów Asyrii rzeczywiście wymuszała na władcach Judy wprowadzenie kultu swych bóstw? Czy bałwochwalstwa Achaza i Manassesesa, które relacjonuje Deuteronomista, należy tłumaczyć po prostu asyryjskim przymusem? Próba odpowiedzi na te właśnie pytania stanowić będzie cel niniejszych rozważań.

## 1. KONTEKST HISTORYCZNY

Juda w czasach panowania Achaza i Manassesesa należała do grona wasalnych i zależnych od Asyrii państw<sup>2</sup> stanowiła niewielki i raczej mało znaczący politycznie element składający się na wielkie imperium asyryjskie<sup>3</sup>. Władcy kraju Aszura kontrolowali bowiem w tym czasie tereny od południowego Egiptu do płaskowyżu irańskiego oraz od Azji Środkowej i Cypru aż po Zatokę Perską. Te ogromne terytoria starożytnego Bliskiego Wschodu, podporządkowane asyryjskiej władzy, organizowane były w rozmaity sposób i pozostawały w różnym stopniu podległości. Państwa, krainy i ludy, które podbijano siłą, wcielano w obręb państwa asyryjskiego i zamieniano w prowincje. Od wielu okoliczności lokalnych, jak też indywidualnych decyzji króla, zależało, czy miejscowego księcia pozostawiano jako namiestnika prowincji lub marionetkowego władcę przy asyryjskim namiestniku, czy też całkowicie likwidowano nawet pozory lokalnej państwowości, co zwykle oznaczało deportację lub fizyczną eliminację rodu panującego. Z kolei te podmioty polityczne, które z własnej inicjatywy lub bez stawiania oporu uznały

<sup>2</sup> Juda nigdy nie została anektowana do imperium. Trudno jest jednak jednoznacznie określić, czy królestwo kiedykolwiek związane było z Asyrią formalnym traktatem *adè*. Zależność Judy należy raczej określić jako *epiš ardūti* – „poddaństwo”. Por. M. Cogan, „Judah under Assyrian hegemony: A Reexamination of Imperialism and Religion”, *JBL* 112 (1993), 410; H. Tadmor, „Treaty and Oath in the Ancient Near East: A Historian’s Approach”, w: *Humanizing America’s Iconic Book*, red. G.M. Tucker, D.A. Knight, Chico 1982, 149-151; S. Parpola, „Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh”, *JCS* 39 (1987), 161-189.

<sup>3</sup> Zob. np. M. Elat, „The Political Status of the Kingdom of Judah within the Assyrian Empire in the 7<sup>th</sup> Century BC” w: *Investigations at Lachish: The Sanctuary and the Residence (Lachish V)*, red. Y. Aharoni (Publications of the Institute of Archaeology 4), Tel Aviv 1975, 61-70; R. Nelson, „Realpolitik in Judah (687–609 B.C.E.)”, w: *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, red. W.W. Hallo, J.C. Moyer, L.G. Perdue, Winona Lake 1983, 177-189. R. Gane („The Role of Assyria in the Ancient Near East During the Reign of Manasseh”, *Andrews University Seminary Studies*, 35 (1997), 22) stwierdził: „Judah functioned as a cog in the great Assyrian wheel, not carrying out any independent activity worthy of mention by the Assyrian scribes”.



zwierzchność króla Asyrii, otrzymywały status państw zależnych, zachowywały własną strukturę władzy oraz dużą autonomię wewnętrzną. Musiały one jednak solidnie wywiązywać się z nałożonych na nie obowiązków wasalnych, takich jak daniny, okresowe kontrybucje czy też dostarczanie wojskowych kontyngentów posiłkowych<sup>4</sup>.

Analizując kwestie kultów na terenach znajdujących się pod kontrolą władcy Asyrii, można stwierdzić, że w przypadku obszarów bezpośrednio wcielanych do Asyrii sprawa wydaje się stosunkowo czytelna. Wiele przesłanek wskazuje bowiem na to, że nowe prowincje starano się organizować na wzór rdzennych terenów asyryjskich w każdej sferze, a więc także religijnej<sup>5</sup>. Celem administratorów anektowanych obszarów było zatem ustanawianie tam asyryjskiego kultu jako głównego i dominującego<sup>6</sup>. Dążono wtedy do wprowadzenia i stosowania na tych terenach takich samych, jakie funkcjonowały w centralnej Asyrii, form, zasad i schematów religijnych, w ramach których to Aszur stał na czele boskiego panteonu. W takiej sytuacji na oficjalnej liście czczonych bóstw mogło niekiedy nie być już miejsca dla lokalnych, narodowych bogów<sup>7</sup>. Zasadniczo jednak wprowadzanie asyryjskich

<sup>4</sup> Zob. np. J. Pecirková, „The administrative organization of Neo-Assyrian Empire”, *Archív Orientální* 45 (1977), 211-228; J.N. Postgate, „The Land of Assur and the Yoke of Assur”, *World Archeology* 23 (1992), 247-263; A.K. Grayson, „Assyrian Rule of Conquered Territory in Ancient Western Asia”, w: *CANE* 2:959-968.

<sup>5</sup> Mieszkańców prowincji w każdej mierze traktowano jak Asyryjczyków: *ki ša Aššuri ... emidsunūti* „nałożyłem na nich ... tak jakby byłiby Asyryjczykami” (A. Lie, *The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria, Part I: The Annals, Transliterated and Translated with Notes*, Paris 1929, II, 25:329-330). Podobnie jak mieszkańcy rdzennych terenów Asyrii mieli czcić boga Aszura oraz króla, co było równoznaczne z nakazem płacenia podatków zarówno dla świątyni, jak i władcy imperium: *nir dAššur bēliya emidsunūti* „narzuciłem na nich jarzmo Aszura, mojego pana” (tamże, II,7:76).

<sup>6</sup> Często w centrach prowincji ustanawiano *kakki dAššur* „broń, sztandar Aszura”, co symbolizowało m.in. wprowadzenie kultu bogów Asyrii. Poza tym w świątyni mógł się pojawić wizerunek (płaskorzeźba, stela) króla asyryjskiego. Niekoniecznie był to wyraz deifikacji króla, raczej chodziło o podkreślenie jego uprzywilejowanej pozycji wobec Aszura. Wreszcie istotnym przejawem uznania Aszura było dostarczanie przez prowincje materii ofiarnej czy też środków na utrzymanie świątyni Aszura w Asyrii, co stanowiło praktyczny wymiar uznania zwierzchnictwa Aszura jako boga. Por. S. Holloway, *Aššur is King! Aššur is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (CHANE 10), Leiden 2002, 100-106, 160-177, 329-330; H. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 129), Göttingen 1982, 331.

<sup>7</sup> Działo się tak, gdy dany kraj stawiał opór. Wówczas następowała „deportacja bóstwa” do Asyrii (do którejś z świątyni), które powracało po uznaniu władzy Asyrii. Por. M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Society of Biblical Literature. Monograph Series 19), Missoula 1974, 20-40; Spickermann, *Juda unter Assur*, 347-354; Holloway, *Aššur is King!*, 123-144. Należy jednak zaznaczyć, że Asyryjczycy nie stwarzali trudności przesiedlanym ludom w czczeniu własnych bogów w miejscu, do

kultów w prowincjach nie wykluczało możliwości kontynuowania miejscowych praktyk religijnych<sup>8</sup>.

Jak kwestie kultu religijnego wyglądały w przypadku terenów, które nie były wcielane bezpośrednio do Asyrii, czyli w przypadku państw wasalnych czy też – starając się unikać skojarzeń z systemem feudalnym – państw klienckich? Odpowiedź na to pytanie jest dla nas kluczowa, ponieważ Juda należała do grona takich właśnie, zależnych od Asyrii, państw. Czy zatem na kraj Achaza i Manassesa nakładano – podobnie jak w prowincjach – obowiązek sprawowania kultów asyryjskich? Czy władcy Asyrii ingerowali w sferę oficjalnego kultu Judy?

## 2. HISTORIA BADAŃ NAD KWESTIĄ NARZUCANIA KULTU PRZEZ ASYRYJCZYKÓW

Problematyka owych obcych nakazów dotyczących kwestii religijnych w państwach zależnych od Asyrii, a konkretnie problematyka narzucania przez imperium swoich kultów na kontrolowane tereny, jest przedmiotem sporów uczonych już od wielu dekad. Jako początek dyskusji można wskazać stanowisko T. Oestreichera, który już w 1923 roku argumentował, że Asyria w ramach swej imperialnej polityki narzucała na swoich wasali, a więc i na Judę, religijne obowiązki<sup>9</sup>. Podobny punkt widzenia zaprezentował jeden z najsłynniejszych asyriologów początku XX wieku – A.T. Olmstead<sup>10</sup>. W ocenie tych badaczy np. damasceński ołtarz, który Achaz nakazał ustawić w świątyni jerozolimskiej, był w istocie ołtarzem Aszura. Wnioski Oestreichera przyjął również H. Gressmann<sup>11</sup>. Na podstawie źródeł asyryjskich stwierdził, że ponad połowa zanotowanych reform Jozjasza skierowana była przeciw bóstwom asyryjskim.

---

którego trafili na skutek deportacji. Przykładem jest chociażby sytuacja w Samarii (por. 2 Krl 17,29-33).

<sup>8</sup> Niestety, źródła nie dają konkretnych wskazówek, jaka była rola mieszkańców prowincji w sprawowaniu zaimportowanych kultów asyryjskich. Por. Cogan, *Imperialism and Religion*, 42-60.

<sup>9</sup> T. Oestreicher, *Das deuteronomische Grundgesetz* (Beiträge zur Forderung christlicher Theologie 27/4), Gütersloh 1923.

<sup>10</sup> A.T. Olmstead (*History of Assyria*, New York-London 1923) uważał, że wszystkie podbite i kontrolowane ludy były zobligowane do służby asyryjskim bogom: „When kings are set free they are forced to swear the oath of the great gods for servanthood forever, and a captive king on whom Tiglat-pileser has mercy is sent home to be worshipper of the great gods” (67).

<sup>11</sup> H. Gressmann, „Josia und das Deuteronomium: Ein kritisches Referat vom Herausgeber”, *ZAW* 42 (1924), 313-337.

Tezy wspomnianych badaczy pozostawały niekwestionowane aż do początku lat 70. XX wieku, kiedy to J. McKay<sup>12</sup> oraz M. Cogan<sup>13</sup> przełamali naukowy konsensus. Pierwszy z nich, opierając się głównie na biblijnych świadectwach, przekonywał, że nie ma tekstualnych dowodów na narzucanie przez Asyrię swoich kultów Judzie, zaś źródeł potępianych teologicznie praktyk religijnych należy w znacznej mierze szukać w miejscowych, zachodniosemickich kultach<sup>14</sup>. McKay sprzeciwił się stanowisku Gressmanna, jakoby Baal, Aszera i wojska niebieskie były asyryjskimi bóstwami<sup>15</sup>. Nie wskazał jednak, kiedy dokładnie bóstwa astralne wkroczyły do panteonu Judy. Z jednej strony argumentował bowiem, że owe zachodniosemickie kultury były obecne w Palestynie jeszcze przed okresem asyryjskich wpływów, z drugiej zaś przekonywał, że pojawiły się one w judejskim kulcie w czasach dominacji Asyrii, gdy pozycja Jahwe wobec imperialnego Aszura była słaba<sup>16</sup>. Konkludował, że większość „różnych bóstw czczonych w okresie asyryjskiej dominacji nie posiada charakterystycznych cech bogów asyryjskich, natomiast generalnie ujawniają one pewne czytelne aspekty popularnego palestyńskiego pogaństwa”<sup>17</sup>. Faktu zaś, że niektóre mezopotamskie bóstwa były również czczone w Judzie, nie należy – według niego – postrzegać w kategoriach wasalnych zobowiązań Judy, lecz jako wynik kulturalnej hegemonii asyryjskiej na tych obszarach<sup>18</sup>.

Do podobnych wniosków doszedł Cogan, który poniekąd rozwinął twierdzenia poprzednika. Swe badania oparł w dużo większej mierze na tekstach asyryjskich, co pozwoliło mu zaprezentować bogatszy wachlarz argumentów zaprzeczających obowiązującej tezie, jakoby imperium nakładało na wszystkie kontrolowane przez siebie terytoria obowiązki sprawowania kultu asyryjskich bogów. Badacz ten wskazywał bowiem na różnicę pomiędzy obszarami bezpośrednio wcielonymi

<sup>12</sup> J.W. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians 732–609 B.C.* (Studies in Biblical Theology 2/26), London 1973.

<sup>13</sup> Cogan, *Imperialism and Religion*.

<sup>14</sup> McKay (*Religion in Judah under the Assyrians*, 15), analizując rządy Ezechiasza, stwierdził: „It is almost unbelievable that, if the worship of Assyrian gods in the Temple was a central feature of relationship between Palestine and Mesopotamia, the Deuteronomist should have passed it over in silence and have preferred to record such trivialities as the removal of an otherwise unknown bronze serpent, or to summarize the reforms in terms of Canaanite cult symbols”.

<sup>15</sup> McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 22–30. Kultury te, rzekomo wprowadzone przez Manassesę, postrzega raczej jako dowód na bliskie więzy judejskiego króla z Fenicjanami i Arabami, którzy zbuntowali się przeciw Szamasz-szum-ukin w 652 r. p.n.e.

<sup>16</sup> McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 58–59.

<sup>17</sup> Tamże, 67.

<sup>18</sup> Tamże, 69. Por. R.H. Lowery, *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah* (JSOT Supl. 120), Sheffield 1991, 136.

do Asyrii oraz tzw. państwami zależnymi. Przeprowadzone przez niego analizy wykazały, że – w przeciwieństwie do prowincji – nie można mówić o narzucaniu religijnych obowiązków na państwa wasalne<sup>19</sup>. Cogan, podobnie jak McKay, uważał, że pochodzenia bałwochalczych praktyk religijnych odnotowanych w Księgach Królewskich i Kronik należy upatrywać głównie w Palestynie, a nie na Wschodzie<sup>20</sup>. Nie są więc one efektem polityki królów Asyrii, lecz „adaptacji przez klasę rządzącą Judy dominującej kultury asyro-aramejskiej”<sup>21</sup>. Handel z Asyrią, udział w jej wyprawach wojennych, osiedlanie się obcych ludów w północnych i wschodnich regionach Palestyny, mieszanek wielu języków były czynnikami z pewnością wspierającymi ów proces. Obu badaczy łączy ponadto przekonanie o ogólnej demoralizacji Judy w czasach rządów Manassesesa, która jeszcze bardziej przyspieszyła akulturację z Asyrią oraz powrót do pogańskich praktyk i wierzeń<sup>22</sup>. Cogan nie jest jednak, tak jak jego poprzednik, zbyt przekonany do tego, aby religijne reformy Ezechiasza i Jozjasza – nawet pośrednio – łączył z narodowym, politycznym sprzeciwem wobec Asyrii. Uważa bowiem, że w 2. połowie VII wieku p.n.e. Asyria straciła już swoje imperialne wpływy w tych rejonach, wobec tego trudno mówić o takiej korelacji<sup>23</sup>.

Powyższe tezy McKay’a i Cogana zostały przyjęte przez szeroki krąg naukowców<sup>24</sup>, co z czasem spowodowało powstanie niejako dwóch przeciwstawnych

<sup>19</sup> Cogan, *Imperialism and Religion*, 49-60. Według niego w zachowanych tekstach oraz przedstawieniach ikonograficznych nie ma żadnych dowodów na to, że Asyria ingerowała w sferę narodowych kultów oraz wtrącała się w tradycyjne obrzędy. Wskazuje on natomiast, że władcy imperium chętnie wykorzystywali posągi lokalnych bogów do osiągnięcia politycznych celów. Czasami bowiem podczas najazdu grabiono je i przeważnie przetrzymywano do czasu, aż wróg skapitulował lub zadeklarował swoją lojalność wobec króla Asyrii. Sama zaś obecność pojmanych bogów w Asyrii była przedstawiana jako wynik dobrowolnego opuszczenia przez nich swoich wiernych po to, by uznać władzę Aszura.

<sup>20</sup> Cogan, *Imperialism and Religion*, 88. Jego zdaniem te elementy religijne, które można postrzegać jako mezopotamskie, pojawiły w systemie wierzeń na terenie Palestyny za pośrednictwem Aramejczyków, gdyż w ich pogańskich kultach były one już wcześniej obecne.

<sup>21</sup> Cogan, *Imperialism and Religion*, 133.

<sup>22</sup> Tamże, 95-96.

<sup>23</sup> Tamże, 133-134. Według niego motywy reform były czysto religijne, jednak przyznaje, że polityczne wydarzenia miały wpływ na religijne poruszenie. Por. opinie wcześniejszych badaczy np. A.T. Olmstead, *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest*, New York 1931, 464, 500; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago 1960, 265-267.

<sup>24</sup> Np. B. Oded, „Judah and the Exile”, w: *Israelite and Judaean History*, red. J.H. Hayes, J.M. Miller, London 1977, 453-454; B. Otzen, „Israel under the Assyrians, Reflections on Imperial Policy in Palestine”, *Annual of the Swedish Theological Institute*, 78 (1977/11), 106-107; M. Greenberg, „Religion: Stability and Ferment”, w: *The Age of the Monarchies: Culture and Society* (The World History of the Jewish People 5/2), red. A. Malamat, Jerusalem 1979, 116-18; N.P. Lemche, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society* (Biblical Seminar 5), Sheffield 1988, 168; N. Na’aman, „Population Changes in Palestine following the Assyrian

obozów. Chyba najważniejszym obecnie przedstawicielem tzw. starej szkoły<sup>25</sup>, której nie przekonały rewolucyjne argumenty, jest H. Spieckermann<sup>26</sup>. Jego monografia *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* swoimi twierdzeniami uderzała w najważniejsze wnioski McKay'a i Cogana. Niemiecki uczonej ponownie przeanalizował teksty cytowane przez Cogana<sup>27</sup>, aby w końcu stwierdzić, że „religijno-polityczne środki podejmowane przez Asyryjczyków wobec podbitych ludów stanowiły integralną część ich imperialnej polityki”<sup>28</sup>. Odrzucił on tezę, jakoby państwa wasalne traktowano w inny sposób niż prowincje w zakresie powinności religijnych. Według niego bowiem od państw zależnych również wymagano, aby sprawowały kult bogów Asyrii i oddawały im publicznie cześć<sup>29</sup>. Jako czytelny przykład potwierdzający tę tezę Spieckermann przytacza np. fragmenty traktatów wasalnych z czasów Asarhaddona (680–669 roku p.n.e.) i Asurbanipala (668–627 roku p.n.e.), w których Aszur określany jest mianem „twojego boga”, czyli boga zależnego władcy<sup>30</sup>. Twierdzenia niemieckiego badacza mają wspierać również

---

Deportations”, *TA* 20 (1993), 124; G. Frame, „The God Aššur in Babylonia”, w: *Assyria 1995: Proceedings of the 10<sup>th</sup> anniversary symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7-11, 1995*, red. S. Parpola, R.M. Whiting, Helsinki 1997, 56.

<sup>25</sup> Np. H. Jagersma, *A History of Israel in the Old Testament Period*, Philadelphia 1983, 159, 163; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige* (Das Alte Testament Deutsch 11/2), Göttingen 1984, 391, 443, 455–62; J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, 345–346, 372; N. Lohfink, „The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion”, w: *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, red. P.D. Miller, P.D. Hanson, S.D. McBride, Philadelphia 1987, 467–468.

<sup>26</sup> H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen 1982.

<sup>27</sup> Spieckermann (*Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 307–362) przeanalizował również dodatkowe teksty asyryjskie.

<sup>28</sup> Tenże, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 369.

<sup>29</sup> Tamże, 371. Wobec zbuntowanych wasali i stawiających silny opór ludów uciekano się do surowych polityczno-religijnych środków. Stopień imperialnych represji w każdym podbitym państwie był różny, a uzależniony był przeważnie od stosunku podporządkowanych ludów wobec asyryjskich nakazów. Niekiedy, w przypadku dobrowolnej asymilacji religijnej, surowe środki były zbyteczne.

<sup>30</sup> Np. „W przyszłości i na wieki Aszur będzie twoim bogiem, a Aszurbanipal, koronowany książę, twoim panem” (zob. tekst oryginalny D.J. Wisemann, „The Vassal-Treaties of Esarhaddon”, *Iraq* 20 (1958), 57–58: 393–394). Według S. Parpola, „Assyria's Expansion in the 8<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> Centuries B.C.E. and Its Long-Term Repercussions in the West”, w: *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel and their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestine*, red. W.G. Dever, S. Gitin, Jerusalem 2000, 100, te fragmenty traktatów są również dowodem na narzucanie kultu Aszura. Por. Cogan, *Imperialism and Religion*, 45–46, który prezentuje odmienną interpretację. Jego zdaniem użycie takich wyrażen wskazuje jedynie na to, że podległy władca, uznając rządy asyryjskiego króla, automatycznie manifestował akceptację i podporządkowanie się wobec boga Aszura. Pokonany, składając przysięgę służby dla władcy imperium, jednocześnie uznawał panowanie asyryjskiego boga.

częste wzmianki o grabieżach boskich posągów z podbijanych krajów<sup>31</sup> oraz ustanawianie w prowincjach tzw. broni Aszura, mającej symbolizować naczelnego boga Asyrii. Spieckermann stwierdza ponadto, że w przypadku Judy Asyryjczycy nie musieli podejmować surowych religijno-politycznych środków w celu narzucania kultu bogów asyryjskich, gdyż jej władcy dobrowolnie przyjęli asyryjskie praktyki kultowe<sup>32</sup>.

Powyższy zarys toczącej się od wielu lat dyskusji wskazuje, jak trudny do oceny i interpretacji jest poruszany problem. Wymaga on zatem szczególnie ostrożnej i wyważonej analizy zachowanych do naszych czasów świadectw. Nasze badania skupią się na kilku aspektach, a mianowicie na kwestii ołtarza zbudowanego na zlecenie Achaza, na ustawieniu przez Manassesza Aszery w świątyni Jahwe oraz na kultach astralnych. Jako że często te właśnie innowacje religijne bywają uznawane za dowód narzucenia asyryjskich kultów Judzie, ich analiza stanowić będzie w pewien sposób papierek lakmusowy naszego zagadnienia.

### 3. INNOWACJE RELIGIJNE Z CZASÓW ACHAZA

Zgodnie z relacją Deuteronomisty (2 Krl 16,10-18) Achaz w czasie spotkania z Tiglat-pilesem III (745–727 roku p.n.e.) nakazał Uriaszowi wykona-

<sup>31</sup> Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 351-352. Jego zdaniem deportacji lokalnych bogów często towarzyszyło wprowadzanie kultu Aszura. Bazując na stosunkowo dobrze poświadczonych przypadkach wywożenia boskich posągów oraz generalnym milczeniu asyryjskich inskrypcji królewskich na temat wprowadzania na ich miejsce kultu Aszura, stwierdził, że takie akty stanowiły rutynowy element asyryjskiej polityki. Przykład takich działań stanowić mają wydarzenia z palestyńskiej kampanii Tiglat-pilesara III z 734 r. p.n.e., kiedy zdobył on filistyńską Gazę. Według Spieckermanna bogowie panującego tam władcy o imieniu Hanun zostali wzięci jako łup, zaś posągi asyryjskich bogów oraz króla imperium zostały umieszczone w pałacu w Gazie (tamże, 325-328). Odmiennego zdania jest H. Tadmor (*The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria. Critical Edition, with Introductions, Translations, and Commentary*, Jerusalem 1994, 177), który uważa, że w pałacu ustawiono tylko posąg króla z symbolami bogów na jego piersi. Por. B.B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (Forschungen zum Alten Testament 11), Tübingen 1994, 225, który zauważa, że roczniki Tiglat-pilesara III w ogóle nie wspominają o wzięciu posągów jako łupu, a jedynie o ustawieniu w pałacu posągów. Zob. tekst relacjonujący kampanię w Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III*, 177, 189.

<sup>32</sup> Spieckermann (*Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 371) sądzi, że Achaz i Manasses przyjęli kompromisową postawę, „oddając Jahwe to, co Jemu należne, a jednocześnie satysfakcjonując asyryjskiego króla i jego bogów”. Problem dla Judy stanowić miała wtedy asymilacja asyryjskich bogów do nietolerancyjnego kultu jahwistycznego (tamże, 363).



nie w Jerozolimie ołtarza na wzór tego znajdującego się w Damaszku. Kapłan, jeszcze przed powrotem judejskiego władcy, ukończył zleconą budowę zgodnie z przesłanym wzorem. Nowy ołtarz zastąpił stary brązowy ołtarz, który ustawiono z boku i przeznaczono do prywatnego kultu króla. Achaz polecił również zmianę niektórych elementów w świątyni jerozolimskiej, „ze względu na króla asyryjskiego” (מפני מלך אשור) (2 Kr1 16,18b)<sup>33</sup>.

Opisane przez autora biblijnego innowacje postrzega się na różne sposoby. Słynny biblista Martin Noth, analizując kwestię nowego ołtarza, stwierdził: „Gdy król Achaz podporządkował się Tiglat-pilesarowi, musiał stworzyć miejsce dla asyryjskiej religii w oficjalnej świątyni w Jerozolimie. Ołtarz ... wzorcowano bez wątpienia na asyryjskim ołtarzu, który stał w nowej stolicy prowincji – Damaszku”<sup>34</sup>. Inni badacze, jak choćby DeVaux<sup>35</sup>, Landersdorfer<sup>36</sup> czy Snaith, przypuszczali, że model dla nowego ołtarza pochodził z Syrii, a zaczerpnięto go – jak zakładał ostatni z nich – z uwagi na „przyczyny estetyczne, mające wzbogacić rytuał jerozolimskiej świątyni”<sup>37</sup>. Na syryjsko-fenicką proveniencję wskazał Gwilym Jones, który przekonywał ponadto, że Achaz zlecił budowę nowego ołtarza, ponieważ zobowiązywała go do tego wasalna przysięga: „Z racji, że zawarciu traktatu wasalnego pomiędzy Tiglat-pilesarem a Achazem towarzyszyło złożenie ofiary na syro-palestyńskim ołtarzu w Damaszku, ołtarz ten stał się wzorem dla ołtarza jerozolimskiego, a jego obecność miała przypominać mieszkańcom o ich nowym statusie wasali Asyrii”<sup>38</sup>. Wspominany wcześniej Spieckermann uważa, że nowy ołtarz przeznaczono dla Jahwe, zaś stary służyć miał judejskiemu władcy do składania ofiar wymaganych przez Asyryjczyków<sup>39</sup>. To rozwiązanie, według niego,

<sup>33</sup> Według Lowery'ego (*The Reforming Kings*, 134) zwrot ten wskazuje na bezpośredni związek między zmianami w świątyni zleconymi przez Achaza a podporządkowaniem się Asyrii.

<sup>34</sup> M. Noth, *The History of Israel*, London 1960, 266. Podobną opinię wyraził J.A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh 1951, 459-460.

<sup>35</sup> R. De Vaux (*Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, 423) uważał, że ołtarz był kopią dużego ołtarza stojącego w świątyni Hadad-Rimmona.

<sup>36</sup> S. Landersdorfer, *Die Bücher der Könige* (Die Heilige Schrift des Alten Testaments III/2), Bonn 1927, 198.

<sup>37</sup> N.H. Snaith, *The First and Second Books of Kings, Introduction and Exegesis* (Interpreter's Bible 3), Nashville 1954, 275.

<sup>38</sup> G.H. Jones, *1 and 2 Kings* (New Century Bible Commentary), London 1984, 538.

<sup>39</sup> Brązowy ołtarz był po prostu, według niego, zarezerwowany dla bogów Asyrii (Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 367-369). Z kolei J. Bright (*Historia Izraela*, Warszawa 1994, 285) uważał, że przeznaczenie rytualne starego ołtarza pozostało bez zmian. Opinii Spieckermanna w tej kwestii nie podzielił również Holloway, *Assur is king!*, 527-530, gdyż nie widzi on żadnych podstaw, aby postulować, że Asyryjczycy zmuszali podległe im ludy do budowania asyryjskich ołtarzy. Krytyczny wobec wniosków niemieckiego badacza jest także Cogan, „Judah under Assyrian hegemony”, 409, który stwierdził: „To interpret the laconic statement in 2 Kgs 16:15b, referring to the king's private sacrifice upon the old bronze altar

uchroniło reputację Achaza jako czciciela Jahwe, a jednocześnie prezentowało go jako lojalnego wasala.

Warto zauważyć przy tym, że relacja Deuteronomisty dotycząca ołtarza nie zawiera żadnej krytyki króla Judy, gdyż najwyraźniej nie widziano nic złego w pojawieniu się nowego elementu świątynnego<sup>40</sup>. Nie wspomina się też, aby kapłan Uriasz, który według świadectwa Izajasza był lojalnym Jahwistą (Iz 8,2), przeciwstawiał się w jakikolwiek sposób poleceniom Achaza. W relacji dotyczącej nowego ołtarza czytamy ponadto, że miał on służyć tylko sprawowaniu kultu Jahwe (2 Krl 16,15)<sup>41</sup>. Co istotne, przetrwał reformy zarówno Ezechiasza (18,4), jak i Jozjasza (23,12), których celem było przecież usuwanie obcych praktyk<sup>42</sup>. Ołtarz stał zapewne na swoim miejscu także w ostatnich dniach istnienia Jerozolimy, na co wskazuje relacja proroka Ezechiela, informująca o oryginalnym ołtarzu z brązu znajdującym się przy północnej bramie świątyni, czyli tam, gdzie wcześniej przesunął go Achaz, robiąc miejsce dla swojego damasceńskiego importu (Ez 9,2). To wszystko świadczyłoby zaś o tym, że źródeł pojawienia się nowego ołtarza nie należy szukać w imperialnej polityce religijnej Asyrii, gdyż w takim wypadku prędzej czy później zapewne usunięto by symbol obcej dominacji.

Wniosek potwierdzają badania Kurta Gallinga, który przeprowadził typologiczne studium bliskowschodnich ołtarzy. Wynika z niego jasno, że pochodzenia interesującego nas ołtarza należy szukać w Syrii, a nie Asyrii<sup>43</sup>. Ołtarze całopalne były bowiem nieznane w Mezopotamii, zaś ołtarze stołowych, na których składano porcje posiłku dla bogów, używano regularnie<sup>44</sup>.

Przeciwko wizji narzucania Judzie swoich kultów przez Asyrię przemawiają również uwarunkowania polityczne. Wyprawa Achaza do Damaszku w 732 roku p.n.e. nie była przecież pierwszym aktem określenia się przez Judę jako wasal Asyrii. Azariasz, dziadek judejskiego króla, który prawdopodobnie stał na czele

---

which had made way for the new Damascene-style altar, as evidence for the worship of the imperial god of Tiglath-pileser III, is to spin a tale out of whole cloth”.

<sup>40</sup> Zwrócił na to uwagę już A. Šanda, *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt, t. II* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 9), Münster 1912, 207.

<sup>41</sup> W przeciwieństwie do innych praktyk Achaza. Zob. np. uwagi R.J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside the Levitical Law, An Examination of the Fellowship Theory of Early Israelite Sacrifice*, Leiden 1963, 132-134.

<sup>42</sup> Jozjasz zniszczył jedynie te ołtarze, które znajdowały się na dachu górnej komnaty Achaza. Jones (*1 and 2 Kings*, 369) uważa, że oba ołtarze przetrwały do czasów reform Jozjasza.

<sup>43</sup> K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des alten Orients, Eine archäologische Studie*, Berlin 1925, 43-44, 54.

<sup>44</sup> Zob. A. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1964, 192. Por. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead*, 228-229, który podkreślił, że w nowoasyryjskim kulcie świątynnym używano *kanūnu*, na którym spalano zwierzęta ofiarne.

antyasyryjskiej koalicji<sup>45</sup>, w 738 roku p.n.e. uznał zwierzchność asyryjską<sup>46</sup>, zaś sam Achaz dostarczył trybut Tiglat-pilezarowi III już w 734 roku p.n.e., gdyż zapewne obawiał się możliwych działań ze strony wojsk asyryjskich zaangażowanych w kampanię filistyńską<sup>47</sup>. Dlaczego zatem ingerencje Asyrii w kwestie religijne miałyby się rozpocząć dopiero w 732 roku p.n.e., a nie na początku politycznego podporządkowania kilka lat wcześniej? Ołtarz Achaza, wzorowany na syryjskim modelu i ustawiony w jerozolimskiej świątyni, należy wobec tego postrzegać jako dobrowolną adaptację, stanowiącą część szerszego procesu akulturacji.

#### 4. INNOWACJE RELIGIJNE Z CZASÓW MANASSESA

W relacji Deuteronomisty opisującej rządy Manassesza czytamy o interesującej innowacji w sferze religijnej, jaką było „oddawanie pokłonu całemu wojsku niebieskiemu (כל־צבא השמים)” (2 Krl 21,3), a więc słońcu, księżycowi, gwiazdom i planetom. Ten kult astralny sprawowano na ołtarzach zbudowanych na obydwu dziedzińcach świątyni (2 Krl 21,5) oraz na dachu królewskiej rezydencji (2 Krl 23,12). Poza samą Jerozolimą ustanowieni przez władcę Judy kapłani również składali ofiary owemu wojsku niebieskiemu (2 Krl 23,5). Autor biblijny podaje ponadto, że Manasses postawił w świątyni jerozolimskiej Aszerę (פסל האשרה) (2 Krl 21,7), czego żaden król judzki nigdy wcześniej nie zrobił.

<sup>45</sup> Azariasza można identyfikować z Azrijau (<sup>m</sup>az-ri-ia-a-û), który przewodził koalicji kilkunastu państw syryjskich zbuntowanych wobec Asyrii. Zob. np. E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*<sup>3</sup>, Grand Rapids 1983, 142; M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 11), New York 1988, 165-166. Sceptycy wobec takiej identyfikacji są np. L.L. Grabbe, „The Kingdom of Israel from Omri to the Fall of Samaria: If We only Had the Bible...”, w: *Abab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, red. L.L. Grabbe, (LHB/OTS 421) New York 2007, 78 oraz J. Kuan, *Neo-Assyrian Historical Inscriptions and Syria-Palestine: Israelite/Judean-Tyrian-Damascene Political and Commercial Relations in the Ninth-Eight Centuries B.C.E.*, Hong Kong 1995, 149. Zob. inskrypcję dotyczącą Azrijau oraz dyskusję na ten temat w: Tadmor, *The Inscriptions of Tiglat-Pileser III*, 62-63, 273-274.

<sup>46</sup> H. Tadmor, „Azrijau of Yaudi”, *Scripta Hierosolymitana* 8 (1961), 270, przypuszcza, że wyprawa judejskiej armii najprawdopodobniej zakończyła się zaplaceniem oddzielnego odszkodowania, co wyjaśniałoby brak wzmianki w asyryjskich rocznikach o Judzie na liście państw płacących trybut Tiglat-pilezarowi III.

<sup>47</sup> Zob. inskrypcję Tiglat-pilezara III, w której wspomina się o Achazie płacącym trybut Asyrii w D.D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babilonia, Part II: Historical Records of Assyria from Sargon to the End*, Chicago 1927, 801 oraz ANET<sup>5</sup>, 282.

Wspomniane innowacje religijne z czasów Manassesesa – podobnie jak ołtarz Achaza – nie są proste do interpretacji. Rozważając problem Aszery<sup>48</sup>, Spieckermann przypuszcza, że w czasach asyryjskiej dominacji należy postrzegać Baala oraz Aszerę jako judejski ekwiwalent akadyjskiej pary *ilani u ištartati*. Przekonuje, że znaczenie używanych w biblijnym tekście nazw zostało zmienione, kiedy Izrael i Juda znalazły się w sferze wpływów Asyrii. Po prostu miejscowe, lokalne, nazwy zostały wykorzystane do opisywania imperialnych bóstw. Zgodnie więc z taką interpretacją Aszerę trzeba postrzegać jako tożsamą z boginią Isztar, reprezentującą potęgę Asyrii w Jerozolimie<sup>49</sup>. Należy tu jednak pamiętać, że Aszera była popularna wśród północnozachodnich Semitów już dużo wcześniej przed przybyciem Asyryjczyków, a jej kult jest jednym z najstarszych w Judzie<sup>50</sup>. Często wspomina się o niej w związku z wyzynamy Jahwe, co wskazuje, że oddawanie jej czci stanowiło ważny składnik królewskiego kultu sprawowanego we wszystkich oficjalnych centrach religijnych<sup>51</sup>. Kult Aszery posiada zatem lokalne, a nie asyryjskie korzenie, zaś teza o wykorzystywaniu kananejskich nazw Baala i Aszery do prezentacji bogów Asyrii rodzi chociażby pytanie, dlaczego biblijny autor nie mógł zapisać prawdziwych i czytelnych w interpretacji imion imperialnych bóstw<sup>52</sup>.

Jeśli zaś chodzi o kultury astralne, należy podkreślić, że kultury takie nie są charakterystyczne wyłącznie dla religii asyryjskiej i babilońskiej<sup>53</sup>. Baal nieba, słońce i księżyc – często razem – wymieniani są w wielu inskrypcjach aramejskich<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> Słowo אַשְׁרָה pojawia się w Starym Testamencie 40 razy, zarówno w pojedynczej, jak i mnogiej liczbie. Znane są co najmniej dwa znaczenia tego określenia: przedmiot kultu (pal lub żywe drzewo) i bogini. Pierwsze znaczenie jest dawniejsze i występuje znacznie częściej. Z kolei biblijna postać Aszery jako boginii oznaczałaby personifikację tego, co pierwotnie było przedmiotem kultu. J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOT Suppl. 265), Sheffield 2000, 43, jest przekonany, że termin ten należy interpretować również jako określenie boginii: „The fact that Asherah frequently has the definite article in Hebrew (*ha'āšērā*) does not matter, since we likewise find Baal referred to regularly as »the Baal« (*habba'al*) in the Old Testament, and similarly even the »Tammuz« (*battammūz*) for Tammuz (Ezek 8.14)”. Z kolei J.M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess* (University of Cambridge Oriental Publications 57), Cambridge 2000, 62, uważa, że Aszera była czczona jako boginii w czasach monarchii, jednak z czasem termin *aszera* przestano indentyfikować z bóstwem, lecz jedynie z drewnianym obiektem.

<sup>49</sup> Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 211–221.

<sup>50</sup> Jako symbol życia i płodności, będących darami Jahwe, *aszirim* przez długi okres były charakterystycznymi elementami sanktuariów kananejskich.

<sup>51</sup> Zob. bogatą literaturę przedmiotu w: Hadley, *The Cult of Asherah*.

<sup>52</sup> W przypadku króla Salomona autor biblijny nie unikał nazwania obcych bóstw i ich kultów wprowadzonych przez żony króla. Podane jest imię Asztarty, Milkoma i Kemosza (1 Krl 11,1–7).

<sup>53</sup> Na temat popularności kultów astralnych wśród zachodnich Semitów zob. Day, *Yahweh and the Gods*, rozdz. 6. Por. E. Lipiński, „Le culte du soleil chez les Semites occidentaux du I<sup>er</sup> millenaire av. J.C”, *OLP* 22 (1991), 57–72.

<sup>54</sup> Šanda, *Die Bücher der Könige*, 348 oraz Montgomery, *Books of Kings*, 530.

Warto też zaznaczyć, że oznaki oddawania czci ciałom niebieskim na terenach syro-palestyńskich można wskazać już w 2. tysiącleciu p.n.e<sup>55</sup>. Z Księgi Powtórzonego Prawa dowiadujemy się, że kultury astralne były praktykowane przez ludy sąsiadujące z Izraelem (Pwt 4,19). Teksty biblijne informują nas ponadto o popularności kultu królowej nieba<sup>56</sup>, który również należy uznawać za stosunkowo stary. Świadczy o tym chociażby fragment Księgi Jeremiasza, w którym Judejczycy przebywający w Egipcie następującymi słowami usprawiedliwiali chęć dalszego śladania ofiar właśnie królowej nieba:

Będziemy składać ofiary kadzielne królowej nieba, składać na jej cześć ofiary płynne, podobnie jak to czyniliśmy my, nasi przodkowie, nasi królowie oraz nasi przywódcy w miastach judzkich i na ulicach Jerozolimy. Wtedy mieliśmy pod dostatkiem chleba, powodziło się nam dobrze i nie spotkało nas nic złego. Od czasu, gdy zaprzestaliśmy składać królowej nieba ofiary kadzielne i płynne, cierpimy niedostatek wszystkiego i ginieśmy od miecza lub głodu (Jr 44,17-18).

Trudno więc w tym przypadku zakładać, że kult ten w VII wieku dopiero „stawiał pierwsze kroki”<sup>57</sup>. Kultury astralne nie były zatem nowością importowaną z Asyrii, którą według imperialnych nakazów musiał wprowadzić Manasses czy też wcześniej Achaz. W okresie asyryjskich wpływów zauważalne jest co prawda rozprzestrzenianie się praktyk tego typu wśród Judejczyków, lecz nie był to okres ich pojawienia się w religii Judy. Ponadto, gdyby w istocie były narzucone, nie cieszyłyby się zapewne już taką popularnością. Można nawet przyjąć, iż niektóre kultury astralne wrowadzone przez judejskich władców, są ewidentnie asyryjskie, jednak i tak trudno byłoby wskazać dowody na to, że ich pojawienie się to kwestia wypełniania wasalnych powinności.

## PODSUMOWANIE

Innowacje religijne Achaza i Manassesa nie powinny być postrzegane jako efekt ingerencji imperium asyryjskiego w sferę religijną Judy oraz nakładania na

<sup>55</sup> Ważne podsumowanie literackich świadectw stanowi nadal praca J. Bottero, M. Dahood, S. Moscati, *Le Antiche Divinità semitiche* (Studi Semitici 1), Roma 1958, zwłaszcza 65-94.

<sup>56</sup> Odnośnie do eklektycznego charakteru tego kultu zob. M. Weinfeld, „The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background”, *UF* 4 (1972) 148-54; S. Ackerman, „And the Women Knead Dough»: The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah”, w: *Gender and Difference in Ancient Israel*, red. P.L. Day, Minneapolis 1989, 109-124.

<sup>57</sup> Kaufmann, *The Religion of Israel*, 390.

nią obowiązku sprawowania kultu bogów Asyrii. Bliższa analiza relacjonowanych przez Deuteronomistę pogańskich nowości nie wykazuje bowiem, aby ich źródło leżało w asyryjskich nakazach. Wydaje się więc, że w stosunku do swoich judejskich wasali Asyryjczycy nie prowadzili polityki narzucania powinności religijnych. Nie można oczywiście zaprzeczyć, że władcy kraju Aszura nie zmienili w wielu aspektach oblicza Zachodu. Bez wątpienia Asyria stanowiła fenomen wśród ówczesnych państw, podbijając obszary od doliny Nilu po Anatolię i Góry Zagros. Jednakże właśnie w wyniku zjednoczenia tak wielu obszarów, różnych pod wieloma względami, doszło do niezwykłego „otwarcia się” Bliskiego Wschodu, co z czasem spowodowało wytworzenie się nowej asyro-aramejskiej kultury, której wpływom ulegi również Achaz i Manasses.

Juda, znajdującą się w kręgu wpływów tej kultury, nie mogła uniknąć stopniowego przenikania obcych wzorów. Proces ten zaś wzmacniało obecne w szerokich kręgach rosnące rozczarowanie Bogiem Izraela. Judejczycy stracili przekonanie i wiarę, że Jahwe może zmienić ich los, więc ulegali urokowi nowych bogów. Obecny wtedy nastrój dobrze oddaje relacja Kronikarza opisująca rządy Achaza: „Składał ofiary bogom Damaszku, którzy go pokonali, i mówił: Bogowie królów Aramu dali im pomoc. Będę im składał ofiary, a mi także pomogą” (2 Krn 28,23). Należy zatem przyjąć, że Juda, otoczona silnymi modelami kulturowymi, które dominowały w asyryjskim imperium, dobrowolnie i bez zewnętrznych nakazów wprowadzała nowe, obce praktyki religijne.

## ASSYRIAN INFLUENCE ON JUDAEAN RELIGION

### Summary

The Deuteronomist's narrative raises the issue of foreign interference in Judah's cult during the reigns of Ahaz and Manasses. Of Ahaz it is said that he was the first king of Judah who "made his son pass through fire" (2 Kgs 16,3). Moreover, he had an altar built in Jerusalem after "the fashion of the altar that was in Damascus" (16,10-16). Manasseh's many activities in the cultic sphere included introducing the worship of the host of heaven and the setting up of "the graven image of asherah which he had made in the house of the Lord" (21,7). Accepted teaching in most histories and textbooks of ancient Israel took these introductions for elements of the Assyrian state religion. In addition, many scholars have suggested that they were imposed on Judah by Assyria. The author of this paper believes that there is no evidence of Assyrian imposition upon or interference with Judah's cult. The foreign innovations reported of the reigns of Ahaz and Manasseh should be rather seen as the voluntary adoption by Judah's ruling class of the prevailing Assyro-Aramaean culture.



PIOTR BRIKS

## TOPOS NINIWY W STARYM TESTAMENCIE

Niniwa jest jednym z najpowszechniej znanych miast Starożytności. Swoją obecną sławę zawdzięcza roli, jaką odgrywała u schyłku imperium asyryjskiego (choć nie tylko) oraz wspaniałym odkryciom, jakich dokonywały kolejne ekspedycje archeologiczne, począwszy od ekspedycji Paul-Émile Botty w 1842<sup>1</sup>, poprzez pionierskie prace Sir Austena Henry'ego Layarda, wykopaliska George'a Smitha, Hormuzda Rassama, Leonarda Williama Kinga, Campbella Thompsona, Sir Maxa Mallowana i wielu innych mniej i bardziej znanych archeologów i asyriologów, aż po prowadzone w latach 1987–1990, ostatnie jak na razie, prace wykopaliskowe pod kierunkiem profesora Davida Stronacha z University of California<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> W Erze Nowożytniej Niniwę po raz pierwszy zlokalizował archeolog brytyjski Claudius J. Rich w 1820 r.

<sup>2</sup> A.H. Layard oraz H. Rassam (1847), H. Rassam (1852–1854, 1878–1882), W. Loftus (1854–1855), G. Smith (1873–1974), E.A.W. Budge (1889–1891), L. King (1903–1904), R.C. Thompson (1904–1905, 1927–1932), M.A. Mustafa (1951–1958), T. Madhloom (1965–1971), Ghanim Wahida (1965–1971), A. Suleiman (1966), Farouk Al-Rawi (1967–1971), A. as-Satar (1987), M. Jabur (1971, 1980, 1989). D. Stronach (1987, 1989, 1990). Od 2002 r. prowadzone są w Niniwie prace dokumentacyjne w ramach programu *Sennacherib's „Palace Without Rival” Project* (Centro Ricerche Archeologiche e Scavi di Torino per il Medio Oriente e l'Asia, we współpracy z State Board of Antiquities and Heritage of Iraq, the Iraq Museum, the Central Restoration Institute in Rome i dyrektora generalnego od spraw

---

Dr hab. Piotr BRIKS, prof. US – Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Szczecińskiego; autor zajmuje się od kilku lat tematyką związaną z Księgą Jonasza. W tym czasie komentował ją w całości, a także analizował wybrane jej fragmenty. Obecnie pracuje nad własnym tłumaczeniem tekstu tej księgi, które zaopatrzone zostanie w obszerny komentarz; zainteresowania naukowe: biblistyka (Stary Testament) oraz historia starożytnej Mezopotamii; briks@op.pl.

Blisko 150 lat poszukiwań na wzgórzach Kuyunjik i Nebi Yunus przypominało o wspaniałości tego miasta, a część znalezionych tam artefaktów stanowi ozdobę zbiorów wielu muzeów europejskich (wystarczy wspomnieć bezcenną kolekcję tysięcy tabliczek z biblioteki Aszurbanipala, cudowny cykl płaskorzeźb z pałacu Sennacheryba w British Museum czy eksponaty z Niniwy w Pergamonie).

Ośmielę się jednak zaryzykować stwierdzenie, że gdyby nie rola, jaką odgrywa Niniwa w różnych historiach biblijnych, obecnie wiedzieliby o niej jedynie wybitni znawcy tego regionu. To dzięki opowieści o Jonaszu, krwawych prorocत्वach Nahuma oraz historii Tobiasza i Sary, znaleźli się ryzykujący życiem i zdrowiem badacze, liczni sponsorzy oraz nieprzeliczone tłumy zwiedzających kolejne wystawy prezentujące skarby Niniwy. To właśnie dzięki Biblii miasto to ma magnetyczną siłę przyciągania.

Przyglądając się biblijnemu obrazowi Niniwy, wyraźnie widać, że nie jest to jedynie wspomnienie potężnej stolicy asyryjskiego imperium. W Biblii Niniwa urasta do rangi symbolu. Mimo że była ona stolicą jedynie w schyłkowym okresie Asyrii<sup>3</sup>, a królowie Niniwy wcale nie byli najbardziej krwawymi zdobywcami, przetrwała w pamięci Izraela, ciemionego przez Tiglat-pilegara, Salmanasara, Sargona, Sennacheryba, Esarhaddona czy Aszurbanipala, jako topos znienawidzonego imperium zła. Nie jest to jednak wspomnienie monolityczne. Wydaje się, że Niniwa wywoływała u Izraelitów także inne, być może podświadome skojarzenia.

Początki Niniwy giną w mrokach historii, ale dla badań nad jej obrazem w Biblii nie ma to większego znaczenia, gdyż pojawiła się ona nad Tygrysem tysiące lat wcześniej, niż pierwsi Hebrajczycy nad Jordanem<sup>4</sup> (nie mówiąc już o biblijnych zapiskach na jej temat). Kiedy kształtowały się zręby Izraela, Niniwa była już od dawna liczącą się metropolią, centrum handlowym i religijnym.

---

dziedzictwa archeologicznego włoskiego ministerstwa kultury – pod kierownictwem Giuseppe Proietti). Obecnie prowadzone są także prace konserwatorskie (Amira Eidan z SBAH we współpracy z Salim Youniss Hussein – dyrektorem generalnym ds. Starożytności Prowincji Niniwa i Mozahim Mahmoud Houssien – dyrektorem wykopalisk w Niniwie).

<sup>3</sup> Tradycyjną stolicą Asyrii było Aszur. Miasto to pełniło rolę centrum religijnego i chyba było postrzegane jako główne miasto królestwa. W tamtych czasach trudno jednoznacznie zdefiniować stolicę państwa. Aszurnasirpal przeniósł się z Aszur do Kalchu (Nimrud), a jego następca Sargon II do Dur Szarrukin (Chorsabad). Jako rezydencje królów, miasta te za ich panowania pełniły rolę stolicy. Syn Sargona Sennacheryb, wkrótce po objęciu tronu ok. 705 r. przed Chr., przeniósł się z kolei do Niniwy. Tutaj rezydowali także jego następcy aż do upadku miasta w 612 r. Niniwa pełniła więc rolę stolicy Asyrii przez nieco ponad 90 lat.

<sup>4</sup> Najstarsze ślady osadnictwa w tym miejscu datowane są na 7. tysiąclecie przed Chr. (w czasie wykopalisk z 1931–1932 odkryto ceramikę z okresu Hassuna i Halaf). W Okresie Wczesnego Chalkolitu Niniwa odgrywała już znaczącą rolę jako centrum handlowe i rzemieślnicze.

Właśnie jako taką poznawali ją pierwsi autorzy biblijni. Wzmiankę o powstaniu Niniwy (wraz z Rechobot-Ir, Kalach i Resan<sup>5</sup>) z Rdz 10,11-12 traktować można jedynie w kategoriach etymologii. Znajduje się ona w ramach tzw. Tablicy narodów (10,1-31), a dokładniej w dodatku 8-19, gdzie obraz wszystkich ludów świata jako potomków trzech synów Noego: Sema, Chama i Jafeta, uzupełniony jest o dzieje Nimroda, syna Kusza, oraz genealogię pomniejszych szczepów kanaanajskich. Redaktor, w sposób wyraźnie odmienny od reszty Tablicy narodów, opowiada: „Kusz zrodził Nimroda, który był pierwszym mocarzem na ziemi. Był on też potężnym myśliwym przed obliczem JHWH. Stąd powstało przysłowie: »Dzielny jak Nimrod, potężny myśliwy przed obliczem JHWH«” (10,9). To właśnie Nimrod miał być założycielem Niniwy<sup>6</sup>. Takie wyróżnienie założyciela miasta było, bez wątpienia, także poniekąd oceną jego dzieła. Z tekstu Biblii trudno jednak przesądzić, czy ocena ta była pozytywna czy wręcz przeciwnie. Fakt, że Nimrod założył i Babilon, i Niniwę (stolice mocarstw wrogich Izraelowi) każe przypuszczać, że określenie „mocarz” (גִּבּוֹר) i „potężny myśliwy przed obliczem JHWH” (גִּבּוֹר־צַיִד לִפְנֵי יְהוָה) należy interpretować negatywnie. Tak właśnie ocenia tę postać cała tradycja judaistyczna (Józef Flawiusz, Talmud<sup>7</sup>, midrasze i wiele innych, a także źródła islamskie<sup>8</sup>). Nimrodowi przypisywana jest ponadto budowa wieży Babel czy walka z Abrahamem. Filon Aleksandryjski czy Johanan ben Zakai określenie „przed obliczem JHWH” tłumaczą jako „w opozycji do Boga”. Nimrod ukazywany jest jednak niekiedy także w pozytywnym świetle – tak na przykład widzi go Efreem Syryjski, który twierdzi jakoby był on przeciwny budowie wieży Babel i właśnie do Asyrii uciekał przed swoimi przeciwnikami z Babilonu. Podobną wersję wydarzeń relacjonuje targum Pseudo-Jonatana. Intuicyjnie wydaje się, że gdyby autor tej glosy w ramach Tablicy ludów chciał zdyskredytować Nimroda, a przez to ukazać Niniwę w negatywnym świetle, użyłby znacznie bardziej jednoznacznej retoryki. Nie ulega natomiast wątpliwości, że umieszczenie Nimroda wśród potomków Chama definiowało także jego dzieło (m.in. Niniwę – Asyrię)

<sup>5</sup> Na temat identyfikacji pozostałych trzech miast nie wiadomo nic pewnego – wysuwane są liczne propozycje.

<sup>6</sup> Tekst hebrajski nie jest jednak w tym miejscu jednoznaczny. Od wielu stuleci trwa spór o sposób tłumaczenia tego fragmentu. Wielu odnośnie miejsce tłumaczy: „z tej ziemi wyszedł Aszszur i zbudował Niniwę”. Patrz aneks do artykułu.

<sup>7</sup> Targum do 1 Krn 10: „Nimrod był wielkim grzesznikiem, mordercą niewinnych i buntownikiem przeciw Bogu”. Targum Jerozolimski: „Był wielkim jako myśliwy i jako grzesznik wobec Boga...”. Targum Jonatana ben Uzziela: „Od założenia świata nie było nikogo podobnego do Nimroda potężnego myśliwego i buntownika przeciw Bogu”.

<sup>8</sup> Tak na przykład al-Tabari w: *History of the Prophets and Kings* (IX w. po Chr.). Podobnie Abu al-Fida. Postać Nimroda pojawia się także w średniowiecznych legendach węgierskich i germańskich.

jako coś obcego i gorszego, ale wcale niekoniecznie przerażającego. Paradoksalnie, obie metropolie mogły stanowić swoisty dowód potęgi Nimroda.

W 2 Księdze Królewskiej, w księgach deuteronomistycznych i pismach prorockich Asyria oceniana jest jednoznacznie – to zbrodnicze mocarstwo, znieawidzone za krwawy podbój Królestwa Północnego i kontrolę sprawowaną nad Judą w VIII i VII wieku przed Chr. Zastanawiający jest fakt, że w Księgach Królewskich i Kronik (które powstawały w różnych środowiskach) Niniwa wymieniona jest tylko jeden raz, i to raczej mimochodem, w 2 Krl 19,36. Jest to fragment bardzo wątpliwego historycznie opowiadania o nieudanym oblężeniu Jerozolimy przez Sennacheryba, który powróciwszy do Niniwy, miał zostać zamordowany przez swoich synów w świątyni Nisroka. To wszystko, mimo że historia stosunków Judy i Izraela z Asyrią jest jednym z głównych tematów tych dzieł. Tego samego wydarzenia (powrotu Sennacheryba do stolicy) dotyczy także jedyna wzmianka o Niniwie w Księdze Izajasza (37,37). Warto tu zaznaczyć, że spośród ksiąg prorockich właśnie Proto-Izajasz poświęca Asyrii najwięcej uwagi<sup>9</sup>. Najwyraźniej jednak Niniwa nie była jeszcze wówczas w oczach Judejczyków synonimem Asyrii.

Wydaje się, że najbliższa historycznej Niniwie jest Księga Nahuma. Dla naszego rozważania kluczowym zagadnieniem wydaje się datacja tej księgi. Jeśli powstała ona przed 612 rokiem – jest zapisem nastrojów, jakie panowały w Judzie w przeddzień lub w czasie przemian nazywanych reformami Jozjasza<sup>10</sup>, a tekst odnosiłby się faktycznie do Niniwy. Jeśli natomiast spisana była *post factum* (czyli już po zburzeniu Niniwy), byłby to hymn opiewający potęgę i sprawiedliwość JHWH, stanowiący pociechę dla Izraela, ale do losu historycznej Niniwy odnoszący się jedynie jako do symbolu wrogiej Izraelowi potęgi<sup>11</sup>. Kusząca jest datacja tej księgi na Okres Babiloński<sup>12</sup>. Kiedy znane już były szczegóły zagłady Niniwy, a o zagładzie zastępującego jej miejsce Babilonu z całą pewnością nie można było mówić

<sup>9</sup> Asyria ukazywana jest u Proto-Izajasza równocześnie jako wróg JHWH i jego ślepe narzędzie wymierzające Judzie karę za grzechy. Prorok podkreśla, że sukcesy asyryjskich podbojów wynikają z suwerennej decyzji Boga. Zagrożenie ze strony Asyrii jest wprost proporcjonalne do grzechu Judy (Iz 10). Kiedy przywódcy Judei zwracają się do Boga, potęga Asyrii zostaje rozbita. Obok Asyrii i bardzo często z nią w parze jako drugi wróg Izraela wymieniany jest Egipt (Iz 7,18; 11,11; 19,23-25; 20,4; 27,13; Oz 7,11; 9,3; 11,5.11; 12,1; Mi 7,12; Za 10,10n).

<sup>10</sup> W 3,8-10 autor wspomina o podbojach egipskich Teb przez Esarhaddona, które miały miejsce w latach 670–661 przed Chr. Według tej koncepcji Księga musiałaby więc powstać stosunkowo niedługo potem.

<sup>11</sup> Wskazuje na to także symboliczne, moim zdaniem, imię (pseudonim?) proroka „Pocieszyciel”.

<sup>12</sup> R. Mason wskazuje na podobieństwa stylu Nahuma do Deutero-Izajasza: *Micah, Nahum and Obadiah*, London 2004, 59 oraz 75 (tam szerzej na temat datacji powygnaniowej). Na jeszcze więcej zapożyczeń od Izajasza wskazuje J. Nogalski, *Redactional processes in the Book of the Twelve*, Berlin 1993, 113, 115, 128.

otwarciu<sup>13</sup>. W wypadku Księgi Nahuma tego typu spekulacje dotyczące datacji nie są pozbawione sensu, gdyż opiera się ona przede wszystkim na założeniach interpretacyjnych. R.J. Coggins sugeruje, że brak danych pozwalających zidentyfikować proroka może świadczyć o chęci uniwersalizacji przesłania księgi przez jej autora<sup>14</sup>. Ale nawet jeśli księga ta została spisana, tak jak chce tego znaczna część komentatorów, niedługo przed lub wkrótce po upadku Niniwy<sup>15</sup>, niewykluczona jest przecież jej ponadczasowa interpretacja przez późniejszych redaktorów<sup>16</sup>. Co więcej, wydaje się, że taka właśnie była ich intencja, szczególnie widoczna w umieszczonym na początku księgi hymnie (znaczące ingerencje redakcyjne nie ulegają wątpliwości). Nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy pierwotnemu autorowi Księgi Nahuma chodziło o historyczną Niniwę, stolicę Asyrii, czy jedynie posłużył się nią jako symbolem, natomiast z dużą dozą pewności możemy stwierdzić, że w ostatecznej redakcji księgi Niniwa staje się symbolem<sup>17</sup>. Tylko tak można zrozumieć, dlaczego Niniwa zostaje wymieniona od razu w pierwszych słowach księgi, mimo że o samym upadku tego miasta mowa jest dopiero znacznie później. Najwyraźniej autor/redaktor Księgi, wspominając Niniwę, chciał przekazać czytelnikom jakąś bardzo ważną wskazówkę – klucz interpretacyjny do całości<sup>18</sup>. Stolica Asyrii odgrywałaby w tym wypadku podwójną rolę – po pierwsze zostałaby ukazana jako przedstawicielka wszystkich wrogów Izraela, po drugie, powinna wywołać skojarzenia z wszystkimi wcześniejszymi tekstami prorockimi, przedstawiającymi Asyrię jako narzędzie kary JHWH. Upadek Niniwy oznaczałby więc celebrację końca czasu kary – początek wybawienia. Znajomość losu Niniwy gwarantowała prorocत्वowi wiarygodność.

Być może właśnie do wyobrażenia o Niniwie jako wrogu Izraela *par excellence* nawiązuje (znacznie później) autor Księgi Jonasza. Według 2 Krl 14,25 prorok Jonasz

<sup>13</sup> Z takim zabiegiem spotykamy się m.in. w Apokalipsie św. Jana, gdzie Babilon symbolizuje współczesny autorowi Rzym.

<sup>14</sup> R.J. Coggins, S.P. Re'emi, *Israel among the nations: A Commentary on the Books of Nahum and Obadiah* (ITC 1), Grand Rapids 1985, 6. Por. także H. Schulz, *Das Buch Nahum* (BZAW 129), Berlin 1973.

<sup>15</sup> Wydaje się, że większość komentatorów przychyliła się do datacji Księgi Nahuma na okres pomiędzy 663–612. Dyskusja na temat daty powstania księgi w tym zakresie patrz: W.A. Maier, *The Book of Nahum*, Grand Rapids 1959, 27–40, 87–139; W.C. van Wyk, „Allusions to ‘Prehistory’ and History in the Book of Nahum”, w: *De Fructo Oris Sui: Essays in Honor of Adrianus van Selms*, Leiden 1971, 222–232; R.D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (The Wycliffe Exegetical Commentary), Chicago 1991, 3–7.

<sup>16</sup> Dla mnie najbardziej przekonująca jest argumentacja J. Nogalskiego wskazującego na niejednolity charakter Księgi Nahuma i płynące stąd konsekwencje, jeśli chodzi o jej datację. Patrz: Nogalski, *Redactional processes in the Book of the Twelve*, 93–99.

<sup>17</sup> Podobnie jak Edom w innych pismach prorockich.

<sup>18</sup> Właśnie w ten sposób Niniwę odczytuje qumrański Peszer do Habakuka.

działał za panowania izraelskiego króla Jeroboama, syna Joasza, czyli w 1. połowie VIII wieku przed Chr. Rodzi się jednak podstawowe pytanie – dlaczego prorok Jonasz, gdyby faktycznie działał w VIII wieku, miałby zostać posłany właśnie do Niniwy? W tym czasie kolejni królowie Asyrii skoncentrowani byli raczej na przezwyciężaniu problemów, a ich państwo swoją świetność zaczęło odzyskiwać dopiero za panowania Tiglat-Pilegara III w 2. połowie VIII wieku. Stolicą Asyrii, w okresie gdy w Judzie panował Jeroboam, było Kalchu<sup>19</sup>. O Niniwie z tamtego okresu wiemy bardzo niewiele, a na pewno nie to, że była potężnym, słynnym na cały Bliski Wschód miastem. Wbrew tradycyjnemu datowaniu Księgi Jonasza nie mogła powstać wcześniej niż w Okresie Perskim, czyli przynajmniej 100 lat po upadku Niniwy, a wiele wskazuje na to, że powstała jeszcze później<sup>20</sup>. Jest więc

<sup>19</sup> Niniwa stała się stolicą Asyrii dopiero za panowania Sennacheryba (704–681 p.n.e.).

