

Od proroctwa Jakuba do sadzawki Siloe: ewolucja interpretacji terminu *šīlōh* (Rdz 49, 10)

Jakub Jacek Waszkowiak

Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie ✉ <https://ror.org/05sdyjv16>

frajakub@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-5072-1525>

Termin „Szilo” (hebr. *šīlōh*) pojawia się w proroczym błogosławieństwie patriarchy Jakuba skierowanym do jego synów (Rdz 49, 1–28). W części odnoszącej się do Judy (Rdz 49, 8–12) znajduje się wypowiedź: *lō’ yāsūr šēbet mihūdāh ūmēhōqēq mibbēn raglāyw ‘ad kī yābō’ šīlōh wēlō yiqhat ‘ammīm* – „Nie oddali się berło od Judy ani laska pasterska spomiędzy jego nóg, aż przyjdzie Szilo, i jemu będą posłuszne narody” (Rdz 49, 10). Werset ten od dawna jest przedmiotem intensywnej debaty egzegetycznej i translatorskiej. Mimo licznych opracowań opublikowanych w ostatnich dziesięcioleciach nie osiągnięto jednoznacznego stanowiska w kwestii znaczenia terminu „Szilo”. Jak zauważa Gordon J. Wenham (1994), wyrażenie to należy do najtrudniejszych miejsc interpretacyjnych w całym Starym Testamencie i stanowi klasyczny przykład *crux interpretum*, budząc kontrowersje zarówno wśród filologów, jak i biblistów.

Celem niniejszego studium jest prześledzenie ewolucji rozumienia tego terminu – od najstarszych interpretacji w różnych środowiskach judaistycznych po egzegezę patrystyczną. W badaniu zastosowano metodę kanoniczną, uwzględniając porównawczą analizę egzegezy żydowskiej i chrześcijańskiej oraz analizę filologiczno-semantyczną kluczowych pojęć.

Należy podkreślić, że filologiczny związek między proroctwem o Szilo (Rdz 49, 10) a sadzawką Siloe (J 9, 7) przeanalizował już Karlheinz Müller (1969), wskazując na zastosowanie w tym procesie żydowskiej zasady midraszowej *al tiqrey*. Zagadnienie to wymaga jednak

dalszego doprecyzowania w świetle wczesnych pism chrześcijańskich. Müller skupił się na midraszowych podstawach tych powiązań i ograniczył analizę patrystyczną do Euzebiusza z Cezarei, natomiast niniejszy artykuł poszerza tę perspektywę przez bardziej całościowe ujęcie historii interpretacji prorocstwa. W tym celu przedstawiono szerszą dokumentację starożytnych tradycji żydowskich i pism autorów wczesnochrześcijańskich. Dla zachowania przejrzystości termin „Szilo” jest w niniejszym studium stosowany jako stały polski odpowiednik hebrajskiego *šilōh*.

1. Współczesne tłumaczenia terminu „Szilo”

Przed omówieniem tradycji związanych z „Szilo” należy przedstawić zagadnienia dotyczące tłumaczenia tego niejednoznacznego terminu. Na przestrzeni wieków proponowano różne przekłady, wynikające z odmiennych interpretacji. Mimo braku pełnej zgodności wśród licznych rozwiązań można wyróżnić kilka podstawowych tłumaczeń, które obecnie cieszą się relatywnie szeroką akceptacją badaczy.

1.1. „Aż przyjdzie do Szilo”

Berło nie oddali się od Judy ani znaki wodza spomiędzy jego stóp, aż przyjdzie do Szilo i jemu podległe będą narody.

Zwolennicy tej interpretacji (Blum, 1984, s. 261–264; Eissfeldt, 1957, s. 138–147; Lindblom, 1953, s. 86; Sabottka, 1970, s. 225–229) podkreślają, że miasto Szilo w epoce Sędziów było ważnym sanktuarium, w którym znajdowała się Arka Przymierza (Joz 18, 1–19; 1 Sm 1–4). Egzegeci sądzą, że nazwa zawiera prorocstwo skierowane do pokolenia Judy, a właściwie do króla Dawida, wzywające go do przybycia do Szilo i ponownego objęcia władzy nad wszystkimi pokoleniami. Interpretację tę trudno jednak przyjąć, ponieważ Szilo nigdy nie odgrywało znaczącej roli politycznej ani nie było reprezentatywnym ośrodkiem wszystkich plemion (Lemański, 2013, s. 482; Łach, 1962, s. 7–8). Ponadto znajdujące

się tam sanktuarium było związane przede wszystkim z pokoleniem Efraima, nie zaś Judy.

Należy również uwzględnić warianty zapisu nazwy tego miasta: *šilōh*, *šilu*, *šilō*, różniące się od formy występującej w Rdz 49, 10 (*šilōh*, *šilō*). Oprócz trudności morfologicznych – na które wskazywał już Hermann Gunkel (1997, s. 456) – przeciwko tej interpretacji przemawia fakt, że nazwa powinna odnosić się do osoby. Potwierdza to wyrażenie przyimkowe z sufiksem zaimkowym *wēlō* („dla niego”, „jemu”), które w tym kontekście może odnosić się wyłącznie do osoby, nie zaś do miejsca. Pogląd ten podzielają również współcześni badacze (McKeown, 2008, s. 186).

1.2. „Aż przyjdzie władca”

Berło nie oddali się od Judy ani znaki wodza spomiędzy jego stóp, aż przyjdzie władca i jemu podległe będą narody.

