

Deuteronomistyczna koncepcja konfrontacji Eliasza z Achabem. Studium historyczno-krytyczne 1 Krl 17, 1; 18, 1–2. 41–46

Patryk Pikuliński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

patryk.pikulinski@gmail.com  <https://orcid.org/0009-0000-8170-1551>

Jednym z najbardziej rozpoznawalnych symptomów współczesnej cywilizacji jest stała i dynamiczna ewolucja środków i mechanizmów komunikacji międzyosobowej opartej na różnych formach i aspektach słowa, która w praktyce dotyczy już każdego sektora ludzkiego życia, bezpośrednio warunkując jego status, jakość i kierunki rozwoju. Temu coraz szybszemu i multimedialnemu transferowi wiedzy i informacji towarzyszy jednak równie dynamiczny i dotyczący współczesnego człowieka proces dewaluacji komunikowanego przez niego słowa, który daje się zauważyć w wielu wymiarach. Przekazywanie informacji naznaczone jest dziś bowiem przez różnorodne i coraz bardziej zakamuflowane i wyrafinowane formy manipulacji i socjotechniki oparte na mechanizmach świadomej i zaplanowanej dezinformacji, a nawet dyfamacji, które tworzą wokół przekazywanego słowa bardzo realny klimat niewiarygodności, ambiwalentności i bezideowości. Temu zauważalnemu procesowi erozji słowa towarzyszy dość często postawa deprecjacji wobec uznanych od starożytności źródeł prawdy, którymi były różnorodne formy nadnaturalnego objawienia komunikujące wiedzę na temat szeroko rozumianej koncepcji prawdy, Boga, Jego relacji do człowieka i świata, sensu i celu ludzkiego życia czy też dokonującej się historii.

Reprezentatywną ilustracją starożytnego szacunku dla słowa i kryjącej się w nim prawdy mogą być relikty pozabiblijnej literatury starożytnego Lewantu, a nade wszystko ustne i pisane źródła utrwalone w Biblii hebrajskiej i Biblii greckiej. Te starannie opracowywane i wierne przekazywane tradycje emanują wielką rewerencją w stosunku do

słowa, które traktują zawsze z wielką powagą, gruntownie analizują zawartą w nim treść oraz weryfikują jego pochodzenie, prawdziwość, wiarygodność i sprawczość. Teksty biblijne z oczywistych względów największą wagę przywiązują do słowa, które w zawartych w nich tradycjach wypowiada Bóg Izraela – JHWH, który osobiście (poprzez różne formy teofanii) lub za pośrednictwem autoryzowanego przez siebie reprezentanta, którym mógł być patriarcha, teokratyczny wódz, król, kapłan, a nade wszystko prorok, objawia swą wolę. Zgodnie z przekazem biblijnym objawiana wola Boża realnie wpływa na bieg historii Izraela i zamieszkujących w jego sąsiedztwie grup etnicznych i całych narodów. Do najbardziej reprezentatywnych źródeł Biblii poruszających teologiczną kwestię wartości i wiarygodności Bożego i ludzkiego słowa wypowiedzanego przez proroka należy cykl tradycji o proroku Eliaszu (1 Krl 17–2 Krl 2)¹, który ukazuje trudne historyczne realia życia społeczno-politycznego i religijnego w Królestwie Północnego Izraela na przełomie wieków IX i VIII przed Chrystusem. Tematem wiodącym tego bogatego pod względem formy literackiej oraz orędzia ideowo-teologicznego kompleksu tradycji jest rekonstrukcja i ocena wzajemnej

1 Aktualną wersję kompleksu tradycji o Eliaszu (1 Krl 17, 1–2 Krl 2, 18) współcześnie przypisuje się przedstawicielom tak zwanej szkoły deuteronomistycznej, którzy na jednym z etapów redakcji tego bloku ksiąg historycznych (Joz–2 Krl) postanowili rozszerzyć historiograficzną rekonstrukcję monarchii w Izraelu i Judzie (DtrH) o materiał źródłowy poświęcony osobie i posłannictwu prorockiemu Eliasza z Tiszbe w Gileadzie. Pewna grupa redaktorów tej szkoły (DtrP) poprzez szereg korekt i elaboracji literacko-teologicznych istniejącego już wcześniej predeuteronomistycznego materiału o Eliaszu stworzyła obraz proroka jako nieustraszonego męża Bożego, który staje do bezkompromisowej walki w obronie objawionego przez JHWH prawa i ustanowionego przez Mojżesza i Jozuego porządku społeczno-religijnego na bazie dwustronnego przymierza z Izraelem. Prorok według przekazów utrwalonych w 1 Krl 17–2 Krl 2 nie ma co prawda autorytetu i władzy Mojżesza czy Jozuego, ale jest modelowany na ich obraz i uczestniczy w utrwalaniu reguł monoteizmu (monolatrii) jahwistycznego. Mąż Boży, taki jak Eliaz, Elizeusz czy Micheasz, syn Jimli, w okresie pierwotnego profetyzmu w Izraelu jest więc ukazywany jako społeczno-religijny lider, który żyje i działa w służbie i w imieniu JHWH i Jego prawa. Oznacza to, że podstawowym jego zadaniem, obok komunikowania Bożych wyroczeni, jest propagowanie i interpretacja prawa, a kiedy wymaga tego sytuacja historyczna, obrona jego postanowień, i to nawet wtedy, gdy trzeba stanąć do bezpośredniej konfrontacji ze sprawującym władzę w Izraelu czy Judzie królem (por. Mead, 2005, s. 251–253; Tułodziecki, 2005, s. 31–52).

relacji dwu kluczowych instytucji tego okresu dziejów Izraela, a mianowicie – monarchii i profetyzmu. Obie instytucje, które na tym etapie dziejów Izraela są reprezentowane przez proroka Eliasza i króla Achaba wywodzącego się z dynastii Omridów (1 Krl 16, 21–34), legitymują się w Biblii hebrajskiej specjalnym Bożym mandatem wybraństwa oraz precyzyjną misją polegającą na trosce o sprawiedliwość społeczną i stabilność porządku prawnoreligijnego ustanowionego przez teokratyczne rządy Mojżesza, Jozuego i sędziów (por. Dziadosz, 2004, s. 111).

W ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się wiele publikacji na temat literackiego, retorycznego i strukturalnego profilu cyklu tradycji o Eliaszu (1 Krl 17–2 Krl 2), które akcentują również różne aspekty siłowej konfrontacji proroka Eliasza z królem izraelskim Achabem (por. 1 Krl 17, 1; 18, 1–40; 19, 1–21, 29; Battenfield, 1988; Britt, 2002; Collins, 1993; Kiuchi, 1994; McKenzie, 1991; Olley, 1998; Overholt, 1996; Petersen, 1981; Roberts, 2000; Robinson, 1991; Rofé, 1998; Simon, 1997; Smith, 2002; Walsh, 1992; White, 1997). Jak dotąd niewiele z nich podjęło jednak kwestię literackiej (źródłowej, redakcyjnej) i tematycznej odrębności wierszy 17, 1; 18, 1–2. 41–46, które ukazują specyficzny i odmienny od pozostałych segmentów strukturalnych cyklu obraz dwustronnej relacji pomiędzy prorokiem a monarchą, nienacechowany wrogością. Już bowiem po wstępnej lekturze wierszy 17, 1; 18, 1–2. 41–46 można zauważyć ich formalną (podobna terminologia i styl wypowiedzi) i merytoryczną spójność (jedność bohaterów, miejsca, czasu i akcji opowiadania), co sugeruje to samo źródło pochodzenia lub to samo środowisko późnej redakcyjnej elaboracji.

Za wspólnym i być może autonomicznym źródłem wierszy 17, 1 i 18, 41–46, które obecnie tworzą prolog i epilog sekcji o suszy, przemawia użyta w tych passusach kalka terminologiczna. Wystarczy przywołać tu egzemplaryczną terminologię opisującą w nich deszcz. W wersie 17, 1 występuje hendiadys *ʔal ʔmātār*, który w Biblii powraca jeszcze tylko w 2 Sm 1, 21. Samo pojęcie *mātār* można spotkać jednak w 1 Krl 18, 1, co sugeruje terminologiczny i tematyczny związek z 1 Krl 17, 1. W 18, 41–46 użyty jest z kolei synonimiczny termin *gešem*, który w obrębie 1–2 Krl pojawia się w 1 Krl 17, 7. 14 i w 2 Krl 3, 17. Z uwagi na to, że są to jedyne kolokacje tego pojęcia w deuteronomistycznej

historiografii Izraela (Joz–2 Krl), można założyć, że Boże (prorockie) wyrocznie zapowiadające deszcz w czasie suszy, które wkomponowano w cykle o Eliaszu i Elizeuszu (por. 1 Krl 17–18 i 2 Krl 3–5) posiadają jedno wspólne źródło. Na późniejszą redakcję źródła 17, 1 wskazuje obecność terminów charakterystycznych dla teologii kapłańskiej (por. *tōšāb, l'pī* w znaczeniu „ust”, a nie „ostrza miecza”). Sama bowiem obecność formuły przysięgi na Boga JHWH, a także wyrażenie *'ēlōhē jišrā'el* oraz charakterystyczna dla teologii deuteronomi(sty)cznej koncepcja *d^ebārī* dowodzą wcześniejszej deuteronomistycznej redakcji tego wiersza. Również ściśle związany tematycznie i formalnie z 17, 1 passus 18, 41–46 demonstruje ślady deuteronomistycznej i kapłańskiej elaboracji teologicznej. Na tę pierwszą wskazuje motyw prorockiego sługi *na'ar* z sufiksem dzierżawczym czy nazwa własna Jizreel *jad-JHWH*. Na ostateczną kapłańską edycję epilogu sekcji o pladze suszy (17, 1–18, 46), czyli wierszy 18, 41–46, wskazuje termin *gešem*, a nadto typowa dla tej szkoły symbolika liczby 7, paschalna idea przepasania bioder oraz pośpiesznego jedzenia i picia w oczekiwaniu na zbliżające się zbawcze działanie JHWH czy też sens topograficznej syntagmy *derek-jām*. Jako jedyny z badanych tekstów, passus 18, 41–46 nosi wiele znamion autonomicznej oryginalnej tradycji, które zostaną omówione pokrótce w części egzegetycznej.

Jeśli chodzi natomiast o pochodzenie ostatniego z wybranych do analizy tekstów (18, 1–2), który w obecnej strukturze multitematycznej sekcji o suszy 17, 1–18, 46 figuruje w jej punkcie zwrotnym (kulminacyjnym), to wydaje się on w całości redakcyjnym łącznikiem wpisanym przez redaktora deuteronomistycznego. Zawiera on bowiem zwroty charakterystyczne dla tego środowiska redakcyjnego: *d^ebār-JHWH hājāh* oraz *'al-p^enē hā'ādāmāh*, które w tej sekcji pojawiają się jeszcze tylko w wierszach 17, 14 i 17, 24.

Weryfikacja wstępnego założenia badawczego sugerującego wspólne pochodzenie wierszy 17, 1 i 18, 1–2. 41–46 dokona się w niniejszej publikacji w ramach historyczno-krytycznej lektury tekstu natchnionego, która nieprzerwanie jest wiodącym narzędziem w egzegetycznym w badaniu ksiąg historycznych Biblii hebrajskiej. Aby zgłębić historyograficzny i historio-zbawczy sens wskazanych wyżej biblijnych źródeł,

wpierw zostanie przeanalizowana literacka i redakcyjna specyfika tych wierszy w ich aktualnym najbliższym kontekście narracyjnym, jak również ich tło religijno-kulturowe oparte o założenia monoteistycznego (monolatricznego) jahwizmu oraz judaizmu epoki pierwszej i drugiej świątyni, w obrębie których krystalizowała się ich aktualna wersja. Na dalszym etapie badań zostanie krytycznie odczytany oryginalny tekst 17, 1; 18, 1–2. 41–46 i przeprowadzona gruntowna analiza egzegetyczno-teologiczna, która pozwoli rzucić światło na rolę, którą te wiersze odgrywają w biblijnej historii Eliasza i Achaba oraz w ideowo-teologicznym kontekście Ksiąg Królewskich.

1. Analiza literacka i krytyka tekstu materiału źródłowego 1 Krl 17, 1; 18, 1–2. 41–46

Zagadnienie złożonego procesu redakcji Ksiąg Królewskich i wchodzących w ich aktualną strukturę cykli o prorokach wcześniejszych: Eliaszu i Elizeuszu (1 Krl 17–2 Krl 9) od dawna jest przedmiotem badań egzegetów posługujących się najczęściej standardami metody historyczno-krytycznej i intertekstualnej. Debata środowiska naukowego dowodzi, że obecna wersja tego materiału źródłowego przeszła przynajmniej trzy sukcesywne redakcje deuteronomistyczne dokonane odpowiednio w kręgach środowisk umownie nazywanych przez egzegetów „redakcją historyczną” (DtrG), „redakcją prorocką” (DtrP) i „redakcją nomistyczną” (DtrN)². Cykl tradycji o proroku Eliaszu został wpisany w większości przez (post)deuteronomistycznego redaktora ksiąg w ramy sumarycznej relacji o panowaniu króla Achaba w Izraelu (1 Krl 16, 29–34; 22, 39–40) i swej obecnej wersji stanowi pokaźny objętościowo i bardzo zróżnicowany literacko blok tekstualny (1 Krl 17, 1–22, 38).

Zagadnienie dwustronnych społeczno-politycznych, militarnych i religijno-kulturowych relacji proroka z Tiszbe z drugim przedstawicielem dynastii Omridów, które stanowi przedmiot badawczy niniejszej

2 Dla szerszego spektrum tego zagadnienia i jego hipotetycznych rozwiązań por. Halpern, Vanderhooff (1991); Łach (2006).

publikacji, jest w tym obszernym materiale narracyjnym zaprezentowane w dwóch mocno odmiennych kontekstach: kataklizmu trzyipółletniej suszy (1 Krl 17, 1–18, 46) oraz dokonanego przez Achaba i jego małżonkę Izebel morderstwa Nabota z Jizreel (1 Krl 21, 1). W centrum zainteresowania badawczego w niniejszej pracy będzie pozostawał ten pierwszy z wyżej wymienionych dwu zbiorów tradycji o Eliaszu. We współczesnych specjalistycznych komentarzach i artykułach można spotkać bardzo różne sugestie egzegetów dotyczące podziału strukturalnego kompleksu tradycji 1 Krl 17, 1–18, 46 (zob. Cogan, 2008; DeVries, 2003; House, 1995; Patterson, Austel, 1988)³. Zasadnicza większość badaczy wyróżnia wiersz 1 Krl 17, 1 jako odrębną jednostkę tekstualną, a następnie wskazuje na trzy perykopy w obrębie 1 Krl 17, 2–24:

- 1) relację o pobycie Eliasza nad potokiem Kerit (17, 2–6, ewentualnie 17, 2–7);
- 2) tradycję o nadnaturalnym znaku prorockim polegającym na rozmożeniu oliwy w dzbanie ubogiej wdowy z Sarepty Sydońskiej (17, 7–16, ewentualnie 17, 8–16);
- 3) przekaz o wskrzeszeniu syna wdowy (17, 17–24; por. Walsh, 1996, s. 225–226)⁴.