<sup>20</sup> Datacja Księgi Jonasza ma zawsze charakter poszlakowy. Opiera się na czterech grupach argumentów: lingwistycznych, intertekstualnych, historycznych i wreszcie analizy adekwatności przesłania do danej epoki. D. Stuart uważa, że datacja Księgi Jonasza jest problemem nierozwiązywalnym (*Hosea-Jonah* [WBC 31], Waco 1987, 432-433). Niektórzy badacze proponują datowanie przedwygnaniowe. Tak np.: Y. Kaufmann, תולדות האמונה הישראלית, t. II, Tel Aviv 1938–1956, 279-287; J. Stek, „The Message of the Book of Jonah”, *Calvin Theological Journal* 4 (1969), 23-50, w szczególności 23-35, B. Porten, „Baalshamem and the Date of the Book of Jonah”, w: *De la Torah au Messie: Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris, octobre 1979*, red. M. Carrez, Paris 1981, 237-244 (por. krytyka stanowiska B. Portena: U. Simon, *Jonah* (Jewish Publication Society Bible Commentary), Philadelphia 1999, xli), oraz J. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, Zürich 1993, 255-256 (nie są to jednak publikacje najnowsze). Jednak ogromna większość datuje Księgę Jonasza na Okres Perski (choć z różnych powodów). Z najrzetelniejszych publikacji wraz z odniesieniami do bardzo bogatej literatury przedmiotu, należy wymienić: P. Tribble, *Studies in the Book of Jonah*, Columbia 1963, 104-116; E. Bickerman, *Four Strange Books*, New York 1967, 29; R.E. Clements, „The Purpose of the Book of Jonah”, w: *Congress Volume Edinburgh 1974*, red. J.A. Emerton (VTSupp 28), Leiden 1975, 16-28; L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, Grand Rapids 1976, 185-188; T.E. Fretheim, *The Message of Jonah*, Minneapolis 1977, 34-37; A. Brenner, „Jonah from the Perspective of its Audience”, *Beit Miqra* 24 (1979), 396-405; D.F. Payne, „Jonah from the Perspective of its Audience”, *JSOT* 13 (1979), 3-12; E. Qimron, „The Language of Jonah and the Date of Its Composition”, *Beit Miqra* 25 (1980), 181-182; A. Hurvitz, „The History of a Legal Formula עשה הפץ עשה (Psalms cxv 3, cxxxv 6)”, *VT* 32 (1982), 257-267 (w szczególności 263); K. Almladh, *Studies in the Book of Jonah* (Studia Semitica Upsaliensia 7), Uppsala 1986, w szczególności 41-46; H.W. Wolff, *Obadiah and Jonah: A Commentary*, Minneapolis 1986, 76-78; J.S. Ackerman, „Jonah”, w: *The Literary Guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermodé, Cambridge 1987, 235-243; G.A.F. Knight, F.W. Golka, *Revelation of God: The Song of Songs and Jonah* (International Theological Commentary), Grand Rapids 1988, 65-136 (szczególnie 70-72); A. Rofé, *The Prophetic Stories*, Jerusalem 1988, 152-159; S. Schumann, „Jona und die Weisheit: Das prophetische Wort in einer zweideutigen Wirklichkeit”, *TZ* 45 (1989), 73-80; A.J. Band, „Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody”, *Prooftexts* 10 (1990), 177-195, w szczególności 179, 184, 192-194; J. Day, „Problems in the Interpretation of the Book of Jonah”, w: *In Quest for the Past: Studies on Israelite Religion, Literature and Prophets. Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament*



Księga Jonasza zapisem pewnego wyobrażenia o Niniwie, która w tym genialnie skonstruowanym opowiadaniu pełni obok żeglarzy kluczową rolę. Należy więc postawić pytanie, jak zapisała się Niniwa w pamięci Judejczyków/Izraelitów na długi czas po swojej niespodziewanej klęsce?

Dla hagiografa piszącego w Okresie Perskim obojętne były szczegóły historyczne. Swoją opowieść przesuwając w odległe czasy, nawiązując do wspaniałego, a równocześnie skromnie opisanego w Biblii proroka, bez wątpienia szanowanego i pobudzającego wyobraźnię, oraz do skojarzeń z nie mniej fascynującą Niniwą. Najwyraźniej autor chciał wywołać u czytelnika/słuchacza określoną reakcję: już na samym początku księgi zestawia ze sobą dwie rzeczywistości – pierwsza z nich to wielki prorok, piewca odradzającej się potęgi Izraela, mąż pobożny i otoczony estymą, druga rzeczywistość to Niniwa – dobrze zapamiętana stolica bezlitosnego wroga Izraela, siedlisko zła i... od dawna strasząca przechodząca obok karawany ruina. Nietrudno się domyślić, z kim czytelnik zacznie się utożsamiać. Już pierwsze słowa JHWH wysyłającego proroka do Niniwy, aby ją potępił (*nakrzych na niq* – וַיִּקְרָא עֲלֶיהָ), każdy w tamtym czasie musiał odczytać jako zapowiedź karnej ekspedycji, której triumfalny finał znany był już przecież doskonale. Ten spodziewany ciąg narracji zostaje jednak przerwany kompromitującą, ale przede wszystkim całkowicie niezrozumiałą ucieczką proroka. Ten sam schemat – „prowokacja” i odbiegające od spodziewanego rozwiązanie – pojawia się w księdze jeszcze kilkakrotnie, żeby swoje apogeum osiągnąć w momencie, kiedy Bóg przebacza ze wszech miar zasługującej na karę Niniwie. Żadne inne miasto nie wywołałoby w czytelniku tak gwałtownych emocji. Babilon zupełnie się do tego nie nadawał, gdyż po pierwsze, był zbyt bliski historycznie, po drugie, jeszcze nawet w czasach greckich zachwycał przepychem i bogactwem.

Księga Jonasza nie opowiada nam więc o historycznej Niniwie, ale posługuje się jej toposem, dobrze wszystkim znanym o niej wyobrażeniem, w celu wywołania

---

*Conference, Held at Elspeet, 1988*, red. A.S. van der Woude (OTS 26), Leiden 1990, 32-47 (w szczególności 34-36); A. LaCoque, P.-E. Lacoque, *Jonah: A Psycho-Religious Approach to the Prophet*, Columbia 1990, w szczególności 26-48; J.M. Sasson, *Jonah* (AB 24B), New York 1990, 20-28, w szczególności 26-27; U. Simon, *יונה עם מבווא ופירוש*, Tel Aviv 1992, 31-33; J. Limburg, *Jonah. A Commentary* (OTL), Louisville-London 1993, 28-31; J. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, Zürich 1993, 255-262, 270-273; R.B. Salters, *Jonah and Lamentations* (Old Testament Guides), Sheffield 1994, 23-27; D. Becker, „Leshon sefer Yonah ba-sifrut, Mehqar, 'Iyyun ve-ha' rakhah nosafim, *Beit Migra* 41 (1996), 344-368; G.M. Landes, „A Case for the Sixth-Century BCE Dating for the Book of Jonah”, w: *Realia Dei: Essays in Archaeology and Biblical Interpretation in Honor of Edward F. Campbell, Jr. at his Retirement*, red. P.H. Williams Jr., T. Hiebert, Atlanta 1999, 100-116; U. Simon, *Jonah* (Jewish Publication Society Bible Commentary), Philadelphia 1999, xli-xlii; M.A. Sweeney, *The Twelve Prophets, vol. I*, Collegeville 2000, 306-307; E. Ben Zwi, *Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOTSupp 367), Sheffield 2003, 101.

określonych skojarzeń. Warto jednak zauważyć, że miasto to wcale nie jest w niej przedstawione jako szczególnie agresywne, zmilitaryzowane czy wrogie Izraelowi (co najczęściej podkreśla się w komentarzach). Niniwa jest w Księdze Jonasza „wielka” (הַגְּדוֹלָה) i „zła” („zło ich” רַעְתָּם). Użyte w tym miejscu wyrażenie עָלְתָה רַעְתָּם לְפָנַי („wzniosło się zło ich przed moje oblicze”) może wywołać dwa skojarzenia. Pierwsze z nich (podobieństwo do wyrażenia krzyk/wołanie wznoszące się do nieba) nawiązywałoby do wołania o Bożą pomstę na potężnym krzywdzicielu. Drugie, poprzez zestawienie rdzeni גָּדַל i עָלָה sugerowałoby pychę i wyniosłość. Oba skojarzenia są uzasadnione. Co ciekawe, autor w dalszym ciągu swej opowieści nie koncentruje się na okrucieństwie Niniwitów, których nawrócenie nie polegało na odrzuceniu „łuku i miecza”, ale na upokorzeniu się. Niniwa w Księdze Jonasza nie wydaje się więc przede wszystkim synonimem przemocy i wrogości wobec Izraela (choć to z pewnością także), ale przede wszystkim pychy. Odnoszę wrażenie, że autor tej księgi, opisując powołanie Jonasza, aby szedł i prorokował w Niniwie, spodziewał się wywołać u czytelnika nie tyle strach, ile bardziej poczucie pogardy pomieszanej z nadzieją, że tak właśnie rozpoczyna się akt Bożej pomsty nad niegodziwcami (której rezultat był już w Okresie Perskim doskonale znany).

W Księdze Sofoniasza Niniwa pojawia się w ramach klątwy przeciwko narodom (2,13-15):

I wyciągnie On rękę na północ, i zniszczy Asyrię,  
i obróci Niniwę w pustkowie, w suchy step, jak pustynię.  
I będą się wylegiwać w jej obrębie stada,  
wszelkie rodzaje zwierząt: tak pelikan, jak jeź zanocują na głowicach jej kolumn.  
Sowa zaświszcze w otworze okna, a kruk będzie na progu,  
bo cedrowe obicie zostanie zerwane.  
Oto wrzaskliwe miasto, które bezpiecznie mieszkało,  
które mówiło w swym sercu: „Ja, i nikt więcej!”  
Jakże stało się pustkowie, legowiskiem dzikich zwierząt?  
Każdy, kto obok niego przechodzić będzie, zagwizdże i ręką potrząśnie.

Spór o datację tego tekstu wydaje się nierozstrzygnięty i w dużej mierze zależy od sposobu rozumienia roli, jaką odgrywa w *oraculum* Niniwa<sup>21</sup>. Najwcześ-

<sup>21</sup> Księga Sofoniasza jako obecna całość stanowi kompilację wielu tekstów połączonych w jedno w skomplikowanym procesie redakcyjnym (na temat dyskusji wokół struktury i datowania perykopy 2,4-15 patrz: J. Vlaardingerbroek, *Zephaniab*, Leuven 1999, 125-131). Badacze bardzo różnią się w wyodrębnianiu elementów składowych, a jeszcze bardziej w próbach ich datacji. B.S. Childs określa problem datacji Księgi Sofoniasza i tworzących ją tekstów jako nierozwiązywalny (*Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979). Tego samego zdania są m.in.: J.A. Soggin, *Introduction to the Old Testament: from its origins to the closing of the Alexandrian canon*, London 1980; R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1981; R. Rendtorff, *Das Alte Testament: eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1992. Patrz także bardzo szerokie omówienie problemu datacji całości księgi w: Vlaardingerbroek, *Zephaniab*,

niej mógł powstać (jeśli należy do pierwotnej warstwy księgi) podczas panowania Jozjasza (639–609). W takim przypadku byłby prorocstwem skierowanym przeciw stolicy Asyrii, okupanta Izraela i wciąż groźnego wroga Judy. Jeśli powstał w Okresie Babilońskim lub Powygnaniowym byłby już tekstem symbolicznym, odwołującym się do upadku potęgi znenawidzonego mocarstwa. Paradoksalnie mniej zaskakująca jest symboliczna wymowa tego tekstu, w którym nie ma wzmianki o wyjątkowo krwawej i okrutnej polityce Asyryjczyków, a podkreśla się jedynie wyniosłość i pychę Niniwy. Taka perspektywa wydaje się możliwa dopiero z pewnego dystansu. Widać tu wyraźny kontrast do innych wzmianek dotyczących Asyrii w Księdze Sofoniasza, gdzie z reguły postrzegana jest jako krwawe mocarstwo i jeden z głównych wrogów Izraela (Filista, Moab, Amon i Etiopia<sup>22</sup>). W *oraculum* przeciwko Niniwie 2,13-15 wyczuwa się nie tyle strach, ile pogardę dla „kolosa na glinianych nogach” (co nie wyklucza oczywiście wrogości). Takie określenia, jak: ruiny „kolumn” i „cedrowe obicia” (w. 14), *wrząskliwe* (a nie np. krwawe, okrutne) miasto, które „bezpiecznie mieszkało, mówiło w swym sercu: »Ja, i nikt więcej!«” (w. 15), nie kryją w sobie emocjonalnego ładunku strachu i nienawiści do tyrana, ale raczej pogardliwe wspomnienie pychy i bogactwa tego miasta (z perspektywy Izraelitów: naiwnie wierzącego, że może kierować losami świata). Zaskakująco dobrze ton ten współbrzmi z motywem Niniwy w Księdze Tobiasza, o czym za chwilę.

Niewiele rzadziej niż w Biblii Hebrajskiej Niniwa pojawia się w księgach deuterokanonicznych (aż 14 razy). Chodzi o dwie wzmianki w Księdze Judyty i 12 wystąpień w Księdze Tobiasza<sup>23</sup>.

W Księdze Judyty są to wzmianki dotyczące miejsca, z którego, wg autora tej księgi, panował Nabuchodonozor, oraz skąd na jego rozkaz wyruszyły wojska pod wodzą Holofernesa. Problem polega na tym, że w chwili objęcia tronu przez Nabuchodonozora Niniwa leżała już w gruzach (nie prowadził on też wojen z Medami – wręcz przeciwnie). Zresztą, niemal wszystkie informacje dotyczące chronologii czy topografii w tej księdze nie znajdują potwierdzenia w historii lub są po prostu nielogiczne. Ponieważ Księga Judyty powstała najwcześniej w Okresie Perskim, a być może później, fakt ten można potraktować jako przejaw ignorancji

---

9-30. Osobne zagadnienie stanowi nierozwiązana dotąd kwestia integralności tekstu księgi, a w szczególności przynależność interesującego nas fragmentu do warstwy pierwotnej.

<sup>22</sup> Być może kluczem doboru tych właśnie krain było ich położenie geograficzne – na wschód, zachód, południe i północ od Judy. Wątpliwości budzi jedynie Etiopia, która być może w tym wypadku oznacza po prostu Egipt. Innym wytłumaczeniem jest kontekst historyczny 2. połowy VII w. kiedy to załamuje się pozycja wszystkich wymienionych krain.

<sup>23</sup> Jdt 1,1; 2,21; Tb 1,3.10.17.19.22; 7,3; 11,1.16.18; 14,4.8.15; (oraz Tb1,3.10.17.19.22; 7,3; 11,1.15.18; 14,2.4.8.15).

autora, dla którego szczegóły tła opowiadania nie miały żadnego znaczenia, albo były jedynie swoistymi ozdobnikami mającymi nadać opowiadaniu archaiczny charakter i egzotyczny koloryt<sup>24</sup>. Takie tłumaczenie nie wydaje się jednak przekonujące. Nie przekonują także próby historycznej identyfikacji postaci i miejsc z Księgi Judyty (dla przykładu Pfeiffer wylicza 17 władców identyfikowanych z Nabuchodonozorem przez różnych komentatorów Księgi<sup>25</sup>). O wiele bardziej przekonująca jest natomiast sugestia E. Haaga, który uważa, że podobnie jak w Ez 38–39 czy Dn 2 i 7 mamy tu do czynienia z zabiegiem uniwersalizacji. Pomieszanie epok i miejsc ma za zadanie podkreślenie uniwersalnego znaczenia księgi (E. Haag używa tu terminu „metahistoria”)<sup>26</sup>. W Księdze Judyty nie chodzi więc o relację z jakiegoś przeszłego wydarzenia, ale o przekazanie ogólnej prawdy o losach Izraela czy nawet świata (oczywiście w ówczesnym rozumieniu). W takim wypadku i Nabuchodonozor, i Asyria, i Niniwa są elementami wielopłaszczyznowego schematu *pars pro toto*. Autor Księgi Judyty doskonale wiedział, że Nabuchodonozor nigdy w Niniwie nie panował, a droga, jaką maszerowały wojska pod dowództwem Holofernesa, przypomina błądzenie po labiryncie. Absurdy w chronologii i topografii Księgi Judyty nie są wynikiem ignorancji jej autora, ale przemyślanej koncepcji, według której Nabuchodonozor nie jest przedstawiony jako postać historyczna ani nawet reprezentant historycznych sił wrogich Bogu, ale wróg metahistoryczny, swego czasu działający jako Nabuchodonozor<sup>27</sup>. Dokładnie taką samą rolę w Księdze Judyty pełni Niniwa. Najwyraźniej była ona dla autora najlepszym przykładem poniekąd mitycznego już siedliska zła (w literaturze współczesnej podobną rolę pełni np. Mordor w trylogii Tolkiena).

Niejednoznaczny obraz tego miasta pojawia się także, choć dość niespodziewanie, w Księdze Tobiasza. Jest to historia rodziny wygnańców z Królestwa

<sup>24</sup> Przykłady tego typu zabiegów w przypadku nowel greckich podaje P. Weimar, „Formen frühjüdischer Literatur. Eine Skizze”, w: *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*, red. J. Maier, J. Schreiner, Würzburg 1973, 133.

<sup>25</sup> R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, New York, 1949. Por. B. Otzen, *Tobit and Judith*, London 2002, 81–90 (tam też wszelkie inne historyczne i topograficzne niekonsekwencje tej Księgi).

<sup>26</sup> Por. E. Haag, *Studien zum Buche Judit. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart*, Trier 1963, 71–78. Prekursorem tej koncepcji był A. Scholz, który Księgę Judyty nazwał „alegorią z czasów machabejskich prezentującą apokaliptyczną wizję historii” (*Das Buch Judith – Eine Prophetie*, Würzburg 1885, 33–45). Myśl tę podejmują później E. Zenger („Gesamtgeschichte”) *Das Buch Judit* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I/6), Gütersloh 1981, 438–484; G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Minneapolis 1981, 107 oraz Otzen, *Tobit and Judith*, 90–92 (przy okazji zwracając uwagę, że termin πῦρ „cały” użyty jest w pierwszych trzech rozdziałach Księgi Judyty aż 42 razy).

<sup>27</sup> Nieprzypadkowo król ten nosi w księdze tytuł „pan całej ziemi” (2,5; 6,4; por. 11,1.7).

Północnego, która osiadła w Niniwie po deportacji z 721 roku przed Chr. Splot okoliczności sprawia, że Tobiasz junior wyrusza do Medii, skąd wraca do Niniwy z żoną. Na łożu śmierci Tobiasz senior zapowiada zagładę miasta, które Tobiasz junior zgodnie z wolą ojca, choć niespiesznie, opuszcza, na powrót udając się do Medii, gdzie też dowiaduje się o upadku Niniwy.

Także w Księdze Tobiasza znajdujemy niekonsekwencje historyczne (choć jest ich zdecydowanie mniej niż w Księdze Judyty i dlatego nie można tu zastosować tego samego algorytmu interpretacyjnego). W tym wypadku nieściśłości historyczne wynikają raczej z dystansu, jaki dzielił autora tej książki od opisywanego tła wydarzeń jego noweli. Licząc szacunkowo było to niebagatelne 500–600 lat<sup>28</sup>.

Chyba trochę wbrew intencjom autora Niniwa w Księdze Tobiasza jawi się nam w dwojakim świetle. Wydaje się, że sama nazwa tego miasta miała wywołać u czytelników poczucie obcości i niewłaściwości miejsca, które to odczucia stanowiły właściwe tło dla dramatycznych losów pobożnego i sprawiedliwego Tobiasza seniora. Potwierdzeniem tej tezy jest wydane na łożu śmierci polecenie odejścia z Niniwy, którą czeka los zapowiedziany przez Nahuma, wyjście rodziny młodego Tobiasza z tego miasta (nieco przypominające ucieczkę Lota z Sodomy) i kończąca opowiadanie informacja o upadku Asyrii i Niniwy.

Miasto to pojawia się w tej księdze wyjątkowo często. Media i Ekbatana ukazane są raczej w dobrym świetle, Babilon jest zaledwie wzmiankowany, natomiast motyw Niniwy powraca w jak słowo-klucz, i zawsze jako miasto, którym należy pogardzać. Całe opowiadanie, spisane – przypomnę – kilkaset lat po upadku Asyrii i zniszczeniu Niniwy, w którym pojawiają się liczne motywy historyczne, wspomnane są losy Izraela na przestrzeni dziejów, kończy się niczym innym jak eulogią za zniszczenie Niniwy:

A przed swoją śmiercią przekonał się na własne oczy o upadku Niniwy i widział jej jeńców prowadzonych przez Achiacharosa, króla Medii. I błogosławił Boga za wszystko, co On uczynił synom Niniwy i Asyrii. I cieszył się przed swoją śmiercią z powodu Niniwy, i uwielbiał Pana Boga na wieki wieków (Tb 14,15).

Odnosi się wrażenie, że autor ma jakieś osobiste porachunki z pamięcią o tym mieście. M. Wojciechowski w swoim komentarzu do Księgi Tobiasza zwraca uwagę

<sup>28</sup> W każdym razie trudno dostrzec w nich jakąś logiczną konsekwencję. Historia redakcji tekstu Księgi Tobiasza jest niezwykle skomplikowana, a dotychczasowe badania pozwalają jedynie na szacunkowe datowanie jej tekstu na Okres Hellenistyczny. Przegląd badań patrz: R. Deselaers, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*, Freiburg–Göttingen 1982, 16–20; C.A. Moore, „Scholarly Issues in the Book of Tobit Before Qumran and After: An Assessment”, *JSP* 5 (1989), 65–81; tenże, *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 40A), New York 1996, 53–64; J.A. Fitzmyer, *Tobit, Commentaries on Early Jewish Literature*, Berlin–New York 2003, 3–28.

na szczegól, który umyka uwadze nawet uważnych czytelników, i który być może wyjaśnia nadgorliwość jej autora w niechęci do Niniwy<sup>29</sup>. Mimo że topos Niniwy został w niej użyty jako symbol miasta zła, to właśnie tam Tobiasz dorobił się majątku na tyle dużego, że nie tylko mógł żyć dostatnio i rozdawać jałmużnę, ale także odłożyć bardzo znaczną sumę u swojego krewnego w Ekbatanie. Na jakieś szczególne uciążliwości życia w Niniwie nie narzeka także jego syn, a wyprowadza się z niej bez wielkiego pośpiechu.

Ten aspekt spojrzenia na Niniwę pozwala nam nieco bardziej obiektywnie ocenić pamięć o tym mieście, jaka przetrwała wśród Izraelitów. Być może stanowi też pomoc w wyjaśnieniu zagadki, dlaczego stolica znenawidzonego i bezlitosnego wroga, który krwawo łupił, a ostatecznie całkowicie zniewolił znaczną część Izraela, pojawia się w tekście biblijnym tak zaskakująco rzadko<sup>30</sup> (w przeciwieństwie do Babilonu, który występuje w Biblii 10 razy częściej), a kiedy już jest wymieniana, to częściej nie jako nawiązanie do historycznej stolicy Asyrii, ale w sensie alegorycznym lub symbolicznym. Oczywiście podstawowym powodem tego zjawiska jest cichy głos tych, którzy od Asyrii wycierpieli najwięcej, czyli mieszkańców Królestwa Północnego, ale nie można także pominąć meandrow pamięci Judejczyków. Oni od Asyrii ucierpieli mniej, chociaż też niemało, a mimo to wydaje się, że z biegiem czasu pamięć krzywd powoli się zacierała, trwała natomiast (podszyte pewnym kompleksem, co nie wyklucza oczywiście pogardy) wspomnienie jej bogactwa i cywilizacyjnej wyższości.

## ANEKS

Po wysłuchaniu referatu na temat toposu Niniwy w Biblii, ks. prof. H. Drawnel zwrócił uwagę na fakt, że bez podania uzasadnienia tłumaczę Rdz 10,8-11 inaczej, niż czytamy w tekście masoreckim. Chodzi mianowicie o budowniczego Niniwy. Tekst hebrajski nie jest jednak w tym miejscu absolutnie jednoznaczny (a dyskusja nad sposobem jego rozumienia jest bardzo długa i burzliwa<sup>31</sup>):

<sup>29</sup> M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita. Opowieść o miłości rodzinnej* (Nowy Komentarz Biblijny, ST XII), Częstochowa 2005, 59 oraz 90.

<sup>30</sup> Niniwa pojawia się w Biblii Hebrajskiej w sumie zaledwie 17 razy: Rdz 10,11n; 2 Krl 19,36; Iz 37,37; Jon 1,2; 3,2,3 (dwukrotnie).4.5.6.7; 4,11; Na 1,1; 2,9; 3,7; So 2,13(-15). Dodatkowo 14/15 razy w Jdt i Tb (patrz przypis 23).

<sup>31</sup> Dyskusji tej i samemu przedmiotowi sporu obszerny akapit poświęca Walter Raleigh w swojej *Historii świata (History of the World)* z 1614 roku (s. 358-365).



... וְכֹשׁ יֵלֵד אֶת־נִמְרוֹד ... werset 8

*i Kusz zrodził Nimroda ...*

וְתָהִי רֵאשִׁית מַמְלַכְתּוֹ בְּבֶלְ וְאַרְדּוֹ וְאַכַּד וְכַלְנֵה בְּאַרְצֵי שֵׁנַעַר  
*i stał się początkiem jego królowania Babilon i Erech i Akkad i Kalne w ziemi Szinear*

... מִן־הָאָרֶץ הַהִוא יֵצֵא אֲשׁוּר וַיִּבֶן אֶת־נִינְוָה ... werset 11

Septuaginta (ἐκ τῆς γῆς ἐκεῖνης ἐξῆλθεν Ἀσσοῦρ καὶ ᾠκοδόμησεν τὴν Νινευη...), Wulgata (*de terra illa egressus est Assur et aedificavit Nineven*) oraz wiele tłumaczeń współczesnych (m.in. Biblia Jerozolimska<sup>32</sup>) początkowy fragment wersetu 11 czytają:

*z ziemi tej wyszedł Aszszur i zbudował Niniwę...*

Perykopa ta kończy się wyliczeniem jeszcze trzech wybudowanych miast. Dalej rozpoczyna się genealogia potomków Misraima.

Obecnie bardzo wielu badaczy proponuje tekst ten tłumaczyć<sup>33</sup> inaczej, אֲשׁוּר interpretując nie jako imię, ale nazwę krainy<sup>34</sup> (wśród współczesnych tłumaczeń tak np. Einheitsübersetzung czy Biblia Tysiąclecia<sup>35</sup>). Poniżej pozwolę sobie przytoczyć argumenty przemawiające za taką właśnie wersją tłumaczenia:

Po pierwsze: zupełnie nie wiadomo, dlaczego autor miałby nagle przerwać narrację o Nimrodzie i zacząć opowiadać o Aszszurze, który pojawia się dopiero jako wnuk Sema w Rdz 10,22 (tak też w wersji 1 Krn 1,17). Do tego momentu Aszszur wymieniane jest jedynie jako kraina. Co więcej, bardzo wiele wskazuje, że wersety 8-12 są późniejszym dodatkiem, którego głównym bohaterem jest Nimrod. Wtrącenie do tej opowieści Aszszura (bez wstępu podobnego do fragmentu o Nimrodzie), a tym bardziej brak zamknięcia historii Nimroda byłyby niezrozumiałe.

Po drugie, powtórzenie tego fragmentu genealogii w 1 Krn 1,9-10 ani słowem nie wspomina o Aszszurze.

<sup>32</sup> *De ce pays sortit Ashshur, et il bâtit Ninive...*

<sup>33</sup> Targum Jonatana interpretuje to miejsce następująco: *out of that land went forth Nimrod, and reigned in Assyria, because he would not be in the council of the generation of the division, and he left four cities; and the Lord gave him therefore a place (or Assyria), and he built four other cities, Nineveh.* Spośród pisarzy starożytnych tekst ten tłumaczą podobnie m.in.: Onkelos (ok. 35–120), Teofil z Antiochii (II w.), Efreem Syryjski (306–373), autor targumu Pseudo-Jonatana (data nieznaną), a z późniejszych: Tremellius, Junius, Piscator, Bochart, Cocceius.

<sup>34</sup> Tak między innymi: J.G. Murphy, *A critical and exegetical commentary on the book of Genesis, with a new translation*, Edinburgh 1863, 253; J. Phillips, *Exploring Genesis: an expository commentary*, Grand Rapids 1980, 101; K.A. Mathews, *Genesis 1–11:26* (The New American Commentary 1A) Nashville 1996, 451.

<sup>35</sup> Odpowiednio: *Von diesem Land zog er nach Assur aus und erbaute Ninive...* oraz *Wyszedłszy z tego kraju do Aszszuru, zbudował Niniwę...*

Po trzecie: wyrażenie *הַאֲשִׁיּוּר מִמֶּלְכֻתוֹ* *początek jego królowania* (w. 10) sugeruje, że opowieść na tym się nie kończy.

Po czwarte: wydaje się, że konstrukcja *w ziemi Szinear – wyszedł z tej ziemi* wymaga uzupełnienia o cel, który równocześnie jest uzupełnieniem symetrii o kolejne cztery miasta (choć możliwa jest także symetria: Nimrod cztery miasta – Aszszur cztery miasta).

Po piąte: Warto zauważyć, że w Mi 5,5 kraj Nimroda to synonim do Aszszuru (Asyrii).

Pójdźcie za powyższymi sugestiami niekoniecznie wymaga zmiany tekstu hebrajskiego.

Mimo że faktycznie wyrażenie *do Asyrii* najczęściej ma formę *אֲשִׁוּרָה*, wyjątkowo jest także bez żadnego przyimka. Tak jest np. w Oz 7,11b: *מִצְרַיִם קָרְאוּ אֲשִׁוּר הַלְכוּ* *wzywają Egipt, idą do Asyrii* czy Oz 8,9: *עָלוּ אֲשִׁוּר כִּי־הִקְוָה* *gdyż oni udali się do Asyrii*. Sposób tłumaczenia tych tekstów nie budzi żadnych wątpliwości. Także czasowniki od rdzenia *צ״א* nie muszą łączyć się z żadnym przyimkiem wskazującym kierunek. Przykład 1 Sm 20,35: *וַיֵּצֵא יְהוֹנָתָן הַשְּׂרָה* *i wyszedł Jonatan na pole*.

Wszystkie powyższe argumenty oczywiście nie przesądzają sprawy jednoznacznie, a spór w dalszym ciągu pozostaje nierozwiązany. Mimo to wydaje mi się, że przyjęta przeze mnie wersja:

*z ziemi tej wyruszył do Aszszur i [tam] zbudował Niniwę...*

jest nieco bardziej spójna z całością tekstu.

Możliwe są także dwa rozwiązania kompromisowe, godzące w sobie wszystkie argumenty za i przeciw. Można mianowicie uznać, że dla autora fragmentu 10,8-12 Nimrod i Aszszur to synonimy. W takim wypadku, bez problemów gramatycznych, wymowa tekstu pozostaje taka, jak wskazałem powyżej. Rozwiązanie drugie, to uznanie, że Aszszur z Rdz 10,11 to syn Nimroda (różny od potomka Sema), kontynuujący dzieło swojego ojca (a przez to poniekąd z nim tożsamy)<sup>36</sup>. Uczciwie jednak należy tutaj dodać, że w takiej roli nie spotykamy Aszszura w żadnym innym tekście (w ogóle jako osoba pojawia się z pewnością tylko raz w Rdz 10,22).

Wersja, którą przyjąłem, oraz dwa powyższe rozwiązania, prowadzą do wniosku, jaki przedstawiłem w moim referacie: „Nie ulega natomiast wątpliwości, że umieszczenie Nimroda [lub jego syna jako budowniczego Niniwy] pośród

<sup>36</sup> Sugestia taka pojawia się już u pisarzy starożytnych, np. Epifaniasza, Chryzostoma, Cedrenusa, Metodiusza, Hieronima czy Cyryla.

potomków Chama, definiowało także jego dzieło (m.in. Niniwę – Asyrię) jako coś obcego i gorszego, ale wcale niekoniecznie przerażającego”.

Na koniec chciałbym podkreślić, że nie wykluczam, że w głosie Rdz 10,8-12 mowa jest o Aszszurze, synu Sema (10,22), choć wydaje mi się to mniej prawdopodobne. Jeśli jednak przyjąć taką wersję, wywnioskowanie, jaki obraz Niniwy miał przed oczyma autor glosy, byłoby praktycznie niemożliwe. Z całą pewnością nic nie wyjaśniałoby w takim przypadku pochodzenia Aszszura (tak jak Nimroda, wnuka Chama). W samej głosie brak jest jakiegokolwiek wskazówki, jak oceniać tę postać (Aszszura). Wydaje się, że przedstawiony jest jako kontynuator dzieła Nimroda (ciąg opowiadania, symetryczne cztery miasta, które wybudował), ktoś, kto wzmocnił siłę wrogów Izraela. Tu jednak tok rozumowania zamyka krąg, bo najpierw należałoby uznać *a priori*, że Niniwa, obok Rechobot-Ir, Kalach i Resan jest w zamyśle autora symbolem wrogości wobec Izraela.

Ks. prof. Drawnelowi dziękuję za celną uwagę, która pozwoliła mi na powyższe wyjaśnienie.

#### TOPOS OF NINIVEH IN OLD TESTAMENT

##### Summary

It is very difficult to make objective judgement of the ancient Israeli's memory of Nineveh. This capital of the odious and cruel enemy, which plundered and finally completely enslaved the bigger part of Israel, appears in the biblical text surprisingly rarely (in contrast to Babylon, what is found in the Bible ten times more frequently). When Nineveh is mentioned, it is rather as a symbol or allegory, more seldom as a historical capital of Assyria. Of course, the most primary cause of this phenomenon is a silent voice of those who have most suffered from Assyria, that is the inhabitants of the Northern Kingdom, but the meanders of the Judean memory are not to be omitted. The Judeans suffered less from Assyria, but also considerably. Nevertheless it seems that with time the memory of injustice faded, whereas the memory of Nineveh's wealth and superiority stayed (fortified by complexes, what doesn't exclude contempt).



ANTONI TRONINA

## CZY HIOB ISTNIAŁ REALNIE?

Chcąc odpowiedzieć na postawione pytanie, najpierw spróbujemy ustalić, czy można znaleźć na mapie Bliskiego Wschodu krainę Us (1)? Następnie zajmiemy się kwestią imienia Hioba i jego historyczności na podstawie dokumentacji z Tell el-Amarna (2). Na koniec pokrótce zapoznamy się z chrześcijańską tradycją kultu św. Hioba, którego liturgiczne wspomnienie wyznacza *Martyrologium Romanum* na dzień 20 maja (3).

### 1. KRAINA US

Turyści odwiedzający dziś Syrię mają zwykle w programie wizytę w jej południowym regionie, noszącym biblijną nazwę Chauran, po grecku Auranitis. Według proroka Ezechiela ziemia ta będzie stanowić wschodnią granicę Ziemi Obiecanej: granica ta „biegnie pomiędzy Chauranem a Damaszkiem, pomiędzy Gileadem a krajem Izraela” (Ez 47,18). Wulkaniczna okolica leży na pograniczu trzech krain geograficznych. Od północy przylega do żyznej oazy Damaszku; od południa i wschodu styka się z Pustynią Syryjską, a od zachodu – z doliną Jordanu. Na południu leży właściwy Chauran, czyli Góry Druzyjskie (Dżabal Druz). Na zachód od nich rozciąga się rozległa równina, zwana w starożytności

Baszanem (gr. Batanea). Jej nazwa arabska Nukra („spichlerz”) wskazuje na urodzajność tej ziemi, zasilanej przez rzekę Jarmuk, inne strumienie wpadające do Jordanu oraz obfite opady zimowe. Dolina Jarmuku stanowi naturalną granicę. Dawna granica między Baszanem a Galaadem wyznacza dziś częściowo granicę syryjsko-jordańską. Współczesne syryjskie miasto przygraniczne Dera'a to biblijne Edrei, gdzie Izraelici pod wodzą Mojżesza mieli pokonać wojska Oga króla Baszanu (Lb 21,33-35). Osadnictwo istniało w tej okolicy już w Epoce Neolitu, dając początek „kulturze jarmuckiej”<sup>1</sup>.

Skaliste góry Chauranu zatrzymują deszcze znad Morza Śródziemnego, dając obfite opady i podstawę do istnienia wielu wiosek druzujskich. Życie toczy się tu głównie w dolinach. Aż do VI wieku góry te były porośnięte drzewami, a nawet lasami, najczęściej dębowymi. Tak można tłumaczyć biblijną nazwę tego regionu: Us, ziemia zadrzewiona. Rabunkowa gospodarka, zwłaszcza w czasach tureckich, spowodowała zniszczenie lasów. Dziś rosną tu jedynie gęste krzewy. Chauran słynął zawsze z hodowli zwierząt (kozy, wielbłądy, konie) oraz uprawy pszenicy i drzew owocowych (oliwki, morele, granaty, figi, migdały, a zwłaszcza winnice)<sup>2</sup>.

Niewiele wiemy o dziejach tego regionu w starożytności. Mieszkali tu Aramejczycy, uważani przez Arabów za swych przodków. Zgodnie z tradycją biblijną imię Us nosił pierwszy z synów Arama (Rdz 10,23; 1 Krn 1,17), a także pierworodny syn Nahora (Rdz 22,21) i pierwszy syn Diszana spośród potomstwa Seira (Rdz 36,28; 1 Krn 1,42). Te biblijne genealogie mocno akcentują znaczenie krainy Us w życiu arabskich koczowników. Należą do nich Nabatejczycy, którzy przybyli tu w IV wieku przed Chr., wyparli Edomitów i stworzyli odrębną państwowość, kształtując podstawy życia osiadłego<sup>3</sup>. Pod koniec VI wieku po Chr. pojawiło się arabskie plemię Ghassanidów. Przyjęli oni chrześcijaństwo i dzięki poparciu Bizancjum założyli własne królestwo, sięgające od Eufratu po Golan. Nastąpił dalszy rozwój miast, dróg i kultury rolniej. Niestety, po inwazji islamu (635) miejscowi chrześcijanie musieli opuścić miasta Chauranu, oddając je w ręce muzułmanów. Ziemia, tak troskliwie dotąd pielęgnowana, stopniowo zamieniała się w pustynię, epidemie dziesiątkowały ludność, doświadczaną dodatkowo trzęsieniami ziemi. W czasach islamu, za rządów Omajjadów, Chauran przyłączono do Bilady Cham, czyli krajów Damaszku. Później (od 750) podlegał on dynastii Abbasydów z Bagdadu, a następnie dynastii Ajjubidów z Egiptu i Syrii, założonej przez sławnego

<sup>1</sup> Zob. hasło „Wadi el-Jarmuk”, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P.J. Achtemaier, Warszawa 1999, 1316.

<sup>2</sup> Szerzej zob. B.A. Hajjar, *Aram znaczy Syria*, Warszawa 2002, 276.

<sup>3</sup> Podstawowe wiadomości i bibliografię zob. A. Tronina, hasła „Nabatea” i „Nabatejczycy”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XIII, 607-608.



Saladyna (1171)<sup>4</sup>. Przez krótki okres panowali na tych ziemiach rycerze krzyżowi, następnie ucierpiali wskutek najazdu Tatarów (1260) i Mongołów (1400); przez ostatnie 400 lat (1516–1914) trwała ich okupacja turecka. Niepodległe państwo syryjskie, powstałe po okresie mandatu francuskiego dopiero w 1946 roku, objęło swą opieką także liczne miejsca biblijne, skupione zwłaszcza na południu kraju.

Do ciekawostek turystycznych należy leżąca nad granicą jordańską wieś Szeich Meskin. Jej nazwa oznacza starego, opuszczonego i cierpiącego człowieka. Cechy te tradycja miejscowa łączy z patriarchą Hiobem, który jest tu nazywany prorokiem i sprawiedliwym (Nabi Ajjub Saddk), zgodnie z przekazem Koranu (4,161; 6,84; 21,83; 38,40). Współczesna wieś arabska potwierdza kult biblijnego Hioba. Można tu zobaczyć ruiny łaźni Nabi Ajjub, duży kamień, na którym Hiob miał obmywać swe rany, oraz symboliczny grób proroka. W pobliżu wznoszą się resztki dawnego klasztoru św. Hioba (Deir Nabi Ajjub). Pobliska osada Kanawat była w starożytności znacznym miastem handlowym (Kanata) i siedzibą biskupstwa. Opodal ruin bizantyjskiego kościoła wznosi się małe sanktuarium muzułmańskie (Mazar Nabi Ajjub Saddk), upamiętniające ślady wielkiego proroka, łączącego islam z chrześcijaństwem<sup>5</sup>. Również to miasto jest wzmiankowane w Biblii (Lb 32,42) jako Kenat należące do synów Kaleba, lecz utracone później na rzecz aramejskiego królestwa Geszur (1 Krn 2,23).

## 2. HIJOB W DOKUMENTACJI Z TELL EL-AMARNA

Pytanie o historyczność postaci Hioba pojawiło się bardzo wczesnie w dziejach interpretacji Księgi Hioba. Jest ono o tyle ważne, że musi zaważyć na egzegezie tekstu: postać realna pozwala zapewne głębiej interpretować rozważane teksty, podczas gdy zwykła przypowieść niesie tylko ogólny morał (*verba docent, exempla trahunt*). Egzegeza katolicka, na podstawie pewnych wzmianek biblijnych (Ez 14,14.20 i Tb 2,12-15 Wlg) opowiada się tradycyjnie za rzeczywistym istnieniem Hioba<sup>6</sup>. Podobnie było w tradycji żydowskiej aż do czasu, gdy amoraici opowiedzieli się za fikcją literacką księgi<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Zob. H.Z. Hirschfeld, „Ayyubids”, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. II, 761-762.

<sup>5</sup> Hajjar, *Aram*, 291, 297.

<sup>6</sup> Zob. W. Szubzda, „Hiob”, w: *PEB I*, 461-462; J. Homerski, „Hiob”, *Encyklopedia katolicka*, t. VI, 903.

<sup>7</sup> „Hiob nie istniał i nie został stworzony” (bBB 15a). Ten pogląd stanie się obowiązujący aż do średniowiecza; Majmonides uważał Księgę Hioba za fikcję literacką. Zob. Cz. Jakubiec, *Księga Hioba*, Poznań 1974, 26.

Odpowiedzi na pytanie o „historycznego Hioba” zdają się dostarczać odkrycia archeologiczne XX wieku. Wniosły one wiele światła w problematykę historyczności patriarchów biblijnych, choć oczywiście nie mogły wprost potwierdzić ich „metryki urodzenia”. Wystarczy tu wspomnieć dokumentację królewskich pałaców z Mari, Nuzi czy Ebli: nie mówią one wprost o wydarzeniach znanych z Biblii, ale szczegółowo naświetlają sytuację polityczną, prawną i ekonomiczną epoki, poświadczając pośrednio dane biblijne.

Podobnie mogło być z historycznością postaci Hioba, „największego spośród ludzi Wschodu” (Hi 1,3: *gadol mikkol b'ne qedem*). Imię to było znane już w egipskich tekstach złorzeczeń (XX–XVIII wiek przed Chr.) jako określenie kraju bądź też jego mieszkańców (*'jbm*). Od XVII wieku pojawia się ono w różnych regionach Syrii, jak np. w dokumentach z Mari (w formie klinowej *Ha-a-ia-bu-um*) czy z Alalach (*A-ja-bu*), a w Ugarit w piśmie alfabetycznym jako imię osobowe (*Hj'abn*)<sup>8</sup>. Najciekawszy jednak jest przykład z terenów wschodniej Palestyny. W korespondencji z Tell el-Amarna (połowa XIV wieku) występuje bowiem dwukrotnie imię niejakiego Ajjaba (por. arabska wersja imienia biblijnego, Ajjub).

Dokumentacja ta<sup>9</sup>, obok korespondencji wymienianej przez władców wielkich mocarstw, zawiera też pisma kierowane przez wasali do króla egipskiego bądź do jego namiestnika. W epoce tej (1365–1335) Syria – Palestyna podlegała władzy Egiptu i dzieliła się na trzy prowincje: na południu Kanaan ze stolicą w Gazie; na północy Amurru z głównym miastem Simira; w centrum Apu (Upe) ze stolicą Kumidu na południu doliny Bekaa. Każdą z tych prowincji zarządzał urzędnik egipski, który w korespondencji z Tell el-Amarna nie nosi jeszcze dokładnego tytułu<sup>10</sup>. Komisarz rezydujący w Kumidu pełnił zarazem rolę lokalnego gubernatora. Zarządzał on prowincją Apu, która rozciągała się od Kadesz na południu Syrii do Chasor w północnej Palestynie, i od regionu Damaszku do północnego Zajordania. Jako gubernatorowi podlegali mu inni urzędnicy lokalni. Tytułowano ich zwykle „zarządcami” (chazannu), ale także po prostu „ludźmi” (awilu), a czasem „królami” (szarru) czy też egipskim terminem „książę” (wr)<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> KTU 4.110:20. Te i inne przykłady zestawia G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (BKAT 16), Berlin <sup>2</sup>1988, 71–72. Element *ab* nie jest tu jednak teoforyczny, jak sądził Fohrer. J.J. Stamm („Hebräische Ersatznamen”, w: *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde* (OBO 30), Freiburg 1980, 64) interpretuje je jako imię zastępcze w formie zdania pytajnego: „gdzie jest ojciec?”

<sup>9</sup> Dwa podstawowe wydania krytyczne to: J.A. Knudtzon, *Die el-Amarna Tafeln, Bd. I-II* (Vorderasiatische Bibliothek 2), Leipzig 1908–1915; teksty odkryte później wydał A. Rainey, *El Amarna Tablets 359–379* (AOAT 8), Kevelaer <sup>2</sup>1978.

<sup>10</sup> Najważniejszy z urzędników mógł być nazywany „komisarzem” (rubicu) bądź „zarządcą” (sukinu).

<sup>11</sup> Ten ostatni tytuł nadawano nie tylko wasalom Egiptu, ale także obcym królom władcom; w listach z Tell el-Amarna nosi go Abi-Milku z Tyru. Zob. D. Lorton, *The Juridical Termi-*

Głównym celem korespondencji było zapewnienie subordynacji miejscowej ludności względem Egiptu. Listy adresowane są wprost do króla bądź też do wysoko postawionych funkcjonariuszy egipskich. W przypadku prowincji Apu komisarzem królewskim był Janchamu. Jego zachodnio-semickie imię („[bóg] pocieszył”) świadczy, że był on Amorytą, który wśród miejscowej ludności reprezentował interesy Egiptu. Miał on swoją rezydencję („dom Janchamu”, EA 83) w Kumidu (dzis. Kamid al-Loz)<sup>12</sup>.

Do niego właśnie adresowany jest jeden z listów znalezionych w Tell el-Amarna (EA 256). Mut-Ba’lu, zarządca miasta Pichilu (Pella w Zajordaniu), odpiera przed gubernatorem egipskim zarzut, jakoby ukrywał u siebie Ajjaba, zarządcę sąsiedniego miasta Asztartu (biblijne Asztarot). W rzeczywistości Hiob bierze udział w kampanii karnej przeciw zbuntowanym miastom. Oto pełna treść listu<sup>13</sup>:

Mów do Janchama, mego pana: Orędzie Mut-Ba’la, twego sługi. Padam do stóp mego pana. (4-10) Jak można było powiedzieć w twojej obecności: *Mut-Ba’lu uciekł i ukrywa Ajjaba?* Jakże król Pelli mógłby uciec przed komisarzem (sukini) króla, swego pana? (10-19) Na życie króla, mego pana, przysięgam, że Ajjab nie jest w Pelli. W rzeczywistości jest on [na wy]prawie od dwóch miesięcy<sup>14</sup>. Zapytaj więc Ben-Elima, zapytaj Tadaa, zapytaj Jeszuja<sup>15</sup>. (19-28) Po tym, jak silim-marduk<sup>16</sup> [splądrował]<sup>17</sup> Asztartu, ja udałem się z odsieczą, gdyż wszystkie miasta Garu<sup>18</sup> okazały (mu) wrogość: Udumu, Aduru, Araru, Meszta, Magdalu, Eni-Anabu i Sarqu<sup>19</sup>.

---

*nology of International Relations in Egyptian Texts through Dynasty XVIII*, Baltimore 1974, 60-61.

- <sup>12</sup> O wykopaliskach na tym miejscu zob. R. Hachmann, *Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Kamid el-Loz in den Jahren 1977 bis 1981* (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 36), Bonn 1986, 205-211.
- <sup>13</sup> Por. transkrypcja i przekład W.F. Albright, „Two Little Understood Amarna Letters from the Middle Jordan Valley”, *BASOR* 89 (1943), 10-11.
- <sup>14</sup> Albright czytał tu: *ia-[a-nu]-ma*, „nie było go tu (od dwóch miesięcy)”. W.L. Moran, *Les lettres d’El Amarna*, Paris 1987, 484 poprawia na: *ia-a[r-b]is*, co pozwala głębiej wniknąć w treść listu: w Mari (ARMT 2,23:22) czasownik ten (*šurbušu*) odnosi się do kampanii wojskowej. Ajjabu mógł zaangażować się w tłumienie rebelii (por. linie 19-28). Janchamu słyszał, że Ajjab ma kontakty z Pellą, mógł więc podejrzewać jego obecność w tym mieście.
- <sup>15</sup> Zapewne zarządcy sąsiednich miast; korespondencja nie wspomina o nich więcej.
- <sup>16</sup> Imię świadczy o babilońskim pochodzeniu tego wodza, który był znany adresatowi listu. Por. Hi 1,17 (Chaldejczyk).
- <sup>17</sup> Taką lekturę uszkodzonego tekstu zaproponował Knudtzon; nie da się utrzymać propozycji Albrighta: „miasto Asztartu przyszło (mi) z pomocą”.
- <sup>18</sup> Garu to zapewne skrócona nazwa biblijnego Geszuru (po wschodniej stronie jeziora Kinneret, 1 Sm 15,8).
- <sup>19</sup> Wymienione siedem miast Geszuru, choć leżały znacznie bliżej Asztartu niż Pella, odmówiły pomocy (może należąc do koalicji prohetycznej, jak Chasor?). Dlatego Mut-Ba’lu uznał za stosowne pomóc sąsiadowi; jego nieobecność w Pelli naraziła go jednak na podejrzenie o ucieczkę i ukrywanie Ajjaba. Nie wiadomo, czy te wydarzenia mają związek z atakiem dowódcy miasta Chasor na Asztarot (EA 364).

Hajjunu i Jabiluma zostały zdobyte<sup>20</sup>. (29-35) Ponadto, już po wysłaniu twego listu do mnie, ja napisałem do niego<sup>21</sup>. Przybędzie on zapewne do Pelli zanim powrócisz ze swej podróży. Jestem posłuszny [twoim] rozkazom!

Dalszy ciąg dochodzenia w sprawie Ajjaba jest udokumentowany w innym liście z Tell el-Amarna, odnalezionym już po publikacji Knudtzona (1907–1915). Chodzi o tekst, którego transkrypcję i przekład ogłosił F. Thureau-Dangin<sup>22</sup>. List 364 adresowany jest bezpośrednio przez Ajjaba do faraona i wyraża pełną lojalność nadawcy wobec suwerena. Treść tabliczki jest nieco krótsza niż poprzedniej i jej przekład brzmi tak:

Do króla, mego pana. Orędzie Ajjaba, twego sługi. Padam do stóp mego pana siedem razy po siedem razy. Jestem sługą króla, mego pana, prochem (aparu) u jego stóp. (10-16) Dowiedziałem się, że król, mój pan, pisał do mnie przez Atachmaja<sup>23</sup>. Oczywiście, otoczyłem staranną pieczęcią<sup>24</sup> mia[sta] króla, mego pana. (17-28) Natomiast człowiek z Chasura (biblijne Chasor) zabrał mi trzy miasta. Od chwili, gdy się o tym dowiedziałem<sup>25</sup>, prowadzę z nim wojnę. Zaiste, niech król, mój pan, zatroszczy się (o to). Niech król, mój pan, przyśle pomoc swemu słudze!

### 3. CHRZEŚCIJAŃSKA TRADYCJA KULTU ŚW. HIOBA

Hiob, o którym mówią listy z Tell el-Amarna, był więc jednym z lokalnych władców Palestyny, podporządkowanych w Epoce Średniego Brązu władzy Egiptu. Pamięć o nim musiała przetrwać wieki, skoro prorok Ezechiel wymienia go jako jednego z „trzech mężów” (obok Noego i Danela) słynących niegdyś ze „sprawiedliwości” (14,14-20). Poza tą jedyną w tradycji prorockiej wzmianką o Hiobie wspomina go jeszcze hebrajski tekst Syracha, zniekształcony w *Septuagincie* (Syr 49,9)<sup>26</sup>. Ciekawe, że muzułmanie syryjscy jeszcze dziś czczą pamięć

<sup>20</sup> Można to rozumieć na dwa sposoby: Ajjab utracił te miasta albo też odzyskał je ponownie. Niektóre z nazw miejscowych tu wymienianych spotykamy w ugaryckich eposach o królu Kerecie i Akhacie (KTU 1.14-19).

<sup>21</sup> Przypuszczalnie chodzi o Ajjaba.

<sup>22</sup> F. Thureau-Dangin, „Nouvelles lettres d'El Amarna”, *RA* 19 (1922) 95-104.

<sup>23</sup> Funkcjonariusz egipski, częściej wspomniany w korespondencji z Tell el-Amarna. Treść obu listów w przekładzie francuskim, zob. Moran, *Les lettres d'El Amarna*, 483-484, 559-560.

<sup>24</sup> Jeśli przyjąć lekcję *aš-sur-mi* (Thureau-Dangin); Rainey, *El Amarna Tablets*, poprawia: *aš-sur-ru*, „strzeżę”.

<sup>25</sup> Dośl. „usłyszałem i zobaczyłem” (szemu-amaru) świadczy o osobistej weryfikacji faktów. Możliwe, że czas. *amaru* trzeba tu brać jako bezokolicznik: „usłyszałem i znalazło to potwierdzenie”. Rainey widzi tu wpływ języka kananejskiego: „nakazałem (prowadzić wojnę)”.

<sup>26</sup> „(Ezechiel) wspominał też o Hiobie, który zawsze trzymał się dróg sprawiedliwości” (rkp. B z genizy synagogi w Starym Kairze).

świętego Hioba, odwiedzając miejsce jego grobu (*maqam Ajjub*) na północ od rzeki Jarmuk, której źródła wypływają w pobliżu Asztarot<sup>27</sup>. Może to świadczyć, że ludność miejscowa łączyła wspomnienie historycznego władcy tych okolic z postacią Hioba biblijnego.

Ważnym świadectwem przejęcia tej tradycji przez chrześcijan jest opis pielgrzymki rzymskiej matrony Egerii do miejsc świętych. Opisuje ona szczegółowo swój pobyt w Zajordaniu na przełomie lutego i marca 384 roku. „Wędrowaliśmy więc drogą z Jerozolimy do Karneas przez osiem dni – zwie się bowiem teraz Karneas, dawniej zaś zwało się Dennaba, w kraju Ausitis, na granicy Idumei i Arabii” (13,2)<sup>28</sup>. Otóż Karneas to właśnie starożytne Asztarot, miasto „historycznego Hioba”, którym zarządzał on w imieniu faraona. Dalej Egeria opisuje miejsca związane z pamięcią Hioba, a na koniec wspomina grootę, w której rzekomo odkryto inskrypcję nagrobną z jego imieniem. „Stąd też wzniesiono Hiobowi ów kościół, który tu stoi, przy czym kamienia wraz z ciałem nie przeniesiono w inne miejsce, lecz zostawiono go tam, gdzie został znaleziony i ciało spoczywa pod ołtarzem” (16,6)<sup>29</sup>.

Świadectwo Egerii znajduje potwierdzenie w nieco wcześniejszym *Onomastikonie* Euzebiusza z Cezarei (†339). Jak wiadomo, to cenne opracowanie topografii biblijnej zachowało się w łacińskim przekładzie św. Hieronima, również świętego znawcy Palestyny z IV wieku. Otóż pod hasłem *Astaroth Karnaein* (Rdz 14,5) wyjaśnia on, że chodzi o „terytorium gigantów, położone na wyżynie”<sup>30</sup>. Nawiązuje tu do tradycji o Refaitach i królu Ogu (Joz 12,4), jednak unika dokładnej lokalizacji. Brak ten uzupełnia Prokop, biskup Gazy (V/VI wieku). W swym *Komentarzu do Oktateuchu* często cytuje on grecki tekst *Onomastikonu* Euzebiusza i dopełnia go własnymi wiadomościami. Prokop, komentując tekst Rdz 14,5 (LXX: „pobili gigantów z Aszterot Karnaim”), wyjaśnia, że nie są to dwie nazwy miejscowe, jak zdaje się uważał Euzebiusz, lecz jedna: „Chodzi o miasto błogosławionego Joba w Batanei”<sup>31</sup>. Pod hasłem *Ous* mieści się w *Onomastikonie* Euzebiusza ciekawa notatka: „Ojczyzna Joba na terytorium *Ausitis*; imię to nosi również jeden z synów Ezawa”. Tu również brak dokładnej lokalizacji, jest tylko grecka nazwa „ziemi Us” i odniesienie do genealogii Edomitów (Rdz 36,28). Braki te możemy

<sup>27</sup> Zob. F. Delitzsch, *Das Buch Hiob*, Leipzig <sup>2</sup>1876, 562n.

<sup>28</sup> Przeł. P. Iwaszkiewicz, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, Kraków 1996, 161n.

<sup>29</sup> Tamże, 167.

<sup>30</sup> C.U. Wolf, „The »Onomasticon« of Eusebius Pamphili, compared with the version of Jerome and annotated”, Washington 1971, [http://www.tertullian.org/fathers/eusebius\\_onomasticon\\_02\\_trans.htm](http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_onomasticon_02_trans.htm) przed datą (19.03.2008).

<sup>31</sup> PG 87, 332C.

uzupełnić dopiero dziś, dzięki znajomości korespondencji z Tell el-Amarna. Jeśli umieścić jej dane w kontekście geograficznym, najprawdopodobniej „ziemią Us” jest okolica Szeich Meskin, w pobliżu źródeł Jarmuku.

Potwierdzeniem tej lokalizacji jest wzmianka Józefa Flawiusza, że jeden z synów Arama „Uz założył Trachonitydę i Damaszek w ziemi leżącej między Palestyną a Celesyrią” (*Ant.* I, VI, 4). Inna sugerowana lokalizacja to Wadi Sirhan, leżące na południowy wschód od Dżabal Druz (ok. 100 km. na wschód od Ammanu)<sup>32</sup>; ta propozycja nie jest jednak udokumentowana nieprzerwaną tradycją czci świętego patrona nędzarzy.

Na koniec warto pokrótce przytoczyć kilka świadectw wewnętrznych, obecnych w samym tekście Księgi Hioba. O ile ramy narracyjne utworu przedstawiają głównego bohatera jako właściciela ziemskiego, to zupełnie inaczej prezentuje się on w poetyckich dialogach, stanowiących korpus całego dzieła. Wystarczy tu wspomnieć końcowy monolog Hioba, nazywany czasem jego negatywną spowiedzią (Hi 29–31)<sup>33</sup>. Wyłania się z niego postać ważnego urzędnika administracji państwowej, odpowiedzialnego za sprawowanie sądów w powierzony mu społeczności (29,7–17). On sam mówi o relacji, jaka łączyła go z miejscową ludnością: Wytyczałem im drogę i stawałem na ich czele,

wśród oddziałów zajmowałem pozycję króla;  
dla płaczących byłem jak ten, kto pociesza (29,25).

Środkowa część tryptyku, jaki stanowi ostatni monolog bohatera, czyni aluzję do jego duchowych udręk. Ich powodem jest zwłaszcza to, że ludzie „bez imienia” (30,8), stanowiący margines społeczny, są teraz oskarżycielami Hioba i odbierają mu godność (30,15). Wreszcie długa spowiedź negatywna przypomina fragmenty egipskiej *Księgi Umarłych*, zamieszczane w grobowcach dostojników faraona<sup>34</sup>. Szczególnie znamienne jest dumne zdanie Hioba, wypowiedziane w zakończeniu jego spowiedzi przed Bogiem. Zdaje się on tutaj nawiązywać do fałszywego oskarżenia, jakie rzucił na niego przeciwnik. Hiob stwierdza wprost, podobnie jak jego historyczny prototyp: gdybym miał dostęp do owego listu z potwarzą,

czyż nie wziąłbym go na ramiona,  
nie ozdobił się nim jak koroną?

<sup>32</sup> Zob. G. F. Owen, „The Land of Uz”, w: *The Zonderwan Pictorial Encyclopedia of the Bible, vol V*, red. M.C. Merrill, Grand Rapids 1975, 852–853; przedruk w: *Sitting with Job. Selected Studies on the Book of Job*, red. R.B. Zuck, Grand Rapids 1992, 245–247.

<sup>33</sup> Bliżej zob. M. Hamilton, „Elite Lives: Job 29–31 and Traditional Authority”, *JSOT* 32 (2007), 69–89.

<sup>34</sup> Zob. bliżej A. Kunz, „Der Mensch auf der Waage: Die Vorstellung vom Gerichtshandeln Gottes im ägyptischen Totenbuch (Tb 125) und bei Hiob (Ijob 31)”, *BZ* 45 (2001), 235–250.



Zdałbym Mu sprawę z moich kroków,  
zbliżyłbym się do Niego jak księżę (31,36-37).

Hiob ma więc świadomość swej godności i czyni wszystko, aby ją odzyskać w oczach Boga. Wszystkie te szczegóły potwierdzają podobieństwo losu tragicznego bohatera biblijnego do prototypu z Epoki Średniego Brązu. Analogie te świadczą o sile tradycji związanej z postacią „historycznego Hioba” i z jego miastem przez tysiąclecia. Wierny wasal faraona, fałszywie oskarżony o zdradę swego suwerena, starał się znaleźć uniewinnienie, pisząc osobiście list broniący własnej godności. Zrozumiałe, że stał się on patronem miejscowej ludności, którą dziejowe zawieruchy często pozbawiały stabilnej sytuacji politycznej. Dla chrześcijan, podobnie jak i dla żydów, ten „historyczny Hiob” z łatwością przemienił się w swym literackim wcieleniu w żywy przykład cierpliwej i ufnej nadziei. Tak właśnie przedstawia go List Jakuba<sup>35</sup> skierowany do chrześcijańskiej diaspory: „Oto wychwalamy tych, którzy wytrwali. Słyszeliście o wytrwałości Hioba i widzieliście końcówę [nagrodę za nią] od Pana; bo Pan pełen jest litości i miłosierdzia” (Jk 5,11).

#### DID JOB EXISTED REALLY?

##### Summary

Among the royal correspondence from Tell el-Amarna (XIV cent. BC) there is one letter (EA 256) with the name of Job (Ayyabu), an Egyptian vassal from the town Ashtarti in Transjordan. He has been accused of violating the vassal treaty and transferring to Hittites. Another letter (EA 364) is addressed to Pharaoh by Job himself. There he dismisses false accusations and pledges loyalty towards Egypt. With time the “historical” Job has become a literary character of the Bible and the model of how to bear patiently the adversities of life. Local Arabs remember him up to this day, and his grave, following the tradition, is located precisely in the place mentioned in the correspondence from Tell el-Amarna.

<sup>35</sup> Por. J. Kozyra, *List Świętego Jakuba. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB NT XVI), Częstochowa 2011, 267-275.