Kolejna propozycja wskazuje na hipotetyczny akadyjski termin *šēlu*, *šilu* (Driver, 1967, s. 50; Mowinckel, 2005, s. 359; Nötscher, 1929, s. 323–325), oznaczający „władcę, króla, księcia”. Chociaż takie rozumienie tekstu nie wydaje się nieuzasadnione, należy podkreślić, że wspomniany termin nie jest poświadczony w literaturze akadyjskiej (Hoop, 1999, s. 124–125; Łach, 1962, s. 10–11; Macchi, 2009, s. 102; Szwarc, 2000, s. 87). Badacze, którzy widzą w tej nazwie określenie władcy, przyjmują, że tekst na pewnym etapie uległ skażeniu, w wyniku którego utracono literę *mēm*. Jej dodanie nadawałoby wyrazowi formę rzeczownika lub imiesłowu. W takim odczytaniu słowo łączyłoby się z rzadko występującym sufiksem zaimkowym *hē’* i samogłoską *hōlem ō* (por. Iz 52, 5; Jr 30, 21): *mošēlōh*, czyli „jego władca” (Łach, 1962, s. 10; Westermann, 1986, s. 231). Zmianę tę miałyby potwierdzać fragment Księgi Micheasza zawierający mesjańskie proroctwo o przybyciu władcy (*môšēl*) z plemienia Judy, który będzie rządził Izraelem: „A ty, Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich! Z ciebie wyjdzie dla mnie Ten, który będzie władał (*môšēl*) w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku, od dni wieczności” (Mi 5, 1; por. także 2 Sm 23, 3; Jr 30, 21; Za 9, 9–10). Interpretacja ta, w odróżnieniu od poprzedniej, ma charakter mesjański.

1.3. „Aż przyjdzie ten, do którego [ono] należy”

Berło nie oddali się od Judy ani znaki wodza spomiędzy jego stóp, aż przyjdzie ten, do którego [ono] należy, i jemu podległe będą narody.

Szeroko rozpowszechniona propozycja przekładu¹ opiera się na zmianie lekcji *szilo* (*šilōh*) na *šelloh* [*še+llō*] („do którego należy”, tj. „dla Mesjasza”; Macchi, 2009, s. 105; Speiser, 1964, s. 366; Wenham, 1994, s. 477). Wariant ten występuje w około 40 rękopisach hebrajskich i samarytańskich. Jego zwolennicy widzą w nim zbitkę dwóch elementów: *’āšer* (zaimek względny „który, która, które”, w formie skróconej *ša*; por. Sdz 5, 7) oraz przyimek *le* z sufiksem *ō* trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego, co można przetłumaczyć jako „które dla niego” lub „które jemu”. W omawianym tekście zdanie to brzmiałoby: „Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie (ten), dla którego to (ono) jest (się należy), i zdobędzie posłuch u narodów!”.

Przedstawiona propozycja, podobnie jak poprzednia, ma wyraźny charakter mesjański. Odczytanie tekstu jako „ten, do którego [ono] należy” wyraża oczekiwanie Mesjasza z pokolenia Judy. To jemu przysługują insygnia władzy (berło) i do niego będzie należało królestwo, którego będzie założycielem. Podobną treść zawiera Księga Ezechiela: „Ruinę, ruinę z ciebie uczynię taką, jakiej nigdy nie było, dopóki nie przyjdzie ten, do którego należy sąd (*’āšer lō hammišpāt*) i któremu go przekażę” (Ez 21, 32), tj. królestwo zniszczone przez Babilończyków (Łach, 1962, s. 12; Monsengwo-Pasinya, 1980, s. 367–373).

¹ W literaturze anglojęzycznej ugruntował się m.in. przekład „until tribute comes to him”. Interpretacja ta stanowi wynik długotrwałych badań nad tekstem Rdz 49, 10. Istotny wkład w jej naukowe ugruntowanie wnieśli Ehrlich (1908) i Moran (1958), dostarczając ważnych przesłanek filologicznych.

2. Szilo – tradycje żydowskie

2.1. Septuaginta

Tekst Septuaginty ma dla niniejszego badania szczególne znaczenie, ponieważ stanowi najstarsze świadectwo – z III wieku przed Chrystusem – mesjańskiego rozumienia tego fragmentu: *ouk ekleípsei árchōn ex Iouda kai hēgoúmenos ek tōn mērōn autoû, hēōs an élthē tà apokeímena autô, kai autòs prosdokía ethnôn* – „Nie ustanie władca z Judy ani przewodnik spośród jego ud, aż przyjdą do niego rzeczy mu przeznaczone; on sam będzie oczekiwaniem narodów” (Rdz 49, 10 LXX). Choć tekst ten nie zawiera bezpośredniego tytułu „Mesjasz”, ma wyraźny wydźwięk mesjański (por. Monsengwo-Pasinya, 1980, s. 357–367), ponieważ wskazuje na konkretną osobę, która ma nadejść i objąć władzę przypisaną Mesjaszowi. Jej przyjście ma wymiar uniwersalny: oczekują jej nie tylko Izrael, lecz także narody (*ethnôn*).

2.2. Qumran

Świadectwo rękopisu 4Q252 wskazuje, że w środowisku qumrańskim Rdz 49, 10 interpretowano w perspektywie eschatologicznej, obejmującej oczekiwanie na postać mesjańską określaną w różnych tradycjach qumrańskich, m.in. jako „Odrośl Dawida”. W polskiej literaturze przedmiotu zwraca na to uwagę Molka (2000, s. 25–35), podkreślając, że qumrańska lektura Rdz 49, 10 wpisuje się w szerszy nurt eschatologicznych oczekiwań tej wspólnoty.

Jak argumentuje Karlheinz Müller (1969, s. 252), rozwoju tej interpretacji nie można sprowadzać ani do przypadku, ani do czysto teologicznej intuicji; należy go natomiast rozpatrywać w kontekście realiów językowych okresu Drugiej Świątyni. Badacz zwraca uwagę, że osłabienie artykulacji niektórych spółgłosek gardłowych w dialektach palestyńskich mogło sprzyjać fonetycznemu zbliżeniu form *šīlōh* i *šīlōah*, przynajmniej na poziomie odbioru fonetycznego. Nie jest to jednak ścisły dowód lingwistyczny, lecz rekonstrukcja możliwego tła późniejszych procesów interpretacyjnych.

