

Ruch Biblijny i Liturgiczny

RBL · Volume 73 · Number 1 · 2020

The Biblical and Liturgical Movement

ARTYKUŁY

- Φιλαργυρία – czy jedyny korzeń wszelkiego zła? Analiza 1 Tm 6, 10a
Dominik Tomczyk 5
- Kilka spostrzeżeń dotyczących genealogii królów izraelskich i judzkich
Paweł M. Mucha 25

REFLEKSJE · KOMENTARZE

- Biblia i kultura literacka epoki nowożytnej. Rozmowa Wojciecha Kordyżona
z Mirosławą Hanusiewicz-Lavallee i Pawłem Stępnem
Mirosława Hanusiewicz-Lavalle, Paweł Stępień, Wojciech Kordyżon 61

Table of Contents

ARTICLES

Φιλαργυρία, or One Root of All Evil? An Analysis of 1 Timothy 6:10a Dominik Tomczyk.....	5
---	---

Several Observations Regarding the Genealogy of the Kings of Israel and Judah Paweł M. Mucha	25
---	----

REFLECTIONS · COMMENTS

The Bible and Literary Culture of Early Modern Era: Discussion Panel with Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Paweł Stępień, and Wojciech Kordyżon Mirosława Hanusiewicz-Lavalle, Paweł Stępień, Wojciech Kordyżon	61
--	----

ARTYKUŁY

ARTICLES

Φιλαργυρία – czy jedyny korzeń wszelkiego zła? Analiza 1 Tm 6, 10a

Dominik Tomczyk

Chrześcijańska Akademia Teologiczna

dt@dominiktomczyk.com  <https://orcid.org/0000-0003-0023-9153>

Przedmiotem artykułu jest analiza Pawłowego stwierdzenia: *ρίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία* z 1 Listu do Tymoteusza 6, 10a¹. Chcemy odpowiedzieć na podstawowe pytanie, czy miłość (do) pieniędzy (φιλαργυρία) jest rzeczywiście korzeniem wszelkiego zła.

Na początku przyjrzymy się pokrótce filozofii stoickiej i jej potencjalnemu wpływowi na Pawła (1). Następnie dokonamy analizy semantycznej przedmiotowego określenia (2). W oddzielnych częściach poddamy eksploracji znaczenie poszczególnych rzeczowników: „korzeń” (3), „wszelkie zło” (4) oraz „miłość pieniędzy” (5). Przeprowadzone analizy poszczególnych słów umożliwią nam właściwe zrozumienie omawianej frazy i odpowiedź na postawione w tytule artykułu pytanie, czy φιλαργυρία jest jedynym korzeniem wszelkiego zła.

¹ Należy zasygnalizować, że problem autorstwa 1 Listu do Tymoteusza nie jest ostatecznie rozstrzygnięty, por. *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz S. Haręzga, Częstochowa 2018, s. 34–53 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 14). W kwestii Corpus Paulinum zob. S. Mędała, *Ewangelia św. Pawła (wprowadzenie ogólne do listów św. Pawła)*, [w:] *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, oprac. A. S. Jasiński, S. Mędała, G. Rafiński, W. Rakocy, H. Skoczylas, B. Widła, Warszawa 1997, s. 82–116 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 9).

1. Paweł Apostoł a filozofia stoików

W 1 Tm 6, 6 i 2 Kor 9, 8 Paweł Apostoł posługuje się stoickim określeniem αὐτάρκεια, zaś w Flp 4, 11 spotykamy *hapax legomenon* w Nowym Testamencie, którym jest przymiotnik αὐτάρκης. Oba wyrażenia podkreślają ideę samowystarczalności związaną z nurtem filozofii stoików². Przez αὐτάρκεια rozumiano „doskonałą jakość życia, któremu nie potrzeba pomocy ani wsparcia”, „wystarczającą ilość środków do życia”, „umysł zadowolony ze swojego losu, usatysfakcjonowanie”³, a także „samowystarczalność” i „niezawisłość”⁴. W tradycji żydowskiej w Talmudzie również możemy spotkać podobne nauczanie. W księdze *Pirke Awot* czytamy:

A droga do Tory jest taka: kromka chleba z solą starczy ci za jedzenie, miarka wody – za picie, spać będziesz na gołej ziemi, życie będziesz miał pełne trosk, ty zaś będziesz się trudził Torą. Jeśli będziesz tak postępował, „osiągniesz szczęście i błogość”. Będziesz szczęśliwy na tym świecie i osiągniesz błogość na tamtym świecie⁵.

- 2 Być może Paweł nawiązuje tutaj do greckich filozofów, np. do Antystenesa. Oto fragment jego rozmowy z Sokratesem: „Prócz tego rzecz zupełnie to naturalna, że sprawiedliwszy jest człowiek, który poprzestaje na małym, od tego, który goni za bogactwem. Kto bowiem zadowolony jest ze swego, ten nie pożąda cudzego. Warto na to również zwrócić uwagę, że takie bogactwo czyni ludzi bardziej hojnymi” (*Uczta*, 4.42, [w:] Ksenofont, *Pisma Sokratyczne*, Warszawa 1967). Podobnie Filon z Aleksandrii uważa, że pragnienie pieniędzy jest źródłem, z którego wytryskują największe niegodziwości (*De Specialibus Legibus*, IV, 65). Używa on czasownika φιλοχρηματέω – „lubić pieniądze, być chciwym” (*Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny, t. 4, Warszawa 1965, s. 535). Diogenes w swoich *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* uważał umiowanie pieniędzy (τὴν φιλαργυρίαν) za źródło wszelkiego zła. Diogenes Laertius, VI, 50.
- 3 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tł. A. Czwojdrak, Warszawa 2015, G841. Zob. J. H. Thayer, *A Greek-English lexicon of the New Testament being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, New York 1886, s. 84–85; F. E. Brenk, *Old Wineskins Recycled: Autarkeia in 1 Timothy 6:5–10*, „Filologia Neotestamentaria” 3 (1990), s. 39–51.
- 4 *Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny, t. 1, Warszawa 1958, s. 375. Zob. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, wyd. 5, Berlin-New York 1971, kol. 243; J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, London 1914–1929, s. 93.
- 5 *Sentencje ojców. Pirke Awot*, Kraków 2015, VI, 4.

W Pawłowych określeniach możemy dopatrywać się pewnego wpływu literatury greckiej i jej kultury, która z pewnością dla niego nie była obca, biorąc pod uwagę jego urodzenie oraz ogólne wykształcenie, w tym wykształcenie hellenistyczne (zob. Dz 5, 34; 21, 39; 22, 3)⁶. Szybka asymilacja elementów otaczającej go kultury środowiska, w którym żył apostoł, bezsprzecznie świadczy o jego genialności jako człowieka, teologa i obserwatora⁷.

Apostoł był człowiekiem nietuzinkowym. Posiadał bogatą osobowość, na którą wpływ miały aż trzy wzajemnie przenikające się ówczesne światy: świat judaistyczny, świat hellenistyczny oraz świat rzymski (zob. Dz 22, 22–29; 23, 27; 2 Kor 11, 22–23; Flp 3, 4)⁸. Dlatego też nie może dziwić posługiwanie się w jego epistolografii znanymi w starożytności przysłowiami czy też myślami filozoficznymi⁹. Analizowany tekst 1 Tm 6, 10 nie ma w sobie nic specjalnie chrześcijańskiego, jak to zauważył Michael Lattke¹⁰.

Paweł urodził się i wychował w Tarsie w Cylicji (zob. Dz 21, 39; 22, 3), dobrze rozwiniętym mieście jak na owe czasy. Od IV wieku przed Chrystusem wpływ hellenizmu na rodzinne miasto apostoła zdecydowanie przyspieszył, wypierając systematycznie jego dotychczasową orientálną kulturę. „Wschód pomieszał się tutaj z Zachodem, narody orientálne z Grekami”¹¹. W tle na przestrzeni blisko tysiącletnich dziejów tego miasta kształtował się szeroki synkretyzm religijny związany

6 Zob. E. Dąbrowski, *Hellenistyczne wykształcenie Pawła*, [w:] tenże, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953, s. 599–606; W. Prokulski, *Hellenizm św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 6 (1953) nr 1–6, s. 25–50, <https://doi.org/10.21906/rbl.2510>.

7 Zob. C. Spicq, *Saint Paul. Les épîtres pastorales*, t. 1, wyd. 4, Paris 1969, s. 227.

8 Zob. M. Wróbel, *Święty Paweł w kontekście świata żydowskiego, greckiego i rzymskiego*, „Roczniki Biblijne” 2 (2010), s. 153–163.

9 Zob. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2017, s. 479; E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, dz. cyt., s. 602: „Styl listów, cytaty greckich pisarzy wskazują na zgoła nieprzeciętną znajomość u św. Pawła języka i literatury greckiej”.

10 M. Lattke, *kάκοϛ*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. H. Balz, G. Schneider, t. 2, Stuttgart 1981, kol. 589.

11 E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, dz. cyt., s. 53. Zob. W. M. Ramsay, *The cities of St. Paul their influence on his life and thought. The cities of eastern Asia Minor*, New York 1907, s. 186–191.

z przeplataniem się bóstw Presji, Syrii, Frygii czy Grecji¹². W takich okolicznościach uniwersytet w Tarsie przeżywał swój największy rozkwit. Strabon, grecki geograf i historyk, pisał, że mieszkańcy Tarsu z ogromnym zapalem poświęcili się nie tylko filozofii, ale także całej edukacji w ogóle do tego stopnia, że prześcignęli w tym Ateny, Aleksandrię oraz jakiegokolwiek inne miejsca, w których odbywały się wykłady filozoficzne¹³. Stoicyzm i platonizm należały do głównych myśli filozoficznych, które na dobre zadomowiły się pośród mieszkańców Tarsu. Do grona znanych filozofów tego miasta należeli Antypater, Archedemos, Nestor, Atenodor Kordylion czy Atenodor Kananites, który był nauczycielem cesarza Oktawiana Augusta. Ich wszystkich wspomina Strabon w swojej *Geografii*¹⁴. Myśl filozoficzna Atenodora Kananitesa jeszcze przez wiele dziesięcioleci po jego śmierci odbijała się głośnym echem w rodzinnym mieście Pawła. Należy zgodzić się z tezą Eugeniusza Dąbrowskiego, że „nie można wykluczyć z góry, jakoby Paweł nie uległ mu w pewnym przynajmniej stopniu”¹⁵.

Biorąc pod uwagę powyższe okoliczności, które na młodym Pawle mogły odcisnąć swoje niezatarte piętno, możemy doszukiwać się w jego tekstach licznych podobieństw do filozofii stoików¹⁶. Wykorzystywał je nie w celu propagowania myśli filozoficznej, ale by kształtować chrześcijański etos w kontekście śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oraz Jego bliskiej paruzji. Luce T. Johnson uważa, że Paweł używa stoickiego wyrażenia *αὐτάρκεια* w ramach jego „teologii stworzenia”¹⁷. Ludzka natura jest darem od Boga. Od Niego otrzymaliśmy wszystko co

12 W. M. Ramsay, *The cities of St. Paul their influence on his life and thought. The cities of eastern Asia Minor*, dz. cyt., s. 137–156.

13 Por. *The Geography of Strabo*, t. 6, translation by H. L. Jones, Cambridge 1929, XIV.5, 13 (Loeb Classical Library, 223): „The people at Tarsus have devoted themselves so eagerly, not only to philosophy, but also to the whole round of education in general, that they have surpassed Athens, Alexandria, or any other place that can be named where there have been schools and lectures of philosophers”.

14 Zob. *The Geography of Strabo*, dz. cyt., t. 6, XIV.5, 14; A. Preus, *Historical dictionary of ancient Greek philosophy*, wyd. 2, Lanham 2015, s. 52, 59, 76.

15 E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, dz. cyt., s. 56.

16 Zob. T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000.

17 L. T. Johnson, *The first and second letters to Timothy. A new translation with introduction and commentary*, Yale 2001, s. 304 (The Anchor Bible, 35a).

jest nam potrzebne do życia (zob. 2 P 1, 3). Z tej właśnie perspektywy winniśmy patrzeć na przedmiotowy tekst: „Korzeniem bowiem wszelkiego zła jest miłość¹⁸ pieniędzy” (1 Tm 6,10a; tł. własne).

2. Aspekt semantyczny

Z punktu widzenia semantyki określenie φιλαργυρία składa się z rdzenia φιλ- i rzeczownika αργυρία (φιλ-αργυρία). Człon φιλ- od czasownika φιλέω oznacza „kochać, apróbować, lubić, traktować z czułością bądź uprzejmie, okazywać przejawy miłości”¹⁹, a nawet „uznawać, pociągając za sobą” o rzeczach będących podmiotem upodobania²⁰. Αργυρία zaś

18 Biblia Tysiąclecia w tym miejscu ma „chciwość pieniędzy”. Bardziej zasadne wydaje się tłumaczenie φιλαργυρία poprzez „miłość pieniędzy” lub „umiłowanie pieniędzy”, a nawet „(u)kochanie pieniędzy”. W kontekście analizowanego tekstu (a także 1 Tm 6, 6–10. 17–19) warto zauważyć radykalne określenie chciwości mianem bałwochwalstwa, które samo w sobie jest jednym z największych grzechów człowieka. W swoich dwóch głównych tekstach Kol 3, 5: „Umartwiajcie tedy to, co w waszych członkach jest ziemskiego: wszeteczność, nieczystość, namiętność, złą poządliwość i chciwość, która jest bałwochwalstwem [τὴν πλεονεξίαν ἣτις ἐστὶν εἰδωλολατρία]” oraz Ef 5, 5: „Gdyż to wieście na pewno, iż żaden rozpustnik albo nieczysty, lub chciwiec, to znaczy bałwochwalca [ἢ πλεονέκτης ὃ ἐστὶν εἰδωλόλατρός], nie ma udziału w Królestwie Chrystusowym i Bożym” apostoł jednoznacznie podkreśla negatywną stronę ludzkiej chciwości, która prowadzi w konsekwencji do utraty samego Boga. Brian S. Rosner w swojej egzegetycznej monografii poświęconej chciwości w kontekście bałwochwalstwa: *Greed as Idolatry: The Origin of a Pauline Metaphor* (Grand Rapids 2007) zwrócił uwagę, że chciwość jako złe pożądanie powiązana jest zarówno z bogactwem jak i z apostazją – odejściem od Boga (tamże, s. 99–100). Ludzka chciwość przejawia się w umiłowaniu pieniędzy i posłuszeństwie bogactwu niż Bogu (tamże, s. 129). Skoro bałwochwalstwo obejmuje „pojęcie wyłączności” (tamże, s. 148), chciwość rywalizuje o ludzkie serce podobnie jak Bóg (tamże, s. 174). Pawłowe rozumienie chciwości we współczesnym społeczeństwie możemy określić jako „quasi-religię” (tamże, s. 168). Dlatego też jego nauka o φιλαργυρία, jak i πλεονεξία (πλεονέκτης) jest ostrzeżeniem, że „wielu ludzi [dzisiaj] może w sposób dorozumiany kochać, ufać i służyć swoim pieniądzom i mieniu w sposób, który tradycyjna religia zarezerwowała dla Boga” (tamże, s. 171).

19 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, dz. cyt., G5368; zob. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, dz. cyt., kol. 1699.

20 *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 4, s. 518.

pochodzi od czasownika ἀργυρεύω – „wydobywać srebro”²¹ lub też od rzeczownika ἀργύριον – „srebro”, „pieniądze”, „srebrna moneta”²². Określenie φιλαργυρία dosłownie możemy przetłumaczyć jako „kochający (miłujący) srebro”. Skoro srebro rozumiane było wówczas jako pieniądze – jednostka monetarna, to rzeczownik φιλαργυρία możemy przetłumaczyć jako „miłość do pieniędzy” czy też „umiłowanie pieniędzy”²³.

W ówczesnej kulturze grecko-rzymskiej „etyka była główną troską wiodących hellenistycznych filozofii. Ich celem było uczenie ludzi, jak żyć. Nauczanie moralne było dość szczegółowe na temat tego, co jest dobre, a co złe, i jakie były obowiązki w różnych relacjach społecznych”²⁴. Stąd nauczanie Pawła i jego misja dotyczy ważnych moralnych cech, jakimi winni odznaczać się chrześcijanie. Apostoł artykułuje wprost, co powinno być absolutnie dla nich priorytetowe: z pewnością ani pieniądze, ani bogactwo, ale wiara i zaufanie Bogu (zob. Flp 4, 6; Hbr 4, 14–16), tym bardziej że ówczesne chrześcijaństwo musiało się zmagać z moralną korupcją związaną głównie z klientelizmem, amoralnością ściśle związaną z kultami bożków oraz hedonistycznym nastawieniem do życia²⁵.

Paweł w swoim nauczaniu nie popiera myśli filozofii cynicko-stoickiej, a jedynie ją wykorzystuje, zmieniając akcent znaczeniowy, jak zauważył to Gordon Donald Fee. Dla apostoła prawdziwą αὐτάρκεια nie jest zdolność polegania na własnych wewnętrznych zasobach, jak

21 *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 1, s. 321.

22 *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 1, s. 321. Srebro w znaczeniu „pieniądze” zob. Mt 25, 18. 27; 28, 12. 15; Mk 14, 11; Łk 9, 3; 19, 15. 23; 22, 5; Dz 8, 20.

23 *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 4, s. 516; zob. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longmann III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, przekł. W. Kościuk, wyd. 3, Warszawa 2017, s. 938–940. W polskich przekładach tekstu greckiego Nowego Testamentu interesujące nas słowa ἀργυρία lub ἀργύριον tłumaczone są w zależności od kontekstu raz jako „srebrniki” (np. Mt 26, 15; 27, 3. 5. 6. 9), innym razem jako „pieniądze” (np. Mt 25, 18. 27; 28, 12. 15; Mk 14, 11; Łk 9, 3; 19, 15. 23; 22, 5; Dz 7, 16; 8, 20), a także jako „srebro” (np. Dz 3, 6; 19, 19; 20, 33; 1 P 1, 18).

24 E. Ferguson, *Backgrounds of early Christianity*, wyd. 2, Grand Rapids 1993, s. 301.

25 Por. tamże, s. 63–64, 75–76.

głosili stoicy, ale to sam Chrystus jest wszystkim, co człowiekowi powinno wystarczyć²⁶.

Apostoł, obserwując codzienne życie, dostrzegał pojawiające się problemy na różnych polach w wielu wspólnotach chrześcijańskich, zarówno na polu doktrynalnym, jak i moralnym. Jako odpowiedzialny przed Bogiem głosiciel Ewangelii (zob. 1 Kor 4, 17; Flp 2, 22; Flm 1, 10) musiał na nie reagować, kreując właściwą postawę moralną pośród chrześcijańskich gmin pierwotnego Kościoła²⁷. Jego wskazania nie są niczym nowym. Katalogi wad i cnót, które spotykamy w jego listach (zob. 1 Kor 6, 9–10; Ga 5, 19–22), nie mają tylko chrześcijańskiego charakteru. Znane były także hellenistycznej filozofii moralnej, którą przyjęła judaistyczna diaspora, w której Paweł się wychowywał. Potwierdza to jedynie znajomość przez niego ówczesnego świata grecko-rzymskiego, w którym szeroko rozumiane bałwochwalstwo oraz amoralność – szczególnie w zakresie rozwiązłości seksualnej – stało w wyraźnej sprzeczności z Bożą wizją ludzkiej moralności. Temu wszystkiemu Paweł przeciwstawia Ewangelię jako znak nowego porządku i kultury Królestwa Bożego. Staje się strażnikiem prawdziwej Bożej nauki w oparciu o udzielony mu bezpośrednio przez Boga i Jezusa Chrystusa mandat apostołski (zob. Dz 9, 1–9; 22, 6–16; 26, 12–18; Ga 1, 11–16).

3. Czym jest „korzeń” (ρίζα)?

Autor Listu rozpoczyna zdanie od rzeczownika ρίζα. W okresie hellenizmu termin ten używany był zarówno dosłownie, jak i metaforycznie, podobnie jak w Nowym Testamencie. Oznaczał on po prostu „korzeń”,

26 Por. G. D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, Peabody 1988, s. 143 (New International Biblical Commentary. New Testament, 13): „there he «turned the tables» on the Stoics by declaring that genuine autarkeia is not self-sufficiency but Christ-sufficiency”; W. Barclay, *The letters to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*, wyd. 3, Loiusville 2003, s. 100 (The New Daily Study Bible): „The Stoics were *self-sufficient*; but Paul was *God-sufficient*”.

27 Por. H.-D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung*, Göttingen 1970, s. 64–69.

ale również to, co wyrasta z korzenia – pęd, odrośl²⁸. W znaczeniu przenośnym jest to także pewna podstawa, fundament, początek czy źródło²⁹.

Słowo to występuje w Nowym Testamencie 17 razy, w tym 7 razy w *Corpus Paulinum*, głównie w znaczeniu metaforycznym (zob. Rz 11, 16. 17. 18 [2 razy]; 15, 12; 1 Tm 6, 10; Hbr 12, 15)³⁰. W sześciu na siedem miejsc tekstów rzeczownik ρίζα występuje z rodzajnikiem określonym ἡ. Tylko w interesującym nas tekście 1 Tm 6, 10a brak jest rodzajnika określonego. Czy jest to przypadek, czy też zamierzony cel autora Listu? Omówimy to szczegółowo w dalszej części artykułu.

W symbolice biblijnej „korzeń oznacza zawsze początek i niewidzialne źródło tego, co istnieje”³¹. To korzeń umacnia roślinę w podłożu i to on, dostarczając roślinie wodę i sole mineralne, jest źródłem jej życia. To korzeń stanowi o stabilności,żywieniu i sile rośliny. Jej wzrost zależy od systemu korzennego bez względu na jej wielkość. Korzeń może być dobry, dawać życie, stać się nowym początkiem (zob. Oz 14, 6–7; Mdr 15, 3; Syr 1, 18).

Korzeń może być także zły, czego przykładem jest bałwochwalstwo i grzech, którym uległ Boży lud. W Pwt 29, 17 czytamy: „Niech nie będzie między wami żadnego mężczyzny ani kobiety, ani rodu, ani pokolenia, którego by serce się odwróciło od Pana, Boga waszego, idąc służyć bogom tych narodów. Niech nie będzie między wami korzenia (ρίζα) wydającego truciznę lub piołun”. Autor Listu do Hebrajczyków zaś napisał: „Bacście, aby nikt nie pozbawił się łaski Bożej, aby jakiś **korzeń gorzki** (τις ρίζα πικρία), który wyrasta do góry, nie spowodował zamieszania, a przez to nie skalali się inni” (Hbr 12, 15). W przenośni użyty tutaj przez autora rzeczownik πικρία oznacza nie tylko gorycz, czy też

28 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, dz. cyt., G4491; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, dz. cyt., kol. 1458–1459.

29 Por. *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 4, s. 16. „Korzeń” tutaj to nawet „korzeń» oka, czyli nerw”.

30 Pozostałe miejsca to: Mt 3, 10; 13, 6. 21; Mk 4, 6. 17; 11, 20; Łk 3, 9; 8, 13; Ap 5, 5; 22, 16.

31 M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 93; zob. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longmann III, *Słownik symboliki biblijnej...*, dz. cyt., s. 313–314.

gorzką nienawiść, ale również „skrajną niegodziwość”³². Gorzki korzeń, gdy wyrośnie, może spowodować niepowetowane szkody i ostatecznie także zatrucie całej rośliny³³. Często w Biblii korzeń jest synonimem odstępstwa od wiary.

W Nowym Testamencie z terminem *ρίζα* spotykamy się w wielu miejscach: w przypowieści o siewcy (Mt 13, 1–7; Mk 4, 1–9; Łk 8, 4–8), o uschniętym drzewie (Mt 3, 10; Mk 11, 20), o Izraelu (Rz 11, 16–18), o Jezusie (Rz 15, 12), o pieniądzach i złu (1 Tm 6, 10). W przypowieści o siewcy korzeń potrzebuje dobrej ziemi do wzrostu nasion, w przeciwnym razie obumiera (zob. Mt 13, 18–23). Jezus zwraca uwagę na posiadanie „w sobie korzenia” przez ziarno (Mt 13, 20). Następstwem posiadania dobrego korzenia jest wydawanie owocu. Jego brak spowodowany jest licznymi troskami doczesnymi i „ułudą bogactwa” (Mt 13, 22), co jest synonimem złego korzenia.