BARTŁOMIEJ PROC

## WPŁYWY PERSKIE W KSIĘDZE TOBIASZA

Księga Tobiasza jest bardzo oryginalnym dziełem literatury żydowskiej i od wieków budzi wiele kontrowersji. Jej oryginalność przejawia się na wielu płaszczyznach, jedną z nich jest umiejscowienie akcji utworu. Rozgrywa się ona na terenach Imperium Asyryjskiego i Medii. Główny bohater, mieszkaniec Niniwy, podróżuje do Raga, trafiając po drodze do Ekbatany. W Ekbatanie i Raga znajdowały się liczne gminy żydowskie<sup>1</sup>, dlatego niektórzy uważają, że były one środowiskiem powstania tej księgi<sup>2</sup>. Sama księga powstała ok. IV wieku przed Chr., kiedy te ziemie były zarządzane i zamieszkiwane przez Persów. W tym czasie Ekbatana była sercem imperium perskiego, natomiast Raga znane było przede wszystkim z tradycji zoroastrijskich. Według Młodszej Awesty tam urodził się Zaratustra (Vd 1,5; Y 19,18)<sup>3</sup>. W starożytności zaś popularnie nazywano je Raga Zaratustriańskim<sup>4</sup>. Takie umiejscowienie akcji Księgi Tobiasza kieruje uwagę czytelnika na wschód. Dlatego też warto przyjrzeć się, czy nie są widoczne w tej księdze wpływy perskie.

<sup>1</sup> J. A. Fitzmyer, *Tobit*, Berlin 2003, 53.

<sup>2</sup> Zob. M. Wojciechowski, „Księga Tobita jako świadectwo o diasporze izraelskiej w Asyrii”, *CT 75* (2005/4), 17-33.

<sup>3</sup> M. Hutter, „Zoroaster III. Zoroaster in Avesta”, *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-iii-zoroaster-in-the-avesta> (20.07.2009); A.V. Williams Jackson, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York 1965, 201-204.

<sup>4</sup> M. Składankowa, *Zoroaster i magowie*, Warszawa 1963, 43.

Pierwszym bytem nadprzyrodzonym, który pojawia się w Księdze Tobiasza, jest Asmodeusz (3,8). Zabił on siedmiu mężów Sary w noc poślubną<sup>5</sup>. Niektórzy wywodzą jego imię (Ἀσμοδαῖος, kodeks C posiada wariant Ἀσμόδαυς) z rdzenia 𐤀𐤎𐤍, co oznaczałoby *niszczący*<sup>6</sup>. Należy jednak pamiętać, że w tradycji biblijnej już od dawna znany był מְשַׁחֵיחַ (2 Sm 24,16-17; Wj 12,23), co również znaczy *niszczący*. Dlatego też wydaje się mało prawdopodobne, żeby imię nowego demona miało mieć takie samo znaczenie jak bytu już znanego. Z tego powodu większość badaczy przychyliła się do perskiej etymologii. Według nich imię to miałoby być przekształconym imieniem daēva – Aēšma<sup>7</sup>, jednego z najpopularniejszych, wraz z Drug, demonów zoroastrijskich. Co najciekawsze, jest to jeden z niewielu daēva, które pojawiają się w Gathach (Y 29,1-2;30,6; 48,7; 49,4). Jego imię oznacza *Gniew* (aw. Aēšma), dlatego też często funkcjonuje jako rzeczownik pospolity. Demon ten jest osobistym posłańcem samego Angra Mainyu. Aēšma mógł wywoływać przemoc względem bydła (Y 29,1-2; 49,4), okrucieństwo wojenne (Y 48,7; 49,4), rozpustę i pijaństwo (Yt 17,5). Atakował zazwyczaj w nocy (Y 57,10.16; Yt 11,10.11). Można z nim było walczyć na kilka sposobów: najważniejszym jest wezwanie Sraośy – przeciwnika Aēšmy, który pobije demona przy końcu czasów (Y 57,10.25). Młodsza Awesta mówi wyraźnie, że Sraośa został stworzony, aby pokonać Aēšmę (Yt 11,15). Inną metodą, choć dosyć późno poświadczoną, są obrzędy *gāhānbār* i *myazd* oraz pobożna praktyka małżeństw krewniaczych – *xwēdōdah* (*Šāyast nē šāyast* 18,1-3). Wiele z tych elementów występuje u postaci Asmodeusza, którego nocne ataki mogą być pokonane przez modlitwę i małżeństwo krewniacze. Moore, tak jak wielu innych badaczy, twierdzi, że demon ten jest zoomorficzny<sup>8</sup>. Choć rzeczywiście w tekstach rabinackich demon ten posiada cechy zwierzęce<sup>9</sup>, to jednak teza ta nie ma żadnych podstaw w tekście Księgi Tobiasza. Moore twierdzi ponadto, że zapożyczenie cech charakterystycznych biblijnego demona nie dotyczy Aēšma daēva, lecz Ahura Mazdy<sup>10</sup>. Należy też

<sup>5</sup> Niektórzy badacze mają wątpliwości, czy mowa jest o nocy poślubnej czy też o innym momencie życia wspólnego, jednak wydaje się, że słowa: ἦν ἐκδεδομένη ἀνδράσιν ἔπτα καὶ Ἀσμοδαῖος τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρὸν ἀπέκτενεν αὐτοὺς πρὶν ἢ γενέσθαι αὐτοὺς μετ’ αὐτῆς καθάπερ ἀποδεδειγμένον ἐστὶν ταῖς γυναιξίν należy traktować jako zbliżenie w noc poślubną.

<sup>6</sup> Por. J. C. Dancy, *The Shorter Books of the Apocrypha* (CBC), Cambridge–London–New York 1972, 26; Hutter uważa taką hebrajską etymologię za późniejsze ludowe wytłumaczenie imienia demona, zob. M. Hutter, „Asmodeus”, w: *DDD* 106.

<sup>7</sup> Dokładnie ma pochodzić z \**aēšmō.daēva*, zob. J.P. Asmussen, „Aēšma”, 1983, w: *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/aesma-wrath> (22.07.2011).

<sup>8</sup> C.A. Moore, *Tobit* (AB), New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1996, 146.

<sup>9</sup> R.E. Guiley, „Asmodeus”, w: *taż*, *The Encyclopedia of Angels*, New York 2004, 53-54.

<sup>10</sup> Moore, *Tobit*, 147.

podkreślić, że takie twierdzenie nie znajduje uzasadnienia ani w etymologii, ani w źródłach.

Mając na uwadze tradycje perskie, Asmodeusz nie pojawił się w tekście biblijnym przypadkowo. Nie mógł być zastąpiony przez innego demona, np. Lilit, mimo iż ona również była łączona z zabijaniem ludzi, m.in. podczas współżycia seksualnego. Przyczyny tego zabiegu można dopatrywać się w podobieństwie do mitów irańskich, na które naprowadza również postać anioła Rafała.

Kiedy przynębiona Sara i pogrążony w smutku Tobiasz modlą się do Boga o śmierć, Pan wysłał Rafała (3,17) z misją ich uleczenia: Tobiaszowi zdejmuje bielmo z oczu, aby mógł widzieć światło Boże, Sarze daje za męża Tobiasza, ponieważ przysługuje mu pierwszeństwo; ponadto odpędza on nękającego ich demona. Podobnie jak w Księdze Tobiasza anioł Rafał jest głównym przeciwnikiem Asmodeusza, tak w wierzeniach irańskich największym wrogiem Aēšmy był Sraoša. Warto więc porównać postaci Rafała i Sraoży<sup>11</sup>. Imię Rafał oznacza *Bóg uleczył*. Jest to typowe imię hebrajskie (por. 1 Krn 26,7). Drugim imieniem, jakim anioł się przedstawia, jest Azariasz (5,13). Oznacza ono *Pomoc Jahwe* i także jest to popularne hebrajskie imię (np. Dn 3,88; Ne 7,7; 8,7; 1 Krl 4,2). Anioł wykazał zdolności lecznicze i zdjął bielmo z oczu Tobiasza. Choć Dancy uważa, że imię i funkcja Rafała nadane zostały właśnie pod wpływem perskiej religii<sup>12</sup>, to wydaje się, że tak daleko idąca teza jest nieuprawniona. Imię irańskiego odpowiednika Rafała, Sraoša, oznacza *Posłuszeństwo* (przede wszystkim posłuszeństwo wobec boga). Sraošę określa się najczęściej jako *Ašiya*, czyli *Połączony z Aši* (aw. *Nagroda*) i jest bóstwem-personifikacją irańską. Doskonale uwidacznia się tu silny nacisk, który w wierzeniach irańskich położony był na posłuszeństwo przynoszące nagrodę doczesną lub wieczną. Powiązanie Sraoży z Aši było bardzo ważne w obrazie tych bóstw zawartym w Aweście (Y 56,3). Sraoša był obrońcą Aši – za *Posłuszeństwo* należała się wiernym *Nagroda*. Aši, oprócz tego, że przynosiła wiernym nagrodę doczesną (Yt17,7-14; 18,3-5) lub wieczną (Yt 17,2), opiekowała się również łożnicą małżeńską. Obdarowywała materialnie (np. pięknym łóżem –Yt 17,8-9), wspomagała płodność małżeńską i darzyła potem cnotliwym potomstwem. Smuciła się bardzo, gdy widziała pannę niezamężną od długiego czasu (Yt 17,59). W hymnie ku jej czci potępiane są nieczystość i rozwiązłość (Yt 17,54.57-58), dzięki czemu jeszcze bardziej uwidacznia się kontrast pomiędzy Aši a Aēšmą,

<sup>11</sup> Przedstawione tu zostaną tylko niektóre cechy Sraoży, pochodzące bądź z Okresu Gathyjskiego, bądź Młodoawestyjskiego; więcej o cechach Sraoży w tych okresach, zob. M.N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, New York-London-Toronto, 61-62, 180-183; więcej literatury na temat Sraoży: W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis 1983, 135-142.

<sup>12</sup> Dancy, *The Shorter Books*, 27.

k który był patronem m.in. wyuzdania i rozpusty<sup>13</sup>. Porównując imiona anioła i perskiego bóstwa, można odnaleźć podobieństwa w znaczeniu, lecz na pewno nie zachodzi tutaj żadna zależność etymologiczna.

Rafał został wezwany dzięki modlitwie Sary i Tobiasza. Modlitwa natomiast w wierzeniach irańskich znajdowała się pod opieką Sraośy. Powiązanie to można zaobserwować już od Okresu Indoirańskiego<sup>14</sup>. Było ono tak silne, że kiedy w Persji pojawił się islam, to owo niezwykle popularne bóstwo zostało wcielone do wierzeń islamskich jako anioł Suroś, który opiekuje się modlitwą<sup>15</sup>. Sraośa jest jedynym bóstwem w panteonie zoroastrijskim, które walczy nie tylko za pomocą broni, lecz także modlitwy (Y 57,22).

Kolejnym podobieństwem jest to, że Rafał, zgodnie z podstawową funkcją anioła, został wysłany, a w mitologii irańskiej najczęściej spośród wszystkich yazata pełni funkcję posłańca właśnie Sraośa<sup>16</sup>. Podkreślenie tej funkcji ujawnia się również w tym, że Aēšma był osobistym posłańcem Angra Mainyu (Yt 10,93.97; 19,46; Vd 10,13; 11,9). To sugeruje, że jednym z najważniejszych zadań jego oponenta musi być posłowanie.

Rafał/Azariasz jest przedstawiany jako dziarski młodzieniec, a właściwie lepiej pasuje tu określenie „młody mężczyzna”. Jest to zwyczajne biblijne przedstawienie anioła w ludzkiej postaci (por. Rdz 18-19). Autor hymnu do Sraośy również rysuje obraz młodego junaka (szczególnie Yt 19,46-50).

Księga Tobiasza przedstawia właściwie trzech podrózników: Tobiasz, Rafał i pies (6,2; 11,4). Pies wzbudził spore zainteresowanie badaczy<sup>17</sup>. W Piśmie Świętym przedstawiany jest zazwyczaj w sposób negatywny – jako padlinożerca (1 Krl 14,11; 21,24; 2 Krl 9,36; Ps 59,6.14). Choć prawo nie wymienia go wśród zwierząt nieczystych, to istnieje szereg fragmentów, które pokazują psa jako obiekt pogardy i niechęci (2 Krl 8,13; Koh 9,4; Ps 22,16.20), co szczególnie widoczne jest w tym, że mianem psa określa się również męską prostytutkę (1 Krl 15,12;

<sup>13</sup> Więcej o Aši zob. B. Schlerath, P.O. Skjærø, „Aši”, *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/asi-avestan-reward-share-portion-> (16.08.2011); P.O. Skjærø, „Ard yašt”, *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/ard-yast-middle-persian-name-of-the-avestan-hymn-yast-17-dedicated-to-asi-q> (11.08.2011); Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 64, 207-210.

<sup>14</sup> Raczej przyjmuje się w nauce tezę Boyce, że bóstwo Brhaspati jest indyjskim odpowiednikiem Sraośy, zob. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism, vol. I* (HdO 8.1.2), Leiden 1989, 61-62.

<sup>15</sup> Malandra, *An Introduction*, 135.

<sup>16</sup> Jedną z polskich iranistek, E. Wnuk-Lisowska, podając listę bóstw pośredniczących w Iranie, spośród wszystkich yazata podaje tylko Sraośę, zob. E. Wnuk-Lisowska, „Anioły w Zaratuszrianizmie”, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, 343-351.

<sup>17</sup> Owocem tych rozważań jest m.in. D.W. Thomas, „Kelebh »Dog«: Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament”, *VT* 10 (1960), 410-427.



2 Krl 23,7; Ap 22,15; Flm 3,2). Pozytywne postrzeżenie psa pojawia się tylko w kilku fragmentach (Hi 30,1; Iz 56,10-11). Według badaczy jest to oznaka wpływów innych kultur: jedni uważają, że kultury greckiej<sup>18</sup>, inni – sumeryjskiej<sup>19</sup> lub perskiej<sup>20</sup>. Warto przypomnieć, że właśnie w kulturze perskiej zwierzę to broniło ludzi przed demonami<sup>21</sup>, co dobrze pasuje do fabuły Księgi Tobiasza. Psy, pod względem godności, były najbliższe ludziom spośród wszystkich stworzeń<sup>22</sup>. Wśród pomocników omawianego irańskiego bóstwa oprócz koguta wymienia się także psa (Yt 11,7)<sup>23</sup>. W późniejszym okresie Sraoša prowadził dusze w zaświaty, w czym również pomagał mu pies<sup>24</sup>.

Warto zauważyć, że pies nie odgrywa w Księdze Tobiasza żadnej znaczącej roli; towarzyszy jedynie Tobiaszowi i Rafałowi w drodze do Raga i podczas powrotu. Trzeba przyznać, że jego bezczynność nieco zadziwia. Tekst G III oraz jeden z przekładów mówi o tym, że Anna najpierw zobaczyła biegnącego psa, co uważa się za lekcję wtórną<sup>25</sup>. Św. Hieronim natomiast podaje żartobliwą parafrazę tego passusu: *tunc praecurrit canis qui simul fuerat in via et quasi nuntius adveniens blandimento suae caudae gaudebat* (11,9)<sup>26</sup>. Wojciechowski uważa, że te wzmianki w G III, przekładzie syryjskim oraz w Wulgacie mogą być pozostałościami pierwotnego szczegółu, który dodawał realizmu scenie, a został usunięty, by nadać jej powagi<sup>27</sup>. Dlatego też wydaje się możliwe, że w pierwotnym opowiadaniu pies odgrywał o wiele większą rolę.

Punktem centralnym w Księdze Tobiasza jest starcie Rafała z Asmodeuszem. W walce tej można wyróżnić cztery etapy. Pierwszy, silnie podkreślony w tekście, to zawarcie małżeństwa zgodnie z zasadą endogamii. Małżeństwo krewnicze jest także znaną, mimo że późno potwierdzoną w tekstach, bronią przeciw Aēšma (*Šāyast nē šāyast* 18,1-3). Endogamia, choć znana w Izraelu jeszcze przed niewolą babilońską, jest również od najdawniejszych czasów jedną z najbardziej charakterystycznych cech wierzeń irańskich.

<sup>18</sup> S. Grzybek, *Księga Tobiasza*, Poznań 1963, 100.

<sup>19</sup> Jest to jedna z sugestii Wojciechowskiego, która wiąże pojawienie się psa z sumeryjskim bóstwem Ninurtą, zob. M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza, czyli Tobita*, Częstochowa 2005, 96.

<sup>20</sup> Por. Moore, *Tobit*, 198.

<sup>21</sup> Boyce, *A History of Zoroastrianism I*, 116.

<sup>22</sup> Tamże, 302-303.

<sup>23</sup> G. Kreyenbroek, *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, Leiden 1985, 136; por. Moore, *Tobit*, 198; M. Składankowa, *Mitologia Iranu*, Warszawa 1989, 23.

<sup>24</sup> Boyce, *A History of Zoroastrianism I*, 116; Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 370.

<sup>25</sup> Fitzmyer, *Tobit*, 277.

<sup>26</sup> „Tedy przybieżał naprzód pies, który był przy nim w drodze, a jako poseł przyszedłszy, radował się marganiem ogona swego” [przekład ks. J. Wujka].

<sup>27</sup> Wojciechowski, *Księga Tobiasza*, 124.

Drugim elementem walki z demonem jest użycie kadzidła, które jest typowym środkiem antydemonicznym na Bliskim Wschodzie<sup>28</sup>. Jednak przyjemny zapach kadzidła nie tylko zwalczał demony, lecz również w wielu religiach symbolizował obecność bóstwa. Na przykład obecność Aši była rozpoznawana właśnie przez przyjemny zapach (Yt 17,6).

Kolejną fazą walki z demonem jest modlitwa<sup>29</sup>. Zostało już wspomniane, że modlitwa znajdowała się pod opieką Sraośy i był on jedynym bóstwem walczącym w ten sposób. W religii Zaratustry dobre uczynki i modlitwa były podstawową czynnością człowieka, który chciał pomóc siłom dobra.

Ostatnim elementem walki jest pogoń za demonem na pustynię i spętanie go (8,3). Wśród yazata walczących z daēva do najważniejszych zalicza się Sraośę (Y 3,20; 4,23; 57,1; Yt 11,0.23; Sr 1,17; Vd 18,14). To jego boją się wszystkie demony – drżą przed nim i uciekają do rejonu ciemności (Y 57,18; Yt 11,13). Jeden z tekstów awestyjskich mówi o tym, że w czasach ostatecznych Aēšma zostanie wygnany przez Saošiyanta i jego sojuszników (Yt 19,95). Samo miejsce ucieczki Asmodeusza – Górny Egipt, jest znaczące, ponieważ to dla mieszkańców imperium perskiego drugi koniec świata. Persowie, podobnie jak w kulturze ludów semickich, uważali pustynię za siedlisko demonów<sup>30</sup>. Jednak wydaje się trafna sugestia Moultona<sup>31</sup>, że w pierwotnym tekście demon został wygnany do Mâzindarânu, które w wierzeniach zoroastryjskich było mieszkaniem demonów. Natomiast ponieważ dla przeciętnego Żyda była to nazwa pusta, więc dokonano korekty z Mâzindarân na Egipt (מִצְרַיִם), słowo podobne z punktu widzenia fonetycznego i w tym kontekście również znaczeniowego, jako oddalone mieszkanie demonów.

W Księdze Tobiasza walka odbywa się w nocy, co także wydaje się związane z wierzeniami irańskimi. Jednym z najważniejszych zadań perskiego Sraośy była nocna opieka nad wiernymi oraz ochrona ogniska domowego przed Aēšma (Y 57,10.16; Yt 11,10.11). Niektórzy zauważają w Księdze Tobiasza bardzo silny kontrast między nocą, jako czasem niebezpiecznym (6,2.11.13<sup>x2</sup>.14.16; 7,10-11<sup>x2</sup>; 11,17.19), a dobrowolnym dniem (1,2.3.16.18.21; 3,7.10; 4,1.3.5<sup>x2</sup>.9; 5,6.21; 8,20; 9,4<sup>x2</sup>; 10,1<sup>x4</sup>.7<sup>x2</sup>.12<sup>x2</sup>.13; 11,17.18)<sup>32</sup>. Taki sam kontrast widoczny jest w hymnie dla Sraośy (np. Y 57,31-32).

<sup>28</sup> Moore, *Tobit*, 201; dobre studium użycia kadzidła w obrzędach religijnych daje M. Haran, „The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual”, *VT* 10 (1960), 113-129.

<sup>29</sup> Dobrym opracowaniem zagadnienia z punktu widzenia teologa jest D.J. Harrington, „Prayers in Tobit”, *TBT* 37 (1999), 86-90.

<sup>30</sup> Motyw pustyni jako siedliska demona opracował H.A. Kelly, „The Devil in the Desert”, *CBQ* 26 (1964), 190-220.

<sup>31</sup> J.H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London 1913 (repr. 1926), 338.

<sup>32</sup> Moore, *Tobit*, 198.

W mowie końcowej Rafał podkreśla dwa elementy życia religijnego: modlitwę i jałmużnę. O motywie modlitwy była już mowa, natomiast jałmużna jest jednym z najważniejszych zaleceń hymnu do Aši (Yt 17). Za pomoc słabszym wierni otrzymują nagrodę. W Księdze Tobiasza *Wierność* (aw. *Sraoša*) i jałmużna przynoszą *Nagrodę* (aw. *Aši*).

Biblijny Boży posłaniec mówi o siedmiu aniołach przed tronem Pana (12,15), podobna koncepcja znana była w Iranie, dotyczyła siedmiu Aməša Spənta. Choć Sraoša nie jest Aməša Spənta, to jednak jako bóstwo kalendarzowe tak zwykło się go nazywać<sup>33</sup>. Jest również jednym z niewielu yazata znanych z Gath (Y 57), pierwszym po Aməša Spənta. Już Mills zauważył, że Sraoša przez swoją ogromną popularność często bywał wliczany do Aməša Spənta<sup>34</sup>.

Podkreślić trzeba, że wiele z przedstawionych tutaj koncepcji, analogicznych do wierzeń perskich, miało swoje odzwierciedlenie w wierzeniach hebrajskich przed epoką perską. Lecz dodając do tych analogii inne, liczne podobieństwa, a szczególnie między obrazem walki Rafała z Asmodeuszem i Sraoży z Aēšmą czy też nietypowe przedstawienie psa w Księdze Tobiasza, rysuje się dosyć szeroki obraz wpływów perskich.

Warte zauważenia jest że w późniejszych tekstach judaistycznych czy chrześcijańskich nie zauważa się już tych analogii. Rafał już więcej nie spełnia w literaturze funkcji tak podobnych do Sraoży (np. Hen 22,2)<sup>35</sup>. Asmodeusz, który zrobił ogromną karierę w judaizmie, również nie posiada już takich rysów, jak w Księdze Tobiasza czy religii zoroastrijskiej<sup>36</sup>. Jedynym wpływem perskim na tę księgę, który jest widoczny również w późniejszym okresie, jest koncepcja siedmiu archaniołów (12,15), jednak poza liczbą i zbliżeniem do Boga nie posiadają oni żadnych innych cech Aməša Spənta.

Analogie przedstawione w niniejszym tekście nie dotyczą zasadniczych koncepcji wierzeń irańskich, a jedynie pewnych motywów, które – z punktu widzenia religii zoroastrijskiej – są mało znaczące. Natomiast podstawowe zasady teologiczne, jakie można zaobserwować w Księdze Tobiasza, są typowo judaistyczne i bardzo dobrze wpisują się w ówczesne nurty judaizmu. Biorąc pod uwagę ten fakt oraz wszystkie wspomniane analogie względem religii perskiej, wydaje się rzeczą najbardziej prawdopodobną, że doszło tu do zapożyczenia ludowego opowiadania perskiego. Dlatego mimo adaptacji na grunt judaizmu w jego szczegółach wciąż są widoczne elementy perskie.

<sup>33</sup> M. Boyce, „Aməša Spənta”, *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/amesa-spenta-beneficent-divinity> (2.08.2011).

<sup>34</sup> L.H. Mills, *Avesta Eschatology compared with the Book of Daniel and the Revelations*, Chicago–London 1908, 23.

<sup>35</sup> Por. M. Mach, „Raphael”, w: *DDD* 688.

<sup>36</sup> Por. Hutter, „Asmodeus”, 106–108.

## THE PERSIAN INFLUENCE IN THE BOOK OF TOBIT

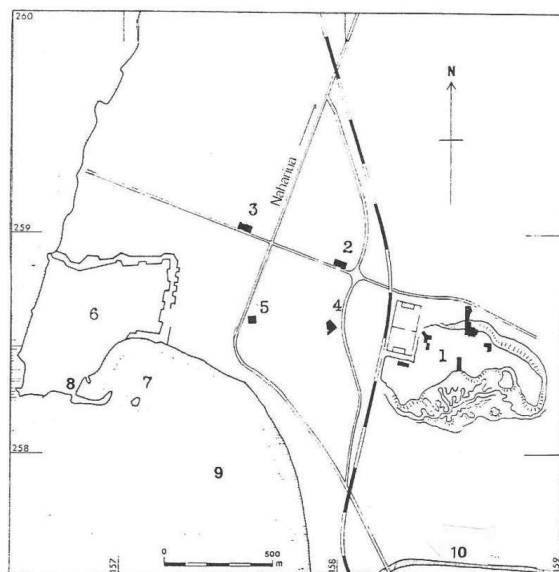
## Summary

In the Book of Tobit we can find elements typical for Persian culture and religion. There are a lot of parallels between Asmodeus and Aēšma daēva or Raphael and Sraoša. Another typical Persian idea is a positive image of a dog. All these parallels can be traced only in details of the Book of Tobit, but they do not consist the sense of the Book. It is very likely that the root of the Book of Tobit is a deeply re-edited Persian folk story.

EDWARD LIPIŃSKI

## AFRODYTA W AKKO-PTOLEMAIS

Akko wznosiło się w epoce brązu i żelaza na wzgórzu Tell al-Fuhhar, 1500 m na wschód od dzisiejszego starego miasta. To ostatnie położone jest na skalnym przylądku nad Morzem Śródziemnym, 16 km na północ od Hajfy, i jest otoczone murem otomańskim z końca XVIII wieku. Obudowuje on pozostałości podwójnego wału obronnego z okresu wypraw krzyżowych, do którego dostęp utrudniony był jeszcze wysuniętymi do przodu okrągłymi barbakanami.



Akko – Ptolemais<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Można tu wskazać na ciekawe opracowanie kartografii Akko od XIII do XX wieku: B. Dichter, *The Maps of Acre. An Historical Cartography*, Akko 1973.

- 1) Tell al-Fuhhar / Tel Akko
- 2) Sanktuarium hellenistyczne z III-II wieku p.n.e.
- 3) Fundamenty wieży z epoki perskiej
- 4) Wieża hellenistyczna
- 5) Stanowisko z przedmiotami z epoki perskiej
- 6) Stare miasto
- 7) Wieża Much (stanowisko latarni morskiej)
- 8) Chan al-'Umdan (karawanseraj)
- 9) Zatoka Akko
- 10) Nahr Na'mein / Rzeka Belus

Akko było w starożytności punktem węzłowym wielkiego szlaku handlowego między Egiptem a Syrią, Anatolią i Mezopotamią oraz najlepszym portem naturalnym Kanaanu<sup>2</sup>. Na początku epoki żelaza było ono zależne od Tyru, skoro cytowany przez Józefa Flawiusza Menander z Efezu podaje, że w X wieku p.n.e. Hiram I stłumił powstanie jego mieszkańców<sup>3</sup>. Miasto nie leżało na terytorium żadnego z plemion izraelskich<sup>4</sup> i nie należało nawet do północnego królestwa Izraela. Senacherib zdobył je w 701 roku p.n.e.<sup>5</sup>, a Asurbanipal podaje, że część jego krnąbrnych mieszkańców wymordował, a resztę uprowadził do Asyrii<sup>6</sup>. Akko było kolejno pod panowaniem Persów, Aleksandra Wielkiego, Lagidów i Seleucydów. Zburzone przez Ptolemeusza I Sotera w 312 roku p.n.e.<sup>7</sup>, zostało wspaniale odbudowane przez Ptolemeusza II Filadelfa (285–246 p.n.e.) ok. 267 roku<sup>8</sup>. Nadał on miastu nazwę Ptolemais, która przetrwała w sferach greckojęzycznych do czasów rzymskich i bizantyjskich. Seleucydzi, po opanowaniu całej Celesyrii, otoczyli Ptolemais troskliwą opieką i być może za ich panowania kult Afrodyty, utożsamionej z fenicką Asztartą, zadomowił się w mieście. W roli najwyższej bogini Asztarta uchodziła za fenicką postać greckiej Hery, etruskiej Uni i rzymskiej Junony. Później – jako symbol płodności i miłości – łączono ją z grecką Afrodytą.

W pierwszej połowie II wieku p.n.e. Akko było siedzibą królewską i tamże odbyła się uroczystość zaślubin Aleksandra I Balasa z Kleopatry, córką Ptolemeu-

<sup>2</sup> E. Lipiński, *Itineraria Phoenicia* (Studia Phoenicia XVIII; OLA 127), Leuven 2004, 304-308.

<sup>3</sup> *Ant.* VIII, 5, 3, §146; *C.App.* I, 18, §119. Zob. Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, 42-43 z przyp. 23. Sdz 1,31, wbrew Joz 19,30.

<sup>4</sup> *ANET* 287.

<sup>5</sup> *ANET* 300b. Zob. Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, 304, przyp. 181.

<sup>6</sup> Diodor Sycylijski, *Biblioteka historyczna* XIX, 93, 7.

<sup>8</sup> E. Babelon, *Les Perses achéménides*, Paris 1893, CLXXVII, na podstawie monet. Późniejszą datę, ok. 261 r. p.n.e., sugeruje innym autorom pierwsza wzmianka Ptolemaidę w dwóch Papirusach Zenona (59004, 12 i 59008, 17), datowanych na 259 r. p.n.e. Papirusy te wydał C.C. Edgar, *Zenon Papyri*, Le Caire 1925-40, zob. t. I, 8 i 15.



sza VI Filometora (181–145 p.n.e.)<sup>9</sup>. Kilka lat później Jonatan Machabejczyk był tam przyjęty z honorami przez Demetriusza II<sup>10</sup>, a w roku 143 p.n.e., podstępnie zaproszony przez Tryfona, zginął w tym mieście<sup>11</sup>.

Gdy Seleucydzi stracili wpływ w Fenicji, Aleksander Janneusz bezskutecznie usiłował zająć Akko w 103 roku p.n.e.<sup>12</sup> Aczkolwiek mieszkańcy miasta byli wrogo usposobieni względem Żydów<sup>13</sup>, powstała tu z biegiem czasu wspólnota żydowska, być może jednak dopiero w latach późniejszych, po wcieleniu miasta do rzymskiej prowincji Syrii w roku 47 p.n.e. To spośród jej członków i prozelitów wyłoniła się zapewne gmina chrześcijańska, którą odwiedził św. Paweł, wracając ze swej trzeciej podróży misyjnej, prawdopodobnie w roku 58 n.e. Apostoł pozostał w mieście jeden dzień i nazajutrz wybrał się do Cezarei<sup>14</sup>. Na początku pierwszego powstania żydowskiego, w roku 66, mieszkańcy Akko wymordowali 2000 miejscowych Żydów „i wielu jeszcze wtrącono do więzienia”. Aczkolwiek ta liczba, podana przez Józefa Flawiusza<sup>15</sup>, może być przesadzona, miasto musiało zamieszkiwać dość liczna wspólnota żydowska, mimo iż Akko leżało poza ściśle ujętymi granicami Ziemi Świętej<sup>16</sup>.

Po upadku Jerozolimy w 70 roku n.e. żydowska gmina Ptolemaidzka z pewnością wzrosła liczebnie i nie dziwi, że odwiedzał ją Rabban Gamaliel II, który przewodniczył od ok. 80 do 105 roku n.e. radzie rabinicznej w Jawne. To przy okazji jednej z jego wizyt w Akko dowiadujemy się po raz pierwszy o kulcie Afrodyty w tym mieście. Późniejsze monety miasta z II–III wieku n.e. dowodzą, że bogini była jego świętą patronką, gdyż jej wizerunek występuje na ich rewersie. Widać ją między kaduceuszem po jej lewej stronie, a Erosem po prawej<sup>17</sup>.



Moneta Ptolemais z wizerunkiem Afrodyty, II wiek n.e.

<sup>9</sup> 1 Mch 10,51-60.

<sup>10</sup> 1 Mch 11,22.

<sup>11</sup> 1 Mch 12,44-48.

<sup>12</sup> *Ant.* XIII, 12, 2-4, §324-336.

<sup>13</sup> 1 Mch 5,15.22; 2 Mch 13,25.

<sup>14</sup> *Dz* 21,7-8.

<sup>15</sup> *Bell.* II, 18, 5, §477.

<sup>16</sup> Zob. Talmud Babiloński, *Gittin* 2a.

<sup>17</sup> L. Kadman, *Corpus Nummorum Palaestinensium IV. The Coins of Akko Ptolemais*, Tel Aviv-Jerusalem 1961, 27 i nr 204, 205, 238, 253, 265.

Naga bogini oddana jest w pozycji stojącej, wstydliwie zasłaniając lewą ręką swe łono, podczas gdy prawa ręka, zgięta w łokciu, zdaje się zakrywać lub podtrzymywać piersi. Są to gesty charakterystyczne dla wyobrażeń Afrodyty tzw. Wstydlivej, bardzo podobnej do Afrodyty Medycejskiej z Florencji. Kaduceusz u jej stóp, po jej lewej stronie, jest tu być może symbolem Hermesa, czyli rzymskiego Merkurego, aczkolwiek nie spotyka się go na monetach Ptolemaid<sup>18</sup>. Horacjusz, *Ody* I, 30, łączy Wenerę z Merkurym, podobnie jak czynią to greckie spekulacje w stosunku do Afrodyty i Hermesa Psychagoga<sup>19</sup>. Po prawej stronie Afrodyty stoi Eros na delfinie, symbolu morza, z którego piany zrodziła się Afrodyta wedle mitu greckiego.

Meleager z Gadary, rówieśnik Rabbana Gamaliela II, spędził wiele lat w Tyrze, tak bliskim miasta Akko, i nieraz pisał on o Erosie, nie okazując dla niego wiele nabożeństwa<sup>20</sup>:

Trzeba go sprzedać, choć jeszcze śpi na łonie matki.  
Trzeba go sprzedać, po cóż piastować tego nicponia.

Wysoko zadziera nosa, trzepocze skrzydełkami.  
Drapie pazurkami. Płacząc nagle się śmieje.

Czyż można go wychować? Wciąż gada, wszystko wyśledzi,  
Tak dziki, że i własna matka go nie poskromi.

Istny potwór. Więc się go sprzeda. Hej, kupcy, za morze  
Płynący, chcecie nabyć dziecko? Przyjdźcie do mnie!

Lecz patrzcie! Ze łzami w oczach błaga. Dobrze, dobrze,  
Jeszcze cię nie sprzedam. Zostań tu przy Zenofili<sup>21</sup>.

Nie znamy stanowiska świątyni Afrodyty w Akko. Być może znajdowała się ona na Tell al-Fuhhar, dawniej zwanym też „Wzgórzem Napoleona”, który ustawił tam baterie podczas swego bezskutecznego oblężenia miasta w 1799 roku. W czasach perskich, hellenistycznych i rzymskich Tell al-Fuhhar uchodził za akropol miasta, jak o tym świadczy leksykon *Suda* w ślad za Demetriuszem z Magnezji (I wiek p.n.e.). Czytamy tam<sup>22</sup>: „’Ακί jest miastem Fenicji, obecnie Ptolemais. Tak zwano miasto dawniej, ale Demetriusz twierdzi, że nie nazywano tak samego miasta, ale jego akropol”. Na niewątpliwe znaczenie archeologiczne

<sup>18</sup> Tamże, 81.

<sup>19</sup> P. Raingeard, *Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès*, Paris 1935, 482-483; K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer* (Albae Vigiliae I), Amsterdam 1941.

<sup>20</sup> Meleager z Gadary, *Antologia Palatyńska* V, 178. Polskie tłumaczenie epigramatu: Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, 369.

<sup>21</sup> Zapewne Afrodyty „umiłowanej przez Zeusa”.

<sup>22</sup> A. Adler (wyd.), *Suidae Lexicon I*, Leipzig 1928 (przedruk, 1967), v. ’Ακί.



wielka brama o trójkątnym frontonie, a po prawej stronie widać masywną wieżę. W egzerdze, u dołu monety z brązu, można rozpoznać ołtarz między błyskawicą po lewej stronie i niewyraźnym symbolem po prawej. Nie świadczy to oczywiście o ewentualnym powiązaniu ołtarza ze świątynią Afrodyty.



Brązowa moneta Ptolemaidz z wizerunkiem Filipa Araba i z cytadelą Tell al-Fuhhar na rewersie

Inne sanktuarium, datowane na III–II wiek p.n.e., odkryto ok. 250 m na północo-zachód od Tell al-Fuhhar, na skrzyżowaniu ulicy Ben Ami i drogi do Naharija. Mimo dużej liczby odnalezionych tam figurek kobiecych nie ma pewności, że świątynia była poświęcona Afrodycie-Asztarcie.

Posąg bogini, prawdopodobnie podobny do jej wizerunku na monetach, znajdował się w każdym razie wewnątrz miejscowych łaźni publicznych, zwanych Termami Afrodyty. Była to niewątpliwie rzymska kopia hellenistycznego dzieła z III wieku p.n.e., tzw. Afrodyty Wstydlivej, której inną kopię znaleziono w Tell al-Qādi / Tel Dan<sup>26</sup>. Termy Afrodyty miały niewątpliwie, jak wszędzie, sale do kąpieli zimnej, ciepłej i gorącej, w których mężczyźni spędzali czas w stroju Adama, niewłaściwym, według Gamaliela, do prowadzenia dyskusji nad tekstami *Tory*. Żydzi palestyńscy uczęszczali bowiem do term w I wieku n.e., podobnie jak np. weterani legionów rzymskich, osadzeni przez Klaudiusza (41–54 n.e.) i Nerona (54–68 n.e.) właśnie w Ptolemais<sup>27</sup>. Stąd też miasto uzyskało nazwę *Colonia Claudia Ptolemais*, występującą w skrócie na monetach miejskich, m.in. na emisjach z wizerunkiem Afrodyty.

Nad odpływem wód w jednym z pomieszczeń Term Afrodyty wznosił się posąg bogini, zdobiący tę publiczną łaźnię, którą odwiedzał także sam Rabban Gamaliel II w czasie swych pobytów w Akko. Do jednej z tych wizyt odnosi się dłuższy ustęp Miszny w traktacie *Awoda zara* III, 4:

<sup>26</sup> A. Biran, „Tel Dan: Five Years Later”, *BA* 43 (1980), 168-182 (zob. s. 180-181).

<sup>27</sup> F. Millar, *Rome, the Greek World, and the East III. The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill 2006, 182-183.

שאל פרוקלוס בן פלוספוס את רבן גמליאל בעכו, שהיה רוחץ במרחץ שלאפרודיטי; אמר לו: כתוב בתורתכם 'ולא־ידבק בידך מאומה מן־החרם', מפני מה אתה רוחץ במרחץ שלאפרודיטי? אמר לו: אין משיבין במרחץ. וכשיצא אמר לו: אני לא באתי בגבולה, היא באת בגבולי. אין אומרים: נעשה מרחץ לאפרודיטי גוי, אלא אומרים: נעשית אפרודיטי גוי למרחץ. דבר אחר, אם נותנין לך ממון הרבה אי אתה נכנס לעבודה זרה שלך ערם ובעל קרי ומשתין בפניה; וזו עומדת על פי הביב וכל העם משתינין לפניה. לא נאמר אלא 'אלהיהם', את שנוהג בו משום אלוה אסור ואת שאינו נוהג בו משום אלוה מתר.

Proklus, zwolennik Filozofa<sup>28</sup>, zwrócił się z pytaniem do Rabbana Gamaliela w Akko, gdy ten kąpał się w Termach Afrodyty. Rzekł do niego: „W waszej *Torze* napisane jest: »Niech z przekleństwa nie przylgnie nic do ręki twej« (Pwt 13,18). Dlaczego więc kąpiesz się w Termach Afrodyty?» Gamaliel odpowiedział: „Nie wyjaśnia się tego w termach”. Gdy wyszli, rzekł do niego: „To nie ja przyszedłem do jej siedziby, to ona przyszła do mojej. Nie mówię: »Zbudujmy łaźnię jako ornament dla Afrodyty«, ale »Zróbmy Afrodytę jako ornament dla łaźni«. Zresztą, nawet gdyby ci dano dużo pieniędzy, nie poszedłbyś czcić twoich bóstw całkiem nagi lub po nocnej polucji ani nie siusiałbyś przed nimi. Otóż ona znajduje się akurat przed otworem odpływu wód i wszyscy przychodzą siusiać przed nią. (W *Torze*) chodzi tylko o »ich bogów« (Pwt 12,3). Więc traktowanie czegoś jak boga jest zakazane, ale traktowanie czegoś nie jak boga jest dozwolone”.

Z tego ciekawego tekstu nie dowiadujemy się niczego o kulcie Afrodyty w Akko prócz faktu, że pewne termy w mieście były ozdobione jej posągami, potwierdzającym przetrwanie wśród ludności miejscowej dewocji do Asztarty przebranej w grecką Afrodytę. Odpowiedź Rabbana Gamaliela zawiera natomiast ważną zasadę tradycji rabinicznej, która wyjaśnia wiele przepisów Miszny i Talmudu. Wzmianka o nieznanym skądinąd Proklusie, prawdopodobnie adeptce filozofii arystotelesowskiej, potwierdza zaś podania o kontaktach Gamaliela II ze społeczeństwem grecko-rzymskim. Zachęcał on nawet do uczenia się języka greckiego<sup>29</sup>, a jego syn Szymon podaje, że wielu młodzieńców studiowało mądrość grecką w domu jego ojca<sup>30</sup>.

Kult Afrodyty w Akko trwał zapewne do czasu zniesienia publicznych form religii hellenistycznych pod koniec IV wieku n.e.

## APHRODITE AT ACRE-PTOLEMAIS

### Summary

The cult of Aphrodite is attested at Acre-Ptolemais in Roman times, but it goes probably back to the Hellenistic period. Acre was a city of ancient Phoenicia, depending from

<sup>28</sup> Prawdopodobnie Arystotelesa; por. Plutarch, *Aleksander* 7.

<sup>29</sup> Tosefta, *Sota* XV, 8.

<sup>30</sup> Talmud Babiloński, *Sotah* 49b.

Tyre. It did not belong to Israel in Antiquity, when it was the best seaport of Canaan. Besides, it was located on an important coastal road from Egypt to Syria, Anatolia, and Mesopotamia. The city was renamed Ptolemais by Ptolemy II and this name was in use until the 7<sup>th</sup> century A.D. Ptolemais had a most stirring and tragic history, becoming a royal see under the Seleucids, who probably introduced the cult of Aphrodite, identified with Astarte. She was a patroness of the town, as shown not only by local coins with the effigy of the goddess, but also by her statue decorating the thermae of Acre. They were frequented by Roman veterans, whose colony was established at Ptolemais by Claudius and Nero, but even by Jews, among them rabbis like Gamaliel II, the head of the Yabneh council from *ca.* 80 to *ca.* 105 A.D. The statue of the naked goddess, recognizable on the coins, belonged to the iconographic type of the so-called "Venus of the Medici" at Florence, like the statue found at Tell al-Qādi (Tel Dan). The location of her sanctuary at Acre is uncertain, but it might have been Tell Fuhhar (Tel Akko) or a site in the latter's vicinity, where remains of a Hellenistic shrine have been discovered.



PIOTR MUCHOWSKI

## QUMRAN: MIASTO ESSEŃCZYKÓW

Jednym z podstawowych zagadnień podejmowanych od samego początku odkryć nad Morzem Martwym do dzisiaj, jednak ciągle budzącym kontrowersje, jest: czy w świetle obecnej wiedzy Kochlit – bo taką najprawdopodobniej nosiło to miejsce nazwę w I wieku n.e.<sup>1</sup> – na pewno było miastem/osiedlem esseńczyków i jaką rolę pełniło? Czy ustalenia de Vaux w tej kwestii zachowują ważność? Pytanie to jest aktualne, jeśli zważyć na rozmaite postulaty i sprzeczne wizje osiedla w Qumran wysuwane okazjonalnie przez badaczy. Brak konsensusu i różne hipotezy są oczywiście konsekwencją głównie niejednoznaczności i do niedawna niedostępności danych archeologicznych. Pytanie to jest tym ważniejsze, że ma olbrzymie znaczenie dla właściwej interpretacji historycznej i literackiej zwojów odnalezionych w grotach w okolicach Qumran.

Słynny ustęp w *Historia Naturalia* Pliniusza, mówiący o mieście esseńczyków nad Morzem Martwym, miał kluczowe znaczenie dla identyfikacji Chirbet Qumran oraz odnalezionego zbioru rękopisów. Dla przypomnienia pozwolę sobie przytoczyć tę relację:

Na zachodnim wybrzeżu osiedlili się esseńczycy, w pewnej odległości od przykrych woni, jakie się odczuwa na samym brzegu. Są oni samotnikami, najosobliwsiymi

---

<sup>1</sup> Toponim zaświadczony w 3Q15 I,9; II,13; XII,10. Odnośnie do jego identyfikacji z Qumran zob. np. E. Puech, *Le rouleau de Cuivre de la grotte 3 de Qumrân (3Q15)*, vol. I, Leiden 2006, 174-177.

ludźmi na świecie, którzy żyją bez kobiet, bez miłości, bez pieniędzy, mając drzewa palmowe za jedynych swych towarzyszy. Liczebność ich jednak się nie zmniejsza, bo przychodzi do nich ciągle wielu nowych adeptów, ludzi, którzy wskutek znużenia życiem albo dotkliwych odmian losu wybrali taki rodzaj egzystencji. Dzięki temu przez niezliczone wieki, chociaż trudno w to uwierzyć, przetrwał ów lud, w którym nie rodzą się dzieci. Dziećmi ich stają się inni ludzie, odczuwający skruchę z powodu życia, jakie przedtem wiedli. Poniżej esseńczyków (*infra hos*) znajdowało się miasto Engada, nad którym żyznością gleby i gajami palmowymi górowało tylko Jerycho, ale które dziś, podobnie jak i ono, jest tylko stosem popiołu. Dalej jest twierdza Masada w górach, położona również w pewnej odległości od Jeziora Asfaltis (V, 17, 13)<sup>2</sup>.

Wprawdzie relacja Pliniusza była podważana, podawano w wątpliwość jej wiarygodność, datę powstania i samą obecność Pliniusza nad Morzem Martwym, to jednak niewątpliwie przekaz ten ma znaczenie zasadnicze i odegrał decydującą rolę w identyfikacji osiedla i zwojów z jego okolic z esseńczykami. Jest to jedyny historyczny przekaz o istnieniu osiedla esseńczyków nad Morzem Martwym.

Czy miasto esseńczyków z relacji Pliniusza mogło znajdować się poza Qumran? To pytanie stawiano wielokrotnie. Czy *infra hos* może wskazywać na inne miejsce niż Chirbet Qumran? Teza taka postawiona została między innymi przez Yizhara Hirschfelda<sup>3</sup>, który zasugerował, że osiedle znajdowało się przy samym En-Gedi. Faktem jest, że poza En-Gedi na obszarze zachodniego wybrzeża Morza Martwego aż do Qumran nie ma stanowisk, które mogłyby być zidentyfikowane jako osiedle esseńczyków. Stąd wydaje się, że Pliniusz musiał pisać o Qumran. W odniesieniu do tego przekazu dziwi jednak brak analogicznej informacji w przekazie Flawiusza, który nie wspomina o jakimś szczególnym osiedlu nad Morzem Martwym.

Do jakiego stopnia informacja Pliniusza ma potwierdzenie w wynikach badań archeologicznych? Jakie argumenty mogą być wskazane jako pewne, bądź przynajmniej prawdopodobne przesłanki, na rzecz związku osiedla z esseńczykami?

Niewątpliwie najważniejszym i bezsprzecznym argumentem jest czwarta grota qumrańska, w której znaleziono ponad 400 rękopisów. Grota ta położona jest w bezpośredniej bliskości osiedla i nie jest możliwe, by zwoje złożone zostały w niej bez wiedzy mieszkańców. To samo zresztą dotyczy kilku pomniejszych grot z rękopisami podobnie usytuowanych w bezpośredniej bliskości osiedla. Zwoje znalezione w grocie czwartej są niewątpliwie w części rękopisami esseń-

<sup>2</sup> Przekład J.T. Milika, zob. J.T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, przełożył Z. Kubiak, Kraków 1999, 44-45.

<sup>3</sup> Por. Y. Hirschfeld, „A Settlement of Hermits above ‘En Gedi”, *TA 27* (2000), 103-55; tenże, „The Archaeology of Hermits: A Reply to D. Amit and J. Magness, »Not a Settlement of Hermits or Essenes: A Response to Y. Hirschfeld, A Settlement of Hermits above ‘En Gedi«, *TA 27* (2000), 286-291.

skimi, zawierającymi teksty esseńskie. Z dostępnych danych archeologicznych nie wynika jednak, czy zwoje zostały przeniesione do czwartej groty z osiedla czy z Jerozolimy<sup>4</sup> lub innego miejsca. Innymi słowy, mieszkańcy osiedla na pewno uczestniczyli w ukryciu rękopisów, nie wiadomo jednak, czy byli ich właścicielami albo też czy niektóre z nich były przez nich przepisane i skomponowane. Wyeksponować tu należy również fakt, że czwarta grotka została wydrążona – być może specjalnie na potrzeby przechowania zwojów, być może jednak pierwotnie na inne cele. W tym kontekście również podkreślić należy, że wcześniejsze tezy, jakoby esseńczycy produkowali specjalne dzbanki do przechowania zwojów, okazały się – w świetle dostępnych danych – nieuzasadnione. Tylko w jednym przypadku, w czwartej grocie, znaleziono skorupę dzbanka przyklejoną do zwoju<sup>5</sup>. Nie znaleziono jednak ani jednego dzbanka ze zwojami. Również w tym kontekście należy odnotować, że teza, jakoby w osiedlu wytwarzano zwoje i przepisywano rękopisy, jest obecnie uznawana za niepewną albo nawet wątpliwą. W osiedlu nie odnaleziono dowodów produkcji zwojów<sup>6</sup>.

Poza czwartą grotką, która jest najważniejszym dowodem, wskazać można, jak sądzę, kilka innych mniejszej jednak wagi argumentów, które mają znaczenie względne, niekoniecznie jednoznaczne. Przytoczę trzy najważniejsze, jak sądzę. Po pierwsze, system sadzawek ablucyjnych, który – jak się wskazuje w dotychczasowych badaniach – jest wyjątkowy<sup>7</sup>. Sugeruje on, że mieszkańcy osiedla przestrzegali rygorystycznych zasad czystości rytualnej i odpowiada danym na temat społeczności esseńskiej przekazanym przez Flawiusza i zachowanym w literaturze esseńskiej, mówiącym o esseńskim surowym prawie czystości. Sądzę, że w tym miejscu przywołać należy przede wszystkim konkluzje w pracach na temat sadzawek qumrańskich Reicha oraz Galor<sup>8</sup>. Po drugie, zbiór naczyń odkrytych w locus 77, pomieszczeniu, któremu de Vaux przypisał funkcję refektarza, według

<sup>4</sup> Hipoteza głoszona m.in. przez Rengstorfa, zob. np. K.-H. Rengstorf, *Hirbet Qumran and the Problem of the Library of the Dead Sea Caves*, Leiden 1963.

<sup>5</sup> Por. J. Gunneweg, M. Balla, „Neutron Activation Analysis Scroll Jars and Common Ware”, w: *Khirbet Qumrân et Aïn Feshkha, vol. II: Études d'anthropologie, de physique et de chimie* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus. Series Archaeologica 3), red. J.-B. Humbert, J. Gunneweg, Fribourg–Göttingen 2003, 25-27.

<sup>6</sup> Argument szczególnie eksponowany przez Normana Golba, zob. np. „The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980), 1-24.

<sup>7</sup> Por. dane na temat zbiorników wodnych np. w J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids–Cambridge 2002, 134-162 (w tym „Bibliographical Notes”, 158-162).

<sup>8</sup> Zob. R. Reich, „Miqwa'ot (Ritual Baths) at Qumran”, *Qadmoniot* 114 (1997), 125-128 (hebrajski); K. Galor, „Plastered Pools: A New Perspective”, w: *Khirbet Qumrân et Aïn Feshkha, vol. II*, 291-320.

Humberta zaś mogło być rodzajem świątyni<sup>9</sup>. Wydaje się, że jednym z najbardziej prawdopodobnych wyjaśnień istnienia tego zbioru naczyń jest jego wykorzystywanie na cele życia religijnego przez społeczność. Nie można jednakże w tym przypadku wykluczyć również ich gospodarczego przeznaczenia<sup>10</sup>.

Trzecim, niezwykle ważnym, argumentem jest cmentarz. Jest to szczególne miejsce, w którym znajduje się – jak wiadomo – około 1200 indywidualnych i bezimiennych grobów. Cmentarz zorganizowany jest w kwatery, z grobami głównie mężczyzn, pochowanych w niszach o głębokości ok. 1,6–1,8 m, z kopcem z okrągłych kamieni, usytuowanych na osi północ–południe. Wiedza na temat cmentarza, z którego przebadano w przeszłości tylko ok. 50 grobów w różnych częściach, w ostatnich latach znacznie się zmieniła. Po pierwsze okazało się, że część grobów na obrzeżach nie pochodzi z I wieku n.e. lub wcześniej, ale sprzed ok. 300 lat. Ustalenie zaskakujące. Po drugie odnaleziono słynny grób z cynkową trumną, należący przypuszczalnie do jakiejś ważnej osoby<sup>11</sup>.

Cmentarz został zinterpretowany przez de Vaux jako cmentarz esseński i świadectwo odrębnego esseńskiego sposobu pochówku. Oczywiście późniejsze odkrycia, m.in. w Jerozolimie, zdają się osłabiać twierdzenie o wyjątkowości takiego pochówku i jego koniecznym związku z esseńczykami. Nie kwestionując jednak, że mamy do czynienia z cmentarzem esseńskim, podkreślić należy, że znaczenie cmentarza w dyskusji na temat esseńskiej tożsamości osiedla nie jest oczywiste. Jeśli przyjmiemy za Humbertem<sup>12</sup>, że w Qumran mieszkało jednorazowo kilkunastu, a nawet kilkudziesięciu esseńczyków – a nie ok. 200, jak sugerowali de Vaux i Milik<sup>13</sup> – to na cmentarzu nie mogą być pochowani wyłącznie mieszkańcy osiedla. Skąd zatem tyle grobów? Czy mamy do czynienia z centralnym cmentarzem? Niestety, bez przebadania większej liczby grobów, może wszystkich, oraz dokładnego datowania szczątków zmarłych prawdopodobnie nie będziemy w stanie wyjaśnić tej kwestii. Należy w tym kontekście odnotować, że tylko w nielicznych grobach spośród przebadanych pochowane były osoby w podeszłym wieku, mające ponad 60 lat. Średnia wieku tych zmarłych to 34 lata<sup>14</sup>. Czy istnienie cmentarza można wyjaśniać w inny sposób, nie wiążąc go ze wspólnotą esseńską albo nie

<sup>9</sup> Zob. J.-B. Humbert, „L'Éspace sacré à Qumran”, *RB* 101-102 (1994), 161-214.

<sup>10</sup> Por. np. Magness, *The Archaeology of Qumran*, 73-133.

<sup>11</sup> Por. H. Eshel, M. Broshi, R. Freund, B. Schultz, „New Data on the Cemetery East of Khirbet Qumran”, *DSD* 9 (2002), 143-147.

<sup>12</sup> Por. Humbert, „L'Éspace sacré à Qumran”, 175.

<sup>13</sup> Por. R. de Vaux, *Archaeology of the Dead Sea Scrolls*, London 1973, 86; Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, 101-102.

<sup>14</sup> Por. E.M. Laperrousaz, *Qoumran. L'établissement essénien des bords de la Mer Morte*, Paris 1976, 103; J.E. Zias, „The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest?”, *DSD* 7 (2000), 250-253.

w całości ze wspólnotą? Sądzę, że jednym z możliwych rozwiązań jest odniesienie do wzmianki w przekazie Flawiusza w *De Bello Judaico*<sup>15</sup>, że w czerwcu 68 roku, gdy do Jerycha podszedł X legion freteński, ujście Jordanu pokryte było setkami trupów. Odległość z Qumran do ujścia Jordanu wynosi zaledwie kilka kilometrów. Innym prawdopodobnym rozwiązaniem jest przypisanie cmentarzowi qumrańskiemu funkcji cmentarza komunalnego.

Z drugiej strony, niektóre dane otrzymane w wyniku badań archeologicznych są wskazywane jako problematyczne dla tezy o esseńskim osiedlu. W locus 51 znaleziony został przedmiot, który zidentyfikowano jako latrynę (nr 878)<sup>16</sup>. Jeśli znalezisko to odnieść do danych z literatury qumrańskiej, nakazujących budowę ustępu poza obozem<sup>17</sup>, i jeśli obóz rozumieć jako miejsce zamieszkania, osiedle/miasto, to znalezisko wydaje się stwarzać trudność (choć z drugiej strony trudno wyobrazić sobie, że każdy esseńczyk, nawet mocno podeszły w latach, miałby za potrzebą każdorazowo, nawet w nocy, przemierzać dwa lub trzy tysiące łokci). Oczywiście w przypadku rekonstrukcji zasiedlenia Humberta trudność ta jest rozwiązywana poprzez przypisanie latryny do fazy zasiedlenia hasmonejskiego<sup>18</sup>. Drugim znaleziskiem archeologicznym kolidującym z obrazem osiedla esseńskiego wyłaniającego się z przekazu Flawiusza i literatury qumrańskiej są numizmaty stosunkowo licznie odkryte w osiedlu<sup>19</sup>. Jak jasno zaświadczały rękopisy, członkowie wspólnoty esseńskiej mieli wieść życie w ubóstwie i w sposób ograniczony używając pieniądza. Stąd obecność tak znacznych ilości monet – porównywalnej do ilości odnalezionych w innych, nieesseńskich miejscach<sup>20</sup>, jak się podkreśla, musi dziwić – jeśli oczywiście spodziewać się w Qumran społeczności takiej, jak przedstawiona w Regule Zrzeszenia i innych doktrynalnych esseńskich utworach.

Jak wynika z powyższych danych, najważniejszym i wydaje się niezbitym dowodem na związek Chirbet Qumran z esseńczykami jest przekaz Pliniusza

<sup>15</sup> Por. *Bell.* IV, 7.

<sup>16</sup> *Fouilles de Khirbet Qumran et de Ain Feshkha, vol. I* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus. Series Archaeologica 1), red. J.-B. Humbert, A. Chambon, Fribourg – Göttingen 1994, 309; J. Magness, „Qumran Archaeology: Past Perspectives and Future Prospects”, w: *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years, vol. I*, red. P.W. Flint, J.C. Vanderkam, Leiden 1998, 65-70; S. Harter, F. Bouchet, K.Y. Mumcuoglu, J. Zias, „Toilet practices among Members of the Dead Sea Scrolls Sect at Qumran (100 BC-68 CE)”, *RQum* 21 (2004), 579-584.

<sup>17</sup> Por. 11QT 46,13-16; 1QM 7,7.

<sup>18</sup> Por. J.-B. Humbert, „The Chronology During the First Century B.C., de Vaux and his Method: a Debate”, w: *Khirbet Qumran et Ain Feshkha, vol. II*, 444.

<sup>19</sup> R. Donceel, P. Donceel-Voûte, „The Archaeology of Khirbet Qumran”, w: *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site* (Annals of the New York Academy of Sciences 722), red. M.O. Wise et al., New York 1994, 3.

<sup>20</sup> Por. M. Broshi, „The Archaeology of Qumran – A Reconsideration”, w: *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, red. D. Dimant, U. Rappaport, Leiden-Jerusalem 1992, 107.

i zwoje esseńskie ukryte w IV grocie, usytuowanej tuż przy osiedlu. Inne dane są zasadniczo poszlakami i niekoniecznie muszą być interpretowane jako dowody na rzecz lub przeciw esseńskiej tożsamości osiedla. Oczywiście, można przytaczać jeszcze inne argumenty, jak choćby greckie oznaczenia na naczyniach z osiedla<sup>21</sup>. Pomijam przy tym słynny ostrakon Eszel, którego odczytanie jako zawierającego akt przystąpienia do wspólnoty (*jachad*) zostało zakwestionowane<sup>22</sup>.

Drugim zagadnieniem, do którego chciałbym się odnieść – jeśli zgodzimy się na hipotezę esseńską jako najbardziej prawdopodobną, to: jaką rolę pełniło Qumran? W jaki sposób hipoteza de Vaux, która jest powszechnie znana i ciągle uznawana za obowiązującą, powinna być zmodyfikowana?

Zasadniczą kwestią wymagającą weryfikacji jest czas zasiedlenia i liczebność mieszkańców. Mamy obecnie do czynienia z bardzo interesującą sytuacją, gdy naczelny archeolog École Biblique, następca de Vaux, wysunął nową koncepcję stratyfikacji osiedla i wyznaczył początek zasiedlenia esseńskiego – w tym budowę systemu sadzawek ablucyjnych i cmentarza – na 31 rok p.n.e. Przyjął, że esseńczycy byli w posiadaniu osiedla tylko przez ok. 100 lat. Wskazał przy tym, że liczba mieszkańców musiała być niewielka i wykluczył jednocześnie zamieszkiwanie w grotach, jak wcześniej sugerował de Vaux. Dokonał reinterpretacji funkcji niektórych pomieszczeń, eksponując znaczenie locus 77 jako głównego pomieszczenia dla celów liturgicznych i wspólnotowych. Pomijając jego tezę na temat istnienia świątyni, czy też jej namiastki w osiedlu, stwierdzić należy, że koncepcja Humberta jest spójna i pozwala na logiczne wyjaśnienie kilku problematycznych kwestii, takich jak wspomniana latryna<sup>23</sup>. Ta koncepcja Humberta, mimo – jak się wydaje – jej rzetelnych podstaw, jest traktowana z ostrożnością. Zasadniczo nie została przyjęta i nie zajęła miejsca hipotezy de Vaux. Odnosi się wrażenie, że większość badaczy wsłuchuje się uważnie w głos Judi Magness powtarzającej tezy de Vaux i broniącej jego koncepcji zasiedlenia (aczkolwiek również wprowadzającej korekty – możliwy początek 100–50 rok p.n.e.)<sup>24</sup>, a nie w głos Humberta. Dlaczego tak się dzieje? Otóż, jak sądzę, chyba najważniejszym powodem jest, po pierwsze, samo przywiązanie badaczy do tezy de Vaux, niepodważalnych przez kilkadziesiąt lat, i po drugie, przekonanie o konieczności interpretacji osiedla przez pryzmat obrazu społeczności esseńskiej z Reguły Zrzeszenia

<sup>21</sup> Por. P. Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, Poznań 2001, 24–26.

<sup>22</sup> Por. tamże, 154–158.

<sup>23</sup> Humbert, „L’espace sacré à Qumran”, 161–214; tenże, „Reconsideration of the Archaeological Interpretation”, w: *Khirbet Qumrân et Ain Feshkha, vol. II*, 419–425; tenże, „The Chronology During the First Century B.C.”, 425–444; tenże, „Arguments en faveur d’une résidence pré-essénienne”, w: *Khirbet Qumrân et Ain Feshkha, vol. II*, 476–482.