W tym kontekście mogły się wykształcić powiązania egzegetyczne oparte na podobieństwie brzmieniowym, porównywalne z późniejszymi technikami midraszowymi, w tym ze sposobami reinterpretacji tekstu znanymi z zasady *al tiqrey* („nie czytaj tak, lecz czytaj jako...”). Mechanizm ten umożliwiał aktualizujące odczytanie starożytnego błogosławieństwa Jakuba w świetle późniejszych oczekiwań mesjańskich oraz symboliki „wód Siloe” (Iz 8, 6), które w tradycji interpretacyjnej nabrały znaczenia teologicznego (Müller, 1969, s. 253).

Utożsamienie Szilo z Siloe staje się zatem nie tyle jednoznaczna identyfikacją filologiczną, ile hermeneutycznym pomostem łączącym Rdz 49, 10 z topografią i symboliką Jerozolimy. W ujęciu Müllera zbieżność fonetyczna i graficzna mogła sprzyjać takiej lekturze, nie należy jej jednak traktować jako jedynej podstawy interpretacji, lecz jako jeden z czynników złożonego procesu rozwoju tradycji egzegetycznej (Müller, 1969, s. 253, 255–256).

2.3. Tradycja rabiniczna

Późniejsze interpretacje rabiniczne również nadawały wypowiedzi z Rdz 49, 10 wyraznie mesjański charakter (tłum. za Kuśmirek, 2019, s. 182):

1. *Targum Onkelosa*: „Nie ustanie panowanie domu Judy, ani pisarza spośród dzieci jego dzieci na wieki, póki przyjdzie Mesjasz, do którego należy królestwo, a narody będą mu posłuszne”.
2. *Targum Pseudo-Jonatana*: „Spośród domu Judy nie przestaną [pochodzić] królowie i władcy oraz uczeni nauczający Prawa z jego potomków, aż do czasu, gdy przyjdzie król Mesjasz, najmłodszy z jego synów, z powodu którego narody stopnieć będą”.
3. *Targum Neofiti*: „Nie staną [powstawać] królowie spośród tych z domu Judy ani pisarze uczący Prawa od synów jego synów, aż do czasu przyjścia Króla Mesjasza, do którego należy panowanie i któremu będą podlegać wszystkie królestwa”.
4. *Targum Fragmentaryczny (Jerozolimski II)*: „Z domu Judy nie przestaną [pochodzić] królowie i władcy, ani pisarze nauczający Prawa spośród potomstwa jego dzieci, aż do czasu, kiedy

przyjdzie Król Mesjasz, do którego należy królestwo, a wszystkie królestwa ziemi będą Mu służyły”.

5. *Midrasz Rabba (BerR 97, 8)*: „Co więcej, Mesjasz będzie pochodził z pokolenia Judy. Z pokolenia Judy wywodził się Salomon, który zbudował Pierwszą Świątynię i [od niego będzie pochodził] królewski Mesjasz, który odbuduje Świątynię. O Mesjaszu powiedziano (Rdz 49, 9): «Juda jest młodym lwem». Rabin Hamnuna i rabin Chanina powiedzieli: Odnosi się to do Mesjasza, syna Dawida, który pochodził z dwóch plemion: jego ojciec z Judy, a matka z Dana – stąd określenie «lew» (zob. Pwt 33, 22). Berło nawiązuje do Mesjasza, syna Dawida, który będzie karał narody laską (zob. Ps 2, 9). «Aż przyjdzie Szilo» wskazuje na to, że wszystkie narody przyniosą dary Mesjaszowi, synowi Dawida (zob. Iz 18, 7)”.
6. *Talmud Babiloński (bSan 98b)*: „Rab powiedział: «Świat został stworzony tylko dla Dawida». Samuel odpowiedział: «Dla Mojżesza», a R. Jochanan powiedział: «Dla Mesjasza». Jak ma na imię? Dom R. Szila powiedział: «Na imię Mu Szilo, jak jest napisane: Aż przyjdzie Szilo» (Rdz 49, 10)”.

Przywołane tradycje żydowskie wskazują, że termin „Szilo”, choć w różnych okresach i środowiskach interpretowany odmiennie, na gruncie judaizmu był przez wieki postrzegany jako określenie prorocze o znaczeniu mesjańskim. W świetle tych ustaleń rodzi się pytanie, czy wczesnochrześcijańska interpretacja „Szilo” podążyla tym samym kierunkiem co interpretacje żydowskie, czy też wypracowała odrębne ujęcie.

3. Szilo – interpretacja wczesnochrześcijańska

Pisarze wczesnochrześcijańscy, podobnie jak autorzy tradycji żydowskiej, interpretowali ten termin mesjańsko. Wyrażało się to przede wszystkim w sposobie jego tłumaczenia, widocznym zarówno w przekładzie koptyjskim, jak i w pismach autorów starożytnego Kościoła. Przykładowo Ambroży z Mediolanu (*De Patriarchis*, 4, 21) oddaje go jako: „aż przyjdzie [ten], któremu zostało [to] odłożone”, a Rufin z Akwilei

(*De benedictionibus patriarcharum*, 1, 5–11) wyjaśnia: „[až] przyjdzie ten, któremu zostało [to] odłożone, i on sam będzie oczekiwaniem narodów” (Jóźwiak, 2025, s. 348–351).

Podobne rozumienie poświadcza przekład *Vetus Latina*, w którym analizowany werset brzmi: *Non deficiet princeps ex Iuda, et dux de femoribus eius, donec veniant quae reposita sunt ei, et ipse expectatio gentium* – „Nie zabraknie księcia z Judy ani wodza z lędźwi jego, aż nastaną te [rzeczy], które zostały jemu odłożone, a on sam [jest] oczekiwaniem narodów”. Szczególne znaczenie dla rozwoju interpretacji tego fragmentu mają jednak przekłady i komentarze Orygenesza, Euzebiusza z Cezarei oraz Hieronima, które istotnie wpłynęły na ukształtowanie chrystologicznego odczytania Rdz 49, 10 w tradycji greckiej i łacińskiej.