Wewnętrzne nastawienie człowieka w jego sercu decyduje zatem o jakości posiadanego przezeń korzenia. W tym kontekście pieniądze mogą – ale nie muszą – stać się źródłem zła, ponieważ korzeń będzie zły. Paweł nie neguje posiadania dóbr materialnych ani bogactwa samego w sobie. Zwraca uwagę jedynie na to, co winno być najważniejsze dla chrześcijan: „szukanie tego, co w górze” a nie tego, „co na ziemi” (Kol 3, 1–2), ponieważ nasze prawdziwe „życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 3).

Apostoł wykorzystuje nie tylko rzeczownik „korzeń” (zob. Rz 11, 16. 17. 18 [2 razy]; 15, 12; 1 Tm 6, 10; Hbr 12, 15), ale również jego formę czasownikową (zob. Ef 3, 17; Kol 2, 7). Do kościoła w Kolosach napisał: „Jak więc przejęliście naukę o Chrystusie Jezusie jako Panu, tak dalej w Nim postępujcie: zapuśćcie [w Nim] korzenie (*ἐρριζωμένοι*) i na Nim dalej się budujcie, i umacniajcie się w wierze, jak was nauczono, pełni wdzięczności” (Kol 2, 6–7). Podobnie do kościoła w Efezie: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości zakorzenieni (*ἐρριζωμένοι*) i ugruntowani...” (Ef 3, 17).

32 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, dz. cyt., G4088.

33 A. Palzkill, *ρίζα*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. H. Balz, G. Schneider, t. 3, Stuttgart 1983, kol. 510.

Autor w obu tekstach używa czasownika ῥιζόω. Oznacza on: sprawić, że coś się ukorzeni, wzmocni korzeniami, utrwali, że ktoś bądź coś będzie gruntownie zakorzenione³⁴. Przyjęcie nauki o Jezusie Chrystusie już się dokonało i dlatego winno być kontynuowane poprzez mocne zakorzenianie się w Nim. Apostoł wyraźnie kładzie nacisk na Chrystusa jako na prawdziwy, trwałe i niezniszczalny fundament życia chrześcijan.

W kontekście naszych rozważań możemy wnioskować, że brak zakorzenienia w Bogu, brak Bożego moralnego fundamentu w życiu chrześcijanina, którym jest Chrystus, może sprawić, że nasz „wewnętrzny korzeń” związany z chęcią bogacenia się (zob. 1 Tm 6,9) stanie się źródłem żądz, pewnej niegodziwości i zła, które ostatecznie zatruje cały organizm doprowadzając do całkowitej „wiecznej zagłady” (2 Tes 1, 9). Przyszłość człowieka zależy od rodzaju i jakości korzenia, który w sobie posiada. To właśnie owa jakość zadecyduje o jego życiu albo śmierci wiecznej (zob. Dz 8, 20).

4. Czym jest „wszelkie zło” (πάντων τῶν κακῶν)?

Kluczowe pytanie brzmi, co należy rozumieć pod pojęciem „wszelkie zło” i jak szeroko powinniśmy interpretować użyte w tym miejscu określenie.

Autor Listu używa tutaj dwóch przymiotników: πᾶς oraz κακός. Pierwszy z nich możemy rozpatrywać indywidualnie (każdy, wszelki, cały, wszystko) lub zbiorowo (niektóre spośród wszystkich typów)³⁵. Drugi przymiotnik κακός mówi nam o złej naturze (nie taki, jaki powinien być) lub o sposobie myślenia, działania (zły, niegodziwy)³⁶. Przymiotnik ten odnajdujemy w napisach na gnostyckich amuletach

34 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, dz. cyt., G4492; *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 4, s. 17.

35 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, dz. cyt., G3956; *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 4, s. 452–453.

36 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, dz. cyt., G2556; *Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny, t. 3, Warszawa 1962, s. 543–544.

z VI wieku po Chrystusie, które mają uwalniać dom od każdego złego gada i rzeczy³⁷.

Przymiotnik κακός możemy rozpatrywać w relacji do rzeczownika τὰ κακία. W Listach Pawła spotykamy go 6 razy na 11 miejsc w Nowym Testamencie (zob. Rz 1, 29; 1 Kor 5, 8; 14, 20; Ef 4, 31; Kol 3, 8; Tt 3, 3). Rzeczownik τὰ κακία oznacza faktyczny efekt oddziaływania właściwości, które posiada przymiotnik κακός³⁸, w znaczeniu: złość, zła wola, niegodziwość, nieprawość, moralne zło czy występki³⁹. „Κακία jako siła wyniszczająca społeczność jest rzeczywistością tego świata (kosmosu), który Paweł postrzega jako przekleństwo kary następujące po pra-grzechu, jakim jest bezbożność”⁴⁰. Τὰ κακία nie jest tylko jakąś wadą, ale wskazuje nade wszystko na złą naturę, która dąży do wyrządzenia krzywdy innym (zob. Rz 1, 29; Ef 4, 31; Tt 3, 3).

Autor Listu nie mówi nam wprost, co jest „wszelkim złem”, ale wskazuje na związek z φιλαργυρία. To ona może być źródłem zła. Czy miłość (do) pieniędzy jest korzeniem wszelkiego zła? A może to pieniądze same w sobie są złe?

Odpowiedzi na te pytania nie są jednoznaczne. Autor Listu nie odpowiada wprost, czy przez πάντων τῶν κακῶν należy rozumieć, że rzeczywiście miłość do pieniędzy (chciwość) jest korzeniem wszelkiego zła, czy też należy rozumieć, że miłość do pieniędzy (chciwość) może prowadzić do wielu innych złych uczynków. Będzie to przedmiotem dalszej analizy.

37 J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, dz. cyt., s. 317.

38 W. Grundmann, κακία, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begründet von G. Kittel in Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen hrsg. von G. Friedrich, t. 3, Stuttgart 1938, s. 483.

39 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, dz. cyt., G2549; zob. J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, dz. cyt., s. 316; *Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny, t. 2, Warszawa 1960, s. 540.

40 W. Grundmann, κακία..., art. cyt., s. 484–485.

5. Czym jest „miłość pieniędzy” (φιλαργυρία)?

Być może użyty w 1 Tm 6, 10a przez autora Listu rzeczownik φιλαργυρία (*hapax legomenen* w całej Biblii), został utworzony dla doraźnej potrzeby podkreślenia pewnego znaczenia jego wypowiedzi. Dlatego też kluczowe pytanie brzmi, jak należy rozumieć rzeczownik φιλαργυρία? Odpowiadając na to pytanie winniśmy uwzględnić kontekst wcześniejszych analiz określić ρίζα oraz πάντων τῶν κακῶν.

Cały tekst 1 Tm 6, 10 nawiązuje do wiersza poprzedniego, na co wskazuje spójnik γάρ. Oba zaś wiersze tworzą chiastyczną strukturę wypowiedzi według wzoru A • B • C • B' • A'⁴¹. W wyniku połączenia obu wierszy otrzymujemy „formalną sentencję”⁴², która jest przedmiotem naszej analizy: ρίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία.

Wulgata tłumaczy analizowany tekst następująco: „radix enim omnium malorum est cupiditas”⁴³. Greckie φιλαργυρία tłumacz oddał przez łacińskie *cupiditas*⁴⁴. Słowo to wprost oznacza „pragnienie”, „żądze”,

41 Kompozycję struktury wierszy 1 Tm 6, 9–10 według schematu A • B • B' • A' przedstawił wyczerpująco S. Hałas, *Chciwość pieniędzy korzeniem wszelkiego zła według 1 Tm 6, 9–10*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987) nr 4, s. 297–299, zaś według schematu A • B • C • B' • A' – G. Keller, *Infusing Values Triangularly: An Exegetical Analysis of I Timothy 6:5b–11*, Biblical Perspectives Conference Proceedings 2007, s. 6–7, https://www.regent.edu/acad/global/publications/bpc_proceedings/2007/keller.pdf (15.01.2020). Wydaje się, że ten układ bardziej oddaje istotę Pawłowego przekazu. W artykule ograniczamy się do analizy części C ze schematu A • B • C • B' • A'.

42 L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe*, t. 1: *Kommentar zum ersten Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1994, s. 283 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 11.2): „eine formelhafte Sentenz”.

43 *Novum Testamentum Graece et Latine*, Textum Graecum post E. Nestle et E. Nestle communiter ediderunt K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editione debetur utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt K. Aland et B. Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia), Stuttgart 1984, ad locum.

44 Max Zerwick tłumaczy greckie φιλαργυρία na łacińskie „pecuniae (acquirendae, retinendae) amor, avaritia”, co oznacza „miłość do pieniędzy w celu ich pozyskiwania i zatrzymania, chciwość” – zob. M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, wyd. 4, Romae 1984, s. 477 (Scripta Pontificii Instituti Biblici, 107).

„chęć”, „pożądanie”. W szerszym kontekście oznacza także „chęć kupna majątku”, „chęć używania rozkoszy”, „żądze miłości”, „ambicję”⁴⁵.

W Nowym Testamencie obok φιλαργυρία mamy jeszcze inne pochodne słowa: φιλάργυροι (liczba mnoga) czy φιλάργυρος (liczba pojedyncza). Za pomocą φιλάργυροι Ewangelista Łukasz opisał faryzeuszy, którzy byli „chciwi na grosz” (dosł. „miłujący pieniądze”) (Łk 16, 14). Φιλάργυρος zaś oznacza kogoś miłującego pieniądze, przywiązanego do pieniędzy, kogoś chciwego⁴⁶. Przez φιλάργυρος w 2 Tm 3, 2 autor Listu opisuje postawy ludzi w czasach ostatecznych, podkreślając, że będą oni samolubni, chciwi (dosł. „miłujący pieniądze”)⁴⁷, wyniośli, pyszni, bluźniący, nieposłuszni rodzicom, niewdzięczni, niegodziwi.

Analizując rzeczownik φιλαργυρία, być może winniśmy spojrzeć na niego także poprzez jego związek z rzeczownikiem πλεονεξία. Oba określenia posiadają podobny zakres semantyczny. Πλεονεξία należy do tej samej grupy wyrażzeń podobnie jak czasownik πλεονεκτέω czy rzeczownik πλεονέκτης⁴⁸. Oznacza on chciwe pragnienie posiadania więcej, pożądliwość i skąpstwo, nienasyconność, zachłanność, chciwość, a nawet uzależnienie od zysku⁴⁹. W swoich licznych tekstach apostoł

45 Słownik łacińsko-polski według słownika Hermana Mengego i Henryka Kopii, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1986, s. 136.

46 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, dz. cyt., G5366; *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 4, s. 516. W Hbr 15, 3 spotykamy termin utworzony z alfa privativum: ἀφιλάργυρος; „niemiłujący pieniądze, niechciwy” (J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, dz. cyt., G866), „nie przywiązany do pieniędzy, niezachłanny” (R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994, P860).

47 Przeciwnieństwem człowieka „chciwego” jest „niechciwy na grosz” (ἀφιλάργυρος) (por. 1 Tm 3, 3).

48 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, dz. cyt., G4122, G4123.

49 Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, dz. cyt., G4124; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., P3999; *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 3, s. 552; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, dz. cyt., kol. 1324. Rzeczownik ten spotykamy 10 razy w Nowym Testamencie (w tym 6 razy w Corpus Paulinum; zob. Mt 7, 22; Łk 12, 15;

przestrzega wszystkich chrześcijan przed szeroko rozumianą chciwością (por. 1 Kor 5, 10–11; 6, 10; 2 Kor 9, 5; Ef 5, 3; Kol 3, 5; 1 Tes 2, 5).

Dlaczego zatem autor Listu posłużył się tak wyjątkowym słowem, którego nie spotkamy w żadnym innym miejscu Biblii, skoro mógł wykorzystać tak wiele innych określeń (φιλάργυρος, ἀφιλάργυρος, αἰσχροκερδής, πλεονεξία)? Jak winniśmy zatem interpretować φιλαργυρία? Czy tłumaczenie greckiego tekstu stwierdzające wprost, że „korzeniem wszelkiego zła jest miłość pieniędzy” jest poprawne?

Daniel B. Wallace w swojej pracy: *Greek grammar beyond the basics. An exegetical syntax of the New Testament*⁵⁰ wskazuje na kilka możliwości tłumaczenia 1 Tm 6, 10a:

- „miłość pieniędzy jest korzeniem (a root) wszelkiego zła”;
- „miłość pieniędzy jest korzeniem (the root) wszelkiego zła”;
- „miłość pieniędzy motywuje do wszelkiego zła”;
- „miłość pieniędzy jest korzeniem (a root) wszelkiego rodzaju zła”;
- „miłość pieniędzy jest korzeniem (the root) wszelkiego rodzaju zła”;
- „miłość pieniędzy motywuje do wszelkiego rodzaju zła”.

Ze względu na to, że przy greckim słowie ρίζα nie ma rodzajnika określonego ἡ⁵¹, nie możemy jednoznacznie stwierdzić, że miłość do pieniędzy jest korzeniem wszelkiego zła. Brak rodzajnika w tym zdaniu sugeruje raczej, że autor Listu myślał o innych możliwych korzeniach zła. A zatem „korzeń” nie jest tutaj jednoznacznie zdefiniowany. Trudno bowiem sobie wyobrazić, aby autor w tak ważnym temacie nie wyrażał się precyzyjnie. Uczyniłby to tylko wtedy, gdyby użył rodzajnika określonego przy terminie ρίζα. Na dodatek we wszystkich dostępnych rękopisach tego fragmentu nie znajdujemy żadnych różnic, co nie

Rz 1, 29; 2 Kor 9, 5; Ef 4, 19; 5, 3; Kol 3, 5; 1 Tes 2, 5; 2 P 2, 3. 14). R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., P3999. Zob. *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 3, s. 552; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, dz. cyt., kol. 1324.

50 D. B. Wallace, *Greek grammar beyond the basics. An exegetical syntax of the New Testament*, Grand Rapids 1996, s. 265. Autor multiplikuje tłumaczenie 1 Tm 6, 10a poprzez dodanie w języku angielskim rodzajnika określonego (the) lub jego brak (a) do określenia „root” (korzeń).

51 „Korzeń” w języku greckim jest rodzaju żeńskiego.

pozwała tłumaczyć braku rodzajnika jako wyniku pisarskiej pomyłki czy nieświadomego opuszczenia.

Z pewnością o wiele łatwiej byłoby nam zrozumieć analizowaną wypowiedź, gdyby grecki tekst brzmiał następująco: ἡ ρίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία, gdyby autor użył rodzajnika określonego (ἡ), dobitnie ograniczyłyby korzeń wszelkiego zła tylko do miłości pieniędzy. „Logicznie mówiąc, trudno byłoby powiedzieć, że korzeń (riza) jest określony, ponieważ wtedy tekst mógłby brzmieć: (1) jedynym źródłem wszelkiego zła jest miłość do pieniędzy lub że (2) największy korzeń (par excellence) wszelkiego zła to miłość do pieniędzy”⁵². Należy zatem przyjąć, że użyte przez autora Listu w tym zdaniu słowo „korzeń” (ρίζα) ma charakter jakościowy⁵³ i dlatego miłość do pieniędzy jest jednym z wielu korzeni zła.

W oparciu o powyższe analizy można zgodzić się co do radykalizmu tego zdania i jego wymowy, ale trudno jest zaakceptować fakt, że φιλαργυρία jest jedynym korzeniem wszelkiego zła⁵⁴. Zło jako następstwo grzechu człowieka może być motywowane m.in. miłością do pieniędzy. W konsekwencji również chciwość bogactwa (pieniędzy) może prowadzić do wielu rodzajów złych uczynków. Nie oznacza to jednak, że całe zło jest zakorzenione w miłości do pieniędzy lub w ich chciwości. „Nie chodzi więc o zło bogactwa jako takiego, lecz o zło jego pożądania, chciwości, żądzy bogacenia się. Zło tkwi nie w materii, ale w człowieku, w jego postawie wobec dóbr materialnych”⁵⁵.

52 D. B. Wallace, *Greek grammar beyond the basics. An exegetical syntax of the New Testament*, dz. cyt., s. 265.

53 Por. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2017, § 118: „Brak rodzajnika przed rzeczownikiem może wskazywać na jego jakość, naturę lub istotę”.

54 Tak np. S. Hałas, *Chciwość pieniędzy korzeniem wszelkiego zła według 1 Tm 6, 9–10*, dz. cyt., s. 305; *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, wstęp, przykład z oryginału, komentarz J. Stępień, Poznań–Warszawa 1979, s. 373 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 11).

55 S. Hałas, Hałas, *Chciwość pieniędzy korzeniem wszelkiego zła według 1 Tm 6, 9–10*, dz. cyt., s. 299.

Podsumowanie

Φιλαργυρία jako *hapax legomenon* w całej Biblii należy do trudnych określeń w Nowym Testamencie ze względu na swoje niejasne znaczenie. Neologizm ten prawdopodobnie został użyty przez autora Listu świadomie, co miało na celu podkreślenie wagi nauczania w zakresie moralności chrześcijańskiej. Paweł być może implementuje w swoim tekście powszechnie znane przysłowie lub sentencję filozoficzną. Dlatego przy komentowaniu jego tekstu winniśmy zachować równowagę interpretacyjną. Z jednej strony nie możemy postrzegać go jako zwykłego frazesu funkcjonującego w obiegu w ówczesnym świecie, z drugiej zaś winniśmy unikać nadmiernego podkreślania jednego nauczania apostoła, traktując je jako coś wyjątkowego⁵⁶.

Φιλαργυρία oznacza umiłowanie pieniędzy, miłość (do) pieniądza czy też chciwość pieniędzy. Wszystkie te określenia można traktować jako synonimy tej samej postawy człowieka. Analiza gramatyczna całej omawianej frazy nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, że miłość pieniędzy jest jedynym korzeniem wszelkiego zła. Należy zatem przyjąć, że φιλαργυρία jest jednym z wielu innych korzeni zła.

Przesłanie autora Listu jest ważne nie tylko dla Tymoteusza, nie tylko dla całego wczesnochrześcijańskiego Kościoła, ale jest przesłaniem ponadczasowym. Umiłowanie pieniędzy stoi w sprzeczności z zaufaniem Bogu i rodzi dla chcącego się bogacić wiele niebezpieczeństw (zob. 1 Tm 6, 9). Jezusowe słowa: „gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje” (Mt 6, 21) nie straciły nic ze swojej aktualności.

Abstrakt

Φιλαργυρία – czy jedyny korzeń wszelkiego zła? Analiza 1 Tm 6, 10a

Autor artykułu przedstawia analizę fragmentu 1 Listu do Tymoteusza 6, 10a i odpowiada na podstawowe pytanie, czy miłość pieniędzy (φιλαργυρία) jest rzeczywiście jedynym korzeniem wszelkiego zła? Autor analizuje relację Pawła Apostoła

⁵⁶ Por. L. T. Johnson, *The first and second letters to Timothy. A new translation with introduction and commentary*, dz. cyt., s. 298.

do filozofii stoików w kontekście określenia αὐτάρκεια. Następnie przedstawia słowo φιλαργυρία od strony semantycznej. Omawia po kolei kluczowe słowa tekstu: „korzeń” (ρίζα), „wszelkie zło” (πάντων τῶν κακῶν) oraz „miłość pieniędzy” (φιλαργυρία). Brak rodzajnika określonego (ἡ) przy słowie „korzeń” (ρίζα) sprawia, że należy traktować je jakościowo. Tym samym ρίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία należy rozumieć następująco: (u)miłowanie pieniędzy nie jest jedynym korzeniem wszelkiego zła, ale jednym z wielu innych.

Słowa kluczowe: φιλαργυρία, ρίζα, πᾶς, κακός, korzeń, zło, pieniądze, bogactwo, List do Tymoteusza, Paweł Apostoł

Abstract

Φιλαργυρία, or One Root of All Evil? An Analysis of 1 Timothy 6: 10a

The author of this article presents an analysis of a fragment of the First Epistle to Timothy and responds to the basic question of if love of money (φιλαργυρία) indeed is the root of all evil. The author analyzes St. Paul's relationship to the philosophy of the stoics in the context of the term αὐτάρκεια. Next, he presents the word φιλαργυρία from a semantic perspective. He in turn discusses the key words “root” (ρίζα), “all evil” (πάντων τῶν κακῶν), and “love of money” (φιλαργυρία). The lack of the definite article (ἡ) by the word “root” (ρίζα) necessitates that it be treated in a qualitative way. Thus, ρίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία should be understood as follows: love of money is not the only root of evil, but one of many among others.

Keywords: φιλαργυρία, ρίζα, πᾶς, κακός, root, evil, money, wealth, Epistle to Timothy, St. Paul the Apostle

References

- Abramowiczówna, Z. (Ed.). (1958). *Słownik grecko-polski: Vol. 1: A–Δ*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Abramowiczówna, Z. (Ed.). (1960). *Słownik grecko-polski: Vol. 2: E–K*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Abramowiczówna, Z. (Ed.). (1963). *Słownik grecko-polski: Vol. 3: A–II*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Abramowiczówna, Z. (Ed.). (1966). *Słownik grecko-polski: Vol. 4: P–Ω*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Balz, H., & Schneider, G. (Eds.). (1981). *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Vol. 2). Kohlhammer.
- Balz, H., & Schneider, G. (Eds.). (1983). *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Vol. 3). Kohlhammer.
- Barclay, W. (2003). *The letters to the Philippians, Colossians, and Thessalonians* (3rd ed.). Westminster John Knox Press.
- Bauer, W. (1971). *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (5th ed.). Walter de Gruyter.
- Brenk, F. E. (1990). Old Wineskins Recycled: Autarkeia in 1 Timothy 6:5–10. *Filologia Neotestamentaria*, 3, 39–51.
- Dąbrowski, E. (1953). *Dzieje Pawła z Tarsu* (2nd ed.). Pax.
- Engberg-Pedersen, T. (2000). *Paul and the Stoics*. T & T Clark.
- Fee, G. D. (1988). *1 and 2 Timothy, Titus*. Hendrickson Publishers.
- Ferguson, E. (1993). *Backgrounds of early Christianity* (2nd ed.). W. B. Eerdmans.
- Grimm, C. L. W. (1887). *A Greek-English lexicon of the New Testament being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*. Harper.
- Hałas, S. (1987). Chciwość pieniędzy korzeniem wszelkiego zła według 1 Tm 6, 9–10. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 40(4), 297–305. <https://doi.org/10.21906/rbl.2076>
- Hareźga, S. (Ed.). (2018). *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa*. Święty Paweł.
- Jasiński, A. S., Mędała, S., Rafiński, G., & Rakocy, W. (Eds.). (1997). *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*. Akademia Teologii Katolickiej.
- Johnson, L. T. (Ed.). (2001). *The first and second letters to Timothy: A new translation with introduction and commentary*. Doubleday.
- Keener, C. S. (2017). *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (K. Bardski & W. Chrostowski, Eds.; A. Kościuk, Trans.; 4th ed.). Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Keller, G. (2007). *Infusing Values Triangularly: An Exegetical Analysis of 1 Timothy 6:5b–1. 1–21*.
- Kittel, G., & Friedrich, G. (Eds.). (1938). *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* (Vol. 3). Kohlhammer.
- Ksenofont. (1967). *Pisma sokratyczne* (L. Joachimowicz, Trans.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kumaniecki, K. F. (Ed.). (1986). *Słownik łacińsko-polski według słownika Hermana Mengego i Henryka Kopii* (16th ed.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lurker, M. (1989). *Słownik obrazów i symboli biblijnych* (K. Romaniuk, Trans.). Pallotinum.
- Moulton, J. H., & Milligan, G. (1914). *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources*. Hodder and Stoughton.
- Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editione debetur*

- utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elabaverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia).* (1984). Deutsche Bibelgesellschaft.
- Oberlinner, L. (1994). *Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum ersten Timotheusbrief.* Herder.
- Pirke awot. Sentencje ojców* (S. Pecaric & E. Gordon, Trans.). (2005). Fundacja Ronaldalda S. Laudera.
- Piwowar, A. (2017). *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (2nd ed.). Wydawnictwo KUL.
- Popowski, R. (1994). *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych.* Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Preus, A. (2015). *Historical dictionary of ancient Greek philosophy* (2nd ed.). Rowman & Littlefield.
- Prokulski, W. (1953). Hellenizm św. Pawła. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 6(1–6), 25–50. <https://doi.org/10.21906/rbl.2510>
- Ramsay, W. M. (1908). *The cities of St. Paul their influence on his life and thought. The cities of eastern Asia Minor.* A. C. Armstrong.
- Rosner, B. S. (2007). *Greed as idolatry. The origin and meaning of a Pauline metaphor.* William B. Eerdmans.
- Ryken, L., Wilhoit, J., & Longman, T. (2017). *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (Z. Kościuk, Trans.; 3rd ed.). Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Spicq, C. (1969). *Saint Paul. Les épîtres pastorales* (4th ed., Vol. 1). Gabalda.
- Strong, J. (2015). *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego* (A. Czwojdrak, Trans.). Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- The geography of Strabo* (H. L. Jones, Trans.; Vol. 6). (1929). Harvard University Press.
- Wallace, D. B. (1996). *Greek grammar beyond the basics. An exegetical syntax of the New Testament.* Zondervan.
- Wendland, H.-D. (1970). *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung.* Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wróbel, M. S. (2010). Święty Paweł w kontekście świata żydowskiego, greckiego i rzymskiego. *The Biblical Annals*, 2, 153–163.
- Zerwick, M. (1984). *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci.* Sumptibus Pontificii Instituti Biblici.