<sup>24</sup> Por. Magness, *The Archaeology of Qumran*, 63–69.



i innych qumrańskich tekstów esseńskich, zawierających dane na temat organizacji i historii społeczności, a także utrwalone przekonanie o tym, że olbrzymi cmentarz zawiera głównie szczątki esseńczyków mieszkających w osiedlu (co jest problematyczne). Jest rzeczą powszechnie znaną, że swoje pierwsze ustalenia i tezy na temat archeologii Qumran de Vaux zmieniał pod wpływem danych literackich z odkrytych rękopisów, głównie Reguły Zrzeszenia, dopasowując interpretację osiedla do obrazu *jachad* i dziejów społeczności. Dokładna analiza danych, możliwa zwłaszcza po publikacji zapisków de Vaux z kampanii wykopaliskowych, oraz nowe badania archeologiczne wskazują jednak, że koncepcja Qumran jako ośrodka życia społeczności typu *jachad*, społeczności działającej ok. 200 lat i składającej się przeciętnie z 200 lub więcej członków, jest trudna do utrzymania. Wydaje się, że mamy dwie możliwości rozwiązania problemu.

Po pierwsze, przyjąć za Humbertem, że Qumran było osiedlem esseńskim dopiero od połowy I wieku n.e., osiedlem, które mogło pełnić ważną rolę w życiu tej społeczności. Było zamieszkałe na stałe jednak tylko przez niewielką grupę, aczkolwiek mogło okresowo być miejscem spotkań większej liczby osób. Cmentarz zawiera ciała nie tylko mieszkańców osiedla – choć możliwe, że wszyscy spoczywający w głównej części cmentarza to esseńczycy.

Po drugie, jak sądzę, istnieje możliwość rozwiązania trudności danych archeologicznych poprzez przyjęcie, że opisy społeczności esseńskiej oraz zasad jej życia w regułach i innych tekstach nie do końca odpowiadały stanowi faktycznemu. Reguły w rękopisach w realnym życiu nie były w pełni zachowywane. Pod koniec I wieku p.n.e. niektóre z nich miały już wymiar historyczny. W tym kontekście, na poparcie takiej tezy, wskazać można, że normy prawne i teologiczne w rękopisach są niejednolite i różnią się w poszczególnych tekstach, na co od dawna zwraca się uwagę. Zjawisko to na ogół przypisywane jest ewolucji doktryny teologicznej i praktyk społeczności esseńskiej.

W odniesieniu do działalności prowadzonej w osiedlu wiemy, że w aspekcie gospodarczym była to głównie działalność rolnicza, aczkolwiek wskazano również na innego rodzaju aktywności. Wedle hipotezy de Vaux Qumran było rodzajem eremu, esseńskim ośrodkiem modlitwy i studiów, siedzibą *jachad*. Z przekazów Flawiusza i z rękopisów qumrańskich dowiadujemy się, że życie wspólnoty esseńskiej opierało się na pracy, modlitwie, lekturze, dysputach. Jego ważnym elementem miały być wspólne, prawdopodobnie sakralne, posiłki z błogosławieństwem wina i chleba.

Wydaje się, że hipoteza de Vaux w tym względzie – z zastrzeżeniem problemu z chronologią zasiedlenia i liczebnością społeczności – powinna być zachowana i rzeczywiście w części pomieszczeń spożywano posiłki lub odprawiano modlitwy, a niektóre ze zbiorników wodnych były sadzawkami do rytualnych ablucji. W Qumran najprawdopodobniej nie było świątyni, jak postulował Humbert.

Warto jednakże w tym miejscu odnotować, że nie zdołano wyjaśnić intrygującego znaleziska kilkudziesięciu składowisk kości zjedzonych zwierząt. Według jednej z najbardziej prawdopodobnych hipotez mamy do czynienia z pozostałościami wspólnotowych posiłków. Kości te są datowane przez Humberta na okres po 31 roku p.n.e.<sup>25</sup>

Wydaje się również, że obecny stan wiedzy wyklucza postulat de Vaux na temat działalności pisarskiej w osiedlu. Przeciw istnieniu skryptorium, gdzie miałyby powstać odnalezione rękopisy, wysunięto wiele argumentów, które przekonująco przemawiają przeciw takiemu wykorzystywaniu locus 30<sup>26</sup>. Również zupełny brak śladów produkcji zwojów, a także niewiele odnalezonego sprzętu pisarskiego sugerują, że Qumran nie było dużym ośrodkiem działalności pisarskiej i zapewne większość ze znalezionych rękopisów została wyprodukowana i skopiowana poza Qumran. Przemawia za tym różnorodność języka i pisma zwojów. Zwoje mogły stanowić miejscową bibliotekę, choć nie były wyprodukowane na miejscu. Bardzo prawdopodobna jest również teza, że zwoje zostały przyniesione do Qumran z Jerozolimy celem przechowania w obliczu zagrożenia ze strony Rzymian. W tym wypadku również moglibyśmy mieć do czynienia z rękopisami należącymi do społeczności esseńskiej.

Konkludując, chciałbym podkreślić konieczność uporządkowania stanu wiedzy w zakresie archeologii Qumran i wypracowania konsensusu odnośnie do interpretacji danych. Wydaje się, że szczególnie ważna, zwłaszcza dla filologów, jest rzetelna krytyka wyników badań o. Humberta. Szczególnie potrzebne są pełne badania cmentarza, który może być kluczem do wyjaśnienia tajemnicy osiedla.

W świetle obecnej wiedzy wydaje się, że hipoteza de Vaux w swojej osnowie jest ważna, wymaga jednak istotnych korekt. Obraz społeczności qumrańskiej de Vaux, utrwalony w powszechnej świadomości i będący podstawą edukacji na temat Qumran i esseńczyków, najwyraźniej musi zostać zmodyfikowany, w szczególności w aspekcie dotyczącym pochodzenia rękopisów.

Zwoje esseńskie tak, ale niekoniecznie z osiedla. Wspólnota esseńska tak, ale nie tak liczna. Cmentarz esseński, ale nie tylko mieszkańców osiedla.

<sup>25</sup> J.-B. Humbert, „L'Éspace sacré à Qumran”, *RB* 101-2 (1994), 184n; tenże, „The Chronology During the First Century B.C.”, 444. Por. też Magness, *The Archaeology of Qumran*, 116-126.

<sup>26</sup> Por. Donceel & Donceel-Voûte, „The Archaeology of Khirbet Qumran”, 27-31.

## QUMRAN – THE VILLAGE OF THE ESSENES

## Summary

The article is devoted to the issue of a function of the Qumran settlement and its connection with the scrolls that were discovered in the caves. It attempts to answer the question whether, in the light of current archeological and literary knowledge, the hypothesis that Qumran was the settlement of the Essenes where the scrolls were written and copied, can be sustained. It re-examines the most relevant data. Apart from other things, it relates to theses on the stratification of the settlement put forward by J.-B. Humbert and J. Magness. Consequently, it confirms that the Qumran-hypothesis of R. de Vaux is still valid, however, in some aspects it should be corrected. In the conclusion, the author emphasizes the importance of some theses proposed by Humbert. He underlines that although the scrolls undoubtedly belonged to the Essenes their Jerusalem origin seems more probable than Qumran.



MAREK I. BARANIAK

## MOTYW MIASTA W KSIĘDZE PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI I JEGO TARGUMICZNA INTERPRETACJA

Księga Pieśni nad Pieśniami (Pnp)<sup>1</sup> mimo braku wyraźnej religijnej treści (m.in. ani razu nie wspomina Boga)<sup>2</sup> wchodzi w skład kanonu zarówno Biblii Hebrajskiej, jak i chrześcijańskiej. Zawdzięcza to głównie alegorycznej interpretacji zawartej w niej poezji miłosnej jako historii związku Izraela z Bogiem (w tradycji żydowskiej) albo Kościoła z Chrystusem (w tradycji chrześcijańskiej). Tradycja tej alegorycznej interpretacji, na początku ustnej, była inspiracją dla autorów późniejszych wersji targumicznych, midrasz i komentarzy patrystycznych.

Zrozumienie i opisanie hermeneutyki tego tekstu oraz złożonego procesu jego targumizacji, począwszy od wersji biblijnej przez kolejno powstające interpretacje, wymaga bardzo szerokich i żmudnych studiów. Wiele opracowań wychodzi zwykle od analizy zawilego języka poezji hebrajskiej, następnie przechodzi przez krytykę form i redakcji tekstu, sięgając aż po metody psychoanalizy.

<sup>1</sup> Hebr. הַשִּׁירִים שִׁיר znana też jako Pieśń Salomona (łac. *Canticum Cantorum*) znajduje się w ostatniej części Tanach (Biblii Hebrajskiej) zwanej Ketubim (Pisma). Wchodzi w skład tzw. pięciu *megillot* (zwojów). Jest jedną z najkrótszych ksiąg BH i składa się jedynie ze 117 wierszy. Wg tradycji żydów aszkenazyjskich jest czytana w szabat, który wypada w okresie Paschy, natomiast wspólnota sefardyjska recytuje ją każdego piątku wieczorem.

<sup>2</sup> Wyjątkiem może być Pnp 8,6 z frazą *אֵשׁ שְׁלֵה בְּתִיהָ* (<sup>BT</sup> „żar ognia, płomień Pański”), gdzie partykułą „jah” (element teoforyczny) wyraża najprawdopodobniej intensywność zjawiska (por. *BDB* 529: *שְׁלֵה בְּתִיהָ* n.f. *płomień* (fig. sądu); *אֵשׁ שְׁלֵה שְׁתִּיהָ* tzn. *płomień-Jahweh* = potężny płomień).

Temat miasta w Księdze Pieśni nad Pieśniami jest motywem marginalnym, pojawia się jedynie w tle liryki miłosnej. Należy jednak zauważyć, że zjawisko urbanizacji cechowało historyczne przemiany społeczności Izraela wyznaczające schyłek tradycji nomadycznej i powstanie monarchii. Następnie samo „miasto” – Jerozolima wraz z centralną świątynią – było kluczowym miejscem zarówno w wydarzeniach poprzedzających niewolę babilońską, jak i w Okresie Drugiej Świątyni. Wyraża to bezpośrednio epika izraelska oraz motywy pojawiające się w utworach poetyckich, niekoniecznie w postaci głównego wątku.

Postępujący wraz z rozwojem interpretacji proces kanonizacji tekstów Biblii nie tylko wydobywał i precyzował ich znaczenie, ale też nadawał im nową treść, zmieniając w ten sposób także ich funkcję społeczną. Dlatego studium nawet pobocznych wątków i tematów literackich zawartych w tekście biblijnym – a takim jest m.in. temat miasta w Pnp – może mieć istotne znaczenie w próbach rekonstrukcji jego genezy i historii interpretacji.

## 1. MIASTO W TEKŚCIE PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

W księdze zawierającej poematy opisujące miłość oblubieńca i oblubienicy (Salomona/Pasterza i Szulamitki) w formie dialogu komentowanego przez chór (córci jerozolimskie), słowo „miasto” (יְרוּשָׁלַיִם z przedimkiem określoności) pojawia się tylko trzy razy (Pnp 3,2.3; 5,7). Jego obraz jest tłem akcji przedstawionej w dwóch dość podobnych pod względem treści i formy poematach<sup>3</sup>: 3,1-5 (w pieśni II) i 5,2-8 (w pieśni IV), które są zaliczane do tzw. opisów marzeń sennych<sup>4</sup>. Stan marzeń sennych jest zasugerowany już na początku pierwszego fragmentu:

<sup>3</sup> Księga Pnp nie wykazuje ustalonego jednoznacznie porządku, dlatego poświęcone temu tekstowi studia różnie go dzielą. Niektóre opracowania dostrzegają tu pięć pieśni, inne sześć scen lub siedem poematów (w skrajności wybiegając nawet do podziału na dwadzieścia trzy pieśni). Obecnie większość badaczy akceptuje podział utworu na prolog (1,1-4), pięć poematów (I 1,5-2,7; II 2,8-3,5; III 3,6-5,1; IV 5,2-6,3; V 6,4-8,4), dwa dodatki w postaci epilogu (8,5-7) i zakończenia (8,8-14). Por. Johnston H. Gordon, „The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs, Part 2”, *Bibliotheca Sacra* 166/662 (April–June 2009), 163-80; tenże, „The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs, Part 3”, *Bibliotheca Sacra* 166/663 (July–September 2009), 289-305.

<sup>4</sup> Jedną z powstałych wcześniej w XIX w. hipotez interpretacyjnych Pieśni nad Pieśniami była tzw. hipoteza marzeń sennych (*dream theory*). Sugestia, jakoby spora część księgi była jedynie zapisem marzeń sennych, wydaje się zbyt daleko wybiegająca. Nie można jednak wykluczyć, że niektóre mniejsze jednostki poetyckie są jakimś odzwierciedleniem stanu snu. Por. J. Paul Tanner, „The Message of the Song of Songs”, *Bibliotheca Sacra* 154/613 (1997), 142-161.



<sup>BT</sup> „Na łożu mym nocą szukałam umiłowanego mej duszy” (3,1)<sup>5</sup>, a w drugim dosłownie wyrażony: <sup>BT</sup> „Ja śpię, lecz serce me czuwa” (5,2).

Pnp 3,1-5

<sup>BT 1</sup> Na łożu mym nocą szukałam umiłowanego mej duszy, szukałam go, lecz nie znalazłam.

<sup>2</sup> „Wstanę, po mieście chodzić będę, wśród ulic i placów, szukać będę ukochanego mej duszy”. Szukałam go, lecz nie znalazłam.

<sup>3</sup> Spotkali mnie strażnicy, którzy obchodzą miasto. „Czyście widzieli miłego duszy mej?”

<sup>4</sup> Zaledwie ich minęłam, znalazłam umiłowanego mej duszy, pochwyciłam go i nie puszczę, aż go wprowadzę do domu mej matki, do komnaty mej rodzicielki.

<sup>5</sup> Zaklinam was, córki jerozolimskie, na gازه i na łanie pól: nie budźcie ze snu, nie rozbudzajcie ukochanej, póki nie zechce sama.

[Cylkow<sup>5</sup> Zaklinam was, córki jerozolimskie, na sarny i łanie polne, o nie budźcie, nie rozbudzajcie miłości, póki nie zapragnie!]

Pnp 5,2-8

<sup>BT 2</sup> Ja śpię, lecz serce me czuwa: Cicho! Oto miły mój puka! „Otwórz mi, siostrze moja, przyjaciółko moja, gołąbko moja, ty moja nieskałana, bo pełna rosy ma głowa i kędziory me - kropli nocy”.

<sup>3</sup> „Suknię z siebie zdjęłam, mam więc znów ją wkładać? Stopy umyłam, mam więc znów je brudzić?”

<sup>4</sup> Ukochany mój przez otwór włożył rękę swą, a serce me zadrzało z jego powodu.

<sup>5</sup> Wstałam, aby otworzyć miłemu memu, a z rąk mych kapłała mirra, z palców mych mirra drogocenna - na uchwyty zasuw.

<sup>6</sup> Otworzyłam ukochanemu memu, lecz ukochany mój już odszedł i znikł; życie mię odeszło, iż się oddalił. Szukałam go, lecz nie znalazłam, wołałam go, lecz nie odpowiedział.

<sup>7</sup> Spotkali mnie strażnicy, którzy obchodzą miasto, zbili i poranili mnie, płaszcz mój zdarli ze mnie strażnicy murów.

<sup>8</sup> Zaklinam was, córki jerozolimskie: jeśli umiłowanego mego znajdziecie, cóż mu oznajmiecie? Że chora jestem z miłości.

Już po pobieżnej lekturze można wskazać kilka głównych paralelnych cech w obu poematach. Rozpoczynają się od zdań przywołujących scenę snu poprzez charakterystyczne słownictwo: „łóże” (3,1), „śnie” (5,2). W obu utworach bohaterka wychodzi nocą na miasto w poszukiwaniu ukochanego (3,1; 5,6). Za każdym razem kobieta napotyka strażników miejskich (3,3; 5,7). Oba utwory kończą się zaklęciami kierowanymi do „córek jerozolimskich”. Z całą pewnością nie można uznać tych zbieżności za przypadek; co ciekawsze, obydwie utwory stanowią kłamrę obejmującą opis tzw. dnia zaślubin (3,6-5,1; pieśń III).

Motywy wprowadzającym i łączącym pierwszy tekst z poprzednią częścią księgi jest zapadający wieczór wspomniany w 2,17ab: <sup>BT</sup> „Nim wiatr wieczorny powieje i znikną cienie” (עַרְ שִׁפְוִי הַיּוֹם וְנָסוּ הַצִּלּוֹתָיִם), który na nowo przy-

<sup>5</sup> W artykule są użyte fragmenty polskich tłumaczeń Biblii Hebrajskiej w wersji Biblii Tysiąclecia, wyd. IV (BT) oraz Izaaka Cylkow (Cylkow).

pomina na początku utworu (3,1) słowo „nocami” (בַּלַּיְלוֹת). W poemacie 3,1-5 oblubienica mówi w pierwszej osobie, a oblubieniec występuje w trzeciej. Odróżnia to ten fragment od wcześniejszego tekstu przywołującego ich dialog. Teraz oblubieniec staje się odległym obiektem pragnień i tęsknot zakochanej kobiety, które znajdują ujście w gwałtownych wyznaniach (3,1) i postanowieniach (3,2a-c).

אָקוּמָה נָא וְאַסּוּבָּהּ בְּעִיר בְּשׁוּקִים וּבְרַחֲבוֹת אֲבָקְשָׁה אֶת שְׂאֵהָהָ נַפְשִׁי  
בְּקִשְׁתּוֹי וְלֹא מִצְאָתּוֹי: BHS 3,2<sup>6</sup>

Cylkow „I tak wstanę i okrążę miasto, po rynkach i po ulicach chcę szukać tego, którego umiłowała dusza moja: szukałam go, ale go nie znalazła”.

Bezowocność podjętych przez kobietę wysiłków wyraża spotkanie ze strażnikami:

מִצְאוּנִי הַשְּׂמָרִים הַסְּבָבִים בְּעִיר אֶת שְׂאֵהָהָ נַפְשִׁי רְאִיתֶם: BHS 3,3<sup>7</sup>

Cylkow „Napotkali mnie stróże, krążący po mieście: Tego, którego umiłowała dusza moja, czyście go widzieli?”

Podobną aktywność oblubienicy opisuje drugi poemat 5,2-8. Wcześniej pełna namiętności kobieta wychodzi nocą z domu, by szukać ukochanego i w końcu spotyka się z nim. Tym razem zachowuje się jak nieśmiała dziewczyna, zbyt długo zastanawia się, czy otworzyć drzwi, i dlatego zaprzepaszcza okazję spotkania z umiłowanym. Zrozpaczona wychodzi z domu i zaczyna go szukać na ulicach miasta – podobnie jak bohaterka pierwszego utworu. Jednak teraz napotkana straż traktuje ją zupełnie inaczej. Wzięta za uliczną prostytutkę kobieta zostaje pobita i odarta z części okrycia.

מִצְאוּנִי הַשְּׂמָרִים הַסְּבָבִים בְּעִיר הַכּוֹנֵי פִּצְעוֹנֵי נִשְׂאוּ אֶת־רִדְדֵי מַעְלִי  
שְׂמֵרֵי הַחֲמוֹת: BHS 5,7<sup>8</sup>

Cylkow „Napotkali mnie stróże krążący po mieście: bili mnie, zranili: zabrali mi szal mój stróże murów”.

<sup>6</sup> אָקוּמָה נָא וְאַסּוּבָּהּ אֲבָקְשָׁה – trzy czasowniki w formie *cohortativum* 1c.s. poprzedzają część zdania będącego powtórzeniem 3,1bc. Autor wyraża za ich pomocą stanowczość postanowień kobiety. Należy zauważyć, że partykuła נָא (*cohortative of resolve* JM 114d) znajduje się pomiędzy pierwszymi dwiema formami, wyznaczając jakby zakończenie fazy snu z 3,1 i związanego z nim bezskutecznego poszukiwania „umiłowanego mojej duszy”.

<sup>7</sup> הַשְּׂמָרִים Qal. ptc. m.pl. (BDB, 1036: I. שָׁמַר vb. *keep, watch, preserve*) straż (miasta). Według niektórych badaczy słowo to miałyby wskazywać na późny okres kompozycji księgi i odwoływać się do mitologicznej historii. Jednak należy zauważyć, że w czasach Salomona byli wyznaczani strażnicy bram i zwykli strażnicy miasta oraz pałacu królewskiego (por. 3,6-11).

<sup>8</sup> Słowo רִידָד jest różnie interpretowane (BDB, 921: n. m. *wide wrapper, or large veil (in list of women's finery)*), Cylkow mówi o szerokim cienkim pledzie, szalu (por. Iz 3,23).

Na końcu zrozpaczona prosi „córki jerozolimskie”, by powiedziały jej ukochanemu o wielkości jej uczucia do niego.

Interpretacja przedstawionego zachowania kobiety nastęcza egzegetom wiele trudności – próbowano znaleźć jego wyjaśnienie, odwołując się do alegorii, mitu lub psychologii głębi. Warto też zauważyć, że podobny literacki motyw kochanka czekającego przed drzwiami pojawia się już w staroegipskiej pieśni miłosnej z papirusu *Chester Beatty*<sup>9</sup>. Oczywiście nie można zanegować faktu, że obydwa fragmenty zawierają liryczny opis relacji między mężczyzną a kobietą, wyrażający się w zmiennych emocjach i nastrojach, przychodzeniu i odchodzeniu, szukaniu i odnajdywaniu itd.

## 2. POEZJA A RZECZYWISTOŚĆ

Szukając w poezji odbicia świata realnego czy też opisu marzeń sennych, należy pamiętać, że tworzy ona wyrażoną środkami literackimi własną rzeczywistość, która rządzi się swoimi prawami. Już od dawna komentatorzy zastanawiają się, czy aktywność kobiety opisaną w pierwszym i drugim utworze należy rozumieć jako sen czy jako przeżycie na jawie. Zwraça się uwagę, że błąkanie się kobiety nocą po mieście, szukanie i sprowadzanie ukochanego do domu matki było niemożliwe w kontekście starożytnych surowych obyczajów<sup>10</sup>. Wnioskowano zatem, że zarówno we fragmencie 3,1-5, jak i w 5,2-8 może chodzić jedynie o senną fantazję. Jednak należy pamiętać, że bardziej surowe społeczne obyczaje względem kobiet zostały wprowadzone najprawdopodobniej dopiero w początkach judaizmu (reformy Ezdrasza i Nehemiasza), wcześniej kobiety mogły mieć więcej swobody. Jako przykład można wskazać historię Rut, która sama nocą idzie na pole Booz (Rut 3).<sup>11</sup> Niezależnie od kontekstu historycznego, zarówno w pierwszym, jak

<sup>9</sup> Por. A.H. Gardiner, *The Library of A. Chester Beatty, The Chester Beatty Papyri, No. 1*, London 1931, tabl. XVIIIA, 6n; por. „The Mehy Poem In P. Chester Beatty I”, za <http://www.egyptology.com/extreme/mehy/> (30.03.2011).

<sup>10</sup> Syr 42,11 stwierdza, że niezamężną córkę należy trzymać z daleka nie tylko od ulicy, lecz także od okna. Por. 2 Mch 3,19.

<sup>11</sup> Doświadczona ciężko przez los Noemi zachęca Rut, żonę zmarłego syna, by udała się nocą na klepisko, gdzie strzegł zboża Booz, by w ten sposób upomnieć się o należne jej przywileje wynikające z prawa lewiratu. Poza tym także w opowiadaniach o patriarchach, Mojżesz czy sędziach można przeczytać o kobietach spotykających mężczyzn przy studni (Rdz 24,11n; 29,10n; Wj 2,16; 1 Sm 9,11), a kwestię tzw. dobrowolnego gwałtu rozstrzyga Pwt 22,25n.

i w drugim poemacie, najprawdopodobniej nie chodzi o rzeczywisty obraz zdarzenia – notabene nierealny jest sam fakt, że kobieta sama śpi w pokoju z drzwiami wychodzącymi na ulicę.

W interpretacji wspomnianych tekstów pomocnym może się okazać fragment z ostatniej pieśni (8,1n; pieśń V) kontynuujący wątek pragnienia spotkania z oblubieńcem. Jego życzeniowo-warunkowa forma sugeruje, że poprzednie utwory zawierały jedynie poetyckie zobrazowanie tęsknot oblubienicy, a nie opis jej faktycznego zachowania.

Pnp 8,1<sup>BT</sup>: „O gdybyś był moim bratem, który ssał pierś mojej matki, spotkawszy na ulicy, ucałowałabym cię, i nikt by mną nie mógł pogardzić”.

W dalszym ciągu nie zmienia to faktu, że sytuacja opisana w pierwszym i drugim utworze była jednak trudna albo w ogóle niemożliwa do zaakceptowania w ówczesnym społeczeństwie. Dlatego bohaterka chciałaby mieć ze swoim ukochanym równie „bezproblemowy” kontakt jak z rodzonym bratem (szukać go na ulicy, witać pocałunkiem, prowadzić do domu matki), bez obawy napiętnowania ze strony społeczeństwa<sup>12</sup>.

W starożytnej literaturze mądrościowej kobieta, która opuszcza dom, by szukać nocami kochanków na ulicach i placach – „a gdy takiego napotka całuje go i prowadzi do domu” (Prz 7,11n) – stawiana jest jako negatywny przykład postępowania. Łamiąc uświęcony porządek społeczny, mogła także swym postępowaniem sprowadzać na wszystkich nieszczęście. Dlatego poddane presji społecznej kobiety, zamężne i niezamężne, niemal instynktownie musiały unikać tak ryzykownych zachowań.

Analizowane utwory, w przeciwieństwie do historii Rut, nie przedstawiają uzasadnienia tak dziwnego i ryzykownego zachowania kobiety. Dlaczego ukochany miałby w nocy krążyć po ulicach? Poza tym jego opis podany strażnikom: „którego kocha moja dusza” (אֵת שְׂאֵהָ בְּהָ נַפְשִׁי) (3,7) nie dostarcza żadnych użytecznych informacji. Jednak prawdopodobnie w tym powtórzonym czterokrotnie zdaniu (1b, 2c, 3c, 4b) tkwi właściwy klucz do zrozumienia wspomnianego zachowania – fantazji kobiety. Pojawia się ono już na początku księgi (1,7) i jako refren towarzyszy dalszym opisom tęsknot oblubienicy za oblubieńcem. Hebrajskie słowo *nepeš* (נֶפֶשׁ), tłumaczone zwykle jako „dusza”<sup>13</sup>, w kontekście pierwotnego znaczenia

<sup>12</sup> W ludowej poezji arabskiej z terenów Palestyny tylko mężczyzna szuka nocą swej ukochanej. Taka aktywność ze strony kobiety jest niedopuszczalna nawet w obrazie poetyckim. Por. G.H. Dalman, *Palästinischer Diwan*, Leipzig 1901, 76, n. 36.

<sup>13</sup> Por. נֶפֶשׁ „dusza, istota żywa, życie” (por. BDB, 659: „n.f. soul, living being, life, self, person, desire, appetite, emotion, and passion”).

(„gardziel, krtań”)<sup>14</sup> wskazuje nie na transcendentną duchową naturę człowieka, ale bardziej na sferę witalną pełną potrzeb i pragnień oraz tęsknot i namiętności. Być może w ten sposób autor chciał wyrazić holistyczny charakter imperatywu miłości pomiędzy kobietą i mężczyzną<sup>15</sup>.

Jak zauważyliśmy, w przeciwieństwie do nieśmiałej dziewczyny z początku Pnp (1,7-8), bohaterka dalszych poematów zachowuje się jak przedstawiona w literaturze mądrościowej „cudzołożnica”:

Prz 7,8-20 <sup>BT</sup>: <sup>8</sup> „Przechodził ulicą obok narożnika, na drogę do domu jej wstąpił, <sup>9</sup> o zmroku, o późnej godzinie, pod osłoną nocnych ciemności. <sup>10</sup> Oto kobieta wychodzi naprzeciw - strój nierządnicy, a zamiar ukryty, <sup>11</sup> wzburzona, nieopanowana, nie ustoi w domu jej noga: <sup>12</sup> to na ulicy, to na placu, na każdym rogu czatuje. <sup>13</sup> Chwyliła go i obejmuje, z beczelną miną doń rzekła: <sup>14</sup> »Miałam złożyć ofiarę biesiadną, dziś dopełniłam swych ślubów, <sup>15</sup> wysłałam tobie naprzeciw, zaczęłam cię szukać, znalazłam. <sup>16</sup> Kilimem swe łożo wysłałam, kobiercem wzorzystym z Egiptu, <sup>17</sup> swą pościel mirrą skropiłam, aloesem i cynamonem. <sup>18</sup> Chodź, pijmy rozkosz do rana, miłością się cieszymy, <sup>19</sup> bo mąż poza domem przebywa, udał się w drogę daleką: <sup>20</sup> wór pieniędzy zabrał ze sobą, ma wrócić na pełnię księżyca».

Ogarnięta namiętnością, podobnie jak strażnicy przestępców (3,3a; 5,7; Iz 21,11; 62,6; Ps 127,1; Ne 4,3), wypatruje ukochanego z niewielkim prawdopodobieństwem spotkania. Jednak usprawiedliwienia jej „nieprzyzwoitego” zachowania nie dostarcza też spotkanie ze strażą. Według średnio-asyryjskiego kodeksu praw z XI wieku p.n.e. nawet w ciągu dnia kobietom wolno było wychodzić na ulice jedynie w określonych warunkach, np. żony i córki musiały być zawoalowane, zaś niewolnice i nierządnicze nie mogły być zasłonięte<sup>16</sup>. Kobiety błakające się nocą po ulicach niewątpliwie musiały stawać się przedmiotem dociekań i podejrzeń; tym bardziej nie mogły oczekiwać pozytywnej reakcji ze strony strażników. Jednak w utworze pierwszym dziewczyna zachowuje się jak partner straży, jakby pytała, czy nic nie zakłóciło ich służby. Być może autor chciał w ten sposób narzucić słuchaczowi pozytywną ocenę zachowania dziewczyny, tłumacząc je imperatywem miłości, który wymaga wypełnienia, podobnie jak obowiązki nałożone na strażę. Napięcie pomiędzy normami społecznymi, wyrażonymi w prawnych nakazach egzekwowanych przez strażę, a prawem miłości łamiącym ten ludzki porządek ma charakter gry, która w pierwszym utworze kończy się szczęśliwie (w przeciwieństwie do 5,2-8). Prawo miłości, któremu poddała się kobieta, zwycięża, a strażę wydają się je respektować.

<sup>14</sup> Por. R. Ngun, „Theological Implications of the Concept of Nephesh in the Pentateuch”, *Stulos* 7 (1999), 14.

<sup>15</sup> Por. M. Deckers, „The Structure of the Song of Songs and the Centrality of *nēpeš* (6:12)”, w: *A Feminist Companion to the Song of Songs*, red. A. Brenner, Sheffield 1993.

<sup>16</sup> Por. R. Berger, *Rechts und Wirtschaftsurkunden*, w: *TUAT I*, 87, n. 40.

Odnaleziony oblubieniec nie zostaje wtrącony do więzienia, lecz zabrany do domu matki oblubienicy – tam, gdzie w nocy z utęsknieniem wyczekiwała go na swoim łożu. Postać zakochanej kobiety, która przyjmuje też rolę matki w stosunku do ukochanego, przypomina boginię Hathor<sup>17</sup>, występującą często w egipskiej poezji miłosnej jako opiekunka miłości.

Inaczej rozwija się sytuacja w drugim poemacie Pnp 5,2-8. O ile wcześniej oblubienica bez zagrożenia mogła pytać straż o swojego umiłowanego, o tyle teraz scena jej spotkania ze strażą staje się bardziej realistyczna. Błąkająca się nocą po mieście kobieta jest traktowana jak cudzołożnica (por. Prz 7,11) albo nierządnicą. Być może w ten sposób autor przestrzega przed opieszałością w odpowiedzi na wezwanie miłości – oblubienica nie otworzyła drzwi oblubieńcowi, dlatego też teraz, wystawiona na niebezpieczeństwa, musi się błąkać nocą po ulicach miasta. Wyrażenie „strażnicy murów” (שְׁמָרֵי הַחֲמוֹת) odnosi się najprawdopodobniej ogólnie do straży miasta, podobnie jak „mury” określają *pars pro toto* całe miasto.

Wspomniany średnio-asyryjski kodeks prawa mówi, że nierządnicą nie ma prawa się zasłaniać, jej głowa ma być odkryta. Każdy, kto by zobaczył nierządnicę zakrytą, ma ją schwytać i ze świadkami doprowadzić do bram pałacu. Wprawdzie nie wolno zabrać jej ozdób (biżuterii), lecz zatrzymujący ją ma prawo do jej ubrania. Dodatkowo ma być ukarana pięćdziesięcioma uderzeniami kijem, a na jej głowę ma być wylana smoła<sup>18</sup>. Podobny rygorizm mógł się także rozwinąć w Izraelu pod wpływem dominacji asyryjskiej. Nawet jeśli zwyczaje byłyby w Judzie mniej brutalne niż w Asyrii, to szorstkie potraktowanie kobiety, jak i fakt zabrania jej części okrycia, wydają się w tym kontekście całkowicie zrozumiałe<sup>19</sup>.

### 3. TAJEMNICZE „TO MIASTO”

Słowo „miasto” według wokalizacji masoreckiej (בְּעִיר) w połączeniu z przyimkiem (ב) pojawia się w tekście hebr. Pnp w stanie określonym. Być może związany z tym słowem przedimek określoności wskazuje nie tyle samą jego określoność,

<sup>17</sup> Por. A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 2001.

<sup>18</sup> Por. Borger, *Rechts und Wirtschaftsurkunden*, 87.

<sup>19</sup> Por. Iz 3,17-23. Wyobrażenia o tym, jak mógł wyglądać wspomniany element ubrania, który zabrano kobiecie (רִירָה – *pled, szal*), dostarcza płaskorzeźba z pałacu Senacheryba przedstawiająca rodzinę uchodźców judzkich z Lakisz. Por. [http://www.tau.ac.il/humanities/archaeology/projects/proj\\_past\\_lachish.html](http://www.tau.ac.il/humanities/archaeology/projects/proj_past_lachish.html) (30.03.2011).



co funkcję nazwy własnej<sup>20</sup>. O jakie zatem miasto chodzi w 3,2.3 i 5,7? Czy „(to) miasto” *בְּעִיר הָעִיר* w tekście występuje z przyimkiem) ma charakter nazwy własnej i odnosi się do Jerozolimy? Poniekąd sugeruje to najbliższy kontekst utworów, dlatego też adresatami słów oblubienicy są „córki jerozolimskie” (być może scena rozgrywa się za murami haremu Salomona).

Należy zauważyć, że już samo znaczenie, jak i pochodzenie słowa „miasto” (*עִיר*) są niejasne. Słowo to dosyć często pojawia się w tekstach proroków przedwygnaniowych i wygnaniowych (w l. poj. Iz x30, Jr x79, Ez x43), jest też charakterystyczne dla dzieła historii deuteronomistycznej (Joz x70; Sdz x49; 1-2 Sm x69; 1-2 Krl x89), głównie w tekstach związanych z tradycją judzką<sup>21</sup>. Nie występuje ono natomiast w złożeniach nazw innych miejscowości, a jedynie sporadycznie w określeniach opisujących ich specyfikę.

Nie bez znaczenia musi być także fakt, że słowo to pojawia się tylko w dokumentach epigraficznych hebrajskich pochodzących z południa<sup>22</sup>.

1) *Kuntillet 'Ajrūd [Horvat Teiman]*<sup>23</sup> – KAjr 5-8 (XI/VIII wiek p.n.e). Są to fragmenty dzbanów z inskrypcją: *לְשָׂרָר (należący) do zarządcy miasta* (por. „zarządca miasta” *שָׂר הָעִיר* Joz 9,30; 1 Krl 22,26; itd.).

2) *Arad*<sup>24</sup> – Arad 24.rev.6 (VII wiek p.n.e.). Zawiera polecenie wysłania wojskowego kontyngentu do niejakiego Elisza, syna Jeremiasza z Ramat-negeb, by uprzedzić spodziewany atak Edomitów.

<sup>20</sup> Przedimek określoności może nadać rzeczownikowi pospolitemu znaczenie nazwy własnej. Chociaż zwykle imiona własne określające konkretne osoby czy obiekty nie przyjmują partykuły rodzajnika, to odwrotnie niektóre rzeczowniki będące nazwami pospolitymi mogą przyjmować przedimek w fazie przechodzenia do funkcji nazwy własnej. Por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 1993, 505.

<sup>21</sup> Por. A.H. Hulst, „ir”, w: *TLOT II*, 880-883.

<sup>22</sup> Por. *Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, red. F.W. Dobbs-Allsopp, London 2005.

<sup>23</sup> Kuntillet 'Ajrūd (Horvat Teiman) znajduje się na północno-zachodnim Synaju, na końcu Wadi Quraiya (64 km na południe od Kadesz Barnea). W okresie opadów wiele płytkich studni u podnóża wzgórza umożliwiało magazynowanie wody w tym pustynnym środowisku, dlatego też już w czasach starożytnych było ono ważnym miejscem postoju karawan leżącym przy skrzyżowaniu ważnych traktów komunikacyjnych (Gaza-Eliat i Raphia-Gaza).

<sup>24</sup> Arad (Tel Arad znane też jako: Tell 'Arad, Arad Rabbah, Iarda, Samra?) leży na granicy pomiędzy Pustynią Judzką a Negewem, w odległości 25 km na zachód od Morza Martwego i 45 km na wschód od Beer Szewy.

Jako miasto jest wymieniane w Biblii przy południowej granicy Kanaanu. Przybywające około XII w. p.n.e. plemiona Izraelskie zniszczyły ten rejon i nazwano go Chorma „poświęcenie (wydanie) na zagładę”.

Lb 21: <sup>BT</sup> „<sup>1</sup> Król Aradu, Kananejczyk, mieszkający w Negebie, dowiedział się, że Izraelci nadciągają drogą od Atarim. Napałł na Izraela i wziął trochę ludzi do niewoli. <sup>2</sup> Wtedy Izraelci złożyli następujący ślub Panu, mówiąc: „Jeśli dasz ten lud w nasze ręce, kłatwą obłożymy ich miasta”. <sup>3</sup> I wysłuchał Pan głosu Izraela i wydał w ich ręce Kananejczyków. Izraelci obłożyli kłatwą ich oraz ich miasta. Stąd

*bn yrmy l(6)/hw brmt ngh.pn.yrqrh 't hl(7) 'yr.dbr.wdbr hmlk 'tkml//*  
 ...syn Jeremiasza w Ramat-negeb, aby nic nie zdarzyło się miastu. A słowo króla z tobq...

3) **Lakisz**<sup>25</sup> – Lach 4 (Ostrakon) *obverse* 7 (początek VI wieku p.n.e.). Ostrakon ten zawiera list dowódcy placówki, prawdopodobnie z Maresha, ok. 6,5 km na północny wschód od Lakisz.

*l(6)/ ...wsmkybw lqhb.šm 'ybw w(7)/y'lw h'yrb...*  
 Odnosnie Semachiah, Szemaiah wziął go i posłał do miasta. ...

4) **Khirbet Beit Lei**<sup>26</sup> – BLei 5.2 (prawdopodobnie początek VI wieku p.n.e., ale też według niektórych badaczy VIII–VII wiek p.n.e.). W starożytnej wielokomorowej grocie pochówkowej w pobliżu Lachisz natrafiono poza szkieletami na kilka rysunków i inskrypcji na ścianach zawierających błagania o zbawienie Judy i Jerozolimy. Możliwe jest, że grobowiec ten był powtórnie wykorzystany przez grupę lewitów szukających schronienia przed wojskami babilońskimi. Wzmianka o Jerozolimie jest najstarszą zachowaną w języku i piśmie hebrajskim. Tekst zachował się w bardzo złym stanie, stąd też jest różnie interpretowany: jako wyrocznia prorocka lub hymn uwielbienia JHWH<sup>27</sup>.

---

miejsowość ta otrzymała nazwę Chorma”. Jednak wówczas Izraelici nie osiedlili tam się od razu. Później król Aradu jest wymieniony wśród 31 królów pokonanych podczas kampanii przeprowadzonej przez Jozuego (Joz 12,14). Na pustkowiu leżącym na południe od Aradu osiedlili się później Kenici. Sdz 1,16: <sup>BT</sup> „Synowie Kenity, teścia Mojżesza, wyruszyli z synami Judy z Miasta Palm i udali się na pustynię judzką, leżącą w Negebie koło Arad, i tam zamieszkali z ludem”. Według Biblii na terenach północnego Negewu zamieszkało pokolenie Judy, natomiast na południu – pokolenie Symeona. Prawdopodobnie jednak biblijne kananejskie Arad nie odpowiada dokładnie lokalizacji Tel Arad, ponieważ to ostatnie nie było zamieszkane w czasach Wyjścia. Według Aharoniego kananejskie Arad to „Arad domu Yerohama” z listy Szeszonka (Nos. 107-112) wspomnianego obok „Wielkiego Arad”.

<sup>25</sup> Lakisz (współczesne Tell ed-Duweir) to starożytne miasto kananejskie leżące na równinie Szefeli, 40 km na zachód od Jerozolimy. Wzmiankowane jest w korespondencji z Amarny jako *Lakiša*. Mieli je zdobyć Izraelici pod wodzą Jozuego (Księga Jozuego). Odbudował je syn Salomona, Roboam, i uczynił z niego twierdzę w celu obrony przed najazdami Filistynów i Egipcjan. Po Jerozolimie było ono drugim najważniejszym miastem królestwa Judy. Obiegał i zdobył je król Senacheryb w 701 r. p.n.e. (co przedstawia jeden z reliefów w pałacu w Niniwie). W okresie podbojów Nabuchodonozora II (597–587 p.n.e.) miasto to zostało ostatecznie zdobyte i spalone przez Babilończyków w 586 r. p.n.e. Por. S. Gądecki, *Archeologia biblijna, t. I*, Gniezno 1994.

<sup>26</sup> Khirbet Beit Lei znajduje się 8 km na wschód od Lachisz. Podczas budowy drogi w 1961 r. natrafiono na wielokomorową groty pochówkową wykutą w wapiennej skale. Znalezione inskrypcje nie mają bezpośredniego związku ze złożonymi ciałami, najprawdopodobniej pozostawili je późniejsi goście szukający schronienia przed zawieruchą wojenną (VII–VI w. p.n.e.). Por. *Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, red. F.W. Dobbs-Allsopp, London 2005, 127-130.

<sup>27</sup> Większość badaczy uważa za bardziej wiarygodną transkrypcję z opracowania F.M. Cross, „The Cave Inscription from Khirbet Beit Lei”, w: *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century: Essays in Honor of Nelson Glueck*, red. J. Sanders, New York 1970, 299-302.

(1)/ [’ny].yḇwḇ[.] ’lḃyḃḃ. ’rs[ḃ/(2)/ ’ry.yḃḃḃ wḡ’lty.yršlm  
[Ja jestem] JHWH twój Bóg. Ulituję się nad miastami Judy, wybawię Jerozolimę.

Ciekawe jest to, że wyrażenie ’ry.yḃḃḃ i yršlm (miasta Judy, ... Jerozolima), jest rozpowszechnione też w poezji biblijnej przedwygnaniowej i wygnaniowej (Jr 4,16; 7,17 itd. x12; Deutero-Izajasz Iz 40,9; 44,26).

Inskrypcja z Kuntillet ‘Ajrūd wspomina urzędnika królewskiego „miasta” (nie jest pewne, czy z Jerozolimy). W późniejszych dokumentach z Arad i Laksiz rzeczownik ḃḡr z przedimkiem określoności prawdopodobnie odnosi się do Jerozolimy, pełniąc funkcję nazwy własnej<sup>28</sup>. W przypadku inskrypcji w **Khirbet Beit Lei** forma *status constructus* l.mn. ḡr ma funkcję wyjaśniającą<sup>29</sup> w powiązaniu ze słowem Juda („miasta Judy” są w apozycji do Jerozolimy – Miasta?).

#### 4. MIASTO

W języku hebrajskim słowo ḡr (podobnie jak w fenickim i ugaryckim ḡr), tłumaczone jest zwykle jako „miasto” na określenie miejsca stałego osadnictwa. Termin ten nie wskazuje ani na wielkość zamieszkałego obszaru, ani na liczbę jego mieszkańców, zatem może się odnosić zarówno do małej osady, jak i sporego ufortyfikowanego ośrodka miejskiego. Zawsze jednak wiązany jest on z osiadłą społecznością, która wykształciła różne warstwy społeczne, mogącą wytworzyć nadwyżkę żywności zaspokajającą potrzeby grup niezaangażowanych bezpośrednio w agrokulturze. Pociąga to za sobą zorganizowaną hierarchicznie aktywność administracyjną, militarną i religijną jego mieszkańców, która wyraża się także w architekturze. Z tego powodu przyjęło się uznawać za pierwsze przejawy osadnictwa miejskiego pojawienie się elementów budownictwa komunalnego, takich jak: świątynia, pałac, fortyfikacje, targowisko itd.<sup>30</sup> Podążając za tym, przypisano słowu ḡr konotacje wskazujące na jakąś formę fortyfikacji<sup>31</sup> (np. w staropółdniowoarabskim ḡr oznacza forteczę<sup>32</sup>), chociaż nie zawsze znajdują je uzasadnienie w tekście Biblii i w wykopaliskach.

<sup>28</sup> Por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 1993, 505.

<sup>29</sup> Tzw. *explicative genitive*. Por. Gesenius’ *Hebrew Grammar*, red. E. Kautzsch, Oxford 1993, §128m.

<sup>30</sup> Por. H. Reviv, Sh. Gibson, „City”, w: *EncJud IV*, 738-739.

<sup>31</sup> Por. Hulst, „ḡr”, 880.

<sup>32</sup> Nb. W staropółdniowoarabskim ḡr oznacza „twierdzę” por. K. Conti Rossini, *Chrestomalia arabica meridionalis epigraphica*, Rome 1931, 213 a.

## 5. MIASTA HEBRAJCZYKÓW

Hebrajskie słowo *‘ir* jest odnoszone przez niektórych badaczy do akadyjskiego *ālu*<sup>33</sup>, etymologicznie związanego z hebr. *’ōhl* „namiot”, zatem termin ten miałby odnosić się pierwotnie do mniej lub bardziej stałego „miasta namiotów” (por. 1 Sm 15,5 „miasto Amaleka”; 30,9 „miasto Kenitów”)<sup>34</sup>. Uwzględnienie danych archeologicznych w połączeniu z tekstem Biblii pokazuje, że wraz z pojawieniem się Izraela w Kanaanie zanikają struktury wcześniejszych miast-państw na obszarach zaludnianych przez niego. Dotyczy to głównie pasma wyżyny centralnej, z wyłączeniem silnych miejskich enklaw kananejskich. Pierwsze osady Hebrajczyków były dość prymitywne; w rzeczywistości proces urbanizacji rozpoczął się wśród plemion izraelskich dopiero w okresie monarchii od X wieku p.n.e. Pierwsze osiedla izraelskie różniły się od kananejskich nie tylko polityczną strukturą, ale też przyłączanym do nich znacznie większym obszarem. W początkowej fazie kolonizacji izraelskiej stałe osady – miasta – były ważnym elementem w plemiennej organizacji i całkowicie podlegały rządowi starszyzny. W końcowym etapie urbanizacji, wraz z powstaniem monarchii izraelskiej, miasto zostało związane z centralną władzą polityczną i administracją. Z czasem, gdy obszary plemienne straciły już swe polityczne znaczenie, miasta strzegły więzi ze scentralizowaną narodową monarchią, związaną z głównym miastem – stolicą.

6. STRUKTURA<sup>35</sup>

Ani wykopaliska, ani zachowane dokumenty epigraficzne nie dostarczają wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o strukturę miast starożytnej Syrii i Palestyny. Z pewnością między miastami istniały różnice wywołane choćby topografią miejsca lub ich funkcją; notabene wiele miast powstało z ustanowienia władcy, a nie w wyniku stopniowego procesu historycznego rozwoju. Na podstawie zachowanych stanowisk archeologicznych można stwierdzić, że

<sup>33</sup> Por. *AHw* 39a.

<sup>34</sup> Por. Hulst, „‘ir”, 880-883.

<sup>35</sup> Y. Shiloh, „Elements in the Development of Town Planning in the Israelite City”, *IEJ* 28 (1978), 36-51; *The Architecture of Ancient Israel: From the Prehistoric to the Persian Periods*, red. A. Kempinski, R. Reich, Jerusalem 1992.

miasta obejmowały z reguły wydzielony obszar. Ośrodki posiadające około 8 ha powierzchni są uważane za duże; mogło je zamieszkiwać ponad 3 tys. osób. Miasta o średniej wielkości miały od kilkuset do 2 tys. mieszkańców. Tylko nieliczne, głównie stolice, posiadały liczbę mieszkańców przekraczającą 10 czy 20 tys.

Miejskie mury oddzielały i różnicowały ludność na żyjącą wewnątrz i na zewnątrz miasta. Poza tym wiele miast w Mezopotamii, Syrii i najprawdopodobniej w Palestynie było podzielonych wewnętrznymi umocnieniami na sektory tworzące zręby klasowej struktury. Mieszkańcy takich dzielnic uzyskiwali niekiedy pewien zakres samorządności, a charakter ich obszaru poza klasową przynależnością determinowała także aktywność zawodowa.

Budowa wież w najbardziej strategicznych miejscach przyczyniła się do powstania wewnętrznego ufortyfikowanego obszaru (akropoli), który stawał się centralną siedzibą rządów i główną twierdzą. W jego skład wchodził cały kompleks publicznych budynków, włączając w to pałac władcy, świątynię, urzędy, magazyny itp. Tę część miasta nazywano „wieżą” (hebr. *migdāl*)<sup>36</sup> lub „cytadelą” (hebr. *ʿōpēl*)<sup>37</sup>. Poza nią rozciągały się dzielnice mieszkaniowe z wąskimi uliczkami. Pośród nich znajdowało się kilka bardziej przestronnych miejsc, placów (hebr. *rēhōb*), zwykle blisko bram nazywanych „placem miejskiej bramy”, na których odbywały się zgromadzenia publiczne<sup>38</sup>. Brama miejska już od początku formowania się miasta była miejscem zebrań starszyny i urzędników, ogłaszano przy niej wyroki prawne i wymierzano sprawiedliwość<sup>39</sup>. Były to także miejsca zawierania transakcji handlowych<sup>40</sup>. Ważnym centrum życia gospodarczego miasta był targ (rynek) (hebr. *šūq*)<sup>41</sup>, otwarty w ciągu dnia i zamykany na noc, przypominający być może ciąg ulicznych straganów<sup>42</sup>. Posiadający specjalny status bazar (hebr. *hūs*)<sup>43</sup> przynosił zarządzającemu pokaźny dochód, czasami był miejscem transakcji międzynarodowych, ale zwykle handlu lokalnego<sup>44</sup>.

<sup>36</sup> Hebr. *מִגְדָּל* por. „wieża Dawida” Pnp 4,4.

<sup>37</sup> Hebr. *עִפְלָה* por. 2 Krl 5,24.

<sup>38</sup> Hebr. *רְחֹב* por. Ne 8,1; 2 Krn 32,6, Pnp 3,2.

<sup>39</sup> Por. Pwt 21,19; 22,24; Rt 4,1nn; itp.

<sup>40</sup> Por. Neh 3,1.28; 12,39.

<sup>41</sup> Hebr. *שׁוּק* por. Pnp 3,2.

<sup>42</sup> Por. Qoh 12,4.

<sup>43</sup> Hebr. *חוּץ* - „na zewnątrz”, „ulica”, „bazar” itp., por. 1 Krl 20,34.

<sup>44</sup> Np. „ulica piekarzy” Jr 37,21.

7. TARGUM DO PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI<sup>45</sup>

Dla diaspory żydowskiej przeżywającej gorycz klęski swego narodu używanie w liturgii Księgi Pieśni nad Pieśniami było dość problematyczne. Bez wątpienia sytuacja ta przyczyniła się do dalszego rozwoju interpretacji alegoryczno-homiletycznej, upatrującej w obrazie fizycznej miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą symboliczne odwzorowanie relacji Boga do Izraela. Taki obraz wykorzystywali już inni autorzy biblijni<sup>46</sup>. Na tle miłosnych poematów Pnp autor targumu przedstawia streszczenie historii żydów od stworzenia świata aż po mesjański koniec czasów. Należy też zauważyć, że Pnp nie jest jedyną księgą Biblii Hebrajskiej, której sens literacki został zmieniony: podobny proces nastąpił w przypadku Księgi Jonasza<sup>47</sup>.

Do naszych czasów zachowało się ponad sześćdziesiąt manuskryptów zawierających targum Pnp, co świadczy o jego rozpowszechnieniu i wielkiej popularności w żydowskim średniowieczu. Manuskrypty dzielą się na dwie grupy: zachodnią (manuskrypty z Północnej Afryki i Europy) i jemeńską<sup>48</sup>. Zdaniem większości

<sup>45</sup> Ważniejsze tłumaczenia i opracowania krytyczne tekstu odwołujące się do różnych aramejskich wersji Targumu Pnp to m.in.: J. Gill-H. Gollancz, *The Targum to the Song of Songs*, London 1908; L. Díez Merino, „El Targum al Cantar de los Cantares (tradición sefardí de Alfonso de Zamora)”, *Est bib* 38 (1979-80) 295-357; L. Díez Merino, „Targum al Cantar de los Cantares (texto arameo del Códice Urbinati 1 y su traducción)”, *An Fil* 7 (1981) 237-284; A.A. Piattelli, *Targum Shir ha-shirim (Parafraasi aramaica del Cantico dei Cantici)*, Roma 1975; B. Grossfeld, *The Targum of the five Megillot edited with an introduction*, New York 1973; U. Neri, *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, Roma 1976; C. Alonso Fontela, *El Targum al Cantar de los Cantares*, Universidad complutense de Madrid 1986 (ms 110 de Paris); P. Vulliaud, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive*, Paris 1925; M.J. Mulder, *De Targum op het Hooglied*, Amsterdam 1975; E. Levine, *The Targum to the five Megillot (Ruth, Ecclesiastes, Canticles, Lamentations, Esther). Codex Vatican Urbinati 1*, Jerusalem 1977; Manns, Frederic, „Le Targum du Cantique des Cantiques: Introduction et Traduction du Codex Vatican Urbinati 1”, *Liber Annuus* 41 (1992), 223-301; P.S. Alexander, *The Targum of Canticles. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible, 17A)*, Collegeville 2003.

<sup>46</sup> Por. Iz 62,5; Jr 2,2; Ez 16; Oz 1-3. Przypomina o tym średniowieczny komentator żydowski, Ibn Ezra, we wstępie do komentarza do Pnp.

<sup>47</sup> A.J. Band, „Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody”, *Prooftexts* 10 (1990), 177-195.

<sup>48</sup> Teksty tradycji jemeńskiej znalazły, jak do tej pory, niemałe zainteresowanie, począwszy od pionierskiej pracy R.H. Melamed, „The Targum to Canticles according to six Yemen Mss. compared with the »Textus Receptus« (red. P. de Lagarde)”, *JQR* 10 (1920), 377-410; 11 (1921), 1-20; 12 (1922), 57-117; natomiast zachodnie jeszcze oczekują na kompleksowe opracowania. Por. Luis Díez Merino, „Targum al Cantar de los Cantares (texto arameo del Codice Urbinati 1 y su traducción)”, *Anuario de Filología* 7 (1981), 237-284; E. Levine, *The Targum to the Five Megillot: Ruth, Ecclesiastes, Canticles, Lamentations, Esther: Codex Vatican Urbinati I*, Jerusalem 1977; C. Alonso Fontela, *El Targum al Cantar de los Cantares (Edición Crítica)*, Madrid 1987. Teksty zachodnie wyraźnie tworzą jedną rodzinę wywodzącą się ze wspólnej wersji. Melamed w swoim pionierskim dziele przedstawił szczegółowe porównanie tradycji tekstów jemeńskich z zachodnimi (chodzi tu przede wszystkim o tekst wydany przez



badaczy teksty z tradycji zachodniej, mimo widocznych poprawek i głos kopistów, są bliższe wersji pierwotnej.

Targum do Pnp należy do grupy targumów, z tłumaczenia których nie można odtworzyć, nawet w przybliżeniu, tekstu oryginału hebrajskiego, gdyż został on jakby „rozpuszczony” w aramejskiej parafrazie. Późniejsza wersja neoaramejska odbiega znacznie zarówno od tradycji zachodniej, jak i jemeńskiej. Jest ona nie tylko aktualizacją, ale i reedycją starszej parafrazy targumicznej, która paradoksalnie stała się trudniejsza nawet od tekstu biblijnego hebrajskiego dla mówiącej w dialekcie neoaramejskim wspólnoty Hakhamim z Kurdystanu. Zawiera ona wiele zapożyczeń z hebrajskiego, perskiego i arabskiego<sup>49</sup>.

## 8. TEKST PARAFRAZY ARAMEJSKIEJ<sup>50</sup>

Pnp 3,2:

אמרין בית ישראל אלין לאילין נקום וניזיל ונסחר למשכן זמנא  
 דפרסיה משה מברא למשריתא ונתבע אולפן מן-קדם ה ושכינה קודשה  
 דאסתלקת מננא וחזרו בקרוין ובפליטאתא ובסתון ולא אשכחו:

*Dzieci (dom) Izraela powiedziały jedne do drugich: „Chodźmy już i otoczmy Namiot Spotkania, który Mojżesz rozbił poza obozem, szukajmy pouczeń przed Panem i Szekiny świętej, która odeszła od nas”. Chodzili wokół miast/dzielnic, ulic i placów, lecz nie znaleźli.*

W tym wersecie targumista odnosi hebrajski tekst Pnp do fragmentu z Księgi Wjścia (Wj 33,7-11), gdzie jest mowa o Mojżeszu rozbijającym namiot poza obozem. Jest to typowy przykład kontekstualizacji charakterystyczny dla interpretacji targumicznej.

Paula de Lagarde w *Hagiographa chaldaice*, Leipzig 1873, 145-163), udowadniając, że tworzą one dwie różne recenzje targumu do Pnp. Niektóre z tych różnic są systematyczne, np. zachodnie mają zamiłowanie do niezwiązanej partykuły dopełnienia *di*, natomiast jemeńskie mają enklityczne; zachodnie też preferują pełne i donośne tytuły.

<sup>49</sup> Wersja neoaramejska jest znana z dwóch manuskryptów: 1) Columbia University Library X893 M686 (kopiowany w Nerwa ok. 1647 roku przez Abdalla b. Sibar); 2) Hebrew University – National Library Jerusalem 8 925 (kopiowany też w Nerwa ok. 1798 roku). Różnice w stosunku do wcześniejszej wersji targumu powstały nie tylko w wyniku procesu tłumaczenia niejasnych fragmentów aramejskiego targumicznego na nowoaramejski, ale także przez dodatki i celowe opuszczenia. Jest całkiem prawdopodobne, że niektóre z różnic odzwierciedlają oryginalną wersję targumu do Pnp, a inne są jedynie wynikiem świadomej reedycji starszej wersji, dostosowującej ją do specyficznej społeczności żydowsko-kurdyjskiej diaspory.

<sup>50</sup> Tekst spółgłoskowy za wydaniem *The Bible in Aramaic: the Hagiographa – Transition from Translation to Midrash*, vol. 4a, red. A. Sperber, Leiden 1968.

Wj 33,7<sup>BT</sup>: „Mojżesz zaś wziął namiot [הַאֹהֶל] i rozbił go za obozem [מַחֲנֶה], i nazwał go Namiotem Spotkania [אֹהֶל מוֹעֵד]. A ktokolwiek chciał się zwrócić do Pana, szedł do Namiotu Spotkania, który był poza obozem”.

Słowo „namiot” הַאֹהֶל nie powinno być łączone z określeniem „Przybytek” הַמִּשְׁכָּן, o którego budowie mówi dalsza część tekstu Wj 35-39.

Wj 35,11<sup>BT</sup>: „to jest przybytek [הַמִּשְׁכָּן] i jego namiot [הַאֹהֶל], przykrycia, kółka, deski, poprzeczki, słupy i podstawy”.

W tym to „namiocie”, rozbitym poza obozem, Szekina (שְׂכִינָה), czyli „Obecność Bożej świętości”<sup>51</sup>, spotykała się z Mojżeszem (Wj 33,9). Targumista interpretował wyjście Szekiny poza obóz jako skutek grzechu Izraela związanego z kultem złotego cielca<sup>52</sup>. Podążając tym tropem, Raszi wyciąga logiczny wniosek, że Mojżesz, naśladując zachowanie Boga, rozbił własny namiot poza obozem i czynił tak aż do ustanowienia Przybytku<sup>53</sup>.

Według targumisty Namiot Spotkania (aram. מִשְׁכַּן זְמוּנָא = hebr. מוֹעֵד אֹהֶל – *ʔohel mōʿēd*) był miejscem uzyskiwania pouczeń (aram. אֹרְלָפָן *ʔulpan*). Interpretacja ta odpowiada obecnej w targumach tendencji postrzegania Przybytku i Świątyni nie tylko jako miejsca składania ofiar, ale też jako *Batei Midraš* – „Domy Studiów” (por. TgPnp 3,4). Potwierdza to zarówno Tragam Onq. do Wj 33,7: *Wziął Mojżesz namiot i rozbił go dla siebie poza obozem, w pewnej odległości od obozu, nazwał go Namiotem Domu Pouczeń (בֵּית אֹרְלָפָן)*, jak i w tym samym sensie Targum Neof. *ad loc.* ... *nazwał go Namiotem Spotkania, ktokolwiek poszukiwał pouczeń sprzed Pana, wychodził do Namiotu Spotkania.* Natomiast Targum Pseudo-Jonatana łączy dodatkowo pouczenia z wyznawaniem grzechu, co odpowiada rozumieniu tego fragmentu z Księgi Wyjścia przez autora Targumu Pnp jako nawiązanie do nawrócenia: ... *nazwał go Namiotem Domu Pouczeń, ktokolwiek nawrócił się z doskonałym sercem przed Panem wychodził do Namiotu Domu Pouczeń, który był poza obozem; wyznawał swoje grzechy i modlił się za swoje grzechy i przez modlitwę mógł uzyskać przebaczenie.*

W targumie Pnp słowa tego wersetu wypowiada pokutujący Izrael, który powraca do Boga. Pierwsza część jest monologiem: „dzieci Izraela powiedziały jedne do drugich”, a w końcu pojawia się gorzka refleksja o bezowocnych wysiłkach. Słowa „miasta/dzielnice” (aram. קִרְיִין), „ulice” (aram. פְּלִיטָאָה), „place”

<sup>51</sup> Por. G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.

<sup>52</sup> Midrasz wiąże rozbięcie namiotu poza obozem z gniewem Mojżesza na Izrael – opuszcza on obóz, solidaryzując się niejako z Bogiem. Związana z tym wydarzeniem zasada mówi, że uczeń nie może wchodzić w relacje z ludźmi, których ekskomunikował nauczyciel. Por. *Exod.R.* 45.2; oraz *The Legends of the Jews*, vol. III, red. L. Ginzberg, New York 1911, 132.

<sup>53</sup> Por. *Exod.R.* 45.3.

(aram. סתון) są rozumiane jako odwołanie do obozu izraelskiego, pozbawionego w tym momencie obecności zarówno Mojżesza, jak i Szekiny. Co ciekawe, wydaje się, że targumista samo hebrajskie słowo „miasto” też rozumie jako symboliczne odniesienie do Namiotu (por. 3,3).

Podobną interpretację przedstawia także wersja neoaramajska<sup>54</sup>:

Pnp 3,2: <sup>N-A Tg</sup> אנגר אמריוא ישראל כא טלא כורה: קומון אאוך וטאאך לשון  
 דכימד ועד דאילאהא דפרסנאלה משה נאר מנד אספר, תבית שמאך ולפך תורה  
 פר כינא מפומד אילאהא, יאן כאוכלא שכינה דידה מקודשתא, דמלא מרישני  
 בגנאהיני. וטאאיוא במדיתא כולא, ובקצרה עצייה, ובמיידאנה, ולא כאזיוא.