Interesującą sugestię w tej materii wysuwają masoreci, którzy sugerują następującą strukturę tej sekcji tekstu źródłowego o Tiszbie. Dla nich materiał źródłowy w 1 Krl 17 składa się tylko z dwu dopełniających się perykop: 17, 1–16 i 17, 17–24 (znak petuchy po 17, 16 i 17, 24, jednakże w obrębie pierwszej z nich znakami setumy – ze względu na figurujące w tekście formuły wyroczni JHWH (proroka) – zostały wyróżnione następujące mniejsze jednostki składowe: (1) 17, 1; (2) 17, 2–7; (3) 17, 8–13; (4) 17, 14–16; (5) 17, 17–24⁵. Analogicznie do wiersza 17, 1 w sekcji 1 Krl

3 Najbardziej szczegółową strukturę prezentuje Long (1984, s. 174, 178, 188–190).

4 Niektórzy egzegeci traktują tekst 1 Krl 17, 7–24 jako spójną jednorodną perykopę z uwagi na kryterium jedności miejsca i osób. W tych wierszach zmienia się jednak tematyka tekstu, choć można też widzieć w niej pewną ciągłość merytoryczną i dynamikę narracyjną na płaszczyźnie analogicznego motywu ocalenia od śmierci wdowy i jej syna, którego prorok z Tiszbe dokonuje na dwu etapach (17, 8–16. 17–24).

5 Zupełnie odmienny od współczesnych komentarzy i opracowań egzegetyczno-teologicznych podział tekstu natchnionego masoreci proponują w przypadku drugiej odsony kompleksu 17, 1–18, 46. Znakami petuchy jako niezależną całość literacką i merytoryczną

18, 1–46 egzegeci wprawdzie wyróżniają perykopę 18, 1–2a lub 18, 1–2ab jako odrębną jednostkę literacką i tradycję źródłową⁶. W zasadniczym korpusie tej sekcji cyklu wskazują na tradycję o spotkaniu Eliasza z zarządcą królewskiego pałacu w Samarii Obadiaszem (18, 2b–15) i relację o sądzie Bożym nad pogańskimi prorokami (18, 16–40). Kwestią sporną pozostaje natomiast przynależność źródłowa wierszy 18, 16–19, szczególnie zaś wersetu 18, 16, który jest dzielony przez egzegetów na dwie części przynależne do dwu okalających je tradycji 18, 1–15 i 18, 17–40 pełniących rolę narracyjnego pomostu (por. Cogan, 2008, s. 189–190). Całość sekcji wieńczy perykopa mówiąca o zakończeniu suszy i drodze Eliasza oraz Achaba do Jizreel (18, 41–46). Jak zaznaczono wyżej, tekst masorecki czyta 1 Krl 18 łącznie z 1 Krl 19 i uważa te dwa rozdziały za jedną perykopę, wydzielając w niej setumami następujące pomniejsze części tekstualne:

- 1) relację z pierwszej części spotkania Eliasza z posłańcem Achaba Obadiaszem (18, 1–14);
- 2) relację z drugiej fazy spotkania Eliasza z Obadiaszem, której finałem jest konfrontacja z prorokami Baala na Górze Karmel (18, 15–19, 14);
- 3) tradycję o ostatniej Bożej misji Tiszbity (19, 15–21).

Przedmiotem zasadniczej analizy egzegetycznej w niniejszej publikacji są trzy lakoniczne relacje dotyczące spotkań proroka Eliasza z Achabem (17, 1; 18, 1–2. 41–46), które są utrzymane w podobnym stylu narracyjnym, odzwierciedlają analogiczny kontekst religijno-kulturowy, ideowo-teologiczny i topograficzno-chronologiczny, a także noszą ślady wspólnej redakcyjnej elaboracji. W obszernym otwarciu cyklu o Eliaszu, czyli w sekcji 17, 1–18, 46, znajduje się co prawda jeszcze jeden rozbudowany opis spotkania Eliasza z Achabem (18, 16b–19), jednakże został on ukształtowany w zupełnie innej konwencji narracyjnej. Otóż nastawienie króla Achaba do proroka i męża Bożego do monarchy jest

odznaczają tekst pomiędzy wierszami 18, 1 i 19, 21, a zatem nie kończą sekcji o suszy i deszczu po wierszu 18, 46, lecz kontynuują tę opowieść, poszerzając ją o kolejne epizody z mocno napiętej już na tym etapie narracji historii Eliasza i Achaba (18, 1–14: *setuma*; 18, 15–19, 14: *setuma*; 19, 15–21: *petucha*).

6 Wiersze 18, 1–2 jako niezależną całość literacką traktuje Sweeney (2007, s. 221).

w tej sekcji bardzo oschłe i wrogie. Zarówno król jak i Eliaz używają w stosunku do siebie pejoratywnych określeń: tytułu *zeh 'ōkēr jisrā'ēl* („ten dręczyciel Izraela”, 18, 17) czy oskarżenia o odejście z dróg prawa mojżeszowego⁷ i uprawianie bałwochwalczego kultu bóstw pogańskich, które domaga się surowej Bożej reprimendy: *lō' 'ākarti 'et-jisrā'ēl kī 'im-'attāh ūbēt 'ābikā ba'āzobkem 'et-mišwōt JHWH wattēlek 'aḥārē habbē'ālīm* („nie ja dręczone Izraela, lecz raczej ty i dom twego ojca, [ponieważ] porzuciliście przykazania JHWH i poszedłeś za Baalami”, 18, 18). Ten bowiem właśnie ciężki zarzut Eliaz stawia Achabowi i królewskiemu rodowi jego ojca Omriego w formie wyroczni sądu i potępienia, który staje się mottem narracyjnym dla zasadniczego korpusu sekcji (18, 2–40). Wszystkie pozostałe relacje opowiadające o konfrontacji Tiszbity z Achabem, a więc dwie skrajne (17, 1 i 18, 41–46) oraz ta znajdująca się w centrum (punkcie) kulminacyjnym sekcji (18, 1–2) są utrzymane w tonie neutralnym. W tych wierszach nie obserwuje się wrogości króla wobec proroka i proroka wobec króla, a wyrocznia Eliasza zapowiadająca suszę w 17, 1 w żadnym razie nie jest wymierzona przeciwko władcy czy jego rodowi, choć poprzedza ją bardzo negatywna ocena ich postawy względem JHWH umieszczona w kronikarskim (historycznym) sumarium o władzy Omriego i Achaba (16, 21–28. 29–34).

Kolejnym elementem historyczno-krytycznej analizy tekstu biblijnego jest badanie jego aktualnego kontekstu literackiego bliższego i dalszego, który rzuca wiele światła na realia historyczne (historio-zbawcze) i narracyjne opisywanych postaci i zdarzeń, a także podaje dość precyzyjny klucz do ich interpretacji. Kontekst, w którym zostały przez deuteronomistycznego redaktora umieszczone trzy krótkie relacje o spotkaniach Eliasza z Achabem, podpowiada w dużej mierze, w jakiej teologicznej perspektywie widział relację tych dwu bohaterów nie tylko on sam, ale też autor oryginalnego materiału źródłowego, przy

7 W tekstach o Achabie chodzi nie tylko o grzech apostazji, lecz ogólnie o łamanie reguł całego prawa mojżeszowego (por. 1 Krl 16, 29–34; Schniedewind, 1993, s. 649–661). Na tym miejscu należy jednak podkreślić, że wiersze 17, 1 i 18, 1–2. 41–46 nie propagują żadnej krytyki izraelskiego króla, przez co znacząco odbiegają od tonu pozostałych epizodów sekcji 17, 1–18, 46 i całego cyklu o Eliażu (por. 19, 1–22, 40). Szerszy aspekt zachowywania wymogów prawa w Izraelu nakreśla publikacja Jasnos (2001, s. 37–87).

założeniu, że pierwotnie wiersze 17, 1; 18, 1–2. 41–46 stanowiły jeden autonomiczny oraz spójny formalnie i tematycznie przekaz. Redakcyjne sumarium dotyczące panowania Achaba w Izraelu (16, 29–34), poprzedzające cykl tradycji o Eliaszu funkcjonuje w roli prolepsy. Zgodnie ze strategią deuteronomistycznego redaktora księgi, z jego treści czytelnik już na tym etapie narracji może dowiedzieć się o bardzo negatywnej ocenie etyczno-moralnego i religijno-kultycznego postępowania monarchy oraz o wprowadzonej przez niego za namową fenickiej małżonki Izebel polityki synkretyzmu religijnego, której istotnym elementem był obcy dla Izraela kult Baala i Asztarte. Jednocześnie deuteronomistyczny redaktor umieszcza wzmiankę o odbudowaniu Jerycha za czasów Achaba (16, 34). Ta na pierwszy rzut oka mało istotna informacja, która nie dotyczy bezpośrednio działań Achaba, lecz jest reminiscencją prowadzonej przez niego polityki, w oczach redaktora staje się argumentem przeciwko władcy Izraela, który pozwala na złamanie zakazu z Joz 6, 26 obwarowanego rytualnym przekleństwem, przez co mocno dystansuje się od fundamentalnego zdarzenia z epoki podboju ziemi obiecanej, którym było ustanowienie przez Jozuego porządku teokracji i zawarcie z Bogiem JHWH przymierza, które surowo zabraniało wchodzenia w bliskie relacje z autochtonicznymi społecznościami Syro-Palestyny (Joz 24, 1–28). Widowym rozwinięciem treści wiersza 16, 31 jest początek kolejnej sekcji w cyklu (19, 1–2), czyli materiał poświęcony ostatnim inicjatywom króla Achaba (19, 1–22, 40), który następuje bezpośrednio po analizowanym w niniejszej publikacji materiale. Wiersze 19, 1–2 wyraźnie wskazują bowiem na to, że źródłem bałwochwalczego kultu i nagannego postępowania Achaba jest jego żona Izebel⁸. Historyczność rządów króla Achaba jest poświadczona przez źródła pozabiblijne⁹. Wielu badaczy kwestionuje jednak histo-

⁸ Izebel była fenicką księżniczką, córką Etbala, króla Sydonu (1 Krl 16, 31) lub Ittobaala, króla Tyru i Sydonu (*Ant.* 8. 13. 1). Badacze wysuwają hipotezę, że w konsekwencji tego małżeństwa i społeczno-politycznego sojuszu Królestwa Efraima z Fenicjanami pod panowanie dynastii Omridów przeszedł teren góry Karmel i jej okolic (por. Thiel, 1992, s. 101).

⁹ Achab jest wspomniany w asyryjskiej inskrypcji Salmanassara. Do okresu panowania Achaba odwołuje się również inskrypcja Meszy, króla Moabu, choć bezpośrednio nie wymienia imienia tego izraelskiego monarchy (por. Thiel, 1992, s. 101).

ryczną wiarygodność wydarzeń opisanych w sekcji 17, 1–18, 46¹⁰, których głównym bohaterem nie jest król Izraela, lecz prorok pochodzący z Tiszbe w Gileadzie. On jest głównym i przychylnym interlokutorem Achaba w trzech krótkich źródłowych passusach (17, 1; 18, 1–2. 41–46), jednakże w pozostałych fragmentach analizowanej sekcji (18, 3–40) i całego cyklu (19, 1–22, 40) nagle staje się jego nieprzejednanym adwersarzem. Jedynym wyjątkiem w tym niekorzystnym dla wizerunku władcy Izraela materiale jest późna glosa redakcyjna wpisana przez deuteronomistę (DtrP) lub (post)deuteronomistę w 21, 27–29. Ta późna ekspansja wyroczni sądu i potępienia z 21, 17–26 komunikuje wyrocznię JHWH, która zawiesza wyrok zagłady na Achaba i jego ród wydany w konsekwencji zabójstwa Nabota i bezprawnego zagarnięcia jego własności dziedzicznej (21, 1–16).

Symbolicznym i adekwatnym streszczeniem najbliższego kontekstu badanych w publikacji wierszy 17, 1 i 18, 1–2. 41–46, czyli kompleksu przekazów w sekcjach 17, 2–24 i 18, 3–40, jest już samo imię proroka. Prorok z Tiszbe nosi bowiem teoforyczne imię *'ēlijāhū*, które wyraża prawdę teologiczną „JHWH [jest] moim Bogiem”. Na tle trzech krótkich epizodów: 17, 2–7, 17, 8–16 i 17, 17–24 ukazujących przemożną troskę Boga JHWH o zagrożonego głodem i śmiercią proroka oraz potrzebujących przedstawicieli Sarepty Sydońskiej (wdowa i jej syn) to imię ukazuje władzę Boga Izraela nad życiem i śmiercią. Natomiast w kontekście tematu walki proroka z bałwochwalczym kultem Baala propagowanym przez monarchę Achaba, który jest zasadniczym teologicznym podtekstem całego kompleksu 18, 1–22, 40, teoforyczne imię Eliasza figuruje jako wymowna i głęboka ilustracja jego misji w epoce polityki synkretyzmu społeczno-kulturowego i religijnego prowadzonej przez dwór królewski dynastii Omridów. W tym bloku

10 Tradycja kłęski naturalnej opisana w 17, 1; 18, 41–46 została połączona przez Józefa Flawiusza z opisem suszy, którą Menander z Efezu odniósł do panowania Ittobaala z Tyru w Fenicji (*Ant.* 8. 13. 2). Wiele wskazuje na to, że na wcześniejszym etapie tradycji nie miała ona związku z Achabem. Podobnie przekaz o próbie na górze Karmel (18, 20–40) w swojej oryginalnej formie nie był związany z synem Omriego. Wielu egzegetów jest zdania, że tekst 18, 1–20 nie zawiera żadnych historycznych informacji o Achabie, a jego epilog (18, 16–20) określa jako redakcyjny pomost pomiędzy tradycją o suszy a tradycją o konfrontacji z prorokami Baala na górze Karmel (por. Thiel, 1992, s. 102).

tekstów, które stanowią bliższy i dalszy kontekst dla badanych w publikacji źródeł 17, 1; 18, 1–2. 41–46, Eliaz urasta do miana protagonisty w konfrontacji z łamiącymi prawo możeszowe i tradycję teokratycznego Izraela Achabem i jego synem Ochozjaszem¹¹, który jako jedyny lider społeczno-religijny w Izraelu broni monoteizmu (monolatrii) za panowania dynastii Omridów. Otwierająca ten bogaty kompleks tradycji sekcja 17, 1–18, 46 obrazuje niezwykłą relację między Bogiem i Eliazem, ukazując w nim wybranego przez JHWH opatrnościowego męża, który ma przeprowadzić izraelski naród przez mroczny czas powszechnych odstępstw i apostazji, a przy tym obnaża niedorzeczność kultu i słabość religii kananejskich i fenickich (18, 20–40). Aby ukazać wyższość Boga JHWH nad bogami Syro-Palestyny, redaktor 17, 1–18, 46 podkreśla, że jest on karmiony i pojony przez Boga (17, 4. 9), Jego potężną mocą rozmnaża pokarm (17, 16), a nawet wskrzesza umarłych (17, 21–22) na terenie, nad którym winien rozciągać swą władzę Baal, a przede wszystkim dowodzi, że tylko JHWH jest Bogiem, dokonując niezwykłego znaku sprowadzenia ognia na mokrą żertwę (18, 38) i wytracając 450 proroków Baala nad potokiem Kiszon (18, 40)¹². To teologiczne orędzie tekstów bezpośrednio sąsiadujących z wierszami 17, 1;

11 Weryfikacja prawdziwości czci Boga JHWH i kultu Baala jest głównym tematem cyklu przekazów o Eliażu. Już jego otwarcie mówiące o zatrzymaniu deszczu przez proroka (17, 1) jest kontestacją przekonania, że to Baal dzierżył władzę nad siłami natury i urodzajem. Początkowo tekst narracji pozostawia możliwość dwojakiej lektury plagi suszy – jako działania JHWH lub jako przekleństwa Baala karzącego „błuznierstwo” Eliażu (por. 18, 17–18). Starcie na górze Karmel jest w strategii narracyjnej ostatecznym rozstrzygnięciem w tej materii, choć i ono nie powstrzymuje dworu królewskiego przed prześladowaniem Eliażu, które kończy się ucieczką Eliażu na Horeb (19, 1–14). Idolatria dynastii Omridów jest motywem powracającym w innych perykopach cyklu (21, 26; 2 Krl 1, 2–3). Ten sam cykl zawiera też relacje o rycie konsultacji dokonywanym przez Achaba z prorokami JHWH (20, 13–14; 22, 6), a w jego rodzie pojawiają się imiona odwołujące się do JHWH (Ochozjasz, Joram, Atalia), co dowodzi, że w tym okresie dwór w Samarii propagował politykę synkretyzmu religijnego, której pierwsze oznaki widać już za czasów Salomona, Roboama i Jeroboama I (1 Krl 11, 1–12, 33; por. Walsh, 1996, s. 464).