3.1. Orygenes

Orygenes wiąże termin „Szilo” z nazwą Siloe. W dziele *In Evangelium Ioannis* (księga II, 37, 167–170) rozwija myśl, że Chrystus jako Logos jest jedynym prawdziwym Posłańcem, który przynosi ludziom światło poznania. Odwołuje się także do Szilo, uznając je za imię własne Mesjasza. Orygenes dokonuje tej samej zamiany morfologicznej co autor 4Q252, nazywanego wcześniej 4QPatr lub *Błogosławieństwami patriarchów*: zastępuje w słowie *šilōh* spółgłoskę *hē*’ spółgłoską *hēt* i – podobnie jak dokument qumrański – utożsamia Szilo z wodami Siloe (por. Iz 8, 6).

Egzegezę tę uzupełnia interpretacją fragmentu o sadzawce Siloe z Ewangelii Jana (J 9, 7. 11), wskazując, że to, co dla Żydów pozostawało zakryte, w Chrystusie staje się jasne i dostępne dla wszystkich wierzących (*In Evangelium Ioannis*, księga XIX, 17, 104). Jezus jest bowiem Mesjaszem – „Posłanym”, którego symbolizowała sadzawka Siloe (J 9, 7). To w nim spełnia się proroctwo Jakuba wyrażone w słowie „Szilo” (*In Evangelium Ioannis*, księga XXXII, 65–69).

3.2. Euzebiusz z Cezarei

Euzebiusz z Cezarei poświęca temu zagadnieniu wiele uwagi w monumentalnym dziele apologetycznym *Demonstratio Evangelica*. Kluczowe

fragmenty znajdują się w księdze VII rozdziale 1 paragrafach 115–121. Euzebiusz odwołuje się zarówno do prorocstwa Jakuba (Rdz 49, 10), jak i do Izajasza (Iz 8, 6), łącząc je z Janowym opisem uzdrowienia niewidomego przy sadzawce Siloe (J 9, 7; Boulluec, 2013, s. 64).

Podobnie jak Orygenes, Euzebiusz z Cezarei tworzy egzegetyczne powiązanie między nazwą Siloe a tajemniczym terminem „Szilo”. Jak zauważa Karlheinz Müller (1969, s. 252), zabieg ten nie jest jedynie swobodną intuicją, lecz precyzyjną operacją hermeneutyczną, wpisującą się w żydowskie techniki midraszowe o charakterze fonetyczno-etymologicznym. Euzebiusz tworzy swoistą „klamrę egzegetyczną” (*Verklammerung*), reinterpreterując termin *šīlōh* w świetle rdzenia *šlh* („posyłać”), obecnego w nazwie sadzawki. Może to wskazywać na znajomość tradycji zakorzenionych w judaizmie palestyńskim, które dopuszczały wzajemne objaśnianie tekstów biblijnych na podstawie analogii słownej.

Chociaż hebrajskie *Szilo* oddano w LXX opisowo („aż przyjdą do niego te [wydarzenia], które są mu przeznaczone”), Euzebiusz interpretuje je jako tytuł mesjański oznaczający „Posłanego”. Müller (1969, s. 254) podkreśla jednak, że Euzebiusz, mimo stosowania semickich technik egzegetycznych, ostatecznie nadaje im charakter chrześcijańskiej alegorii. Siloe, jako miejsce odzyskania wzroku przez niewidomego, symbolizuje Chrystusa – „Światłość świata” (J 8, 12; 9, 5), która usuwa duchową ślepotę ludzkości. Zarazem sadzawka – zasilana wodą płynącą z żywego źródła – przywołuje obraz z Iz 8, 6 („wody Siloe, które płyną łagodnie”) i staje się w interpretacji Euzebiusza figurą Logosu, który cicho i łagodnie zstępuje, aby obmyć i uzdrowić człowieka. W ten sposób sadzawka Siloe staje się symbolem proklamacji, że Jezus jest obiecany Szilo z Rdz 49, 10.

3.3. Hieronim

Hieronim podąża tą samą linią interpretacyjną, łącząc Szilo z Siloe. Jego przekład Rdz 49, 10 ma charakter raczej interpretacji lub parafrazy niż dosłownego tłumaczenia, ponieważ został dokonany w kluczu ukazującym Jezusa jako „Posłanego” *par excellence: non auferetur sceptrum*

de Iuda et dux de femoribus eius donec veniat qui mittendus est et ipse erit expectatio gentium – „Nie zostanie odjęte berło od Judy ani wódz z lędźwi jego, aż przyjdzie Ten, który ma być posłany, i On będzie oczekiwaniem narodów”².

Jak wykazano wcześniej, rdzeń terminu „Szilo” jest trudny, a wręcz niemożliwy do jednoznacznego określenia; z pewnością nie pochodzi on od rdzenia *šlh* („posyłać”). Mimo to Hieronim w dziele *Liber interpretationis hebraicorum nominum* (CCSL 72) wyjaśnia, że nazwa sadzawki *Siloe* w J 9, 7 oznacza to samo co Szilo zapowiedziany w prorocztwie Jakuba – Posłanego (*apestalmenos, missus*). Podobnie jak wcześniej autor tekstu z Qumran, a także Orygenes i Euzebiusz z Cezarei, Hieronim zastępuje literę *hē* literą *hēt*, co pozwala mu utożsamić Jezusa z Posłanym – Siloe. W ten sposób prorocztwo Jakuba w jego przekładzie przestaje być jedynie zapowiedzią dynastyczną, a staje się jednoznacznym wskazaniem na Jezusa Chrystusa jako ostatecznego Wysłannika Boga.