*Dlatego Izrael powiedział, jeden do drugiego: Powstań, chodźmy i szukajmy miejsca Bożego Namiotu Spotkania, który Mojżesz rozbił poza obozem, z pewnością usłyszemy i poznamy ponownie Torę z ust Boga lub zobaczymy Jego Szekinę, która była nam odebrana z powodu naszych grzechów. Szukali w całym mieście, zamkach warownych i placach miasta – ale nie znaleźli jej.*

W następnym wierszu Izrael kontynuuje swoją mowę.

Pnp 3,3:

אמרת כנשתא דישראל אשכחו יתי משה ואהרן ולואי נטרי מטרת מימרא  
 דה במשכן זימנא דמסחרן יתיה חזור-חזור ושאלית להון על-עיסק שכונת  
 יקרא דה דאסתלקת מניה אתיב משה ספרא רבא דישראל וכן אמר אסק  
 לשמי מרומא ואצלי קדם ה מא-אם יכפר על חוביכון וישרי ית שכונתיה  
 ביניכון כמלקדמין:

*Zgromadzenie Izraela powiedziało: „Mojżesz, Aron i Lewici, strażnicy straży Słowa JJ w namiocie spotkania, którzy chodzą wokół niego, znaleźli mnie. Zapytałam ich o Chwałę Obecności JJ, która była mi odebrana. Mojżesz wielki Pisarz Izraela, odpowiedział jak następuje: „Wstąpię do nieba na wysokości i będę się modlił przed JJ. Możliwe że przebaczy waszą winę oraz sprawi, że zamieszka jego Szekina pośród was jak poprzednio.*

Hebrajski werset zawierający słowa oblubienicy do „strażników” nie jest jednoznacznie sparafrazowany przez targumistę i dodaje odpowiedź Mojżesza. Można zauważyć, że targumista nie chciał, by jego tłumaczenie było czytane w oderwaniu od tekstu hebrajskiego. „Miasto” (hebr. עיר) jest identyfikowane z Namiotem Spotkania (aram. זימנא), a „strażnicy” (hebr. השמרים) są interpretowani jako autorytety nauczycielskie Izraela: Mojżesz, Aaron i Lewici. Ten związek pomiędzy Lewitami a strażnikami jest uzasadniony także przez tekst biblijny, choćby Lb 3,5-7:

<sup>54</sup> Tekst za: Yona Sabar, *Targum de-Targum: an old Neo-Aramaic version of the Targum on Song of Songs*, Wiesbaden 1991.

BT<sup>5</sup> „Przemówił znowu Pan do Mojżesza tymi słowami: „Kaź się zbliżyć pokoleniu Lewiego i postaw je przed kapłanem Aaronem: niechaj mu służą (strzegą go) [אַתָּן וְשָׂרְתוּ]! ...<sup>7</sup> Pełniąc służbę (strzegą) [וְשָׂרְתוּ] w przybytku, troszczyć się będą wszyscy o to, o co on sam i cała społeczność winna dbać w związku z Namiotem Spotkania”.

Jeszcze bardziej sugestywnej analogii pomiędzy „strażnikami krążącymi wokół miasta” z Pnp 3,3 a pokoleniem Lewiego dostarcza Księga Wyjścia 32,27<sup>55</sup>. Fragment ten nadaje pozytywną ocenę Mojżeszowi i Lewitom w kontekście historii kultu cielca – odstępcom wymierzając im karę (Wj 32,26-27). Bardziej problematyczną postacią okazuje się Aaron (por. Wj 32,21-25). Zaliczenie go do grona „strażników” odzwierciedla zapewne tendencje usprawiedliwiające go od zarzutu sporządzenia cielca<sup>56</sup>.

Wyrażenie „strażnicy straży Słowa (*Memra*) Pana w Namiocie Spotkania” przypisuje Mojżeszowi, Aaronowi i Lewitom autorytet nauczycielski. Już w poprzednim wersecie (por. 3,2) Namiot Spotkania był przedstawiany jako *Bet Midrasz*. Można zatem przyjąć, że „Słowo (*Memra*) Pana” odnosi się do samej Tory – targumista najprawdopodobniej nawiązuje do hagady mówiącej, że „prawdziwymi strażnikami miasta” są „nauczyciele Biblii i Miszny”<sup>57</sup>. Poza tym możliwe jest także przyrównanie *Memry* do Szekiny – Mojżesz, Aaron i Lewici usługiwali Szekinie objawiającej się w Przybytku.

W odpowiedzi Mojżesza na pytanie Izraela targumista zaznacza jego funkcję pośredniczącą i jednającą. Taki obraz Mojżesza znajduje swój pierwowzór w tekście Wj 32,30-31:

BT<sup>30</sup> „Nazajutrz zaś tak powiedział Mojżesz do ludu: »Popelniliście ciężki grzech; ale teraz wstąpię do Pana, może otrzymam przebaczenie waszego grzechu«<sup>31</sup>. I poszedł Mojżesz do Pana, i powiedział: »Oto niestety lud ten dopuścił się wielkiego grzechu, gdyż uczynił sobie boga ze złota».

a w późniejszej interpretacji targumicznej jest także wiązany dosłownie z wstąpieniem do nieba.

Podobną interpretację przedstawia także wersja neoaramejska tego wersetu:

N-A Tg  
 מָרָא נְמַעַת יִשְׂרָאֵל: כִּי־יָנַח מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וְלֵוִיָּאִיָּה, נִטְאָרָה וְטַאָּנָה  
 דְּמִשְׁכַּן וְכִימָד וְעַד דְּאִילָאָהָ, דְּאִהֲנוּן הָאִיּוּא לְקִרְוֵא דִּיהָ, וְסַכְנִיּוּ אַרְבַּא כְּדִרְוֵאנָה,  
 וּמְבֻקְרִילִי: אֵלֶּה שְׂכִינָה דְּאִילָאָהָ דְּרַמְלָא מְנִינִי קַט אַכְזִילִיכּוּן בְּמִרוּוָה מְכוּלִילָה  
 אִילָאָהָ! מְנוּבְנָה מֹשֶׁה נוּיָא רוּרְוֵא דִּישְׂרָאֵל וּמְרָה: מְלֵא כְּאִשְׁר דִּידֶךָ בְּדִ יִסְכּוּן לְשִׁמְיָה  
 רוּמָאנָא וּמְצַלְלִין קַם אִילָאָהָ. כּוּון גִּיאַפֵּר לְגַנְאֶהֶךָ, יָא נְמַעַת יִשְׂרָאֵל, וּמִסְכַּן שְׂכִינָה  
 דִּיהָ בִּינִיכּוּן אֶךְ כְּאָרָא קְמִיתָא!

<sup>55</sup> BTP „I rzekł do nich: »Tak mówi Pan, Bóg Izraela: Każdy z was niech przypasze miecz do boku. Przejdźcie tam i z powrotem od jednej bramy w obozie do drugiej i zabijajcie: kto swego brata, kto swego przyjaciela, kto swego krewnego«. Por. podobnie *Cant.R.* 3:3n do Wj 32,27.

<sup>56</sup> Por. *The Legends of the Jews III*, 121-24.

<sup>57</sup> Por. *Lam.R. Proem 2*, opowiada o próbie organizacji życia religijnego w miastach żydowskich.

Zgromadzenie Izraela powiedziało: Znaleźli nas Mojżesz i Aaron oraz Lewici, którzy są strażnikami i noszącymi Przybytek i Boży Namiot Spotkania – ponieważ są blisko niego, i mieszkają wokół niego – zapytałem ich: Czy widzieliście może Szekinę Boga, którą zabrano od nas? Błagam was, pokażcie Boga! Mojżesz wielki prorok Izraela odpowiedział mi, mówiąc: Ze względu na ciebie wstąpię do wysokiego nieba i będę się modlił przed Bogiem. O! żeby chciał On przebaczyć twój grzech, O! Zgromadzenie Izraela, i sprawił by Szekina przebywała pośród was jak na początku!

Pnp 5,7:

אֲדַבְקוּנִי כִסְדָּאֵי דְנִטְרִין אֹרְחָא וּמַעֲיָקִין חֲזוּרָא חֲזוּרָא עַל קִרְחָא  
 דִּירוּשָׁלַם מְנִי קָטְלוּ בְחֶרְבָא וּמְנִי אֹבִילוּ בְשִׁבְיָתָא נְשָׁלוּ תְנָא  
 דְּמַלְכוּתָא מֵעַל צוּרָא דְצַדִּיקָא מַלְכָא דִּיהוּדָה וְאוּבִילוּהִי לְרַבְלָה  
 וּסְמִיּוּ יֵת עֵינוּהִי עֵמָא דְבַבְל דְּמַעֲיָקִין עַל קִרְחָא וְנִטְרִין יֵת שׁוּרִיא:

*Pochwycili mnie Chaldejczycy, którzy strzegli dróg i wokół oblegali miasto Jeruzalem. Część moją zabili mieczem a część zabrali do niewoli. Mieszkańcy Babilonu, którzy oblegali miasto i pilnowali murów – zabrali koronę królewską (diadem, por.4,9) z szyi Sedecjasza, Króla Judzkiego, zabrali go do Riblah i wyłupali jego oczy.*

Targumista wkłada w usta Izraela słowa opisujące zdobycie Jerozolimy przez Babilończyków oraz związane z tym epizodem pochwylenie i oślepienie króla Sedecjasza. Wydarzenie to wspomina Druga Księga Królewska 25,1-5:

BT<sup>1</sup> „W dziewiątym roku jego panowania, dziesiątego miesiąca i dziesiątego dnia miesiąca przybył król babiloński, Nabuchodonozor, wraz z całym swoim wojskiem przeciw Jerozolimie, obległ ją, budując dokoła niej wały oblężnicze.<sup>2</sup> Miasto było oblężone aż do jedenastego roku panowania króla Sedecjasza.<sup>3</sup> W czwartym zaś miesiącu, dziewiątego dnia miesiąca, kiedy głód srożył się w mieście i nie było już chleba dla ludu kraju,<sup>4</sup> uczyniono wyłom w mieście. Wszyscy wojownicy uciekli z miasta nocą przez bramę między podwójnym murem powyżej ogrodów królewskich. Chaldejczycy zaś znajdowali się dokoła miasta. Wyszli więc drogą prowadzącą ku Arabie.<sup>5</sup> Wojsko chaldejskie ścigało króla i dopędziło go na stepie Jerycha, całe zaś jego wojsko opuściło go, idąc w rozsypkę” (paralelna relacja: Jr 39,1-9; 52,4-11).

Autor targumu tym razem identyfikuje „straże” (הַשְׂמָרִיִּים) z „Chaldejczykami”, chociaż poprzednio, w paralelnym fragmencie do Pnp 3,3, utożsamiał ich z „Mojżeszem, Aaronem i Lewitami”<sup>58</sup>. Jak wspomniano wcześniej, zadaniem Lewitów było pilnowanie Słowa, co dość brutalnie wyraża fragment z Księgi Powtórzonego Prawa 33,9:

BT „O ojcu swym on mówi i o matce: „Ja ich nie widziałem”, nie zna już swoich braci, nie chce rozpoznać swych dzieci. Tak słowa Twego strzegli, przymierze Twoje zachowali”.

<sup>58</sup> Podobnie *Cant.R.* 5,7.1.

Na polecenie Mojżesza lewici ukarali odstępców od wierności Bogu Przymierza, którzy oddali się kultowi złotego cielca (Wj 32,27). Przez analogię do tego wydarzenia targumista postrzega rolę Chaldejczyków jako narzędzia w rękach Pana dokonującego pomstę na odstępcach od Przymierza. Podobne podejście do tych trudnych wydarzeń historycznych wyrażali także prorocy, np. Jeremiasz nazwał Nabuchodonozora, króla Babilonu „moim (JHWH) sługą” (עבדי) (נבוֹכַדְרֶאֱצַר (Jr 25,9). Targumista stopniuje sankcje karne, jakie dotknęły Izrael. Parafrazując tekst hebrajski, dokonuje rozróżnienia pomiędzy: „uderzyli mnie” (hebr. הִכּוּנִי) a „zranili mnie” (פָּצְעוּנִי): pierwsze jako śmiertelne od miecza (בַּחֲרַבָּא), a drugie odnosi do wygnania (בַּשְּׂבִיתָא). Wspomniane w tekście Pnp „moje okrycie (płaszcz)” (רִדְיָא) jest różnie interpretowane: albo jako „korona” (תְּנָא), albo, w niektórych manuskryptach, jako cześć ubioru króla (*kbynt*). Nazwa Riblah [רבלה] jest najprawdopodobniej zaczerpnięta z 2 Krl 25,6 i bywa kojarzona z jednym z trzech miejsc wygnania<sup>59</sup>.

Podobnie wersja neoaramejska:

עֲלֵקְלוּ אַבִּי פִּסְדָּאִיָּה, אֲסַכְרָ דְּבוּכְתַּחְנַצַּר מַחְצָרָאֲנָה יְרוּשָׁלַיִם.  
 [מְנִי] קְטַלְכְּלוּ בְּסִיפָא, [וּמְנִי] נוּבְלְכְלוּ בְּנִהִיבָה, וְהֵם שְׁפְלוּ תְּאֲנָנְךָ דְּשׁוּלְטָנוּתָא  
 מְרִישָׁה צְדָקָהוּ שׁוּלְטָאֲנָה יְהוּדָה, וְנוּבְלוּ יַפְסִיר, וְאִינָה אֲמִקְוִרִילוּ רִשְׁעִים  
 דְּבִגְדֵיהֶדְנָאִיָּה, הִנְאֻקְדָּ שׁוּרָאֲנָה יְרוּשָׁלַיִם.

*Znaleźli mnie Chaldejczycy, armia Buchtantassara oblegająca Jerozolimę. Niektórych z moich zabili mieczem, a niektórych uprowadzili do niewoli. Oni też zadjęli koronę niepodległości z głowy Sedecjasza, króla Judzkiego. Pojmali go, a jego oczy wylupali włścikli Bagdajczycy, zdobywcy murów Jerozolimy.*

## 9. MIASTO W ARAMEJSKIEJ PARAFRAZIE PNP

Jako odpowiednik hebrajskiego słowa „miasto” w tekście targumu pojawia się słowo קריתא קריה (*qiryā/qrē, qriṭā*), które może oznaczać miasto, wioskę, a nawet terytorium miasta lub własność<sup>60</sup>. Słowo to w języku aramejskim biblijnym zwykle jednak określa miasto (9x Ezr 4,10-21), pojawia się także sporadycznie w tekście hebrajskim (10x Iz, 5x Prz, 3x Hab.; paralelnie do עיר (*‘ir*), np. Iz 1,26)<sup>61</sup>. Należy zauważyć, że słowo קיר (*qir*) oznacza przeważnie w hebrajskim mur lub ścianę (25x Ez, 13x 1 Krl), dlatego też forma קרִיָּה (*qiryā*) jest odnoszona do osiedla

<sup>59</sup> Por. *The Legends of the Jews VI*, 407, n. 56; por. *Pesiq. Rab.* 31.10.

<sup>60</sup> *A Compendius Syriac Dictionary*, red. J. Payne Smith, Oxford 1903, 519.

<sup>61</sup> Por. hebr. *qeret* (Hi 1x, Prz 4x), ugaryckie *qrt/qryt*, fen-punickie *qrt*, moabickie *qr*.



lub miasta otoczonego murem. Uwzględniając hipotetyczną wymianę pomiędzy spółgłoskami  $\zeta$  oraz  $q$ , niektórzy badacze odnoszą rdzeń  $qr$  do  $\zeta$ , wyciągając z tego znaczenie dla słowa עיר  $\zeta$  jako „miejsce osłonięte kamiennym murem” – jest to jednak związek dość wątpliwy<sup>62</sup>.

Aramejska interpretacja hebrajskiego słowa עיר „miasto” i powiązanych z nim określeń:

	BHS	Tg	NA-Tg
3,2	בְּעִיר <i>(to) miasto/ Miasto</i>	למשכן זמנא <i>namiot spotkania</i> (hebr. אָהֶל מוֹעֵד)	שׁוּיִן דְּכִימֵד וְעַד דְּאִילְאָהָא <i>Miejsce Bożego namiotu spotkania</i> (n-ar. כִּימָא וְעִיד)
	בְּשׁוּקִים וּבְרַחֲבֹת <i>ulice i place</i>	בְּקִרְוִין וּבְפִלִישַׁתָּא וּבַחֲסוֹן <i>miasta/dzielnice, ulice i place</i> <i>(?)</i>	בְּמִדְיָתָא פּוּלָא, וּבְקַצְרָה עֲצִייה, וּבְמִוְדָּאנָה <i>W całym mieście, zamkach (łac.) warownych i placach</i>
3,3	בְּעִיר <i>(to) miasto/ Miasto</i>	בְּמִשְׁכַּן זִימְנָא <i>namiot spotkania</i> (hebr. אָהֶל מוֹעֵד)	דְּמִשְׁכַּן וּכְיִמֵד וְעַד דְּאִילְאָהָו <i>Przybytek i Boży Namiot Spotkania</i>
	הַשְּׂמָרִים <i>strażnicy</i>	וְלֹאֵי נִשְׂרֵי מִשְׂרַת מִימְרָא דֵּה מִשָּׁה וְאֵהֲרֵן <i>Mojżesz, Aron i Lewici, strażnicy straży Słowa (Memra) YY</i>	מִשָּׁה וְאֵהֲרֵן וְלִינְאִייה נִשְׂאָרָה וְשִׁאָּנָה <i>Mojżesz i Aaron oraz Lewici, strażnicy i noszący (Przybytek i Namiot Spotkania Boga)</i>
5,7	בְּעִיר <i>(to) miasto (Miasto)</i>	קִרְתָּא דִּירוּשָׁלַם <i>(to) miasto Jerozolima</i>	יְרוּשָׁלַיִם <i>Jerozolima</i>
	הַשְּׂמָרִים <i>strażnicy</i>	כְּסִדְאֵי דְנִשְׂרִין אֹרְחָא <i>Chaldejczycy, którzy strzegli dróg</i>	כְּסִדְאִיהָ אֶסְפֵר דְּבוּכְחַתְנַצָּר <i>Chaldejczycy, armia Buchtantassara</i>

<sup>62</sup> Por. H.J Dreyer, „The roots qr,  $\zeta$ r,  $\zeta$ r and  $\zeta$ / $\zeta$ r – „stone, wall, city etc.”, w: *De fructu oris sui. FS A. van Selms*, (Pretoria Oriental Series 9), Leiden 1971, 17-25; za: *TDOT XIII*, 26.

## 10. MIASTO-JEROZOLIMA JAKO ŚWIĘTE I SANKTUARIUM

Twierdzę Syjon (מִצְדַּת צִיּוֹן), po zdobyciu jej przez wojsko Dawida, nazywano „miastem Dawidowym” (עִיר דָּוִד) (2 Sm 5,7). Sprowadzono do niej Arkę Przymierza (6,12nn), a później, według biblijnej tradycji, pochowano tam Dawida i wielu następných królów judzkich (1 Krl 2,10; 11,43; itd.). Swoją prestiż miasto zawdzięczało nie tylko temu, że było siedzibą władcy i jego dworu, ale także wybudowanej w niej świątyni. Nie do końca udane reformy Ezechiasza i Jozjasza odwołujące się do autorytetu tego miejsca dążyły do centralizacji władzy i kultu. Nie dziwi zatem, że niebawem po upadku Jerozolimy, jak i w okresie tzw. drugiej świątyni, „miasto” bywa nazywane „miastem świętym” (עִיר הַקֹּדֶשׁ) (Iz 48,2; 52,1; Neh 11,1.18 por. Dn 9,24). Podobne świadectwo dostarczają jeszcze dokumenty znad Morza Martwego:

CD 20:22 ולשמריו לאלף דור . [ -- ] ° בית פלג אשר יצאו מעיר הקדש  
 ... wierni mu do tysięcznego pokolenia [ ] domu Pelge, którzy wyszli ze świętego miasta

Na uwagę zasługuje także określenie „miasto sanktuarium” (עִיר הַמִּקְדָּשׁ) *‘ir hammidāš*):

CD 12:1 קודש הוא . [ ] אל ישכב איש עם אשה בעיר המקדש לטמא  
 2 אח עיר המקדש בנרתם .

[gdyż szaba]t 12:1 jest święty. Nikt nie powinien spać z kobietą w mieście świątyni kalając 2 miasto świątyni ich nieczystością. ...

Uzasadnione zatem jest także słownictwo, które pojawia się w tekstach Nowego Testamentu, w Ewangelii Mateusza i Księdze Apokalipsy:

<sup>BT</sup> Mt 4,5 „Wtedy wziął Go diabeł do Miasta Świętego, [*τὴν ἁγίαν πόλιν*] postawił na narożniku świątyni” (por. Mt 27,53);

<sup>BT</sup> Ap 21,2 „I Miasto Święte - Jeruzalem Nowe [*τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινήν*] ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża”.

W tym kontekście nie można też zapomnieć o aktualnej arabskiej, popularnej wśród wyznawców islamu, nazwie Jerozolimy „Święte” (*el-quds*).

Bez wątpienia główną przyczyną pojawienia się takich określeń była sakralizacja Jerozolimy przez związanie z nią obecności Arki Przymierza oraz zbudowanie centralnej świątyni. Jednak decydującą była nie tylko pamięć o splendorze stolicy z prastarą świątynią, ale także tradycja miejsca wybranego przez Boga, już w czasach Abrahama (Rdz 22). W późniejszych czasach idea miejsca wybranego przez Boga dała podstawę do religijnych restrykcji nakazujących ochronę i uwolnienie tego Miasta od wszelkiej nieczystości. Przykładem jest wspomniany

wyżej tekst CD 12,1n, a także fragment z 2 Krn 8,11 mówiący o tym, że córka faraona musiała opuścić „święte miejsce” tzn. „Miasto Dawida” (עִיר דָּוִד), bo „weszła do niego Arka Pana”. Podąża za tym kolejne określenie Jerozolimy jako „miasta JHWH” (עִיר־יְהוָה) (Ps 101,8; Iz 60,14; itd.) i „miasta Boga” (עִיר־אֱלֹהִים) (Ps 46,5; 48,2.9; itd.).

## PODSUMOWANIE

Przedstawiona dość pobieżna analiza pobocznego wątku literackiego, jakim jest temat miasta w Księdze Pieśni nad Pieśniami i jego późniejsza parafraza aramejska w targumach, pozwala wysnuć pewne przypuszczenia i postawić dalsze pytania dotyczące genezy tekstu hebrajskiego oraz historii jego interpretacji.

### 1. DATOWANIE I POCHODZENIE HEBRAJSKIEGO TEKSTU PNP

W początkowej fazie osadnictwa hebrajskiego, w odróżnieniu od urbanizacji kananejskiej, powstające miasta były centrami organizacji plemiennej obejmującej swym zasięgiem znacznie większe obszary. Z takiej struktury organizacyjnej wyłoniła się monarchia judzka, która wokół jednego „miasta” zdołała połączyć konfederacje plemion, dążąc do centralizacji władzy i kultu. W związku z tym Jerozolima, jako centrum polityczne i religijne, była określona jako „(to) Miasto” (‘*ir* – w funkcji nazwy własnej) bez żadnego dopełnienia, o czym może świadczyć sposób użycia tego słowa we wspomnianym fragmencie listu z Lachisz (początek VI wieku p.n.e.). Potwierdza to też ograniczony zakres występowania tego słowa w dokumentach epigraficznych z Okresu Przedwygnaniowego, tylko w obrębie państwa południowego.

Już na wygnaniu i później, w okresie drugiej świątyni oraz po jej upadku, autorytet Miasta nie jest wiązany tak mocno z pamięcią o dawnej monarchii, ale przede wszystkim ze świątynią, która pełniła funkcję sanktuarium narodowego. Zatem w literaturze z tego okresu Jerozolima jest wspominana głównie jako „Miasto Świątyni” (‘*ir hammiqdās*), jak i „Miasto Święte” (‘*ir haqqōdeš*) – miejsce wybrane przez Boga.

Biorąc więc pod uwagę obraz Miasta wyłaniający się z fragmentarycznych poetyckich epizodów Pnp, zachowanie straży miasta, która wymierza samotnie chodzącej po mieście kobiecie karę przypominającą asyryjskie obyczaje oraz praw-

dopodobnie intencjonalne użycie tylko niezwiązanej formy rzeczownika „miasto”, zamiast nazwy własnej Jerozolimy lub konstrukcji z dopełnieniem, można wskazać na Okres Przedwygnaniowy i tereny Judei jako czas i środowisko redakcji przynajmniej części utworów zawartych w Pnp.

## 2. KOMPOZYCJA KSIĘGI PNP I JEJ INTERPRETACJA

Interpretacja alegoryczna usprawiedliwiająca obecność Pnp w kanonie Biblii Hebrajskiej musiała funkcjonować na długo przed jego ostatecznym uformowaniem (świadczą o tym fragmenty z Qumran i odniesienia do jej tekstu w NT). Jest całkiem prawdopodobne, że ta tradycja interpretacji mogła mieć wpływ także na ostateczną redakcję całości tekstu hebrajskiego Pnp.

Najbardziej wyraźne cechy rozwijającej się interpretacji, które doprowadziły do powstania targumów, to kontekstualizacja i periodyzacja. Wyraża się ona w odniesieniu poszczególnych fragmentów Pnp do kolejnych etapów historii Izraela i wydarzeń opisanych w Biblii. Zatem, na przykład, słowo „miasto” w analizowanych fragmentach jest interpretowane w odniesieniu do Namiotu Spotkania i Przybytku zbudowanego przez Mojżesza w czasach Exodusu, zaś „strażnicy miasta” są przyrównani do Mojżesza, Aarona i Lewitów. Nie bez znaczenia było rozpowszechnione w literaturze z tego okresu określenie powygnaniowego Jerozolimy jako „Miasto Świątyni” (*‘ir hammiqdāš*), jak i „Miasto Świąte” (*‘ir haqqōdeš*).

Powstała parafraza aramejska była adaptowana do zmieniających się warunków językowych i historycznych, w których znajdowała się diaspora, wpisując się w ten sposób w ciągły proces targumizacji. Przykładem tego zjawiska jest wersja neoaramajska targumu do Pnp.

Widoczna w tekście targumu kontekstualizacja, odwołująca się do znanych ówczynie kanonicznych tekstów (Pięcioksięgu) oraz periodyzacja całości tekstu hebrajskiego Pnp, która przypomina tendencje apokaliptyczne, wskazuje na późny Okres Powygnaniowy (III/II wiek p.n.e.) jako początek procesu zarówno kanoizacji hebrajskiego tekstu Pnp, jak i jego targumizacji.

### THE THEME OF THE “CITY” IN THE SONG OF SONGS AND ITS TARGUMIC INTERPRETATION

#### Summary

The theme of the “city” in The Song of Songs is a marginal motif. However, it should be noted, that the phenomenon of urbanization characterized the historical transformation

---

of the ancient society of Israel, and the term “the city” – Jerusalem – gained a significant place in Hebrew epic and also is present in poetry. The canonization process of the texts of the Hebrew Bible proceeding with the development of their interpretation has not only revealed and exacted the meaning, but also gave them a new significance by changing their function. Therefore, even the study of marginal plots and insignificant literary topics included in the biblical text may be important aid in attempting to reconstruct its genesis and history of interpretation. This analysis allows formulation of some suggestions – questions – concerning the origins of the Hebrew text of The Song of Songs and the history of its interpretation. Did the edition of some of the songs could occur in the preexilic period in Judea? Did the canonization and targumisation start in the late postexilic period?





DOMINIK NOWAK

## RECEPCJA POSTACI JANA CHRZCICIELA W PISMACH BIBLIOTEKI Z NAG HAMMADI

Choć Jan Chrzciciel odegrał w dziejach zbawienia rolę niebagatelną, to kanoniczne pisma nowotestamentowe nie poświęcają mu szczególnie dużo uwagi, ograniczając się wręcz do tego, co niezbędne. Okazuje się jednak, że wraz z rozwojem tradycji nowotestamentowej zainteresowanie prorokiem z nad Jordanu rosło. Zmianie uległa też perspektywa spojrzenia na jego osobę i działalność. Syn Elżbiety i Zachariasza stosunkowo szybko zaczął odgrywać coraz ważniejszą rolę, i to nie tylko w kontekście przemyśleń *stricte* teologicznych, ale także w życiu liturgicznym Kościoła oraz sferze pobożności. Przepuszczalnie w tym należy upatrywać podstawową przyczynę zainteresowania osobą Jana Chrzciciela i poświęcenia jej tak wiele miejsca w piśmiennictwie pozabiblijnym. Próbowano w ten sposób niejako uzupełnić „deficyt” w wiadomościach na jego temat. Chodzi przy tym, co oczywiste, w znakomitej większości o dzieła tworzone przez autorów oraz teologów chrześcijańskich. Niezwykle ciekawy jest jednak fakt, że synowi Elżbiety i Zachariasza przypisano również ważną rolę w religiach niechrześcijańskich, jak islam oraz gnostycyzm, zwłaszcza w jego nurcie mandejskim.

W odniesieniu do biblijnych przekazów o Janie Chrzcicielu można stwierdzić, że bazują one na pewnym wspólnym i niezmiennym jądrze tradycji świętojańskiej. Jak wspomniano, można zaobserwować w nich ewolucję wyobrażeń na temat proroka z nad Jordanu i – co z tego wynika – określone, niekiedy daleko sięgające różnice w ujęciu jego osoby oraz działalności. Jednak wszystko to dzieje się ramach ujęcia, które można

---

Dr Dominik NOWAK – adiunkt Katedry Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego, Chrześcijańska Akademia Teologiczna; zainteresowania badawcze: egzegeza i teologia Nowego Testamentu, przede wszystkim ewangelii synoptycznych oraz listów Pawłowych, antropologia biblijna, piśmiennictwo pseudoepigraficzne; domnow@tlen.pl.

by określić mianem kanonicznego, względnie ortodoksyjnego, co koresponduje z całościowym kształtem refleksji teologicznej poszczególnych hagiografów nowotestamentowych.

W przypadku przekazów pozabiblijnych rzecz przedstawia się inaczej. Współczesny stan badań nie podaje raczej żadnej wątpliwości, że wszystkie pozabiblijne przekazy o synu Elżbiety i Zachariasza opierają się na tradycjach ewangelicznych. Z drugiej strony jednak w przekazach tych panuje daleko idąca dowolność w recepcji, reinterpretacji oraz rozwoju tradycji kanonicznych. Pisma te tworzą złożoną grupę pism z punktu widzenia genezy powstania oraz przekazu. Anonimowi autorzy, niepewny czas i miejsce powstania, otwartość na wyjaśniające zmiany lub dopiski w tekście, specyficzne motywy, dla jakich powstawały, np. chęć wypełnienia „luk” tradycji biblijnej, to typowe cechy tych pism. Nie są to dzieła prezentujące wielkie bogactwo myśli teologicznej. Częściej zawierają elementy moralizatorskie aniżeli spekulatywne. Teologia tych dzieł pragnie być przede wszystkim objaśnianiem Biblii, ale przy tym jest czasem prymitywna, często – z punktu widzenia Kościoła późniejszych wieków – nieortodoksyjna, zawiera elementy judeochrześcijańskie oraz gnostyckie, niekiedy również mitologiczne i folklorystyczne<sup>1</sup>. To wszystko sprawia, że choć pseudoepigrafy cieszyły się w starożytności dużą popularnością, zwłaszcza w sferze pobożności ludowej, to jednak ich wartość, zwłaszcza w aspekcie historycznym, jest często dyskusyjna. Nie znaczy to jednak, że należy ją całkowicie deprecjonować. Bywa bowiem, że choć powstały stosunkowo późno, to zawierają tradycje starsze, które jednak są często niezwykle trudne do zrekonstruowania oraz sklasyfikowania<sup>2</sup>.

Wśród tekstów pozabiblijnych, w których – mniej lub bardziej wyraźnie – przywoływana jest postać Jana Chrzciciela, na uwagę zasługują m.in. teksty pochodzące z biblioteki z Nag Hammadi – zbioru koptyjskich rękopisów odkrytych przypadkowo w 1945 roku niedaleko górno-egipskiej miejscowości Nag Hammadi.

## 1. EWANGELIA TOMASZA (EwT<sub>M</sub>)

*Ewangelia Tomasza* (EwT<sub>M</sub>) stanowi jeden z najważniejszych tekstów biblioteki z Nag Hammadi (NHC II,2) i budzi szczególnie duże zainteresowanie ze względu

<sup>1</sup> Więcej na ten temat m.in. M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2006, 42nn; K. Romaniuk, „Pseudoepigrafy nowotestamentalne”, *RBL* 36,3 (1983), 193nn.

<sup>2</sup> Ogólnie przyjmuje się, że rozkwit pseudoepigraficznej twórczości chrześcijańskiej przypada na II w. po Chr. Niektóre pisma powstawały jednak już pod koniec I w., a nie można wykluczyć, że nawet równoległe z pismami nowotestamentowymi.

na treść oraz formę, które wykazują liczne podobieństwa do tradycji ewangelicznej. Pseudoepigraf ten jest zbiorem 114 logiów Nauczyciela z Galilei przekazanych w języku koptyjskim, który jednak nie jest językiem oryginału<sup>3</sup>. EwTm ma za sobą skomplikowany proces przekazu tradycji, niemniej na podstawie świadectw zewnętrznych można wnioskować, że powstała przypuszczalnie już w II wieku po Chr. na terenie Syrii, w Edessie, gdzie do IV wieku znajdował się ośrodek kultu Tomasza<sup>4</sup>. Choć pismo to wykazuje liczne paralele w stosunku do logiów z tradycji synoptycznej, niemniej zostały one poddane reinterpretacji i uzupełnione elementami gnostyckimi, dlatego też trudno zidentyfikować jednoznacznie źródła, z jakich korzystał autor, a co z tym związane, różnie oceniana jest także historyczna wartość tej tradycji<sup>5</sup>. Mimo że, jak wspomniano, EwTm posiada rysy gnostyckie, nie można jednak stwierdzić, że jest typowym utworem gnostyckim. Nie przekazuje bowiem charakterystycznych dla tego nurtu religijnego wątków mitycznych. Poszczególne logia można interpretować w duchu gnostycyzmu, inne – w duchu chrześcijaństwa, a zwłaszcza enkratyzmu<sup>6</sup>.

Pierwsza wzmianka o Janie Chrzcicielu pojawia się w logionie 46: „Rzekł Jezus: »Od Adama aż do Jana Chrzciciela wśród zrodzonych z kobiet nie powstał wyższy nad Jana Chrzciciela tak, żeby jego oczy się (od niego) odwracały. Powiedziałem także: ten z was, który stanie się małym, pozna królestwo i przewyższy Jana Chrzciciela«<sup>7</sup>. Logion wykazuje wyraźne analogie do tradycji synoptycznej (Mt 11,11n; Łk 7,28), chociaż zależność od niej jest przez znakomitą większość badaczy odrzucana<sup>8</sup>. Fragment dotyczący odwracania oczu od proroka znad Jor-

<sup>3</sup> Zob. *Ewangelia Tomasza (EwTm)* (EwTm – przekł. W. Myszor, A. Dembska, oprac. W. Myszor; *Logia z Oksyrynychos* – przekł. i oprac. M. Starowieyski), w: *Apokryfy Nowego Testamentu, t. I: Ewangelie Apokryficzne, cz. I: Fragmenty. Narodziny i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 180.

<sup>4</sup> Zob. W. Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*, München 1992, 40.

<sup>5</sup> Zob. H. Langkammer, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989, 16.

<sup>6</sup> Zob. *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, tłum. oraz komentarzem opatrzył W. Myszor, Katowice 2008, 201; zob. też K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage*, Tübingen–Basel 1995, 744.

<sup>7</sup> Cyt. za: tamże, 207. Tekst koptyjski: ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΧΙΝ ΑΔΑΜ ΩΑ ΙΩΖΑΝΝΗC ΠΒΑΠ-ΤΙCΤΗC ΖΝ ΝΧΠΟ ΝΝΖΙΟΜΕ ΜΝ ΠΕΤΧΟCE ΑΙΩΖΑΝΝΗC ΠΒΑΠΤΙCΤΗC ΩΙΝΑ ΧΕ ΝΟΥΩΟΠ ΝΟΙ ΝΕΧΒΑΛ. Cyt. za: *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit Kurt Aland. Editio quindecima revisa*, Stuttgart 2001, 531.

<sup>8</sup> Zob. zob. R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium. Einleitung – Zur Frage des historischen Jesus – Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchen-Vluyn 2004, 187. W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung*, Berlin 1964, 107. Niektórzy badacze wnioskują, że jest on nie tylko niezależny od tradycji synoptycznej, lecz względem niej bardziej pierwotny. Zob. np. też Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 686.

danu jest trudny w interpretacji<sup>9</sup>. Analiza intertekstualna pseudoepigrafu ukazuje, że w logionie tym najprawdopodobniej pojawia się nawiązanie do wyobrażenia o istotach androgynicznych. Innymi słowy, o pierwotnej żeńsko-męskiej jedności (por. EwTm 11;21a). Ta prajednia została zniszczona przez zróżnicowanie płciowe, które urzeczywistniło się wskutek fizycznych narodzin ze związku pierwszych ludzi. Odzyskanie zaś tejeż jedności postrzegane jest w kategoriach soteriologicznych jako dobro zbawcze. W żeńsko-męskiej jedności wyraża się niebiańska doskonałość<sup>10</sup>. Wezwanie EwTm do stania się małym, to znaczy dzieckiem, oznacza odrzucenie podziału na płeć oraz wzgardzenie pożądaniem seksualnym<sup>11</sup>. W tym miejscu zdaje się spoczywać główny akcent wypowiedzi. Słowo o Janie Chrzcicielu zostało wyrwane z pierwotnego kontekstu i wprzęgnięte w służbę gnostyckiej antropologii oraz jej spekulacji na temat duszy. Prorok znad Jordanu jawi się jako ostatni i największy z linii przodków zapoczątkowanej od Adama<sup>12</sup>. Nie jest mu jednak przypisywana żadna wyjątkowa rola i nie zalicza się go do grona owych „małych”, to znaczy gnostyków, którzy poznają królestwo<sup>13</sup>.

Drugie nawiązanie do syna Elżbiety i Zachariasza zawiera logion 78: „Rzekł Jezus: »Dlaczego wyszliście na pole? Aby oglądać trzcinę kołyszącą się na wietrze? Aby oglądać człowieka ubranego w miękkie szaty? Oto wasi królowie i wasi dostojnicy, ci są ubrani w miękkie szaty i ci nie będą mogli poznać prawdy«”<sup>14</sup>. Wypowiedź ta jeszcze wyraźniej aniżeli logion 46 nawiązuje do synoptycznej tradycji świętojańskiej (por. Mt 11,7-9; Łk 7,24n), chociaż zależność literacka od niej jest raczej wykluczona<sup>15</sup>. Zwraca przy tym uwagę fakt, że Jan nie jest tu przywoływany *explicite*, w ogóle też nie wspomina się o jakimkolwiek z aspektów jego działalności.

<sup>9</sup> Jeszcze trudniejszy w niej jest motyw „łamania oczu”, jak tłumaczą ten fragment inne przekłady EwTm. Tak np. *Ewangelia Tomasza (EwTm)*, 193.

<sup>10</sup> Zob. K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003<sup>2</sup>, 189n., 234 (oryginał: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1990); zob. też Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, 186.

<sup>11</sup> Zob. *Ewangelia Tomasza (EwTm)*, 193, przyp. 662; zob. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition*, 109.

<sup>12</sup> Na temat istotnej roli Adama w gnostycyzmie m.in. Rudolph, *Gnoza*, 106nn.

<sup>13</sup> Zob. U.B. Müller, *Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu*, Leipzig 2002, 203; Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition*, 109.

<sup>14</sup> Cyt. za: *Biblioteka z Nag Hammadi*, 210n. Tekst koptyjski: (1) ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΕΤΒΕ ΟΥ ΑΤΕΤΝΕΙ ΕΒΟΛ ΕΤCΩΨΕ ΕΝΑΥ ΕΥΚΑΨ ΕCΚΙΜ Ε(ΒΟΛ) ΖΙΤΜ ΠΤΗΥ (2) ΑΥΩ ΕΝΑΥ ΕΥΡΩΜ(Ε Ε)ΥΝΨΤΗΝ ΕΥΘΗΝ ΖΙΩΩΒ Ν(ΘΕ ΝΝΕΤ)ΝΡΡΨΟΥ ΜΝ ΝΕΤΜΜΕΓΙ-CΤΑΝΟC (3) ΝΑΕΙ ΕΝ(Ε)ΨΤΗΝ Ε(Τ)ΘΗΝ ΖΙΩΟΥ ΑΥΩ CΕΝ(Α)ΨCCOΥΝ ΤΜΕ ΑΝ. Cyt. za: *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 538.

<sup>15</sup> Zob. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, 296; Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition*, 161.

Logion ten można interpretować jako wezwanie do rezygnacji z luksusów świata, a nawet szerzej: z wszelkich powiązań ze światem, które obrazowo zostają opisane jako *miękkie szaty*<sup>16</sup>. W tym sensie ascetyczna postawa proroka z nad Jordanu może stanowić punkt odniesienia<sup>17</sup>. Szaty mogą też oznaczać ciało człowieka (por. EwTm 21; 37). W tym przypadku wypowiedź należałoby postrzegać jako stwierdzenie, że hylicy, a więc ludzie najniżej usadowieni w gnostyckiej hierarchii, nie poznają prawdy, to znaczy nie będą zbawieni<sup>18</sup>. Tymczasem prawdziwy gnostyk jest wolny od wszelkich kwestii materialnych, nie jest w żaden sposób poddany światu. Oznacza to także dystans wobec własnej cielesności, postrzeganej niekiedy w sposób bardzo pejoratywny<sup>19</sup>. Chodziłoby więc o ideę *nuditas sacra*<sup>20</sup>. Wolność od świata oraz ciała jest wolnością ku zbawieniu, źródłem szczęścia i życia<sup>21</sup>.

Mysł ta znajduje potwierdzenie również w obrazie *pola*, które w kosmologicznych wyobrażeniach gnostycyzmu może symbolizować widzialny świat<sup>22</sup>. Ludzie, którzy wyszli na pole, zrzucili swoje szaty, aby stać się wolnymi do poznania prawdy, a więc wolnymi do zyskania zbawienia.

Po raz ostatni pośrednie nawiązanie do syna Elżbiety i Zachariasza pojawia się w logionie 104: „Powiedzieli mu: »Chodź, módlmy się dzisiaj i pośćmy«. Odrzekł Jezus: »Jaki to grzech popełniłem lub w czym mnie pokonano? Lecz jeśli oblubieniec wyjdzie z komnaty małżeńskiej, wtedy niech poszczą i modlą się«<sup>23</sup>. Wypowiedź ta podejmuje tradycje ewangeliczne dotyczące problematyki

<sup>16</sup> Zob. tamże, 295.

<sup>17</sup> Zob. Müller, *Johannes der Täufer*, 203.

<sup>18</sup> Zob. *Ewangelia Tomasza (EwTm)*, 198, przyp. 694.

<sup>19</sup> Idea ta pojawia się jeszcze w innych logionach EwTm (21; 37), a także w innych pseudoepigrafach o charakterze gnostyckim, np. EwEg (zob. ClStrom III 92,2), EvVer 20,31; DzTm 36; 111; 147; Gin 96,33; 253,11; 461,10n.35n; 496,13). Zob. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition*, 162n.

<sup>20</sup> Zob. J. Ernst, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin–New York 1989, 227.

<sup>21</sup> Zob. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition*, 164: „Schließlich sei noch erwähnt, daß sich der Skopus von Log 78 (...) gut in das sonstige Denken des Th über den Leib einfügt. Schon von der radikalen Abwertung der Welt her steht in der Anthropologie eine leibfeindliche Haltung zur erwarten. Nicht nur Kosmos und Sarx (Log 28), sondern auch σῶμα und Sarx können darum synonym gebraucht werden (Log 29). Leiblichkeit ist »Armut« (Log 29). »Armselig (ταλαίπωρον) ist der Leib (σῶμα), der von einem Leibe (σῶμα) abhängt. Und armselig ist die Seele (ψυχή), die abhängt von diesen beiden“.

<sup>22</sup> Zob. *Biblioteka z Nag Hammadi*, 224.

<sup>23</sup> Cyt. za: tamże, 212. Tekst koptyjski: (1) ΠΕΧΑΥ ΝΙC ΧΕ ΛΜΟΥ ΝΤΝΨΛΗ ΜΠΟΥΥ ΑΥΩ ΝΤΝΡΗCΤΕΥΕ (2) ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΟΥ ΓΑΡ ΠΕ ΠΝΟΒΕ ΝΤΑΕΙΛΑΛ Η ΝΤΑΥΧΡΟ ΕΡΟΕΙ ΖΝ ΟΥ (3) ΑΛΛΑ ΖΟΤΑΝ ΕΡΨΑΝ ΠΝΥΜΦΙΟC ΕΙ ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΝΥΜΦΩΝ ΤΟΤΕ ΜΑΡΟΥΗCΤΕΥΕ ΑΥΩ ΜΑΡΟΥΨΛΗΛ. Cyt. za: *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 543.

postu oraz modlitwy, w ramach których pojawiają się odniesienia do praktykowania ich przez Jana i jego uczniów (por. Mk 2,18-20; Mt 9,14n; Łk 5,33-35). Nadto można w niej dostrzec nawiązania do EwHbr, w której pojawia się motyw wzbraniania się Jezusa przed przyjęciem chrztu, umotywowanego zadaniem przez niego pytaniem o popełnione przez siebie grzechy (EwHbr III,2; por. wyżej).

Logion ten zdecydowanie reinterpretuje przesłanie tradycji ewangelicznych. Te ostatnie podkreślają, że post jest zasadny jedynie wówczas, gdy odejdzie oblubieniec i goście weselni pozostaną sami. Dopóki jednak oblubieniec jest obecny, poszczenie jest całkowicie nieuzasadnione. Post zatem nie jest sam w sobie czymś złym, lecz należy go praktykować we właściwym czasie. EwTm sytuację ukazują na odwrót – przybycie oblubienca jest wskazaniem do modlitwy i postu. Tymczasem Jezus, jako bezgrzeszny, zdecydowanie odrzuca potrzebę modlitwy oraz postu<sup>24</sup>. Przesłanie tej wypowiedzi jest dość niejednoznaczne. Niektórzy badacze chcą widzieć w niej gnostycką tendencję do deprecjacji znaczenia jakichkolwiek działań kultycznych. Dla prawdziwego gnostyka – w ich opinii – post i modlitwa są bezwartościowe. W tym sensie osoba proroka znad Jordanu nie stanowiłaby dla tego ustępu EwTm niczego więcej, jak tylko negatywnego punktu odniesienia dla deprecjacji znaczenia postu i modlitwy<sup>25</sup>. Z drugiej strony jednak należy podkreślić, że negatywny stosunek do praktyk kultowych i ascetycznych oraz libertyńskie podejście do moralności bynajmniej nie charakteryzowały całego gnostycyzmu. Spotykane są bowiem postawy zupełnie odwrotne, hołdujące ascezie i życiu religijno-liturgicznemu<sup>26</sup>. Być może logion ten stanowi odzwierciedlenie tarć i napięć pomiędzy tymi nurtami duchowości gnostyckiej. W tym przypadku osoba proroka znad Jordanu stanowiłaby pozytywny punkt odniesienia dla wypowiedzi EwTm.

## 2. EWANGELIA FILIPA (EwFLP)

*Ewangelia Filipa* to kolejny pseudoepigraf z biblioteki z Nag Hammadi (NHC II,3). Jeszcze bardziej aniżeli EwTm różni się pod względem treści od

<sup>24</sup> Zob. *Biblioteka z Nag Hammadi*, 227.

<sup>25</sup> Zob. np. Ernst, *Jobannes der Täufer*, 227; Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition*, 193.

<sup>26</sup> Więcej na ten temat m.in. Rudolph, *Gnoza*, 216nn. Zob. też Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, 361.



ewangelii synoptycznych, jest również bardziej gnostycka niż EwTm<sup>27</sup>, choć wykazuje z nią pewne zbieżności (EwFlp 57 – EwTm 19; EwFlp 69a – EwTm 22)<sup>28</sup>. Pod względem kompozycji przypomina zbiór sentencji, aforyzmów, pouczeń parenetycznych i refleksji<sup>29</sup>. Choć są one powiązane ze sobą w stosunkowo luźny sposób, to jednak cała EwFlp koncentruje się wokół problematyki soteriologicznej i sakramentologicznej. Warto wspomnieć, że (w czym tkwi jedna z zasadniczych różnic pomiędzy EwTm i EwFlp) podczas gdy w tej pierwszej logia są włożone w usta Jezusa i na tym zasadza się ich autorytet, w tej drugiej wypowiedzi Nauczyciela z Galilei pełnią marginalną rolę, a sentencje bardziej przypominają medytację i są często bardzo trudne w interpretacji<sup>30</sup>. Jak wspomniano, EwFlp posiada gnostycki charakter – dostrzegalne są w niej wyraźne ślady refleksji walentyniańskiej. Na tej podstawie określa się przypuszczalny czas powstania – ponieważ nauka walentynian zawarta w EwFlp zdradza już rozwinięte stadium, sądzi się, że pseudoepigrafi powstał w 1. połowie I wieku po Chr. Prawdopodobnym miejscem napisania jest Syria<sup>31</sup>.

Postać Jana Chrzciciela jest przywołana w EwFlp jedynie pośrednio, a mianowicie przez dwukrotne nawiązanie do chrztu Jezusa. Pierwsza wzmianka brzmi następująco: „Jezus objawił [w Jordanie] pełnię królestwa niebieskiego. Ten, który się urodził przed pełnią, znów się urodził. Ten, który został wpierw namaszczoney, znów został namaszczoney. Ten, który został zbawiony, znów został zbawiony” (EwFlp 81a-81b)<sup>32</sup>. W pierwszej części logionu dostrzegalne jest nawiązanie do tradycji synoptycznej. Teofania nad Jordanem jest już jednak ujęta nie jako objawienie Bożego synostwa Jezusa, lecz jako ukazanie pełni królestwa niebieskiego. Określenie *pełnia* przywodzi na myśl gnostyckie wyobrażenie o *pleromie*, a więc ustęp posiada wyraźną perspektywę soteriologiczną. Z myślą o chrzcie korespondują idee odrodzenia, namaszczenia oraz zbawienia. Przypuszczalnie stanowią one określenie czynności sakramentalnych, dzięki którym rodzi się chrześcijanin<sup>33</sup>. Ta

<sup>27</sup> EwFlp określa się niekiedy jako florilegium gnostyckich zasad i myśli. Zob. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, 40.

<sup>28</sup> Zob. *Biblioteka z Nag Hammadi*, 229. Należy wspomnieć, że istnieje jeszcze jeden pseudoepigrafi o tytule *Ewangelia Filipa*, który, choć także gnostycki, jest inny aniżeli EwFlp z Nag Hammadi. Zob. „Ewangelie zachowane fragmentarycznie”, przekł. i oprac. ks. Marek Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu, t I: Ewangelie Apokryficzne, cz. 1: Fragmenty*, 123.

<sup>29</sup> M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatura arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa 1999, kol. 166.

<sup>30</sup> Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*, 57.

<sup>31</sup> Zob. *Biblioteka z Nag Hammadi*, 229. Zob. też W. Myszor, „Gnostycyzm, manicheizm i mandaizm”, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków 2008, 537nn.

<sup>32</sup> Cyt. za: *Biblioteka z Nag Hammadi*, 247.

<sup>33</sup> Zob. *Biblioteka z Nag Hammadi*, 286.

chrześcijańsko-gnostycka reinterpretacja teologii chrztu Jezusa w Jordanie odzwierciedla ważną dla EwFlp refleksję teologiczno-antropologiczną – sakrament chrztu, jak również inne sakramenty, posiadają zbawcze oddziaływanie. One gwarantują nieśmiertelność oraz zmartwychwstanie, oraz zapewniają gnostykowi pełną jednię ze swym aniołem, względnie światłem, a w konsekwencji także wstąpienie do *pleromy*<sup>34</sup>. Tak więc chrzest Janowy został poddany daleko idącej reinterpretacji.

Podobnie ma się rzecz w przypadku drugiej wzmianki nawiązującej do działalności syna Elżbiety i Zachariasza: „[...] zstąpił do wody [...] aby ją oczyścić [...] zostali napełnieni ci, którzy [przyjęli chrzest] w jego imię. Powiedział bowiem: [»W ten sposób] powinniśmy wypełnić wszelką sprawiedliwość«” (EwFlp 89)<sup>35</sup>. W końcowej części tego logionu pojawia się nawiązanie do Mateuszowej relacji o chrzcie Jezusa – motyw powinności wypełnienia sprawiedliwości (por. Mt 3,14nn). Zarazem jednak wyobrażenie o chrzcie Jezusa zostaje poddane chrześcijańskiej reinterpretacji. Zanurzenie Zbawiciela w Jordanie staje się typem chrztu chrześcijańskiego. Przede wszystkim jednak Jezus oczyścił wodę, czyniąc z niej źródło życia. Inaczej mówiąc, nadał jej moc dla chrztu chrześcijańskiego udzielanego w jego imię<sup>36</sup>. Tego rodzaju interpretacje zdają się podkreślać związki omawianego fragmentu z logionem 109a, który nosi bardzo wyraźne ślady chrześcijańskiej teologii chrzcielnej: „Jak Jezus udoskonalił wodę chrztu, tak też wyzuł ją ze śmierci. Dlatego schodzimy wprawdzie do wody, ale nie schodzimy do śmierci”<sup>37</sup>.

Na podstawie omówionych wypowiedzi EwFlp można wnosić, że wprawdzie chrzest i jego zbawcze skutki zostały odniesione do Jezusa oraz jego działania, to jednak, skoro zanurzenie Zbawiciela w Jordanie zostało ukazane jako typ chrztu chrześcijańskiego, Jan Chrzciiciel, wprawdzie niewymieniony z imienia, także pełni ważną rolę. Dzięki spotkaniu ze Zbawicielem udzielany przezeń chrzest został umieszczony w przestrzeni sakramentalno-soteriologicznej.

### 3. APOKRYFICZNY LIST JAKUBA (A<sub>PK</sub>J<sub>K</sub>)

*Apokryficzny List Jakuba* również należy do zbioru pism z Nag Hammadi (NHC I,2). Pod względem formalnym wykazuje typowe cechy literatury epistolarnej, mimo że zawiera też mniejsze gatunki literackie, jak porównania, mowy

<sup>34</sup> Zob. Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*, 57.

<sup>35</sup> Cyt. za: *Biblioteka z Nag Hammadi*, 248.

<sup>36</sup> *Biblioteka z Nag Hammadi*, 287.

<sup>37</sup> Cyt. za: *Biblioteka z Nag Hammadi*, 251.

Jezusa, jego dialog z uczniami. Z jednej strony w piśmie są dostrzegalne wyraźne ślady nauki gnostycznej, z drugiej jednak – motywy zupełnie z nią sprzeczne, jak np. wezwanie do męczeństwa<sup>38</sup>. Złożona forma literacka jest być może śladem długiego i skomplikowanego procesu przekazu tradycji. Uniemożliwia to również dokładną datację powstania pseudoepigrafu. Za możliwy przyjmuje się okres od końca I wieku po Chr. do początku III wieku po Chr. Jako miejsce pochodzenia wskazuje się Syrię lub Egipt. Pod względem treściowym pismo zawiera przekaz objawienia udzielonego przez Zmartwychwstałego wybranym uczniom – Jakubowi oraz Piotrowi<sup>39</sup>.

Nawiązanie do syna Elżbiety i Zachariasza pojawia się w kontekście rozmowy uczniów ze zmartwychwstałym Chrystusem, w czasie której poruszono m.in. problematykę prorokowania: „Wtedy zapytałem (Jakub – uzupeł. własne) go: »Panie, w jaki sposób będziemy prorokować tym, którzy nas prosić będą, byśmy im prorokowali? Wielu jest bowiem takich, co proszą nas i oczekują od nas, że posłyszają od nas jakąś naukę«. Pan odpowiedział i rzekł: »Czyż wy nie wiecie, że oddalono głowę prorocstwa razem z Janem«” (ApkJk 6,28-31)<sup>40</sup>. We fragmencie tym pojawia się nawiązanie do śmierci proroka znad Jordanu<sup>41</sup>. Zostaje ona jednak zinterpretowana metaforycznie i przetransponowana na szerszą płaszczyznę, dzięki czemu nabrała symbolicznego wymiaru. Zmartwychwstały podkreśla, że wraz ze śmiercią Jana nastąpił koniec prorokowania. Szerzej: prorokowanie pozbawione swej głowy już nie ma dla nauczania w Kościele żadnego znaczenia<sup>42</sup>. Jeśli tego rodzaju interpretacja jest właściwa, to oznaczałoby, że synowi Elżbiety i Zachariasza przypisana została historiozbawcza rola, którą można odczytać dwojako. Z jednej strony Jan jawiłby się jako ostatni z prawdziwych i wielkich proroków Izraela, a jego śmierć położyłaby kres wszelkiemu prorocत्वu. Tego rodzaju myśl nawiązywałaby do pozytywnych wypowiedzi Jezusa na temat Chrzcziciela prze-

<sup>38</sup> Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, kol. 164.

<sup>39</sup> *Biblioteka z Nag Hammadi*, 40.

<sup>40</sup> Cyt. za: *Biblioteka z Nag Hammadi*, 43.

<sup>41</sup> W polskim przekładzie występuje czasownik „oddalić”, jako bardziej odpowiadający tekstowi koptyjskiemu, niemniej jednak w innych tłumaczeniach spotyka się termin „odciąć”, który jeszcze bardziej podejmuje motyw ścięcia proroka znad Jordanu. Tak np. przekłady angielskie zamieszczone na stronach: <http://www.gnosis.org/naghamm/jam2.html>, 01.09.2010 (tłum. R. Cameron); oraz <http://www.gnosis.org/naghamm/jam.html>, 01.09.2010 (tłum. F.E. Williams); zob. też: F.E. Williams, D. Mueller, „The Apocryphon of James (I,2)”, w: *The Nag Hammadi Library in English. Translated into English under the Editorship of James M. Robinson*, Leiden 1977, 32; J. Hartenstein, U.-K. Pilsch, „Der Brief des Jakobus” (NHC I,2), w: *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe. 2., überarbeitete Auflage. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften*, red. H.-M. Schenke, H.-G. Bethge, U. Urlike Kaiser, Berlin 2010, 13.

<sup>42</sup> Zob. *Biblioteka z Nag Hammadi*, 52.

kazanych na kartach Ewangelii, w których zostaje on ukazany przez Zbawiciela jako ktoś „większy niż prorok”. Z drugiej strony zaś wypowiedź Zmartwychwstałego można by odczytać w ten sposób, że misja Jana, który prorokował nadejście Mesjasza, zakończyła wraz z jego przybyciem. Dlatego też jego prorokowanie nie ma już dla kościelnego nauczania żadnego znaczenia. W istocie jednak trudno jednoznacznie stwierdzić, który z tych modeli interpretacyjnych jest właściwszy.

#### 4. EGZEGEZA O DUSZY (EXAN)

Kolejne pismo z biblioteki z Hag Hammadi (NHC II,6), *Egzegeza o duszy*, jest w istocie dziełem o charakterze egzegetycznego komentarza. Opisuje losy tytułowej duszy – jej upadek oraz wyzwolenie. Wszystkie wywody poparte są odpowiednimi tekstami pochodzącymi z określonych partii Starego i Nowego Testamentu (prorocy, psalmy, pisma Pawłowe). Dostrzegalne są także wpływy Homera, *1 Listu Klemensa*, a także innych pseudoepigrafów, zwłaszcza EwTm i EwFlp<sup>43</sup>. Powstanie utworu datuje się na przełom II i III wieku po Chr., a jako miejsce napisania wskazuje się Aleksandrię. Geneza powstania dzieła jest niezwykle złożona. Pseudoepigraf, choć posiada wyraźnie gnostycki koloryt i odwołuje się do Biblii, prezentuje naukę o duszy całkowicie niechrześcijańską, ujętą w mitologiczną postać<sup>44</sup>.

Postać syna Elżbiety i Zachariasza zostaje przywołana w następującym fragmencie: „I znów (Zbawca – uzupeł. własne) mówi: »Jeśli ktoś nie nienawidzi swojej duszy, nie będzie mógł pójść za mną. Początkiem ratunku jest nawrócenie. Dlatego przed przybyciem Chrystusa przybył Jan Chrzciciel, głosząc chrzest pokuty (nawrócenia). Pokuta zaś dokonała się w smutku i cierpieniu serca. Ojciec miłuje człowieka i jest dobry, i wysłuchuje duszy, która go wzywa, i wysła jej światłość ocalenia«” (ExAn 135,19b-24)<sup>45</sup>. Ustęp ten wyraźnie nawiązuje do Łk 14,26 oraz Dz 13,24. Dla prowadzonych analiz szczególnie istotny jest ten drugi fragment, gdzie jest mowa, iż przed przyjściem Chrystusa „[...] Jan zwiastował chrzest upamiętania całemu ludowi izraelskiemu”. Pseudoepigraf, chcąc uwydatnić konieczność pokuty dla ocalenia duszy, odwołuje się do biblijnej historii zbawienia. Sytuuje proroka znad Jordanu i Jezusa w jej określonych ramach – Jan przyszedł

<sup>43</sup> Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, kol. 165.

<sup>44</sup> Zob. *Biblioteka z Nag Hammadi*, 354.

<sup>45</sup> Cyt. za: *Biblioteka z Nag Hammadi*, 360.

jako pierwszy i zwiastował konieczność upamiętania, które było konieczne dla wybawienia urzeczywistnionego przez Chrystusa (światłość ocalenia). Chrzciiciel zatem, przez swój chrzest upamiętania, pełnił w dziele zbawienia istotną rolę – wprawdzie jawi się jako poprzednik Chrystusa, niemniej jednak bez jego działalności w słowie i czynie, ukierunkowanej na wezwanie do pokuty, ocalenie nie byłoby możliwe. Jego misja została wpisana w perspektywę soteriologiczną. Jan stoi na drodze ku wybawieniu<sup>46</sup>.

## 5. DRUGA NAUKA WIELKIEGO SETA (2 LogSet)

Tytuł kolejnego pisma z biblioteki z Nag Hammadi (NHC VII,2) – *Druga nauka Wielkiego Seta (2 LogSet)* – jest mylący, ponieważ nie ma w nim odwołań do „pierwszej nauki”. Jej rękopis zresztą nie istnieje i trudno stwierdzić, o jaki utwór chodzi. Pseudoepigraf posiada wyraźnie gnostycki koloryt. Autor reprezentuje chrystologię doketyczną, jawi się jako przeciwnik Starego Testamentu, polemizuje także z nauczaniem Kościoła<sup>47</sup>.

Wzmianka o Janie Chrzciicielu znajduje się w następującym ustępie: „Zum Lachen war Mose, nach gottlosem Zeugnis ein treuer Knecht, der der »Freund (Gottes)« genannt wurde, – der mich nicht erkannt hat, weder er noch die, die vor ihm waren. Von Adam bis Mose und Johannes der Täufer hat niemand von ihnen mich erkannt noch meine Brüder. Denn eine von Engeln (gegebene) Lehre war es, was sie hatten, zur Beachtung von Speis(evorschrift)en und eine bittere Knechtschaft. Nie haben sie die Wahrheit erkannt, und (nie) werden sie sie erkennen (2 LogSet 63,26–64,6)“<sup>48</sup>. Kontekst, w jakim pojawia się ta wypowiedź, jest na wskroś polemiczny – zawiera krytykę pism Starego Przymierza. Jest ona włożona w usta Chrystusa, ukazanego w piśmie jako powracający Set. Podkreśla on, że nikt przynależący do epoki starotestamentowej nie poznał go jako Wybawiciela. Do tego grona zalicza również proroka znad Jordanu. Jest on

<sup>46</sup> Zob. Ernst, *Johannes der Täufer*, 228.