12 Jedną z najczęściej podnoszonych kwestii w odniesieniu do tradycji o Eliażu i Elizeuszu jest ich historyczna wiarygodność. W debacie egzegetycznej wyrocznia prorocka Eliażu i Boga JHWH w 17, 1 i 18, 1, czy też powiązanie deszczu z modlitwą proroka w 18, 41–45 jest zwykle określane jako adynaton (figura retoryczna wyrażająca coś niemożliwego, nadnaturalnego), natomiast zatrzymanie deszczu (17, 1), zabicie 450 proroków (18, 40)

18, 1–2. 41–46 jest tak wyraziste, że emanuje na cały korpus cyklu 1 Krl 17–2 Krl 2. Co więcej, znajduje swój trwały wyraz w wielu biblijnych tradycjach Izraela. Spośród wielu tekstów odwołujących się do orędzia sekcji 1 Krl 17, 1–18, 46 należy przywołać nade wszystko epilog Księgi Malachiasza, która zamyka blok ksiąg prorockich Biblii hebrajskiej i cały Stary Testament w Biblii greckiej. Epilog ten kończy się zapowiedzią powrotu Eliasza (Ml 3, 23–24)¹³, który zainauguruje nadejście dnia JHWH i zapoczątkuje nowy etap w historii zbawienia przygotowany przez Boga. W tę samą linię historio-zbawczą wpisuje się też istotny passus ze starotestamentowych Ksiąg Dydaktycznych, który życie Eliasza obrazuje w perspektywie nadziei zbawienia dla wszystkich i ostatecznego zmartwychwstania (Syr 48, 1–11).

Jeśli chodzi o formę i strukturę literacką, to dwa pierwsze passusy należy wpisać w kanon biblijnych wyroczni. W 17, 1 widać wyrocznię prorocką, która wsparta jest formułą przysięgi na JHWH i poprzedzona krótkim narracyjnym wprowadzeniem (17, 1a). W 18, 1–2 lektor spotyka natomiast wyrocznię JHWH (18, 1b), która przyjmuje postać wyroczni misji (zadania). Ta Boża wyrocznia jest poprzedzona zwięzłym narracyjnym wprowadzeniem redaktora cyklu (18, 1a), a zwieńczona jest krótką notą potwierdzającą spełnienie nakazu Bożego przez proroka (18, 2a) oraz lakoniczną ekspansją redakcyjną informującą lektora księgi o klęsce głodu w stolicy Izraela Samarii (18, 2b). Jeśli chodzi o passus 18, 41–46, posiada on formę krótkiej anegdoty prorockiej, która w kluczu lokalnego religijnego folkloru religijnego dokumentuje skuteczność wstawienniczej modlitwy Eliasza i ostatecznie zamyka cykl o suszy w Izraelu (por. 17, 1; 18, 1–2. 41–46). Anegdota ta posiada prostą wewnętrzną strukturę, która pozwala zauważyć trzy odrębne tematycznie części tworzące koncentryczny układ:

czy wyprzedzenie rydwanu Achaba przez biegnącego proroka w 18, 46 – jako rodzaj literackiej hiperboli (por. Feldt, 2013, s. 328).

¹³ W oparciu o te teksty niektórzy egzegeci sugerują, że Eliasz był bytem anielskim (angelmorficznym) posłanym przez Boga. Utożsamiają go nawet z aniołem opisanym w Ml 3, 1 lub z samym Malachiaszem – hebrajskie *mal'ăki* oznacza „mój anioł” (por. Fletcher-Louis, 1997, s. 132).

- 1) wyrocznię prorocką Eliasza skierowaną do Achaba (18, 41b), która jest poprzedzona odpowiednim wstępem narracyjnym (18, 41a) łączącym ją z poprzedzającym kontekstem (por. 17, 1; 18, 1–2; 18, 20–40), a zamknięta krótką notą o wykonaniu polecenia przez władcę (18, 42a);
- 2) barwną rekonstrukcję modlitwy Eliasza na szczycie Karmelu i jego sukcesywnych (siedmiokrotnych) poleceń wydawanych słudze w kwestii obserwacji zachodzących w międzyczasie zmian atmosferycznych (18, 42b–44a);
- 3) powtórne słowo Eliasza skierowane przez sługę do Achaba, by wracał do swego pałacu i schronił się przed deszczem (18, 44b), po którym następuje opis posłusznej reakcji władcy Izraela na widok nadchodzącej burzy (18, 45);
- 4) opis nadnaturalnej interwencji JHWH, która pozwoliła prorokowi ponownie spotkać się z królem w Jizreel (18, 46)¹⁴.

W świetle tych fundamentalnych informacji introdukcyjnych można już zatrzymać się na tekście wybranych do analizy *passusów* 17, 1 i 18, 1–2. 41–46. W celu ustalenia ich krytycznej wersji potrzeba przeanalizować zachowane świadectwa tekstualne tych wierszy. Z uwagi na rozmiary niniejszej publikacji, uwaga zostanie skupiona tylko na najważniejszych problemach z krytyki tekstu. W przypadku wiersza 17, 1 zauważa się dwie istotne kontrowersje. Pierwszą jest apozycja do imienia proroka. Tekst masorecki czyta: *hattišbî mittōšābê gil'ād*, podczas gdy LXX ma: *ho profētēs ho thesbitēs ek thesbôn tēs galaad*. O ile *ho profētēs* jest ewidentną glosą eksplikatywną sugerującą obecność w *Vorlage* LXX słowa *hannābî*, o tyle rodzi się pytanie o genezę i sens tytułu *hattišbî*. LXX transliteruje tu termin hebrajski (wokalizacja *mittišbê*), sugerując, że chodzi o nazwę własną, za czym idzie większość przekładów nowożytnych. Tekst Biblii Tysiąclecia pomija w 17, 1 pojęcie *hattišbî* i przekłada tylko *mittōšābê* jako „z Tiszbe”, podczas gdy większość komentarzy czyta *tōšābê* jako *pluralis constructus*

¹⁴ Komentarze egzegetyczne w zasadzie podzielają prezentowany tu schemat strukturalny badanych tradycji 17, 1; 18, 1–2. 41–46, różniąc się w niewielkich detalach (zob. Cogan, 2008, s. 431–433; Fritz, 1998, s. 182. 188–189. 193–194; Walsh, 1996, s. 225–226; Radday, 1974, s. 52–67).

rzeczownika *tōšāb*, który jest synonimem terminu *ger* (tzw. hendiady; por. Rdz 23, 4; Kpł 25, 23; Lb 35, 15)¹⁵. Co istotne, *tōšāb* występuje w Księgach Królewskich i dziele deuteronomistycznym (Joz–2 Krl) tylko w wersji 17, 1, co wskazuje na jego predeuteronomi(sty)czone pochodzenie, gdyż teksty deuteronomi(sty)czone akceptują obecność przybyszów i obcych na terytorium Izraela.

Warto podkreślić, że Biblia hebrajska poza cyklem tradycji o Eliaszu nie przywołuje nazwy własnej „Tiszbe”, a słowo *hattišbî* pojawia się w niej tylko sześciokrotnie (1 Krl 17, 1; 21, 17. 28; 2 Krl 1, 3. 8; 9, 36), zawsze w apozycji do imienia *’ēlijjah(ū)*. Brak archeologicznych potwierdzeń lokalizacji Tiszbe skłania do stwierdzenia, że *hattišbî* nie jest demonimem (gentilikiem), który należałoby przełożyć: „Tiszbita”, ale formą gramatyczną pochodzącą od *tōšāb* mogącą wskazywać na obce etnicznie, kulturowo i religijnie pochodzenie proroka. Innym problemem tekstualnym w 17, 1 jest imię Boga. Tekst masorecki czyta: *JHWH ’ēlōhē jisrā’ēl*, natomiast LXX: *kyrios ho theos tōn dymameōn, ho theos israēl*¹⁶. Zapisana tu formuła przysięgi *haj-JHWH* występuje w dziele deuteronomistycznym najczęściej samodzielnie, tylko w 1 Sm 25, 34 pojawia się jej forma rozszerzona: *haj-JHWH ’ēlōhē yiśrā’ēl*. Obecność analogicznego wyrażenia *haj-JHWH ’ēlōhēkā* w 17, 12 i 18, 10 każe optować w 17, 1 za wariantem masoretów, natomiast obecność rozszerzenia: *ho theos tōn dymameōn* w LXX tłumaczyć próbą asymilacji do tradycji 1 Krl 18, 15 i 2 Krl 3, 14. W konsekwencji powyższych uściśleń tekstualnych przekład krytyczny 17, 1 brzmiałby następująco: „Rzekł Elias, przybysz spośród przybyszów Gileadu, do Achaba: na życie PANA, Boga Izraela, przed którego obliczem stanąłem, nie będzie w tych latach rosy ani deszczu, jeśli nie według słowa ust moich”¹⁷.

Tekst wierszy 18, 1–2 zachował się w dużo lepszym stanie i przedstawia tylko jeden niewielki problem tekstualny. Niektóre rękopisy hebrajskie

15 DeVries (2003, s. 216) sugeruje tu pojęcie *settler* „osadnik”. Wersja NAS wybiera opcję pośrednią i przekłada „the Tishbite, who was of the settlers of Gilead”. KJV pojęcie *tōšābē* wywodzi od *jšb* i proponuje lekcję: „the Tishbite, who was of the inhabitants of Gilead” (por. Sweeney, 2007, s. 211).

16 Najbardziej lakoniczna jest recenzja Lucjana, która zachowuje samo *kyrios*.

17 Tekst masorecki i LXX czytają dosłownie: „według ust mojego słowa”.

umieszczają lekcję: *mijjāmim* w miejscu *jāmim*, za czym idzie LXX, oddając to wyrażenie przez *meth'hēmeras*. Nie zmienia to jednak sensu tekstu, którego krytyczne brzmienie brzmiałoby następująco: „Po wielu dniach stało się słowo PANA do Eliasza w trzecim roku: idź, pokaż się Achabowi, gdyż chcę zesłać deszcz na ziemię. Poszedł więc Eliasz, aby pokazać się Achabowi. A był wielki głód w Samarii”¹⁸.

Ostatni analizowany w publikacji tekst 18, 41–46 z uwagi na znacznie obszerniejszą treść kreuje więcej problemów z krytyką przekładu. Pierwszy problem tekstualny jest obecny w końcowej części 18, 41. Jego masorecka wersja sugeruje lekcję: *qôl hāmôn haggāšem*, zaś LXX czyta: *fōnē tōn podōn tou hyetou*¹⁹. W nowożytnych tłumaczeniach w tym miejscu zwykle dodaje się formę czasownikową: „słyszę”. LXX nie zna wyrażenia *podes tou hyetou*. W 18, 41 sens tej formuły być może odnosi się do odgłosu maszerującego wojska, który przypomina nieco dźwięk ulewy. W 18, 42 LXX pomija tłumaczenie hebrajskiego *rōš*, ograniczając się do topograficznej precyzacji i nazwy geograficznej: *epi ton Karmēlon*. W zakończeniu 18, 42 *qere-ketib* poprawia hebrajski zapis *brkw* na lekcję: *birkāw*, co nie ma jednak przełożenia na jego znaczenie. Z kolei w 18, 43 hebrajska formuła *wajja'al wajjabbēt* zostaje w LXX oddana przez *kai epeblepsen to paidarion* (tylko Akwila czyta dosłownie: *kai anebē kai epeblepse*). W tym przypadku opuszczenie *wajja'al* jest w pewnej mierze uzasadnione. Zakładając, że Eliasz już był na szczycie góry Karmel, niemożliwym było wysłanie sługi jeszcze wyżej (por. DeVries, 2003, s. 212).

Dodanie pojęcia *to paidarion* w wersji 18, 43 jest wyłącznie głosem eksplikatywną, którą postanowił wprowadzić grecki tłumacz. Podobnie ma się rzecz z dodaniem frazy: *Heliou kai su epistrepson*²⁰ *heptaki kai epestrepesen to paidarion heptaki* w miejsce *šub šeba' p'e'amim* w dalszej części tego wersetu, czy też wyrażenia *to arma sou* w 18, 44. W początkowej części wiersza 18, 44 można zaobserwować zjawisko odwrotne. Przekład LXX sugeruje lekcję: *kai idou*, wskazując na *Vorlage w^ehinnēh*,

18 W proponowanym przekładzie opuszcza się formuły *waj^hhi* oraz *ū*, a także formę imiesłowu *lēmōr* jako nieprzekładalne konstrukcje składni języka hebrajskiego.

19 TgJon ma *qal 'itr-gūšat mitrā'* („odgłos, hałas deszczu”).

20 Recenzja Lucjana ma tutaj dodatkowo jeszcze formułę: *kai epiblepsen*.

a tymczasem tekst masorecki czyta: *wajjō'mer hinnēh*. Interesującym kazusem z krytyki tekstu jest też opis chmury w 18, 44, który też poświadcza odmienność *Vorlage*, z której korzystał tłumacz LXX. Tekst masorecki czyta tu: *'ōlāh mijjām*, co przejmuje większość tłumaczeń nowożytnych („podnosi, unosi się z morza”). W tym miejscu LXX ma jednak: *anagousa hydōr*, co sugeruje w jej *Vorlage* obecność *participium* od rdzenia *'lh*, ale w koniugacji *hiphil*, a także wokalizację *mjm* jako *majim*, co w konsekwencji daje znaczenie „przynosi wodę”²¹. Podobnie w 18, 45 tekst masorecki czyta: *wajjirkab*, natomiast LXX ma: *eklaien*, co sugeruje lekcję *wajjēbk* w jej *Vorlage*. W wierszu 18, 46 LXX opuszcza tłumaczenie hebrajskiego *hājtāh*, które recenzja *Luciana* oddaje formą *egeneto*, a w miejscie *infinitivus constructus* *'ad-bō'ākāh* wpisuje po prostu termin *heōs*.