W komentarzach do ksiąg prorockich, takich jak *Commentariorum in Ezechielem* (CCSL 75), Hieronim rozwija symbolikę wód i darów mesjańskich. Nawiązując do wizji wód wypływających ze świątyni (Ez 47, 1–2), utożsamia je z Chrystusem jako źródłem zbawienia. W tym kontekście Chrystus jako Posłany (*Szilo, Siloe*) przynosi „wodę żywą” i duchowe oczyszczenie.

W dziele *Hebraicae quaestiones in Genesim* (CCSL 72) Hieronim uzasadnia odejście od tekstu Septuaginty na rzecz „hebrajskiej prawdy” (*hebraica veritas*). Wskazuje, że znane mu tradycje żydowskie interpretowały „Szilo” jako imię własne Mesjasza. Hieronim nadaje tej tradycji wykładnię chrystologiczną, ukazując posłanie jako istotny wymiar natury Syna Bożego posłanego przez Ojca. Łączy w ten sposób filologię z teologią. Dla Hieronima Szilo jest tytułem funkcjonalnym Chrystusa, a sadzawka *Siloe* przestaje być jedynie miejscem cudu i staje się dowodem tożsamości Jezusa jako tego, na którego narody oczekiwały od czasów Jakuba.

2 Neowulgata tłumaczy to zdanie odmiennie: *Non auferetur sceptrum de Iuda et baculus ducis de pedibus eius, donec veniat ille, cuius est, et cui erit oboedientia gentium* – „Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska dowódcza spośród jego kolan, aż przyjdzie ten, do którego ono należy, i do którego będzie posłuszeństwo narodów”. Tłumaczenie tekstów łacińskich: Magdalena Jóźwiak.

W konsekwencji, mimo różnic metodologicznych, zarówno tradycja żydowska, jak i chrześcijańska dostrzegały w zagadkowym terminie „Szilo” zapowiedź nadejścia obiecanego Mesjasza. Ponieważ jednak powiązania nazwy Szilo z Siloe nie są jednoznaczne i budzą wątpliwości egzegetyczne, wymagają bliższej analizy i oceny ich zasadności³.

4. Siloe jako chrystologiczne wypełnienie proroctwa o Szilo

Nazwa Siloe (gr. *silōám*, hebr. *šīloah*) występuje w Piśmie Świętym zaledwie kilka razy (Iz 8, 6; Łk 13, 4; J 9, 7. 11). Wyjątek stanowi Ne 3, 15, gdzie w BHS występuje termin *haššēlah*, a w Septuagincie κολυμβήθρα („basen”, „rezerwuuar”). Passus ten zostaje jednak uwzględniony, ponieważ w Kodeksie Synajskim (LXX) w wersecie tym występuje nazwa *Siloe* (*silōám*), podobnie jak w przekładzie Teodocjona. W obu fragmentach starotestamentowych – Iz 8, 6 i Ne 3, 15 – Wulgata Klementyńska zawiera formę *Siloë*, a Neowulgata – *Siloeae*. Nawet gdyby przyjąć, co wydaje się zasadne, że w Ne 3, 15 występuje nazwa Siloe, ma ona raczej sens geograficzny niż symboliczny, dlatego passus ten pominięto w dalszej analizie. Podobnie jest w Łk 13, 4, gdzie nazwa odnosi się do wieży znajdującej się wewnątrz dzielnicy o tej nazwie albo stanowiącej część muru miejskiego w pobliżu sadzawki Siloe (Rossé, 2006, s. 536).

Autor czwartej Ewangelii nie tylko podaje nazwę sadzawki Siloe, lecz także objaśnia jej znaczenie: „i rzekł do niego: «Idź, obmyj się w sadzawce Siloe», co się tłumaczy: Posłany” (J 9, 7)⁴. Należy zauważyć, że

³ Należy przyznać, że w wielu współczesnych komentarzach pojawiają się stwierdzenia, iż proroctwo o Szilo wypełnia się w nazwie Siloe. Autorzy zwykle ograniczają się jednak do kilku zdań, nie przedstawiając szerszego uzasadnienia (Barrett, 1978, s. 359; Beasley-Murray, 1987, s. 156; Beutler, 2016, s. 316–317; Brown, 1966, s. 372–373; Fabris, 2003, s. 429–430; Infante, 2015, s. 235; Köstenberger, 2004, s. 284; Michaels, 2010, s. 547; Schnackenburg, 1977, s. 412; Stachowiak, 1975, s. 253; Wilckens, 2002, s. 205).

⁴ Takie samo wyjaśnienie występuje również w apokryfie *Vitae Prophetarum* (I wieku przed Chrystusem), gdzie nazwę Siloe objaśniono jako „posłany” tymi samymi słowami co w Ewangelii Jana (*Silōam, ho hermēneutai apostalmenos*). To podobieństwo skłania większość badaczy do wniosku, że fragment nosi ślady późniejszej interpolacji chrześcijańskiej (Schnackenburg, 1977, s. 411; Torrey, 1945, s. 34). Odmienne stanowisko zajmuje

w wyrażeniu *Silōam, ho hermēneuetai apestalmenos* autor nie dokonuje dosłownego tłumaczenia tej nazwy, lecz ją interpretuje. Termin *apestalmenos* („posłany”) jest imiesłowem strony biernej, któremu w języku hebrajskim odpowiada forma *šālūaḥ*. Tymczasem nazwa Siloe (*šiloaḥ*) pochodzi od imiesłowu strony czynnej *šōlēaḥ* („posyłający”) i pierwotnie odnosiła się do wód przesyłanych ze źródła Gichon do sadzawki Siloe⁵.