<sup>47</sup> Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, kol. 164n.

<sup>48</sup> Przekł. niem. za: S. Pellegrini, „Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII,2)”, w: *Nag Hammadi Deutsch*, 403. Zob. przekł. ang.: „Moses, a faithful servant, was a laughingstock, having been named »the Friend«, since they perversely bore witness concerning him who never knew me. Neither he nor those before him, from Adam to Moses and John the Baptist, none of them knew me nor my brothers. For they had a doctrine of angels to observe dietary laws and bitter slavery, since they never knew truth, nor will they know it”; cyt. za: <http://www.gnosis.org/naghamm/2seth.html>, 01.09.2010 (tłum. R.A. Bullard, J.A. Gibbons).

tym samym człowiekiem, który służy bogu tego świata i któremu brakuje poznania, a więc, w świetle poglądów gnostyckich, jest człowiekiem, który nie dostąpi zbawienia. Jest niewolnikiem doczesności i przez to nie jest w stanie, a nawet nie chce poznać zbawiającej prawdy.

## 6. ŚWIADECTWO PRAWDY (TESTVER)

Tytuł następnego pseudoepigrafu z Nag Hammadi (NHC IX,3), *Świadectwo prawdy*, nie jest oryginalny, lecz został nadany przez wydawców jako nawiązujący do treści dzieła. TestVer posiada koloryt chrześcijańsko-gnostycki<sup>49</sup>. Pod względem literackim nie można go jednoznacznie przyporządkować do żadnego gatunku – najbardziej przypomina homilię. Zawiera liczne elementy polemiczne skierowane zarówno przeciwko Kościołowi, jak i innym ugrupowaniom gnostyckim<sup>50</sup>. Dzieło nawiązuje nie tylko do Nowego Testamentu, ale także Starego Testamentu oraz piśmiennictwa pseudoepigraficznego. Charakterystycznymi elementami jego nauki są wezwania do surowej ascezy oraz deprecjacja chrześcijańskiej nadziei życia wiecznego, pokładanej w chrzcie, męczeństwie i wierze w zmartwychwstanie<sup>51</sup>.

Wzmianki o synu Elżbiety i Zachariasza pojawiają się w TestVer trzykrotnie. Często, ze względu na bardzo mocno zniszczony tekst rękopisu, są one trudne do interpretacji. Pierwsza nawiązuje do spotkania Jana i Jezusa nad Jordanem: „Ale Syn Człowieczy wyszedł z niezniszczalności, pozostając obcym wobec zmyy. Zstąpił na świat, na Jordan, na rzekę, a Jordan natychmiast zawrócił. Jan zaś stał się świadkiem zstąpienia Jezusa. To on bowiem sam był tym, który zobaczył moc zstępującą na rzekę Jordan. On bowiem poznał, że skończyło się panowanie cielesnego rodzenia. Rzeka Jordan jest przecież tą mocą ciała, to znaczy doznawania rozkoszy. Woda Jordanu, to ona jest ową żądzą seksualnego pożycia. Jan zaś jest owym archontem łona” (TestVer 30,18-31,5)<sup>52</sup>. Opis zawiera elementy

<sup>49</sup> Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, kol. 169n.

<sup>50</sup> Zob. Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*, 73.

<sup>51</sup> Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, kol. 170.

<sup>52</sup> Cyt. za: W. Myszor, „Świadectwo prawdy (NHC IX,3). Wstęp – przekład z koptyjskiego – komentarz”, *STV* 25,1 (1987) 203n. Zob. przekł. niem.: „Der Menschensohn aber [stammt] aus der Unvergänglichkeit [als einer, der] der Befekung fremd ist. Er kam [in die] Welt über [dem Fluß] Jordan und sogleich [wich] der Jordan zurück. Johannes [aber] legte Zeugnis ab von dem Abstieg Jesu. Denn er [allein] ist es, der die [Kraft] gesehen hat, die über dem Fluß Jordan hinabkam. Denn er erkannte, daß die Herrschaft fleischlichen Zeugung zu Ende ging. Der Fluß Jordan aber ist die Kraft des Leibes, d.h. die Empfindungen der



cludowności, a motyw „zawrócenia” Jordanu nieco przypomina relację o chrzcie Zbawiciela przekazaną przez EwJ. Ustęp ten zawiera zarazem wyobrażenia typowe dla gnostycyzmu. Jan jest przede wszystkim ukazany jako świadek zstąpienia Jezusa na ziemię. Syn Człowieczy wyszedł z niezniszczalności, bez grzechu, i zstąpił do ludzkiego świata. Zaskakujące jest to, że Jezus podczas chrztu nie miał styczności z wodą, ponieważ Jordan zawrócił. Wydarzenie zostaje zinterpretowane mistycznie – rzeka Jordan jawi się jako moc ciała, moc doznawania rozkoszy. Woda Jordanu symbolizuje żądzę seksualnego współżycia. Jan zostaje określony mianem *archonta łona*, co wydaje się odnosić do faktu jego cielesnych narodzin. Jako że Jezus położył kres *panowaniu cielesnego rodzenia*, zatem on i Prorok znad Jordanu zostają sobie przeciwstawieni. Cały ustęp odzwierciedla typowy dla TestVer krytyczny stosunek do chrztu.

Druga wzmianka o Janie także nawiązuje do wydarzeń nad Jordanem: „... nieugaszony ... którzy są tutaj ... Logos ... na [rzekę Jordan.] Gdy przyszedł do Jana w chwili, gdy ten chrzczył, Duch Święty zstąpił na niego na wzór gołębiczy ...” (TestVer 39,15-40,2)<sup>53</sup>. Choć ustęp zawiera analogie do przekazów synoptycznych, niemniej jednak zaskakuje fakt, że nie wspomina o **chrzcie Jezusa**, a jedynie ogólnie o tym, że **Jan chrzczył**. TestVer podkreśla jedynie, że na Jezusa zstąpił Duch Święty. Chrzest Janowy zatem zdaje się nie posiadać żadnego większego znaczenia, przynajmniej dla Zbawiciela. Wypowiedź więc ponownie odnosi się polemicznie do praktyki chrzcielnej.

Ostatnia wzmianka o proroku znad Jordanu znajduje się w kontekście typologicznego zestawienia Elżbieta – Maria: „Jan został zrodzony w Słowie z kobiety, to jest z Elżbiety, i Chrystus został zrodzony w Słowie z dziewicy, to jest Maryi. Poczęcie to jest misterium. Jan został zrodzony przez łono wyczerpane i stare,

---

Lüste. Das Wasser des Jordans aber ist die Begierde des Geschlechtsverkehrs. Johannes aber ist der Archont des Mutterleibes”; cyt. za: U.-K. Plisch, „Das Zeugnis der Wahrheit” (NHC IX,3) („Testimonium Veritatis”), w: *Nag Hammadi Deutsch*, 489. Zob. też przekł. ang.: „But the Son of Man came forth from Imperishability, being alien to defilement. He came to the world by the Jordan river, and immediately the Jordan turned back. And John bore witness to the descent of Jesus. For it is he who saw the power which came down upon the Jordan river; for he knew that the dominion of carnal procreation had come to an end. The Jordan river is the power of the body, that is, the senses of pleasures. The water of the Jordan is the desire for sexual intercourse. John is the archon of the womb”; cyt. za: <http://www.gnosis.org/naghamm/testruth.html>, 02.09.2010 (tłum. S. Giversen, B.A. Pearson).

<sup>53</sup> Cyt. za: Myszor, „Świadectwo prawdy (NHC IX,3)”, 211n. Zob. przekł. niem.: „sondern [Ort] ... über ... Als er zu [Johannes] kam [zu] dem Zeitpunkt, da er [getauft wurde, kam] der [heilige] Geist auf ihn herab [wie eine] Taube”; cyt. za: U.-K. Plisch, „Das Zeugnis der Wahrheit” (NHC IX,3), 491. Zob. też przekł. ang.: „but [...] place will [...] four unquenchable ... word ... upon the Jordan river, when he came to John at the time he was baptized. The Holy Spirit came down upon him as a dove ...”; cyt. za: <http://www.gnosis.org/naghamm/testruth.html>, 02.09.2010 (tłum. S. Giversen, B.A. Pearson).

Chrystus zaś przeszedł przez łono dziewicy. Gdy poczęła, porodziła zbawiciela, stała się na powrót dziewicą. Dlaczego błǳicie i nie pytacie o misteria, o to, co się stało prawzorem z naszego powodu?” (TestVer 45,6b-22)<sup>54</sup>. Fragment ten jest dość jasny w wymowie. Z różnic wynikających pomiędzy Elżbietą i Marią wynikają odmienności pomiędzy ich synami. Należą oni do przeciwstawnych światów. Wprawdzie obaj zostali poczęci przez słowo, jednak w przypadku Marii poczęcie nastąpiło w czystym łonie, w przypadku Elżbiety natomiast – w „łonie wyczerpanym i zużyтым”. Co więcej, choć Maria urodziła Jezusa, to pozostała dziewicą. Fragment ten wydaje się nawiązywać do wyżej omówionej relacji o spotkaniu Jezusa i Jana nad Jordanem, zawierającej moment deprecjacji cielesnego pożycia i narodzin. Ten ascetyczny element jest obecny także tutaj, choć wyrażony za pomocą innych obrazów. Myśl tę podkreśla zwłaszcza ostatnie zdanie omawianego ustępu<sup>55</sup>.

## 7. TRAKTAT WALENTYNIANŚKI (ExpVal)

*Traktat walentyniański* (ExpVal) to ostatni pseudoepigraf z Nag Hammadi (NHC IX,3), w którym pojawia się nawiązanie do Jana Chrzciciela. Stanowi ono rodzaj „tajemnego katechizmu”, który powinni opanować chętni do przyłączenia się do gnostyckiego nurtu religijnego. Nauka w nim przekazana nosi na sobie wyraźne ślady poglądów walentyniańskich. Z tej perspektywy przedstawia ono ideę stworzenia oraz wybawienia<sup>56</sup>. ExpVal podkreśla, że kandydat starający się

<sup>54</sup> Cyt. za: Myszor, „Świadectwo prawdy (NHC IX,3)”, 217n. Zob. przekł. niem.: „Johannes wurde vom Wort gezeugt durch ein Weib: Elisabeth. Und Christus wurde vom Wort gezeugt durch eine Jungfrau: Maria. Was ist das für ein Geheimnis, daß Johannes durch einen Mutterleib geboren wurde, der alt und verbraucht war, Christus aber durch einen jungfräulichen Mutterleib hindurchging? Nachdem sie schwanger geworden war, gebar sie den Erlöser – wiederum ward sie als Jungfrau erfunden. Warum nur [irrt] ihr und sucht nicht nach diesen Geheimnissen, die um unsretwillen vorgebildet war?”; cyt. za: Plisch, „Das Zeugnis der Wahrheit”, 493. Zob. też przekł. ang.: „John was begotten by the World through a woman, Elizabeth; and Christ was begotten by the world through a virgin, Mary. What is (the meaning of) this mystery? John was begotten by means of a womb worn with age, but Christ passed through a virgin’s womb. When she had conceived, she gave birth to the Savior. Furthermore, she was found to be a virgin again. Why, then do you (pl.) err and not seek after these mysteries, which were prefigured for our sake?”; cyt. za: <http://www.gnosis.org/naghamm/testruth.html>, 02.09.2010 (tłum. S. Giversen, B.A. Pearson).

<sup>55</sup> Zob. Ernst, *Johannes der Täufer*, 231.

<sup>56</sup> Zob. Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*, 73n.

o przyjęcie do kręgów gnostyckich powinien brać udział w misteriach, do których zalicza się m.in. chrzest.

W takim właśnie kontekście pojawia się wzmianka o proroku znad Jordanu: „Die Erste Taufe nun, das ist die [Ver]gebung [der Sünden(?)]. [Durch jene] werden [wir] geführt von [denen zur Linken] zu denen zur Rechten, von [dem Verderben] zur [Unvergänglich]keit – [welches (?)] ist der Jordan, ... dieser Ort ist das [... der] Welt (?). Wir wurden also aus derWelt heraus zum Äon geführt – denn die Auslegung von »Johannes« ist der Äon, die Auslegung von jenem aber, welcher der Jordan ist, ist der Abstieg, welcher der [Aufgang] ist, welches ist das Heraus[gehen] aus der Welt, [hin] zum Äon” (ExpVal 41,21-38)<sup>57</sup>. W ustępie tym, nacechowanym charakterystycznymi dla gnostycyzmu wyobrazeniami dualistycznymi, dowartościowano Jana Chrzciciela i podkreślono wagę chrztu, którego udzielał. Syn Elżbiety i Zachariasza jest reprezentantem eonu niebiańskiego świata. Jordan jawi się jako symbol wznoszenia się do *pleromy* i *exodusu* z doczesnego świata<sup>58</sup>. Według ExpVal zatem prorok znad Jordanu pełni ważną historiozbawczą rolę – udzielany przezeń chrzest posiada wymiar soteryczny. Nie można wykluczyć, że w tego rodzaju ujęciu misterium chrzcielnego jest widoczny ślad chrześcijańskiej sakramentologii<sup>59</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Badania pism z biblioteki z Hag Hammadi pod kątem ich zainteresowania się postacią Jana Chrzciciela i jej recepcji prowadzą do wniosku, że przypisywana jest mu ważna, historiozbawcza rola, nawet wówczas, gdy nie jest on wymieniany z imienia, a o tym, że dane pismo przywołuje jego osobę, świadczą jedynie pośrednie wzmianki. W prezentacji osoby proroka znad Jordanu autorzy dzieł opierają się przede wszystkim na wybranych partiach ewangelicznej tradycji świętojańskiej, niemniej jednak w niektórych przypadkach odwołują się także do innych ustępów

<sup>57</sup> Cyt. za: W.-P. Funk, „Valentinianische Abhandlung” (NHC XI,2), w: *Nag Hammadi Deutsch*, 527. Zob. przekł. ang.: „Moreover, the first baptism is the forgiveness of sins. We are brought from those of the right, that is, into the imperishability which is the Jordan. But that place is of the world. So we have been sent out of the world into the Aeon. For the interpretation of John is the Aeon, while the interpretation of that which is the upward progression, that is, our Exodus from the world into the Aeon”; cyt. za: <http://www.gnosis.org/naghamm/bapta.html>, 02.09.2010 (tłum. J.R. Robinson).

<sup>58</sup> Zob. Ernst, *Johannes der Täufer*, 229.

<sup>59</sup> Zob. Myszor, „Gnostycyzm, manicheizm i mandaizm”, 546nn.

czy to Starego, czy to Nowego Testamentu. Należy jednak zauważyć, że omawiane pisma, choć odwołują się do jądra historycznego, to równocześnie dokonują daleko idącej recepcji przekazów o Janie. Istotną rolę odgrywają w tej mierze wyobrażenia gnostyckie lub gnostycko-chrześcijańskie. W niektórych wypadkach do relacji o synu Zachariasza i Elżbiety wpleciono elementy cudowności, a czasem rozważania na jego temat przybierają formę głęboko metafizyczną. Część przekazów świętojańskich w pismach z Nag Hammadi zdradza ślady apologetycznej polemiki bądź z chrześcijaństwem, bądź z określonymi nurtami ruchu gnostyckiego, które zazwyczaj trudno dokładnie zakwalifikować. Na szczególnie zainteresowanie w tym kontekście zasługują te fragmenty, w których podejmuje się krytyczną dyskusję z określonymi przejawami życia duchowego, np. z ascezą czy z chrztem.

#### THE RECEPTION OF THE PERSON JOHN'S THE BAPTIST IN THE WRITINGS FROM NAG HAMMADI LIBRARY

##### Summary

The research of Nag Hammadi writings in terms of their interest in the figure of John the Baptist leads to the conclusion that it is attributed to him important role, even if it is not mentioned by name and the fact that the letter refers to his person, provide only indirect references. In presenting the person of John the authors of works from Nag Hammadi are based primarily on selected parts of the evangelical tradition, nevertheless, in some cases also they relate to other paragraphs from the Old and the New Testament. It should be noted, however, that these writings, but refer to the historic core, it also make far-reaching transformation of messages about John. Some fragments play an important role in this respect gnostic and gnostic-christian ideas.

PRZEMYSŁAW DEC

## J 10,1-21 A ŚWIĄTYNIA JEROZOLIMSKA ANALIZA LEKSEMÓW θύρά, θυρωρός i αὐλή

Niniejszy artykuł ma charakter źródłowy, czyli jest próbą opisaną badań własnych. W związku z tym do minimum zostaną ograniczone aspekty przeglądowe, przynajmniej tam, gdzie nie są one konieczne. W ramach przyczynku nie zostaną poruszone ani wyeksponowane *explicite* niuanse semiotyczne, retoryczne czy diachroniczne. Skoncentruję się przede wszystkim na języku i jego warstwie leksykalnej, etymologicznej i semantycznej. *A priori* przyjmuję, że analiza dotyczyć będzie elementów, które mogą wydawać się kluczowe.

Przed wszystkim staram się zwrócić uwagę na pewne niejasności dotyczące brzmienia tekstu greckiego J 10,1-21 w zaledwie trzech miejscach. W tym kontekście chciałbym poruszyć kilka kwestii związanych z dotychczasowym rozumieniem niektórych wersów, ich interpretacją, by na końcu przedstawić inny od dotychczasowego punkt widzenia. Nie bez znaczenia będzie również analiza oryginalnego języka Ewangelii Jana oraz – w mniejszym stopniu – czasu jej powstania. Dokonam ponownego odczytania kilku leksemów greckich, stosując retranslację na leksemy hebrajskie i aramejskie, by w rezultacie pokazać, jaki może być końcowy wydźwięk perykopy.

Tekst J 10,1-21, znany jako przypowieść o dobrym pasterzu, ze względu na swoją specyfikę stylistyczną, interpretowany był zawsze w kategoriach symbolicznych. W czasach nowożytnych i współczesnych sama klasyfikacja literacka nie zawsze była jednoznaczna. Część badaczy uznawała tekst na parabolę, co można

traktować jako przypowieść *sui generis*, inni traktowali niniejszy fragment jako klasyczną alegorię<sup>1</sup>. W moim przekonaniu klasyfikacja literacka – skoro dotyczy form pokrewnych – wydaje się mniej istotna, przede wszystkim ze względu na charakter artykułu. Traktując alegorię jako gatunek mający postać dwustopniową, a więc dosłowną i dodatkową, uznawano Jezusa za pasterza – w domyśle: za przywódcę, owce uznawano za jego uczniów, owczarnię konsekwentnie – za Kościół, a ściślej: ówczesne zgromadzenie stojące za Jezusem. Idąc dalej, „inne owce”, które aspirują do podobnego przywileju, to również wierzący w Jezusa, ale pozostający w pewnym oddaleniu.

Do skonwencjonalizowanego obrazu wzmiankowanej alegorii przypisano dodatkowe elementy. Oprócz pasterza i owiec pojawiają się odźwierni, złodzieje, rozbójnicy, wilki oraz Bóg będący mocodawcą pasterza. Elementem narracyjnym są sprzeczący się Judejczycy, występujący w roli słuchaczy. Przy czym ich reakcja wydaje się bardzo istotna dla zrozumienia J 10,1-21.

Kolejną ważną kwestią jest miejsce J 10,1-10 w kanonicznym układzie tekstu Ewangelii. Już wcześniej parokrotnie zwracano uwagę, że przypowieść o dobrym pasterzu przerywa bieg narracji pomiędzy J 9 a J 10,22-39. W Ewangelii Jana, poza J 10,1-21, taki przypadek ma miejsce tylko raz (J 15,1-17,26). W związku z tym uzasadniona – moim zdaniem – może być teza o pochodzeniu J 10,1-21 z innego źródła aniżeli pozostałe teksty Ewangelii.

Gdy chodzi o podział tekstu, większość badaczy dzieli go zazwyczaj na trzy elementy<sup>2</sup>. Taki pogląd nie wydaje mi się całkiem słuszny, co uzasadnię nieco dalej. Jak się wydaje, wiersze 1-21 należałoby podzielić na pięć mniejszych części. Pierwsza (w. 1-6), brzmiąca zagadkowo, zawiera kilka następujących po sobie symbolicznych sekwencji, wśród których dominuje motyw Jezusa jako pasterza owiec. W drugiej części (w. 7-10) znajduje się częściowe wyjaśnienie wcześniejszych słów, gdyż tekst – jak fragment poprzedni – także zawiera zagadkowe stwierdzenia. Część trzecia (w. 11-16), w moim mniemaniu, jest kluczowa dla zrozumienia całej perykopy, ze względu na zawarte w niej pełne wyjaśnienie i deklaracyjny ton. Za czwartą część należałoby uznać w. 17-18, sprawiające wrażenie nowego wątku w całej wypowiedzi. Świadczy o tym przyimek *διὰ* wprowadzający zdanie wynikowe, co odpowiada hebrajskiej konstrukcji *על כן* pełniącej podobną funkcję. Ostatnią, piątą część (w. 19-21), należy zaliczyć do narracji, pełniącej jednocześnie zakończenie perykopy. W mojej opinii wyodrębnienie wersów 11-16 i 17-18 jest wskazane przede wszystkim z uwagi na nieco odmienną treść, a co za tym idzie: tzw. złamanie stylu.

<sup>1</sup> P.W. Meyer, „A Note on John 10:1-18”, *JBL* 75 (1956), 232-235.

<sup>2</sup> J.L. De Villiers, „The Shepherd and his Flock”, *Neotestamentica* 2 (1968), 89-103.



Od czasów antycznych po współczesność perykopa o dobrym pasterzu stanowiła fundamentalny materiał kulturotwórczy, liturgiczny i egzegetyczny, rozpatrywany bardzo tradycyjnie. Taki stan rzeczy wspierały teksty na pozór paralelne do J 10 (Mt 9,36; 26,31; Mk 6,34; 14,27; J 21,16-17; 1 P 2,25), ukazujące związek owiec z pasterzem w Nowym Testamencie, co z racji semickiego kolorytu i wiejskich realiów panujących w starożytnej Palestynie, niespecjalnie dziwi<sup>3</sup>. O ile takie terminy, jak „pasterz” (ποιμήν) „owce” (πρόβατα), tu zawsze jako rzeczownik w liczbie mnogiej, „owczarnia” (ποιμνη) nie nastroczają problemów w przejściu od zrozumienia bezpośredniego do dodatkowego, to we współczesnych analizach językowych najczęściej zupełnie nie uwzględnia się innych leksemów<sup>4</sup>.

Ze względu na wielowątkowość J 10,1-21 perykopa nie podaje jasnego obrazu życia pasterskiego. Należy pamiętać, że owczarnie na terenie Palestyny były zazwyczaj niewielkimi arealami o prowizorycznym charakterze. Te, które znajdowały się na obszarach wiejskich, otoczone były kamieniami tworzącymi niewysoki mur i posiadały wejście zabezpieczone splecionymi gałęziami. W obrębie zabudowań tworzono dla bydła zdecydowanie lepsze warunki, gdyż przebywało ono na terenie gospodarstwa właściciela. W antycznej Palestynie, jak i w ogóle na Bliskim Wschodzie, pieczę nad wypasaniem stadem pełnili często najmłodsi członkowie klanów. Przykładem może być odnalezienie groty 1 w pobliżu Qumran, gdy opiekunami kóz byli młodzi Beduini. Warto więc nadmienić, że nie znamy tekstu, w którym nadzór nad wpuszczaniem i wypuszczaniem stada przypisywany byłby odźwiernemu. To na razie jedna niezgodność, na którą warto na razie zwrócić uwagę. Oprócz niej można wskazać inne, których grecki tekst J 10,1-21 w ogóle nie pokazuje dostatecznie jasno na poziomie semantycznym<sup>5</sup>. Zaskakuje również stwierdzenie, że Jezus ma też „inne owce”, które nie są z tej owczarni (J 10,16 καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐτῆς ταύτης). Nawet jeśli traktuje się tekst jako alegorię, którą w istocie jest J 10, należy – jak sądzę – przeanalizować dokładniej inne terminy.

Kontrowersyjnym zagadnieniem w greckim tekście perykopy jest obecność pewnych anomalii terminologicznych. Pobieżna lektura w języku greckim pozwala dostrzec istnienie nieścisłości, które nie odpowiadają terminologii związanej z życiem pasterskim. Uważam, że takie terminy, jak θύρα, θυρωρὸς, αὐλή zmieniają sens perykopy. Bardziej odpowiadają realiom życia świątynnego, ewentualnie miejskiego, aniżeli pasterskiego. Zwłaszcza jeśli przeanalizuje się je pod kątem

<sup>3</sup> J.E. Bruns, „The Discourse on the good Shepherd and the Rite of Ordination”, *AER* 149 (1963), 386-391.

<sup>4</sup> D.J. Hawkin, „Orthodoxy and Heresy in John 10:1-21 and 15:1-17”, *EQ* 47 (1975), 208-213.

<sup>5</sup> Nieco odmienną opinię wyraża D.L. Barr, „Irony and the Spirit, chapter 10”, w: *New Testament Story: An Introduction*, Belmont, <sup>2</sup>1995, 336-338.

terminologii hebrajskiej lub aramejskiej, dokonujących ich retranslacji<sup>6</sup> i poddając je głębszej analizie.

Przed przystąpieniem jednak do tych rozważań pozwolę sobie na przywołanie pewnej opinii. Otóż swego czasu J.A.T. Robinson stwierdził, że już w J 10,1-5 występują pojęcia, które wprawdzie Jan powiązał z pasterskim życiem, ale które w rzeczywistości nie mają z nim nic wspólnego<sup>7</sup>.

Aby ocenić prawdopodobieństwo słuszności tej koncepcji, zacznę tym razem od przedstawienia listy przesłanek, na razie bez względu na to, czy są prawdziwe. Na ich podstawie postaram się zaproponować następnie najlepsze wyjaśnienie.

Jednym z najważniejszych zagadnień badawczych jest zbadanie oryginalnego języka Ewangelii Jana i, w mniejszym stopniu, czasu jej powstania. Już w początkach XX wieku stworzono pogląd, że pierwotnym językiem Jana był aramejski lub hebrajski. W dużej mierze wynikało to z faktu, że pewne terminy definiowano jako hebraizmy czy arameizmy. Z perspektywy czasu wydaje się, że była to niewystarczająca argumentacja.

Po 1945 roku coraz częściej zwracano uwagę na fakt, że język grecki Ewangelii Jana wykazuje nierzadko cechy składni hebrajskiej. Problem dotyczy jednak klasyfikacji warstwy chronologicznej. Wydaje się, że część Janowej greki odpowiada bardziej hebrajskiemu biblijnemu (Tresmontant, Hutchinson). W niektórych przypadkach dominuje pogląd, że greka Ewangelii Jana wykazuje w nie mniejszym stopniu cechy mniej stylizujące, a bardziej zbieżne z hebrajskim wczesnomisnaickim z Okresu Tanaickiego. Za podobieństwem składniowym do hebrajskiego biblijnego może przemawiać bardzo częste używanie przysłowka οὐτως (w grece na ogół w następniku zdań warunkowych), co może odpowiadać formom zwrotnym w BH יהיה ויהי oraz יהי, jak w zdaniach podmiotowych, podobieństwo w użyciu emfaticznego τί, jak użycie נוה jako zaimka pytajnego<sup>8</sup>, szyk morfemów i wyrazów bardzo często odpowiada typowi SVO. Natomiast o zależności od misznaickiego tanaickiego miałyby świadczyć takie elementy, jak np. prostota języka janowego w niektórych perykopach (J 1,1-18; 2,13-22; 4,1-26; 5,19-46; 7,37-53; 10,1-21; 12,12-19; 13,1-20; 15,1-11.18-25; 18,1-11), pojawiający się kilkakrotnie *casus pendens*, a więc występowanie podmiotu po orzeczeniu (typ VSO) oraz maksymalne uproszczenie czasu przeszłego do aorystu, co może sugerować *in ipso* hebrajskie perfectum.

<sup>6</sup> Retranslację traktuję jako proces docierania do „tekstu wyjściowego”, który z różnych względów się nie zachował, jak i docieranie do ewentualnych ekwiwalentów tekstu wyjściowego, zob. P.D. Dec, „Klucze Piotra” oraz funkcja „wiązań” i „rozwiązywania” w Mt 16,19. Retranslacja tekstu i analiza wybranych leksemów w świetle Biblii Hebrajskiej, tekstów z Qumran, Peszitty i Talmudu”, *Przegląd Religioznawczy* 2009, 141-158.

<sup>7</sup> J.A.T. Robinson, „The Parable of John 10:1-5”, *ZNW* 46 (1955), 233nn.

<sup>8</sup> A.A. Hutchinson, *Semitic Interference in the Syntax of the Gospel of John*, Atlanta 2001, 267.

Intersujący pogląd wyraził Miller<sup>9</sup>, który odwołał się do klasycznego pomysłu przedstawionego kilkadziesiąt lat temu przez Jeana Carmignaca, aby wzorem ewangelii synoptycznych, dokonać przekładu Jana na hebrajski. Należy pamiętać, że Carmignac przełożył Ewangelię Jana na język hebrajski, a nie aramejski, jak się niekiedy powszechnie sądzi. W rzeczywistości przetłumaczył Carmignac tylko wybrane fragmenty, a nie całość, i nigdy nie zapoznał innych z tekstem. Jedynie zawarł w jednej ze swoich publikacji wyniki swoich spostrzeżeń<sup>10</sup>.

W kontekście samej Ewangelii Jana należy wspomnieć o argumentacji, którą przedstawił Claude Tresmontant. Pod podobnym kątem, jak Carmignac, przebadał Ewangelię Jana i przetłumaczył wybrane fragmenty verso. W „Le Christ hébreu” uznał, że Ewangelia Jana została pierwotnie napisana przez kogoś z kręgów stosunkowo bliskich Jezusowi. Wskazywać miała na to terminologia typowa dla kręgów świątynnych. Tresmontant nie wykluczał, że może chodzić nawet o kogoś z kręgów saducejskich. „Grecki Jan” miałby bazować na wczesnochrześcijańskiej dokumentacji napisanej jeszcze po hebrajsku<sup>11</sup>.

Z kolei F. Van Fleteren i J.C. Schnaubelt wyrazili pogląd, że silny wpływ na terminologię Ewangelii mógł mieć także hebrajski misznaicki oraz aramejski. Wynikać to miało z praktyki nauczania Tory po aramejsku w ośrodkach rabinicznych w I wieku n.e. oraz czytania jej po hebrajsku<sup>12</sup>.

Sądzę, że warto zwrócić uwagę na kwestię zbytniego przywiązania niektórych badaczy do udowadniania, że Ewangelia Jana mogła, ewentualnie musiała, pierwotnie powstać w języku hebrajskim. Oczywiście o ile opinia, którą wyraża Hutchinson, jest do przyjęcia. Uogólniając jego poglądy, uważa on, że Ewangelia ta wykazuje pewne zakłócenia na poziomie morfologii i składni. Pomimo kilkudziesięcioletniego stanu badań nad kwestią semickiego oryginału Jana trudno jednoznacznie ocenić tę kwestię. Bez względu na to, czy przyjmiemy Janowe autorstwo Czwartej Ewangelii, czy założymy, że jej autorem mógł być ktoś inny, należy mieć świadomość, iż osoba pisząca taki tekst mogła w sposób mniej lub bardziej świadomy wyrażać się bilingwalnie przez język grecki i język hebrajski. Warto zwrócić uwagę, że w Ewangelii Jana występuje zjawisko mieszania elementów językowych zarówno na poziomie terminologii, składni czy związków międzywyrazowych.

<sup>9</sup> R.P. Miller, τί, ἐμοί, καὶ, σοί: *John 2:4 - Rebuke or Expression of Mutual Concern?*, Washington 2009, 61; J.D.M. Derrett, „The Good Shepherd: St. John's Use of Jewish Halakah and Hagadah”, *StTh 27* (1973), 25-50.

<sup>10</sup> J. Carmignac, *La Naissance des évangiles synoptiques*, Paris 1984.

<sup>11</sup> C. Tresmontant, *Le Christ hébreu - La langue et l'âge des Évangiles*, Paris 1983, 30nn.

<sup>12</sup> F. Van Fleteren, J.C. Schnaubelt, *Augustine: Biblical Exegete*, New York 2001, XIV-XV; J.D.M. Derrett, „The Good Shepherd”, 25nn.

Nie mniej ważnym problemem jest autorstwo Czwartej Ewangelii. Ze względu na niespójne świadectwa starożytne bardzo trudno o tym jednoznacznie przesądzać. Wprawdzie większość przekazanych informacji wskazuje na Jana Apostoła, jednak wielu badaczy podważa ten fakt<sup>13</sup>. W konsekwencji jeszcze więcej wątpliwości budzi data jej powstania. Oprócz klasycznych poglądów, wedle których należy przyjąć lata 80–95 n.e., coraz częściej mówi się o okresie poprzedzającym zburzenie świątyni. Jeśli przyjąć ten drugi argument, należałoby równocześnie zrewidować tradycyjny pogląd, wywodzący się od Euzebiusza, o powstaniu dzieła w Efezie<sup>14</sup>. W pewnym stopniu na tej podstawie można by również dyskutować o innym języku niż grecki. Nie można także zapominać o wzmiance zawartej w Kanonie Muratoriego (ok. 180 rok n.e.), który sugeruje istnienie pewnych niespójności w kompozycji tekstu. Przy czym to ostatnie rozumiem bardziej jako zróżnicowanie co do pochodzenia tekstu, a nie samego języka Jana.

Z kolei poniższa analiza ma na celu wykazanie, że wzmiankowana wcześniej terminologia nie tylko nie ma nic wspólnego z realiami pasterskimi, ale wykazuje bardzo silne zależności od terminologii świątynnej.

W analizowanej perykopie θύρα jest pierwszym problematycznym leksemem. Pojawia się w kontekście słów: ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων – „kto nie wchodzi przez bramę na dziedziniec owiec”. Sam termin θύρα, ze względu na powszechność występowania w językach semickich (akadyjski, moabicki, aramejski itd.), może być w grece semickim zapożyczeniem. Bez większego znaczenia będzie wywodzenie się słowa, w warstwie morfologicznej, od tych leksemów semickich, w przypadku których „brama” zaczyna się od spółgłoski dźwiękowej zwarto-szczelinowej (šahri, ša'ara) czy zwartej (tḡr, tr'a). Zbieżność fonetyczna i semantyczna jest oczywista. W słowie θύρα greka przejęła jednocześnie wiele rozmaitych znaczeń znanych w językach semickich (brama, zwykłe drzwi, podwójne drzwi, wejście, próg)<sup>15</sup>.

W Nowym Testamencie termin θύρα poświadczony jest wielokrotnie, choć w języku greckim na określenie bramy używa się też πύλη<sup>16</sup>. Niemniej ani razu nie pojawia się w kontekście związanym z życiem pasterskim. Najczęściej θύρα oznacza zwykłe drzwi domu<sup>17</sup>. Przybiera również inne znaczenia, jak w Mt 27,60,

<sup>13</sup> D. A. Carson, D.J. Moo, *An introduction to the New Testament*, Grand Rapids 2005, 233nn.

<sup>14</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna o męczennikach palestyńskich*, V 8,4, Poznań 1924.

<sup>15</sup> J.H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, London 1963, 294.

<sup>16</sup> J. Jeremias, πύλη, *TWNT VI*, 920-927.

<sup>17</sup> Mt 25,10 – brama domu weselnego; Łk 11,7; Dz 5,9: drzwi wejściowe. Zob. J. Jeremias, θύρα, *TWNT III*, 173-180.

gdzie mowa jest o wejściu do grobu Jezusa czy bardziej abstrakcyjnie: jako drzwi wiodące do nieba lub zbawienia<sup>18</sup>.

Pomimo że w Biblii Hebrajskiej na określenie bramy używa się bardzo często słowa שַׁעַר, Septuaginta, za pomocą θύρα, oddaje zazwyczaj dwa hebrajskie terminy פֶּתַח i רֵלֶה, które oznaczają albo wejście do Namiotu Spotkania<sup>19</sup>, albo wejście do Świątyni Jeruzolimskiej<sup>20</sup>. Zaledwie w dwóch przypadkach tłumacze Septuaginty jako θύρα przełożyli hebrajskie שַׁעַר<sup>21</sup>. Wprawdzie nierzadko bramy wiodące na dziedziniec świątynny nazwane są w Biblii Hebrajskiej שַׁעַר הַחֲצֵר „bramy dziedzińca”<sup>22</sup>, Septuaginta ani razu nie oddaje ich za pomocą θύρα, lecz – co jest bardzo istotne – jeden raz używa zwrotu τὰ ἰστία τῆς αὐλῆς (Lb 4,26).

Pomimo pewnych rozbieżności pomiędzy Septuagintą a Biblią Hebrajską w łączeniu leksemów θύρα i שַׁעַר oraz jeszcze bliżej związanym z greckim słowem aramejskim terminem חֲרֵעַ<sup>23</sup> należy pamiętać o ich wzajemnym pokrewieństwie morfologicznym. Dlatego warto zwrócić uwagę na pojawiający się częściej zwrot שַׁעַר הַחֲצֵר „brama dziedzińca” łączący ze sobą dwa słowa: „brama” i „dziedziniec”<sup>24</sup>. Ze względu na wzmiankowany fragment z J 10,1 ma to kluczowe znaczenie.

Przedstawioną przeze mnie argumentację przypisującą rzeczownik θύρα do świątyni wspiera terminologia stosowana przez Flawiusza. Opisując rozbudowaną przez Heroda Wielkiego świątynię, pisze o bramie Przybytku: θύρας δὲ ἐπὶ τῆς εἰσόδου σὺν τοῖς ὑπερθυρίοις ἴσον ἔχουσας τῷ ναῷ ποικίλοις ἐμπετάσμασιν κεκόσμητο τὰ μὲν ἄνθη ἀλουργέσιν κίονας δὲ ἐνυφασμένους „bramę wejściową wraz z nadedrzwiami, równą z samym Przybytkiem, zdobiły barwne zasłony, na których były wymalowane purpurowe kwiaty oraz wyszyte kolumny”<sup>25</sup>.

W związku z powyższą analizą należy stwierdzić, że leksem θύρα nie jest w najmniejszym stopniu powiązany z realiami życia pasterskiego. W podstawowym znaczeniu nie jest bramą dla owiec.

Kolejnym kluczowym słowem θυρωρός jest „odźwierny”. W J 10,1-21 występuje tylko raz w wierszu 3. W Nowym Testamencie poświadczony jest jedynie

<sup>18</sup> 1 Kor 16,9; Ap 4,1.

<sup>19</sup> Kpł 4,18.

<sup>20</sup> 1 Krl 6,34; 2 Krn 4,22; Ez 41,11.24: jako część architektoniczna „świątyni Ezechiela”; θύρα odnosi się do bram świątynnych w księgach deuterokanonicznych (1 Mch 1,55; 4,38; 12,38; 2 Mch 1,16; 2,5).

<sup>21</sup> Sdz 18,17: drzwi wejściowe; Sdz 9,35: brama miejska.

<sup>22</sup> Wj 35,17; 38,18.31; 40,8; Lb 4,26.

<sup>23</sup> E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem 1987, 673.

<sup>24</sup> E. Otto, שַׁעַר, *TWAT VIII*, 358-403.

<sup>25</sup> *Ant.* XV 3,394.

czterokrotnie, przy czym tylko raz poza Ewangelią Jana<sup>26</sup>. Ani razu nie jest to funkcja pasterska. W Mk 13,34 θυρωρός to osoba pełniąca funkcję przy wejściu na teren dużej posiadłości<sup>27</sup>.

U Jana θυρωρός pojawia się jeszcze dwukrotnie jako tytuł służącej w pałacu Kajfasza. Ze względów na bardzo silne powiązania z J 10 warto zacytować ten fragment: Ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής. ὁ δὲ μαθητής ἐκεῖνος ἦν γνωστός τῷ ἀρχιερεῖ καὶ συνεισηλθεν τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως, ὁ δὲ Πέτρος εἰστήκει πρὸς τῆς θύρας ἔξω. ἐξηλθεν οὖν ὁ μαθητής ὁ ἄλλος ὁ γνωστός τοῦ ἀρχιερέως καὶ εἶπεν τῇ θυρωρῷ καὶ εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον (J 18,15-17) „Towarzyszył Jezusowi Szymon Piotr i inny uczeń. Ten uczeń był znany arcykapłanowi i wszedł z Jezusem na dziedziniec arcykapłana. Natomiast Piotr stał przy drzwiach na zewnątrz. Wyszedł więc ów uczeń znany arcykapłanowi i powiedział do odźwiernej, i wyprowadził Piotra”. Znamienne wydaje się leksykalne podobieństwo niniejszego fragmentu do terminologii z J 10,1-21. W obu tekstach powtarzają się te same trzy słowa: θύρα, θυρωρός i αὐλή. Użycie ich w bezpośrednim kontekście może mieć niemałe znaczenie w interpretacji perykopy o dobrym pasterzu. Przyjmując, że J 10,1-21 oraz J 18,15-17 są pod pewnymi względami analogiczne i wywodzą się z tego samego źródła, należałoby stanowczo odrzucić interpretację θύρα, θυρωρός i αὐλή jako terminologii związanej z realiami pasterskimi. Tym bardziej że wzmiankowane leksemy są w J 18,15-17 związane z bardzo dużym kompleksem architektonicznym. Jeśli więc autor tekstu w J 10,3 użył θυρωρός w takim samym znaczeniu, trudno byłoby zaakceptować odźwiernego jako strażnika zagrody dla owiec.

W Septuagincie θυρωρός to najczęściej osoba otwierająca drzwi pałacu lub dużego domu. Pełni więc ona rolę odźwiernego (2 Sm 4,6) albo strażnika (2 Krl 7,11). Apokryficzna 1 Ezd z LXX używa terminu θυρωρός w identycznym znaczeniu<sup>28</sup>.

Kluczowe znaczenie może mieć również użycie rzeczownika משרתים w Ez 44,11, który odnosi się do lewitów stojących w bramach świątyni. Wczesna literatura targumiczna na określenie funkcji odźwiernego używa terminu תרעה. Chociaż Targum Jonatana używa תרעה w tym znaczeniu tylko trzy razy<sup>29</sup>, wskazane miejsca pozwalają na wyciągnięcie interesujących wniosków. W 1 Krn 9,17-18 mowa jest o Szallumie, Akkubie, Talmonie i Achimanie pełniących rolę

<sup>26</sup> Mk 13,34; J 3,18; 18,16.17.

<sup>27</sup> Tradycyjny pogląd na temat θυρωρός – zob. H.A.W. Meyer, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1990, 370.

<sup>28</sup> 1 Ezd 1,16; 5,28.46; 7,9; 8,5.22; 9,25.

<sup>29</sup> 2 Krl 24,16; 1 Krn 9,17-18; Jr 24,1.



odźwiernych w obozach dla lewitów<sup>30</sup>. Tekst hebrajski nazywa ich השערים, podobnie też targum używa terminu תרעיא.

Można więc stwierdzić, że grecki termin θυρωρὸς kojarzy się nieodłącznie z oficjalną funkcją sprawowaną w bramach pałaców oraz w służbie świątynnej. Niniejszą argumentację potwierdza powiązanie leksemu greckiego z hebrajskimi משרתים i שוער<sup>31</sup> oraz aramejskim תרעא. W żaden sposób θυρωρὸς w J 10,3 nie może być łączony ze służbą w zagrodzie dla bydła.

Z kolei greckie słowo αὐλή bywa niemal zawsze tłumaczone jako „owczarnia”. Dotyczy to nie tylko polskich przekładów, ale również obcojęzycznych. W analizach językowych badacze najczęściej pomijają zależność αὐλή od hebrajskiego חצר<sup>32</sup>. Bierze się to z faktu, że podążają za tym polem semantycznym αὐλή, które klasyfikuje leksem jako „zagrodę” w klasycznej grece i koiné. Pewnym niedopatrzeniem jest fakt, że αὐλή w takim znaczeniu nie określa zagrody jako przestrzeni wydzielonej dla bydła, ale nazywa w ten sposób najczęściej podwórze, na którym przebywa stado<sup>33</sup>. Literatura biblijna nie poświadcza takiego przypadku, by za pomocą αὐλή nazywano pospolitą zagrodę. Natomiast zagrodą, a również obozowiskiem, między innymi dla zwierząt, jest ἔπαυλις<sup>34</sup>. Można wywnioskować, że użycie tego wyrażenia w J 10,1-2.16 nie odnosi się bezpośrednio do zagrody ani miejsca, w którym trzyma się bydło. W związku z tym najśluszniejsze będzie dokonanie retranslacji αὐλή na hebrajski termin חצר, oznaczający dziedziniec. Jest to tym bardziej uzasadnione, że αὐλή w większości przypadków stanowi ekwiwalent חצר. W związku z tym warto przyjrzeć się tym tekstom Biblii Hebrajskiej, w których LXX przekłada חצר za pomocą αὐλή.

W BH rzeczownik חצר oznacza bardzo często dziedziniec świątynny lub teren odgradzający centralną część Namiotu Spotkania<sup>35</sup>. W obu przypadkach różnica semantyczna w zasadzie nie występuje, gdyż chodzi jedynie o teksty o różnej stylizacji. Te, które pojawiają się w Pięcioksięgu, odnoszą się do okresu nomadycznego Hebrajczyków, gdy autorzy tekstów świadomie stosują stylizację sugerującą, że chodzi jeszcze o sanktuarium przenośne<sup>36</sup>. Teksty z 1–2 Krl opisują natomiast świątynię już nie jako namiot, ale jako budowlę znajdującą się w Jeruzolimie<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Tekst hebrajski nazywa ich השערים, podobnie też targum używa terminu תרעיא.

<sup>31</sup> Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, 646.

<sup>32</sup> Tamże, 229: חצר podobne znaczenia w innych językach afroazjatyckich (np. ug. *ħzr* ; etiop. *ħasara*).

<sup>33</sup> Zob. Meyer, *Das Evangelium nach Johannes*, 370nn.

<sup>34</sup> Ps 68,26; Iz 34,13; 35,7. Termin ἔπαυλις występuje znacznie częściej w literaturze klasycznej.

<sup>35</sup> V. Hamp, חצר, *TWAT III*, 140nn.

<sup>36</sup> Wj 27,9.12.13.16.17.18.19; 35,17-18; 38,9.15.16.17.18.20.31.40; 40,8.33; Kpł 6,9.19; Lb 3,26.32.

<sup>37</sup> 1 Krl 6,36; Ez 8,7; 10,3.4.5; 40,14.17; 2 Krn 24,21; 29,16.

Dystynkcje wynikają więc jedynie z okresu historycznego, o którym wspominają autorzy tekstów biblijnych. Niektórzy uczeni mimo to sugerują, aby wprowadzać subtelne rozróżnienie, jakie ma odróżniać dziedziniec od ogroduzenia<sup>38</sup>. Wynika to w pewnej mierze z faktu, że w BH można znaleźć takie miejsca, w których **הצר** oznacza skromne ogrodzenie oddzielające osady lub niewielkie gospodarstwa od większego obszaru. Nie można pominąć istotnego faktu, że również w tekstach prorockich **הצר** oznacza dziedziniec świątynny<sup>39</sup>.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy w Iz 1,12 **הצר**, oznaczający „dziedziniec boży” (forma z zaimkiem dzierżawczym **הצרי**), odnosi się metaforycznie do posiadłości Boga czy też do dziedzińca świątynnego. Kontekst suponuje raczej tę drugą możliwość.

Kiedy mamy na myśli większe budowle o charakterze niereligijnym (np. pałace, siedziby prywatne itp.), rzeczownik **הצר** również należy pojmować jako dziedziniec o takim samym znaczeniu jak dziedziniec Świątyni Jerozolimskiej<sup>40</sup>. Przykładowo u Flawiusza, pomijając wyraźne związki ze Świątynią, **αὐλή** służy na określenie dziedzińca Mardocheusza (*Ant.* XI 6,10).

W niektórych przypadkach **הצר** pojawia się w znaczeniu granicy, która będzie oddzielać obszary przylegających do siebie osad (Lb 34,4).

Dość rzadko **הצר** oznacza stosunkowo mały obszar, bardzo możliwe, że stanowiący rodzaj ogroduzenia, który traktować należy jako podwórze. Przykładem może być fragment mówiący o gospodarstwie człowieka w Bachurim, do którego przybył Absalom (2 Sm 17,18)<sup>41</sup>.

Termin **הצר** poświadczony jest też w niektórych tekstach z Qumran. W 11QT występuje 26 razy. W większości przypadków nawiązuje do struktury świątyni. Pojawiają się między innymi takie określenia, jak **הצר הפנימית** „wewnętrzny dziedziniec” (11QT 11,14; 19,6; 20,11; 21,3; 22,13; 23,6; 26,14), **השני לחצר** „drugi dziedziniec” (11QT 26,12), **בחצר פנימית** „na wewnętrznym dziedzińcu” (11QT 27,8), **החצר החיצון** „zewewnętrzny dziedziniec” (11QT 27,9). 11QT opisuje w ten sposób jeden z elementów architektonicznych nowej świątyni, innej od jerozolimskiej.

Etymologicznie termin **αὐλή** może oczywiście nasuwać pewne wątpliwości<sup>42</sup>. W języku judeoaramejskim rzeczownik **הוטר** (wariant krótszy **חטרא**), poświadczony w literaturze targumicznej, oznaczał większą zagrodę przeznaczoną dla owiec<sup>43</sup>. Jednak już w Targumie Onkelosa forma pluralis **חטרין**, poświadczona

<sup>38</sup> Np. Dalman, *Arbeit* 6:41; 7:87.

<sup>39</sup> Jr 19,14; 26,2.

<sup>40</sup> Np. 1 Kr1 7,8.9.12; 8,64; Jr 32,3; 32,12; 33,1; 36,10.20; 37,21; 38,13.28; 39,14.

<sup>41</sup> **ויבאו אל בית איש בבחורים ולו באר בחצרי וירדו שם**.

<sup>42</sup> O użyciu **αὐλή** przez Homera: Meyer, *Das Evangelium nach Johannes*, 369.

<sup>43</sup> Tg. Mich 2,12.

tylko raz, może być rozumiana nie tylko jako zagroda dla owiec, ale także jako osiedle<sup>44</sup>. Można pozwolić sobie na wniosek, że aramejskie słowo חוּטְרָא/חַטְרוּן należy rozumieć jednak szerzej, nie ograniczając się wyłącznie do zagrody dla owiec. Niniejszą argumentację wzmacnia fakt, że targum za pomocą חוּטְרָא oddaje hebrajski termin גֶּדֶר, czyli „mur”.

Odnosząc się do miejsc paralelnych Nowego Testamentu, w których pojawia się αὐλή, warto odnotować kilka przykładów mogących stanowić przesłanki potwierdzające słuszność mojej hipotezy.

We fragmencie Ewangelii Mateusza mówiącym o aresztowaniu Jezusa czytamy: Τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεβύτεροι τοῦ λαοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως τοῦ λεγόμενου Καϊάφα – „Wtedy zebrali się arcykapłani i starsi ludu na dziedzińcu najwyższego kapłana imieniem Kajfasz” (Mt 26,3). Identyczne znaczenie αὐλή odnajdujemy w dalszej części tekstu, gdy mowa o wydarzeniach rozgrywających się nadal w obrębie pałacu Kajfasza<sup>45</sup>. Greckie αὐλή posłużyło także Markowi na określenie pretorium – miejsca przesłuchania Jezusa przez Piłata<sup>46</sup>. Bardzo interesujący jest fragment pojawiający się u Łukasza, w którym αὐλή posłużyło jako określenie domu bogatego człowieka<sup>47</sup>. Natomiast w Apokalipsie αὐλή oznacza dziedziniec pogan znajdujący się na terenie Świątyni Jerozolimskiej<sup>48</sup>.

Nowy Testament nie zna takiego znaczenia słowa αὐλή, które pozwalałoby na inne odczytanie, niż przedstawione powyżej. Paradoksalnie najwięcej problemów semantycznych nastręcza specjalistom obecność αὐλή w perykopie o dobrym pasterzu w J 10,1-21. Terminologia poświadczona jedynie w Nowym Testamencie zdaje się rzucać zupełnie inne światło na dotychczasową interpretację J 10,1-21. Greckie αὐλή, będące najprawdopodobniej wiernym przekładem חצר, należałoby więc konsekwentnie rozumieć jako dziedziniec. Biblia Hebrajska, chcąc jakieś miejsce nazwać owczarnią lub zagrodą, używa najczęściej מִכְלָא<sup>49</sup> lub רֶפֶת<sup>50</sup>.

Opierając się na powyższych danych, można stwierdzić, że taka zależność αὐλή od חצר raczej wyklucza prawdopodobieństwo innego znaczenia αὐλή niż „dziedziniec”.

Analiza wskazanych leksemów w J 10,1-21 może prowadzić do wniosku, że wydzwięk niektórych wersów jest inny od powszechnie przyjmowanego w ana-

<sup>44</sup> Lb 32,16, a nie, jak podaje Jastrow: 32,18. Zob. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalimi, and The Midrashic Literature*, vol. I, New York 1950, 450n.

<sup>45</sup> Mt 26,58.69.

<sup>46</sup> Mk 15,16.

<sup>47</sup> Łk 11,21.

<sup>48</sup> Ap 11,2a.

<sup>49</sup> Ps 78,70: מִכְלָאֵת צֹאן; Ps 50,9: פֶּר מִמְכֻלֵּאתֶיךָ עֲתוּדִים; לא אֶקֶח מִבֵּיתְךָ פֶּר מִמְכֻלֵּאתֶיךָ עֲתוּדִים. Zob. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. V, red. D.J.A. Clines, Sheffield 2001, 269.

<sup>50</sup> Ha 3,17: וְאִין בִּקֵּר בִּרְפֵתִים.

lizach językowych. „Dziedziniec świątyni” (αὐλή), a nie „owczarnia”, jak wynika z większości przekładów, będzie miejscem, do którego zostaną przyprowadzeni nie-Żydzi. Podobnie też „brama” (θύρα) oraz funkcja „odzwiernego” (θυρωρός) nawiązują do tego samego aspektu. Przy czym kluczowym słowem jest, w mojej hipotezie, termin αὐλή. Poszczególne leksemy tworzą specyficzne związki frazeologiczne: αὐλή τῶν προβάτων „dziedziniec owiec” (w. 1), ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων „Ja jestem bramą (tych) owiec” (w. 7), οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης „... które nie są z tego dziedzińca” (w. 16 – paral. w. 1).

Według autora J 10,1-21 kulminacyjnym momentem ma być wprowadzenie „innych owiec” na dziedziniec świątynny. Oburzenie Judejczyków, a dokładniej rozłam (σχίσμα w. 19), jest bardziej zrozumiały dopiero w takim kontekście.

Przedstawiona przeze mnie hipoteza pokazuje, że alegoria/metafora w J 10,1-21 bazuje nie tylko na realiach pasterskich, ale opiera się również na terminologii świątynnej. Używając słowa anomalia, miałem na myśli obecność leksemów, które wyraźnie kłócą się z życiem pasterskim. Nawet metafora, jeśli w jej ramach dokonuje się przeniesienia znaczeń, bazuje najpierw na znaczeniu konkretnym. W J 10,1-21, w znaczeniu konkretnym, ani „brama”, ani „odzwierny”, ani „dziedziniec” nie przynależą do terminologii pasterskiej. Jak sądzę, trudno w tym przypadku mówić także o polisemii, ponieważ znaczenie wskazanych słów jest jednoznaczne. Natomiast biorąc pod uwagę kontekst treściowy całej perykopy, należałoby raczej przyjąć, że autor tekstu połączył ze sobą dwa różne aspekty terminologiczne, tworząc luźne powiązania między różnymi motywami.

Argumentem przemawiającym za słusnością mojej hipotezy jest fragment narracyjny następujący po J 10,21. Autor umiejscawia akcję właśnie na terenie przylegającym do dziedzińca świątynnego, czyli w portyku Salomona. Znamienny jest fakt, że akcja rozgrywa się w święto oczyszczenia świątyni.

## JOHN 10:1-21 AND JERUSALEM TEMPLE. ANALYSIS OF SELECTED LEXEMES

### Summary

The article/paper presents a new interpretation that differs from previous ones of the Good Shepherd parable (J 10,1-21). The main concept is based on an assumption that part of the terminology is not related to pastoral reality in Palestine in I century current era, but strongly relates to Jerusalem Temple. The analysis of these lexemes as: θύρα (as שַׁעַר), θυρωρός (as שַׁוֵּר) and αὐλή (as חֲצֵר) proves that the author of J 10,1-21 intended to present of non-Jewish disciples of Jesus as these who should be included in a liturgy of the Temple together with Jews. The key fragments to understand this motif/thought connected to the Jerusalem Temple are verses from J 10, 1-3 and J 10, 16.

DARIA BONIECKA-STĘPIEŃ

## WIZERUNEK JEZUSA W PIŚMIENNICTWIE ŻYDOWSKIM – WYBÓR

Postać Jezusa intrygowała i zajmowała myślicieli żydowskich od czasów starożytnych. Jednak owo zainteresowanie, jak i sam stosunek do osoby Jezusa, ulegał zmianie na przestrzeni wieków. W starożytności żydowscy uczeni poświęcali mu bardzo mało uwagi, jednak wraz z nastaniem ery nowożytnej podejście do Jezusa zaczęło stopniowo ulegać zmianie. Stał się on wtedy obiektem zainteresowań i badań historycznych. Natomiast XX wiek ukazuje już Jezusa jako postać inspirującą twórców literatury hebrajskiej.

### 1. JEZUS W PISMACH *HAZAL* (MISZNA, TOSEFTA, TALMUD, MIDRASZE)

Mędrzy Tory i Talmudu oraz ich nauczyciele zwani *Hakāmênû zikrônām li-brākā* (Nasi mędrzy błogosławionej pamięci), w skrócie *Hazal*, działali na przestrzeni pięciu pierwszych wieków naszej ery. Zajmowali się organizowaniem życia społeczności żydowskiej, dbali o jej wizerunek duchowy i kulturowy. To im zawdzięczamy powstanie takich dzieł, jak Miszna, Talmud, Tosefta oraz dziesiątki midrasz.

---

Mgr Daria BONIECKA-STĘPIEŃ – Zakład Hebraistyki, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego; zainteresowania badawcze: ideologia syjonistyczna a religia (rola i charakter religii w dziełach ideologów syjonistycznych), postać Jezusa w myśli syjonistycznej; [daria\\_boniecka@wp.pl](mailto:daria_boniecka@wp.pl).

Mędrcy Tory nie przywiązywali dużej wagi do postaci Jezusa, dlatego jego obecność w pismach *Hazal* jest sporadyczna. Zjawisko to mogło wynikać z braku zainteresowania samym Jezusem. Avigdor Shanan, autor zbioru tekstów o Jezusie, pt.: „*’Ôtô ha-’iš*” („Ten człowiek”), uważa, że sam tekst mógł zostać poddany zewnętrznej lub wewnętrznej cenzurze<sup>1</sup>. Neta Shtal, autorka książki dotyczącej przedstawienia Jezusa w literaturze hebrajskiej XX wieku, podaje jeszcze jedną przyczynę tak małego zainteresowania Jezusem w starożytności. A mianowicie postać Jezusa jako uzdrowiciela i czarodzieja nie stanowiła nadzwyczajnego zjawiska w czasach mu współczesnych, dlatego tak niewiele dyskutowano na jego temat<sup>2</sup>. Geza Vermes, jeden z najwybitniejszych współczesnych specjalistów zajmujących się historią starożytnego judaizmu, udowadnia, że Jezus był jedną z wielu charyzmatycznych postaci swoich czasów. W I wieku n.e., także w Galilei, żył Chanina ben Dosa, którego tradycja rabiniczna opisuje jako świętego męża mogącego cudownie sprowadzić deszcz i go odwołać, ale także jako człowieka wyróżniającego się pobożnością, słynnego uzdrowiciela i pana nad szatańskimi mocami. Sława Chaniny opierała się głównie na dokonywanych przez niego uzdrowieniach. Co ważne, Chanina, podobnie jak Jezus, bardziej skupiał się na pobożności i moralności niż na rytuale religijnym<sup>3</sup>. Na przykładzie Chaniny ben Dosa można zauważyć, że Jezus w początkach nowej ery nie był postrzegany jako wyjątkowa postać.

W Baraicie i w Tosefcie można odnaleźć opisy, które przez badaczy literatury uznawane są za odnoszące się do człowieka o imieniu Jezus. Były to takie sformułowania, jak: „ten człowiek”, „nieznajomy”, „syn Pandiry”, „izraelski kryminalista”. W Talmudzie Babilońskim Jezus pokazany jest jako mądry uczeń, który zszedł z wyznaczonej drogi, zaczął przedstawiać własną naukę i zajął się czarami oraz bałwochwalstwem. Jednak w Talmudzie pojawia się także pozytywny obraz działalności Jezusa, a mianowicie podkreślenie jego zdolności uzdrowicielskich. Jak twierdzi Shanan, rabini nie chcieli pokazywać, co jest złe w zachowaniu Jezusa, tylko co jest dobre i warte naśladowania w tradycji żydowskiej. Teksty zawarte w Talmudzie starają się podkreślić przede wszystkim człowieczeństwo Jezusa. Jednak trzeba ponownie zaznaczyć, że Jezus nie zajmuje centralnego miejsca we wspomnianej literaturze<sup>4</sup>. Rabini odrzucali istotę nauczania Jezusa, jednakże nie podważali jego historycznego istnienia. Uważa się, że jedną z przyczyn tak małego zainteresowania Jezusem, był fakt, iż liczne zdarzenia historyczne

<sup>1</sup> *’Ôtô ha-’iš: Y’hūdīm mēsaprīm ‘al Ješū*, red. A. Shanan, Tel Aviv 2002, 41.

<sup>2</sup> N. Shtal, *Šelem yēhūdi: Yišūgô šel Yēšū ba-sīprūt ha-šibrit šel ha-mēh ha-‘esrīm*, Tel Aviv 2008, 13-14.

<sup>3</sup> G. Vermes, *Tworze Jezusa*, Kraków 2008, 302-309.

<sup>4</sup> Shtal, *Šelem yēhūdi*, 14.



mające miejsce w I wieku n.e. zakończone zburzeniem Drugiej Świątyni w 70 roku, spowodowały, że na ich tle Jezus wydawał się postacią marginalną i mało interesującą<sup>5</sup>.

## 2. JEZUS W LITERATURZE POSTTALMUDYCZNEJ I WCZESNOŚREDNIOWIECZNEJ

Krytyczny stosunek do Jezusa można odnaleźć w zbiorze opowiadań ludowych powstałych prawdopodobnie między IV a XII wiekiem n.e., zatytułowanym *Tołdôt Ješû* („Dzieje Jezusa”). Najwcześniejsze rękopisy tego zbioru pochodzą z XVI wieku. Mimo że nie ma śladów rękopisów powstałych przed X wiekiem, to motywy zawarte w tych opowiadaniach były już znane dużo wcześniej. Owe opowiadania były reakcją na chrześcijaństwo, które w tym okresie z pogardą odnosiło się do judaizmu (wyprawy krzyżowe). Anonimowe opowiadania bazują na motywach zaczerpniętych z Talmudu oraz midraszy. Głównym zadaniem *Tołdôt Ješû* było ośmieszenie historii Jezusa opisaney w Nowym Testamencie oraz pokazanie go jako postaci poniżonej i upokorzonej. Jezus przedstawiony jest tam jako *mamzer*, czyli bękart, syn kobiety w stanie *nida*<sup>6</sup>, kobiety nieczystej rytualnie, jako ktoś, kto zinterpretował fragmenty pisma mówiące o Mesjaszu w odniesieniu do siebie samego. Powodem jego śmierci miało być ukaranie go przez mędrców Izraela w związku ze skandalicznym zachowaniem, a jego ciało po śmierci zostało odesłane i wrzucone do studni jako nieistotne. Te i inne historie miały pokazać niedorzeczność przekazu zawartego w Ewangeliach<sup>7</sup>. Tekst *Tołdôt Ješû* bardzo długo stanowił jedyne źródło informacji dotyczących historii Jezusa wśród wyznawców judaizmu<sup>8</sup>.