Biorąc pod uwagę powyższe wnioski z krytyki tekstu, tekst 18, 41–46 należałoby oddać w następującej wersji: „Wtedy rzekł Eliasza do Achaba: wstań, jedź i pij, ponieważ [słyszę] dźwięk ogromnego deszczu. Achab wstał, aby jeść i pić, a Eliasza wszedł na szczyt Karmelu, położył się na ziemi i włożył twarz między kolana. I rzekł do młodzieńca: Idź i popatrz w stronę morza! A ten powiedział: niczego nie ma! Wówczas rzekł [Eliasz]: wróć siedem razy! Za siódmym razem powiedział [młodzieniec]: Mała chmura wielkości ludzkiej dłoni (podeszwy) podnosi się znad morza! Wtedy rzekł [Eliasz]: wstań, powiedz Achabowi: zaprzęgać i jedź, aby cię nie zatrzymał deszcz. Tymczasem niebo pociemniało od chmur i wiatru, i spadła ulewa. Achab wyjechał i udał się do Jizreel. Wówczas ręka PANA objawiła się nad Eliaszem; przepasał się i przybiegł przed przybyciem Achaba do Jizreel”.

2. Analiza egzegetyczna 17, 1; 18, 1–2. 41–46

Zgodnie z przyjętą w publikacji ścieżką badawczą po zarysowaniu ogólnego literackiego profilu wybranych do analizy źródeł biblijnych

²¹ TgJon dwukrotnie używa tu rdzenia *slq*, najpierw w *participium passivi*, a następnie w *activi pe'al*, co daje tłumaczenie: „chmura jest podnoszona (*s'liq*) mała jak dłoń ręki człowieka, podnosi się (*sālēq*) z zachodu”.

obecnie zostanie przeprowadzona ich zwięzła lektura egzegetyczna, która na ostatnim etapie pozwoli sprecyzować ich orędzie teologiczne oraz ustosunkować się do wysuniętych na wstępie założeń. Z uwagi na formułę publikacji badanie egzegetyczne będzie dotyczyć tylko najistotniejszych motywów tematycznych, które przesądzają o ideowo-teologicznej specyfice analizowanych tekstów.

2.1. Moc prorockiego słowa Eliasza – otwarcie narracji o suszy w 17, 1

Korpus cyklu tradycji o Eliaszu (1 Krl 17–2 Krl 2) rozpoczyna się od krótkiej prezentacji głównego bohatera: *'elijjāhū hattišbī mittōšābē gil'ād*. Z powodu braku informacji na temat miejscowości Tiszbe w Gileadzie²² egzegeci zwykle rewokalizują hebrajskie pojęcie i czytają „mieszkaniec Gileadu”, harmonizując tekst masorecki z LXX (por. Montgomery, 2004, s. 293; DeVries, 2003, s. 216) i przypisując Eliaszowi status Izraelity, który nie mieszka na ziemi zajmowanej przez własne pokolenie (por. Keil, Delitzsch, 1996, s. 165–166). Po wprowadzeniu na scenę wydarzeń Eliasza, narrator przystępuje od razu do przywołania pierwszego logionu, który prorok skierował do Achaba: *ḥaj-JHWH 'ēlōhē jiśrā'el 'āšer 'āmadtī l'pānāw 'im-jihjeh haššānīm hā'ēlleh ṭal ūmātār ki 'im-l'pî d'bārî*. Podstawą wypowiedzi proroka, która nadaje jej status oficjalnej uroczystej wyroczni angażującej cały duchowy autorytet męża Bożego, jest formuła przysięgi z wyrażeniem *'ēlōhē jiśrā'el*. Forma i treść tego wiersza wskazują na jego oryginalne predeuteronomistyczne źródło, ale też deuteronomi(sty)czną elaborację, która łączy ten przekaz z innymi tradycjami zapisanymi w 1 Krl 17–18. Wyjątkowe w autoprezentacji proroka w wyroczni w 17, 1b jest określenie *'āšer 'āmadtī l'pānāw*, które w cyklu 1 Krl 17–2 Krl 2 występuje jeszcze tylko w 18, 15, natomiast wraca w dwóch miejscach w zbiorze o Elizeuszu (2 Krl 3, 14; 5, 16)²³. Stanie lub ustawienie się przed lub w obecności (*'md lipnê*) to motyw

22 Jedyną wzmiankę o takiej miejscowości można znaleźć w greckiej wersji Tb 1, 2, nie ma jej jednak w hebrajsko-aramejskim tekście.

23 Tradycje zamieszczone w 2 Krl 3–4 zostały tak skomponowane, by stanowiły lustrzane odbicie dla 1 Krl 17–18, a przekazowi o suszy odpowiada w nich *passus* o braku wody dla wojsk wyprawiających się przeciwko Moabowi (2 Krl 3, 9–20).

wspólny dla wielu tekstów Biblii hebrajskiej, który komunikuje ideę wiernej służby, całkowitej uległości oraz dyspozycyjności względem Boga lub przełożonego (np. króla)²⁴.

Za pomocą okresu warunkowego *'im... kî 'im* Eliasz wprowadza wobec nieokreślonego adresata wyrocznię sądu i potępienia²⁵ zapowiadającą karę suszy na bliżej niezdefiniowany czas (*haššānīm hā'ēlleh*). Kataklizm będzie polegał nie tyle na braku wody z powodu wysokiej temperatury (brak rdzenia *hṛb*), lecz z uwagi na zatrzymanie opadu deszczu. W Biblii deszcz zwykle jest synonimem Bożego błogosławieństwa, bowiem warunkuje właściwą wegetację, a co za tym idzie, niweluje zagrożenie głodem²⁶. Bywa jednak też znakiem Bożej kary, jak na przykład w tradycji o potopie (Rdz 7, 4. 12; 8, 2) czy plagach egipskich (Wj 9, 18. 23. 33–34). W dziele deuteronomistycznym potężny deszcz jest też oznaką Bożego sprzeciwu wobec elekcji króla Saula (1 Sm 12, 17–18),

24 Taka wzorcową postawą legitymuje się np. Abraham (Rdz 18, 22), zgromadzenie Izraela (Kpł 9, 5; Lb 16, 9; Pwt 4, 10), lewici (Pwt 10, 8), duch z niebieskiego dworu Boga (1 Krl 22, 21), Salomon wobec Arki Przymierza (1 Krl 3, 15), Józef (Rdz 41, 16), Jakub (Rdz 47, 7), Mojżesz i Aaron (Wj 9, 10–11) wobec faraona, ale też bracia wobec Józefa (Rdz 43, 15), Jozue wobec Mojżesza (Pwt 1, 38), Dawid wobec Saula (1 Sm 16, 21), Batszeba wobec Dawida (1 Krl 1, 28), słudzy wobec Salomona (1 Krl 10, 8), Roboama (1 Krl 12, 8) i Nabuchodonozora (Dn 2, 2), a także Szunemitka (2 Krl 4, 12) i Naaman (2 Krl 5, 15) wobec Elizeusza, a nawet Bóg wobec Mojżesza (Wj 17, 6). Formuła ta wyraża też poddanie się sądowi (Kpł 27, 8; Lb 35, 12; Joz 20, 6. 9; 1 Krl 3, 16), złożenie ofiary (Kpł 5, 16) czy eufemizm oznaczający stosunek seksualny (Kpł 18, 23; 1 Krl 1, 2). W wizji Zachariasza arcykapłan stoi w takiej pozycji i postawie przed aniołem JHWH (Za 3, 1–4). Tgjon oddaje to wyrażenie za pomocą synonimicznego rdzenia *šmš* („służyć, sprawować urząd”).

25 Kary w postaci kataklizmów naturalnych za bałwochwalstwo i inne grzechy Izraelitów są motywem wspólnym dla 1–2 Krl i ściśle nawiązują do zapowiedzi zawartych w tekstach warunkujących przestrzeganie prawa mojąszowego w Kpł 26 i Pwt 28 (por. Yates, 2008, s. 2).

26 I tak Biblia Hebrajska porównuje do rosy dar manny (Wj 16, 13–14; Lb 11, 9), a w Wj 16, 4 dopełnieniem orzeczenia *mṭr* jest *leḥem*, a w Ps 78, 24 pojęcie *mān*. Rosa nieba *tal haššāmajim* (Rdz 27, 28. 39) i rosa Hermonu *tal-hermôn* (Ps 133, 3) są wyrazem błogosławieństwa (por. Rienecker, Maier, 2001, s. 164–166; Koehler, Baumgartner, 1994, s. 374–375). Charakterystycznym wyrażeniem będącym znakiem Bożego wsparcia dla obfitości plonów jest „deszcz wczesny i deszcz późny” *jôre^h ûmalqôš* (Pwt 11, 14; Jr 5, 24; Jl 2, 23). Określeniem deszczu są także terminy *š'ṭrim* (*hapax legomenon* w Pwt 32, 2, dosł. „kozy”) i *r^hbîbîm* (Pwt 32, 2; Ps 65, 11; 72, 6; Jr 3, 3; 14, 22; Mi 5, 6).

który podobnie jak Achab (1 Krl 16, 29–34) należy do najsurowiej ocenianych monarchów w dziejach Izraela²⁷.

W zrozumieniu 17, 1 pomaga fragment modlitwy konsekracji przybytku wygłoszonej przez króla Salomona (1 Krl 8, 35–36), który wprost ukazuje zależność między brakiem deszczu a grzechem: *w^elō'jihjeh māṭār kī jeheṭ'ū-lāk* (8, 35) oraz między odpuszczeniem grzechu i darem deszczu: *w^esālaḥtā l^eḥaṭṭa't 'ābādēkā w^e'ammēkā jiśrā'ēl... w^enātattāh māṭār 'al-'arṣēkā* (8, 36)²⁸. W tym kluczu należy dokonać relektury formuły przysięgi *ḥaj-JHWH 'ēlohē jiśrā'ēl* w 17, 1, która może zostać odczytana nie tylko w sensie trybu łączącego: „niech żyje PAN” lub „na życie PANA”, ale także w trybie orzekającym lub nawet jako apozycja: „żyje PAN” lub „żyjący jest PAN”²⁹. Grzechami, które w myśl 17, 1 sprawiają brak deszczu, są przywołane w kontekście poprzedzającym kult Baala, postawienie aszery przez Achaba (16, 31–33) i złamanie zakazu odbudowy Jerycha (16, 34). Zgodnie z treścią frazy *l^eḥaṭṭa't 'ābādēkā w^e'ammēkā jiśrā'ēl* w 1 Krl 8, 36 według 17, 1 kara Boża spada zarówno na władcę (Achab), jak i na lud Izraela, gdyż w obydwu przypadkach odeszli oni od JHWH.

W *apodosis* okresu warunkowego w 17, 1 pojawia się niezwykła syntagma *l^epī d^ebārī* będąca *hapax legomenon* w Biblii hebrajskiej. Termin *d^ebārī*, *d^ebārāj* w dziele deuteronomistycznym (z dwoma wyjątkami) odnosi się zawsze do słowa Boga rozumianego w sensie Jego przykazań (Pwt 11, 18; 1Sm 15, 11) lub przymierza (Pwt 4, 10; 1 Krl 6, 12). Formułę *l^epī* można też oddać w znaczeniu „według, stosownie do” (Rdz 47, 12; Wj 12, 4; 16, 16, 18), jednakże w tym przypadku obecność pojęcia *peh*

27 W teologii deuteronomicznej rośnię i deszcz porównuje się do nauczania (*leqah*) i mowy (*'imrāh*) (Pwt 32, 2), a w 2 Sm 1, 21 brak rosy i deszczu to wyraz żałoby po śmierci Saula i Jonatana oraz klęsce Izraela.

28 We wczesnej teologii prorockiej kara ta dotyczy wyłącznie tych, którzy dopuszczają się grzechu: „To Ja wstrzymałem dla was deszcz (*gešem*) na trzy miesiące przed żniwami: spuściłem deszcz (*mṭr*) na jedno miasto, a w drugim mieście nie padało (*mṭr*); jedno pole zostało zroszone (*mṭr*), a drugie pole, na którym nie padał deszcz (*mṭr*), stało się suche” (Am 4, 7).

29 Formuła przysięgi *ḥaj-JHWH* pojawia się tylko w 1 Krl 2, 24, czyli w ustach Salomona na początku jego panowania, co może oznaczać, że odejście od jej używania było uważane przez deuteronomistę za uchybienie w stosunku do kultu i czci JHWH.

jest związana z kontekstem jedzenia. Tak więc najbardziej uzasadnionym jest upatrywanie w tym wyrażeniu idei wypełnienia się w Eliaszu prorocstwa z Pwt 18, 18–19: „Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa (*d^ebāraj b^epīw*), będzie im mówił wszystko, co rozkażę. Jeśli ktoś nie będzie słuchał moich słów (*d^ebāraj*), które on wypowie w mym imieniu, Ja od niego zażądam zdania sprawy”. Słowa, które w 17, 1 wypowiada Eliaasz, mają więc status wyroczni JHWH, co zostaje potwierdzone ich wypełnieniem w epilogu sekcji (18, 41–46). Tekst 17, 1 jest zatem historio-zbawczym pomostem łączącym misję Mojżesza z posłannictwem Eliasza. Analogia jest tak znacząca, że można orzec, iż Tiszbita jest kimś w rodzaju *Moses redi-vivus* (por. Walsh, 1992, s. 465). W przypadku jego wyroczni nie potrzeba cytowania formuły posłańca *kōh ’āmar JHWH*³⁰, gdyż prorok przed królem jawi się jak Mojżesz przed faraonem, czyli jest „jakby Bogiem” (*attāh tihjeh-llō lē’lōhīm* w Wj 4, 16) w obliczu monarchy Izraela, który rozporządza siłami natury.

2.2. Moc Bożego słowa w ustach Eliasza – punkt zwrotny narracji o suszy w 18, 1–2

W aktualnej strukturze sekcji wiersze 18, 1–2 odgrywają rolę pomostu redakcyjnego między elementami starszej predeuteronomistycznej tradycji opowiadającej o pladze suszy za czasów proroka Eliasza i króla Achaba (17, 1; 18, 41–46). Passus ten w przełomowym momencie sekcji 17, 1–18, 46 przypomina jej wiodący wątek (susza), jednocześnie wzbogacając go w oparciu o treść 17, 8–16 o nowy motyw, czyli głód. Te wiersze noszą również ślad późniejszej korekty teologicznej, która zapowiedzi ustania suszy (i głodu) nie uzależnia od interwencji proroka Eliasza (17, 1), lecz Boga JHWH (18, 1b). Strukturalnym trzonem 18, 1–2 jest wyrocznia JHWH skierowana do Eliasza, która jest pozbawiona typowej dla tego typu form prorockiego przekazu formuły posłańca, ale posiada formułę posłania *lēk hērā’eh ’el-’ah’āb* oraz krótką

³⁰ Tak zwana formuła posłańca, od której zwykle rozpoczynali swoje orędzia prorocy w Izraelu, wywodzi się z dyplomatycznej praktyki państw Bliskiego Wschodu, gdzie służyła podkreśleniu autorytetu posyłającego i rangi przekazywanych informacji (por. Westermann, 1967, s. 100–115; Westermann, 1991, s. 21–35).

wyrocznię zbawienia zapowiadającą nadejście deszczu: *w^eettenāh māṭār 'al-p^enē hā'ādāmāh*.

Wprowadzeniem do wyroczeni JHWH skierowanej do Eliasza jest redakcyjna informacja o upływie ściśle określonego i znacznego czasu od opisanych wcześniej zdarzeń: *waj^ehī jāmīm rabbim... baššānāh hašše'lišit*³¹. Ta nota pozwala redaktorowi księgi odwołać się do kontekstu poprzedzającego, który opowiada o nadnaturalnej aktywności proroka w okresie suszy (17, 2–24), a także przypomina o jego inauguracyjnej wyroczeni z 17, 1 zwiastującej nadejście deszczu.