Jan nadaje zatem nazwie Siloe sens osobowy, odnosząc ją do tego, który z racji boskich prerogatyw jest Posłanym. W Ewangelii Jana osobą tą jest bez wątpienia Jezus, wielokrotnie określany jako posłany przez Ojca (J 3, 17; 4, 34; 5, 23–24. 30. 36–38; 6, 29. 38–39. 44. 57; 7, 16. 18. 28–29. 33; 8, 16. 18. 26. 29. 42; 9, 4. 7; 10, 36; 11, 42; 12, 44–45. 49; 13, 20; 14, 24; 15, 21; 16, 5; 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25; 20, 21)⁶. Temat posłannictwa nie jest zagadnieniem pobocznym, lecz jednym z fundamentalnych motywów tej Ewangelii (Kuśmirek, 2003). Wyraża się przede wszystkim za pomocą czasowników *pempein* i *apostellein*, odnoszonych do osoby Jezusa. Z tego względu chrystologię Janową można określić przede wszystkim jako chrystologię posłania (Gnilka, 1992, s. 147). Jezus zostaje posłany, aby przez dokonywane znaki (*sēmeia*) wzbudzić wiarę w sercach ludzi i doprowadzić ich do zbawienia (J 20, 31; Kuśmirek, 2003, s. 132, 161; Ledwoń, 2017, s. 64, 100). Można zatem uznać, że nazwa Siloe („Posłany”) ma charakter profetyczny i stanowi metaforę wskazującą na Jezusa – oczekiwanego Mesjasza. Jest to zarazem Mesjasz-Król, którego siła pozostaje ukryta pod niepozorną postacią człowieczeństwa⁷. O władzy, która nie wyraża się przemocą, lecz łagodnością, mówi Księga

L. Devillers (2002, s. 441–456), według którego dzieło zachowało się do naszych czasów w niezmienionej formie.

- 5 Sadzawkę odkryto częściowo dopiero w 2004 roku (Reich, 2011). Datowanie radiowęglowe monumentalnej zapory na około 800 rok przed Chrystusem potwierdza istnienie rozbudowanego systemu wodnego Jerozolimy u schyłku IX wieku przed Chrystusem (Regev et al., 2025).
- 6 Jedyną osobą posłaną oprócz Jezusa jest Jan Chrzciel, w odniesieniu do którego również użyto czasowników *pempein* i *apostellein* (J 1, 33–34; 3, 28). Posłani zostają także apostołowie, których zmartwychwstały Jezus kieruje do głoszenia Ewangelii (J 20, 21).
- 7 Przyjście Jezusa jako Siloe wprowadza zarazem sąd nad światem: niewidomy odzyskuje wzrok, co stanowi obraz duchowego oświecenia, podczas gdy faryzeusze, ufając własnej wiedzy, pogrążają się w duchowej ślepotie.

Izajasza, gdzie „wody Siloe” (Iz 8, 6) pojawiają się jako metafora samego Boga⁸. Obrazują bowiem sposób Bożego działania: cichość i łagodność (Waszkowiak, 2020, s. 98). Cechy te określają rodzaj władzy przynależnej Szilo, symbolizowanej przez „berło” i „laskę pasterską”⁹. Utożsamienie Szilo z Siloe pozwala dostrzec, że prawdziwe panowanie mesjańskie powinno się urzeczywistniać przez ową „łagodność”, niezrozumiałą dla tych, którzy poszukują ziemskiej potęgi. Prorocstwo Izajasza staje się tym samym kluczowym pomostem interpretacyjnym: tragizm niewiary współczesnych prorokowi, poszukujących jedynie siły militarnej i politycznej, znajduje kontynuację w ewangelicznym odrzuceniu Jezusa jako „Posłanego” (Siloe) przez elity jerozolimskie (Müller, 1969, s. 255–256).

Widoczne są zatem liczne punkty styczne między prorocstwem o Szilo a nazwą Siloe. Nazwa Siloe posłużyła autorowi Ewangelii Jana do nakreślenia profilu Mesjasza: osoby posłanej przez Boga, której panowanie nie wyraża się w ziemskiej potędze, lecz urzeczywistnia się łagodnie i niepozornie. Ukryta w tajemniczym terminie „Szilo” postać Mesjasza znajduje tym samym urzeczywistnienie w nazwie Siloe, która w Ewangelii Jana jednoznacznie wskazuje na Jezusa Chrystusa (J 9, 1–41). Chociaż ścisła etymologia tych nazw pozostaje przedmiotem

⁸ Nazwa Siloe pierwotnie odnosiła się nie do zbiornika, lecz do kanału łączącego źródło Gichon z sadzawką na południowo-wschodnim krańcu miasta; stąd mowa o wodach Siloe, które „płyną łagodnie” (Iz 8, 6). Dopiero po zbudowaniu tunelu Ezechiasza nazwa ta zaczęła oznaczać samą sadzawkę (J 9, 7) oraz otaczające ją miejsce (Łk 13, 4). W literaturze przedmiotu proponuje się również szersze ujęcie. Reich (2011, s. 229) uznał, że w okresie Drugiej Świątyni nazwa Siloe odnosiła się do całego systemu wodnego (szyb Warrena, kanał Siloe i tunel Ezechiasza). Chociaż Reich i Shukron (2004, s. 137–140) identyfikowali sadzawkę Siloe jako monumentalny kompleks obejmujący także Birkat al-Hamra, nowsze badania kwestionują tę jedność topograficzną. Szanton i Uziel (2016, s. 182–193) wskazują, że właściwa sadzawka z I wieku po Chrystusie stanowi autonomiczną konstrukcję schodkową, funkcjonalnie oddzieloną od położonego na południe zbiornika Birkat al-Hamra.