Kilka spostrzeżeń dotyczących genealogii królów izraelskich i judzkich

Paweł M. Mucha

Poznań

pablomarco@wp.pl  <https://orcid.org/0000-0001-9926-6623>

Niedawno na łamach „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” ukazał się mój artykuł podważający wiarygodność genealogii królów izraelskich i judzkich oraz uznający ją za wynik redakcji tekstu biblijnego¹. Tym samym zakwestionowane zostały wyniki badań wielu uczonych, którzy podejmowali się trudu ustalenia dokładnych dat panowania władców obu królestw².

- 1 P. M. Mucha, *Przyczynek do chronologii królów Izraela i Judy*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 72 (2019) nr 2, s. 131–148, <https://doi.org/10.21906/rbl.3629>.
- 2 Zob. J. Lewy, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, Gießen 1927, <https://doi.org/10.1515/9783111551203>; J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda. Und die Quellen des Rahmens der Königsbücher*, Tübingen 1929 (Beiträge zur Historischen Theologie, 3); S. Mowinckel, *Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Könige*, Leiden 1932 (Acta Orientalia, 10); E. R. Thiele, *The Chronology of the Kings of Judah and Israel*, „Journal of Near Eastern Studies” 3 (1944) nr 3, s. 137–186, <https://doi.org/10.1086/370716>; W. F. Albright, *The Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 100 (1945), s. 16–22, <https://doi.org/10.2307/1355182>; C. Schedl, *Textkritische Bemerkungen Zu Den Synchronismen Der Könige Von Israel Und Juda*, „Vetus Testamentum” 12 (1962) nr 1, s. 88–119, <https://doi.org/10.1163/156853362X00047>; A. Jepsen, R. Hanhart, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie*, Berlin 1964 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 88); V. Pavlovský, E. Vogt, *Die Jahre der Könige von Juda und Israel*, „Biblica” 45 (1964) nr 3, s. 321–347, <https://www.jstor.org/stable/42640808>; A. Jepsen, *Noch Einmal Zur Israelitisch-jüdischen Chronologie*, „Vetus Testamentum” 18 (1968) nr 1–4, s. 31–46, <https://doi.org/10.1163/156853368X00032>; W. Wifall, *The Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 80 (1968) nr 3, s. 319–337, <https://doi.org/10.1515/zatw.1968.80.3.319>; K. T. Andersen, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, „Studia Theologica. Nordic Journal of Theology” 23 (1969) nr 1, s. 69–114, <https://doi.org/10.1080/00393386908599903>; K. T. Andersen, *Noch einmal. Die*

Główne spostrzeżenie dotyczy liczby władców w obu państwach. Zarówno w Izraelu, jak i w Judzie (dynastii Dawidowej) było po 22 królów³. Jest to o tyle zaskakujące, że tytu było też patriarchów od Adama do Jakuba. Autor greckiej Księgi Rodzaju znał jeszcze Kainama (LXX: Rdz 11, 13; por. Łk 3, 36)⁴. Jednak redaktor hebrajskiej Księgi Rodzaju pominął tego patriarchę⁵. W ten sposób uzyskał liczbę 22 patriarchów. Mógł to być zamierzony cel autora pierwszej księgi biblijnej, ponieważ z tytu liter składa się alfabet hebrajski⁶. W starożytności bowiem liczbom i literom nadawano szczególne znaczenie⁷.

-
- Chronologie der Könige von Israel und Juda*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 3 (1989) nr 1, s. 1–45, <https://doi.org/10.1080/09018328908584908>; W. H. Barnes, *Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, Leiden 1991 (Harvard Semitic Monographs, 48), <https://doi.org/10.1163/9789004369573>; E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Grand Rapids 1994; G. Galil, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah*, Leiden–New York 1996 (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East, 9); T. Brzegowy, *Chronologia epoki królewskiej w starożytnym Izraelu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998) nr 4, s. 261–270, <https://doi.org/10.21906/rbl.697>; M. Christine Tetley, *The Reconstructed Chronology of the Divided Kingdom*, Winona Lake 2005; G. Larsson, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah as a System*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 114 (2006) nr 2, s. 224–235, <https://doi.org/10.1515/zatw.2002.012>; J. Hayes, P. Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature*, Eugene 2007; A. Laato, *New Viewpoints on the Chronology of the Kings of Judah and Israel*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 98 (1986) nr 2, s. 210–221, <https://doi.org/10.1515/zatw.1986.98.2.210>.
- 3 Por. J. Hull, *King Lists as a Structuring Principle in the Book of Kings*, [w:] *Partners with God: Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney*, eds. S. L. Birdsong, S. Frolov, t. 2, Claremont 2017, s. 133–146, <https://doi.org/10.2307/j.ctvbc33m.17>.
 - 4 *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs, Stuttgart 2014; por. H. R. Jacobus, *The Curse of Cainan (Jub. 8.1–5): Genealogies in Genesis 5 and Genesis 11 and a Mathematical Pattern*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 18 (2009) nr 3, s. 207–232, <https://doi.org/10.1177/0951820709103182>.
 - 5 *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. W. Rudolph, H. P. Rüger et al., wyd. 5, Stuttgart 1997; A. Dotan, *Biblia Hebraica Leningradensia*, Peabody 2000; A. Tal, *Biblia Hebraica Quinta*, fascicle 7: *Genesis*, Stuttgart 2016; por. R. S. Hendel, *The Text of Genesis 1–11. Textual Studies and Critical Edition*, New York–Oxford 1998, s. 61–80.
 - 6 J. A. Benner, *The Ancient Hebrew Language and Alphabet. Understanding the Ancient Hebrew Language of the Bible Based on the Ancient Hebrew Culture and Thought*, College Station 2004, s. 119–120.
 - 7 Zob. *Zahlen- und Buchstabensysteme im Dienste religiöser Bildung*, hrsg. von L. V. Schimmelpfennig, R. G. Kratz, Tübingen 2019 (Studies in Education and Religion

Taką kompozycją genealogii królów Izraela i Judy autor Ksiąg Samuela i Królewskich odwołał się do epoki patriarchów, przeciwstawiając jednak epokę królewską epoce patriarchów. Jak za pierwszego człowieka Adama nastąpił upadek ludzkości, tak za ostatniego króla izraelskiego Ozeasa nastąpił upadek państwa izraelskiego, a za ostatniego króla judzkiego Sedecjasza nastąpił upadek Judy. Jak trzej ostatni patriarchowie są najważniejsi dla Narodu Wybranego, tak trzej pierwsi królowie Saul, Dawid i Salomon są najważniejsi dla epoki królewskiej starożytnego Izraela. Jak ostatni z patriarchów Jakub daje początek Narodowi Wybranemu (dwunastu pokoleniom), tak Dawid daje początek nowej dynastii, z którą związane są obietnice mesjańskie.

Powyższe spostrzeżenia przemawiają za dalszym badaniem historii władców Izraela i Judy, zwłaszcza że ten wątek nie był jeszcze poruszony⁸. Jeśli bowiem genealogie królów Izraela i Judy nie odzwierciedlają rzeczywistej sukcesji, lecz są wynikiem kompozycji redaktora biblijnego, to można oczekiwać, że przynajmniej w kilku miejscach, kluczowych dla autora biblijnego, znaleźli się władcy według jego koncepcji, a nie rzeczywistej sukcesji. W genealogii patriarchów szczególne znaczenie mają Henoch oraz Noe. Henoch był siódmym patriarchą, a Noe dziesiątym. Nie ma tutaj mowy o żadnym przypadku. Liczby „siedem” i „dziesięć” mają w Biblii szczególne znaczenie⁹. Liczba siedem oznacza pełnię i doskonałość, co świetnie pasuje do Henocha¹⁰. Był tak sprawa

in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and its Environs, 5), <https://doi.org/10.1628/978-3-16-158319-3>.

8 Zob. M. Avioz, *The Book of Kings in Recent Research (Part I)*, „Currents in Biblical Research” 4 (2005) nr 1, s. 11–55, <https://doi.org/10.1177/1476993X05055585>; M. Avioz, *The Book of Kings in Recent Research (Part II)*, „Currents in Biblical Research” 5 (2006) nr 1, s. 11–57, <https://doi.org/10.1177/1476993X06068698>; R. K. Duke, *Recent Research in Chronicles*, „Currents in Biblical Research” 8 (2009) nr 1, s. 10–50, <https://doi.org/10.1177/1476993X09338966>.

9 Zob. częstotliwość i miejsca ich występowania w: J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, wyd. 4, Warszawa 2004 (Prymasowska Seria Biblijna).

10 Na temat szczególnego znaczenia liczby siedem por. G. G. Reinhold, *Die Zahl Sieben im Alten Orient: Studien zur Zahlensymbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt. The number seven in the ancient Near East: studies on the numerical symbolism in the Bible and its ancient Near Eastern environment*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2008.

wiedliwy, że został wyłączony spod ogólnego prawa śmierci (Rdz 5, 24; Syr 44, 16; Syr 49, 14; Hbr 11, 5). Także Noe był sprawiedliwy i uratował rodzaj ludzki w czasie potopu¹¹. To od niego pochodzi ludzkość po tym tragicznym wydarzeniu. Stąd jego dziesiąte miejsce w genealogii.

Jeśli redaktor Ksiąg Samuela i Królewskich wzorował epokę królewską starożytnego Izraela na epocę patriarchów, to można oczekiwać, że w genealogiach królów na siódmym i dziesiątym miejscu znaleźli się władcy zgodnie z intencją autora biblijnego, a nie rzeczywistej sukcesji. Skoro jednak epoka królewska jest odwróceniem epoki patriarchów, to należy się przywrócić siódmemu i dziesiątemu władcy w obu genealogiach, ale w odwróconej kolejności, czyli należy ich liczyć od końca genealogii. Wystarczy zestawzić genealogię patriarchów z genealogiami królów Izraela i Judy w odwróconej kolejności, a otrzymuje się zaskakujący wynik, zgodny z dotychczasowymi przypuszczeniami:

		Izrael	Patriarchowie	Dynastia Dawidowa
1	κ	Ozeasz	Adam	Sedecjusz
2	ב	Pekach	Set	Jojakin
3	י	Pekachiasz	Enosz	Jojakim
4	ד	Menachem	Kenan	Joachaz
5	ה	Szallum	Mahalaleel	Jozjasz
6	ו	Zachariasz	Jered	Amon
7	ז	JEROBOAM II	HENOCH	MANASSES
8	ח	Joasz	Matuzalem	Ezechiasz
9	ט	Joachaz	Lamech	Achaz
10	י	JEHU	NOE	JOTAM
11	יא	Joram	Sem	Azariasz

¹¹ W. Malcolm Clark, *The Righteousness of Noah*, „Vetus Testamentum” 21 (1971) nr 3, s. 261–280, <https://doi.org/10.1163/156853371X00407>; C. M. Kaminski, *Was Noah Good? Finding Favour in the Flood Narrative*, New York and London 2014 (The Library of Hebrew Bible; Old Testament Studies, 563), <https://doi.org/10.5040/9780567659026>; M. D. Jensen, *Noah, the Eighth Proclaimer of Righteousness: Understanding 2 Peter 2.5 in Light of Genesis 4.26*, „Journal for the Study of the New Testament” 37 (2015) nr 4, s. 458–469, <https://doi.org/10.1177/0142064X15581322>; por. J. P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1978.

		Izrael	Patriarchowie	Dynastia Dawidowa
12	ל	Ochozjasz	Arfachsad	Amazjasz
13	דד	Ahab	Szelach	Joasz
14	ן	Omri	Heber	Atalia
15	ס	Zimri	Peleg	Ochozjasz
16	ע	Ela	Reu	Joram
17	פפ	Basza	Serug	Jozafat
18	צצ	Nadab	Nachor	Asa
19	ק	Jeroboam I	Terach	Abijam
20	ר	Salomon	Abraham	Roboam
21	ש	Dawid	Izaak	Salomon
22	ת	Saul	Jakub	Dawid

Manasses i Jeroboam II

Siódmym patriarchą jest Henoch, który był tak święty, że został wzięty do nieba. Jego zupełnym przeciwieństwem jest siódmy od końca król Izraela Jeroboam II i siódmy od końca król Judy Manasses. Księgi Królewskie przedstawiają Manassesa w bardzo negatywnym świetle, zarzucając mu wprowadzanie w Judzie kultu bogów kananejskich (2 Krl 21, 1–18)¹². Według autora biblijnego odbudował wyżyny, które zniósł jego ojciec Ezechiasz. W świątyni Pańskiej postawił posąg Aszery,

12 E. Ben Zvi, *The Account of the Reign of Manasseh in II Reg 21,1–18 and the Redactional History of the Book of Kings*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 103 (1991) nr 3, s. 355–374, <https://doi.org/10.1515/zatw.1991.103.3.355>; W. M. Schniedewind, *History and Interpretation: The Religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings*, „The Catholic Biblical Quarterly” 55 (1993) nr 4, s. 649–661, <https://www.jstor.org/stable/43721548>; P. S. F. van Keulen, *Manasseh Through the Eyes of the Deuteronomists. The Manasseh Account (2 Kings 21:1–18) and the Final Chapters of the Deuteronomistic History*, Leiden–New York–Köln 1996 (Oudtestamentische Studiën. Old Testament Studies, 38); K. Schmid, *Manasse und der Untergang Judas: »Golaorientierte« Theologie in den Königsbüchern?*, „Biblica” 78 (1997) nr 1, s. 87–99, <https://doi.org/10.5167/uzh-23300>; F. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities*, Berlin–New York 2004 (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 338), <https://doi.org/10.1515/9783110899641>.

a na obydwóch dziedzińcach świątyni budował ołtarze całemu wojsku niebieskiemu, któremu służył. Wznosił także ołtarze Baalowi. Syna swego spalił na ofiarę Molochowi, uprawiał wróżbiarstwo i czary, ustanowił zaklinaczy i wieszczków. Ten bardzo zły obraz Manassesza wydaje się być zamierzonym celem autora Ksiąg Królewskich, gdyż zupełnie inny obraz przedstawia Kronikarz (2 Krn 32, 33–33, 20)¹³. Manasses według Księgi Kronik został porwany do Babilonu, gdzie się nawrócił i dzięki skutecznej modlitwie wyblagał swój powrót do Jerozolimy.

Siódmym królem od końca w genealogii izraelskiej jest Jeroboam II. Autor Ksiąg Królewskich poświęcił mu tylko kilka zdań, chociaż mówi wyraźnie, że Jeroboam II panował ponad 40 lat (2 Krl 14, 23–29). Według 2 Krl 14, 25 władca ten „przywrócił granice Izraela od Wejścia do Chamat aż do morza Araby”. Taka ofensywa polityczno-militarna musiała mieć wiele konsekwencji¹⁴. Jednak opis jego rządów mieści się zaledwie w kilku wersetach. Uczeni tłumaczą ten stan przeniesieniem wydarzeń z jego czasów na okres panowania Jeroboama I¹⁵. Dotyczy to

13 B. Halpern, *Why Manasseh Is Blamed for the Babylonian Exile. The Evolution of a Biblical Tradition*, „Vetus Testamentum” 48 (1998) nr 4, s. 473–514, <https://doi.org/10.1163/156853398774228417>; P. Abadie, *From the Impious Manasseh (2 Kings 21) to the Convert Manasseh (2 Chronicles 33). Theological Rewriting by the Chronicler*, [w:] *The Chronicler as Theologian. Essays in Honor of Ralph W. Klein*, ed. M. P. Graham, S. L. McKenzie, G. N. Knoppers, London–New York 2003, s. 89–104 (The Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies, 371); A. T. Ohm, *Manasseh and the Punishment Narrative*, „Tyndale Bulletin” 61 (2010) nr 2, s. 237–254; G. Knoppers, *Saint or Sinner? Manasseh in Chronicles*, [w:] *Rewriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes*, ed. J. Corley, H. van Grol, Berlin–New York 2011, s. 211–230 (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 7), <https://doi.org/10.1515/9783110240948.211>; K. Kinowski, *Reinterpretacja historii w Księgach Kronik. Przypadek króla Manassesza*, „Collectanea Theologica” 89 (2019) nr 4 s. 139–168 <https://doi.org/10.21697/ct.2019.89.4.05>; D. Kucharek, *Manasses jako nawrócony król – poszukiwanie przyczyn zmiany punktu widzenia autora 2 Krn 33, 1–20*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 32 (2019) nr 2, s. 66–83 <https://doi.org/10.30439/WST.2019.2.4>.

14 M. Vogelstein, *Jeroboam II. The Rise and Fall of his Empire*, Cincinnati 1945; M. Haran, *The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam Ben Joash*, „Vetus Testamentum” 17 (1967) nr 3, s. 266–297, <https://doi.org/10.1163/156853367X00024>; por. I. Finkelstein, *Stages in the Territorial Expansion of the Northern Kingdom*, „Vetus Testamentum” 61 (2011) nr 2, s. 227–242, <https://doi.org/10.1163/156853311X571437>.

15 T. Römer, *How Jeroboam II became Jeroboam I*, „Hebrew Bible and Ancient Israel” 6 (2017) nr 3, s. 372–382, <https://doi.org/10.1628/219222717X15162808430810>; E. A. Knauf,

szczególnie kultu i sanktuariów w Dan i Betel¹⁶. Jeroboam I jest obarczony odpowiedzialnością za powstanie państwa północnego oraz jego upadek¹⁷. Jednak za głęboką schizmę religijną w państwie północnym w rzeczywistości jest odpowiedzialny Jeroboam II. To pod jego rządami następował całkowity upadek moralno-religijny Izraela. Autor biblijny, umieszczając go na siódmym miejscu od końca w genealogii królów

Jeroboam ben Nimshi. The Biblical Evidence, „Hebrew Bible and Ancient Israel” 6 (2017) nr 3, s. 290–307, <https://doi.org/10.1628/219222717X15162808430766>; por. O. Sergi, *The United Monarchy and the Kingdom of Jeroboam II in the Story of Absalom and Sheba's Revolts (2 Samuel 15–20)*, „Hebrew Bible and Ancient Israel” 6 (2017) nr 3, s. 329–353, <https://doi.org/10.1628/219222717X15162808430784>; L. L. Grabbe, *Jeroboam I? Jeroboam II? Or Jeroboam O? Jeroboam in History and Tradition*, [w:] *Rethinking Israel. Studies in the History and Archaeology of Ancient Israel in Honor of Israel Finkelstein*, ed. by O. Lipschits, Y. Gadot, M. J. Adams, Winona Lake 2017, s. 115–124.

- ¹⁶ Por. J. Pakkala, *Jeroboam without Bulls*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 120 (2008) nr 4, s. 501–525, <https://doi.org/10.1515/ZAW.2008.031>; A. R. Davis, *Reconstructing the Temple. The Royal Rhetoric of Temple Renovation in the Ancient Near East and Israel*, Oxford 2019, s. 155–196, <https://doi.org/10.1093/oso/9780190868963.001.0001>; I. Finkelstein, *Jeroboam II's Temples*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 132 (2020) nr 2, s. 250–265, <https://doi.org/10.1515/zaw-2020-2004>; por. E. Arie, *Reconsidering the Iron Age II Strata at Tel Dan. Archaeological and Historical Implications*, „Tel Aviv” 35 (2008) nr 1, s. 6–64, <https://doi.org/10.1179/tav.2008.2008.1.6>; A. R. Davis, *Tel Dan in Its Northern Cultic Context*, Atlanta 2013 (Archaeology and Biblical Studies, 20), <https://doi.org/10.2307/j.ctt5vjz66>; J. S. Greer, *Dinner at Dan. Biblical and Archaeological Evidence for Sacred Feasts at Iron Age II Tel Dan and Their Significance*, Leiden-Boston 2013 (Culture and History of the Ancient Near East, 66), <https://doi.org/10.1163/9789004260627>; J. F. Gomes, *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*, Berlin–New York 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 368), <https://doi.org/10.1515/9783110925180>.
- ¹⁷ R. L. Cohn, *Literary Technique in the Jeroboam Narrative*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 97 (1985) nr 1, s. 23–35, <https://doi.org/10.1515/zatw.1985.97.1.23>; E. Theodore Mullen, Jr., *The Sins of Jeroboam. A Redactional Assessment*, „The Catholic Biblical Quarterly” 49 (1987) nr 2, s. 212–232, <https://www.jstor.org/stable/43717408>; P. S. Ash, *Jeroboam I and the Deuteronomistic Historian's Ideology of the Founder*, „The Catholic Biblical Quarterly” 60 (1998) nr 1, s. 16–24, <https://www.jstor.org/stable/43723181>; M. Leuchter, *Jeroboam the Ephraimite*, „Journal of Biblical Literature” 125 (2006) nr 1, s. 51–72, <https://doi.org/10.2307/27638346>; R. A. Geobey, *The Jeroboam Story in the (Re) Formulation of Israelite Identity: Evaluating the Literary-Ideological Purposes of 1 Kings 11–14*, „The Journal of Hebrew Scriptures” 16 (2016), s. 1–42, <https://doi.org/10.5508/jhs.2016.v16.a2>.

izraelskich, ukazał go jako przeciwieństwo sprawiedliwego i świętego Henocha.

Warto jeszcze zauważyć jeden szczegół, który łączy Manassesa z Jeroboamem II przeciwko Henochowi. Siódmy patriarcha nie dożył sędziwej starości, lecz w „młodym” wieku został zabrany z tego świata. Żył tylko 365 lat, najkrócej z wszystkich patriarchów przed potopem, którzy osiągnęli wiek prawie tysiąca lat. Natomiast Jeroboam II i Manasses są królami, którzy najdłużej panowali w Izraelu i Judzie. Manasses panował aż 55 lat (2 Krl 21, 1; 2 Krn 33, 1), a Jeroboam II – 41 lat (2 Krl 14, 23). Ich zestawienie z Henochem jako jego przeciwieństwa musiało być redakcyjnym zabiegiem.