W 18, 1 wyroczenia JHWH zostaje wprowadzona formułą *d^ebār-JHWH hājāh*. W szerszym kontekście biblijnym odsyła ona do tradycji o Abrahamie (Rdz 15, 1. 4) i pładze deszczu z epoki Mojżesza (Wj 9, 21–22). Jest to terminologia typowa dla redaktora deuteronomi(sty)cznego³² używana szczególnie w tekstach o konfrontacji proroka z królem³³. Prorok otrzymuje polecenie złożone z dwóch orzeczeń w *imperativus*³⁴: *lēk hērā'eh*, gdzie *lēk* należałoby – analogicznie do innych miejsc historiografii deuteronomistycznej – uznać za wzmocnienie Bożego

31 Chronologia wydarzeń w 18, 1 jest lakoniczna i ambiwalentna. Może wskazywać na okres suszy, który od zapowiedzi Eliasza (17, 1) trwał nieprzerwanie do początku trzeciego roku, czyli około roku i kilku miesięcy, w myśl rachuby charakterystycznej dla tekstów biblijnych. Ta interpretacja pozwala też odnieść ten wiersz do tekstów Łk 4, 25 i Jk 5, 17, według których susza w Izraelu za Eliasza panowała trzy lata i sześć miesięcy (por. Konkel, 2006, s. 298). Niektórzy badacze tej informacji nie wiążą z okresem suszy, lecz z pobylem Eliasza w Sarepcie (17, 8–24; por. Keil, Delitzsch, 1996, s. 170). Są i tacy, którzy chronologiczną formułę „na trzeci rok” uważają za zabieg literacki potwierdzający zakończenie pewnego cyklu czasu (por. Rdz 22, 4 „na trzeci dzień” czy Wj 19, 1 „na trzeci miesiąc”; Cogan, 2008, s. 436, 489).

32 Pwt 5, 5; 1 Sm 3, 1. 7; 1 Krl 13, 20; 16, 1. 7; 2 Krl 7, 1; 15, 12.

33 I tak formułę tę stosują tradycje relacjonujące spotkania Samuela z Saulem (1 Sm 15, 10. 13. 23. 26), Natana z Dawidem (2 Sm 7, 4; 12, 9), Gada z Dawidem (2 Sm 24, 11), Szemajasza z Roboamem (1 Krl 12, 24), Micheasza z Achabem i Jozafatem (1 Krl 22, 5. 19), Elizeusza z Jozafatem (2 Krl 3, 12), Izajasza z Ezechiaszem (2 Krl 20, 4. 16. 19). W 1 Krl 6, 11 formuła ta wprowadza słowo JHWH do króla Salomona bez pośrednictwa urzędu proroka. Wyrażenie to jest charakterystyczne dla tradycji o Eliaszu (1 Krl 17, 2. 8.24; 18, 1. 31; 19, 9; 2 Krl 9, 36).

34 Zgodnie z zasadami hebrajskiej składni biblijnej, gdyby w tym miejscu chodziło o dwa różne polecenia, drugie orzeczenie byłoby ujęte w *perfectum inversivum*.

polecenia³⁵. Forma *hērā'eh* jest formą *imperativus nifal* od rdzenia *r'h*³⁶. Użycie jej w 18, 1 (por. 18, 15) jest o tyle zaskakujące, że w dziele deuteronomistycznym „ukazuje się, objawia” (*r'h* w *nifal*) Bóg JHWH (Pwt 31, 15; 1 Sm 3, 21; 2 Sm 22, 11; 1 Krl 3, 5; 9, 2; 11, 9) lub Jego posłaniec, anioł (Sdz 6, 12; 13, 3. 10. 21)³⁷, a nie prorok. Zestawienie treści i kontekstu wierszy 18, 1–2a i 18, 15 z 18, 16 wskazuje na dwie różne tradycje. W myśl 18, 1–2a. 15 to prorok z woli JHWH idzie, by pokazać się królowi, natomiast w 18, 16 to król wychodzi na spotkanie proroka, jednak bez żadnego polecenia Bożego. Formuła posłania Eliasza przez JHWH, by poszedł i stawiał się przed Achabem, jest elementem dodanej później redakcyjnej ekspansji, która ma związać zdarzenia z 18, 2–24 z informacją o spotkaniu z królem w 17, 1. Ponadto redaktor nawiązuje do przekazu o pościgu za Eliaszem, o którym mowa w 18, 3–10. Wyrocznia z 18, 1b potwierdza, że Tiszbita otrzymujący od Boga precyzyjną misję do wykonania jest Jego posłusznym i wiernym sługą (18, 12. 15). Te motywy narracyjne i podtekst teologiczny są rezultatem deuteronomistycznej elaboracji, które w centralnej części sekcji 17, 1–18, 46 mają ukazać prawdę, że tylko JHWH jest prawdziwym Bogiem (18, 20–40), a Eliaz autoryzowanym przez Niego prorokiem.

Zgodnie z treścią 18, 1b rezultatem spotkania proroka z królem będzie błogosławieństwo JHWH w postaci deszczu (*ntn māṭār*; por. Pwt 11, 14; 28, 12; 1 Krl 8, 36; 2 Krn 6, 27; Hi 5, 10; Iz 30, 23)³⁸, które w obrębie sekcji funkcjonuje jako antyteza do informacji umieszczonej

35 Wystarczy przywołać tu teksty: Pwt 5, 30; 1 Sm 3, 9; 9, 3; 20, 21. 40; 26, 19; 2 Sm 3, 16; 7, 3; 18, 21; 24, 1; 1 Krl 2, 29; 15, 19; 2 Krl 8, 10, czy inne miejsca ze zbioru tradycji o Eliaszu (1 Krl 18, 8. 11. 14; 19, 15. 20; 20, 22).

36 Tej formie odpowiada znaczeniowo wyrażenie *deixon seauton* (Mt 8, 4; Mk 1, 44; Łk 5, 14), tłumacz LXX wybrał formę *ofthēti*.

37 Wyjątkiem w tej materii jest stawianie się ludu przed Bogiem w przybytku (Pwt 16, 16; 31, 11) czy pobyt młodego Samuela oddanego na służbę przy Arce Przymierza w Szilo (1 Sm 1, 22).

38 Formuła *w^eettēnāh* w 18, 1 posiada za dopełnienie bliższe *māṭār*, zaś w Biblii hebrajskiej: przymierze (Rdz 17, 1), prawo (Wj 24, 12), ziemię (Rdz 45, 18; Joz 6, 9; 1 Krl 21, 2), pokarm (Rdz 47, 16) i wodę (Lb 21, 16), zapłatę (Rdz 30, 28; 1 Krl 13, 7; 2 Krl 18, 23), klejnoty (Ez 16, 11), ofiary (1 Sm 2, 28; Ps 51, 18), kłątwe (Iz 43, 28), a nawet ludzi (Lb 8, 19; 2 Sm 12, 8; Ps 2, 8).

w 18, 2b o wielkim głodzie (*hārā'āb ḥāzāq*)³⁹. W 18, 1b Bóg JHWH objawia się jako władca kosmosu, który dysponuje siłami natury według swojej woli. Eliaz ma przypomnieć o tym Achabowi, który w deuteronomistycznej historiografii uchodzi za władcę najmocniej propagującego kult kananejskich bóstw, a szczególnie Baala (1 Krl 16, 32–33). Według wierzeń społeczności Syro-Palestyny to właśnie Baal kierował siłami przyrody, zapewniając plony swym wyznawcom⁴⁰. Treść 17, 1 i 18, 1 podważa te kananejskie wierzenia, a epilog sekcji (18, 41–46) ostatecznie dowodzi, że Panem kosmosu i urodzaju jest JHWH, Bóg Izraela, który pokazuje swą potężną władzę wiarołomnym Izraelitom i ich królowi poprzez swego wiernego sługę Eliasza.

2.3. Moc prorockiego słowa Eliasza – zamknięcie narracji o suszy w 18, 41–46

Epilog sekcji 17, 1–18, 46, czyli tekst 18, 41–46 jest autonomiczną tradycją utrzymaną w stylu anegdota prorockiej, która legitymuje się zauważalną spójnością tematyczną i literacką, a przy tym nie wykazuje więzi z najbliższym kontekstem poprzedzającym. Zarysowana w 18, 41–46 przyjazna relacja Eliasza do Achaba i motyw mającego nadzieję deszczu (por. Cohen, 1975, s. 87–94) w żadnym razie nie odzwierciedlają bowiem kontrowersji męża Bożego z królem i prorokami Baala opisanej w 18, 3–40, ale nawiązują do przesłania wierszy 17, 1 i 18, 1–2.

³⁹ To określenie może być aluzją do sytuacji w Izraelu z czasów Józefa egipskiego (Rdz 41, 56–57; 47, 20) lub modlitwy Salomona, w której głód jest wymieniony jako pierwszy spośród nieszczęść, które mogłyby dotknąć mieszkańców Izraela w konsekwencji odstępstwa od Boga JHWH i Jego prawa (1 Krl 8, 37).

⁴⁰ Baal – jedno z naczelnych bóstw ugaryckich, fenickich i kananejskich. Sprawował władzę nad innymi semickimi bóstwami i szeroko rozumianą płodnością. Powszechnie uznanym zakresem jego panowania była też pogoda i jej przejawy, w tym rosa, deszcze, burze i błyskawice. Cieszył się wieloma odmianami kultu lokalnego, jednym z nich był ten przyniesiony do Izraela przez Izebel, który widział w nim Pana Niebios (*Ba'al šāmēm*; por. Patai, 1939, s. 251–286). Deuteronomistyczna wersja cyklu o Eliaszu jest naznaczona wątkiem bezkompromisowej walki Boga JHWH z Baalem i jego wyznawcami (18, 3–40). Tego motywu teologicznego brakuje w analizowanej warstwie źródłowej 17, 1; 18, 1–2. 41–46, choć można zauważyć jego pewne reperkusje: zatrzymanie rosy i deszczu i ich przywrócenie jest zarezerwowane Bogu JHWH i Jego prorokowi Eliaszowi, choć akcja narracji rozgrywa się na ziemi Baala (por. Day, 2002, s. 68–90).

W aktualnym układzie sekcji *passus* 18, 41–46 figuruje jako rozwiązanie problemu suszy, o której mowa w 17, 1, i jest logiczną kontynuacją zakomunikowanej tam prorockiej obietnicy deszczu skierowanej do Achaba, którą w 18, 1–2 potwierdza wyrocznia JHWH. W zakresie tematyki przekazy 17, 1 i 18, 1–2 tworzą więc z 18, 41–46 spójną literacką całość, w której wers 18, 41 można uznać za kontynuację wątku zainicjowanego w 18, 2a. JHWH posyła Eliasza do Achaba, by zakomunikował mu finał suszy, a prorok posłusznie wypełnia tę misję, spotyka się z królem, ponownie zapowiada deszcz (por. 18, 41b z 17, 1 i 18, 1b) i sprowadza go na ziemię modlitwą skierowaną do Boga Izraela (18, 42b–45). Prorocki nakaz zwrócony do króla: *’ālēh* w 18, 41 można odczytać dosłownie jako sugestią wejścia wyżej, po tym jak w 18, 40 akcja narracji przeniosła się do niżej położonego terenu w potoku Kiszon, ale też jako zwykłe polecenie zmiany miejsca („idź”, „idź w górę”), jak w 18, 44.

Rozkaz zmiany miejsca *’ālēh* w 18, 41 z kolejnym imperatywem *’ēkōl* tworzy ciekawą syntagmę, która w Biblii hebrajskiej występuje jeszcze tylko w Prz 23, 7 i Jr 22, 15. Nakaz, by Achab jadł i pił jest przez egzegetów interpretowany w kluczu radosnej zapowiedzi ustania suszy, ale też w świetle idei odnowienia przymierza z Bogiem Izraela (Wj 24, 11; por. Wraybeal, 2014, s. 245; Provan, 2012, s. 139; Konkel, 2006, s. 301). Jaka była przyczyna postu króla w tym źródłowym przekazie? Możliwych jest kilka rozwiązań. Achab nie jadł ze względu na panujący głód wywołany suszą, gdyż ten dotknął nawet dwór królewski. Przy tym założeniu słowa Eliasza należałoby uznać za pośrednią zapowiedź ustania plagi głodu z uwagi na obiecany przez niego deszcz (por. 17, 1; 18, 42b–45). Postawa króla mogła być też uwarunkowana rytualnym postem, który władca podjął, aby odwrócić niekorzystną dla niego i kraju sytuację (2 Sm 12, 16; 2 Krn 20, 3; Ezd 8, 21). W tym świetle słowa Tiszbity należałoby uznać za zaproszenie do zawieszenia tej pokutnej praktyki z uwagi na zbliżający się deszcz, który napełni monarchę i Izraelitów radością, gdyż będzie oznaką życzliwości JHWH i końca plagi suszy i głodu. Zaproszenie do jedzenia jest ewidentnym symptomem również życzliwości proroka do króla, a także zwiastunem misji do wypełnienia, do której potrzeba wzmocnić się posiłkiem (18, 44–45; por. 1 Sm 30, 12; 1 Krl 19, 5–8). Finał tej sceny ilustruje posłuszeństwo władcy

względem słów proroka, co po raz kolejny sugeruje ich przyjazne relacje (18, 42a).

Istotą tego krótkiego prorockiego epizodu jest jednak wstawiennicza modlitwa Eliasza o deszcz (18, 42b–44a), która wieńczy jego dwie zapowiedzi z 18, 41b i 17, 1. Nim bowiem deszcz nadejdzie, Tiszbita w ekstatycznym uniesieniu już go słyszy (18, 41b; por. DeVries, 2003, s. 217), a następnie błaga o jego urzeczywistnienie. W zapowiedzi proroka przykuwają uwagę dwa synonimiczne pojęcia *qôl* i *hāmôn*, które odniesione do rzeczownika *haggāšem* wskazują na obfitość zapowiadanego przez proroka deszczu wyrażoną jego wyjątkowo mocnym „odgłosem, szumem, rykiem” (por. Koehler, Baumgartner, 1996, s. 250–251). Jedynym, co zastanawia w zapowiedzi Eliasza, jest brak terminologicznej korespondencji z wyroczniami z 17, 1 i 18, 1b, w których deszcz wyrażony jest pojęciem *mātār*, a nie *gešem*, jak w 18, 41. 44. 45 (zob. Futato, 2001, s. 81–94)⁴¹. Pomimo to sama treść, ton i narracyjny kontekst tych wierszy wyraźnie wskazują na spójność utrwalonych w nich tradycji źródłowych.