⁹ Terminy *šēbet* i *mēhōqēq* tłumaczy się zwykle jako „berło” i „laska pasterska”. Chociaż *šēbet* pierwotnie oznaczał kij lub różgę, w błogosławieństwie Jakuba nabiera znaczenia berła – symbolu władzy królewskiej i suwerenności. Zapowiedź, że berło „nie zostanie odjęte od Judy”, podkreśla trwałość tej władzy w Bożym planie. *Mēhōqēq* pochodzi od rdzenia oznaczającego stanowienie prawa i odnosi się do prawodawcy lub insygnium władzy – laski. Obraz laski „między stopami” nawiązuje do ikonografii starożytnego Bliskiego Wschodu, w której władca trzyma pionowo laskę jako znak rządów. Oba terminy łącznie ukazują pełnię władzy: prawnej, politycznej i symbolicznej.

dyskusji naukowej, z perspektywy hermeneutyki Janowej ich zbieżność znaczeniowa prowadzi do objawienia mesjańskiej tożsamości Jezusa jako „Posłanego”. Starotestamentowe oczekiwania odczytywane w tradycji żydowskiej przez termin „Szilo” znajdują dopełnienie w Janowym opisie cudownego uzdrowienia: Jezus Chrystus jest „Posłanym”, co następnie rozwinęła egzegeza patrystyczna.

Wnioski

Przeprowadzona analiza wykazuje, że termin „Szilo” (Rdz 49, 10) stał się kluczowym motywem mesjańskim w tradycji interpretacyjnej zarówno judaizmu, jak i chrześcijaństwa. Jak wskazano we wprowadzeniu, niniejsze studium opiera się na ustaleniach Karlheinz Müllera (1969), który zidentyfikował fonetyczny i midraszowy pomost łączący patriarchalną obietnicę „Szilo” (Rdz 49, 10) z „wodami Siloe” (Iz 8, 6). Opracowanie rozwija tę perspektywę, przedstawiając szerszą analizę autorów wczesnochrześcijańskich. Müller ograniczył badanie do Euzebiusza z Cezarei, podczas gdy Orygenes i Hieronim również wnieśli istotny wkład w rozumienie tego proroctwa. Egzegeza patrystyczna wskazuje, że wczesne chrześcijaństwo konsekwentnie interpretowało nazwę Siloe (J 9, 7) jako wypełnienie starotestamentowego proroctwa o Szilo (Rdz 49, 10). W ujęciu autorów wczesnochrześcijańskich Janowa relacja o uzdrowieniu przy sadzawce Siloe (J 9, 7) może być rozumiana jako historyczna proklamacja, że Jezus jest obiecany Szilo zapowiedzianym przez patriarchę Jakuba. W Ewangelii Jana Jezus jawi się jako Posłany *par excellence* oraz Król, któremu – zgodnie z proroctwem o Szilo (Rdz 49, 10) – przysługuje posłuszeństwo narodów. Sposób sprawowania tej władzy różni się jednak od panowania władców tego świata i przypomina łagodne wody Siloe (Iz 8, 6). Jezus objawia się jako Król pełen pokory i miłości wobec każdego człowieka.

Abstrakt

Od proroctwa Jakuba do sadzawki Siloe: ewolucja interpretacji terminu *šlōh* (Rdz 49, 10)

Artykuł analizuje termin „Szilo” (hebr. *šlōh*) w Rdz 49, 10 – jeden z najczęściej dyskutowanych problemów interpretacyjnych Starego Testamentu. W pierwszej części przedstawiono współczesne propozycje przekładu oraz związane z tym wyrażeniem trudności filologiczne i semantyczne. Następnie omówiono interpretacje terminu w starożytnych kontekstach żydowskich – Septuagincie, tradycji gumańskiej i literaturze rabinicznej – w których nabiera on znaczenia mesjańskiego. Szczególną uwagę poświęcono związkowi motywu Szilo z symboliką „wód Siloe” (Iz 8, 6). W części końcowej przeanalizowano interpretacje patrystyczne (Orygenes, Euzebiusz z Cezarei i Hieronima), argumentując, że proroctwo o Szilo w Rdz 49, 10 znajduje wypełnienie w nazwie Siloe (J 9, 7), która symbolicznie wskazuje na Jezusa jako obiecanego Mesjasza.

Słowa kluczowe: Szilo, Siloe, Siloam, Rdz 49, 10, proroctwo mesjańskie, egzegeza, pisarze wczesnochrześcijańscy, Jezus Chrystus

References

- Barrett, C. K. (1978). *The Gospel according to St John: An introduction with commentary and notes on the Greek text* (2nd ed.). Westminster Press.
- Beasley-Murray, G. R. (1987). *John* (Word Biblical Commentary, 36). Word Books.
- Beutler, J. (2016). *Il vangelo di Giovanni: Commentario*. Gregorian Biblical Press.
- Blum, E. (1984). *Die Komposition der Vätergeschichte* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 57). Neukirchener Verlag.
- Boulluec, A. Le. (2013). Isaïe 8, 1–8 selon la Septante et dans le christianisme antique. In M. Arnold, G. Dahan, & A. Noblesse-Rocher (Eds.), *L'exégèse d'Isaïe 8, 1–8* (pp. 35–71). Cerf.
- Brown, R. E. (1966). *The Gospel according to John (I–XII): Introduction, translation and notes* (The Anchor Bible, 29). Doubleday.
- Hoop, R. de (1999). *Genesis 49 in its literary and historical context* (Oudtestamentische Studien, 39). Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004497658>
- Devillers, L. (2002). *La fête de l'Envoyé: La section johannique de la fête des Tentés (Jean 7, 1–10, 21) et la christologie* (Études bibliques, 49). Gabalda.
- Driver, G. R. (1967). Hebrew homonyms. In W. B. Hartmann, E. Jenni, E. Y. Kutscher, V. Maag, I. L. Seeligmann, & R. Smend (Eds.), *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von W. Baumgartner* (Vetus Testamentum Supplements, 16; pp. 50–64). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004275393_007