Jehu i Jotam

Dziesiątym patriarchą jest Noe, który uratował istnienie rodzaju ludzkiego i zaczął nową erę w dziejach ludzkości. Dziesiątym od końca królem w linii judzkiej jest Jotam, natomiast dziesiątym władcą od końca w genealogii izraelskiej jest Jehu. Ten ostatni w krwawym przewrocie zakończył panowanie dynastii Omrydów w Izraelu i dał początek zupełnie nowej dynastii (2 Krl 9–10)¹⁸. Uwagę przykuwa tutaj przychyl-

¹⁸ Zob. E. T. Mullen, *The Royal Dynastic Grant to Jehu and the Structure of the Books of Kings*, „Journal of Biblical Literature” 107 (1988) nr 2, s. 193–206, <https://doi.org/10.2307/3267695>; M. White, *Naboth's Vineyard and Jehu's Coup: the Legitimation of a Dynastic Extermination*, „Vetus Testamentum” 44 (1994) nr 1, s. 66–76, <https://doi.org/10.1163/156853394X00060>; M. S. Moore, *Jehu's Coronation and Purge of Israel*, „Vetus Testamentum” 53 (2003) nr 1, s. 97–114, <https://doi.org/10.1163/156853303321095899>; E. Würthwein, *Die Revolution Jehus Die Jehu-Erzählung in altisraelitischer und deuteronomistischer Sicht*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 120 (2008) nr 1, s. 28–48, <https://doi.org/10.1515/ZAW.2008.003>; J. M. Robker, *The Jehu Revolution. A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications*, Berlin–Boston 2012 (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 435), <https://doi.org/10.1515/9783110285017>; L. L. D. Mokoena, E. E. Meyer, *Jehu's violent coup and the justification of violence*, „HTS Theologies Studies” 75 (2019) nr 3, s. 1–6, <https://doi.org/10.4102/hts.v75i3.5326>; por. J. M. Miller, *The Fall of the House of Ahab*, „Vetus Testamentum” 17 (1967) 3, s. 307–324, <https://doi.org/10.1163/156853367X00042>; F. O. Garcia-Treto, *The Fall of the House. A Carnivalesque Reading of 2 Kings 9 and 10*, „Journal for the Study of the Old Testament” 15 (1990) nr 46, s. 47–65, <https://doi.org/10.1177/030908929001504605>;

ność autora Ksiąg Królewskich dla zamachu dokonanego przez Jehu, która jest nietypowa. Zabójstwo pomazańca Pańskiego, którym był król Izraela, jest przez tegoż samego autora surowo piętnowane. Widać to na przykładzie chociażby Amalekity przynoszącego Dawidowi wiadomość o dobieciu króla Saula (2 Sm 1, 1–16, zwłaszcza 13–16). Są także spore wątpliwości, czy Jehu rzeczywiście całkowicie usunął Baala z Izraela (por. Oz 2)¹⁹. Mimo to jest jedynym władcą izraelskim uznanym przez redaktora Ksiąg Królewskich za sprawiedliwego²⁰. Autor biblijny umieścił go na dziesiątym od końca miejscu w genealogii izraelskiej, przyrównując go do Noego, gdyż zakończył panowanie dynastii Omrydów, dając początek nowej dynastii, co dla Izraela miało olbrzymie skutki.

Dziesiątym królem od końca w genealogii judzkiej jest Jotam. Z pozoru nie ma on nic wspólnego z Noem. Autor Ksiąg Królewskich niewiele o nim mówi (2 Krl 15, 32–38). Wystarczy jednak przeanalizować tekst biblijny, a okaże się, że dla Judy może być tym, kim jest Noe dla całej ludzkości. Według 2 Krl 15, 37 za jego rządów „Pan zaczął posyłać przeciw Judzie Resina, króla Aramu, i Pekacha, syna Remaliasza”. Oznaczałoby to, że wojna Syro-Efraimska zaczęła się już za rządów Jotama²¹. Nie wszyscy się z tym zgadzają, uważając, że wojna ta była skutkiem przeciwstawienia się mocarstwowym aspiracjom Asyrii²². Nie

M. C. White, *The Elijah Legends and Jehu's Coup*, Atlanta 1997 (Brown Judaica Series, 311); A. Baruchi-Unna, *Jehuites, Ahabites, and Omrides: Blood Kinship and Bloodshed*, „Journal for the Study of the Old Testament” 42 (2017) nr 1, s. 3–21, <https://doi.org/10.1177/0309089216661177>.

19 A. M. King, *Did Jehu Destroy Baal from Israel? A Contextual Reading of Jehu's Revolt*, „Bulletin for Biblical Research” 27 (2017) nr 3, s. 309–332, <https://www.jstor.org/stable/10.5325/bullbibrese.27.3.0309>; por. C. Hubler, *No Longer Will You Call Me 'My Ba'al'*. *Hosea's Polemic and the Semantics of 'Ba'al' in 8th Century B.C.E. Israel*, „Journal for the Study of the Old Testament” 44 (2020) nr 4, s. 610–623, <https://doi.org/10.1177/0309089219862804>.

20 Zob. D. T. Lamb, *Righteous Jehu and his Evil Heirs. The Deuteronomist's Negative Perspective on Dynastic Succession*, Oxford 2007 (Oxford Theological Monographs), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199231478.001.0001>.

21 B. Oded, *The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered*, „The Catholic Biblical Quarterly” 34 (1972) nr 2, s. 151–154, <https://www.jstor.org/stable/43713253>.

22 J. Begrich, *Der Syrisch-Ephraimitische Krieg und seine weltpolitischen Zusammenhänge*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 83 (1929), s. 213–237, <https://www.jstor.org/stable/43383770>.

ma na to jednak wystarczających dowodów i przyczyn wojny należy poszukać w samym tekście biblijnym²³.

Według 2 Krl 14, 8–14 doszło do starcia zbrojnego pomiędzy królem judzkim Amazjaszem a królem izraelskim Joaszem, synem Joachaza. Według 2 Krl 14, 13 Joasz, król izraelski, zdobył Jerozolimę, robiąc wyłom w murze miasta od Bramy Efraima aż do Bramy Węgła na czterysta łokci, i zagrabił „całe złoto i srebro, wszystkie przedmioty, które znajdowały się w świątyni Pańskiej i w skarbcach pałacu królewskiego” oraz zabrał ze sobą zakładników do Samarii. Zniszczenie murów obronnych Jerozolimy i przetrzymywanie jej mieszkańców jako zakładników w Samarii oznacza w rzeczywistości okupację Jerozolimy przez króla izraelskiego. Zgadza się to z 2 Krl 14, 25, według której władca izraelski „przywrócił granice Izraela od Wejścia do Chamat aż do morza Araby”, czyli *de facto* Juda znalazła się pod panowaniem państwa północnego. Co więcej, według 2 Krl 14, 17 „Amazjasz, syn Joasza, króla judzkiego, żył jeszcze piętnaście lat po śmierci Joasza, syna Joachaza, króla izraelskiego”, co stoi w sprzeczności z w. 19, w którym jest mowa spisku przeciwko niemu w Jerozolimie i jego ucieczce do Lakisz, gdzie jednak został zabity. Po nim królem został Azariasz, którego jednak 2 Krl 15, 13. 30. 32. 34; 2 Krn 26, 1nn i Iz 1, 1 nazywają Ozjaszem.

To dziwne zamieszanie z władcami i wyraźna informacja o zdobyciu Jerozolimy przez króla izraelskiego oznaczają, że Juda, a przynajmniej Jerozolima, była w połowie VIII wieku przed Chrystusem pod okupacją północnego państwa²⁴. Kilka dekad później doszło do wojny Syro-Efraimskiej²⁵. Oznacza to, że w międzyczasie Jerozolima musiała

23 R. Tomes, *The Reason for the Syro-Ephraimite War*, „Journal for the Study of the Old Testament” 18 (1993) nr 59, s. 61, 64–65, <https://doi.org/10.1177/030908929301805904>.

24 Por. N. Na’aman, *Azariah of Judah and Jeroboam II of Israel*, „Vetus Testamentum” 43 (1993) nr 2, s. 227–234, <https://doi.org/10.1163/156853393X00061>.

25 Por. M. E. W. Thompson, *Situation and Theology. Old Testament Interpretations of the Syro-Ephraimite War*, Sheffield 1982 (Prophets and Historians Series, 1); R. Bickert, *König Ahas und der Prophet Jesaja. Ein Beitrag zum Problem des syrisch-ephraimitischen Krieges*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 99 (1987) nr 3, 361–384, <https://doi.org/10.1515/zatw.1987.99.3.361>; S. A. Irvine, *Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimite Crisis*, Atlanta 1990 (The Society of Biblical Literature. Monograph Series, 123); C. S. Ehrlich, *Coalition Politics in Eighth Century B.C.E. Palestine. The*

zostać uwolniona spod okupacji izraelskiej. Nastąpiło to zapewne za czasów Jotama, kiedy Asyria prowadziła wojnę w północnej Syrii²⁶. Wykorzystując sytuację geopolityczną, uwolnił Jerozolimę i Judę spod okupacji izraelskiej. Po zawarciu pokoju z Asyrią połączone siły syryjskie i izraelskie uderzyły na Judę, by podporządkować sobie z powrotem Judę i Jerozolimę. Wojna Syro-Efraimska mogła być więc skutkiem uwolnienia Judy i Jerozolimy spod okupacji izraelskiej.

Król Jotam nie został zatem przypadkowo umieszczony na dziesiątym miejscu od końca w genealogii królów judzkich. Zakończył izraelską okupację Judy i Jerozolimy, dając w ten sposób – tak jak Noe ludzkości – nowy początek Świętemu Miastu. Od tej pory Jerozolima stała się wielkim centrum administracyjnym, politycznym i ludnościowym²⁷. Jotam nie był więc drugorzędnym, lecz kluczowym królem dla istnienia Judy i stawianie go na równi z np. Amonem, synem Manasses, jest niewłaściwe²⁸. Nie powinny zatem dziwić rozbieżności pomiędzy biblijnym

Philistines and the Syro-Ephraimite War, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins” 107 (1991), s. 48–58, <https://www.jstor.org/stable/27931412>; B. Kelle, *Hosea 2. Metaphor and Rhetoric in Historical Perspective*, Leiden–Boston 2005, s. 192–198 (The Society of Biblical Literature. Academia Biblica, 20).

- 26 Ten okres przypada na panowanie Tiglat-Pilesera III w Asyrii, który prowadził bardzo intensywne kampanie militarne w różnych regionach Bliskiego Wschodu – por. H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-pileser III, King of Assyria. Critical Edition with Introductions, Translations and Commentary*, Jerusalem 1994; J. K. Kuan, *Neo-Assyrian Historical Inscriptions and Syria-Palestine. Israelite/Judean-Tyrian-Damascene Political and Commercial Relations in the Ninth-Eighth Centuries BCE*, Eugene 2016, s. 135–192.
- 27 Por. J. C. von Vaupel Klein, A. Killebrew, *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Atlanta 2003 (The Society of Biblical Literature. Symposium, 18); Z. Herzog, L. Singer-Avitz, *Redefining the Centre. The Emergence of State in Judah*, „Tel Aviv” 31 (2004) nr 2, s. 209–244, <https://doi.org/10.1179/tav.2004.2004.2.209>; N. Na’aman, *When and How Did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah’s Premier City in the Eighth-Seventh Centuries B.C.E.*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 347 (2007), s. 21–56, <https://doi.org/10.1086/BASOR25067021>; I. Finkelstein, *The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BC*, „Revue Biblique” 115 (2008) nr 4, s. 499–515, <https://doi.org/10.2143/RBI.115.4.3206463>; N. Na’aman, *The Growth and Development of Judah and Jerusalem in the Eighth Century BCE. A Rejoinder*, „Revue Biblique” 116 (2009) nr 3, s. 321–335, <https://doi.org/10.2143/RBI.116.3.3206430>.
- 28 Por. C. Begg, *Jotham and Amon. Two Minor Kings of Judah According to Josephus*, „Bulletin for Biblical Research” 6 (1996), s. 1–13, <https://www.jstor.org/stable/26422137>.

opisem odsieczy asyryjskiej a źródłami asyryjskimi²⁹. Natomiast inną sprawą jest – tak jak w przypadku Jeroboama II – przemilczenie przez autora Ksiąg Królewskich jego rzeczywistych zasług, a jedynie umieszczenie go w nieprzypadkowym miejscu genealogii królów judzkich.

Jozjasz i Szallum

W Biblii Hebrajskiej szczególne znaczenie ma także liczba pięć. Torah składa się z pięciu ksiąg, Księga Psalmów jest także podzielona na pięć części, a Pieśń nad pieśniami, Księga Rut, Lamentacje Jeremiasza, Księga Koheleta i Księga Estery to w Biblii hebrajskiej tzw. księgi pięciu megilot. Nie ma tutaj miejsca, by omawiać wszystkie przykłady, choć można ich podać więcej³⁰. Skoro autor Ksiąg Królewskich umieścił siódmego i dziesiątego od końca króla w genealogii zarówno izraelskiej, jak i judzkiej według swojej koncepcji, a nie rzeczywistej sukcesji, to można oczekiwać, że podobnie mógł zrobić z piątymi od końca królami w obu liniach. Te przypuszczenia zdają się być uzasadnione. Piątym od końca w genealogii królów izraelskich jest Szallum, a piątym od końca w linii judzkiej – Jozjasz. Obaj mają wspólną cechę: nie umarli w podeszłym wieku śmiercią naturalną, lecz zginęli zabici przez wroga. Co więcej, śmierć Jozjasza była dużym zaskoczeniem i rozczarowaniem dla Judy³¹.

29 Zob. L. R. Siddall, *Tiglath-pileser III's Aid to Ahaz. A New Look at the Problems of the Biblical Accounts in Light of the Assyrian Sources*, „Ancient Near Eastern Studies” 46 (2009), s. 93–106, <https://doi.org/10.2143/ANES.46.0.2040712>; P. Dubovský, *Tiglath-pileser III's Campaigns in 734–732 B.C. Historical Background of Isa 7; 2 Kgs 15–16 and 2 Chr 27–28*, „Biblica” 87 (2006) nr 2, s. 153–170, <https://doi.org/10.2143/BIB.87.2.3189037>; G. Galil, *A New Look at the Inscriptions of Tiglath-pileser III*, „Biblica” 81 (2000) nr 4, s. 511–520, <https://doi.org/10.2143/BIB.81.4.3200456>; N. Na'aman, *Tiglath-pileser III's Campaigns Against Tyre and Israel (734–732 B.C.E.)*, „Tel Aviv” 22 (1995) nr 2, s. 268–278, <https://doi.org/10.1179/tav.1995.1995.2.268>.

30 Co ciekawe, Bóg zmienia imię Abramowi składające się z czterech liter אַבְרָם na Abraham, które składa się z pięciu liter אַבְרָהָם (Rdz 17, 5), a Jakub, którego imię zawiera cztery litery יַעֲקֹב, otrzymuje nowe imię, Izrael, które składa się z pięciu liter יִשְׂרָאֵל (Rdz 32, 29).

31 Cf. A. Laato, *Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times*, Stockholm 1992 (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 33).

Jednak trudno o niej powiedzieć coś więcej³². Może jest więc wynikiem pracy redaktora Książ Królewskich³³. Umieszczenie zatem Jozjasza i Szalluma na piątym miejscu od końca w genealogii królów judzkich i izraelskich może być wynikiem pracy redakcyjnej autora biblijnego i nie odzwierciedlać ich rzeczywistej sukcesji.

Jeroboam I i Abijjam

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jedno zestawienie królów z patriarchą, a mianowicie czwartego króla izraelskiego Jeroboama I i judzkiego Abijjama z czwartym od końca patriarchą Terachem. Ojciec Abrahama był politeistą. Jeroboam I porzucił religię Izraela i stał się schizmatykiem (1 Krl 12, 25–33)³⁴. Jego odpowiednikiem według tego klucza jest Abijjam. Księgi Królewskie mówią, że „poszedł on drogą wszelkich

32 S. B. Frost, *The Death of Josiah. A Conspiracy of Silence*, „Journal of Biblical Literature” 87 (1968) nr 4, s. 369–382, <https://doi.org/10.2307/3263298>; C. Begg, *The Death of Josiah. Josephus and the Bible*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 64 (1988) nr 1, s. 157–163, <https://doi.org/10.2143/ETL.64.1.556378>; M. A. Sweeney, *King Josiah of Judah. The Lost Messiah of Israel*, Oxford 2001, <https://doi.org/10.1093/0195133242.001.0001>.

33 Cf. H. G. M. Williamson, *The Death of Josiah and the Continuing Development of the Deuteronomistic History*, „Vetus Testamentum” 32 (1982) nr 2, s. 242–248, <https://doi.org/10.1163/156853382X00135>; C. T. Begg, *The Death of Josiah in Chronicles: Another View*, „Vetus Testamentum” 37 (1987) nr 1–4, s. 1–8, <https://doi.org/10.1163/156853387X00013>; H. G. M. Williamson, *Reliving the Death of Josiah: a Reply To C. T. Begg*, „Vetus Testamentum” 37 (1987) nr 1–4, s. 9–15, <https://doi.org/10.1163/156853387X00022>; Z. Talshir, *The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29–30; 2 Chronicles XXXV 20–5; 1 Esdras I 23–31)*, „Vetus Testamentum” 46 (1996) nr 2, s. 213–236, <https://doi.org/10.1163/1568533962580793>; S. Delamarter, *The Death of Josiah in Scripture and Tradition: Wrestling with the Problem of Evil?*, „Vetus Testamentum” 54 (2004) nr 1, s. 29–60, <https://doi.org/10.1163/156853304772932924>; C. Mitchell, *The Ironic Death of Josiah in 2 Chronicles*, „The Catholic Biblical Quarterly” 68 (2006) nr 3, s. 421–435, <http://doi.org/10.17613/M6SC6B>.

34 J. Debus, *Die Sünde Jerobeams*, Göttingen 1968 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 93), <https://doi.org/10.13109/9783666531996>; W. I. Toews, *Monarchy and Religious Institutions in Israel under Jeroboam I*, Atlanta 1993 (The Society of Biblical Literature. Monograph Series, 47); T. Tułodziecki, *Jeroboam I – Reformator religii Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 11, 26–14, 20*, Warszawa 2004 (Rozprawy i Studia Biblijne, 14).

grzechów swego ojca, które przed nim popełniał, dlatego że serce jego nie było szczere wobec Pana, Boga swego” (1 Krl 15, 3a). Zupełnie inny obraz przedstawiają Księgi Kronik (2 Krn 13, 1–23), które dały mu nawet inne imię Abiasz (hebr. Abijahu – „ojcem moim jest Jahwe”)³⁵. Ta różnica sugeruje, że autor Ksiąg Królewskich celowo przedstawił Abijama w negatywnym świetle, ukazując go jako judzki odpowiednik Jeroboama I. Należy tutaj zauważyć, że Abijam i Jeroboam I są dziewiętnastymi królami od końca. W Księdze Psalmów 19 i 119 są psalmami mądrościowymi³⁶. Autor Ksiąg Królewskich mógł zatem uważać Abijama i Jeroboama I za zaprzeczenie (odwrócenie) mądrości.

Podsumowanie

Tych kilka spostrzeżeń prowadzi do ważnych konkluzji. Genealogie królów izraelskich i judzkich są wynikiem głębokiej pracy redakcyjnej autora biblijnego i nie odzwierciedlają rzeczywistej sukcesji. Liczba władców w obu królestwach nie jest przypadkowa, lecz odpowiada liczbie patriarchów i liter w alfabecie hebrajskim. Autor w ten sposób chciał powiedzieć, że epoka królewska w starożytnym Izraelu jest – tak jak epoka patriarchów – pełnym i zamkniętym już okresem w historii

-
- 35 R. W. Klein, *Abijah's Campaign Against the North (II Chr 13) – What Were the Chronicler's Sources?*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 95 (1983) nr 2, s. 210–217, <https://doi.org/10.1515/zatw.1983.95.2.210>; D. G. Deboys, *History and Theology in the Chronicler's Portrayal of Abijah*, „Biblica” 71 (1990) nr 1, s. 48–62, <https://doi.org/10.2143/BIB.71.1.3217747>; G. H. Jones, *From Abijam to Abijah*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 106 (1994) nr 3, s. 420–434, <https://doi.org/10.1515/zatw.1994.106.3.420>.
- 36 J. L. Mays, *The Place of the Torah-Psalms in the Psalter*, „Journal of Biblical Literature” 106 (1987) nr 1, s. 3–12 <https://doi.org/10.2307/3260550>; J.-Y. Bang, *The Canonical Function of Psalms 19 and 119 as a Macro-Torah-Frame*, „The Korean Journal of Old Testament Studies” 23 (2017) nr 4, s. 251–285, <http://doi.org/10.24333/jkots.2017.23.4.251>; por. A. Lenzi, *The Metonic Cycle, Number Symbolism, and the Placement of Psalms 19 and 119 in the MT Psalter*, „Journal for the Study of the Old Testament” 34 (2010) nr 4, s. 447–473, <https://doi.org/10.1177/0309089210372847>; B. D. Sommer, *Nature, Revelation, and Grace in Psalm 19: Towards a Theological Reading of Scripture*, „Harvard Theological Review” 108 (2015) nr 3, s. 376–401, <https://doi.org/10.1017/S0017816015000243>.

Narodu Wybranego³⁷. Genealogie królów Izraela i Judy są tak skomponowane, że są odwróceniem (przeciwstawieniem) genealogii patriarchów. Autor Ksiąg Królewskich wyraził w ten sposób swoją negatywną ocenę epoki królewskiej. Szczególnie widać to na przykładzie Jehu i Jotama oraz Manassesesa i Jeroboama II, którzy mieli być antytypami odpowiednio Noego i Henocha.

Jeśli redaktor Ksiąg Królewskich tak ułożył genealogie królów Izraela i Judy, że dziesiątym od końca królem izraelskim miał być Jehu, a dziesiątym od końca królem judzkim miał być Jotam, to obie linie władców zostały tak dopasowane, by zarówno po Jehu, jak i po Jotamie było dokładnie dziewięciu królów aż do upadku każdego z obu królestw. Oznacza to jednocześnie, że przed Jehu i przed Jotamem musiało być dokładnie 12 królów w obu królestwach. Jeśli siódmym od końca królem judzkim miał być Manasses, a siódmym od końca królem izraelskim miał być Jeroboam II jako przeciwieństwa świętego Henocha, to po Jeroboamie II i Manassesie musiało być dokładnie sześciu władców w obu genealogiach. Po Jehu i Jotamie oraz po Jeroboamie II i Manassesie niektórzy królowie mogli więc zostać dodani bądź opuszczeni ze względów redakcyjnych, tak by Jehu i Jotam byli dziesiątymi królami od końca, a Jeroboam II i Manasses byli siódmymi królami od końca. Natomiast pomiędzy Jehu i Jeroboamem II oraz pomiędzy Jotamem i Manassesem musiało być dokładnie po dwóch królów. Co więcej, przed Jehu i przed Jotamem niektórzy królowie mogli zostać dodani bądź opuszczeni, by

³⁷ Por. E. Zenger, *Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins*, „Biblische Zeitschrift” 12 (1968), s. 16–31; J. D. Levenson, *The Last Four Verses in Kings*, „Journal of Biblical Literature” 103 (1984) nr 3, s. 353–361, <https://doi.org/10.2307/3260777>; C. T. Begg, *The Significance of Jehoiachin's Release: a New Proposal*, „Journal for the Study of the Old Testament” 11 (1986) nr 36, s. 49–56, <https://doi.org/10.1177/030908928601103604>; J. G. Mcconville, *Narrative and Meaning in the Books of Kings*, „Biblica” 70 (1989) nr 1, s. 31–49, <https://doi.org/10.2143/BIB.70.1.3217784>; D. F. Murray, *Of All the Years the Hopes: Or Fears? Jehoiachin in Babylon (2 Kings 25:27–30)*, „Journal of Biblical Literature” 120 (2001) nr 2, s. 245–265, <https://doi.org/10.2307/3268294>; D. Janzen, *An Ambiguous Ending. Dynastic Punishment in Kings and the Fate of the Davidides in 2 Kings 25.27–30*, „Journal for the Study of the Old Testament” 33 (2008) nr 1, s. 39–58, <https://doi.org/10.1177/0309089208094459>; D. Janzen, *The Sins of Josiah and Hezekiah. A Synchronic Reading of the Final Chapters of Kings*, „Journal for the Study of the Old Testament” 37 (2013) nr 3, s. 349–370, <https://doi.org/10.1177/0309089213475396>.

przed tymi dwoma królami było dokładnie 12 władców. Jeśli Jozjasz i Szallum mieli być piątymi królami od końca w obu genealogiach, to po nich zostało umieszczonych dokładnie czterech władców w obu liniach niezależnie od rzeczywistej sukcesji³⁸.