W 18, 42 narrator mocno podkreśla lokalizację błagalnej modlitwy proroka (góra Karmel⁴²), która w badanej sekcji została już podkreślona w opisie jego zwycięskiego starcia z Achabem i prorokami Baala (18, 19–20). W jego centrum jest także intensywna modlitwa

41 Wiersze 18, 1–2 odróżnia od tradycji 18, 41–46 też nazewnictwo geograficzne i topografia prezentowanej akcji opowiadania. W 18, 2 mowa jest o Samarii, zaś w 18, 46 – o Jizreel. Nazwa *šōmrôn* pojawia się po raz pierwszy w 13, 32 (jako prolepsa), trzykrotnie w pierwszej części sumarium o panowaniu Achaba (16, 29–34) i wielokrotnie w dalszej części 1–2 Krl. Tekst 16, 24 mówi, że Omri, ojciec Achaba, zakupił wzgórze Samaria od Szemera i zbudował na nim miasto, od którego później wzięła nazwę cała kraina. Tam też przeniósł stolicę swej władzy. Z kolei nazwa Jizreel jest poświadczona w deuteronomistycznym opisie Kanaanu w Joz 15, 56; 17, 16; 19, 18, a w cyklu o Eliaszu pojawia się w 18, 45–46 i 21, 1. 23, gdzie jest mowa o pałacu Achaba. To kolejny dowód przemawiający za tym, że wiersze 18, 1–2 pochodzą od (post)deuteronomistycznego redaktora księgi, natomiast tekst 18, 45–46 jest elementem starszej tradycji.

42 Nazwa „karmel” oznacza „sad, plantację, ogród, winnicę, pastwisko” (Iz 16, 10, 35, 2; Jr 50, 19), sugerując obraz góry Karmel z czasów Eliasza ukazywanej jako symbol płodności wegetatywnej (por. Brown, Driver, Briggs, 1904, nr 4662; DeVries, 2003, s. 219). Stąd góra Karmel w epoce synkretycznej polityki Omridów mogła być uprzywilejowanym miejscem kultu Baala (por. Thompson, 1992, s. 1307; Sprinkle, 2005, s. 151–152).

o interwencję Boga JHWH, o którą prosi Eliasza (18, 36–38)⁴³. W tym przypadku skutkiem błagań proroka był ogień z nieba, w tym jest nim obfity deszcz (18, 45). Oba te elementy znacząco poszerzają teologiczne spektrum opisywanych zdarzeń, ukazując je jako podwójne i niekwestionowane zwycięstwo JHWH nad Baalem oraz wielki triumf Eliasza nad wiarołomnym królem Izraela i podległymi mu prorokami służącymi kanejskiemu bożkowi. Wiersz 18, 42 uderza oryginalną formą prezentacji postawy proroka: *wajjighar 'arsāh wajjāšem pānāw bēn (birkāw) [birkāw]*. Rdzeń *ghr* pojawia się tylko trzykrotnie w Biblii hebrajskiej: raz tutaj i dwukrotnie w cyklu o Elizeuszu w opisie wskrzeszenia syna Szunemitki (2 Krl 4, 34–35), a samo wyrażenie *šim pāneh bēn berek* stanowi *hapax legomenon* w Starym Testamencie⁴⁴. Te fakty świadczą o istnieniu oryginalnej tradycji mówiącej o modlitwie proroka na górze, która kryje się za 18, 41–45.

Ta część epizodu posiada regularną strukturę, przybierając formę powtarzających się posłań i ich realizacji, w których Eliazs jest posyłającym, a wypełniającymi jego wolę są król i sługa. Ten schemat narracyjny akcentuje autorytet Tiszbity, który wypowiada wyrocznie i ma posłuch u ich odbiorców. Wersy 18, 41–46 zdają się przywoływać obraz Eliasza z 17, 1, co jest kolejnym argumentem przemawiającym za ich wspólnym pochodzeniem. Ponadto teksty te zdają się rekonstruować historię Eliasza na wzór tradycji opisanych w Księdze Wyjścia. Wiersze 18, 41–42 są bowiem aluzją do sceny zawarcia przymierza z Wj 24, w której Mojżesz wstępuje na górę (*'lh* w 24, 1. 9), oddaje pokłon JHWH (24, 1), a synowie Izraela jedzą i piją (24, 11). Obecność

⁴³ Wiele wskazuje na to, że przywołanie góry Karmel w 18, 42 to próba harmonizacji z tradycją 18, 19–20. W sekcji 18, 21–40 brakuje bowiem noty o tej górze, tak więc w jej pierwotnej wersji mogła figurować bezimienna lokalizacja topograficzna, np. *el-rōš hāhār* (por. Wj 19, 20).

⁴⁴ W tej frazie dominuje forma czasownikowa *wajjighar*, która pojawia się w Biblii tylko trzy razy: w 18, 42 określa postawę Eliasza wobec JHWH, a w 2 Krl 4, 34–35 opisuje postawę Elizeusza podczas wskrzeszenia syna Szunemitki. Czasownik oznacza pochylenie ciała w dół i do przodu. Gest jest odczytywany przez egzegetów jako modlitwa, oczekiwanie, postawa pokornej czci proroka wobec JHWH lub oznaka jego pokory i żalu (por. Cogan, 2008, s. 444; DeVries, 2003, s. 219; Keil, Delitzsch, 1996, s. 176; Keck, 1999, s. 137; Provan, 2012, s. 139; Patterson, Austel, 1988, s. 147; Wiseman, 1993, s. 312).

młodzieńca (*na'ar*) w 18, 43 może być z kolei uznana za zamierzoną aluzję do tradycji Wj 32, która w pewnym sensie odzwierciedla treść 1 Krl 18, 20–39. W obydwu tekstach mówi się o dwu konkurujących ze sobą kultach i pojedynczym proroku dochowującym wierności Bogu JHWH, któremu towarzyszy sługa (w 1 Krl 18, 43 przy Eliaszu jest bezimienny sługa, a przy Mojżeszu w Wj 32, 17 jest Jozue określony nieco dalej terminem *na'ar* (Wj 33, 11). Wzmianka o służbie Eliasza (*na'ar*) w 18, 43 jest pierwszą tego typu informacją w cyklu i być może jest redakcyjną aluzją do służi Elizeusza Gechaziego (2 Krl 4, 8–5, 27; 8, 5) zwanym *na'ar* w 2 Krl 4, 43; 6, 15⁴⁵.

Jak informują wiersze 18, 43–44, natychmiastowe wypełnienie słów Tiszbity przez jego sługę nie przyniosło spodziewanego efektu. Stąd prorok posyła go aż siedem razy, by weryfikował skutki jego modlitw. Ta symboliczna w Biblii liczba wskazuje na siłę, wytrwałość, a w związku z tym, na skuteczność jego błagań w oczach Boga (por. Konkel, 2006, s. 301). Tekst nie definiuje, czego dokładnie miał wypatrywać młodzieńiec. Czasownik *nābaṭ* w koniugacji *hiphil* oznacza „obserwować, patrzeć uważnie i przez dłuższy czas w konkretnym kierunku” (tu *derek-jām* – „w kierunku morza”) w celu dostrzeżenia spodziewanej lub obiecannej rzeczywistości. Niektórzy na bazie opisu postawy proroka (*gāhar* w 18, 42) sądzą, że *nābaṭ* w kontekście sekcji 17, 1–18, 46 ma podtekst kultyczny i oznacza oczekiwanie proroka na życzliwe przyjęcie ofiary (modlitwy) przez Boga (Am 5, 22; por. Koehler, Baumgartner, 1994, s. 661).

Częścią oryginalnego materiału źródłowego w 18, 41–46 jest też opis niezwykłych zjawisk atmosferycznych będących skutkiem interwencji proroka (18, 44–45). Wpierw sługa dostrzega na horyzoncie małą chmurę lub obłok (*'āb-q'tannāh*; por. Brown, Driver, Briggs, 1904, nr 6842)⁴⁶,

45 To pierwsza w cyklu wzmianka o służbie Eliasza (*na'ar*), być może utożsamianym tu ze sługą Elizeusza Gechazim (2 Krl 4, 8–5, 27; 8, 5) nazywanym też *na'ar* w 2 Krl 4, 43; 6, 15 (por. Losch, 2008, s. 124).

46 Niektórzy sugerują tu symboliczny wymiar obrazu „obłoku” akcentujący obecność Boga, którą jednocześnie objawia i zakrywa (Wj 16, 10; Lb 9, 15–22; 1 Krl 8, 10–11). Obłok w 18, 44 może też symbolizować skuteczność interwencji JHWH, który w ten sposób nagradza wiarę i pokorę proroka. Jeśli weźmie się pod uwagę to, że tradycje semickie ukazywały często Boga (bogów) odzianych w obłoki (chmury), to motyw ten wpisywałby

którą zrównuje z ludzką dłonią lub podeszwą stopy (*k^ekap-’iš*)⁴⁷, co jest *hapax legomenon* w Biblii hebrajskiej. Takie porównanie występuje tylko w Ez 1, 7, ale bardziej adekwatnym do 18, 44 jest proszący gest zwrócenia wnętrza dłoni w kierunku Boga, nieba lub świątyni (*pāraš kappim ’el-JHWH, šamājim, habbajit*) z Wj 9, 29. 33 czy 1 Krl 8, 22. 38. 54. Wznoszący się znad morza niewielki obłok lub chmura mógłby uchodzić w 18, 44 za odpowiedź Boga na modlitwę Eliasza, chociaż ten w 18, 42 przyjął inną postawę błagalną. Tak czy inaczej sługa jest pierwszą osobą, która spostrzega coś, co może dać upragniony przez wszystkich deszcz. Relacjonując prorokowi wynik swych obserwacji, sługa wyraża niepewność i niedowierzanie, jednak Eliaz nie ma wątpliwości co do wymowy atmosferycznego zjawiska i nakazuje natychmiast ostrzec króla o zbliżającym się deszczu. W 18, 44b lektor zauważa dwa kolejne posłania wyrażone przez Eliasza: jedno do młodzieńca, a drugie – przez niego – do króla. Nakaz proroka z 18, 44b jest potwierdzeniem jego wcześniejszej obietnicy deszczu z 18, 41b, ale też oznaką życzliwej troski o Achaba, by jego królewski rydwan, który winien pośpiesznie zaprząć, nie utknął w błocie z uwagi na gwałtowną ulewę uniemożliwiającą powrót do domu (por. Keil, Delitzsch, 1996, s. 176; Patterson, Austel, 1988, s. 147).

Wers 18, 45 w typowym dla anegdot prorockich tonie opisuje okoliczności, w których spełnia się słowo Eliasza. Opad deszczu poprzedzają zjawiska atmosferyczne znamionujące potężną ulewę: zanieśnienie się nieba chmurami i podmuch wiatru (*w^ehaššamājim hitqaddērū ’ābim w^erūah*). To jedyne starotestamentowe użycie rdzenia *qdr* w *hitpael*. Czasownik ten występuje najczęściej w prorockich wyroczniach sądu i potępienia (Jr 4, 28; Ez 32, 7. 8; Jl 2, 10; 4, 15; Mi 3, 6), a tylko Ez 31, 15; 32, 7. 8 używa go w *hiphil*⁴⁸. Podobnie rzadkie jest użycie terminu *’ābim* („chmura, obłok”) w roli dopełnienia bliższego⁴⁹. W 18, 44. 45 *’āb* po-

się w zarysowany w cyklu o Eliaszu konflikt JHWH z Baalem (por. Chrostowski, 2017, s. 638–639).

47 TgJon czyta: *k^epīsat jad g^ebar*, co wskazuje na ludzką dłoń.

48 W koniugacji *qal* rdzeń *qdr* przyjmuje zwykle sens „nosić żalobę” z uwagi na kontekst kulturowy w Syro-Palestynie (ciemny kolor ubrań żałobników). Z kolei TgJon używa tu rdzenia *ḥp’* w *’itpa’el* („zakryć się”).

49 Sens tego dopełnienia bliższego w większości współczesnych przekładów jest oddawany jakby stało przy nim *bet instrumentalis* (por. Ps 147, 8). Termin *’āb* w bloku ksiąg

jawia się zamiast znacznie częstszego *‘ānān*, które mogłoby w tym kontekście przywołać formułę *‘ab he‘ānān* z Wj 19, 9, będącą znakiem Bożej obecności. Analogiczna sytuacja dotyczy pojęcia *rūaḥ* pozostającego w 18, 45 w stanie absolutnym⁵⁰, co nadaje mu znaczenie wiatru (por. Rdz 8, 1; Wj 15, 10)⁵¹. W myśl tej oryginalnej tradycji o nadnaturalnym czynie Eliasza skutkiem tego zjawiska był *gešem gādōl*, który też jest *hapax legomenon*. Nagromadzenie w 18, 45 tylu oryginalnych terminów jest świadectwem predeuteronomistycznego pochodzenia tego wiersza. Jedynym wyjątkiem jest prawdopodobnie jego ostatnia część, która wygląda na redakcyjny dublet zbudowany na podstawie analogicznej informacji o Jehu w 2 Krl 9, 16a. Odjazd Achaba w kierunku Jizreel jest zwieńczeniem epizodu i stanowi *climax* historii suszy relacjonowanej w 17, 1; 18, 1–2. 41–46, która tworzy narracyjne ramy dla sekcji 17, 2–18, 40. Zaciemnienie nieba ciemnymi chmurami i zerwanie się wiatru, który przyniósł ulewny deszcz, w strategii narracyjnej tej części cyklu o Eliaszu są ewidentnymi znakami wypełnienia się jego słów z 18, 41b i jego inauguracyjnej wyroczni z 17, 1, co sprawia, że zyskuje on autorytet prawdomównego proroka, który działa mocą Boga JHWH, demonstrując Jego władzę nad żywiołami przyrody (por. 18, 1. 36–38. 45). Tę scenę w formie krótkiej konkluzji zamyka wers 18, 45b. Achab kolejny raz spełnia nakaz Eliasza (por. 18, 18, 20. 42a. 45b), bezzwłocznie ruszając do Jizreel. Podwójne użycie syntagmy *‘ad-kōh* w 18, 45a, które jest wyjątkowe w Biblii, wskazuje na krótki czas, w którym spełniły się słowa Tiszbity (18, 41b. 44b; por. Cogan, 2008, s. 445; Keil, Delitzsch, 1996, s. 177), a zarazem na moc jego prorockiego słowa.

Ślad deuteronomistycznej elaboracji nosi także wiersz 18, 46. Typowe dla deuteronomisty wyrażenie *jad-JHWH* (Pwt 2, 15; Joz 4, 24; Sdz 2, 15;

Joz-2 Krl występuje wyłącznie w tradycjach legitymujących się predeuteronomistycznym pochodzeniem (pieśni Debory w Sdz 5, 4, psalm Dawida w 2 Sm 22, 12 i Ps 18, 12, testament Dawida w 2 Sm 23, 4). Jedynym wyjątkiem w tej materii są wiersze 1 Krl 18, 44. 45.

⁵⁰ W cyklu o Eliaszu termin *rūaḥ* nie sugeruje idei bezpośredniej obecności Boga (brak wyrażenia *rūaḥ ‘ēlōhīm* czy *rūaḥ JHWH* w 1 Krl 22, 24 i 2 Krl 2, 16), o czym wprost wspomina tekst 1 Krl 19, 11: *lō’ bārūaḥ JHWH*. Co ciekawe, TgJon ma w tym miejscu *rūaḥ g^cbūrā’ min qōdām [JHWH]* („duch męstwa sprzed JHWH”).

⁵¹ Termin *rūaḥ* w znaczeniu wiatru (porywu) występuje jeszcze w psalmie Dawida (2 Sm 22, 11; Ps 18, 11) i w tradycji o Elizeuszu (2 Krl 3, 17).