*Pûlmûs Nēstôr ha-kōmer* („Polemiki księdza Nestora”) to pierwsza żydowska kompozycja literacka, która w całości została poświęcona krytyce chrześcijaństwa. Tekst ten powstał zapewne na przełomie VI i VII wieku n.e. Jest to polemika

<sup>5</sup> Shtal, *Šelem yěhûdî*, 14; por. więcej w: M. Goldstein, *Jesus In the Jewish Tradition*, New York 1950.

<sup>6</sup> *Nida* – określenie kobiety w okresie menstruacji, której dotyczy zakaz pożycia małżeńskiego ze względu na to, że uważana jest za nieczystą. Zgodnie z zasadami judaizmu karą dla kobiety, która dopuściła się stosunku seksualnego, będąc w stanie *nida*, jest kara śmierci (*karet*), która pochodzi od Boga. Dziecko poczęte w takich warunkach postrzegane jest jako nieczyste.

<sup>7</sup> Shanani, *ʿŌtô ha-ʿiś*, 62-63.

<sup>8</sup> Shtal, *Šelem yěhûdî*, 14.

z chrześcijaństwem, które widzi w Jezusie Mesjasza czy nawet Boga, poprzez ukazanie postaci Jezusa nowotestamentowego w złym świetle<sup>9</sup>. Bohaterem powieści jest nieznaną ksiądz, który przeszedł na judaizm. Tłumaczy on i wyjaśnia decyzję o zmianie religii swoim dawnym braciom chrześcijanom. Na tekst składają się liczne fragmenty negatywnie odnoszące się między innymi do boskości Jezusa czy idei Trójcy Świętej, wskazujące sprzeczności w Nowym Testamencie. W przeciwieństwie do wspomnianych wcześniej *Toḥdôt Ješū* „Polemiki” nie wyszydzają ani nie wyśmiewają okoliczności narodzin i śmierci Jezusa. Z drugiej jednak strony Jezus jest przedstawiony jako pobożny Żyd, którego osoba stała się dla chrześcijan punktem wyjścia dla stworzenia własnej religii<sup>10</sup>.

Mimo że postać Jezusa, jak i samo chrześcijaństwo nie zajmowały centralnego miejsca w tekstach średniowiecznych myślicieli żydowskich, to można odnaleźć liczne odniesienia w dziełach najważniejszych z nich. Na przykład Majmonides, zwany Rambamem, filozof i kodyfikator prawa żydowskiego żyjący w XII wieku, wspomina postać Jezusa w swoich dwóch dziełach. W *Mišnê Tôrâ* („Powtórzenie Prawa”), będącym najbardziej poważanym kompendium żydowskiego prawa religijnego, Rambam stwierdza, że Jezus był fałszywym prorokiem, który odegrał pozytywną rolę w boskim planie przygotowania świata na przyjście Mesjasza, syna Dawida. Natomiast w dziele *ʿĪggeret Tēmān* („List do Jemenu”) zajął się pochodzeniem Jezusa, zagadnieniem jego mesjańskości oraz śmiercią. Co ciekawe, Rambam uważał, że chrześcijaństwo zbudowało swoją naukę na niepewnym fundamencie, i że słowa Jezusa nie były tożsame ze słowami głoszonymi w jego imieniu przez jego uczniów<sup>11</sup>.

Istotne wydają się także poglądy rabiego Izaaka ben Mosze Ha-Lewi (Profiat Duran), filozofa i filologa żyjącego w Hiszpanii na przełomie XIV i XV wieku. Duran był prawdopodobnie pierwszym Żydem, który dokonywał rozróżnienia pomiędzy Jezusem i jego uczniami a uczniami jego uczniów. Według Durana Jezus wraz z uczniami, byli tymi, którzy się mylili (*Tōʿim*), natomiast późniejsi uczniowie, czyli ustawodawcy chrześcijaństwa, wprowadzali kolejne pokolenia w błąd (*Maʿim*). Uważał on, że przywódcy chrześcijaństwa zmienili znaczenie słów Jezusa i jego uczniów dotyczące między innymi przedstawienia Jezusa jako Boga oraz próby zanegowania prawa żydowskiego<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Shtal, *Šelem yēbūdi*, 14-15.

<sup>10</sup> Shanān, *ʿŌtō ha-ʿiš*, 53-54.

<sup>11</sup> Tamże, 96-97; Shtal, *Šelem yēbūdi*, 15.

<sup>12</sup> Tamże, 130-132; tamże, 15.

## 3. CZASY NOWOŻYTNE

W latach 1770–1771 toczył się pierwszy wielki spór filozoficzny czasów nowożytnych pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem, w którym brał udział Mojżesz Mendelssohn. Mojżesz Mendelssohn był żydowskim filozofem i krytykiem literackim, który zainicjował ruch żydowskiego odrodzenia, czyli tzw. Haskali. Twierdził on, że czuje szacunek w stosunku do wizerunku moralnego założyciela chrześcijaństwa, lecz odcinał się od samego chrześcijaństwa. Uważał, że Jezus nie posiadał boskiej siły, ale gdyby tak było, to odnosiłby się do niego z szacunkiem. Poglądy Mendelssohna wynikały z jego wiary w religie rozumu (*dāt ha-těbûnâ*), którą według niego był judaizm. Chrześcijaństwo natomiast było oparte na wierze w cuda i ich dogmatycznym przeznaczeniu. Dlatego wyznawcy judaizmu, religii opartej na rozumie, nie mogą zaakceptować boskości Jezusa. Uważał, że Jezus nie tylko był gorliwym Żydem przestrzegającym wszystkich przykazań, ale że nigdy nie zwolnił Izraela z obowiązku przestrzegania Prawa i jego przykazań<sup>13</sup>.

Trzeba również zaznaczyć, że Mendelssohn dokonywał rozróżnienia pomiędzy historycznym wizerunkiem Jezusa a wizerunkiem, jakim posługiwało się chrześcijaństwo w swoich stosunkach z judaizmem. Widział on różnice pomiędzy obrazem Jezusa w chrześcijaństwie swoich czasów a historycznym Jezusem, założycielem chrześcijaństwa. Stanowisko to zdominowało późniejszy liberalny judaizm europejski<sup>14</sup>.

Zainteresowanie postacią Jezusa nasiliło się wraz z nastaniem ery nowożytnej, kiedy coraz większą popularnością cieszyły się badania historyczne i nowe podejście do historii w ogóle. W XIX wieku żydowskie badania skupiały się w szczególności na zagadnieniu miejsca Jezusa w stosunku do współczesnego mu judaizmu. Większość żydowskich historyków z tego okresu, takich jak Joseph Salvador czy Samuel Hirsch, próbowała przedstawić Jezusa jako religijnego Żyda i podkreślała jego żydowskie korzenie w celu udowodnienia wyższości judaizmu nad chrześcijaństwem.

Jednym z pierwszych dziewiętnastowiecznych myślicieli żydowskich, który podjął w swej pracy naukowej temat Jezusa, był Heinrich Hirsch Graetz (1817–1891), urodzony w Książu Wielkopolskim historyk dziejów Izraela. W swoim dziele *Dybré yěmê Yśrāēl* („Dzieje Izraela”) poświęcił rozdział Jezusowi i powstaniu chrześcijaństwa. Graetz w sposób negatywny odnosił się do chrześcijaństwa. Co ciekawe, dokonywał on rozróżnienia pomiędzy wydarzeniami i faktami historycz-

<sup>13</sup> Shtal, *Şelem yěbûdi*, 15–16.

<sup>14</sup> Tamże, 17. Więcej o judaizmie liberalnym: C. Montefiore, *Liberal Judaism*, London 1903.

nymi związanymi z okresem i miejscem, w którym żył Jezus, a legendarną tradycją, która to – jego zdaniem – miała uwypuklić wielkość Jezusa przy jednoczesnym obarczeniu Żydów winą za jego śmierć<sup>15</sup>. Według Graetza Jezus był skromnym i prostym Żydem, związanym z Esseńczykami<sup>16</sup>, który nie miał zamiaru tworzyć nowej religii, co więcej: porównał go nawet do postaci Hillela<sup>17</sup>.

Również inny historyk i myśliciel żydowski Abraham Geiger (1810–1874) pozytywnie odnosił się do Jezusa. W odróżnieniu od Graetza, który wiązał Jezusa z Esseńczykami, Geiger uważał, że Jezus wyznawał poglądy reprezentowane przez faryzeuszy. Geiger widział w faryzeuszach ruch reprezentujący prawdziwy naród, podczas gdy elitarny ruch saduceuszy związany był jedynie z arystokracją. Faryzeusze różnili się od saduceuszy pod względem poglądów religijnych i politycznych. Na tym tle Geiger przedstawia Jezusa jako zwolennika faryzeuszy podzielającego ich pragnienia poprawy życia swojego narodu. Jednak Geiger podkreśla również, że Jezus był znacznie bardziej radykalny w swoim nauczaniu niż większość faryzeuszy, ponieważ uważał, że królestwo niebieskie już nadeszło<sup>18</sup>.

Tak jak wielu innych żydowskich myślicieli żyjących w XIX wieku również Geiger podzielał pogląd, że to święty Paweł przyczynił się do oderwania chrześcijaństwa od judaizmu, i że sam Jezus nie miał z tym nic wspólnego<sup>19</sup>. Od 2. połowy wieku XVIII i następnie przez cały wiek XIX żydowscy uczeni, wywodzący się z różnych środowisk, opierając się na badaniach historycznych dotyczących żydowskich korzeni Jezusa, próbowali zaadaptować go jako nieodłączny i naturalny element starożytnego judaizmu<sup>20</sup>.

#### 4. KONIEC XIX WIEKU I POCZĄTEK XX WIEKU

Szymon Dubnow (1860–1941), żydowski dziennikarz i historyk zajmujący się badaniem historii Izraela, w swoim dziele *Dybrê yémê ‘am ‘ôlām* („Dzieje narodu świata”) w rozdziale o chrześcijaństwie poświęcił ustęp Jezusowi z Nazaretu. Życie i dzieje Jezusa opisuje w sposób skrótowy, gdyż uważał je jedynie

<sup>15</sup> Shanán, *‘Ótó ba-‘iz*, 157-158.

<sup>16</sup> Graetz czerpał swoją wiedzę dotyczącą Esseńczyków z dzieł Józefa Flawiusza.

<sup>17</sup> Hillel (ok. 70 r. p.n.e – 10 r. n.e.), wielki żydowski uczony, według tradycji ocalał Prawo ustne od zapomnienia i przekazał je następnym pokoleniom.

<sup>18</sup> Shtal, *‘Selem yěhūdi*, 19.

<sup>19</sup> Tamże, 20.

<sup>20</sup> Tamże, 21.

za legendy. W Jezusie widział pragnącego naprawić świat rewolucjonistę, który zdobył popularność wśród prostych mieszkańców Galilei dzięki swojej charyzmie i prostocie. Co ważne, Dubnow twierdził, że uczniowie Jezusa w sposób znaczący odeszli od pierwotnego przesłania Jezusa<sup>21</sup>.

Badania dotyczące Jezusa prowadzone przez żydowskich uczonych na początku XX wieku charakteryzuje chęć odnalezienia powiązań między literaturą rabiniczną a Ewangeliami. W przeciwieństwie do Mojżesza Mendelssohna, który postulował ochronę żydowskiej Halachy i dlatego podkreślał fakt religijności Jezusa, judaizm liberalny, który rozwinął się w Anglii w końcu XIX i początku XX wieku, wykorzystał wizerunek Jezusa w innym celu. Przedstawiano go jako człowieka, który w centrum postawił moralność, odsuwając przy tym na dalszy plan Prawo i przykazania żydowskie, jako mniej znaczące<sup>22</sup>.

Innowacją liberalnego judaizmu, rozwijającego się głównie w Wielkiej Brytanii, był jego stosunek do Jezusa oraz Nowego Testamentu. Claude Montefiore, jeden z przedstawicieli angielskiego judaizmu liberalnego, od 1894 roku napisał wiele artykułów, w których udowodniał, że Nowy Testament powinien mieć istotne znaczenie dla współczesnych Żydów. W 1909 roku wydał obszernie dzieło pt.: *Ewangelie synoptyczne*, w którym analizując Ewangelie świętych Marka, Mateusza i Łukasza, przedstawia, na czym powinna opierać się wizja świata liberalnych Żydów<sup>23</sup>. Montefiore uważał Nowy Testament za kontynuację nauczania zawartego w Torze, a Jezusa – za wielkiego nauczyciela. Dla niego Jezus nie był postacią dogmatyczną. Nie chciał on – według Montefiore – stworzyć nowej religii ani przekonywać o wyższości chrześcijaństwa nad judaizmem. Montefiore pragnął zmienić stosunek judaizmu do Jezusa i Nowego Testamentu, a jednocześnie wpłynąć na chrześcijaństwo i chrześcijańskie sądy na temat Żydów<sup>24</sup>.

W dobie rozprzestrzeniania się idei syjonizmu postrzeganie Jezusa uległo zmianie. Próba zdefiniowania tożsamości żydowskiej, w pełnym dynamizmie narodowego i politycznego przełomie wieków, okazała się bardzo trudna. Postać Jezusa, która coraz częściej pojawiała się w dziełach autorów żydowskich, oraz wszelkie ich próby ustosunkowania się do niego miały wówczas znaczący wpływ na samą ideę syjonizmu. Jezus przestał być tylko odległą postacią, wyśmiewaną i poniżaną, jak w literaturze starożytnej czy średniowiecznej, czy postacią tylko historyczną, jak to miało miejsce w badaniach prowadzonych od XVIII wieku. Z końcem XIX wieku postać Jezusa i jego nauka zaczynają wpływać na twórców

<sup>21</sup> Shanani, *Ōtô ba-ʾiš*, 210-211.

<sup>22</sup> Shtal, *Šelem yĕhūdî*, 22.

<sup>23</sup> T. Sadan, *Bāšār mi-bāšārēnū: Ješuaʿ mi-Nāšērat ba-bāgūt ba-šîōnit*, Jerozolima 2008, 30.

<sup>24</sup> Sadan, *Bāšār mi-bāšārēnū*, 40-45.

filozofii i myśli hebrajskiej. W tym czasie nikt już nie negował żydowskiego pochodzenia Jezusa. Zaczyna być postrzegany jako brat, jako „ciało z naszego ciała”, jak określił go Josef Chaim Brenner.

W dobie definiowania pojęcia narodowości propagatorzy syjonizmu musieli zmierzyć się z trudnym zadaniem wyznaczenia ram dla tożsamości żydowskiej. Co to znaczy być Żydem? Czy judaizm powinien stanowić nieodłączny element żydowskiej tożsamości? Czy zmiana religii neguje poczucie przynależności do narodu Izraela? Te pytania zajmowały między innymi Achad Ha-Ama i Josefa Chaima Brennera, którzy reprezentowali różne poglądy dotyczące tożsamości żydowskiej. Postać Jezusa odegrała w ich rozważaniach istotną rolę.

Idee syjonizmu odegrały również ważną rolę w badaniach historycznych nad postacią Jezusa. Josef Klausner, znakomity żydowski historyk i zagorzały syjonista, jedno ze swoich dzieł poświęcił Jezusowi z Nazaretu. W 1922 roku ukazała się książka w całości poświęcona Jezusowi: *Ješû ha-Nôšri* („Jezus z Nazaretu”)<sup>25</sup>. Były to pierwsze badania historyczne dotyczące Jezusa napisane po hebrajsku przez żydowskiego uczonego w Palestynie. Trzeba zaznaczyć, że praca Josefa Klausnera wywarła ogromny wpływ na rozwój współczesnej literatury hebrajskiej. Klausner bowiem (tak jak inni jego poprzednicy) pokazał Jezusa jako element judaizmu czasu Drugiej Świątyni oraz definitywnie oddzielił go od chrześcijaństwa ukształtowanego przez św. Pawła.

W 1937 roku Avraham Aharon Kabak wydał powieść pt.: *Ba-miš'ol ha-šar* („Na wąskiej ścieżce”)<sup>26</sup>. Nigdy wcześniej Jezus z Nazaretu nie był bohaterem powieści hebrajskiej. Kabak uczynił go bohaterem powieści syjonistycznej czytanej przez żydowskich uczniów w szkole jako lektura obowiązkowa. Na tym przykładzie widać, jak zmienił się stosunek do Jezusa w ciągu wieków. Próby ustosunkowania się do Jezusa przez myślicieli syjonistycznych doprowadziły do oswobodzenia się ze strachu i dystansu, które przez wieki towarzyszyły jego postaci. Dyskusje syjonistyczne wokół definicji żydowskości i obecności bądź nieobecności w niej Jezusa doprowadziły do otwarcia się późniejszych twórców na problem złożoności żydowskiej tożsamości<sup>27</sup>.

Jedną z najbardziej znanych współczesnych książek o Jezusie jest dzieło Davida Flussera pt. *Jesus* z roku 1968<sup>28</sup>. David Flusser był izraelskim badaczem wczesnego chrześcijaństwa i judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Jego dzieło można określić mianem żydowskiej biografii Jezusa. Flusser podkreślał, że Jezus

<sup>25</sup> J. Klausner, *Ješû ha-Nôšri*, Jerozolima 1922.

<sup>26</sup> A.A. Kabak, *Ba-miš'ol ha-šar*, Tel Aviv 1988.

<sup>27</sup> Sadan, *Bâšâr mi-bâšârênu*.

<sup>28</sup> Książka została wydana w języku niemieckim, następnie w roku 1997 – w języku angielskim, dopiero w 2009 roku doczekała się tłumaczenia na język hebrajski.



umarł jako pobożny Żyd, który nigdy nie zamierzał ustanawiać nowej religii i nigdy nie podważał jej fundamentów. Praca Flussera wywarła ogromny wpływ na współczesne badania nad Nowym Testamentem oraz była nowym podejściem do tematu żydowskości Jezusa.

## 5. JEZUS W LITERATURZE HEBRAJSKIEJ W XX WIEKU

Począwszy od książek Klausnera oraz Kabaka, postać Jezusa na dobre zagościła w literaturze hebrajskiej. Rut Kartun-Blum w swoim artykule dotyczącym dialogu z Nowym Testamentem w literaturze hebrajskiej zauważa, że zainteresowanie motywami nowotestamentowymi wśród twórców hebrajskojęzycznych wynikało także z ich zauroczenia Nowym Testamentem jako zjawiskiem odległym i nieznanym, będącym poza „granicą” ich poznania<sup>29</sup>. Pochodzenie pisarzy determinowało ich stosunek do chrześcijaństwa. Inaczej widzieli kulturę i religię chrześcijańską twórcy pochodzenia europejskiego, a inaczej ci, którzy wychowali się w Palestynie. Kartun-Blum wskazuje dwa sposoby identyfikowania się z kulturą chrześcijańską, które można zauważyć u pisarzy wywodzących się z Europy. Poprzez pojęcie jedności czy wspólnoty oraz poprzez pojęcie wyjątkowości w stosunku do Nowego Testamentu. Zjawisko jedności wyraża się w odniesieniu do Nowego Testamentu w perspektywie kontrowersji pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. Natomiast wyjątkowość stawia w centrum zainteresowania Jezusa jako postać ludzką, która odpowiada na potrzeby uczuciowe i psychologiczne twórcy<sup>30</sup>.

Najważniejszymi przedstawicielami „jedności” urodzonymi w Europie byli wspomniani już Josef Klausner (w książce *Ješû ha-Nôšrî* („Jezus z Nazaretu”) z roku 1922) oraz Aaron Abraham Kabak (w książce *Ba-miš‘ôl ha-šar* („Na wąskiej ścieżce”) z 1937). Natomiast aspekt „wyjątkowości” można odnaleźć głównie u twórców poetów. W twórczości Lei Goldberg widoczne jest napięcie związane z próbą duchowego połączenia się z tym, co jest poza „granicą”. W jej pierwszym tomiku *Ṭaba‘ôt ‘āšān* („Pierścionki dymu”) z roku 1935 widoczne są aluzje do głównych postaci z Nowego Testamentu i romantyczne uzależnienie od wszystkiego, co się z nimi wiąże, jak i świadomość zagrożenia, jakie niesło ze sobą owo uzależnienie<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> R. Kartun-Blum, „Mû‘ākāt ha-hilônîūt: ha-di‘alôg ‘im ha-brit hē-ḥādāšā ba- siprūt ha-yiśraēlî”, *Dimui* 27 (2006), 7-32.

<sup>30</sup> Kartun-Blum, „Mû‘ākāt ha-hilônîūt”, 10.

<sup>31</sup> Tamże.

Powyższy podział był nieobecny wśród twórców dorastających w Palestynie, którzy byli mniej zainspirowani tożsamością świata chrześcijańskiego. Rut Kartun-Blum zauważa, że u tych pisarzy w mniejszym stopniu można zaobserwować chęć zbliżenia judaizmu do chrześcijaństwa. Ich stosunek do Nowego Testamentu został ustalony za sprawą kolektywnych czynników. Powstanie Państwa Izrael (1948) osłabiło tendencje kolektywne, dążące do zapewnienia przetrwania wspólnoty, jednocześnie wzmacniając pojęcie wyjątkowości każdego człowieka. Jezus staje się bliższy jako człowiek, jako osoba wyjątkowa. W literaturze tego okresu można zaobserwować przejście od opowieści o Jezusie w perspektywie historyczno-biograficznej do wzorca ludzkiego: Jezus jako osobowość wzorcowa. Brakuje odniesień do Mesjasza czy zbawienia; pojawia się natomiast zagadnienie samotności, bólu i wyobcowania. Taką tematykę można odnaleźć między innymi w twórczości Jony Wolach<sup>32</sup>.

Twórca izraelski odróżnia postać Jezusa od jego historycznego znaczenia, które zostało nadane zdarzeniom poprzez chrześcijańską teologię. Jezus zmienił się w postać mityczną, bohatera kultury, któremu towarzyszą emocje związane z intymnymi relacjami pomiędzy Bogiem a człowiekiem, takie jak samotność, wyobcowanie, zdrada, przemoc, ofiara. W tych relacjach nie ma miejsca na zagadnienie nowego życia czy zmartwychwstania<sup>33</sup>.

Uczeni, filozofowie, myśliciele żydowski od czasów starożytnych zmagali się z postacią Jezusa. Jezus w ich twórczości ewoluował: od postaci niezauważanej i nieakceptowanej w starożytności i średniowieczu w postać godną bohatera literackiego. Rozwój nauk historycznych przyczynił się do włączenia Jezusa do kręgu kultury żydowskiej, a ideologia syjonistyczna pokazała, że postać Jezusa zajmuje istotne miejsce w dyskusji nad tożsamością żydowską. Powyższa ewolucja wizerunku Jezusa świadczy o wielowymiarowości i złożoności charakterystyki tej postaci, jak również o ciągłej potrzebie jej interpretacji.

## THE IMAGE OF JESUS IN JEWISH LITERATURE – THE SELECTION

### Summary

The figure of Jesus interested and occupied Jewish thinkers since ancient times. However, this interest and the relation to the figure of Jesus changed over the centuries. In ancient times, Jewish scholars have devoted very little attention to the creator of the Christian religion. But with the beginning of the modern times approach to Jesus gradually began to change, then he became the object of interest in historical research. The twentieth

<sup>32</sup> Kartun-Blum, „Mû‘ākāt ha-ḥilônîūt”, 12.

<sup>33</sup> Tamże, 13.

century already shows Jesus as a figure who inspired writers of Hebrew literature. This article examines how faces of Jesus changed in the meaning of Jewish thinkers and writers. Briefly will be discussed relation to Jesus in the Scriptures of Hazal (Mishnah, Tosefta, Talmud, midrashim), in the post-Talmudic literature, medieval, and modern times, as well as historical works from the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century and the image of Jesus in modern Hebrew literature.



ANDRZEJ GILLMEISTER

## KONTROWERSJE WOKÓŁ KSIĄŻKI *HELLENIZM A JUDAIZM* TADEUSZA ZIELIŃSKIEGO POLEMIKI CHRZEŚCIJAŃSKIE

Wśród ogromnego, liczącego kilkaset pozycji, dorobku Tadeusza Zielińskiego (1859–1944) szczególne miejsce zajmują *Religie świata antycznego*, sześcioczęściowe opracowanie religii greckiej, rzymskiej oraz wczesnego chrześcijaństwa. Podstawową tezę, której udowodnieniu podporządkowana jest religioznawcza narracja, jest stwierdzenie, że to religia antyczna jest właściwym Starym Testamentem chrześcijaństwa. Teza ta pojawiła się już w pierwszym tomie, *Religia starożytnej Grecji*, i stała się ostatnim założeniem szesciopunktowych *Pewników*, będących metodologicznym wyznaniem wiary Tadeusza Zielińskiego, które pierwszy raz pojawiły się na początku trzeciej części cyklu *Hellenizm a judaizm*<sup>1</sup>. Uściślając, Zieliński wprowadził do swojej terminologii pojęcie „ciągłości psychologicznej”,

---

<sup>1</sup> T. Zieliński, *Hellenizm a judaizm, t. I-II*, Warszawa 1927. Tadeusz Zieliński zajmował się religią antyczną przez cały okres swojej działalności naukowej. Wiele przyczynków opublikował w niemieckojęzycznych pismach, pierwszym większym tekstem było opracowanie dziejów „psychologicznych” religii rzymskiej (wyd. niemiecki i rosyjskie 1903, polskie, 1920). Z cyklu „Religie świata antycznego”, dwie pierwsze części ukazały się pierwotnie po rosyjsku. Do 1934 r. Zieliński w języku polskim opublikował cztery części w sześciu tomach (*Religia starożytnej Grecji*, 1921; *Religia hellenizmu*, 1925; *Hellenizm a judaizm*, 1927 oraz *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, 1933-1934). Dwa ostatnie tomy poświęcone religii cesarstwa rzymskiego i wczesnemu chrześcijaństwu zostały opublikowane dopiero na przełomie XX i XXI w.

która miała wytłumaczyć paradoks o pochodzeniu chrześcijaństwa. Nie zaprzeczając żydowskiemu pochodzeniu pierwszych chrześcijan, stwierdza, że odrzucenie chrześcijaństwa przez judaizm i przyjęcie go przez „duszę hellenicką i zhellenizowaną” dobitnie świadczy o tym, że pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem nie było „ciągłości psychologicznej”, która występowała w relacjach z hellenizmem. Dlatego też uprawnione jest stwierdzenie, że to właśnie religia antycznej Grecji lepiej niż judaizm przygotowała umysły współczesnych na przyjęcie chrześcijaństwa, które jest niczym innym jak „szczytem i wieńcem” rozwoju duszy antycznej<sup>2</sup>. Warto jednak zaznaczyć, że Tadeusz Zieliński nie szukał w religiach antycznych korzeni chrześcijaństwa ani jego bezpośrednich źródeł. Twierdził natomiast, że to hellenizm, a nie judaizm, obudził w duszy człowieka takie potrzeby religijne, które zaspokoili dopiero chrześcijaństwo<sup>3</sup>. Do uzasadnienia tego karkołomnego, przynajmniej, założenia należało użyć wielu środków perswazyjnych. Większość z nich znacznie przekraczała standardowe użycie retoryki w dziełach o charakterze naukowym, co czyni z cyklu kolaż stylistyczny. Stąd owa hybrydyczność *Religii świata antycznego*, których poszczególne części oscylowały od szkiców o charakterze popularnym (*Religia starożytnej Grecji*, *Religia hellenizmu*) poprzez opracowania opatrzone aparatem naukowym (omawiany *Hellenizm a judaizm* oraz *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*) do historiozoficznych w wielu fragmentach dwóch ostatnich tomów tworzonych w specyficznym czasie i okolicznościach oraz traktowanych przez autora raczej jako testament duchowy niż naukowy.

Założenia metodologiczne czy też światopoglądowe Tadeusza Zielińskiego spowodowały, że poetyka jego wypowiedzi stanowi swego rodzaju przemieszanie dyskursów. Poza naukowym, Zieliński często używa stylu quasi-religijnego<sup>4</sup>, który nadaje jego wypowiedziom charakter na poły historiozoficzny. Wśród wielu użytych środków perswazyjnych wyróżnia się wprowadzenie dialogów pomiędzy Grekiem a Żydem, a także – współczesnym czytelnikiem. Dla udowodnienia ciągłości psychologicznej Zieliński odwołuje się do nowożytnych poetów. Autor dzieła o wpływie Cyserona na kulturę europejską od Petrarcki do rewolucjonistów francuskich uważał, że wartości uniwersalne mają swój początek w doświadczeniu kulturowym ludzi antyku i jest ono niezmienne. Warto nadmienić, że religię Zieliński wkładał właśnie w ramy kulturowe. Do najczęściej cytowanych i przywoływanych należą Dante, Goethe, Nietzsche oraz Szekspir.

<sup>2</sup> Zieliński, *Hellenizm*, 2-3.

<sup>3</sup> T. Zieliński, *Religia hellenizmu*, Warszawa 1925, 238.

<sup>4</sup> O wyznacznikach stylu religijnego patrz: M. Wojtak, „O początkach stylu religijnego w polszczyźnie”, *Stylistyka* 1 (1992), 90. Por. także P. Kładoczny, *Proroctwa chrześcijańskie jako gatunek mowy*, Zielona Góra 2004, 31-32.



*Hellenizm a judaizm* odbiega swoim schematem od dwóch pierwszych części cyklu. Po pierwsze, jest ponad dwa razy obszerniejszy i w przeciwieństwie do *Religii starożytnej Grecji* oraz *Religii hellenizmu* został opatrzony obszernym aparatem naukowym. Drugim czynnikiem wyróżniającym jest fakt, że przeciwieństwie do pozostałych tomów nie jest samodzielnym opracowaniem religii starożytnego Izraela, ale przedstawieniem odbioru judaizmu przez Greka Epoki Hellenistycznej.

Warto tu zwrócić uwagę na jedno z metodologicznych założeń Tadeusza Zielińskiego, który religie antyczne opisywał „poziomo”, a nie „pionowo”, co było znacznym *novum*, biorąc pod uwagę wszechobecnie panujący w ówczesnej historiografii „kult genezy”<sup>5</sup>. Tak więc w *Hellenizmie a judaizmie* polski uczyony postanowił przyjrzeć się religii judejskiej, zakładając „helleńskie okulary”<sup>6</sup> i skupiając się na judaizmie przełomu er.

Tadeusz Zieliński już we wstępie zastrzegł, że jego praca została napisana z punktu widzenia kulturalno-historycznego, a nie teologicznego, i dotyczy religii już martwej. W wielu miejscach Zieliński dawał wyraz swojej obawie przed posądzeniem go o antysemityzm, dlatego postanowił „antykwować” judaizm. Podzielił dzieje tej religii na trzy okresy<sup>7</sup>:

- 1) izraelski: od patriarchów do niewoli babilońskiej;
- 2) judejski: od powrotu z Babilonu do zburzenia świątyni przez Tytusa;
- 3) żydowski: od zburzenia świątyni do teraz.

Za najbardziej interesujący Zieliński uważa okres środkowy, judejski, który traktuje jako najbardziej różnobarwny i jako jedyny, w którym judaizm stykał się z hellenizmem. Właśnie religia w tym czasie stanie się przedmiotem jego rozważań. Postuluje dokonanie także pewnego zabiegu terminologicznego:

Z tego tedy powodu, mówiąc w tej książce o wyznawcach religii Jehowy, będę przeważnie używał terminów „judaizm”, „judejski”, „Judejczycy”, rzadko kiedy wspominając o Izraelitach przeszłości lub wskazując na Żydów czasów przyszłych. Ma to wyodrębnienie, oprócz zalety ścisłości terminologicznej, jeszcze pewną wartość praktyczną, o której też należy powiedzieć kilka słów. Dążąc bowiem do sprawiedliwości dziejopis stosunków hellenizmu do judaizmu wtenczas dopiero będzie mógł sprostać swemu zadaniu, gdy będzie rozpatrywał oba te żywioły pod jednym kątem widzenia – a więc pod kątem widzenia przeszłości. Nie jest to jednak tak łatwe, i warunki terażniejszości wprowadzają wyraźną różnicę tam, gdzie prawo wymaga równości. Co prawda, mamy wśród nas także i potomków starożytnych Hellenów; ale po pierwsze, niezupełnie wśród nas, gdyż mieszkają oni na dalekim cyplu Europy, rzadko przez nas odwiedzanym; a po wtóre, będąc chrześcijanami,

<sup>5</sup> Zob. W. Werner, *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą*, Poznań 2004.

<sup>6</sup> T. Zieliński, „Nauka i sentyment wobec hellenizmu i judaizmu”, *Przegląd Współczesny* 71 (1928), 359.

<sup>7</sup> Zieliński, *Hellenizm*, 7-8.

nie są oni zbyt gorliwi w obronie religii swoich przodków. Zgoła inne jest położenie judaizmu. Potomkowie jego wyznawców dzięki rozproszeniu przenikają sobą ludność miejscową – szczególnie u nas, w Polsce – znajdując dla siebie uznanie u jednych, niechęć u drugich, będąc i czynnikiem i hasłem zaciętej walki społecznej; ich zaś religia utożsamia się z religią ich przodków, i święte słowa „Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jeden jest” rozbrzmiewają w synagogach do dziś dnia tak samo, jak rozbrzmiewały za Hasmonejów i Herodów. Stąd ogromna drażliwość obu obozów względem wszystkiego, co się mówi o religii Jehowy. Usunięcie tej drażliwości nie wydaje mi się możliwe; złagodzić ją poniekąd można, unikając terminów, które teraz budzą namietność w obu obozach. Będę więc mówił o judaizmie i Judejczykach; ponieważ Judejczyków wśród nas nie ma, łatwiej uwierzą czytelnicy, że chodzi nam o sprawę dalekiej przeszłości, co do których już dawno zapadł wyrok historii<sup>8</sup>.

Niestety, pomimo tych zastrzeżeń praca Zielińskiego została przyjęta, zwłaszcza przez środowiska żydowskie, jako „prawdziwy paszkwil antysemitki”<sup>9</sup> i ta opinia ciągnie się za *Hellenizmem a judaizmem* oraz jego autorem do tej pory<sup>10</sup>. Tymczasem dla Zielińskiego współczesna mu religia żydowska jest wynikiem hellenizacji judaizmu dokonanej przez Majmonidesa i Mojżesza Mendelssohna, którzy wprowadzili do niej filozofię Platona i Arystotelesa.

Religijność Tadeusza Zielińskiego była bez wątpienia bardzo głęboka i pomimo deklarowanego przywiązania do rzymskiego katolicyzmu – raczej nieortodoksyjna<sup>11</sup>. Doskonałym tego przykładem jest „paradoks” o pochodzeniu chrześcijaństwa, który spotkał się z krytyką także tych uczonych, którzy postanowili zrecenzować *Hellenizm i judaizm* z chrześcijańskiego punktu widzenia<sup>12</sup>.

Jako pierwszy głos zabrał ks. Szczepan Szydelski, profesor teologii fundamentalnej i historii religii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie<sup>13</sup>. Opublikował on obszerne studium, w którym podjął się krytyki całości poglądów historyczno-religijnych Tadeusza Zielińskiego<sup>14</sup>. Bezpośrednim

<sup>8</sup> Zieliński, *Hellenizm*, 10.

<sup>9</sup> AP Kraków, BB 189,3.

<sup>10</sup> Patrz L. Kołakowski, „Antysemita. Pięć tez nienowych i przestroga”, w: L. Kołakowski, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, 28; T. Kubiak, „Tadeusz Zieliński wobec dwóch rewolucji, bolszewickiej i hitlerowskiej”, *Tygodnik Powszechny* 10 (2000), 12, contra J. Gordziakowski, „Antyjudyzm Tadeusza Zielińskiego”, *Tygodnik Powszechny* 33 (2000), 15.

<sup>11</sup> H. Geremek, „Wstęp”, w: T. Zieliński, *Autobiografia. Dziennik 1939-1944*, Warszawa 2005, 241-242.

<sup>12</sup> O polemikach żydowskich patrz: A. Gillmeister, „B'nei B'irth” i judaistyczne polemiki z Tadeusza Zielińskiego ujęciem religii starożytnego Izraela [w druku].

<sup>13</sup> J. Wołczański, *Książd Szczepan Szydelski (1872-1967) polityk i działacz społeczny*, Kraków 1992; patrz też: J. Wołczański, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 1918-1939*, Kraków 2002, 223-235.

<sup>14</sup> S. Szydelski, „Religia helleniska, Stary Testament i chrześcijaństwo”, *Ateneum Kapłańskie* 21 (1928/1-3), 1-16, 105-135, 227-247. Studium to zostało także opublikowane jako samodzielny druk z podtytułem *Krytyka poglądów prof. Zielińskiego*, Włocławek 1928.

impulsem do polemiki było wydanie III części *Religii świata antycznego*. Także ocena tego dzieła zajęła Szydelskiemu najwięcej miejsca. Szczepan Szydelski przykładał dużą wagę do „wyprostowania” poglądów Zielińskiego i poświęcił tej sprawie sporo energii, wygłaszając na posiedzeniach „Koła Księży Prefektów Archidiecezji Lwowskiej Obrządku Łacińskiego” dwa referaty: w 1927 roku („Hellenizm a chrześcijaństwo na tle dzieła prof. Zielińskiego”) oraz w 1928 roku („Hellenizm a judaizm w związku z dziełem prof. Zielińskiego”)<sup>15</sup>.

Szydelski wpisuje *Hellenizm i judaizm* Tadeusza Zielińskiego w ten nurt pisarstwa historyczno-biblijnego, który zapoczątkował w latach 80. XIX wieku Juliusz Wellhausen. Cechą charakterystyczną tej szkoły było traktowanie historii religii w kategoriach „monizmu ideologicznego” wziętego z filozofii Hegla<sup>16</sup>. Wydaje się jednak, że Zieliński przejął tę zasadę raczej z pism Wilhelma Wundta niż samego Hegla<sup>17</sup>. Wundt, którego poglądy miały duży wpływ na myślenie polskiego filologa o „duszy antycznej”, uważał, że dwa podstawowe poglądy na teorię poznania, czyli realizm i idealizm, są błędne i zaproponował rozpatrywanie ich przy użyciu monizmu, czyli potraktowaniu bytu i myśli jako całości. Tadeusz Zieliński za podstawę swojego monizmu przyjął definicję bóstwa jako objawiającego się całościowo w pięknie, dobru i prawdzie (patrz *Pewnik* IV). Taki punkt wyjścia do badań naukowych stanowił podstawę jednego z trzech podstawowych zarzutów, które lwowski teolog postawił uczonemu i jego pracom. Dwa pozostałe zarzuty dotyczyły kwestii jednostronności i braku precyzji w ocenie religii greckiej i judaistycznej oraz stosowania pojęć opisujących chrześcijaństwo w charakterystyce religii rzymskiej, co miało doprowadzić do uznania tego pierwszego za „religię natury”<sup>18</sup>. Praca Szydelskiego, skonstruowana wokół tych zarzutów, podzielona była na trzy części, a każda poświęcona jest uzasadnieniu poszczególnych wątpliwości polemisty.

Pierwsza część dotyczy krytyki założeń monistycznych w myśli Tadeusza Zielińskiego. Szydelski uznał, że taki punkt wyjścia jest błędny, gdyż prowadzi on do mówienia nie o Bogu osobowym, ale o bóstwie, które ewoluuje i jest immanentne, w przeciwieństwie do osobowego i transcendentnego Boga judeochrześcijańskiego.

Przez założenia monistyczne polemista tłumaczył też jedną z bardziej karkołomnych konstrukcji intelektualnych stworzonych przez Zielińskiego, dotyczących monoteizmu i politeizmu. Polski humanista zaproponował odejście od panującego antytetycznego traktowania tych kategorii religioznawczych. Uznał, że w ludo-

<sup>15</sup> Wołczański, *Wydział Teologiczny*, 521.

<sup>16</sup> Szydelski, „Religia helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo”, 3-4.

<sup>17</sup> Por. Zieliński, *Autobiografia*, 163-164.

<sup>18</sup> Szydelski, „Religia helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo”, 4.

wej religii greckiej istniała „jednowartość wyrazów *bóg* i *bogowie*”<sup>19</sup>, a że filozofia grecka miała od dawna uznawać istnienie najwyższego i jedyne bóstwa<sup>20</sup>, to problem wspomnianej wyżej dychotomii został teoretycznie rozwiązany. Takie postawienie sprawy spotkało się z dużą krytyką Szydelskiego, który zarzucił Zielińskiemu agnostycyzm „co do poznania prawdy religijnej”, bezwyznaniowość i „sentymalizm religijny”<sup>21</sup>. To właśnie monizm miał nie pozwolić Zielińskiemu zauważyć oryginalności religii judaistycznej, czyli monoteizmu, a nie monolatrii, jak to próbował niuansować Zieliński<sup>22</sup>. Tymczasem według Szydelskiego transcendentność Boga i idea monoteizmu to „wyłączne osiągnięcia religii Izraela”<sup>23</sup>. Nie ukrywał przy tym, że jego punkt widzenia jest konfesyjny i wzorcem, do którego przykłada poglądy krytykowanego, jest „filozofia chrześcijańska”, a ściślej rzecz ujmując: katolicka. Chociaż kilkakrotnie zastrzegał, że w jego rozważaniach chodzi głównie o „prawdę historyczną” czy też „fakty z dziedziny naukowej”<sup>24</sup>.

Kolejny zarzut dotyczy nierównego potraktowania tytułowego hellenizmu i judaizmu. Szczepan Szydelski słusznie zauważył, że według Zielińskiego religia należy do kultury, więc musi być rozpatrywana jako jej część. Autor jednak nie uznał tej zasady i postulował, żeby religii nie mieszać z innymi aspektami kultury, np. sztuką czy nauką, ale traktować jako twór autonomiczny. Myśli religioznawczej polskiego filologa przeciwstawiał poglądy Rudolfa Otta wyrażone najpełniej w pracy *Świętość*. Rzeczywiście, w swoim określeniu judaizmu jako „religii strachu” Zieliński nie brał pod uwagę zapewne znanej mu, gdyż głośnej w owym czasie, teorii numinotycznej, propagowanej przez Otta i skonstruowanej w dużej mierze na podstawie Starego Testamentu. Może wydawać się to o tyle dziwne, że znana Zielińskiemu i wykorzystywana przez niego Jamesowska kategoria „doświadczenia religijnego” była zgodna z poglądami Otta<sup>25</sup>. Szydelski protestował przeciwko przeciwstawieniu judaistycznej „religii strachu” greckiej „religii radości”, twierdząc, że Zieliński myli „bojaźń bożą”, to Ottowskie *numinosum*, ze zwykłym strachem i lękiem<sup>26</sup>.

Jak już wspominałem, Tadeusz Zieliński widział religię jako część kultury, którą w przypadku starożytnej Grecji pojmował czasem w sposób dość zawężony jako literaturę, zwłaszcza poezję, oraz filozofię. Biorąc za punkt wyjścia takie pojmowanie religii, nie potrafił zauważyć oryginalności starożytnego judaizmu

<sup>19</sup> Zieliński, *Hellenizm*, 47.

<sup>20</sup> Tamże, 43.

<sup>21</sup> Szydelski, „Religia helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo”, 8.

<sup>22</sup> Zieliński, *Hellenizm*, 41.

<sup>23</sup> Szydelski, „Religia helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo”, 14.

<sup>24</sup> Tamże, 9-10.

<sup>25</sup> Zieliński, *Autobiografia*, 163. O zależnościach i powiązaniach pomiędzy W. Jamesem i R. Ottem patrz: R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Kraków 2007, s. 492-501.

<sup>26</sup> Szydelski, „Religia helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo”, 10-11.

(monoteizm i transcendentne traktowanie Boga). Jednocześnie takie postawienie sprawy umożliwiło mu opisywanie doświadczenia religijnego Greków z innego punktu widzenia, który także był krytykowany przez Szczepana Szydelskiego. Chodziło o nadawanie statusu „proroka” artystom i poetom. Na określenie Fidiasza, Polikleta i innych wybitnych rzeźbiarzy Zieliński ukuł termin „prorocy dłuta” i stwierdził, że wykonali oni pracę podobną do proroków starotestamentowych, czyli stworzyli jednolite wyobrażenie o bóstwie<sup>27</sup>. Podobnie traktował inne postacie kultury hellenńskiej, także te, których istnienie było podawane w wątpliwość lub wprost zostały uznane za mityczne, np. Musajosa czy Orfeusza. Dla katolickiego polemisty takie ujęcie zagadnienia było niedopuszczalne. Stąd też zarzut niezwracania uwagi na wyjątkowość pozycji proroków w starożytnym Izraelu i unikalność ich posługi na tle innych ludów semickich<sup>28</sup>. Szydelski zwrócił także uwagę, że Zieliński dla zdezwuowania posługi proroków zajął się wyliczaniem niespełnionych prorocत्व. Nie zauważył natomiast tych, które się spełniły, w tym najważniejszego z prorocत्व Starego Testamentu zapowiadającego przyjście Mesjasza. Według Szydelskiego przepowiednie mesjańskie, monoteizm oraz instytucja proroków to trzy zjawiska, które świadczyły o wyższości judaizmu nad hellenizmem. „Romantycznemu objawieniu bóstwa w prawdzie, dobru i pięknie” zostało przeciwstawione „nadprzyrodzone objawienie Boga osobowego”<sup>29</sup>. Religii immanentnej została przeciwstawiona religia transcendentna. W tym przeciwstawieniu Szydelski widzi źródło tak krytykowanej przez Zielińskiego „nietolerancji” judaizmu, którą miało zostać zarażone chrześcijaństwo. Stwierdził, że religia objawiona nie może wchodzić w kompromisy z systemami wierzeń jej przeciwnymi, a wiele rzeczy może być wytłumaczone przez teocentryczność starożytnego judaizmu<sup>30</sup>. Zwrócił przy tym uwagę, że starożytni Grecy także widzieli potrzebę ograniczania nadmiernej tolerancji religijnej jako czynnika prowadzącego do absurdu.

Ks. Szczepan Szydelski uważał, że jednym z podstawowych błędów Zielińskiego jest niezauważenie przez wielkiego filologa różnic kulturowych pomiędzy Grekami a Judejczykami. Judaizm jest religią semickiego Bliskiego Wschodu i powinien być porównywany raczej z innymi kulturami swojej przestrzeni temporalnej i terytorialnej. Dlatego też uznał za chybione zarzuty Zielińskiego wobec zbytnej surowości i okrucieństwa występujących w Piśmie Świętym. To raczej kwestia wybujałego stylu semickiego i rozwoju kulturowego społeczeństwa niż aktualnego współcześnie przesłania.

<sup>27</sup> Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, Warszawa <sup>2</sup>1937, 58.

<sup>28</sup> Szydelski, „Religia hellenńska, Stary Testament i chrześcijaństwo”, 105-107.

<sup>29</sup> Tamże, 109.

<sup>30</sup> Tamże, 109.

Polemista dużo miejsca poświęcił krytyce sformułowania o wielkim znaczeniu religijno-moralnym misteriów, zwłaszcza eleuzyńskich. Szydelski zwrócił uwagę na podwójny charakter inicjacji: magiczny oraz obsceniczny. Zgadzał się z tymi uczonymi, którzy sądzili, że początkowo misteria miały charakter „obrzędu magicznego dla zapewnienia płodności” i jako takie nie wymagały specjalnego przygotowania moralnego, co akcentował Zieliński. Skrytykował także nazywanie tych obrzędów „aktami sakramentalnymi”<sup>31</sup>. Temu zagadnieniu poświęca sporo miejsca w trzeciej części swojej opinii prac religioznawczych Zielińskiego. Stwierdził, że w tym aspekcie można mówić tylko o analogii spowodowanej przez wpływy idei chrześcijańskich, a nie odwrotnie<sup>32</sup>. Między innymi dlatego nie można zakładać tożsamości postaci Marii z Demeter na zasadzie ciągłości psychologicznej poprzez nadanie tej drugiej katolickiego tytułu „Mater Dolorosa”. Szydelski zwracał uwagę, że w żadnym tekście antycznym nie ma śladu takiego traktowania bogini<sup>33</sup>. Takie spojrzenie na Demeter może być skutkiem niezamierzonego patrzenia na religię grecką przez pryzmat chrześcijański.

Podobną postawę zajął wobec kultu dionizyjskiego, w którym Zieliński podkreślał aspekt moralny i kojarzył z orfizmem<sup>34</sup>. Szydelski na pierwszy plan wysunął falliczny charakter tego kultu. Ironicznie pisał, że objawienie się bóstwa w prawdzie, dobru i pięknie oznaczało w gruncie rzeczy adorację noszonego w publicznych procesjach fallusa<sup>35</sup>. Kończąc to porównanie hellenizmu i judaizmu, Szydelski stwierdzał wyraźnie, że nie może być mowy o widzeniu religii greckiej jako poprzednika chrześcijaństwa. Pozostanie nim zawsze religia judaistyczna. Do niektórych obyczajów greckich można jedynie zastosować wyrażenie Tertuliana *anima naturaliter christiana*<sup>36</sup>.

W trzeciej części polemiki Szydelski analizuje terminologię chrześcijańską używaną przez Zielińskiego do opisu religii greckiej. Słusznie zauważył, że ma to na celu uwiarygodnienie paradoksu o pochodzeniu chrześcijaństwa. Tymczasem jest to poważny błąd, gdyż często powierzchowne analogie uznawane są za zjawiska genetycznie i rzeczowo ze sobą spokrewnione<sup>37</sup>. Dlatego nadużyciem jest twierdzenie o bezpośrednim wpływie orfizmu i jego nauki o „zbawieniu duszy” na chrześcijaństwo. Szydelski, akcentując oryginalność chrześcijańskiego ujęcia eschatologii, niewątpliwie miał rację, ponieważ Zieliński jakby nie zauwa-

<sup>31</sup> Szydelski, „Religia helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo”, 122-125.

<sup>32</sup> Tamże, 231.

<sup>33</sup> Tamże, 232-233.

<sup>34</sup> Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, 131-133.

<sup>35</sup> Szydelski, „Religia helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo”, 126.

<sup>36</sup> Tamże, 134-135.

<sup>37</sup> Tamże, 227.



zał faktu, że religia grecka (i rzymska) nie wypracowała spójnego obrazu życia pozagrobowego.

Dużo uwagi poświęcił katolicki teolog ostrej krytyce koncepcji Zielińskiego o Apollonie jako figurze „boga – syna” pośredniczącego pomiędzy najwyższym bóstwem – Dzeusem – a ludźmi<sup>38</sup>. Z rozważań filologa Szydelski wysunął wniosek, że

nauka chrześcijańska o odkupieniu i o Zbawicielu Synu Bożym jest tylko dalszym ciągiem religii Apollina<sup>39</sup>.

Zarzuca Zielińskiemu, że z wielu mitów wybrał te, które potwierdzają jego tezę, nie zwracając uwagi na to, że przenosi cechy chrześcijańskie w martwą religię, a wszystko to w celu potwierdzenia paradoksu o korzeniach chrześcijaństwa<sup>40</sup>. Z tego też wynika dokonana przez Zielińskiego analiza mitu o narodzinach Apolla na wyspie Delos przez pryzmat Apokalipsy św. Jana, co także Szydelski uważał za nadużycie<sup>41</sup>. Podobnie nie widział związku chrześcijańskiej nauki o odkupieniu grzechów z „religią apolliniąską”. Dla Szczepana Szydelskiego były to naciągane analogie i fantastyczne uwagi. Nie zgadzał się z poglądem Zielińskiego, że religia grecka do dziś żyje w chrześcijaństwie. Zwracał uwagę, że poza pewnymi prawdami ogólnoludzkimi i filozoficznymi chrześcijaństwo nie przyjęło z religii greckiej żadnych dogmatów. Po prostu religia starożytnej Grecji takich nie posiadała<sup>42</sup>.

Szczepan Szydelski zakończył swoje rozważania stwierdzeniem, że

między rozwojem religii żydowskiej a rozwojem kultury antycznej dostrzegamy zatem pewien paralelizm, pewną konwergencję. Tę konwergencję można by uczynić przedmiotem osobnego studjum, ale ta konwergencja nie znosi istotnych różnic pomiędzy religią Starego Testamentu a religią helleńską w stosunku do nadchodzącego wówczas chrześcijaństwa. Twierdzenie, że właściwym Starym Testamentem naszego chrześcijaństwa jest religia antyczna, wprost na żart zakrawa<sup>43</sup>.

Dostrzega jednak, jako bodaj jedyny z polemistów Zielińskiego, że uczony ten, tworząc swój paradoks, nie uważał religii greckiej za bezpośrednie źródło chrześcijaństwa. Łączność pomiędzy tymi religiami widział poprzez „ciągłość psychologiczną”. Te wyjaśnienia filologa go nie satysfakcjonują, gdyż zauważa, że sam Zieliński w swoich rozważaniach idzie zdecydowanie poza założenie o ciągłości psychologicznej.

<sup>38</sup> Zieliński rozwinął tę koncepcję w *Religii hellenizmu*, Warszawa 1925, 139-147, 239-241. Drugim wcieleniem „syna bożego” był dla Zielińskiego Herakles.

<sup>39</sup> Szydelski, „Religia helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo”, 236.

<sup>40</sup> Tamże, 237.

<sup>41</sup> Tamże, 235, 241.

<sup>42</sup> Tamże, 243-244.

<sup>43</sup> Tamże, 244.

Największą objętościowo i bodaj najpoważniejszą pracą o charakterze naukowym, która powstała jako reakcja na *Hellenizm i judaizm* Zielińskiego, była książka ks. abp. Józefa Teodorowicza *Od Jahwy do Mesjasza*<sup>44</sup>. Studium to początkowo miało mieć postać krótkiego szkicu przypominającego o bezpośrednim związku chrześcijaństwa z judaizmem. Jednak pod wpływem pracy Zielińskiego i poruszenia wywołanego jej wydaniem broszura rozrosła się do wnikliwego opracowania będącego częścią cyklu, w którym Teodorowicz, znakomity teolog, próbował opisać biblijne dzieje zbawienia. Cykl ten jest interesujący sam w sobie i powinien stać się przedmiotem osobnej analizy. W tym artykule chciałbym skupić się jedynie na zaprezentowaniu niektórych wątków dotyczących bezpośredniej polemiki z poglądami Tadeusza Zielińskiego.

Już na początku swoich rozważań Teodorowicz wskazał na największe niebezpieczeństwo, które pojawiło się w związku z publikacją pracy Zielińskiego – zbieżność w czasie z narastającym w Europie, zwłaszcza w Niemczech, antysemityzmem. Nurt ten, wykorzystując nieznaną „znaczenia i charakteru Starego Testamentu”, starał się „zohydzić religię Starego Przymierza” poprzez „uderzenie w [jej] podstawy”<sup>45</sup>. Ormiański arcybiskup wpisywał omawiane przez siebie studium właśnie w ten nurt. Komplementy pod adresem Zielińskiego, którego określa mianem wybitnego profesora czy znakomitego hellenisty nie łagodzą tych zarzutów, a także kolejnego – wpisywania się poglądów polskiego uczonego w nurt odradzającego się pod nazistowskimi auspicjami neopogaństwa. Warto ten passus zacytować w całości:

Ale i pod innym jeszcze względem książka profesora Zielińskiego była wyrazem może mimowolnym i nieświadomym nowoczesnych ataków na Stary Testament. Dziś w Niemczech ataki na podwaliny chrześcijaństwa kojarzą się z propagandą nawrotu do pogaństwa. Wiem o tem, że prof. Zielińskiemu przez myśl nie przeszło przeciwstawić chrystjanizmowi pogaństwo, ale nie o to tu chodzi. Tu idzie o sam nagi fakt, że znakomity hellenista, mający tak zasłużone imię w świecie nauki, nie tylko w Polsce, ale i zagranicą, przeciwstawia w ostatecznym bilansie swej analizy wierze w jedyne Boga Testamentu Starego poganizm grecki na korzyść właśnie religii pogańskiej. To, czego prof. Zieliński wcale nie zamierzał, co mu było obce, a jestem głęboko przekonany i jego własnym wierzeniom przeciwne, to jednak bez niego i poza nim musiało doprowadzić do wniosku, który początkowe pierwiastki religii objawionej przekreślał przez rzekomą wyższość antycznego pogaństwa Greków<sup>46</sup>.

Bodaj jako jedyny Teodorowicz zauważył, że *Hellenizm a judaizm* zaczął żyć własnym życiem i nie należy obwiniać jego autora o to, jak on może być wykorzystany kilka lat po opublikowaniu<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> J. Teodorowicz, *Od Jahwy do Mesjasza*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1936.

<sup>45</sup> Tamże, V-VI.

<sup>46</sup> Tamże, VI-VII.

<sup>47</sup> Warto w tym miejscu przypomnieć sytuację z 1939 r., kiedy to na jednym z zebrań warszawskiego koła Polskiego Towarzystwa Filologicznego przegłosowano *numerus nullus* dla ludzi

W swoim dyskursie Józef Teodorowicz dokonał ważnego rozróżnienia religii i kultury greckiej, nie zgadzając się na wpisanie rozważań religioznawczych w perspektywę kulturologiczną, co postulował i starał się z różnym skutkiem wprowadzić w życie Tadeusz Zieliński. Według hierarchy bogactwo artystyczne kultury wydatnie przyczyniło się do obniżenia wartości moralnych samej religii<sup>48</sup>. Przeciwwstawiał także religię filozofii, wyraźnie przyznając pierwszeństwo tej drugiej. Wypominał Zielińskiemu brak krytycyzmu przy analizie materiału źródłowego i tendencyjność przy jego wyborze. Teodorowicz nie zgadzał się na przenoszenie szczegółu na ogół, pisząc, że podobnie jak nie można ocenić człowieka poprzez analizę jednego czy dwóch cech jego charakteru, a należy dokonać tego na podstawie „zbiorowego obrazu”, taka ta sama zasada powinna obowiązywać przy wysuwaniu wniosków dotyczących greckich bóstw. Konkluduje, że „można sztukę szafowania cytatami greckich poetów doprowadzić do istotnego wirtuozostwa, a jednak mimo to podać zupełnie spaczony obraz istotny”<sup>49</sup>.

Teodorowicz piszący swoje uwagi z konfesyjnego punktu widzenia poddał surowej krytyce główne założenie *Hellenizmu a judaizmu*, czyli stwierdzenie o pochodzeniu chrześcijaństwa od religii starogreckiej. Zignorował postulowaną przez Zielińskiego „ciągłość psychologiczną”. W ostrych słowach pisał, że nie można dopatrywać się chrześcijańskich akcentów tam, gdzie ich nie ma, przyrównywać artystów czy poetów greckich do żydowskich proroków, a także wyolbrzymiać roli hellenizmu kosztem Starego Testamentu, który jest „nadprzyrodzonym wstępem do Testamentu Nowego”. Nie ma, podkreślał na koniec, żadnego dowodu, który mógłby komukolwiek wmówić, że „chrystianizm począł się z hellenizmem”<sup>50</sup>. Przyznaje przy tym, że kulturę grecką, zwłaszcza filozofię, można uznać za „przedsionek” lub „przedsmak” chrześcijaństwa, ale nic więcej. Czyli ogranicza wpływ hellenizmu do stwierdzenia o *praeparatio evangelica*.

Uzupełnieniem pracy Józefa Teodorowicza jest omówienie jego książki dokonane przez ks. Józefa Archutowskiego, profesora biblistyki na Uniwersytecie

---

pochodzenia żydowskiego. Tuż po głosowaniu Tadeusz Zieliński ogłosił, że występuje w takim razie z PTF. Iza Biezuńska-Małowist, powołując się na relację prof. Żmigrydera-Konopki, pisze, że takie postawienie sprawy przez Zielińskiego zaskoczyło obecnych, bo *Hellenizm i judaizm* uchodził za książkę antysemitką, a opinia publiczna pamiętała udział Zielińskiego w organizowaniu wizyty Goebbelsa w Polsce w 1934 r. Tadeusz Zieliński konsekwentnie protestował przeciwko tej uchwale PTF, która ostatecznie nie weszła w życie. Patrz I. Biezuńska-Małowist, „Warszawskie Koło PTF u końca II Rzeczypospolitej”, w: *Antiquorum non immenores...* Polskie Towarzystwo Filologiczne (1893-1993), red. J. Łanowski, A. Szastyńska-Siemion, Warszawa-Wrocław 1999, 217-219.

<sup>48</sup> Teodorowicz, *Od Jahwy do Mesjasza*, VIII.

<sup>49</sup> Tamże, IX.

<sup>50</sup> Tamże, XI.

Jagiellońskim<sup>51</sup>. W swojej zasadniczej postaci jest to streszczenie *Od Jahwy do Mesjasza*, z kilkoma jedynie uwagami zgodnymi z kompetencjami naukowymi autora. Podobnie jak Teodorowicz Archutowski rozpoczyna swoje uwagi od zarysowania antysemitycznej atmosfery tamtych czasów. Zauważa, że o ile ataki dziewiętnastowieczne na Stary Testament wynikały z panującej filozofii pozytywistycznej i ducha odrzucającego „istnienie porządku nadprzyrodzonego” racjonalizmu, tak w XX wieku sytuacja zmieniła się. Krytyka Starego Testamentu wpisała się w dwa nurty. Pierwszy ma swoje korzenie w klasycznym antysemityzmie. Drugi natomiast ma na celu naukową analizę religii judaistycznej zgodnie z metodologią religioznawstwa<sup>52</sup>. *Hellenizm a judaizm* został zaliczony do tej drugiej grupy. Według Archutowskiego praca Zielińskiego łącząca erudycję z umiejętnością przystępnego wykładu jest interesującą analizą psychologiczno-religijną<sup>53</sup>. Po tych wstępnych komplementach krakowski biblista stwierdził, że mimo braku bezpośredniej napaści na Stary Testament Zieliński w istocie rzeczy tak dobrał fakty, że stawiane za cel monografii przedstawienie obrazu judaizmu w „duszy helleńskiej” musiało wypaść negatywnie. Przyznając Zielińskiemu znakomitą znajomość mentalności i duchowości starożytnych Greków, zwracał uwagę, że na potrzeby swojej analizy uczony stworzył idealny byt Hellena, który nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek rzeczywistością. Stwierdził, że

przez usta owego Hellena przemawia sam prof. Z[ieliński], którego serce pełne jest uwielbienia dla wszystkiego, co greckie, i który z tego powodu zbyt idealnie ocenia wszystko, co greckie<sup>54</sup>.

Nic więc dziwnego, że przedstawienie religii żydowskiej w *Hellenizmie a judaizmie* jest wręcz karykaturalnie negatywne. Przyczynę takiego wydzwięku książki Archutowski widział we wspomnianym wielokrotnie paradoksie o pochodzeniu chrześcijaństwa i tezie o „ciągłości psychologicznej” oraz umieszczeniu religii w dyskursie historyczno-kulturowym<sup>55</sup>.

Streszczając *Od Jahwy do Mesjasza*, Archutowski sporo miejsca poświęcił uwagom o pełnym hiperbol i fantazjowaniu stylu semickim. Zarzucił Zielińskiemu dosłowne przyjmowanie i analizowanie tekstów, bez znajomości zasad egzegezy

<sup>51</sup> J. Archutowski, „Stary Testament i krytycy (uwagi o książce x. arcyb. J. Teodorowicza p.t. *Od Jahwy do Mesjasza*)”, osobne odbicie z *Głosu Narodu*, Kraków [brw]. Józef Archutowski wziął także udział w polemice prasowej, drukując w listopadzie 1927 r. omówienie pracy Zielińskiego w *Głosie Narodu*.

<sup>52</sup> Archutowski, „Stary Testament i krytycy”, 6.

<sup>53</sup> Tamże, 7.

<sup>54</sup> Tamże, 8, por. 49-50.