	Izrael		Dynastia Dawidowa	
1	Saul	Dokładnie 12 królów w obu genealogiach, by Jehu i Jotam byli dziesiątymi królami od końca	Dawid	22
2	Dawid		Salomon	21
3	Salomon		Roboam	20
4	Jeroboam I		Abijam	19
5	Nadab		Asa	18
6	Basza		Jozafat	17
7	Ela		Joram	16
8	Zimri		Ochozjasz	15
9	Omri		Atalia	14
10	Achab		Joasz	13
11	Ochozjasz		Amazjasz	12
12	Joram		Azariasz	11
13	JEHU	Antytypy Noego	JOTAM	10
14	Joachaz	Dokładnie dwóch królów pomiędzy dziesiątym i siódmym władcą w obu genealogiach	Achaz	9
15	Joasz		Ezechiasz	8
16	JEROBOAM II	Antytypy Henocha	MANASSES	7
17	Zachariasz	Sześciu królów w obu genealogiach ze względu na siódme miejsce od końca Jeroboama II i Manasses jako antytyków Henocha, siódmego patriarchy	Amon	6
18	Szallum		Jozjasz	5
19	Menachem		Joachaz	4
20	Pekachiasz		Jojakim	3
21	Pekach		Jojakin	2
22	Ozeasz		Sedecjasz	1

³⁸ Zob. np. A. R. Green, *The Chronology of the Last Days of Judah. Two Apparent Discrepancies*, „Journal of Biblical Literature” 101 (1982) 1, s. 57–73, <https://doi.org/10.2307/3260440>; J. H. Hayes, J. K. Kuan, *The Final Years of Samaria (730–720 BC)*, „Biblica” 72 (1991) nr 2, s. 153–181, <https://doi.org/10.2143/BIB.72.2.3217713>; Ł. K. Toboła, *Imiona królów judzkich – kilka spostrzeżeń*, „The Biblical Annals” 6 (2016) nr 4, s. 601–610, <https://czasopisma.kul.pl/ba/article/view/1202>.

Nie powinny zatem dziwić trudności w ustaleniu chronologii dziejów Izraela, szczególnie pod koniec IX wieku oraz w VIII wieku przed Chrystusem³⁹. W tym świetle zrozumiałe są także problemy z ustaleniem dokładnych dat panowania władców judzkich dla okresu od połowy VIII wieku do początku VI wieku przed Chrystusem⁴⁰. Dotyczy to szczególnie ostatnich lat w obu królestwach, które sprawiają najwięcej trudności.

Jeśli Jehu, Jotam, Manasses i Jeroboam II zostali wstawieni do genealogii królów izraelskich i judzkich wbrew rzeczywistej sukcesji, to taki zabieg redakcyjny mógł spowodować powikłania pomiędzy ich panowaniem a rządami ich poprzedników lub ich następców. W tym świetle zrozumiałe stają się trudności z pokrywaniem się panowania Jotama, Manassesza oraz Jeroboama II z ich poprzednikami, które tłumaczy się koregencją, tzn. współrządami z ich poprzednikami. Nie byłyby one zatem rzeczywistymi wspólnymi okresami panowania tych trzech władców oraz ich poprzedników, lecz skutkiem ubocznym koncepcji autora biblijnego, który Jotama, Manassesza oraz Jeroboama II wstawił do genealogii królów judzkich i izraelskich na dziesiątym i siódmym

39 H. Hänsler, *Die biblische Chronologie des 8. Jahrhunderts v. Chr. Ein Lösungsversuch der Schwierigkeiten in der Zeitrechnung der hl. Schrift*, „Biblica” 10 (1929) nr 3, s. 257–274, <https://www.jstor.org/stable/42617354>; H. Hänsler, *Die biblische Chronologie des 8. Jahrhunderts v. Chr. Ein Lösungsversuch der Schwierigkeiten in der Zeitrechnung der hl. Schrift (Cont.)*, „Biblica” 10 (1929) nr 4, s. 377–393, <https://www.jstor.org/stable/42613792>; K. Weingart, *2 Kings 15–18. a Chronological Conundrum?*, [w:] *The Last Days of the Kingdom of Israel*, ed. S. Hasegawa, C. Levin and K. Radner, Berlin–Boston 2019, s. 267–288, (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 511), <https://doi.org/10.1515/9783110566604-013>; S. L. McKenzie, *The Last Days of Israel. Chronological Considerations*, [w:] *The Last Days of the Kingdom of Israel*, ed. S. Hasegawa, C. Levin and K. Radner, Berlin–Boston 2019, s. 289–300 (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 511), <https://doi.org/10.1515/9783110566604-014>.

40 A. Laato, *New Viewpoints on the Chronology of the Kings of Judah and Israel*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 98 (1986) nr 2, s. 210–221, <https://doi.org/10.1515/zatw.1986.98.2.210>; G. Galil, *The Babylonian Calendar and the Chronology of the Last Kings of Judah*, „Biblica” 72 (1991) nr 3, s. 367–378, <https://www.jstor.org/stable/42611193>; S. Dalley, *Recent Evidence from Assyrian Sources for Judaeon History from Uzziah to Manasseh*, „Journal for the Study of the Old Testament” 28 (2004) nr 4, s. 387–401, <https://doi.org/10.1177/030908920402800401>.

miejsu od końca wbrew rzeczywistej sukcesji. W rzeczywistości koregencji mogło wcale nie być⁴¹.

Nie powinny zatem także dziwić niejasności co do pokrewieństwa pomiędzy Joramem i Ochozjaszem, które mogą wynikać z umiejscowienia Jehu jako dziesiątego od końca króla w genealogii izraelskiej, ponieważ przed Jehu musiało być dokładnie 12 królów w państwie północnym. To samo odnosi się do trudności z Achazem i Ezechiaszem, czyli dziwiącym i ósmym królem od końca w genealogii judzkiej, ponieważ pomiędzy Jotamem i Manassesem, czyli dziesiątym i siódmym królem od końca w Judzie, musiało być – zgodnie z zamysłem redaktora Ksiąg Królewskich – tylko dwóch królów oraz tylko dwóch królów izraelskich pomiędzy Jehu i Jeroboamem II⁴². Skoro przed Jehu i Jotamem musiało być w obu genealogiach dokładnie 12 władców, to łatwo zrozumieć wyniki niektórych badań, które sugerują, że Joram izraelski oraz Joram judejski byli jedną i tą samą osobą⁴³. Joram mógł zostać zaliczony do obu królestw ze względu na koncepcję autora biblijnego, która – niezależnie od rzeczywistej sukcesji – wymagała dokładnie 12 władców w obu genealogiach.

W tym świetle łatwo także zrozumieć problem z liczbą lat panowania Jotama, która według 2 Krl 15, 33 wynosi 16 lat. Nastręcza ona

-
- 41 Por. jednak E. Thiele, *Coregencies and Overlapping Reigns among the Hebrew Kings*, „Journal of Biblical Literature” 93 (1974) nr 2, s. 174–200, <https://doi.org/10.2307/3263092>; E. Ball, *The Co-Regency of David and Solomon (1 Kings 1)*, „Vetus Testamentum” 27 (1977) nr 3, s. 268–279, <https://doi.org/10.1163/156853377X00168>.
- 42 Por. J. Strange, *Joram, King of Israel and Judah*, „Vetus Testamentum” 25 (1975) nr 2, s. 191–201, <https://doi.org/10.2307/1517266>; D. V. Etz, *The Genealogical Relationships of Jehoram and Ahaziah, and of Ahaz and Hezekiah, Kings of Judah*, „Journal for the Study of the Old Testament” 21 (1996) 71, s. 39–53, <https://doi.org/10.1177/030908929602107104>; W. Barrick, *Another Shaking Of Jehoshaphat's Family Tree. Jehoram And Ahaziah Once Again*, „Vetus Testamentum” 51 (2001) nr 1, s. 9–25, <https://doi.org/10.1163/156853301300102174>.
- 43 P. K. McCarter, „*Yaw, Son of 'Omri*”: A Philological Note on Israelite Chronology, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 216 (1974), s. 5–7, <https://doi.org/10.2307/1356327>; J. Strange, *Joram, King of Israel and Judah*, „Vetus Testamentum” 25 (1975) nr 2, s. 191–201, <https://doi.org/10.2307/1517266>; E. R. Thiele, *An Additional Chronological Note on "Yaw, Son of 'Omri"*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 222 (1976), s. 19–23, <https://doi.org/10.2307/1356296>; M. Weippert, *Jau(a) Mar Aumri – Joram Oder Jehu Von Israel?*, „Vetus Testamentum” 28 (1978) nr 1, s. 113–118, <https://doi.org/10.1163/156853378X00356>.

poważnych trudności dla chronologii królów judzkich i liczbę tę uczeni albo redukują, albo przyjmują lata jego koregencji. Według 2 Krl 15, 5 Azariasz zachorował na trąd. Chorobą tą autor Ksiąg Królewskich wyjaśnia dziwną sytuację polityczną, w której faktyczną władzę sprawował Jotam. Zupełnie inaczej na jego chorobę patrzą autor Ksiąg Kronik oraz Józef Flawiusz⁴⁴. Jeśli według koncepcji autora biblijnego Jotam miał być dziesiątym królem judzkim od końca, ale jego rządy zazębiały się z rządami Ozjasza, to autor Ksiąg Królewskich mógł próbować wyjaśnić tę dziwną sytuację polityczną trądem dotychczasowego władcy.

Autor biblijny nie tylko przeciwstawił epokę królewską epoce patriarchów, ale tak ułożył obie genealogie władców – izraelskich i judzkich, że są paralelne: Jehu jest odpowiednikiem Jotama, Jeroboam II – Manasses, Jozjasz – Szalluma, a Abijam – Jeroboama I. Izrael i Juda są traktowani jako równorzędni przedstawiciele Narodu Wybranego⁴⁵. Przemawia to za powstaniem Ksiąg Samuela i Królewskich w niewoli babilońskiej⁴⁶. Po powrocie z niewoli babilońskiej sytuacja zmieniła się diametralnie⁴⁷. Księgi Samuela i Królewskie posiadają specyficz-

44 I. Cranz, *The motif of Uzziah's צרעא in the Deuteronomistic History, Chronicles, and beyond*, „Journal for the Study of the Old Testament” 44 (2019) nr 2, s. 233–249, <https://doi.org/10.1177/0309089218755558>.

45 Por. H. N. Wallace, *The Oracles against the Israelite Dynasties in 1 and 2 Kings*, „Biblica” 67 (1986) nr 1, s. 21–40, <https://doi.org/10.2143/BIB.67.1.3217951>; C. Levin, *Das synchronistische Exzerpt aus den Annalen der Könige von Israel und Juda*, „Vetus Testamentum” 61 (2011) nr 4, s. 616–628, <https://doi.org/10.1163/156853311X560772>.

46 Por. G. N. Knoppers, *Theories of the Redaction(s) of Kings*, [w:] *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception*, ed. B. Halpern, A. Lemaire, Leiden–Boston 2010, s. 67–88 (Vetus Testamentum, Supplements, 129), <https://doi.org/10.1163/ej.9789004177291.i-712.23>; H. Weippert, *Die „deuteronomistischen” Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher*, „Biblica” 53 (1972) nr 3, s. 301–339, <https://www.jstor.org/stable/42610051>.

47 W. Chrostowski, *Konflikt wokół odbudowy świątyni (Ezd 4, 1–5). Przyczynek do transformacji religii biblijnego Izraela i narodzin judaizmu*, „Collectanea Theologica” 89 (2019) nr 3, s. 43–84, <https://doi.org/10.21697/ct.2019.89.3.02>; por. W. Chrostowski, *Kronikarskie dzieło historyczne jako projekt nowej przyszłości Izraela*, „Collectanea Theologica” 89 (2019) nr 4, s. 7–46, <https://doi.org/10.21697/ct.2019.89.4.01>; B. Hensel, *On the Relationship of Judah and Samaria in Post-Exilic Times. A Farewell to the Conflict Paradigm*, „Journal for the Study of the Old Testament” 44 (2019) nr 1, s. 19–42, <https://doi.org/10.1177/0309089217748304>.

ną teologię⁴⁸. Natomiast Księgi Kronik, napisane później niż Samuela i Królewskie, cechują się innym spojrzeniem na historię Izraela⁴⁹. Autor Ksiąg Kronik korzysta z Ksiąg Samuela i Królewskich, ale je gruntownie przeredagowuje⁵⁰. Przede wszystkim nie uznaje legalności władzy państwa północnego, uważając ją jako uzurpację i schizmę wobec Judy i Jerozolimy⁵¹. Co więcej, według Oz 5, 5 istniały nie dwa, lecz trzy państwa izraelskie: Juda, Izrael i Efraim⁵². Nie istniały zatem tylko dwa narody Boże⁵³. Autor Ksiąg Królewskich przedstawił jednak tylko dwie genealogie, i to równe sobie. To równe traktowanie Izraela i Judy

48 K. Bodner, *The Theology of the Book of Kings*, Cambridge 2019 (Old Testament Theology), <https://doi.org/10.1017/9781316414910>.

49 E. Zawiszewski, *Księgi Kronik – apologia czy historia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1968) nr 4–5, s. 233–237, <https://doi.org/10.21906/rbl.3142>; H. Witczyk, *Historyczno-prorockie tło Dzieła Kronikarskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 49 (1996) nr 1, s. 1–14, <https://doi.org/10.21906/rbl.793>; L. Jonker, *Reforming History. The Hermeneutical Significance of the Books of Chronicles*, „Vetus Testamentum” 57 (2007) nr 1, s. 21–44, <https://doi.org/10.1163/156853307X167846>; por. D. Dziadosz, *Między historią, ideologią i teologią. Pro-Dawidowa lektura tradycji o Saulu w Pierwszej Księdze Kronik*, „Collectanea Theologica” 89 (2019) nr 4, s. 47–93, <https://doi.org/10.21697/ct.2019.89.4.02>.

50 Zob. I. Kalimi, *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, Winona Lake 2005; P. C. Beentjes, *Tradition and Transformation in the Book of Chronicles*, Leiden-Boston 2008 (Studia Semitica Neerlandica, 52) <https://doi.org/10.1163/ej.9789004170445.i-214>; I. Kalimi, *Kings with Privilege. The Core Source(s) of the Parallel Texts between the Deuteronomistic and Chronistic*, „Revue Biblique” 119 (2012) nr 4, s. 498–517, <https://doi.org/10.2143/RBI.119.4.3203549>; por. W. E. Lemke, *The Synoptic Problem in the Chronicler's History*, „Harvard Theological Review” 58 (1965) nr 4, s. 349–363, <https://doi.org/10.1017/S0017816000002583>; S. L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, Atlanta 1984 (Harvard Semitic Monographs, 33).

51 H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge 1977, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511557453>.

52 E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings. New Revised Edition*, Grand Rapids 1994, s. 61, przypis 1.

53 Por. np. G. N. Knoppers, *Two Nations Under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies*, t. 1: *The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam*, Leiden 1993 (Harvard Semitic Monographs, 52), <https://doi.org/10.1163/9789004369689>; G. N. Knoppers, *Two Nations Under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies*, t. 2: *The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah*, Leiden 1994 (Harvard Semitic Monographs, 53), <https://doi.org/10.1163/9789004369696>; S. Gelander, *From Two Kingdoms To One Nation – Israel and Judah. Studies in Division and Unification*, Leiden 2011 (Studia Semitica Neerlandica, 56), <https://doi.org/10.1163/ej.9789004203464.i-260>.

oraz pominięcie Efraima może świadczyć, że w niewoli babilońskiej doszło do spotkania babilońskiej diaspory judzkiej z asyryjską diasporą izraelską⁵⁴. Niewola babilońska tłumaczyłaby także wzorowanie się autora Ksiąg Samuela i Królewskich przy komponowaniu list królów izraelskich i judzkich na arytmetycznym układaniu genealogii znanym w Babilonii⁵⁵. Skoro genealogie królów izraelskich i judzkich są powiązane z genealogią patriarchów, to jest możliwe, że i genealogie patriarchów mogły być wzorowane na pozabiblijnych źródłach⁵⁶.

Powyższe spostrzeżenia dotyczące dziesiątego, siódmego, piątego oraz dziewiętnastego króla od końca w obu genealogiach rzucają nowe światło także na datę zniszczenia świątyni jerozolimskiej zbudowanej przez Salomona⁵⁷. Według 2 Krl 25, 8–9 zniszczono ją siódmego dnia piątego miesiąca dziewiętnastego roku panowania króla babilońskiego Nabuchodonozora. Jednak Jeremiasz podaje inną datę spalenia świątyni Pańskiej niż Księgi Królewskie⁵⁸. Data z 2 Krl 25, 8–9 nawiązuje do spostrzeżeń dotyczących genealogii królów izraelskich i judzkich: siódmy

54 W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów jako wyzwanie dla biblistyki i asyriologii*, „Collectanea Theologica” 86 (2016) nr 3, s. 5–26, <https://doi.org/10.21697/ct.2016.86.3.01>; W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów w świetle Księgi Ezechiela – Wojciechowi Pikorowi w odpowiedzi*, „The Biblical Annals” 2 (2015) nr 1, s. 75–122; W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003 (Rozprawy i Studia Biblijne, 10); W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996 (Rozprawy i Studia Biblijne, 1).

55 Zob. J. Høyrup, „Remarkable Numbers” in *Old Babylonian Mathematical Texts. A Note on the Psychology of Numbers*, „Journal of Near Eastern Studies” 52 (1993) nr 4, s. 281–286, <https://doi.org/10.1086/373636>; D. Young, *A Mathematical Approach to Certain Dynastic Spans in the Sumerian King List*, „Journal of Near Eastern Studies” 47 (1988) nr 2, s. 123–129, <https://doi.org/10.1086/373263>.

56 T. C. Hartman, *Some Thoughts on the Sumerian King List and Genesis 5 and 11B*, „Journal of Biblical Literature” 91 (1972) nr 1, s. 25–32, <https://doi.org/10.2307/3262917>; A. Malamat, *King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies*, „Journal of the American Oriental Society” 88 (1968) nr 1, s. 163–173, <https://doi.org/10.2307/597910>; J. Walton, *The Antediluvian Section of the Sumerian King List and Genesis 5*, „The Biblical Archaeologist” 44 (1981) nr 4, s. 207–208, <https://doi.org/10.2307/3209665>.

57 Por. M. Avioz, *When Was the First Temple Destroyed, According to the Bible?*, „Biblica” 84 (2003) nr 4, s. 562–565, <https://doi.org/10.2143/BIB.84.4.3194492>.

58 Na temat Jr 52 i jego relacji do 2 Krl 25 zob. H. de Waard, *Jeremiah 52 in the Context of the Book of Jeremiah*, Leiden 2020 (Vetus Testamentum Supplements, 183), <https://doi.org/10.1163/9789004423558>.

dzień – siódmy od końca Jeroboam II i Manasses; piąty miesiąc – piąty od końca Jozjasz i Szallum; dziewiętnasty rok – dziewiętnasty od końca Jeroboam I i Abijjam. Jeśli rzeczywistą datę końca Pierwszej Świątyni zawiera Jr 52 (piąty miesiąc dziesiąty dzień dziewiętnasty rok rządów Nabuchodonozora), to autor Ksiąg Królewskich mógł łatwo ją przystosować do własnej koncepcji (piąty miesiąc siódmy dzień dziewiętnasty rok rządów Nabuchodonozora). Posługując się językiem liczb, autor Królów sugeruje, że zniszczenie Świątyni Salomona było skutkiem grzechów Manasses i Jeroboama II (siódmi królowie od końca w genealogiach królów Izraela i Judy), błędów Jozjasza i Szalluma (piąci królowie od końca) oraz głupoty i apostazji Jeroboama I i Abijjama (dziewiętnaści królowie od końca w genealogiach). Data zniszczenia Świątyni Salomona przekazana w Księgach Królewskich nie musi być zatem tylko skutkiem przypadkowego zniekształcenia, lecz może wynikać z koncepcji redaktora Ksiąg Królewskich⁵⁹. Autor biblijny pisał Księgi Królewskie, kierując się własną koncepcją i dlatego szukanie tekstu pierwotnego Ksiąg Królewskich może być bezzasadne⁶⁰.

Niniejszy artykuł rzuca nowe światło na przyczynę wielu trudności w ustaleniu dokładnych dat panowania władców w obu królestwach. Domaga się zmiany współczesnych podejść do historii starożytnego Izraela i Judy⁶¹. Krytyka tekstu dowodzi, że w czasach Drugiej Świątyni nie traktowano Ksiąg Królewskich jako kroniki we współczesnym tego słowa rozumieniu⁶². Podobnie można powiedzieć o Księgach

59 Także data podana w Jr 52 może mieć głębsze znaczenie: zniszczenie Świątyni Salomona w zamyśle Jeremiasza zaczęło nową epokę w dziejach Narodu Wybranego (dziesiąty dzień) spowodowaną błędami Jozjasza (piąty miesiąc) i grzechami Abijjama (dziewiętnasty rok).

60 Por. R. F. Person, *The Kings – Isaiah and Kings – Jeremiah Recensions*, Berlin–New York 1997 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 252), <https://doi.org/10.1515/9783110800845>.

61 Na temat współczesnych podejść do historii starożytnego Izraela i Judy zob. A. Tobolowsky, *Israelite and Judahite History in Contemporary Theoretical Approaches*, „Currents in Biblical Research” 17 (2018) nr 1, s. 33–58, <https://doi.org/10.1177/1476993X18765117>; Z. Zevit, *Three Debates about Bible and Archaeology*, „Biblica” 83 (2002) nr 1, s. 1–27, <https://doi.org/10.2143/BIB.83.1.3200291>.

62 J. Trebelle Barrera, *Textual and Literary Criticism of the Books of Kings. Collected Essays*, Leiden 2020 (Vetus Testamentum Supplements, 185), <https://doi.org/10.1163/9789004426016>.

Kronik⁶³. Pismo Święte nie jest podręcznikiem historii, lecz pismem natchnionym⁶⁴. Biblijna historia epoki królewskiej Izraela i Judy przedstawiona w Księgach Samuela i Królewskich nie jest faktograficznym przedstawieniem epoki królewskiej Narodu Wybranego, lecz dziełem autora biblijnego, efektem jego teologicznej koncepcji. W narracji biblijnej można jednak odnaleźć wiele historycznych danych pozwalających odtworzyć epokę królewską, dlatego należy podjąć dalsze badania z uwzględnieniem powyższych spostrzeżeń.

Abstrakt

Kilka spostrzeżeń dotyczących genealogii królów izraelskich i judzkich

Genealogia królów Izraela i Judy (dynastii Dawidowej) jest wynikiem zamierzonej kompozycji autora biblijnego. Królowie mieli być przeciwieństwami patriarchów. Szczególnie znaczenie mieli Henoch, siódmy patriarcha, i Noe, dziesiąty patriarcha. Pierwszy był sprawiedliwy i dlatego został wzięty do nieba; drugi uratował rodzaj ludzki w czasie potopu. Manasses i Jeroboam II byli niegodziwi, są więc przeciwieństwem Henocha i dlatego zostali umieszczeni na siódmym miejscu od końca w wykazie królów. Jehu i Jotam uratowali odpowiednio Izrael i Judę, są więc antytypami Noego i dlatego zostali umieszczeni na dziesiątym miejscu od końca w listach królów. Co więcej, ze względu na liczbę patriarchów genealogie królów izraelskich i judzkich miały liczyć 22 władców każda. Niektórzy królowie mogli więc zostać dodani lub opuszczeni. Dlatego genealogia władców nie odzwierciedla rzeczywistej sukcesji. To jest główna przyczyna wielu trudności w ustaleniu chronologii królów Izraela i Judy.