1 Sm 5, 6. 9; 7, 13; 12, 15; 2 Krl 3, 15) pojawia się też w tradycji o plagach egipskich (Wj 9, 3), a nade wszystko u Izajasza i Ezechiela (Iz 19, 16; 25, 10; 41, 20; 59, 1; 66, 14; Ez 1, 3; 3, 14. 22; 33, 22; 37, 1; 40, 1). Figura retoryczna „ręka JHWH” wyraża Jego wszechmoc (Pwt 32, 39) zarówno w karaniu (1 Sm 5, 6), jak i ratowaniu (Wj 13, 9). W odniesieniu do proroków ta syntagma wyraża stan ekstatyczny, otrzymywanie wyroczni lub wizji (2 Krl 3, 15; Ez 1, 3). Stąd w 18, 46 może być rozumiana jako wyraz skutecznej interwencji Bożej, która obdarzy proroka dostateczną siłą, aby nadażył za rydwanem króla w drodze do Jizreel. Czynność przepasania bioder przez proroka przed biegiem (*waj^sannēs*) jest *hapaxem*, który jest odnoszony do hebrajskiego lub ugaryckiego *šns* („wiązać, mocno przytwierdzać”) oraz *šnš* („być zbliżonym, pociągniętym razem”)⁵². Elias, gotując się do biegu, przewiązał szatę wokół bioder, by jego nogi były wolne i mogły szybko się poruszać (por. Cogan, 2008, s. 445). Problemy interpretacyjne w 18, 46 generuje wyrażenie *wajjāroš lipnē*, które w tekstach deuteronomistycznych (1 Sm 8, 11; 22, 17; 2 Sm 15, 1; 1 Krl 1, 5; 14, 27. 28; 2 Krl 10, 25; 11, 4. 6. 11. 13. 19) wyraża najczęściej funkcję towarzyszących władcy sług poprzedzających lub otaczających jego rydwan (*rāšim*). Passus mówiący o biegu Tiszbity przed Achabem (*wajjāroš lipnē ’ah’āb*) jest odczytywany zwykle jako przejęcie przez niego roli jednego z biegaczy króla (1 Sm 8, 11), które w niejednakowej opinii egzegetów miało na celu okazanie szacunku władcy, wyrażenie gotowości do służby (por. Konkel, 2006, s. 301), pokorę proroka, a nawet zawarte z nim przymierze (por. Hauser, 1990, s. 59). Te hipotetyczne rozwiązania nie znajdują jednak żadnego potwierdzenia w materiale źródłowym 1 Krl 17–2 Krl 2, który w żadnym miejscu nie podporządkowuje urzędu prorockiego władzy monarszej ani nie wspomina o zamiarach Eliasza, by wejść w poczet urzędników dworu króla. W 17, 1; 18, 1–2. 41–46 można wyczuć co najwyżej życzliwość męża Bożego do izraelskiego władcy z dynastii Omridów, który jednak w przeważającej

52 Na wyrażenie idei przepasania bioder w dziele deuteronomistycznym najczęściej używa się czasownika *ḥāgar* (2 Krl 4, 29; 9, 1; por. Wj 12, 11). W analogicznym znaczeniu w 1 Sm 2, 4; 2 Sm 22, 40; 2 Krl 1, 8 pojawia się czasownik ’*zr*, zaś w Hi 12, 18 czasownik ’*sr*, który w 1 Krl 18, 44 służy dla opisanego przygotowania rydwanu Achaba. W TgJon pojawia się nawiązujący do tych pojęć rdzeń *zrz*.

części cyklu (18, 3–22, 40) jest stawiany w ostrej opozycji do proroka. Są i tacy badacze, którzy w obecności Tiszbity pośród biegaczy królewskich widzą znak jego dominacji nad królem, o czym miałyby świadczyć jego wyprzedzenie królewskiego rydwanu w drodze do Jizreel (por. Provan, 2012, s. 139) ⁵³. W świetle motywu ręki JHWH szybki bieg proroka w 18, 46 można wpisać w serię nadnaturalnych Bożych interwencji (por. pożywienie dla proroka, wdowy i jej syna w 17, 2–7. 8–16; ożywienie zmarłego w 17, 17–24; ogień z nieba w 18, 38, deszcz w 18, 45, siła do biegu w 18, 46; por. Patterson, Austel, 1988, s. 147). Kontekst tradycji o proroku nigdzie nie wskazuje na to, by Eliaz był członkiem straży królewskiej i w jakikolwiek sposób podlegał politycznej czy religijnej władzy władcy Samarii.

3. Teologiczne przesłanie tradycji 17, 1 i 18, 1–2. 41–46

Analiza literacka i egzegetyczna wybranych passusów ze sceny otwarcia cyklu o Eliaszu, a więc wierszy 17, 1 i 18, 1–2. 41–46, potwierdziła zaproponowaną na wstępie publikacji hipotezę roboczą o ich formalnej i merytorycznej spójności i zależności. Ten wniosek pozwala założyć wspólne pochodzenie wierszy 17, 1 i 18, 41–46 (źródło predeuteronomistyczne) i postulować redakcyjną zależność od tych źródłowych przekazów wierszy 18, 1–2, które można określić jako deuteronomistyczną ekspansję oryginalnej tradycji o suszy (głodzie) w epoce Eliasza wpisanej w strukturę cyklu na jednym z późniejszych etapów edycji. Pierwsze dwa rozdziały cyklu o Tiszbicie (17, 1–18, 46) noszą na sobie ślady długiego i skomplikowanego procesu redakcji, w ramach którego przekazy o suszy w Izraelu i jej ustaniu wskutek realizacji prorockiego (Bożego) słowa zostały ściśle połączone z serią epizodów obrazujących konfrontację Eliasza z Achabem i zyskały w niej status prologu (17, 1) i epilogu (18, 41–46). W ten sposób motyw suszy (głodu) w Izraelu

⁵³ Niektórzy egzegeci interpretują udanie się króla Achaba do Jizreel jako ucieczkę (por. 18, 20–40), która już na tym etapie narracji zapowiada zagładę jego domu dokonaną przez Jehu (2 Krl 9, 11–10, 11), natomiast bieg Eliasza widzą w kategorii prorockiej ekstazy (por. Sweeney, 2007, s. 230).

za czasów Achaba i Eliasza zyskał rolę motywu wiodącego, który połączył w jedną spójną i autonomiczną literacko i teologicznie całość obszerny materiał źródłowy poświęcony nadnaturalnej aktywności Boga i proroka (17, 2–7. 8–16. 17–24; por. Hergesel, 1982, s. 26) oraz ich konfrontacji z Baalem i jego wyznawcami pośród dworu królewskiego i kręgów fałszywych proroków w Samarii, a także niewiernego ludu Izraela (18, 3–40). Ten monotematyczny predeuteronomistyczny materiał źródłowy został umieszczony przez deuteronomistycznego redaktora cyklu na początku i końcu sekcji 17, 1–18, 46 w ramach teologicznego schematu zapowiedzi prorockiej (17, 1) lub Bożej (18, 1) i ich niezawodnego i dokładnego wypełnienia (18, 41–46; por. Fenasse, 1974, s. 2–20; Dennison, 1978, 124–126)⁵⁴.

W ten sposób idea spełniającego się niechybnie słowa Bożego (prorockiego) z jednej strony pokazuje niepodważalny społeczny i religijno-duchowy autorytet Eliasza oraz wierną zbawczo-karcącą obecność JHWH w Izraelu, a z drugiej – aktualność fundamentalnej reguły jahwizmu, czyli przekonanie o niezawodnej Bożej retribucji. Teologiczny motyw prorockiej zapowiedzi kataklizmu suszy w 17, 1 (por. Rumianek, 1999, s. 190–191), którą w myśl deuteronomistycznych historiografów (DtrG, DtrP, DtrN) prowokują cykliczne odstępstwa od reguł przymierza synajskiego w Izraelu oraz polityka synkretyzmu religijnego bezkrytycznie uprawiana przez ród Omridów, dowodzi, że zachodzi bezpośrednia zależność pomiędzy bezprawnym bałwochwalstwem a utratą Bożego wsparcia, na które naród wybrany mógł liczyć w momencie zdobycia ziemi obiecanej, w okresie teokratycznych sędziów czy na pierwszym etapie monarchii (Joz–1 Krl 11). Z kolei wzorcowa postawa wierności Eliasza i jego walka o czystość religijną w Izraelu staje się podstawą do okazania Bożej łaski i przebaczenia (zawieszenia kar) niewiernym Izraelitom, jak również do zmanifestowania wielu innych dowodów Jego zbawczej obecności (17, 1–18, 46), które mocno potwierdzają trwałość przymierza, którym Bóg JHWH w czasach Mojżesza związał się ze

54 Schemat ten jest wyrazem przekonania o bezpośrednim kierowaniu przez JHWH dziejami Izraela, choć dla współczesnego lektora Biblii może uchodzić za przejaw determinizmu, który narusza wolność wyboru protagonistów tradycji biblijnych (por. Dziadosz, 2005, s. 19–32).

swym narodem wybranym na Synaju (18, 30–31; por. Wj 19, 1–24, 18). Najbardziej oczywistym znakiem tej fundamentalnej prawdy jest obrazowany w 17, 1 przez predeuteronomistycznego redaktora tradycji o Eliaszu status proroka z Tiszbe. W tym wierszu skuteczność słowa Tiszbity jest porównywana przez niego do mocy potężnego i niezawodnego słowa Bożego (por. Dziadosz, 2004, s. 9).

W optyce intertekstualnej lektury Biblii istotne sugestie w kwestii teologicznej interpretacji tradycji o suszy w Izraelu za czasów Eliasza i Achaba można odnaleźć w deuterokanonicznej Księdze Syracha. Figurze Eliasza autor tej księgi poświęca obszerną perykopę 48, 1–11, w której opiewa jego wyjątkowy status, zasługi położone dla Izraela oraz heroiczną obronę społeczno-religijnych podstaw jahwizmu. Słowo proroka Eliasza jest w 48, 1b przyrównane do płonącej pochodni: *ho logos autou hōs lampas ekaieto*, a jego skuteczność i sprawczość są podkreślane na różnych płaszczyznach. Jednym z wysławianych w księdze rezultatów odważnej aktywności proroka jest sprowadzenie na niewiernych Izraelitów plagi głodu (*hos epēgagen ep'autous limon*; 48, 2a), ale też trzykrotne nadnaturalne sprowadzenie ognia (*katēgagen houtōs tris pyr*; 48, 3b), o czym informują kolejne passusy deuteronomistycznej wersji cyklu 1 Krl 17–2 Krl 2. Jedynym znakiem nadzwyczajnej mocy prorockich słów Eliasza, o której mówi inauguracyjna wyrocznia w 1 Krl 17, 1, a którą w nieco inny, skorygowany teologicznie sposób odczytuje autor Mądrości Syracha, jest akt zamknięcia nieba, by nie dawało deszczu na ziemię. W Syr 48, 3a ten nadprzyrodzony znak zostaje przypisany słowu Pana: *en logō kyriō aneschen ouranon*⁵⁵, a nie słowu proroka, jak to czyni predeuteronomistyczny materiał źródłowy w 1 Krl 17, 1; 18, 41–46. Szczególną ideą podkreślaną przez greckiego autora Księgi Syracha jest aktywność Eliasza w stosunku do niewiernych Izraelitów i Achaba, która polega na bohaterskiej gorliwości (por. *zēlos* w 48, 2b) w obronie wiary i tradycji ojców, co stanowi wyraźną reminiscencję wyznania proroka zapisanego w 1 Krl 19, 14, a bazującego na wydarzeniach opisanych w 1 Krl 18, 40.

⁵⁵ Warto odnotować, że ten sam grecki czasownik *anechō* na opisanie suszy został użyty w greckiej wersji LXX w Księgach Amosa i Ageusza (Am 4, 7; Ag 1, 10).

Istotną wskazówką w teologicznej recepcji predeuteronomistycznego materiału źródłowego o proroku Eliaszu i jego deuteronomistycznej releksury w kompleksie tradycji 1 Krl 17, 1–18, 46 jest też nowotestamentowy tekst Listu Jakuba, który w swej końcowej części ukazuje Tiszbitę jako godny naśladowania wzorzec wytrwałej i ufnej modlitwy wstawienniczej. List Jakuba odnosi się do wszystkich trzech analizowanych w niniejszej publikacji tradycji z 1 Krl: „Wielką moc posiada wytrwała (*energoumenē*) modlitwa (*deēsis*) sprawiedliwego (*dikaiou*). Eliasz był człowiekiem podobnym do nas (*homoioopathēs hymin*) i modlił się usilnie (*proseuchē prosēuxato*), by deszcz nie padał, i nie padał deszcz na ziemię przez trzy lata i sześć miesięcy⁵⁶. I znów błagał (*palin prosēuxato*), i niebiosa spuściły deszcz, a ziemia wydała swój plon” (Jk 5, 16b–18). Wizerunek Eliasza, tak barwnie ukazany w 17, 1; 18, 1–2. 41–46, zaprezentowany został przez autora Listu Jakuba na trzech dopełniających się teologicznie płaszczyznach: ludzkiej sprawiedliwości i pobożności, wytrwałej modlitwy oraz skuteczności urzędu proroka, co w zasadzie odzwierciedla pełny teologiczny profil tych źródłowych tradycji.

O wiele mniej uwagi starotestamentowe i nowotestamentowe źródła poświęcają figurze Achaba, który w roli protagonisty występuje w praktyce tylko w Księgach Królewskich oraz w odpowiadającym im passusach z dzieła Kronikarza (2 Krn 18, 2. 3. 19; 21, 6. 13; 22, 3–8) i Mi 6, 16. Poza cyklem tradycji o Eliaszu imię Achaba pojawia się zwykle w historiograficznej formule *bēt 'ah'āb* potępiającej politykę synkretyzmu religijnego prowadzoną przez królewską rodzinę Omriego (2 Krn 21, 13; por. Sirce, 1995, s. 270). Jeśli chodzi o teologiczny przekaz samego cyklu 1 Krl 17–2 Krl 2, to dla jego redaktora Eliasz i Achab są przedstawicielami dwu współistniejących i ścierających się z sobą kultów: Boga Izraela JHWH i kananejskiego (fenickiego) Baala, które na kolejnych etapach narracji przechodzą sukcesywnie

⁵⁶ Tutaj i w Łk 4, 25 pojawia się informacja o tym, że susza trwała trzy i pół roku, jednakże 1 Krl 18, 1 mówi o słowie JHWH skierowanym do Eliasza w trzecim roku suszy, co – w myśl semickiej rachuby czasu – oznacza z pewnością jeden cały rok oraz nieznaną czas trwania w pierwszym i trzecim roku. Z kolei 2 Sm 21, 1 mówi o trzyletnim głodzie za panowania Dawida, jednakże brak w Starym Testamencie danych mówiących o trzy i pół roku (por. Keil, Delitzsch, 1996, s. 170).

od stanu tolerancyjnego współistnienia do ostrej i bezpardonowej rywalizacji. W duchu powygnaniowej reлектury historii monarchii w Izraelu i Judzie to właśnie bałwochwalczy kult zainaugurowany przez Jeroboama I (1 Krl 11, 26–12, 33), a potem wzmacniany przez jego sukcesorów na tronie w Samarii, szczególnie przez króla Achaba i Izebel (16, 29–22, 40), doprowadziły do upadku północnego i południowego królestwa (2 Krl 17, 7–23; 24, 8–16). Analizowana sekcja 17, 1–18, 46 prezentuje jedną z najmocniejszych w deuteronomistycznej historiografii krytyk idolatrycznego kultu oddawanego Baalowi i Asztarte, a jednocześnie jedną z najdonioślejszych pochwał monolatrycznej troski o czystość jahwistycznego kultu w dziejach monarchicznego Izraela (18, 21).