<sup>55</sup> Tamże, 12.

biblijnej<sup>56</sup>. Zwracał też uwagę na stwierdzenie Teodorowicza o pewnej specyficznej cesze wyraźnie widocznej w księgach historycznych Starego Testamentu, w których widać traktowanie dziejów jako „rządy Boże wśród narodu”<sup>57</sup>. Stąd też wzięły się częste antropomorfizacje w narracji biblijnej, których prawidłowej analizie przeszkadza pobieżna znajomość tekstów biblijnych przez Zielińskiego<sup>58</sup>.

Uzupełniając rozbudowane uwagi Teodorowicza o mesjanizmie, Archutowski z retorycznym zdziwieniem przyjął pogląd Tadeusza Zielińskiego o tym, że przyjście Chrystusa było wypełnieniem prorocत्व grecko-rzymskich, a nie starotestamentowych. Stwierdził, że idea taka jest niedorzeczna do tego stopnia, że nawet wątpił, czy sam Zieliński przyjmuje je za dobrą monetę. Z zaskoczeniem stwierdził, że tak, konkludując przy tym, że:

O rzekomych prorocत्वach mesjańskich Greków i Rzymian, jak też o rzekomym ich wypełnieniu na osobie Jezusa Chrystusa nie warto tu dyskutować. Sądzę, że sami Grecy i Rzymianie dziwowałiby się niezmiernie, gdyby im kto o tym opowiadał<sup>59</sup>.

Józef Archutowski umieścił analizy Zielińskiego w dyskursie racjonalistycznym i kończąc swoje uwagi, stwierdził, że autor *Hellenizmu a judaizmu* nie udowodnił założonej tezy o wyższości religii greckiej nad żydowską, nasycając swoją pracę wieloma nieuzasadnionymi twierdzeniami. Zauważył jednak, że książka Zielińskiego dotyczy religii starożytnego Izraela, a nie współczesnego judaizmu<sup>60</sup>.

Pomimo takiej krytyki Tadeusz Zieliński nie wycofał się ze swoich poglądów. W kolejnych tomach *Religii świata antycznego* rozbudowywał swoją tezę o roli sentymentu w badaniach religioznawczych, a także o „ciągłości psychologicznej” pomiędzy religią grecką, rzymską a chrześcijaństwem. Raz zabrał także głos w dyskusji wokół *Hellenizmu a judaizmu*, ale odniósł się jedynie do głosów prasowych ogłoszonych w pierwszych miesiącach po opublikowaniu książki<sup>61</sup>. Szczególną uwagę zwrócił na stawiany mu już wówczas zarzut antysemityzmu, któremu stanowczo zaprzeczał. Zaznaczył też, że kontrowersyjny tom jest częścią większej całości i może stanie się mniej sporny po opublikowaniu całego cyklu.

*Hellenizm a judaizm* stał się katalizatorem wielkiej dyskusji naukowej. W 1935 roku, podczas VI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie, poświęcono mu jedną z sekcji, podczas których referaty wygłosił Szczepan

<sup>56</sup> Archutowski, „Stary Testament i krytycy”, 19-21.

<sup>57</sup> Tamże, 22.

<sup>58</sup> Tamże, 24.

<sup>59</sup> Tamże, 47.

<sup>60</sup> Tamże, 49.

<sup>61</sup> Zieliński, „Nauka i sentyment”, 353-570.

Szydelski i Edmund Stein<sup>62</sup>. Dziś jest fascynującym i rzadkim w polskiej humanistyce przykładem dzieła o charakterze historiozoficznym i jako taki powinien być postrzegany i analizowany.

CHRISTIAN POLEMICS WITH TADEUSZ ZIELIŃSKI'S  
"HELLENISM AND JUDAISM"

Summary

The article concerns Tadeusz Zielinski's, *Hellenism and Judaism* – 3<sup>rd</sup> parts of the series *Religions of the Ancient World* – published in Polish in 1927. In his work Zielinski compares antique Judaism with Hellenism. The conclusion of this comparison turns to be negative in the case of Judaism and supports Zielinski's thesis, expressed in his various works, about psychological continuity between religion of ancient Greece and Christianity. The thesis was met with a negative reaction from the Christian and Jewish circles. The article presents the academic polemics written from the point of view of the Catholic Church. The analysis was made in reference to the articles and books of the following scholars: Szczepan Szydelski, Józef Archutowski and Józef Teodorowicz.

---

<sup>62</sup> E. Stein, „Hellenizm a Judaizm”, w: *Pamiętnik VI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie 17-20 września 1935 r., t. I: Referaty*, red. F. Podhorecki, K. Tyszkowski, Wilno 1935, 509-518; Szydelski, „Hellenizm a judaizm”, 519-534.



PIOTR BRIKS

SPRAWOZDANIE Z 49. SYMPOZJUM  
BIBLISTÓW POLSKICH W KATOWICACH,  
KATOWICE, 20-22 WRZEŚNIA 2011

Od siedmiu lat obrady Sympozjum Biblistów Polskich poprzedza Walne Zebranie ich Stowarzyszenia. Tak było także i tym razem. VIII posiedzenie SBP zgromadziło ok. 150 (na 270) członków SBP. Obrady miały miejsce w reprezentacyjnej hali nowego budynku Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego.

Zebranie otworzył i poprowadził przewodniczący SBP ks. prof. Waldemar Chrostowski. Gros czasu zajęły sprawy organizacyjne SBP, ale niektóre z poruszanych tematów mogły być interesujące nie tylko dla członków Stowarzyszenia. Jednoznaczne poparcie uzyskały przedstawione listy wyrażające oburzenie członków SBP. Pierwszy skierowany był do prezesa TVP SA Juliusza Brauna i dotyczył zatrudnienia przez telewizję publiczną Adama Darskiego („Nergala”), który wstawił się przede wszystkim publicznym podarciem Biblii i skrajnie agresywnymi wypowiedziami dotyczącymi chrześcijaństwa i Kościoła. W podobnym tonie wypowiada się p. dr hab. Magdalena Środa, wykładowca etyki na Uniwersytecie Warszawskim. Jednej z jej wypowiedzi („Mam też ochotę podrzeć Biblię”) poświęcony był drugi list protestacyjny skierowany do rektora UW p. prof. Katarzyny Chałasińskiej-Macukow. Na koniec zebrania zaprezentowana została monumentalna bibliografia biblistyki polskiej (za lata 1945 do 2010/2011) opracowana przez ks. dra Piotra Ostańskiego oraz zapowiedziany I Kongres Biblijny, zaplanowany na 28-30 października br. na UKSW w Warszawie.

Pierwszym dniem obrad Sympozjum była środa 21 września. Zanim jednak bibliści zajęli miejsca w auli, zgromadzili się w kaplicy katowickiego Wyższego Seminarium Duchownego na mszy św. celebrowanej pod przewodnictwem ks. abpa Damiana Zimonia (Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego). Tak było

też następnego dnia, w którym koncelebrze przewodniczył ks. bp prof. Zbigniew Kiernikowski (członek SBP).

Właściwe obrady poprzedziło krótkie *exposé* dziekana Wydziału Teologii Uniwersytetu Śląskiego ks. prof. dra hab. Andrzeja Żądło, w którym przedstawił historię i obecną sytuację tamtejszego wydziału.

Pierwszy referat wygłosił ks. dr hab. Wojciech Pikor („W poszukiwaniu śladów asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela”). Krótko charakteryzował on kolejne teksty przywoływane niekiedy jako możliwe świadectwa istnienia diaspory asyryjskiej w Księdze Ezechiela (motyw ogrodu Eden 28,11-19; 31,1-18; „trzydziesty rok” 1,1; spór o Ziemię Obiecaną 11,14-17; historia Izraela i Judy w ramach rozdziału 23 oraz wizja ożywienia wyschniętych kości 37,1-14). Żadna z tych perykop nie dostarcza, zdaniem ks. Pikora, argumentów przemawiających za istnieniem diaspory Izraelitów, z którą mógłby zetknąć się Ezechiel i od której ewentualnie czerpałby swoje idee. Nawet jeśli potomkowie takiej diaspory faktycznie dotrwaliby do początku VI wieku, bardzo wątpliwe, żeby zachowali odrębność od swojego otoczenia i nadal kultywowali wiarę i zwyczaje swoich przodków. Ks. W. Pikor wyliczał kolejne wątpliwości, które każą mu szukać innych niż północnoizraelskie źródła inspiracji dla Ezechiela. W dyskusji po referacie głos zabrał autor wielu opracowań dotyczących hipotezy o istnieniu diaspory izraelskiej ks. prof. W. Chrostowski. Stwierdził on, że dopiero zestawienie argumentów wynikających z egzegezy wszystkich perykop, także w innych księgach biblijnych pozostających, jego zdaniem, pod wpływem diaspory asyryjskiej, pozwala na weryfikację zakwestionowanej hipotezy.

Drugim mówcą był dr Wojciech Kosek, który przedstawił komunikat „Logika «błędnego koła» i jej przewyciężanie w egzegezie naukowej XX wieku”. Wskazał on na często pojawiający się, m.in. w opracowaniach biblijnych, błąd wnioskowania na podstawie przesłanek, które wynikają z tezy, którą zamierza się udowodnić. Słuszne, z punktu widzenia logiki, spostrzeżenia metodologiczne doprowadziły go jednak do ryzykownego stwierdzenia, że teksty biblijne, póki niezbitcie nie udowodni się czegoś innego, należy traktować jako historiograficzny zapis wydarzeń. Na udowodnienie swojej tezy przytoczył kilka przykładów dotyczących rekonstrukcji historycznego rozwoju święta Paschy dokonanej przez R. de Vaux na podstawie analizy tekstów, które uprzednio datował w oparciu o założoną ewolucję święta. Wnioski dra W. Koska przyjęto z dużą rezerwą, natomiast poparto jego uwagi dotyczące konieczności stosowania się w egzegezie biblijnej do praw logiki.

Drugą sesję tego dnia rozpoczął wykład prof. dra hab. Michała Wojciechowskiego pt. „Bić się czy się nie bić? Biblijne reakcje na przemoc obcych imperiów”. Referent dokonał przekrojowej analizy zalecanych przez proroków i hagiografów postaw wobec wrogów i okupantów na przestrzeni dziejów Izraela. Zestawienie

takie okazało się zaskakująco różnorodne (od nakazu walki zbrojnej aż po nakaz całkowitego podporządkowania – co prelegent zobrazował licznymi przykładami). Te dwa bieguny nie wyczerpują oczywiście wszelkich możliwych zachowań. Np. w Okresie Helleńskim pojawia się idea męczeństwa, w Apokalipsie – walka, którą w imieniu wiernych toczy armia Boga. Jedynym zawsze stawianym warunkiem było bezwzględne pierwszeństwo w posłuszeństwu Bogu, wszystko inne było zmienne. Prof. M. Wojciechowski, podsumowując swoje wystąpienie, stwierdził, że w Biblii nie ma odpowiedzi na pytanie ogólne: „czy wojna jest dozwolona czy nie?”. Pojawiają się w niej jedynie odpowiedzi na pytanie, jak zachować się w danej sytuacji.

Po referacie prof. Wojciechowskiego ks. dr Maciej Basiak wygłosił komunikat „Pięcioksiąg w Qumran. Implikacje teologiczne”. Zwrócił on uwagę na pozostające nieco w cieniu tekstów pozabiblijnych znalezione w Qumran bardzo liczne teksty Pięcioksięgu. Skoncentrował się na brakujących fragmentach Księgi Rodzaju (w obecnie znanej nam całości zachowały się jedynie Księga Wyjścia i Powtórzonego Prawa). Na podstawie zestawienia luk w tekstach qumrańskich Księgi Rodzaju wysunął tezę, że w okresie spisywania Pięcioksięgu w Qumran nie była jeszcze ustalona ostateczna forma tej Księgi.

Po dwóch sesjach przedpołudniowych nastąpiło uroczyste wręczenie ksiąg pamiątkowych jubilatam: ks. bpowi prof. Zbigniewowi Kiernikowskiemu i ks. prof. Waldemarowi Chrostowskiemu. Wygłoszono również laudację na cześć jednego z nestorów biblistyki polskiej, a na tegorocznym walnym zebraniu SBP przyjętego w poczet członków honorowych, ks. prof. Stanisława Bieleckiego. Po części uroczystej był czas na komunikaty wydawnicze. Wśród nich pojawiła się także informacja o powstającym projekcie internetowego komentarza biblijnego, opracowywanego przez zespół biblistów, historyków i filologów z wielu ośrodków badawczych w Polsce (pod redakcją dra Łukasza Niesiołowskiego-Spanò oraz dra hab. Piotra Briksa). Komentarz ten ma być nie tylko pierwszą w Polsce tak potężną bazą tekstów biblijnych, ich tłumaczeń i objaśnień, ale także możliwie szerokim panelem prezentacji najnowszych wyników badań, bibliografii poszczególnych tekstów, opracowań filologicznych, historycznych, kulturoznawczych, z czasem uzupełnianych o inne odniesienia do tekstów (np. malarstwo, literatura, muzyka, film itp.). Do współpracy w tym dziele zaproszeni zostali wszyscy chętni.

Po obiedzie organizatorzy przewidzieli czas na zwiedzenie Archikatedry Kato-wickiej oraz, dla chętnych, modlitwę i złożenie wieńców pod Pomnikiem Poległych Górników Kopalni „Wujek”. Dla tych, którzy zdecydowali się tam pojechać, był to szczególnie podniosły i wzruszający moment. Spotkanie ze świadkami tamtych wydarzeń, obejrzenie poświęconych im wystawy i filmu zmuszało do refleksji nie tylko nad nieodległą nam historią, ale także nad stanem sprawiedliwości w naszej Ojczyźnie obecnie.

W sesji popołudniowej jako pierwszy głos zabrał ks. dr Wojciech Węgrzyniak, który na podstawie swoich badań nad Ps 14, a przede wszystkim osobistych obserwacji i refleksji, mówił o wyzwaniach współczesnej biblistyki. Postulował m.in., aby nie koncentrować się jedynie na próbach odtwarzania „tekstu oryginalnego”, który nigdy nie będzie dla nas dostępny, a skupić się na tekście odziedziczonym, przekazywanym jako „tekst aktualny” (np. teksty liturgiczne, tłumaczenia) oraz na „tekście tworzonym”, który powstaje w gabinetach badaczy, a który może stać się z czasem „tekstem aktualnym”. Zwrócił uwagę na towarzyszące tłumaczom i badaczom natchnienie dynamiczne. Akcentował także konieczność dyskusji opartej na argumentach i rzetelnym badaniu założeń, a nie wyłącznie na autorytetach. Mówił o szacunku dla tych, którzy zamiast pisać laurki, szukają błędów, o słabnącej jakości, wraz z rosnącą liczbą publikacji, o konieczności specjalizacji, gdyż nie sposób być znawcą wszystkich dziedzin biblistyki (czego wielu od biblistów oczekuje), o konieczności ograniczenia zajęć dla dobra prowadzonych badań, o sympozjach i publikacjach, które powinny być forum prezentacji nowości, a nie kolejnych kompilacji wyników dotychczasowych badań, o strachu przed aktualizacją wyników badań, a przede wszystkim o potrzebie wsłuchania się w pytania ludzi czytających Biblię, w miejsce tworzenia abstrakcyjnych problemów, wreszcie o tym, że bibliści wydają się często zapominać, że kluczem do Biblii jest Jezus („gdyby Jezus się nie urodził, komentarze do ST niczym by się nie różniły od tych, które powstają współcześnie”). Swoje wystąpienie ks. dr Wojciech Węgrzyniak skończył przemawiającym do wyobraźni stwierdzeniem, że „obecnie egzegeza biblijna przypomina nieco sekcje zwłok”. Wystąpienie to wywołało długą i ożywioną dyskusję nad kondycją nie tylko polskich badań biblijnych. Wśród licznych postulatów padł także jeden szczególnie ciekawy, a mianowicie pomysł przygotowania synoptycznego tłumaczenia Biblii z uwzględnieniem tekstu Septuaginty, Peszity i tekstów z Qumran.

Kolejnym prelegentem był prof. dr hab. Adam Linsenbarth, który swoje wystąpienie poświęcił rozwojowi światowej kartografii biblijnej w okresie od XV do XIX wieku. Przedstawił on na licznych przykładach rozwój wyobrażeń o Ziemi Świętej, aż po tworzone z wykorzystaniem najnowszych technologii mapy współczesne. Dzień zakończyła niezwykle uroczysta kolacja, która stała się okazją do długich rozmów i ożywionych dyskusji przy suto zastawionych stołach.

Ostatni dzień obrad otworzył referat ks. prof. dra hab. Waldemara Rakocego CM „Geneza Prawa Mojżeszowego według teologii Pawłowej”. Prelegent analizował tekst Ga 3,19, a na jego podstawie koncepcję prawa, które wg św. Pawła, mimo że miało do spełnienia pewną rolę, nie mogło pochodzić bezpośrednio od Boga („nie mógł On być autorem czegoś, co jako środek zaradczy zawiodło”),

a jako takie nie daje dostępu do Zbawienia. Takie podejście do prawa wywoływało zgorznienie i protest w niektórych środowiskach judeo-chrześcijańskich.

Dr Beata Urbanek wygłosiła komunikat „Idea przymierza w mowie Jezusa o pasterzu, bramie i owcach (J 10,1-18.26-29)”. Zwróciła uwagę na fakt, że w tekście Ewangelii wg św. Jana nie używa się terminu „przymierze”, a mimo to idea przymierza pojawia się w niej częściej niż w pozostałych Ewangeliach. Jednym z takich tekstów mówiących o przymierzu, chociaż bez użycia tego terminu, jest omówiona przez prelegentkę perykopa J 10,1-18.26-29.

Ostatnią z sesji Sympozjum otworzył ks. dr hab. Krzysztof Bardski referatem „Od obrazu biblijnego do kontemplacji tajemnic wiary”. Na przykładzie Pnp 3,6-11 (opis lektyki króla Salomona) ks. K. Bardski wskazał na różne możliwości interpretacji tekstu, które mogą prowadzić od obrazu/symbolu do kontemplacji. Przekonywał o aktualności interpretacji symboliczno-alegorycznej (w kontekście eklezjalnym i mentalności postnowoczesnej). Prelegent podkreślił także konieczność nabrania pewnego dystansu do świadectw starożytnych i średniowiecznych interpretacji symboliczno-alegorycznej oraz nurtów indywidualistycznych, które w kontekście tego typu interpretacji bywają szczególnie kuszące.

Ze względu na chorobę dr Doroty Muszytowskiej, w miejsce zapowiedzianego referatu prelegentki (przewidziany referat: „Współczesne kierunki w badaniach nad Listem św. Jakuba”) o. dr Bernard Arendt OFM przedstawił aktualny stan badań archeologicznych prowadzonych na terenie starożytnej Magdali nad Jeziorem Galilejskim. O. B. Arendt podkreślił, że prace archeologiczne w tym miejscu były do tej pory bardzo utrudnione. Na szczęście ostatnie lata przyniosły znaczącą poprawę. Obecnie wykopaliska prowadzone są (pod kierownictwem Stefano de Luca) bardzo intensywnie. Znalezione m.in. ślady term rzymskich (baseny na wodę czy publiczne toalety), fragmenty budowli z Okresu Omajadów oraz rozległe urządzenia portowe (z czasów rzymskich). Ich rozmiar może świadczyć o tym, że Magdala była w tym okresie jednym z największych portów nad Jeziorem Galilejskim. Prelegent wspomniął także o obiecujących wykopaliskach niemieckich na terenie Tel Ginozar oraz wśród ruin Tel Kur (nieznana nazwa starożytna), gdzie m.in. znaleziono pozostałości po synagodze.

Po prezentacji o. B. Arendta głos zabrał ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, dziękując wszystkim za przybycie i aktywny udział w Sympozjum. Podziękował także organizatorom za wzorowe przygotowanie spotkania oraz zaprosił na kolejne, już 50., jubileuszowe Sympozjum do Warszawy i Wilna.

Po tej zapowiedzi i życzeniach owocnej pracy w ciągu najbliższego roku obrady zostały zamknięte.





MACIEJ MÜNNICH

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI  
„ŻYCIE RELIGIJNE STAROŻYTNEGO  
IZRAELA / PALESTYNY”,  
LUBLIN, 27-29 WRZEŚNIA 2011

W dniach 27-29 września w Lublinie odbyła się konferencja pt. „Życie religijne starożytnego Izraela / Palestyny”. Spotkanie to było już szóstym z rzędu sympozjum organizowanym wspólnie przez Katedrę Historii Starożytnej KUL, Katedrę Judaistyki UJ, Katedrę Studiów Azjatyckich UAM oraz Zakład Historii Starożytnej UW. Poprzednie spotkania miały miejsce w Kazimierzu nad Wisłą, Nieborowie, Poznaniu, Krakowie i Toruniu<sup>1</sup>. Tym razem głównym organizatorem był dr Maciej Münnich z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Obrady Sympozjum miały miejsce w gościnnych i urokliwych progach XVII-wiecznego Domu na Podwalu położonego u stóp lubelskiego zamku.

Sympozjum zostało podzielone na kilka tematycznych sesji. Pierwsza z nich dotyczyła obcych bóstw i rytuałów. Jako pierwszy zabrał głos prof. Edward Lipiński (KULeuven), wygłaszając referat „Afrodyta w Akko-Ptolemais”, dotyczący kultu greckiej bogini w Palestynie. Kolejny wykład wygłosił dr Jakub Sławik (ChAT), który starał się odpowiedzieć „Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna?”. Ze względu na sugestię negatywnej odpowiedzi ze strony referenta, wystąpienie to wywołało ożywioną dyskusję. Po przerwie rozpoczęła się druga sesja poświęcona związkom onomastyki i religii. Pierwszym referentem był ks. prof. Antoni Tronina (KUL), który na podstawie źródeł z Tell el-Amarna oraz późniejszych tradycji zajordańskich usiłował odpowiedzieć na pytanie „Czy Hiob istniał realnie?”. Po tym referacie także rozwinęła się dyskusja dotycząca związków źródeł egipskich z Księgą Hioba. Kolejny wykład pod tytułem „Reszef potomek

<sup>1</sup> Sprawozdanie z ostatniego sympozjum toruńskiego zob.: *SBO* 2 (2010), 181-183.

Efraima (1 Krn 7,25) a kult Reszeza w Izraelu” zaprezentował dr Maciej Münnich (KUL). Autor wskazywał, że nie można traktować tego imienia jako personifikacji miasta Arsuf, którego nazwa, zdaniem wielu, wywodzi się od imienia boga Reszeza. Ostatnia sesja tego dnia dotyczyła związków archeologii i religii. Jako pierwsza wystąpiła prof. Ilona Skupińska-Løvset (UŁ), mówiąc o „Kultach na et-Tell”. Kolejny referat zatytułowany „Menora na Łuku Tytusa a pochodzenie i symbolika dekorujących ją motywów” wygłosił dr Paweł Szkołut (UŁ). Ostatnim tego dnia był wykład prof. Jolanty Młynarczyk (UW) „Kulty pogańskie w Hippos, mieście Dekapolis”. Każdy z wykładów dotyczących zagadnień archeologicznych był ilustrowany slajdami. Było to szczególnie cenne w przypadku trzeciego referatu, opartego głównie na własnych badaniach terenowych, stąd część slajdów stanowiły niepublikowane dotychczas zdjęcia stanowiska archeologicznego. Po zakończeniu sesji uczestnicy udali się na kolację, po której nadszedł czas na wieczorny spacer malowniczymi uliczkami lubelskiego Starego Miasta.

Drugi dzień sympozjum rozpoczął się od sesji poświęconej przemianom w religii. Niestety, ze względów zdrowotnych nie dotarła do nas dr hab. Kalina Wojciechowska (ChAT), która miała wygłosić referat „Bóg Ojciec bez bogini matki. Koncepcja rodzicielstwa Boga Jahwe na tle religii państw ościennych”. Zamiast tego krótkie wystąpienie poświęcone bardziej współczesnym problemom zatytułowane „Nabi Musa. Spór nad grobem Mojżesza” zaprezentował prof. Piotr Briks (USz). Po nim wrócono do planowanych referatów, z których pierwszy wygłosił dr Łukasz Niesiołowski-Spanò (UW), pt. „Przemiany religijności i religii Judy w VII wieku p.n.e.”, sugerując, że święto Paschy od VII wieku spełniało rolę zamiennika święta, w ramach którego składane były krwawe ofiary z dzieci. Drugi wykład wygłosił ks. dr Piotr Waszak (Gniezno) pt. „Bóg Starego Testamentu drzewem?! Oz 14,9 jako świadectwo przejścia od kultury kultu drzew i kamieni do odrzucenia bożków w Izraelu / Palestynie”, w którym wiązał fragment Oz 14,9 z dawnymi kananejskimi kultami drzew. Po tych wystąpieniach nastąpiła krótka przerwa, po której kontynuowana była sesja dotycząca przemian w religii. Głos w niej najpierw zabrał ks. dr Mariusz Szmajdziński (WSD Łowicz), wygłaszając referat „Bachanalia u Nahuma”, w którym szukał nawiązań do greckich kultów w biblijnej księdze. Kolejnym prelegentem był ks. dr Dariusz Dogondke (UAM) z wykładem „Prorocki głos sprzeciwu wobec reformy religijnej nakazującej oddalenie żon-cudzoziemek (Mi 2,10-16)”. Sesję zakończył mgr Michał Marciak (UJ, Universiteit Leiden), mówiąc o „Judaizacji domu królewskiego z Adiabene według Józefa Flawiusza”. Po dyskusji i zakończeniu sesji przyszedł czas na przerwę obiadową. Kolejna sesja dotyczyła zagadnień skoncentrowanych wokół tematu „Kapłan – świątynia – wyrocznia”. Pierwszym z wykładowców był dr Andrzej Mrozek (UJ), wywołując swym wystąpieniem „Kapłan izraelski, inte-

lekturalista czy rzemieślnik?” żywą dyskusję, co zresztą jest już niemal tradycją kolejnych sympozjów. Nieco mniej żywo komentowane były kolejne referaty, tj. dra Marcina Majewskiego (UPJPII) „Wyrocznia jako słowo Boże w starożytnym Izraelu” oraz dra Marka Baraniaka (UW): „Przybytek i Świątynia w interpretacji targumicznej – na przykładzie TgPnp”. Po tym wykładzie nastąpiła krótka przerwa. Podczas ostatniej już tego dnia sesji swe referaty prezentowali najmłodszy uczestnicy sympozjum – świeżo upieczeni magistrowie. Wyrażenie to w sposób szczególny dotyczyło ostatniego z prelegentów, który stopień magistra uzyskał w przeddzień sympozjum. Kolejno występowali: mgr Sławomir Poloczek (UW) „Motyw walki kosmogonicznej (Chaoskampf) w Starym Testamencie – mit kananejski w Biblii Hebrajskiej?”; mgr Sebastian Długoborski (KUL) „Wpływ imperialnej Asyrii na sferę religijną Judy” oraz mgr Bartłomiej Proc (KUL) „Angelologia perska a angelologia biblijna”. Wszystkie referaty przyjęto z uznaniem i aprobatą. Ostatnim punktem tego pracowitego dnia była uroczysta kolacja, która – będąc doskonałą okazją do swobodnych rozmów – trwała do późnego wieczora.

Trzeci dzień sympozjum rozpoczął się od sesji poświęconej sacrum i społeczeństwu. Pierwszym referentem był ks. prof. Mirosław Stanisław Wróbel (KUL) z wykładem „Znaczenie i obchody Święta Namiotów w starożytnym Izraelu”. Natomiast drugi referat „Sakralna społeczność Izraela według Księgi Liczb” zaprezentowała s. dr Elżbieta Natanaela Zwijacz (UPJPII). Po tym wykładzie nastąpiła ożywiona dyskusja poświęcona zagadnieniom metodologicznym. Ostatnia sesja dotyczyła religii Izraela w okresie pobiblijnym. Pierwszy referat zatytułowany „Esseńczycy a karaimi: problem genezy karaimizmu w wypowiedziach Karaimów polskich” wygłosił prof. Piotr Muchowski (UAM), który przedstawiał nawiązania członków XIX i XX-wiecznej wspólnoty karaimskiej do starożytnych wspólnot esseńskich. Drugi z referentów, dr hab. Roman Marcinkowski (UW) omówił „Życie religijne Izraela w świetle Miszny”. Wreszcie trzeci wykład „Religia starożytnego Izraela w ujęciu Tadeusza Zielińskiego” przedstawił – z wielką swadą – dr Andrzej Gillmeister (UZ).

Na zakończenie sympozjum ustalono miejsce i czas kolejnego spotkania. Odbędzie się ono w Warszawie, w dniach 24-26 września 2012 r. Tematem wiódącym będzie przeciwstawienie „Kobiece – męskie”. Referenci zostali zaproszeni do nadsyłania swych wykładów w formie artykułów do *SBO*. Obrady zamknął, dziękując uczestnikom za udział, dr Maciej Münnich.



Zdzisław J. Kapera, Robert Feather, *Doyen of the Dead Sea Scrolls. An in depth biography of Józef Tadeusz Milik (1922–2006)*. *Qumranica Mogilanensia* 17, Kraków–Mogilany: The Enigma Press 2011, 239 s.

Józef Tadeusz Milik to niewątpliwie jeden z najwybitniejszych badaczy rękopisów znad Morza Martwego. Jego zasługi dla odczytania i wydania manuskryptów z Qumran i Murabba'at są powszechnie znane i nie sposób ich przecenić. Wszyscy jesteśmy dumni, że nasz rodak tak wspaniale zapisał się w historii qumranologii i szerzej: hebraistyki i arameistyki. Żałujemy przy tym, że zasługi te nie zostały nigdy uhonorowane doktoratami *honoris causa* polskich uniwersytetów. Publikacja Kapery i Feathera, która jest szczegółową biografią Józefa Milika, jest próbą upamiętnienia życia i twórczości tej niezwykłej postaci.

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza (s. 1-138), napisana przez Z.J. Kapere, przedstawia biografię i badawczą działalność Józefa Milika od jego narodzin w Serocynie po śmierć w Paryżu. Podzielona jest na 9 rozdziałów, poświęconych kolejno: (I) okresowi młodości aż po studia w Pontificio Instituto Biblico (do 1951), (II) działalności w École Biblique Jerusalem (1952–1960), (III) w Bejrucie (1961–1964), (V) w Rzymie (1965–1969), a następnie (VI-IX) w Paryżu (1969–2006). Rozdział IV opisuje zaangażowanie Milika w badania epigrafii nabatejskiej. W rozdziałach VI-IX Kapera szczególnie eksponuje znane kwestie związane z procesem edycji rękopisów znad Morza Martwego, w które sam, jak wiadomo, był intensywnie zaangażowany.

Druga część (s. 140-229), licząca 12 rozdziałów, przygotowana przez R. Feathera, zawiera zapis lub omówienie rozmów autora z Józefem Milikiem i jego żoną Jolantą Załuską, a także innymi osobami, z okresu 1998-2007. Jest to – co należy podkreślić – zapis nieautoryzowany, w formie reportażu. Dotyczy wybranych zagadnień badawczych poruszanych przez Feathera. Pojawia się w nim również wiele informacji osobistych dotyczących Milika i jego rodziny.

Całość zamykają dwa apendyksy: list zespołu de Vaux dotyczący osoby Johna Allegro i związku rękopisów z chrześcijaństwem, opublikowany w „The Times” 16 marca 1956 roku (s. 231) i odpowiedź J.M. Allegro z 20 marca 1956 roku, również opublikowana w „The Times” (s. 232-234), oraz „Indeks współczesnych nazwisk” (s. 235-239).

W części pierwszej zamieszczone zostały 34 fotografie, niektóre pochodzące z archiwum własnego oraz rodziny J.T. Milika, a także archiwum Dariusza Długosza, który przez wiele lat w Paryżu pozostawał w bliskich i przyjaznych relacjach z J.T. Milikiem. Są to m.in. niepublikowane dotąd zdjęcia Józefa Milika w wieku młodzieńczym, w otoczeniu rodziny. Wedle informacji Z.J. Kapery, fotografia nr 6 jest omyłkowa.

Książka jest z pewnością wyjątkowa. Jest przy tym dobrze napisana. W pierwszej części Kapera z pasją opowiada o losach i naukowych dokonaniach Milika. Relacjonuje szczególne momenty związane z odkryciem i opracowywaniem rękopisów. Niezwykle ciekawy jest opis swoistej „podróży w czasie” Milika, jego przeżyć w odkrywanych grotach, gdy dotykał przedmiotów położonych tam przed dwoma tysiącami lat. Kapera skrupulatnie rejestruje najważniejsze zadania badawcze zrealizowane przez Milika, prace poszukiwawcze i wykopaliskowe, opracowywanie i edycję rękopisów, badania ossuariów i inne. W publikacji można znaleźć wiele szczegółowych i ważnych informacji, pokazujących obraz jego życia, naukowego i prywatnego, zarówno w okresie pobytu w Jerozolimie i Bejrucie, jak i potem: w Rzymie i Paryżu. Kapera przypomina również o słabiej znanej pasji badawczej Milika, a mianowicie o jego badaniach dotyczących św. Świerada.

W przypadku części autorstwa R. Feathera, dziennikarza, znanego dotąd zwłaszcza z książki *The Mystery of the Copper Scroll of Qumran*, warto zwrócić uwagę na rozdział trzeci (s. 175-180), w którym relacjonuje swoją rozmowę z Milikiem z listopada 2000, dotyczącą związku Jezusa i Jana Chrzciciela z esenńczykami i Qumran.

Podkreślając wartość poznawczą publikacji Kapery i Feathera, chciałbym jednocześnie wyrazić moją wątpliwość, czy powinny się w niej znaleźć niektóre ustępy dotyczące życia osobistego J.T. Milika, zwłaszcza z ostatniego okresu, czy autorzy nie naruszyli delikatnej sfery prywatności i godności, tak bardzo ważnej dla każdego z nas.

*Piotr Muchowski*



Judit M. Blair, *De-Demonising the Old Testament* (Forschungen zum Alten Testament 37), Tübingen: Mohr Siebeck 2009.

Omawiana praca jest doktoratem przedstawionym w 2008 roku na uniwersytecie w Edynburgu. Promotorami byli dr Peter Hayman oraz prof. Hans Barstad. Tekst publikacji praktycznie nie różni się od tekstu obronionej dysertacji, jeśli nie liczyć drobnych zmian redakcyjnych. Podtytuł wskazuje dość wyraźnie, czego praca dotyczy: *An Investigation on Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*.

Autorka pracy chce dowieść, że Stary Testament nie ma nic wspólnego z demonami. W tym kontekście kluczową kwestią jest definicja „demoną”. Blair omawia najpierw różne określenia demonów w dotychczasowej literaturze, po czym przedstawia swoją definicję: „»demon« może być określony jako nadnaturalna, zła istota, która istnieje i działa niezależnie od Jahwe. Demony powodują fizyczne, mentalne i moralne szkody. Nie są one czczone i nie otrzymują ofiar”<sup>1</sup>. Takie określenie kluczowego dla pracy terminu budzi jednak wiele zastrzeżeń. Przede wszystkim nie jest jasne, na jakiej podstawie autorka zakłada, że demony muszą być niezależne od Jahwe? Jest to tym bardziej dziwne, że jako podobną do swojej definicji przytacza określenie użyte przez H.-J. Fabry’ego: „alle übermenschlichen, aber untergöttlichen Mächte, die den Menschen schädigen oder zumindest bedrohen...”<sup>2</sup>. Definicja ta podkreśla, że demony, będąc istotami nadludzkimi, są zarazem podporządkowane wielkim bogom. Jest to oczywiste w źródłach bliskowschodnich, gdzie demony stanowią często gwardię różnych bóstw (np. Ereszkigal, Nergala) bądź inni bogowie są w zaklęciach przyzywani do odpędzenia demonów (np. Marduk, Ea), co w oczywisty sposób dowodzi przekonania o panowaniu bogów

<sup>1</sup> „...»demon« can be defined as a supernatural evil being that exists or operates independent from Yahweh. Demons cause physical, mental and moral harm. They are not worshipped and do not receive sacrifice” (s. 10).

<sup>2</sup> H.-J. Fabry, „»Satan« – Begriff und Wirklichkeit. Untersuchungen zur Dämonologie der alttestamentlichen Weisheitsliteratur”, w: *Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur in Kontext ihrer Umwelt. Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment*, red. A. Lange, H. Lichtenberger, K. F. Diehard Römheld, Tübingen 2003, 269. Należy tu zaznaczyć, że definicja ta nie jest autorstwa Fabry’ego, lecz zaczerpnął ją (co zaznaczył w przypisie) z hasła O. Böcher, „Dämonen (böse Geister). I. Religionsgeschichtlich”, *TRE VIII*, 270.

nad demonami. Nie do końca jest także jasne przypisanie wyłącznie złych cech demonom, ponieważ na przykład mezopotamski Pazuzu, obok sprowadzania nieszczęścia w postaci złego, pustynnego wiatru, pomagał także ludziom w odpędzaniu złowrogiej demony Lamasztu, jak to można wywnioskować z licznych amuletów. Wydaje się więc, że i w tej części definicja z *TRE* jest lepsza, ponieważ wspomina o tym, że demony mogą być groźne i niebezpieczne, niekoniecznie zaś po prostu złe. Wreszcie stwierdzenie, że demonom nie są składane ofiary, budzi zupełne zdziwienie i to zarówno w kontekście biblijnym (zob. np. Kpł 16,10), jak i pozabiblijnym, gdzie często można się spotkać z różnego rodzaju ofiarami (zastępczymi) dla demonów. Co więcej, nie jest jasne, na jakiej podstawie autorka buduje swoją definicję. Skoro bowiem przyjmujemy za Blair, że w Biblii nie ma demonów, należy wnioskować, że cech potrzebnych do ich określenia trzeba szukać w innych źródłach. Tymczasem zdanie „Mezopotamskie, kananejskie lub inne starożytne bliskowschodnie paralele wciąż grają główną rolę w identyfikacji »demonów« w Biblii Hebrajskiej”<sup>3</sup> jest w ustach Blair zarzutem! Kluczowy zatem dla całej pracy termin wydaje się błędnie zdefiniowany, co w oczywisty sposób rzutuje na całą pracę. Niestety, na tym nie koniec problemów metodologicznych.

Autorka za podstawę swej pracy przyjmuje tekst biblijny – co jest oczywiście słuszne, skoro chcemy zbadać *biblijny* obraz wymienionych w podtytule pracy istot. Jednocześnie jednak Blair zakłada, że możemy określać pole semantyczne wyrazów *wyłącznie* na podstawie tekstu Biblii, w ogóle nie sięgając do języków pokrewnych. Takie postępowanie, szczególnie w kontekście sytuacji, gdy identyczny lub niemal identyczny wyraz występuje w pokrewnych językach semickich, jest złamaniem podstawowych reguł krytyki filologicznej i historycznej. Cel tego zabiegu jest jasny: ponieważ np. Lilit, Szedim, Reszef mają swoje oczywiste odpowiedniki w innych językach i są tam traktowani jako bogowie lub demony, należy zamknąć oczy na takie ich znaczenie, by udowodnić, że w Biblii demonami nie są. Jest to tym bardziej fałszywe założenie, że skoro my dzisiaj, przy szczątkowym zachowaniu źródeł starożytnych znamy te bóstwa i demony, to tym bardziej starożytni Izraelici, na co dzień stykający się z innymi narodami, także z pewnością je znali. Trudno wszak założyć, że autor biblijny użył imienia Lilit zupełnie przypadkowo, nie znając imion demonów mezopotamskich! Autorka na wszelki wypadek zabezpiecza się przed sytuacją występowania nazbyt oczywistych wątków mitologicznych, które wskazywałyby jednak na demoniczną naturę istot, pisząc, że w jej pracy „obecność elementów mitologicznych jest podkreślona, lecz dowiedziono, że są one użyte jako środek poetycki i nie mogą być użyte jako

<sup>3</sup> „Mesopotamian, Canaanite or other Ancient Near Eastern similarities still play a major role in the identification of »demons« in the Hebrew Bible” (s. 12).

dowód na żywe wierzenia w demony lub inne mityczne istoty”<sup>4</sup>. Innymi słowy autorka chce nam powiedzieć, że jej metodologia już z góry udowadnia, iż demony nie są demonami, a jeśli już są, to na pewno tylko w poezji i nikt w nie w rzeczywistości nie wierzył.

Zgodnie z tą metodologią autorka omawia w rozdziale II dotychczasowy stan badań. Należy zauważyć, że przedstawia przy tym dobre odczytanie w literaturze biblistycznej. Nieco gorzej rzecz się ma, gdy autorka sięga do źródeł pozabiblijnych, które wszak mają ogromne znaczenie dla rozważań przedstawianych przez Blair. Wreszcie kolejne rozdziały stanowią najważniejszą część pracy i są omówieniem biblijnych fragmentów, w których pojawiają się: Azazel, Lilit, Deber, Qeteb i Reszef (rozdziały III-VII). Niestety, aprioryczne założenie, że w Biblii nie ma miejsca dla demonów, choć niesformułowane *expressis verbis*, jednak jasno wynikające z wywodów autorki, nie pozwala na bezstronną analizę tekstów biblijnych. Najlepszym tego przykładem jest rozdział mówiący o Azazelu. W podsumowaniu Blair nie jest w stanie dać jasnej odpowiedzi, kim w rzeczywistości jest Azazel z Księgi Kapłańskiej. Najpierw autorka przyznaje, że „badając termin *azazel* należy stwierdzić, iż jego znaczenie pozostaje niejasne”<sup>5</sup>. Jednak zestawienie Azazela z Jahwe nawet według Blair „...sugeruje, że jest to [imię Azazela] nazwa własna nadnaturalnej istoty, której miejscem jest pustynia...”<sup>6</sup>. W dalszym ciągu tego samego zdania autorka zastrzega się jednak, że „...nie ma niczego, co mogłoby sugerować, że odnosi się on [termin *azazel*] do »demonia« imieniem Azazel”<sup>7</sup>. Nie trudno zauważyć sprzeczność zawartą w jednym zdaniu: skoro bowiem zestawienie z Jahwe wskazuje, że Azazel może być nadnaturalną istotą zamieszkującą pustynię, co zarówno dla starożytnego Izraela, jak i dla wszystkich mieszkańców Bliskiego Wschodu musiało oznaczać demoniczny charakter, nie sposób twierdzić, że nic na ów demoniczny charakter nie wskazuje! Dalszy ciąg podsumowania jest równie zawiły, ponieważ mimo wstępnego wyznania, że nie wiemy, kim jest Azazel, Blair w tym samym akapicie stwierdza jednak, że jest on „uosobieniem sił chaosu, które zagrażają porządkowi stworzenia”<sup>8</sup>. Jako żywo mamy tu zatem do czynienia bądź z bóstwem, bądź z demonem, nie można bowiem mówić o nieosobowym uosobieniu!

<sup>4</sup> „The presence of mythological elements is underlined but it is argued that they are used as a poetical device and cannot be cited as a proof for a living belief in demons or other mythological creatures” (s. 15).

<sup>5</sup> „Examining the term *azazel* we have found that its meaning remains unknown” (s. 62).

<sup>6</sup> „...the parallelism with Yahweh in v. 8 suggests that it is a proper name for a supernatural being whose place is in desert...” (s. 62).

<sup>7</sup> „...there is nothing to suggest that it would refer to a »demon« named *Azazel*” (s. 62).

<sup>8</sup> „...a personification of forces of chaos that threaten the order of creation” (s. 62).

Dla ukazania w praktyce podejścia autorki do analizowanego materiału wybrano omówienie dwóch postaci: Lilit i Reszefa, dla których mamy najwięcej zachowanych źródeł pozabiblijnych, w związku z czym najmniej jest pola do subiektywnych interpretacji.

W odniesieniu do Lilit autorka zauważa, że „*Lilit* być może wywodzi się od *Lilitu* i *Ardat Lili*, które były kobiecymi odpowiednikami męskiego demona *Lil* w sumeryjskiej mitologii”<sup>9</sup>. W tym miejscu można by się spodziewać choć kilku słów o występowaniu, cechach, ikonografii itd. owych demonicznych stworzeń, od których wywodzi się (tu możemy opuścić „być może”) biblijna Lilit. Nie jest to wszak trudne, wystarczy sięgnąć do hasła opracowanego przez wybitnego znawcę tematu Waltera Farbera w najbardziej podstawowym słowniku, jakim jest *Reallexikon der Assyriologie*. Nawet jeśli hasło to nie jest najnowsze (tom VII zawierający hasło „Lilû, Lilitu, Ardat-lilî” wydano w 1990 r.), to z pewnością jest ono bardziej aktualne aniżeli przegląd źródeł proponowany przez Blair. Spośród tekstów jest ona w stanie wymienić tylko sumeryjską opowieść o Gilgameszu, Enkidu i świecie podziemnym (gdzie występuje demonica *lîl-lá*<sup>10</sup>) oraz amulet z Arslan Tash, słusznie zaznaczając, że ten drugi przykład jest wątpliwy. Opiera się przy tym na literaturze z lat 30. i 40.! Brak nawet wzmianki o występowaniu całej trójki demonów w setkach zaklęć mezopotamskich. Mimo to autorka zdobywa się na kategoryczne stwierdzenie, że „...żadne z tradycyjnie cytowanych odniesień do *Lilit* nie może być traktowane jako pewne”<sup>11</sup>. W odniesieniu do tekstów qumrańskich Blair, nie mogąc zanegować występowania Lilit, zaznacza, że „brak jest znaczących informacji o naturze Lilit”<sup>12</sup>. Fakt występowania Lilit w tekście nazywanym często przez wydawców jako „hymn/pieśń przeciwko demonom”<sup>13</sup> wśród innych złych duchów, określanych jako „duchy aniołów zniszczenia (*rwhy ml'ky hbl*), duchy bękartów (*rwhwt mmzrym*), demony (*š'd'ym*)” nie jest wspomniany. Blair zaznacza jedynie, że tekst „zawiera listę [różnych] rodzajów demonów”<sup>14</sup>, przytaczając przy tym dalszy ciąg tekstu, gdzie pojawiają się „sowy i [szakale] (*'hym w[syym]*)”,

<sup>9</sup> „*Lilith* was possibly derived from *Lilitu* and *Ardat Lili* who were the female counterparts of the male demon, *Lil* in Sumerian mythology”, s. 26.

<sup>10</sup> Blair w odczycie znaków klinowych idzie wiernie za propozycją Kramera z 1938 r. *lî-la-ke*, co skłania ją do podania w wątpliwość związku z Lilit.

<sup>11</sup> „Thus far none of the traditionally cited references to *Lilith* can be relied upon as certain” (s. 27).

<sup>12</sup> „...there is no significant information on the nature of *Lilith*” (s. 27).

<sup>13</sup> 4Q510//4Q511; zob. F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Leiden 1999, 1026-1029.

<sup>14</sup> „...a sectarian text contains a list of classes of demons” (s. 27).

co mogłoby sugerować zwierzęcą, a nie demoniczną, naturę Lilit<sup>15</sup>. Cała późniejsza (talmudyczna i po-talmudyczna) tradycja wiążąca się z demonicą Lilit nie ma dla Blair żadnego znaczenia. Dotychczasowe rozważania o Lilit autorka konkluduje: „aby zinterpretować Lilit z Iz 34,14 naukowcy odwołują się do podobieństwa terminu z imieniem demona znanego z Mezopotamii oraz do późniejszych żydowskich wierzeń, a wydają się ignorować fakt, że taka interpretacja nie pasuje do kontekstu”<sup>16</sup>. Zatem kluczowym dla autorki argumentem w odrzuceniu związków biblijnej Lilit z mezopotamską Lilitu i qumrańsko-talmudyczną Lilit, jest jej własna subiektywna ocena, że owe postacie do siebie „nie pasują”. Należy przyznać, że trudno zbić taki argument. Analiza kontekstu doprowadza Blair do stwierdzenia, że Lilit w Księdze Izajasza jest po prostu zwykłym zwierzęciem, najpewniej nocnym ptakiem, zamieszkującym ruiny Edomu, ponieważ nic nie wskazuje na jej demoniczny charakter<sup>17</sup>. Zatem według autorki omawianej pracy, ani inne źródła bliskowschodnie, ani późniejsza (niezbyt odległa w czasie w przypadku Qumran) tradycja żydowska nie mają żadnego znaczenia i można analizować tekst, wrywając go zupełnie z wszelkiego kontekstu. Najwyraźniej konieczność osadzenia źródła w kontekście historycznym (Sitz im Leben) jest dla Blair przebrzmiałą i nieaktualną zasadą. Nic dziwnego, że przy takich założeniach metodologicznych można udowodnić za pomocą analizowanego tekstu niemal każdą tezę, jaką uzna się za „pasującą”.

Podobnie rzecz się przedstawia w odniesieniu do Reszeffa. Już pierwsze zdanie autorki dotyczące Reszeffa zawiera drobną nieścisłość, ponieważ ostatnie wzmianki o tym bóstwie nie pochodzą – jak to podaje Blair – z I wieku przed Chr.<sup>18</sup>, lecz z I wieku po Chr. z Palmyry, która zresztą nawet nie jest wspomniana wśród miejsc, gdzie spotykany jest kult Reszeffa. Charakterystyczne jest, że omawiając teksty mówiące o Reszefie z Ebla i Egiptu, autorka ani razu nie odwołuje się do źródeł. Opiera się wyłącznie na opracowaniach innych autorów<sup>19</sup>. Wybór tych opracowań bywa zresztą niepełny, na przykład w odniesieniu do tekstów

<sup>15</sup> Jednocześnie należy zaznaczyć, że zarówno „sowy”, jak i „szakale” także mogą mieć demoniczną naturę, zob. B. Janowski, „Wild Beasts”, w: *DDD* 897: „The *šiyyim* are evidently demonic beings...”. Oczywiście Blair nie zgadza się z taką interpretacją, zob. s.77-79.

<sup>16</sup> „to interpret *lilith* in Isa 34:14 scholars refer to the similarity of the term with the name of a demon known from Mesopotamia and later Jewish belief and seem to ignore the fact that such interpretation does not fit the context” (s. 30).

<sup>17</sup> „...there is nothing to support the view that *lilith* is the »demoness« or other mythological character. Like the other terms, it also refers to a animal. More specifically, the context requires that לילית is regarded as a bird” (s. 95).

<sup>18</sup> „*Reshef* was ... attested from the 3<sup>rd</sup> millennium BCE to the end of the 1<sup>st</sup> century BCE” (s. 41).

<sup>19</sup> Oczywiście brakuje wśród nich najnowszych prac poświęconych Reszefowi: E. Lipiński, *Resheph. A Syro-Canaanite Deity* (OLA 181, *Studia Phoenicia* XIX), Leuven 2009 oraz M. Münnich,

eblaickich brakuje podstawowej pracy F. Pomponio i P. Xelli<sup>20</sup>, choć pojawia się ona w bibliografii! Z kolei spośród opracowań dotyczących źródeł egipskich Blair za najpełniejsze uznaje książkę W.J. Fulco<sup>21</sup>, nie wspominając o bardzo istotnym uzupełnieniu danych zaprezentowanym przez R. Giveona<sup>22</sup>. Dopiero w paragrafie poświęconym Ugarit pojawiają się sigła tekstów i widać, że autorka zapoznała się także ze źródłami, a nie tylko omawia je na podstawie prac innych autorów. W odniesieniu do tekstów ugaryckich należy się bez wątpienia zgodzić z Blair, że nic nie wskazuje na demoniczny charakter Reszeffa – jest on po prostu jednym z bóstw, choć raczej nie chthonicznym, jak to sugeruje autorka. W kolejnym paragrafie zbierającym źródła fenickie i aramejskie (a wspominającym jedynie o Zircirli, Karatepe i Cyprze) autorka znowu opiera się wyłącznie na opracowaniach innych autorów (w tym wypadku trzech, co przy mnogości publikacji o Reszeffie zadziwia). Brak przy tym choćby najmniejszej wzmianki o źródłach z Fenicji, ze świata punickiego oraz – jak już wspomniano – z Palmyry. Ponadto autorka w ogóle nie wspomina o źródłach z Emar (bardzo licznych) oraz z Anatolii. Dobór literatury oraz braki w materiale źródłowym świadczą, że Blair w ogóle nie badała tekstów źródłowych dotyczących omawianych postaci, a opierała się jedynie na wiadomościach z drugiej ręki. Nawet jeśli sytuację taką można częściowo wytłumaczyć pierwszeństwem danym studiom nad tekstem biblijnym, to jednak nie sposób nie zauważyć, że autorka wyraźnie odnosi się do źródeł pozabiblijnych, których po prostu nie zna (za wyjątkiem Ugarit). Zaskakujące jest, że Blair nawet nie wspomina o pobiblijnej tradycji żydowskiej w odniesieniu do Reszeffa, choć przy Lilit poświęciła talmudycznym fragmentom sporo miejsca. Można odnieść wrażenie, że autorka nie wie, iż Reszef w Talmudzie jest wprost określany jako demon (*Berachot 5a*, zob. także *Pesachim 111b*). Można się jednak domyślać, że – podobnie jak miało to miejsce w przypadku Lilit – uznałyby te świadectwa za nieistotne. Natomiast w analizie samych tekstów biblijnych widać wyraźnie błędy metodologiczne popełnione na wstępie. Mści się błędna definicja demona, co powoduje, że Reszef jest dość konsekwentnie określany przez autorkę jako „anioł Jahwe”<sup>23</sup>, choć jednocześnie spotkać można stwierdzenie, że jest on drugorzędą

---

*Reszef. Bóg starożytnego Orientu* (Studia Historico-Biblica 3), Lublin 2011. Obie te pozycje ukazały się – nieszczęśliwie dla autorki – tuż po wydaniu jej pracy.

<sup>20</sup> F. Pomponio, P. Xella, *Les dieux d'Ebla. Étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe millénaire* (AOAT 245), Münster 1997. Reszefowi poświęcone są strony 297-315.

<sup>21</sup> W.J. Fulco, *The Canaanite God Resēp* (American Oriental Series, Essay 8), New Haven 1976.

<sup>22</sup> R. Giveon, „Resheph in Egypt”, *JEA* 66 (1980), 144-150.

<sup>23</sup> Np. „Similarly to *Deber* and *Qeteb*, *Reshef* is best regarded as one of Yahweh's Angels of Evil...” (s. 212).



istotą boską podporządkowaną Jahwe<sup>24</sup>, co zresztą jest np. w odniesieniu do Hab 3,5 jak najbardziej słuszne. Czy jednak można anioła nazywać podrzędnym bóstwem? W systemie politeistycznym być może tak, jednak w odniesieniu do Biblii jest to problematyczne. Notabene Blair nie podaje jasnej definicji anioła. Jednocześnie autorka podkreśla, że skoro w źródłach bliskowschodnich Reszef nigdzie nie jest demonem, lecz bóstwem, zatem i w Biblii nie może być demonem. Ten sposób rozumowania prowadzi jednak do prostego wniosku, że skoro w źródłach bliskowschodnich Reszef nigdzie nie jest nazywany aniołem (czyli bożym posłańcem), zatem i w Biblii nie może być aniołem! Autorka nie zauważa częstego w religiach monoteistycznych procesu degradacji obcych/dawnych bóstw do rzędu istot demonicznych. Taki jest przecież początek współczesnego znaczenia wyrazu „demon” (δαίμων), którym pierwotnie w grece określano bóstwo bez żadnych złowrogich konotacji (por. εὐδαίμονία). Dopiero pisarze chrześcijańscy rozpowszechnili negatywny sens pojęcia „demon”<sup>25</sup>, w przeciwstawieniu do Jedynego Boga. Niechęć do wykorzystania źródeł pozabiblijnych w interpretacji Biblii prowadzi do podawania w wątpliwość związków biblijnego Reszefa z bóstwem znanym z innych tekstów. Autorka, nie mogąc zupełnie zanegować tego związku, podobieństwa składa głównie na karb języka poetyckiego: „Nawet jeśli możliwy jest związek [tekstów biblijnych] z semickim bóstwem *Reszefem*, mitologiczne motywy w Starym Testamencie są używane głównie jako chwyt poetycki”<sup>26</sup>. Pobrzmiwa tu echo cytowanej powyżej tezy ze wstępu, że to, co mityczne w Biblii, musi być jedynie poetyckim wyrażeniem, nie może zaś odzwierciedlać rzeczywistych wierzeń. Nie wydaje się jednak, by *licentia poetica* mogła być wytłumaczeniem wszystkich omawianych przez autorkę miejsc.

Autorka bez wątpienia włożyła wiele trudu, aby zebrać literaturę biblistyczną. Dotykając jednak problematyki demonologii, konieczne jest także dogłębniejsze zapoznanie się z tekstami pozabiblijnymi, szczególnie jeśli stara się wykazać niewielki związek pomiędzy tymi – według autorki – tak bardzo różnymi światami. Przede wszystkim jednak należy zadbać o poprawne definicje oraz unikać przyjmowania apriorycznych założeń, według których następnie interpretowane są teksty. Praca Blair jest, niestety, przykładem tego, że braki metodologiczne prowadzą na manowce mimo wieloletnich i żmudnych badań.

Maciej Münnich

<sup>24</sup> „Both *Deber* and *Reshef* appear here as secondary divine beings, members of Yahweh’s retinue” (s. 195).

<sup>25</sup> Choć dobre bóstwa od złych demonów odróżniał już Ksenokrates.

<sup>26</sup> „Even though there is a possible connection to the Semitic deity *Reshef*, the mythological motifs in the Old Testament are used merely as a poetic device” (s. 212).



## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

Marta WÓJTOWICZ, The Chronology of Lugalzagesi's Regn. Some Problems of History of Babylonia in the Late Early Dynastic Period . . . . .	5
Edward LIPIŃSKI, Levitical Cities in Transjordan . . . . .	19
Łukasz NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, Urbanization of Philistia and Shephelah, and the Process of Acculturation . . . . .	31
Jakub SLAWIK, Could a Sacred Prostitution be Found in Ancient Israel? <i>Q<sup>c</sup>dešā<sup>b</sup></i> in the Old Testament . . . . .	45
Janusz LEMAŃSKI, Sheol – l'aldilà ebraico o una specifica situazione esistenziale? . . . . .	67
Mirosław S. WRÓBEL, The Meaning and Celebration of the Feast of the Tabernacles in the Ancient Israel . . . . .	99
Ilona SKUPIŃSKA-LØVSET, Cults on et-Tell/Bethsaida . . . . .	109
Piotr WASZAK, Dio del Antico Testamento ful' albero? Os 14,8-9 come testimonianza del passaggio dal culto degli alberi e pietre fino al rifiuto degli idoli in Israele / Palestina . . . . .	127
Sebastian DŁUGOBORSKI, Assyrian Influence on Judean Religion . . . . .	143
Piotr BRIKS, Topos of Niniveh in Old Testament . . . . .	157
Antoni TRONINA, Did Job Existed Really? . . . . .	173
Bartłomiej PROC, The Persian Influence in the Book of Tobit . . . . .	183
Edward LIPIŃSKI, Aphrodite at Acre-Ptolemais . . . . .	191
Piotr MUCHOWSKI, Qumran – the Village of the Essenes . . . . .	199
Marek I. BARANIAK, The Theme of the "city" in the Song of Songs and its Targumic Interpretation . . . . .	209
Dominik NOWAK, The Reception of the Person John's the Baptist in the Writings from Nag Hammadi Library . . . . .	235
Przemysław DEC, John 10:1-21 and Jerusalem Temple. Analysis of Selected Lexemes . . . . .	251
Daria BONIECKA-STĘPIEŃ, The Image of Jesus in Jewish Literature – The Selection . . . . .	263

Andrzej GILLMEISTER, Christian Polemics with Tadeusz Zieliński's “Hellenism and Judaism” . . . . .	275
---	-----

#### REPORTS

Piotr BRIKS, Report from the 49 <sup>th</sup> Symposium of Polish Biblical Scholars, Katowice, September 20 <sup>th</sup> -22 <sup>nd</sup> 2011 . . . . .	289
Maciej MÜNNICH, Report from the Conference: Religious Life of Ancient Israel/Palestine, Lublin, September 27 <sup>th</sup> -29 <sup>th</sup> 2011 . . . . .	295

#### REVIEWS

Zdzisław J. Kapera, Robert Feather, <i>Doyen of the Dead Sea Scrolls. An in depth biography of Józef Tadeusz Milik (1922-2006). Qumranica Mogilanensia 17,</i> Kraków-Mogilany: The Enigma Press 2011 ( <i>Piotr Muchowski</i> ) . . . . .	299
Judit M. Blair, <i>De-Demonising the Old Testament</i> (Forschungen zum Alten Testament 37), Tübingen: Mohr Siebeck 2009 ( <i>Maciej Münnich</i> ) . . . . .	301

# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

Marta WÓJTOWICZ, Chronologia panowania Lugalzagesiego z Uruk na tle historii południowej Babilonii w Okresie Wczesnodynastycznym . . . . .	5
Edward LIPIŃSKI, Miasta Lewickie w Zajordanii . . . . .	19
Łukasz NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, Urbanizacja Filistei i Szeferi a procesy akulturacji. . . . .	31
Jakub SLAWIK, Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna? <i>Q<sup>e</sup>dešā<sup>b</sup></i> w Starym Testamencie . . . . .	45
Janusz LEMAŃSKI, Hebrajski Szeol na tle wyobrażeń eschatologicznych sąsiednich kultur . . . . .	67
Mirosław S. WRÓBEL, Znaczenie i obchody Święta Namiotów w starożytnym Izraelu . . . . .	99
Ilona SKUPIŃSKA-LØVSET, Kultury na et-Tell. Źródła archeologiczne . . . . .	109
Piotr WASZAK, Bóg Starego Testamentu drzewem?! Oz 14,[8-]9 jako świadectwo przejścia od kultury kultu drzew i kamieni do odrzucenia bożków w Izraelu . . . . .	127
Sebastian DŁUGOBORSKI, Wpływ imperialnej Asyrii na religię Judy . . . . .	143
Piotr BRIKS, Topos Niniwy w Starym Testamencie . . . . .	157
Antoni TRONINA, Czy Hiob istniał realnie? . . . . .	173
Bartłomiej PROC, Wpływy perskie w Księdze Tobiasza. . . . .	183
Edward LIPIŃSKI, Afrodyta w Akko-Ptolemais . . . . .	191
Piotr MUCHOWSKI, Qumran: miasto esseńczyków . . . . .	199
Marek I. BARANIAK, Motyw miasta w Księdze Pieśni nad Pieśniami i jego targumiczna interpretacja . . . . .	209
Dominik NOWAK, Recepcja postaci Jana Chrzciciela w pismach biblioteki z Nag Hammadi . . . . .	235
Przemysław DEC, J 10,1-21 a Świątynia Jerozolimska. Analiza leksemów θύρά, θυρωρός i αὐλή . . . . .	251
Daria BONIECKA-STEPIEŃ, Wizerunek Jezusa w piśmiennictwie żydowskim – wybór . . . . .	263

- Andrzej GILLMEISTER, Kontrowersje wokół książki *Hellenizm a judaizm*  
Tadeusza Zielińskiego. Polemiki chrześcijańskie . . . . . 275

## SPRAWOZDANIA

- Piotr BRIKS, Sprawozdanie z 49. Sympozjum Biblistów Polskich w Katowicach,  
20-22 września 2011 . . . . . 289
- Maciej MÜNNICH, Sprawozdanie z konferencji „Życie religijne  
starożytnego Izraela / Palestyny”, Lublin, 27-29 września 2011. . . . . 295

## RECENZJE

- Zdzisław J. Kapera, Robert Feather, *Doyen of the Dead Sea Scrolls. An in depth  
biography of Józef Tadeusz Milik (1922-2006)*. *Qumranica Mogilanensia 17*,  
Kraków-Mogilany: The Enigma Press 2011 (Piotr Muchowski) . . . . . 299
- Judit M. Blair, *De-Demonising the Old Testament* (Forschungen zum Alten  
Testament 37), Tübingen: Mohr Siebeck 2009 (Maciej Münnich) . . . . . 301