Słowa kluczowe: chronologia, dynastia, Izrael, Juda, król

63 Por. R. W. Klein, *New Evidence For an Old Recension of Reigns*, „Harvard Theological Review” 60 (1967) nr 1, s. 93–105, <https://doi.org/10.1017/S0017816000028947>; L. C. Allen, *Further Thoughts on an Old Recension of Reigns in Paralipomena*, „Harvard Theological Review” 61 (1968) nr 3, s. 483–491, <https://doi.org/10.1017/S001781600002928X>; Ralph W. Klein, *Supplements in the Paralipomena: A Rejoinder*, „Harvard Theological Review” 61 (1968) nr 3, s. 492–495, <https://doi.org/10.1017/S0017816000029291>.

64 Por. M. Majewski, *Prawda historyczna Pisma Świętego. Refleksja na kanwie nowego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 68 (2015) nr 3, s. 237–264, <https://doi.org/10.21906/rbl.20>; H. Witczyk, *Prawda Pisma Świętego jako owoc natchnienia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 68 (2015) nr 2, s. 101–124, <https://doi.org/10.21906/rbl.13>.

Abstract

Several Observations Regarding the Genealogy of the Kings of Israel and Judah

The genealogy of the kings of Israel and Judah (the Davidic dynasty) is the result of the Biblical author's intended compositions. These kings were supposed to be juxtaposed with the patriarchs. Particularly important were Enoch, the seventh patriarch, and Noah, the tenth patriarch. The former was righteous and thus was summoned to heaven, while the latter saved humankind during the Great Flood. Manasseh and Jeroboam II were ignoble; thus, they are the opposite of Enoch and thus they were situated in the seventh to last place in the list of kings. Jehu and Gotham saved Israel and Judah, respectively; thus, they are the antithesis of Noah and thus they were situated in tenth to last place in the list of kings. Furthermore, due to the number of patriarchs the genealogies of the kings of Israel and Judah each had twenty-two rulers. Thus, the genealogy of the rulers does not reflect the true succession. This is the main cause of numerous difficulties in establishing the chronology of the kings of Israel and Judah.

Keywords: chronology, dynasty, Israel, Judah, king

References

- Abadie, P. (2003). From the Impious Manasseh (2 Kings 21) to the Convert Manasseh (2 Chronicles 33). Theological Rewriting by the Chronicler. In R. W. Klein, M. P. Graham, S. L. McKenzie, & G. N. Knoppers (Eds.), *The Chronicler as Theologian. Essays in Honor of Ralph W. Klein* (pp. 89–104). T & T Clark International.
- Albright, W. F. (1945). The Chronology of the Divided Monarchy of Israel. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 100, 16–22. <https://doi.org/10.2307/1355182>
- Allen, L. C. (1968). Further Thoughts on an Old Recension of Reigns in Paralipomena. *Harvard Theological Review*, 61(3), 483–491. <https://doi.org/10.1017/S001781600002928X>
- Alt, A., Kittel, R., Bardtke, H., Rieger, H. P., Ziegler, J., Elliger, K., Rudolph, W., Weil, G. E., Schenker, A. (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (5th ed.). Deutsche Bibelgesellschaft.
- Andersen, K. T. (1969). Die chronologie der Könige von Israel und Juda. *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology*, 23(1), 69–114. <https://doi.org/10.1080/00393386908599903>
- Andersen, Knud Tage. (1989). Noch einmal: Die Chronologie der Könige von Israel und Juda. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 3(1), 1–45. <https://doi.org/10.1080/09018328908584908>
- Arie, E. (2008). Reconsidering the Iron Age II Strata at Tel Dan: Archaeological and Historical Implications. *Tel Aviv*, 35(1), 6–64. <https://doi.org/10.1179/tav.2008.2008.1.6>

- Ash, P. S. (1998). Jeroboam I and the Deuteronomistic Historian's Ideology of the Founder. *The Catholic Biblical Quarterly*, 60(1), 16–24.
- Avioz, M. (2003). When Was the First Temple Destroyed, According to the Bible? *Biblica*, 84(4), 562–565. <https://doi.org/10.2143/BIB.84.4.3194492>
- Avioz, M. (2005). The Book of Kings in Recent Research (Part I). *Currents in Biblical Research*, 4(1), 11–55. <https://doi.org/10.1177/1476993X05055585>
- Avioz, M. (2006). The Book of Kings in Recent Research (Part II). *Currents in Biblical Research*, 5(1), 11–57. <https://doi.org/10.1177/1476993X06068698>
- Ball, E. (1977). The Co-Regency of David and Solomon (1 Kings I). *Vetus Testamentum*, 27(3), 268–279. <https://doi.org/10.1163/156853377X00168>
- Barnes, W. H. (2018). *Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004369573>
- Barrick, W. B. (2001). Another Shaking Of Jehoshaphat's Family Tree. Jehoram And Ahaziah Once Again. *Vetus Testamentum*, 51(1), 9–25. <https://doi.org/10.1163/156853301300102174>
- Baruchi-Unna, A. (2017). Jehuities, Ahabites, and Omrides: Blood Kinship and Bloodshed. *Journal for the Study of the Old Testament*, 42(1), 3–21. <https://doi.org/10.1177/0309089216661177>
- Beentjes, P. C. (2008). *Tradition and Transformation in the Book of Chronicles*. Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004170445.i-214>
- Begg, C. (1988). The Death of Josiah. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 64(1), 157–163. <https://doi.org/10.2143/ETL.64.1.556378>
- Begg, C. (1996). Jotham and Amon: Two Minor Kings of Judah According to Josephus. *Bulletin for Biblical Research*, 6, 1–13.
- Begg, C. T. (1986). The Significance of Jehoiachin's Release: A New Proposal. *Journal for the Study of the Old Testament*, 11(36), 49–56. <https://doi.org/10.1177/030908928601103604>
- Begg, C. T. (1987). The Death of Josiah in Chronicles: Another View. *Vetus Testamentum*, 37(1–4), 1–8. <https://doi.org/10.1163/156853387X00013>
- Begrich, J. (1929a). Der Syrisch-Ephraimitische Krieg und seine weltpolitischen Zusammenhänge. *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 83(3–4), 213–237.
- Begrich, J. (1929b). *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda. Und die Quellen des Rahmens der Königsbücher*. J. C. B. Mohr.
- Benner, J. A. (2004). *The ancient Hebrew language and alphabet. Understanding the ancient Hebrew language of the Bible based on ancient Hebrew culture and thought*. Virtual-bookworm.com Pub.
- Biblia Hebraica Leningradensia. Prepared according to the vocalization accents, and masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex*. (2000). Hendrickson Publishers.
- Bickert, R. (1987). König Ahas und der Prophet Jesaja. Ein Beitrag zum Problem des syrisch-ephraimitischen Krieges. *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*, 99(3), 361–384. <https://doi.org/10.1515/zatw.1987.99.3.361>

- Bodner, K. (2019). *The Theology of the Book of Kings*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316414910>
- Bzegowy, T. (1998). Chronologia epoki królewskiej w starożytnym Izraelu. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 51(4), 261–270. <https://doi.org/10.21906/rbl.697>
- Chrostowski, W. (1996). *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*. Vocatio.
- Chrostowski, W. (2003). *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*. Vocatio.
- Chrostowski, W. (2017). Asyryjska diaspora Izraelitów jako wyzwanie dla biblistyki i asyriologii. *Collectanea Theologica*, 86(3), 5–26. <https://doi.org/10.21697/ct.2016.86.3.01>
- Chrostowski, W. (2019). Konflikt wokół odbudowy świątyni (Ezd 4, 1–5). Przyczynek do transformacji religii biblijnego Izraela i narodzin judaizmu. *Collectanea Theologica*, 89(3), 43–84. <https://doi.org/10.21697/ct.2019.89.3.02>
- Chrostowski, W. (2020). Kronikarskie dzieło historyczne jako projekt nowej przyszłości Izraela. *Collectanea Theologica*, 89(4), 7–46. <https://doi.org/10.21697/ct.2019.89.4.01>
- Clark, W. M. (1971). The Righteousness of Noah. *Vetus Testamentum*, 21(3), 261–280. <https://doi.org/10.1163/156853371X00407>
- Cohn, R. L. (1985). Literary Technique in the Jeroboam Narrative. *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*, 97(1), 23–35. <https://doi.org/10.1515/zatw.1985.97.1.23>
- Cranz, I. (2019). The motif of Uzziah's זעק in the Deuteronomistic History, Chronicles, and beyond. *Journal for the Study of the Old Testament*, 44(2), 233–249. <https://doi.org/10.1177/0309089218755558>
- Dalley, S. (2004). Recent Evidence from Assyrian Sources for Judaeen History from Uzziah to Manasseh. *Journal for the Study of the Old Testament*, 28(4), 387–401. <https://doi.org/10.1177/030908920402800401>
- Davis, A. R. (2013). *Tel Dan in Its Northern Cultic Context*. Society of Biblical Literature. <https://doi.org/10.2307/j.ctt5vjz66>
- Davis, A. R. (2019). *Reconstructing the Temple. The Royal Rhetoric of Temple Renovation in the Ancient Near East and Israel*. Oxford University Press.
- Deboys, D. G. (1990). History and Theology in the Chronicler's Portrayal of Abijah. *Biblica*, 71(1), 48–62. <https://doi.org/10.2143/BIB.71.1.3217747>
- Debus, J. (1968). *Die Sünde Jerobeams*. Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666531996>
- Delamarter, S. (2004). The Death of Josiah in Scripture and Tradition: Wrestling with the Problem of Evil? *Vetus Testamentum*, 54(1), 29–60. <https://doi.org/10.1163/156853304772932924>
- Dubovský, P. (2006). Tiglath-pileser III's Campaigns in 734–732 B.C. Historical Background of Isa 7; 2 Kgs 15–16 and 2 Chr 27–28. *Biblica*, 87(2), 153–170. <https://doi.org/10.2143/BIB.87.2.3189037>
- Duke, R. K. (2009). Recent Research in Chronicles. *Currents in Biblical Research*, 8(1), 10–50. <https://doi.org/10.1177/1476993X09338966>

- Dziadosz, D. (2020). Między historią, ideologią i teologią. Pro-Dawidowa lektura tradycji o Saulu w Pierwszej Księdze Kronik. *Collectanea Theologica*, 89(4), 47–93. <https://doi.org/10.21697/ct.2019.89.4.02>
- Ehrlich, C. S. (1991). Coalition Politics in Eighth Century B.C.E. Palestine. The Philistines and the Syro-Ephraimite War. *Zeitschrift Des Deutschen Palästina-Vereins*, 107, 48–58.
- Etz, D. V. (1996). The Genealogical Relationships of Jehoram and Ahaziah, and of Ahaz and Hezekiah, Kings of Judah. *Journal for the Study of the Old Testament*, 21(71), 39–53. <https://doi.org/10.1177/030908929602107104>
- Finkelstein, I. (2008). The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BC. *Revue Biblique*, 115(4), 499–515. <https://doi.org/10.2143/RBI.115.4.3206463>
- Finkelstein, I. (2011). Stages in the Territorial Expansion of the Northern Kingdom. *Vetus Testamentum*, 61(2), 227–242. <https://doi.org/10.1163/156853311X571437>
- Finkelstein, I. (2020). Jeroboam II's Temples. *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*, 132(2), 250–265. <https://doi.org/10.1515/zaw-2020-2004>
- Flis, J. (2004). *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (4th ed.). Vocatio.
- Frost, S. B. (1968). The Death of Josiah. A Conspiracy of Silence. *Journal of Biblical Literature*, 87(4), 369–382. <https://doi.org/10.2307/3263298>
- Galil, G. (1991). The Babylonian Calendar and the Chronology of the Last Kings of Judah. *Biblica*, 72(3), 367–378.
- Galil, G. (1996). *The chronology of the kings of Israel and Judah*. E. J. Brill.
- Galil, Gershon. (2000). A New Look at the Inscriptions of Tiglath-pileser III. *Biblica*, 81(4), 511–520. <https://doi.org/10.2143/BIB.81.4.3200456>
- Garcia-Treto, F. O. (1990). The Fall of the House: A Carnavalesque Reading of 2 Kings 9 and 10. *Journal for the Study of the Old Testament*, 15(46), 47–65. <https://doi.org/10.1177/030908929001504605>
- Gelander, S. (2011). *From Two Kingdoms To One Nation – Israel and Judah: Studies in Division and Unification*. Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004203464.i-260>
- Geobey, R. (2016). The Jeroboam Story in the (Re)Formulation of Israelite Identity: Evaluating the Literary-Ideological Purposes of 1 Kings 11–14. *Journal of Hebrew Scriptures*, 16, 1–42. <https://doi.org/10.5508/jhs.2016.v16.a2>
- Gomes, J. F. (2012). *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110925180>
- Grabbe, L. L. (2017). Jeroboam I? Jeroboam II? Or Jeroboam 0? Jeroboam in History and Tradition. In O. Lipschitz, Y. Gadot, & M. Adams (Eds.), *Rethinking Israel. Studies in the history and archaeology of ancient Israel in honor of Israel Finkelstein* (pp. 115–124). Eisenbrauns.
- Green, A. R. (1982). The Chronology of the Last Days of Judah: Two Apparent Discrepancies. *Journal of Biblical Literature*, 101(1), 57–73. <https://doi.org/10.2307/3260440>
- Greer, J. S. (2013). *Dinner at Dan. Biblical and Archaeological Evidence for Sacred Feasts at Iron Age II Tel Dan and Their Significance*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004260627>

- Halpern, B. (1998). Why Manasseh is blamed for the Babylonian exile: The evolution of a biblical tradition. *Vetus Testamentum*, 48(4), 473–514. <https://doi.org/10.1163/156853398774228417>
- Hänsler, H. (1929a). Die biblische Chronologie des 8. Jahrhunderts v. Chr. Ein Lösungsversuch der Schwierigkeiten in der Zeitrechnung der hl. Schrift. *Biblica*, 10(3), 257–274.
- Hänsler, H. (1929b). Die biblische Chronologie des 8. Jahrhunderts v. Chr. Ein Lösungsversuch der Schwierigkeiten in der Zeitrechnung der hl. Schrift (Cont.). *Biblica*, 10(4), 377–393.
- Haran, M. (1967). The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam Ben Joash. *Vetus Testamentum*, 17(3), 266–297. <https://doi.org/10.1163/156853367X00024>
- Hartman, T. C. (1972). Some Thoughts on the Sumerian King List and Genesis 5 and 11B. *Journal of Biblical Literature*, 91(1), 25–32. <https://doi.org/10.2307/3262917>
- Hasegawa, S., Levin, C., Radner, K., & McKenzie, S. L. (Eds.). (2018). The Last Days of Israel: Chronological Considerations. In *The Last Days of the Kingdom of Israel* (pp. 289–300). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110566604-014>
- Hayes, J. H., & Kuan, J. K. (1991). The Final Years of Samaria (730–720 BC). *Biblica*, 72(2), 153–181. <https://doi.org/10.2143/BIB.72.2.3217713>
- Hayes, John Haralson, & Hooker, P. K. (1988). *A new chronology for the kings of Israel and Judah and its implications for Biblical history and literature*. John Knox Press.
- Hendel, R. S. (1998). *The text of Genesis 1–11. Textual studies and critical edition*. Oxford University Press.
- Hensel, B. (2019). On the relationship of Judah and Samaria in post-exilic times. A farewell to the conflict paradigm. *Journal for the Study of the Old Testament*, 44(1), 19–42. <https://doi.org/10.1177/0309089217748304>
- Herzog, Z., & Singer-Avitz, L. (2004). Redefining the Centre. The Emergence of State in Judah. *Tel Aviv*, 31(2), 209–244. <https://doi.org/10.1179/tav.2004.2004.2.209>
- Høyrup, J. (1993). “Remarkable Numbers” in Old Babylonian Mathematical Texts. A Note on the Psychology of Numbers. *Journal of Near Eastern Studies*, 52(4), 281–286. <https://doi.org/10.1086/373636>
- Hubler, C. (2020). ‘No longer will you call me “my Ba’al”’: Hosea’s polemic and the semantics of ‘Ba’al’ in 8th century B.C.E. Israel. *Journal for the Study of the Old Testament*. <https://doi.org/10.1177/0309089219862804>
- Hull, J. H. (2017). King Lists as a Structuring Principle in the Book of Kings. In S. L. Birdsong & S. Frolov (Eds.), *Partners with God: Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney* (Vol. 2, pp. 133–146). Claremont Press.
- Irvine, S. A. (1990). *Isaiah, Ahaz, and the syro-ephraimitic crisis*. Scholars Press.
- Jacobus, H. R. (2009). The Curse of Cainan (Jub. 8.1–5): Genealogies in Genesis 5 and Genesis 11 and a Mathematical Pattern. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 18(3), 207–232. <https://doi.org/10.1177/0951820709103182>

- Janzen, D. (2008). An Ambiguous Ending: Dynastic Punishment in Kings and the Fate of the Davidides in 2 Kings 25.27–30. *Journal for the Study of the Old Testament*, 33(1), 39–58. <https://doi.org/10.1177/0309089208094459>
- Janzen, D. (2013). The Sins of Josiah and Hezekiah. A Synchronic Reading of the Final Chapters of Kings. *Journal for the Study of the Old Testament*, 37(3), 349–370. <https://doi.org/10.1177/0309089213475396>
- Jensen, M. D. (2015). Noah, the Eighth Proclaimer of Righteousness: Understanding 2 Peter 2.5 in Light of Genesis 4.26. *Journal for the Study of the New Testament*, 37(4), 458–469. <https://doi.org/10.1177/0142064X15581322>
- Jepsen, A. (1968). Noch Einmal Zur Israelitisch-Jüdischen Chronologie. *Vetus Testamentum*, 18(1–4), 31–46. <https://doi.org/10.1163/156853368X00032>
- Jepsen, A., & Hanhart, R. (1964). *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie*. A. Töpelmann.
- Jeung Yeoul Bang. (2017). The Canonical Function of Psalms 19 and 119 as a Macro-Torah Frame. *The Korean Journal of Old Testament Studies*, 23(4), 251–285. <https://doi.org/10.24333/JKOTS.2017.23.4.251>
- Jones, G. H. (1994). From Abijam to Abijah. *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*, 106(3), 420–434. <https://doi.org/10.1515/zatw.1994.106.3.420>
- Jonker, L. (2007). Reforming History. The Hermeneutical Significance of the Books of Chronicles. *Vetus Testamentum*, 57(1), 21–44. <https://doi.org/10.1163/156853307X167846>
- Kalimi, I. (2004). *The reshaping of ancient Israelite history in Chronicles*. Eisenbrauns.
- Kalimi, I. (2012). Kings with Privilege. The Core Source(s) of the Parallel Texts between the Deuteronomistic and Chronistic. *Revue Biblique*, 119(4), 498–517. <https://doi.org/10.2143/RBI.119.4.3203549>
- Kaminski, C. M. (2014). *Was Noah Good? Finding Favour in the Flood Narrative*. Bloomsbury T & T Clark. <https://doi.org/10.5040/9780567659026>
- Kelle, B. E. (2005). *Hosea 2. Metaphor and rhetoric in historical perspective*. Society of Biblical Literature.
- Keulen, P. S. F. van, & Moor, J. C. de. (1996). *Manasseh through the eyes of the deuteronomists. The Manasseh account (2 Kings 21:1–18) and the final chapters of the deuteronomistic history*. Brill.
- Killebrew, A. E., & Vaughn, A. G. (2003). *Jerusalem in Bible and archaeology. The First Temple period*. Society of Biblical Literature.
- King, A. M. (2017). Did Jehu Destroy Baal from Israel? A Contextual Reading of Jehu's Revolt. *Bulletin for Biblical Research*, 27(3), 309–332.
- Kinowski, K. (2019). Reinterpretacja historii w Księgach Kronik. Przypadek króla Manassesza. *Collectanea Theologica*, 89(4), 139–168. <https://doi.org/10.21697/ct.2019.89.4.05>
- Klein, R. W. (1967). New Evidence For an Old Recension of Reigns. *Harvard Theological Review*, 60(1), 93–105. <https://doi.org/10.1017/S0017816000028947>

- Klein, R. W. (1968). Supplements in the Paralipomena: A Rejoinder. *Harvard Theological Review*, 61(3), 492–495. <https://doi.org/10.1017/S0017816000029291>
- Klein, R. W. (1983). Abijah's Campaign Against the North (II Chr 13) – What Were the Chronicler's Sources? *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*, 95(2), 210–217. <https://doi.org/10.1515/zatw.1983.95.2.210>
- Knauf, E. A. (2017). Jeroboam ben Nimshi: The Biblical Evidence. *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 6(3), 290–307. <https://doi.org/10.1628/219222717X15162808430766>
- Knoppers, G. (2011). Saint or Sinner? Manasseh in Chronicles. In J. Corley & H. van Grol (Eds.), *Rewriting Biblical History* (pp. 211–230). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110240948.211>
- Knoppers, G. N. (1993). *Two Nations Under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies. Vol. 1: The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004369689>
- Knoppers, G. N. (2010). Theories of the Redaction(s) of Kings. In B. Halpern & A. Lemaire (Eds.), *The Books of Kings* (pp. 67–88). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004177291.i-712.23>
- Kuan, J. K. (2016). *Neo-Assyrian historical inscriptions and Syria-Palestine Israelite/Judean-Tyrian-Damascene political and commercial relations in the ninth-eighth centuries BCE*. Wipf & Stock.
- Kucharek, D. (2019). Manasses jako nawrócony król – poszukiwanie przyczyn zmiany punktu widzenia autora 2 Krn 33,1–20. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 32(2), 66–83.
- Laato, A. (1986). New Viewpoints on the Chronology of the Kings of Judah and Israel. *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*, 98(2), 210–221. <https://doi.org/10.1515/zatw.1986.98.2.210>
- Laato, A. (1992). *Josiah and David redivivus. The historical Josiah and the Messianic expectations of exilic and postexilic times*. Almqvist & Wiksell International.
- Lamb, D. T. (2007). *Righteous Jehu and his Evil Heirs. The Deuteronomist's Negative Perspective on Dynastic Succession*. Oxford University Press.
- Larsson, G. (2002). The Chronology of the Kings of Israel and Judah as a System. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 114(2), 224–235. <https://doi.org/10.1515/zatw.2002.012>
- Lemke, W. E. (1965). The Synoptic Problem in the Chronicler's History. *Harvard Theological Review*, 58(4), 349–363. <https://doi.org/10.1017/S0017816000002583>
- Lenzi, A. (2010). The Metonic Cycle, Number Symbolism, and the Placement of Psalms 19 and 119 in the MT Psalter. *Journal for the Study of the Old Testament*, 34(4), 447–473. <https://doi.org/10.1177/0309089210372847>
- Leuchter, M. (2006). Jeroboam the Ephratite. *Journal of Biblical Literature*, 125(1), 51–72. <https://doi.org/10.2307/27638346>
- Levenson, J. D. (1984). The Last Four Verses in Kings. *Journal of Biblical Literature*, 103(3), 353–361. <https://doi.org/10.2307/3260777>