Zgodnie z wynikami przeprowadzonej analizy egzegetycznej należy jednakże zauważyć, że przebadane tradycje źródłowe 17, 1 i 18, 1–2. 41–46, w odróżnieniu od pozostałych tekstów sekcji 17, 1–18, 46, nie akcentują idei antagonizmu pomiędzy Eliaszem i Achabem, lecz między życiem a śmiercią. Być może uwarunkowane jest to po części archaicznością tych źródeł, których autorzy z pewnością znali lokalne wierzenia związane z następstwem pór roku i obrzędowością kultu Baala, boga burz, który miał być czasowo poddany potężnej władzy Mota (boga śmierci). W świetle przekonań ówczesnych ludów Syro-Palestyny ten fakt z mitologii przypominało cykliczne powracanie pory suchej, a z kolei wskrzeszenie bóstwa po pokonaniu Mota przez Anata obrazowało regularne występowanie pory deszczowej i urodzaju (por. Hauser, 1990, s. 11). Teksty 1 Krl 17, 1–18, 46 pokazują tymczasem, że to JHWH, a nie Baal⁵⁷, jest prawdziwym Panem życia i śmierci, co nadaje jeszcze mocniejszego znaczenia formule przysięgi *haj-JHWH* w 17, 1. Zgodnie z jej przesłaniem JHWH jest nie tylko Bogiem żyjącym, ale też władcą wszelkiego istnienia. Bóg w nadnaturalnych okolicznościach ratuje bowiem od śmierci nie tylko proroka, ale też cały naród, a nawet niewiernego króla, udzielając łaski deszczu po długotrwałym okresie suszy, który wykraczał poza naturalny cykl pór roku (por. *baššanāh hašše'lišit* w 18, 1). Tę samą teologiczną ideę wyrażoną

57 Szerzej o kananejskim kulcie Baala pisze Bronner (1968, s. 35–49).

w prologu, punkcie zwrotnym lub kulminacyjnym i epilogu badanej sekcji (por. 17, 1; 18, 1–2; 18, 41–46) obrazuje schemat teologiczny: zapowiedź–wypełnienie, który z jednej strony autoryzuje misję proroka (Pwt 18, 22), a z drugiej ostatecznie umocowuje głoszone przez niego słowo. Główną teologiczną ideą stojącą bowiem za tymi tekstami jest bezpośrednia i pełna władza JHWH nad Izraelem. To bowiem On, a nie Eliaz, jest głównym oponentem Achaba i źródłem kary dla niewiernych Izraelitów, której znakiem jest uciążliwa susza. Motyw *jad-JHWH* obecny w ostatnim wersie sekcji (18, 46) potwierdza tę prawdę (por. 17, 1 i 18, 1b), ukazując, że to JHWH stoi za aktywnością proroka i ostatecznym biegiem historii Izraela.

Abstrakt

Deuteronomistyczna koncepcja konfrontacji Eliasza z Achabem.

Studium historyczno-krytyczne 1 Krl 17, 1; 18, 1–2. 41–46

W artykule przyjrano się fragmentowi cyklu o Eliaszu metodą historyczno-krytyczną. Celem było przeanalizowanie relacji proroka do króla na podstawie trzech fragmentów (1 Krl 17, 1; 18, 1–2. 41–46), które przedstawiają ich interakcję. Hipotezą tekstu było założenie istnienia jednej, archaicznej tradycji, do której należały wyżej wymienione fragmenty. Nie wpisują się one bowiem w obraz interakcji Eliasza z Achabem, wynikający z kontekstu (16, 29–34; 18, 17–20; 21, 17–29), gdzie król ukazany jest jako zły i bezbożny władca, będący w konfrontacji z prorokiem. Z omawianych fragmentów wywnioskować można neutralną lub nawet pozytywną relację pomiędzy tymi postaciami. Ponadto należy wskazać na konfrontację z baalizmem, obecnym już w archaicznej warstwie tekstu i bardzo uwydatniony w jego ostatecznej formie. Zgodnie z zastosowaną metodą przeanalizowany został kontekst (bliższy i dalszy) fragmentów, została przeprowadzona ich analiza literacka, krytyka tekstu, egzegeza oraz przyjrano się teologii z nich wynikającej. Po przeanalizowaniu tekstów można stwierdzić istnienie jednej, predeuteronomistycznej tradycji, która została w czasie kilkakrotnie przeredagowana i uzupełniona, aby pasowała do deuteronomistycznej wizji.

Słowa kluczowe: Eliaz, prorok, Achab, Baal, 1 Królewska

Abstract

Deuteronomistic idea of Elijah's confrontation with Ahab.

Historical-critical study 1 Kings 17: 1; 18: 1–2. 41–46

In this paper, a fragment of the series about Elijah has been looked at with the usage of the historical-critical method. Its purpose was to examine the relationship between the prophet and king based on three fragments (1 Kings 17:1; 18:1–2. 41–46), which present their interactions. The hypothesis of this article was the assumption of the existence of one, archaic tradition to which belonged mentioned fragments. Those texts don't fill in into the interaction image of Elijah and Achab, that outcomes from context (16:29–34; 18:17–20; 21:17–29), where the king is pictured as evil, impious and in confrontation with the prophet. From an examination of the main texts, it can be extracted neutral or even positive relations between those characters. Moreover, it is needed to point out the existence of confrontation with Baalism present in the archaic layer of the texts, even more so in its final form. Accordingly, to used method context (closer and farther) of examined texts has been analyzed, as well as their literary analysis, textual criticism, exegesis, and arising theology. After examination of the texts, it can be stated existence of one, predeuteronomistic tradition, which has been, in time, redrafted and augmented several times, for it to be adapted to the deuteronomistic vision of the text.

Keywords: Elijah, prophet, Achab, Baal, 1 Kings

References

- Battenfield, J. R. (1988). YHWH's Refutation of the Baal Myth through the Actions of Elijah and Elisha. In A. Gileadi (Ed.), *Israel's apostasy and restoration. Essays in honor of Roland K. Harrison* (pp. 19–37). Baker Book House.
- Britt, B. (2002). Prophetic Concealment in a Biblical Type Scene. *The Catholic Biblical Quarterly*, 64(1), 37–58.
- Bronner, L. L. (1968). *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004660533>
- Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (1904). *Hebrew and English Lexicon*. Clarendon Press.
- Chrostowski, W. (2017). Obłok. In H. Witczyk (Ed.), *Nowy słownik teologii biblijnej* (pp. 638–639). Towarzystwo Naukowe KUL, Jedność.
- Cogan, M. (2008). *I Kings. A new translation with introduction and commentary*. Yale University Press.

- Cohen, M. A. (1975). In All Fairness to Ahab. A Socio-Political Consideration of the Ahab–Elijah Controversy. *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies*, 12, 87–94.
- Collins, T. (1993). *The mantle of Elijah. The redaction criticism of the prophetic books*. JST Press.
- Day, J. (2002). *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. Sheffield Academic Press.
- De Vries, S. J. (2003). *1 Kings*. Word Books.
- Dennison, J. T. (1978). Elijah the Tishbite: A note on I Kings 17:1. *Westminster Theological Journal*, 41(1), 124–126.
- Dziadosz, D. (2004a). Eliasz jako starotestamentalny typ obrońcy wiary w jedyne Boga Jahwe i Jego prawa. *Collectanea Theologica*, 74(1), 5–20.
- Dziadosz, D. (2004b). Prorok stróżem porządku etycznego w Izraelu w epoce rodzącej się monarchii. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 37(2), 109–123.
- Dziadosz, D. (2005). Wiarygodność proroka w Izraelu (1 Krl 22, 1–40). *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, 48(4), 19–32.
- Feldt, L. (2013). Wild and Wondrous Men: Elijah and Elisha in the Hebrew Bible. In T. Nicklas & J. E. Spittler (Eds.), *Credible, incredible. The miraculous in the ancient Mediterranean* (pp. 322–352). Mohr Siebeck.
- Fenasse, J. (1974). Elija à Sareptas. *BTS*, 157, 2–20.
- Field, F. (1885). *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta* (Vol. 1). Clarendon Press.
- Fletcher-Louis, C. H. T. (1997). *Luke–Acts. Angels, christology, and soteriology*. Mohr Siebeck.
- Fritz, V. (1998). *1 & 2 Kings. A continental commentary*. Fortress Press.
- Futato, M. (2001). Sense Relations in the “Rain”. Domain of the Old Testament. In L. Boadt & M. S. Smith (Eds.), *Imagery and imagination in Biblical literature. Essays in honor of Aloysius Fitzgerald, F.S.C.* Catholic Biblical Association of America.
- Gregory, E., & Hauser, A. (1990). Yahweh versus Death – The Real Struggle in 1 Kings 17–19. In A. J. Hauser & R. Gregory (Eds.), *From Carmel to Horeb. Elijah in crisis* (pp. 9–89). Almond Press.
- Halpern, B., & Vanderhooft, D. S. (1991). The Editions of Kings in the 7th–6th Centuries B.C.E. *Hebrew Union College Annual*, 62, 179–244.
- Hergesel, T. (1982). Eliasz i Elizeusz. „Mężowie Boży” w służbie jahwizmu. *Studia Theologica Varsoviensia*, 20(2), 25–45.
- House, P. R. (1995). *1, 2 Kings*. Broadman & Holman Publishers.
- Jasnos, R. (2001). *Teologia prawa w Deuteronomium*. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM.
- Józef Flawiusz. (2001). *Dawne dzieje Izraela* (Z. Kubiak & J. Radożycki, Trans.). Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Keck, L. (1999). *The new interpreter’s Bible* (Vol. 3). Abingdon Press.

- Keil, C. F., & Delitzsch, F. (1996). *Commentary on the Old Testament* (Vol. 3). Hendrickson Publishers.
- Kiuchi, N. (1994). Elijah's Self-Offering: 1 Kings 17, 21. *Biblica*, 75(1), 74–79.
- Köhler, L., & Baumgartner, W. (1994). *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*. Brill.
- Konkel, A. H. (2006). *1 & 2 Kings*. Zondervan Academic.
- Łach, J. B. (2006). Powstanie 1–2 Królów w świetle współczesnych badań biblijnych. *Resovia Sacra*, 13, 5–24.
- Łach, J. B. (Ed.). (2007). *Księgi 1-2 Królów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Pallottinum.
- Long, B. O. (1984). *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*. Eerdmans.
- Losch, R. R. (2008). *All the People in the Bible. An A–Z Guide to the Saints, Scoundrels, and Other Characters in Scripture*. Eerdmans.
- McKenzie, S. L. (1991). *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*. E. J. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004275652>
- Mead, J. (2005). Elijah. In B. T. Arnold & H. G. M. Williamson (Eds.), *Dictionary of the Old Testament. Historical books* (pp. 249–254). InterVarsity Press.
- Montgomery, J. A. (2004). *A critical and exegetical commentary on the book of Kings*. T&T Clark.
- Olley, J. W. (1998). YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings. *Journal for the Study of the Old Testament*, 23(80), 25–51. <https://doi.org/10.1177/030908929802308002>
- Overholt, T. (1996). Elijah and Elisha in the Context of Israelite Religion. In S. B. Reid (Ed.), *Prophets and paradigms. Essays in honor of Gene M. Tucker* (pp. 94–111). Sheffield Academic Press.
- Patai, R. (1939). The “Control of Rain” in Ancient Palestine. A Study in Comparative Religion. *Hebrew Union College Annual*, 14, 251–286.
- Patterson, R. D., & Austel, H. J. (1988). 1, 2 Kings. In F. E. Gaebelien & D. Polcyn (Eds.), *The Expositor's Bible commentary* (Vol. 4). Zondervan Publishing House.
- Petersen, D. L. (1981). *The roles of Israel's prophets*. JSOT Press.
- Provan, I. W. (2012). *1 & 2 Kings*. Baker Books.
- Radday, Y. T. (1974). Chiasm in Kings. *Linguistica Biblica*, 31, 52–67.
- Rienecker, F., & Maier, G. (Eds.). (2001). *Leksykon biblijny*. Vocatio.
- Roberts, K. L. (2000). God, Prophet, and King: Eating and Drinking on the Mountain in First Kings 18:41. *The Catholic Biblical Quarterly*, 62(4), 632–644.
- Robinson, B. P. (1991). Elijah at Horeb, 1 Kings 19:1–18: A Coherent Narrative? *Revue Biblique*, 98(4), 513–536.
- Rofé, A. (1988). *The prophetic stories. The narratives about the prophets in the Hebrew Bible, their literary types and history* (1st ed.). Magnes Press, Hebrew University.

- Rumianek, R. (1999). Eliasz jako gorliwy prorok Boga zazdrosnego. In W. Chrostowski (Ed.), *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla Księzdy Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. Rocznicę urodzin*. Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Schniedewind, W. M. (1993). History and Interpretation. The Religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings. *The Catholic Biblical Quarterly*, 55(4), 649–661.
- Sicre Diaz, J. L. (1995). *Profetismo in Israele. Il profeta, i profeti, il messaggio*. Borla.
- Simon, Uriel. (1997). Elijah's Fight Against Baal Worship. The Prophet's Role in Returning Israel to God. In U. Simon (Ed.), *Reading prophetic narratives* (pp. 155–226). Indiana University Press.
- Smith, M. S. (2002). *The early history of God. Yahweh and the other deities in ancient Israel*. William B. Eerdmans.
- Sprinkle, J. (2005). Carmel. In B. T. Arnold & H. G. M. Williamson (Eds.), *Dictionary of the Old Testament. Historical books* (pp. 151–152). InterVarsity Press.
- Sweeney, M. A. (2007). *I & II Kings*. Westminster John Knox Press.
- Targum Jonathan on I Kings*. (n.d.). Retrieved September 3, 2022, from https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_I_Kings?tab=contents
- Thiel, W., & Elliott, D. M. (1992). Ahab (Person). In *The Anchor Yale Bible Dictionary* (1st ed., Vol. 1, pp. 100–104). Yale University Press. <https://doi.org/10.5040/9780300261875-0176>
- Thompson, H. O. (1992). Carmel, Mount (Place). In *The Anchor Yale Bible Dictionary* (1st ed., Vol. 1, pp. 874–875). Yale University Press. <https://doi.org/10.5040/9780300261875-1140>
- Tułodziecki, T. (2005). Samuel – prorok. Pierwszy sługa Bożego słowa w monarchii Izraela (1 Sm 1, 1–4, 1a). *Verbum Vitae*, 7, 31–52. <https://doi.org/10.31743/vv.1381>
- Walsh, J. T. (1996). *1 Kings*. Liturgical Press.
- Walsh, J. T., & Johnson, S. S. (1992). Elijah (Person). In *The Anchor Yale Bible Dictionary* (1st ed., Vol. 2, pp. 463–469). Yale University Press. <https://doi.org/10.5040/9780300261882-320>
- Westermann, C. (1967). *Basic forms of prophetic speech*. Westminster.
- Westermann, C. (1991). *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*. T&T Clark.
- White, M. C. (1997). *The Elijah legends and Jehu's coup*. Scholars Press.
- Wiseman, D. J. (1993). *1 and 2 Kings. An introduction and commentary*. InterVarsity Press.
- Wray Beal, L. M. (2014). *1 & 2 Kings*. IVP Academic.
- Yates, G. E. (2008). The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17 – 2 Kings 13. *Liberty Baptist Theological Seminary Faculty Publications and Presentations*, 12. https://digitalcommons.liberty.edu/lts_fac_pubs/12