- Ehrlich, A. B. (1908). *Randglossen zur hebräischen Bibel: Textkritisches, sprachliches und sachliches* (Vol. 1). J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Eissfeldt, O. (1957). Silo and Jerusalem. In P. A. H. de Boer (Ed.), *Volume de Congrès Strasbourg 1956* (Vetus Testamentum Supplements, 4; pp. 138–147). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004275270_011
- Fabris, R. (2003). *Giovanni: Traduzione e commento* (2nd ed.). Borla.
- Gnilka, J. (1992). *Teologia del Nuovo Testamento*. Paideia.
- Gunkel, H. (1997). *Genesis* (Mercer Library of Biblical Studies). Mercer University Press.
- Infante, R. (2015). *Giovanni: Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi, 40). San Paolo.
- Józwiak, M. M. (2025). „Błogosławieństwo Judy” (Rdz 49, 8–12) w interpretacji św. Ambrożego z Mediolanu i Rufina z Akwilei. *Vox Patrum*, 95, 335–366. <https://doi.org/10.31743/vp.17655>
- Köstenberger, A. J. (2004). *John* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). Baker.
- Kuśmirek, A. (2003). *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według czwartej Ewangelii* (Studia i Materiały UKSW). UKSW.
- Kuśmirek, A. (2019). Błogosławieństwo Jakuba (Rdz 49, 1–28) w interpretacji targumicznej. *Collectanea Theologica*, 88(4), 163–190. <https://doi.org/10.21697/ct.2018.88.4.07>
- Ledwoń, D. (2017). *Świadektwo Ojca w czwartej Ewangelii*. Księgarnia św. Jacka.
- Lemański, J. (2013). *Księga Rodzaju, rozdziały 37–50: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 1.3). Edycja Świętego Pawła.
- Lindblom, J. (1953). The political background of the Shiloh oracle. In A. Bentzen (Ed.), *Congress volume, Copenhagen 1953* (Vetus Testamentum Supplements, 1; pp. 78–89). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004275249_008
- Łach, S. (1962). Sens wyrazu *shilo(h)* w Rdz 49, 10. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 9(1), 5–12.
- Macchi, D. (2009). *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 388). De Gruyter.
- McKeown, J. (2008). *Genesis* (Two Horizons Old Testament Commentary). Eerdmans.
- Michaels, J. R. (2010). *The Gospel of John* (New International Commentary on the New Testament). Eerdmans.
- Molka, J. (2000). Mesjańska interpretacja tekstu Rdz 49, 10 w qumrańskim zwoju 4QPbless (błogosławieństwa patriarchów – 4Q252) – frag. 1, kol. 5, 1–7. *Częstochowskie Studia Teologiczne*, 28, 25–35.
- Monsengwo-Pasinya, F. (1980). Deux textes messianiques de la Septante: Gen 49, 10 et Ez 21, 32. *Biblica*, 61, 357–376.
- Mowinckel, S. (2005). *He that cometh: The Messiah concept in the Old Testament and later Judaism* (The Biblical Resource Series). Eerdmans.
- Müller, K. (1969). Joh 9, 7 und das jüdische Verständnis des Siloh-Spruches. *Biblische Zeitschrift*, 13(2), 251–256. <https://doi.org/10.1163/25890468-01302008>

- Nötscher, F. (1929). Zu Gen 49, 10. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 47, 323–325.
- Regev, J., Szanton, N., Vukosavović, F., Berko, I., Shalev, Y., Uziel, J., Mintz, E., Regev, L., & Boaretto, E. (2025). Radiocarbon dating of Jerusalem's Siloam Dam links climate data and major waterworks. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 122(35), e2510396122. <https://doi.org/10.1073/pnas.2510396122>
- Reich, R. (2011). *Excavating the City of David: Where Jerusalem's history began*. Israel Exploration Society.
- Reich, R., & Shukron, E. (2004). The Siloam pool in the wake of recent discoveries. *New Studies on Jerusalem*, 10, 137–140.
- Rossé, G. (2006). *Il vangelo di Luca: Commento esegetico e teologico*. Città Nuova.
- Sabottka, L. (1970). Noch einmal Gen 49, 10. *Biblica*, 51(2), 225–229. <https://doi.org/10.2143/BIB.51.2.318>
- Schnackenburg, R. (1977). *Il Vangelo di Giovanni 5–12* (Vol. 2). Paideia.
- Speiser, E. A. (1964). *Genesis* (The Anchor Bible, 1). Doubleday.
- Stachowiak, L. (1975). *Ewangelia według św. Jana* (Pismo Święte Nowego Testamentu, 4). Pallottinum.
- Szanton, N., & Uziel, J. (2016). *The Tyropoeon Valley drainage channel and the stepped pool at its outfall*. In G. D. Stiebel, J. Uziel, K. Cytryn-Silverman, A. Re'em, & Y. Gadot (Eds.), *New studies in the archaeology of Jerusalem and its region* (Vol. 10, pp. 182–193). Israel Antiquities Authority.
- Szwarc, U. (2000). Oczekiwany Odkupiciel: Znaczenie *šjłh* w Rdz 49, 8–12. In R. Rubinkiewicz (Ed.), *Biblia o odkupieniu* (pp. 79–92). KUL.
- Torrey, C. C. (1945). *The lives of the prophets* (Society of Biblical Literature Monograph Series). Society of Biblical Literature.
- Waszkowiak, J. J. (2020). *Siloe: Historia, archeologia, teologia* (Rozprawy i Studia Biblijne, 53). Vocatio.
- Wenham, G. J. (1994). *Genesis 16–50* (Word Biblical Commentary, 2). Thomas Nelson.
- Westermann, C. (1986). *Genesis 37–50: A commentary* (Biblischer Kommentar Serie). Augsburg Publishing House.
- Wilckens, U. (2002). *Il vangelo secondo Giovanni* (Nuovo Testamento, Seconda Serie, 4). Paideia.