- Levin, C. (2011). Das synchronistische Exzerpt aus den Annalen der Könige von Israel und Juda. *Vetus Testamentum*, 61(4), 616–628. <https://doi.org/10.1163/156853311X560772>
- Lewis, J. P. (1978). *A study of the interpretation of Noah and the flood in Jewish and Christian literature*. E. J. Brill.
- Lewy, J. (1927). *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111551203>
- Majewski, M. (2015). Prawda historyczna Pisma Świętego. Refleksja na kanwie nowego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 68(3), 237–264. <https://doi.org/10.21906/rbl.20>
- Malamat, A. (1968). King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies. *Journal of the American Oriental Society*, 88(1), 163–173. <https://doi.org/10.2307/597910>
- Mays, J. L. (1987). The Place of the Torah-Psalms in the Psalter. *Journal of Biblical Literature*, 106(1), 3–12. <https://doi.org/10.2307/3260550>
- McCarter, P. K. (1974). “Yaw, Son of ‘Omri”: A Philological Note on Israelite Chronology. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 216, 5–7. <https://doi.org/10.2307/1356327>
- Mcconville, J. G. (1989). Narrative and Meaning in the Books of Kings. *Biblica*, 70(1), 31–49. <https://doi.org/10.2143/BIB.70.1.3217784>
- Miller, J. M. (1967). The Fall of the House of Ahab. *Vetus Testamentum*, 17(3), 307–324. <https://doi.org/10.1163/156853367X00042>
- Mitchell, C. (2006). *The Ironic Death of Josiah in 2 Chronicles*. <https://doi.org/10.17613/M6SC6B>
- Mokoena, L. L. D., & Meyer, E. E. (2019). Jehu's violent coup and the justification of violence. *HTS Theologies Studies*, 75(3), 1–6. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i3.5326>
- Moore, M. (2003). Jehu's Coronation and Purge of Israel. *Vetus Testamentum*, 53(1), 97–114. <https://doi.org/10.1163/156853303321095899>
- Mowinckel, S. (1932). *Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Könige*. E. J. Brill.
- Mucha, P. M. (2019). Przyczynek do chronologii królów Izraela i Judy. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 72(2), 131–148. <https://doi.org/10.21906/rbl.3629>
- Mullen, E. T. (1987). The Sins of Jeroboam: A Redactional Assessments. *The Catholic Biblical Quarterly*, 49(2), 212–232.
- Mullen, E. Theodore. (1988). The Royal Dynastic Grant to Jehu and the Structure of the Books of Kings. *Journal of Biblical Literature*, 107(2), 193–206. <https://doi.org/10.2307/3267695>
- Murray, D. F. (2001). Of All the Years the Hopes: Or Fears? Jehoiachin in Babylon (2 Kings 25:27–30). *Journal of Biblical Literature*, 120(2), 245–265. <https://doi.org/10.2307/3268294>
- Na'aman, N. (1993). Azariah of Judah and Jeroboam II of Israel. *Vetus Testamentum*, 43(2), 227–234. <https://doi.org/10.1163/156853393X00061>
- Na'aman, N. (1995). Tiglath-pileser III's Campaigns Against Tyre and Israel (734–732 B.C.E.). *Tel Aviv*, 22(2), 268–278. <https://doi.org/10.1179/tav.1995.1995.2.268>
- Na'aman, N. (2007). When and How Did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah's Premier City in the Eighth-Seventh Centuries B.C.E. *Bulletin*

- of the American Schools of Oriental Research*, 347, 21–56. <https://doi.org/10.1086/BASOR25067021>
- Na'aman, N. (2009). The Growth and Development of Judah and Jerusalem in the Eighth Century BCE. *Revue Biblique*, 116(3), 321–335. <https://doi.org/10.2143/RBI.116.3.3206430>
- Oded, B. (1972). The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered. *The Catholic Biblical Quarterly*, 34(2), 153–165.
- Ohm, A. T. (2010). Manasseh and the Punishment Narrative. *Tyndale Bulletin*, 61(2), 237–254.
- Pakkala, J. (2008). Jeroboam without Bulls. *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*, 120(4), 501–525. <https://doi.org/10.1515/ZAW.2008.031>
- Pavlovský, V., & Vogt, E. (1964). Die Jahre der Könige von Juda und Israel. *Biblica*, 45(3), 321–347.
- Person, R. F. (1997). *The Kings – Isaiah and Kings – Jeremiah Recensions*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110800845>
- Rahlf's, A. (Ed.). (2014). *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Deutsche Bibelgesellschaft.
- Reinhold, G. G. G., & Golinet's, V. (2008). *Die Zahl Sieben im Alten Orient: Studien zur Zahlensymbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt. The number seven in the ancient Near East: Studies on the numerical symbolism in the Bible and its ancient Near Eastern environment*. Peter Lang.
- Robker, J. M. (2012). *The Jehu Revolution. A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110285017>
- Römer, T. (2017). How Jeroboam II became Jeroboam I. *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 6(3), 372–382. <https://doi.org/10.1628/219222717X15162808430810>
- Schedl, C. (1962). Textkritische Bemerkungen Zu Den Synchronismen Der Könige Von Israel Und Juda. *Vetus Testamentum*, 12(1), 88–119. <https://doi.org/10.1163/156853362X00047>
- Schimmelpfennig, L. V., & Kratz, R. G. (2019). *Zahlen- und Buchstabensysteme im Dienste religiöser Bildung*. Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-158319-3>
- Schmid, K. (1997). Manasse und der Untergang Judas: »Golaorientierte« Theologie in den Königsbüchern? *Biblica*, 78(1), 87–99. <https://doi.org/10.5167/uzh-23300>
- 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.
- Sergi, O. (2017). The United Monarchy and the Kingdom of Jeroboam II in the Story of Absalom and Sheba's Revolts (2 Samuel 15–20). *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 6(3), 329–353. <https://doi.org/10.1628/219222717X15162808430784>
- Siddall, Luis Robert. (2009). Tiglath-pileser III's Aid to Ahaz. *Ancient Near Eastern Studies*, 46, 93–106. <https://doi.org/10.2143/ANES.46.0.2040712>
- Sommer, B. D. (2015). Nature, Revelation, and Grace in Psalm 19: Towards a Theological Reading of Scripture. *Harvard Theological Review*, 108(3), 376–401. <https://doi.org/10.1017/S0017816015000243>

- Stavrakopoulou, F. (2012). *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110899641>
- Strange, J. (1975). Joram, King of Israel and Judah. *Vetus Testamentum*, 25(2), 191–201. <https://doi.org/10.2307/1517266>
- Sweeney, M. A. (2001). *King Josiah of Judah*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195133242.001.0001>
- Tadmor, H. (1994). *The inscriptions of Tiglath-pileser III, King of Assyria*. Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Tal, A. (2016). *Biblia hebraica quinta: Vol. 7: Genesis*. German Bible Society.
- Talshir, Z. (1996). The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29–30; 2 Chronicles XXXV 20–5; 1 Esdras I 23–31). *Vetus Testamentum*, 46(2), 213–236. <https://doi.org/10.1163/1568533962580793>
- Tetley, M. C. (2005). *The reconstructed chronology of the Divided Kingdom* (p. 1 online resource (210 p.)). Eisenbrauns.
- Thiele, Edwin R. (1944). The Chronology of the Kings of Judah and Israel. *Journal of Near Eastern Studies*, 3(3), 137–186. <https://doi.org/10.1086/370716>
- Thiele, Edwin R. (1974). Coregencies and Overlapping Reigns among the Hebrew Kings. *Journal of Biblical Literature*, 93(2), 174–200. <https://doi.org/10.2307/3263092>
- Thiele, Edwin R. (1976). An Additional Chronological Note on “Yaw, Son of ‘Omri.” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 222, 19–23. <https://doi.org/10.2307/1356296>
- Thiele, Edwin Richard. (1994). *The mysterious numbers of the Hebrew kings*. Kregel.
- Thompson, M. E. W. (1982). *Situation and theology. Old Testament interpretations of Syro-Ephraimite War*. Almond Press.
- Tobola, L. K. (2016). Imiona królów judzkich – kilka spostrzeżeń. *The Biblical Annals*, 6(4), 601–610.
- Tobolowsky, A. (2018). Israelite and Judahite History in Contemporary Theoretical Approaches. *Currents in Biblical Research*, 17(1), 33–58. <https://doi.org/10.1177/1476993X18765117>
- Tomes, R. (1993). The Reason for the Syro-Ephraimite War. *Journal for the Study of the Old Testament*, 18(59), 55–71. <https://doi.org/10.1177/030908929301805904>
- Trebolle Barrera, J. (2020). *Textual and Literary Criticism of the Books of Kings. Collected Essays* (A. Piquer Otero & P. A. Torrijano Morales, Eds.). Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004426016>
- Tułodziecki, T. (2004). *Jeroboam I – reformator religii Izraela: Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 11, 26–14, 20*. Vocatio.
- Vogelstein, M. (1945). *Jeroboam II. The rise and fall of his empire*.
- Waard, H. de. (2020). *Jeremiah 52 in the Context of the Book of Jeremiah*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004423558>
- Wallace, H. N. (1986). The Oracles against the Israelite Dynasties in 1 and 2 Kings. *Biblica*, 67(1), 21–40. <https://doi.org/10.2143/BIB.67.1.3217951>

- Weingart, K. (2018). 2 Kings 15–18: A Chronological Conundrum? In S. Hasegawa, C. Levin, & K. Radner (Eds.), *The Last Days of the Kingdom of Israel* (pp. 267–288). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110566604-013>
- Weippert, H. (1972). Die “deuteronomistischen“ Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher. *Biblica*, 53(3), 301–339.
- Weippert, M. (1978). Jau(a) Mar Humri – Joram Oder Jehu Von Israel? *Vetus Testamentum*, 28(1), 113–118. <https://doi.org/10.1163/156853378X00356>
- White, M. (1994). Naboth’s Vineyard and Jehu’s Coup: The Legitimation of a Dynastic Extermination. *Vetus Testamentum*, 44(1), 66–76. <https://doi.org/10.1163/156853394X00060>
- White, M. C. (1997). *The Elijah Legends and Jehu’s Coup*. Scholars Press.
- Wifall, W. R. (1968). The Chronology of the Divided Monarchy of Israel. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 80(3), 319–337. <https://doi.org/10.1515/zatw.1968.80.3.319>
- Williamson, H. G. M. (1977). *Israel in the Books of Chronicles*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511557453>
- Williamson, H. G. M. (1982). The Death of Josiah and the Continuing Development of the Deuteronomic History. *Vetus Testamentum*, 32(2), 242–248. <https://doi.org/10.1163/156853382X00135>
- Williamson, H. G. M. (1987). Reliving the Death of Josiah: A Reply To C. T. Begg. *Vetus Testamentum*, 37(1–4), 9–15. <https://doi.org/10.1163/156853387X00022>
- Witczyk, H. (1996). Historyczno-prorockie tło Dzieła Kronikarskiego. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 49(1), 1–14. <https://doi.org/10.21906/rbl.793>
- Witczyk, H. (2015). Prawda Pisma Świętego jako owoc natchnienia. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 68(2), 101–124. <https://doi.org/10.21906/rbl.13>
- Würthwein, E. (2008). Die Revolution Jehus Die Jehu-Erzählung in altisraelitischer und deuteronomistischer Sicht. *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*, 120(1), 28–48. <https://doi.org/10.1515/ZAW.2008.003>
- Young, D. W. (1988). A Mathematical Approach to Certain Dynastic Spans in the Sumerian King List. *Journal of Near Eastern Studies*, 47(2), 123–129. <https://doi.org/10.1086/373263>
- Zawiszeński, E. (1968). Księgi Kronik – apologia czy historia. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 21(4–5), 233–237. <https://doi.org/10.21906/rbl.3142>
- Zenger, E. (1968). Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins. *Biblische Zeitschrift*, 12, 16–31.
- Zevit, Z. (2002). Three Debates about Bible and Archaeology. *Biblica*, 83(1), 1–27. <https://doi.org/10.2143/BIB.83.1.3200291>
- Zvi, E. B. (1991). The Account of the Reign of Manasseh in II Reg 21,1–18 and the Redactional History of the Book of Kings. *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*, 103(3), 355–374. <https://doi.org/10.1515/zatw.1991.103.3.355>

REFLEKSJE · KOMENTARZE
REFLECTIONS · COMMENTS

Biblia i kultura literacka epoki nowożytnej. Rozmowa Wojciecha Kordyżona z Mirosławą Hanusiewicz-Lavallee i Pawłem Stępiem

Mirosława Hanusiewicz-Lavalle

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

mirhan@kul.lublin.pl  <https://orcid.org/0000-0001-8965-0023>

Paweł Stępień

Uniwersytet Warszawski

pawel.stepien@uw.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0001-7451-6219>

Wojciech Kordyżon

Uniwersytet Warszawski

wojciech.kordyżon@uw.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0001-7451-6219>

Wojciech Kordyżon: Punktem wyjścia naszej dyskusji może być przeciwstawienie dwóch zagadnień: literackiego przekładu Pisma i parafrazy biblijnej. Oba te określenia – czasem zresztą przykładane do tych samych zjawisk literackich – nieco inaczej rozkładają akcenty w kwestii relacji dzieła do pierwowzoru czy podstawy przekładu. Czym dla literaturoznawcy jest literacki przekład Pisma Świętego, a czym – parafraza tekstu pochodzącego z Biblii? Jakich różnic upatrywaliby państwo w strategiach wykorzystania Pisma między pisarzami łacińskimi i wernakularnymi? I wreszcie – jakie są konsekwencje różnorodności konfesyjnej dla takiej praktyki pisarskiej?

Mirosława Hanusiewicz-Lavallee: Nie należy przeceniać zmian, jakie humanizm i reformacja, wywołują czy powodują względem kultury religijnej wieków średnich. W wielu aspektach możemy mówić o kontynuowaniu tekstualizacji kultury religijnej. To wszystko już

było: tworzenie Biblii wernakularnych, nawet idea *sola Scriptura* podobno jest u Ockhama, jak twierdzą filozofowie. Ale zaakcentowanie literackości Pisma Świętego jest czymś w istocie nowym. Humanizm chrześcijański postawił problem literackości Pisma, to znaczy zapytał o jej istotę i poszukiwał sposobów „przepisania” jej zarówno na języki przyrodzone, jak i na inny idiom literacki, niezależnie już od tego, z którym językiem będzie on doraźnie związany. Konfrontując się z tym problemem i pytając, na czym polega literackość Pisma, tłumacze, uczeni i filologowie pozostali w istocie bezradni, ponieważ nie dysponowali tak naprawdę, nawet ci najbardziej uczeni, wiedzą na temat aspektów poetyckich i literackich Biblii. We wstępie do *Kronik* Euzebiusza z Cezarei święty Hieronim napisał takie często powtarzane słowa, które pozwolę sobie przytoczyć:

Cóż [...] jest bardziej muzycznego (łac. *canorius*) od Psalterza, który, na sposób naszego Flakka i Greka Pindara, a to pomyka jambem, a to dźwięczy strofą alcejską, a to wzbiera saficką lub rusza naprzód półstopą! Cóż piękniejszego od Księgi Powtórzonego Prawa i Kantyku Izajasza, cóż wznioślejszego od Salomona, cóż doskonalszego od Hioba! Wszystkie te księgi, jak pisali Józef i Orygenes, w oryginale płyną heksametrami i pentametrami¹.

Już ten cytat uświadamia nam, że rozpoznanie literackości czy poetyckości Biblii hebrajskiej nawet w starożytności chrześcijańskiej, nawet za czasów Hieronima było raczej intuicyjne. W żadnej mierze, wiemy to na pewno, wersety biblijne nie mogły pomykać jambem, bo hebrajszczyzna nie ma iloczasu. Niemniej jednak ta osobliwa z dzisiejszego punktu widzenia uwaga sygnalizuje świadomość pewnej literackiej czy nawet poetyckiej ontologii Biblii, utraconej w kolejnych fazach przekładu, począwszy od Septuaginty. To, co wydaje mi się tak naprawdę

1 „Denique quid Psalterio canorius? quod in morem nostri Flacci, et Graeci Pindari, nunc iambo currit, nunc alcaico personat, nunc Sapphico tumet, nunc semipede ingreditur. Quid Deuteronomii et Isaiaie Cantico pulchrius? quid Salomone gravius? quid perfectius Job? Quae omnia hexametris et pentametris versibus, ut Iosephus et Origenes scribunt, apud suos composita decurrunt” (*Interpretatio Chronicae Eusebii Pamphili, auctore Hieronymo, cum praecedente ejusdem Hieronymi praefatione. Praefatio, [w:] S. Eusebii Hieronymi, Stridonensis presbyteri, opera omnia, accurante J.-P. Migne, t. 8, Parisiis 1846, kol. 36–37 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 27) (tłum. własne).*

najbardziej oryginalnym osiągnięciem humanizmu chrześcijańskiego, to przekonanie, iż trzeba tę utraconą literackość odzyskać, „przepisać”, przetransponować na inny idiom. To będzie oczywiście się realizowało w całościowych przekładach biblijnych, ale także w próbach transpozycji poszczególnych ksiąg.

Chciałabym za przykład wziąć jedną z najważniejszych ksiąg służących pobożności chrześcijańskiej i nie tylko chrześcijańskiej oczywiście, czyli Księgę Psalmów. Jak wszyscy wiemy, od starożytności chrześcijańskiej Księga Psalmów znalazła się w samym centrum duchowości monastycznej i ta z kolei ustanowiła standard duchowego heroizmu dla całego Kościoła średniowiecznego. Reformacja oczywiście podtrzymała ten silny akcent na rolę tej księgi za świętym Augustynem, który w wykładzie Psalmów traktował je jako *synopsis* całego Pisma, Luter nazwie w przedmowie do drugiego wydania swojego psalterza Księgę Psalmów „małą Biblią”. To przekonanie wyrastało z innego, mianowicie o chrystologicznym i profetycznym charakterze pieśni Dawida. W tym sensie były one rzeczywiście małą Biblią. Ta idea będzie zresztą artykułowana także w polskich wstępach, zwłaszcza do przekładów. Mam taki wyjątek z przedmowy do Psalmów Dawidowych z hymnami Macieja Rybińskiego, gdzie czytamy:

Psalmy bowiem są niejaką Pisma Świętego summa, łaski Bożej wizerunkiem dostatecznym i całego człowieka wyrażeniem i, jako starzy mawiali, małą Bibliją².

Niemniej jednak, gdy mówimy o przekładach Psalmów, których było tak wiele w wieku XVI i XVII także i w Polsce, wydaje mi się, że trzeba wyraźnie odróżnić rozmaite segmenty tych transpozycji. Z jednej strony trzeba wyodrębnić takie kolekcje jak *Psalterz krakowski*, *Żołtarz Dawidów* Walentego Wróbla, *Psalterz Dawidów* Mikołaja Reja, *Psalterz Dawidów* Jakuba Wujka, *Psalmy Dawidowe* Pawła Milejewskiego czy nawet, idąc już głębiej w wiek XVII, parafrazy Wojciecha Tylkowskiego, które mimo różnic konfesyjnych służyły w gruncie rzeczy podobnym

2 [A. Hünefeldt], *Do prawowiernego czytelnika przedmowa*, [w:] *Psalmy Dawidowe z hymnami*, przeł. M. Rybiński, J. Gembicki, drukował Andrzej Hünefeldt, Gdańsk 1619, k.)((ij) r.

celom: były modlitewnikami odpowiednimi dla pobożności prywatnej, w niektórych wypadkach zresztą zbliżającymi się formą do brewiarza. Odróżnić je należy od psalterzy wierszowanych, te zaś – od liryki psalmicznej. To są trzy odmienne kategorie.

Psalterze wierszowane, jak myślę, za słabo akcentuje się w naszych badaniach. Pojawiły się w literaturach wernakularnych w wieku XVI i niemal bezwyjątkowo były związane z pobożnością protestancką. Służyły tak naprawdę nie transpozycji poetyckości, ale uczestnictwu wiernych w życiu religijnym kongregacji właśnie jako „mała Biblia”. Ich kształt metryczny, ich rozumiały język, co podkreślano, służyły mnemotechnice, celom katechetycznym. Chociaż więc nikt nie kwestionował poetyckiego charakteru pieśni Dawidowych, to walor estetyczny samych przewierszowań Psalterza mógł być uznawany za drugorzędny. Podkreślano natomiast to, że takie czy inne psalmy zostały w przekładzie dostosowane do stylu Pisma Świętego. Także w przedmowach zauważa się, na przykład u Rybińskiego, zgodność z melodiami *Psalterza genewskiego* – to buduje wspólnotowość w ramach konfesji. Więc po to mamy psalmy wierszowane, żeby móc je lepiej zapamiętać, śpiewać chórem, łącząc się w duchu z braćmi z tychże wspólnot.

Czym innym natomiast będzie rozwijająca się dopiero u końca wieku liryka psalmiczna, w której słowo psalterzowe podlega rekonfiguracji, staje się, można powiedzieć, intertekstem, tworzywem służącym kreacji nowego „ja” lirycznego, ale ukształtowany w ten sposób tekst poetycki nie jest już centonem biblijnym.

Wojciech Kordyzon: Myślę, że to nas naprowadza na ciekawy trop. Przykład Księgi Psalmów ukazuje, jak teksty oparte o źródło biblijne mogą być przetwarzane w ramach rozmaitych kategorii literackich. Ale myślę, że to nie jest też jedyne źródło, do którego sięgano, żeby wypowiedzieć się czy to w celach czysto religijnych, czy, powiedziałbym, religijno-literackich, łączących cele estetyczne i powodowane religijnie.

Paweł Stępień: Jeśli chodzi o przekładanie Biblii z języka religijnego na język literatury, to najbardziej fascynujące z mojego punktu widzenia jest umiejscawianie tekstu biblijnego w złożonych i niezmiernie trudnych

dziś do odszyfrowania kontekstach. Takie – naturalne dla poezji wszelkich czasów – gry autorów sprawiają, że rozpoznanie nawiązań czy aluzji biblijnych w ich utworach to dopiero początek trudnego śledztwa. I choćbyśmy mieli do czynienia z utworami na pozór błahymi, to ich interpretacja wymaga odpowiedzi na pytanie, w które tradycje objaśniania i wykorzystywania Pisma wpisuje autor przytoczenie lub aluzję biblijną.

Proponuję zatem przejść z obszaru tekstów, które są parafrazami całych ksiąg biblijnych czy też powstały na wzór liryki psalmicznej, do konkretnego przykładu zastosowania passusu ewangelicznego, do bardzo złożonej gry odniesień w wypadku jednego ze znanych epigramatów Andrzeja Krzyckiego.

Kiedy zajrzemy do ósmego tomu *Acta Tomicianae*, zobaczymy, że Stanisław Górski, kanonik krakowski i płocki, sekretarz kancelarii Piotra Tomickiego, zgromadził także teksty dotyczące dramatycznych wydarzeń, które rozegrały się w latach 1525 i 1526 w Gdańsku. Jak państwo pamiętają, doszło wtedy do luterańskiej rewolty wymierzonej tak przeciw władzom miejskim, jak i Kościołowi katolickiemu. Wiosną 1526 roku król Zygmunt I przybył do Gdańska na czele kilku tysięcy zbrojnych, aby bunt ów zdławić. Towarzyszyli mu dostojnicy, a wśród nich biskup poznański Jan Latański. I to właśnie jego szczególnej gdańskiej przygodzie poświęcony jest epigramat Andrzeja Krzyckiego, który w 1526 piastował godność biskupa przemyskiego. Utwór ten, pomieszczony w rękopiśmiennym kodeksie kórnickim obok innych tekstów związanych z surową interwencją króla, opatrzony został zwężką adnotacją o autorstwie („Cricius fecit”) oraz dwoma krótkimi komentarzami. Pierwszy z nich, położony przed wierszem, zapowiada, że jest to epigramat o nierządnicy spuszczonej w sieci z okna kwatery gościnnej pewnego biskupa, gdy drzwi do gospody zostały już zamknięte. Drugi zaś, dopisany pod utworem, precyzuje, że rzecz wydarzyła się w Gdańsku, że ów pewien biskup to Jan Latański, biskup poznański, a całą scenę miał oglądać o świcie król Zygmunt, który rezydował w ratuszu.

De meretricula demissa in reti per fenestram
ex hospitio cujusdam Episcopi, janua per
hospitem occlusa.

Cricius fecit.

Presulis ex alta Thais demissa fenestra
 Quod fuit in reti, nec patuere fores,
 Nescio cur factum culpatur, maxime nunc cum
 Natum evangelium cerdo faberque crepat;
 Nam piscare homines, cum sit res presule digna,
 Juxta evangelium, nemo negare potest.

Id factum erat Gedani, rege de pretorio prima
 luce spectante, in hospitio Joannis Latałski,
 episcopi posnaniensis³.

Epigramat Krzyckiego Edwin Jędrkiewicz przełożył tak:

Z biskupowego okna spuszczone w dół w sieci
 Taidę, bo drzwi były zamknięte na klucz.
 Nie wiem, co w tym tak ludzi gorszy, zwłaszcza teraz,
 Gdy ewangelię w gębie miewa każdy szewc.
 Bo że rybakiem z siecią powinien być biskup,
 Tym słowom ewangelii nie zaprzeczy nikt⁴.

Wprawdzie w tekście łacińskim nie ma mowy o szewcu, ale decyzja tłumacza, by wprowadzić do przekładu tego właśnie rzemieślnika, nie wydaje się przypadkowa. Nie tylko przez wzgląd na Pliniuszowe „ne supra crepidam sutor iudicaret”, ale również dlatego, że czeladnikiem szewskim był na przykład Hans Sachs, wielki apostoł reformacji, od czasów Goethego uważany za najwybitniejszego poetę niemieckiego XVI wieku; szewcem był John White Snellyng z Rayleigh w Essex, który w 1586 utrzymywał, że jest Janem Chrzcicielem, i głosił, że aby wychwalać należycie Boga, trzeba wpierw zaspokoić wszystkie pożądliwości;

³ A. Cricius, *Casus ridiculus quidam*, [w:] *Acta Tomicianae*, t. 8, Posnaniae 1860, s. 105 (LXXX).

⁴ A. Krzycki, *O pewnym zabawnym zdarzeniu*, przeł. E. Jędrkiewicz, [w:] *Antologia poezji polsko-łacińskiej 1470–1543*, oprac. A. Jelicz, Warszawa 1985, s. 183.

szewcem był także głośny mistyk i wizjoner luterański Jakob Böhme z Görlitz.

W epigramie Krzyckiego nie pojawia się jednak szewc, lecz „cerdo faberque”, czyli „czeladnik i rzemieślnik”. W słowach tych łatwo dopatrzyć się aluzji do tumultu gdańskiego. Istotnym znamieniem rewolty 1525–1526 były bowiem radykalne postulaty reformacyjne. Żądano m.in. wprowadzenia powszechnego kapłaństwa i kaznodziejstwa osób świeckich, wskutek czego np. w kościele św. Katarzyny kazania głosił czeladnik rzemieślniczy. Oto więc w utworze biskupa przemyskiego obnażającym gorszący postępek biskupa poznańskiego istotną rolę odgrywa kontekst gdańskich zamieszek godzących w Kościół katolicki.

Dodać przy tym wypada, że obudowany komentarzami epigramat Krzyckiego wpisuje się zarazem w żywą na początku XVI stulecia tradycję opowiastek o przewrotności niewiast i ich władzy nawet nad dostojnymi, statecznymi z pozorów, podeszłymi w laty mężczyznami.

Widzą tu państwo drzeworyt Lucasa van Leydena powstały około 1514 roku, a pochodzący z serii przedstawień ukazujących oplakane skutki kobiecej potęgi (ilustracja 1). Zgodnie ze średniowieczną legendą Wergiliusz, nie tylko wielki poeta, ale i czarnoksiężnik, padł ofiarą nadziei na miłosną schadzkę z córką cesarza. Do jej komnaty miał zostać wciągnięty w koszu. Wszelako kosz zatrzymano w połowie drogi, a o poranku poeta-mag stał się pośmiewiskiem mieszkańców Rzymu.

W 1515 powstał drzeworyt Hansa Baldunga obrazujący nagiego Arystotelesa dosiadanego niczym wierzchowiec przez obnażoną Filis (ilustracja 2). Niewiele wcześniej filozof ganił swego wychowanka Aleksandra Macedońskiego za nadmierne uleganie jej czarowi. I oto – wskutek podstępu Filis – młody władca, ukazany tu ponad krawędzią muru między owocującą jabłonią a uschlým drzewem, ogląda z góry scenę ujeżdżania siwobrodego mentora, otumanionego pragnieniem cielesnej rozkoszy.

W czasie pobytu w Gdańsku biskup Latański liczył już 63 lata. I chociaż nie zawisł w koszu w drodze na zmysłowe igraszki, to jednak spuszczenie z jego okna ladacznicy w sieci nie przeszło niezauważone („factum culpatur”), a jak dodaje dopisek do epigramu, dostrzec je miał o świcie sam król Zygmunt. Utwór Krzyckiego utrwała więc przejaw upadku



1. Lucas van Leyden, *Wergiliusz w koszu*, drzeworyt z serii *Potęga kobiet*, około 1514.



2. Hans Baldung Grien, *Aristoteles i Filis*, drzeworyt, 1515.

hierarchy Kościoła, duszpasterza i kaznodziei, który – bynajmniej nie wskutek młodzieńczego porywu namiętności – oddaje się lubieżności.

Dostrzeżenie tych kontekstów zbliża nas do sprawy zasadniczej. Szczególny charakter tego wiersza wynika bowiem z tego, że pisząc go, biskup przemyski uderza brutalnie w biskupa poznańskiego, a wszystko to przy okazji luterańskiej rewolty spowodowanej m.in. gorszącym prowadzeniem się kapłanów. Jeśli zatem Krzycki odsłania i wyśmiewa rozwiązłość Latalskiego, to jego atak stanowiłby wodę na młyn zbuntowanych gdańszczan.

Ale to właśnie nawiązanie do Ewangelii (Łk 5, 1–11; Mk 1, 16–18; Mt 4, 18–20) pozwala poecie-biskupowi uderzyć boleśnie nie tylko w biskupa poznańskiego, ale także w reformatorów. Nikt nie może przecież zaprzeczyć – pisze Krzycki – że zgodnie z Ewangelią przystoi biskupowi łowić ludzi. Jeśli zaś i czeladnik, i rzemieślnik może głosić słowo Boże w przeświadczeniu, że nauka Pisma jest jasna, oczywista i rozumiała także dla nieuczonych, to postępek Jana Latalskiego nie powinien gorszyć, bo dowodzi dosłownego wypełniania ewangelicznego nakazu łowienia ludzi. To szydercze rozumowanie wyśmiewa zatem reformacyjną wiarę w łatwo dostępną możliwość poznania jasnego i szczerego słowa, które pełnym blaskiem jaśnieje po odrzuceniu katolickich wymysłów.

Natomiast atak na biskupa poznańskiego nie ogranicza się bynajmniej do wyśmiania jego starczego bezwstydu i wyuzdania. Ostrze epigramatu godzi w Latalskiego również za sprawą ewangelicznego odniesienia, gdyż każdy duchowny XVI stulecia doskonale wie, że w piątą niedzielę po Zielonych Świątkach głosi się kazanie o Chrystusie-kaznodziei, który czyni Piotra rybakiem ludzi. Wykładając zaś powinności kaznodziei, objaśnia się, że sieć rybacka symbolizuje kazanie. Jego zadaniem jest bowiem łowienie ludzi do królestwa niebieskiego. Sieć ta ma być misternie spleciona z przytoczeń Pisma Świętego oraz komentarzy egzegetycznych, ale jednocześnie rozrywa się, kiedy ten, kto naucza z ambony, jest niemoralny.

Na tym drobnym przykładzie gry artystycznej polegającej na przeniesieniu słów Ewangelii w obręb złożonej polemiki literackiej możemy dostrzec, że aby zrozumieć epigram Krzyckiego, nie wystarczy samo

rozpoznanie aluzji biblijnej. Co ważniejsze, widzimy również, że nie da się oddzielić wersetów Pisma Świętego od funkcji, którą pełnią one w różnych kontekstach kultury wieku XVI.

Wojciech Kordyżon: Mamy do czynienia w tym konkretnym przypadku z podwójnym wykorzystaniem pojedynczego obrazu wciągniętego w dychotomiczne użycie w ramach jednego tekstu. Moje kolejne pytanie dotyczy sposobu użycia tych obrazów pochodzących z Pisma, motywów biblijnych. Myślę, że to byłoby szczególnie interesujące, gdybyśmy zapytali, po pierwsze, o literaturę zaangażowaną w propagandę i polemikę religijną, zarówno z jednej, jak i z drugiej strony dyskusji wczesnonowożytnych, a po drugie, o literaturę o charakterze edukacyjnym, formacyjnym. Były one do pewnego stopnia pokrewne, ale mają też swoje szczególne zastosowania.

Czasami niektórzy badacze (może też powinniśmy ocenić, czy słusznie, czy nie) próbowali katalogować wybrane motywy występujące w rozmaitych tekstach o jasnej filiacji konfesyjnej i przypisywać je jako charakterystyczne dla protestantów czy katolików. Tłem pytania o wykorzystanie obrazów biblijnych w literaturze byłaby też kwestia, w jakim stopniu możemy się przywiązywać do takiej stałej filiacji, preferencji pewnych obrazów ze względu na poszczególne denominacje wczesnonowożytne.

Mirosława Hanusiewicz-Lavallee: Oczywiście nie każdy motyw jest obrazem i może od tych nieimaginatywnych zacząć, świadoma zresztą, że trochę uchyliliśmy się na razie od pytania poprzedniego, mianowicie od różnic konfesyjnych w sposobie potraktowania Biblii. Mam nadzieję, że uda nam się do tego jeszcze wrócić.

Jak wszyscy państwo pamiętają, wedle świadectwa samego Lutera jego konwersja miała nastąpić w trakcie lektury Listu do Rzymian, dokładnie tak jak konwersja św. Augustyna. I to właśnie List do Rzymian Luter nazywał najważniejszą częścią Nowego Testamentu, jako że tam znalazł teologiczną podstawę nauki o usprawiedliwieniu oraz problemy wiary, łaski i uczynków. Potencjał imaginatywny Listu do Rzymian jest, chyba się wszyscy państwo zgodzą, raczej skromny. Obrazów tam niewiele, jeśli

jakiegokolwiek są, a zatem stawał się on raczej źródłem argumentów niż obrazów. Nie znaczy to jednak, że ten centralny problem usprawiedliwienia nie znajdował pewnych literackich reprezentacji, a nawet miał pewne literackie konsekwencje dla rozwoju pewnych rodzajów literatury.

I tak na przykład w czwartym rozdziale Listu do Rzymian św. Paweł przywołuje wersety Psalmu 32 i mówi o pochwałę, którą Dawid wypowiada o człowieku, którego Bóg usprawiedliwia niezależnie od uczynków. Oczywiście jest, że ten Psalm staje się jednym z ulubionych psalmów Lutera i reformacji w ogóle. Brian Cummings nazwie go hymnem bitewnym luteriańskiej republiki Ducha⁵. I wszystkie jego reformacyjne przekłady będą nasycone konotacjami odnoszącymi się właśnie do usprawiedliwienia jako czystego daru łaski. Oto dla przykładu cytaty z trzech spolszczeń Psalmu 32: Lubelczyka („błogosławieni są, których Pan odpuszcza złości, / a iż pokrywa grzechy ich swej miłości”), Rybińskiego („Szczęścia pewnego człowiek ten używa, / Do którego się z łaską Pan ozywa, / Nieprawość jego mu odpuszczając”) oraz – jakże odmienny – Kochanowskiego („Szczęśliwy komu grzechy odpuszczono / I w niepamięci złości ponurzono”).

A zatem nie tylko obraz, ale argument jako taki, w tym wypadku argument dotyczący usprawiedliwienia, może generować różne literackie reprezentacje. Znowu odwołam się do powszechnej wiedzy, by przedstawić kolejny przykład. Wszyscy państwo są świadomi konsekwencji, które miało proponowane przez Erazma w Nowym Testamencie tłumaczenie *poenitentiam agite* jako *resipiscite* lub *ad mentem redite*. Chodziło tak naprawdę o grecki termin *metanoia*, który w tradycji łacińskiej Kościoła średniowiecznego został przetłumaczony najpierw przez Hieronima jako *poenitentia*, ale też cała koncepcja penitencji została zinterpretowana jako pewna seria warunków, które człowiek spełnić musi, żeby zostać usprawiedliwionym i uzyskać Boże wybaczenie. Obejmują one m.in. żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie, czyli przejawy współpracy człowieka z łaską. Ta interpretacja jest sprzeczna

5 B. Cummings, *The Literary Culture of the Reformation: Grammar and Grace*, Oxford University Press, Oxford–New York 2002, s. 225, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198187356.001.0001>.

oczywiście z luterzańską ideą usprawiedliwienia jako daru łaski w żaden sposób nieuwarunkowanego. I sądzić by można, że te ściśle teologiczne idee zakorzenione oczywiście w Biblii, ale pozbawione, jak się rzekło, potencjału obrazowego, nie mają mocy literaturo- czy poezjotwórczej. A jednak to one właśnie po stronie katolickiej będą inspirować na przykład *poesis lacrimosa* – poezję żalów pokutnych świetnie rozwiniętą we Włoszech, w Anglii i w innych krajach europejskich. Inspirować będą polską elegię penitencyjną, o której pisali nasi koledzy: Radosław Grześkowiak, Jacek Głazewski, czy też w ogóle tak charakterystyczne dla pobożności polskiej rozmaite nabożeństwa lakrymalne, z Gorzkimi żałami włącznie. Mają one niewątpliwy potencjał perswazyjny, ale też teologiczno-kontrowersyjny, jeśli spojrzeć na nie w perspektywie usprawiedliwienia jako czystego daru łaski.

Wszystko, co powiedziałam do tej pory, służyło temu, by wykazać, że motywy nieimaginatywne, a nawet argumenty teologiczne mają czasami bardzo ważne konsekwencje ściśle literackie. Ale gdybym miała się zastanawiać nad konfesyjną dystrybucją motywów obrazowych, to do najbardziej charakterystycznych przykładów należałyby oczywiście apokaliptyczne, o których pisał świetnie Paweł Stępień. Może tylko to tutaj zasygnalizuję, że obrazy Antychrysta, nierządniczy babilońskiej, świętych i męczenników były filarami nowej, reformacyjnej eklezjologii, gdyż fundowały wizję współczesności jako czasów ostatecznych. Współczesności, która zostaje zinterpretowana jako decydująca konfrontacja Kościoła Chrystusowego, tego niewidzialnego Kościoła, który przez wieki zmierzał do konfrontacji z Antychrystem rozumianym jako instytucja papieżstwa. Bardzo wyraźnie widzimy to na przykład u Cypriana Bazylia, którego martyrologium jest prezentowane czytelnikowi jako opowieść o prześladowaniu drugim, poprzedzającym paruzję. Ale też podobny ton apokaliptyczny znajdujemy u Erazma Otwinowskiego czy u Krzysztofa Kraińskiego.

Protestancka pareneza uprzywilejowała też postaci takie jak Judyta czy Zuzanna, a intencja dysocjacji od „papistowskich” tradycji religijnych skłaniała do wstrzemięźliwości np. w potraktowaniu motywów pasyjnych, zdecydowana większość motywów jednak nie miała ścisłego znaku konfesyjnego.

Po stronie katolickiej najbardziej charakterystyczne zespoły motywów to te związane z osobą Maryi – co rozumiałe – ale także obluźnione, wywiedzione z Pieśni nad Pieśniami, i wszystko to, co służyło renarracji życia Chrystusa, a więc motywy bożonarodzeniowe i pasyjne jako podtrzymujące średniowieczną z ducha pobożność kompasyjną. Wobec konfrontacji „starego” z „nowym” medializm i jego formy dewocyjne wydawały się bezpieczną przystanią wyobraźni.

Paweł Stępień: Jak wspominała pani profesor, istniał szczególny skarbiec obrazów, które grały kluczową rolę w literaturze tego bardzo gożącego okresu. Przy czym dodać wypada, że jeśli ktoś nie uczestniczył wówczas w sporach wyznaniowych, to i tak jego wybory artystyczne w jakiś sposób się do nich odnosiły.

Sięgnijmy najpierw do parafraz psalterzowych Kochanowskiego, wpisujących się z jednej strony w tradycję florencko-neoplatonickiego humanizmu renesansowego, a z drugiej strony nacechowanych wstrzeźliwością wobec sporów religijnych. Jeśli będziemy pamiętać o tym, że poeta swe lata „niemal wszystkie strawił nad księgami”⁶, jak mówi w *Trenie XIX* jego matka, to warto zwrócić uwagę, że w Psalmie 19 Kochanowski pokazuje ład wszechświata, który ogłasza moc i łaskę Stworzyciela niczym otwarta księga. Gdy zaś sięgniemy do Psalmu 139, znajdziemy tam obraz formowania dziecięcia w łonie matki, które to zjawisko określa poeta jako „cud [...] niewysłowiony rozumu” Bożego i dodaje, że Bóg kształtuje „ten związek tak misterny ciała naszego” wedle tego, co zapisane „miał w swych księgach”⁷. Jeśli zestawimy przywołane wyimki parafrazy Kochanowskiego z łacińską parafrazą Buchanana, zauważymy, że u szkockiego poety Bóg, tworząc płód w łonie matki, świadom jest przebiegających procesów, jak gdyby miał je zapisane („*Ceu scripta haberes*”⁸), podkreślmy: jak gdyby. A Kochanowski ujmuje rzecz zgoła inaczej, mówiąc: „Tyś miał w swych księgach”. Pytanie, co

6 J. Kochanowski, *Tren XIX*, [w:] tegoż, *Treny*, oprac. J. Pelc, Wrocław 1986, s. 50 (w. 139).

7 J. Kochanowski, *Psalm 139*, [w:] tegoż, *Psalterz Dawidów*, wstęp i oprac. K. Meller, Kraków 1997, s. 300 (w. 30, 29, 39).

8 G. Buchananus, *Psalmus CXXXIX*, [w:] tegoż, *Psalmorum Davidis paraphrasis poetica*, Argentorati 1566, s. 271.

znaczy ta właśnie różnica, skłania do znacznie bardziej docieikliwego badania, tu natomiast chcę zwrócić uwagę, że parafraza tekstu biblijnego może stać się drogą do wyrażenia przeświadczeń i poglądów natury filozoficznej. Gdybyśmy zatem przeszli w *Teologii platońskiej* Marsilia Ficina miejsca, w których przywołuje wersety psalmów, rozpoznamy interpretację do pewnego stopnia zbieżną z komentarzami sprzed XV wieku, ale jednocześnie nową. Zaprzęga ona bowiem Pismo Święte do rozważań o *prisca theologia*, czyli wielkiej, starożytnej mądrości, w której w istocie nie ma miejsca dla Chrystusa-Zbawiciela. A to stanowczo oddala wykładnię Ficina od XVI-wiecznej interpretacji psalmów, zarówno katolickiej, jak i reformacyjnej.

Drugi z obrazów, który wydaje mi się szczególnie ważny, pojawia się w napisanej przez Kochanowskiego w 1561 lub 1562 parafrazie trzynastego rozdziału Księgi Daniela, czyli historii Zuzanny. Historię tę, o czym przypomniała przed chwilą profesor Hanusiewicz, protestanci traktowali zgodnie z sugestią Lutra jako budującą opowieść moralną, uczącą zachowania w sytuacji zagrożeń duchowych. Tymczasem Kochanowski przenosi zawartą w niej dysputę moralno-religijną z gruntu teologicznego na grunt etyczno-moralno-filozoficzny, na grunt rozważań o cnocie. I oczywiście cnota z Bożą pomocą zwycięża, ale dla naszych rozważań istotne jest, że wówczas, kiedy Zuzannę osaczają lubieżni starcy, powiada ona: „zewsząd ucisk przyszedł na mię”⁹. Sytuację bez wyjścia opisuje zatem poeta, idąc tropami Wulgaty, jako sytuację ucisku.

Warto odnotować, że kiedy w *Trenach* Kochanowski zмага się z problemem cnoty jako zagadnieniem filozoficzno-moralnym, a jednocześnie z problemem porządku świata rozpatrywanym w perspektywie religijnej, to już w *Trenie I* wraca do znanego z *Zuzanny* obrazu ucisku. Nie zauważyli tego komentatorzy jego poezji i wydaje się to znamienym dowodem na trudności, których następcza rozpoznanie odniesień biblijnych w utworach Kochanowskiego. Jak pamiętamy, w *Trenie I* poeta stwierdza: „«Próżno płakać» – podobno drudzy rzeczeć”, po czym wybucha skargą: „Cóż, prze Bóg żywy, nie jest próżno na

⁹ J. Kochanowski, *Zuzanna*, [w:] tegoż, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, t. 1, Warszawa 1952, s. 48 (w. 89).

świecie? / Wszystko próżno! Macamy, gdzie miękcej w rzeczy, / A ono wszędy ciśnie”¹⁰. I w tej formule: „a ono wszędy ciśnie” rozbrzmiewa echo słów z *Zuzanny*: „zewsząd ucisk przyszedł na mię”. Proszę zwrócić uwagę, że Kochanowski wprowadza nas tu na wyższy poziom złożonej interpretacji obrazu biblijnego. Poprzez tę aluzję biblijną już u początku cyklu nadaje rozważaniom filozoficzno-moralnym wymiar teologiczny, a jednocześnie – co niewykluczone – odwołuje się polemicznie do swojej *Zuzanny*, opowieści o zwycięstwie cnoty, napisanej bez mała 20 lat wcześniej. Wykorzystuje zaś obraz osobliwy i niełatwy do wyobrażenia. Jak bowiem uzmysłowić sobie ów ucisk? Poeta łączy go z obrazem ślepców, którzy po omacku szukają wyjścia z sytuacji uciśnienia.

Chciałbym teraz, byśmy rozpatrzyli inny przykład wykorzystania obrazu starotestamentowego, polemiczny zarówno w odniesieniu do Kochanowskiego i jego gier z tradycją filozoficzną, jak i wobec tradycji egzegezy religijnej (i katolickiej, i niekatolickiej). Sięgnijmy do poezji Jana Andrzeja Morsztyna, by zobaczyć, jak jego libertyńska reinterpretacja historii Lota wnika głęboko w tradycje religijne. Oto więc w wierszu *Dobra myśl* z *Kanikuły* pojawia się strofa:

Lot, wyszedzszy z złej Sodomy,
Ogień, co popalił domy
(Słuchajcie tego pilno, bracia nasi!),
Jakby swej żony liznął, winem gasi¹¹.

Jesteśmy w wieku XVII, a już od wieku XVI zapisana w Księdze Rodzaju historia Lota i jego córek (Rdz 18, 16–19, 36) staje się niełatwym zagadnieniem moralnym. Trzeba je było wyjaśnić, odpowiadając na pytanie, jaką winę ponosi Lot uwikłany w akt kazirodztwa następujący chwilę po dotkliwym ukaraniu przez Boga wyuzdanych mieszkańców Sodomy. Rozważanie tego problemu doprowadziło do swoistego renesansu egzegezy Orygenesusa, po którą sięgali zarówno

¹⁰ J. Kochanowski, *Tren I*, [w:] tegoż, *Treny*, dz. cyt., s. 7 (w. 15–18).

¹¹ J. A. Morsztyn, *Dobra myśl*, [w:] tegoż, *Utwory zebrane*, oprac. L. Kukulska, Warszawa 1971, s. 167 (w. 13–16).

katolicy, jak i protestanci kaznodzieje. W roku 1647, gdy powstaje *Kanikuła*, Morsztyn przynależy jeszcze do zboru kalwińskiego, dlatego trzeba przypomnieć choćby o bazylejskiej edycji dzieł Orygenesusa z roku 1571 przygotowanej przez Johanna Jakoba Grynaeusa tudzież o komentarzu Kalwina do Księgi Rodzaju.

Dlaczego homilia Orygenesusa o Locie i jego córkach miałyby być dla nas istotna? Otóż nie tylko dlatego, że w swym wykładzie Kalwin uwzględnia naukę Orygenesusa, ale też z trzech innych powodów. Po pierwsze, w swym kazaniu Orygenes bardzo namiętnie piętnuje słuchaczy, którzy oddani są pijaństwu. Woła bowiem po trzykroć: „Słuchajcie, do czego prowadzi pijaństwo! Słuchajcie, jakie występki powoduje opilstwo! Słuchajcie i strzeżcie się, wy, dla których to zło nie jest występkiem, lecz nawykiem!”¹². Kiedy więc w tekście Jana Andrzeja Morsztyna pojawia się wezwanie: „Słuchajcie tego pilno, bracia nasi!”, moglibyśmy mniemać, że jest ono kaznodziejskim wezwaniem do trzeźwości. Po drugie, Orygenes naucza, że żona Lota zamieniona w słup soli symbolizuje ciało, które – przeciwnie niż rozum symbolizowany przez Lotę – powraca do grzechu, spoglądając w stronę płonącej Sodomy. I dodaje, że sól oznacza mądrość, której nie dostawało małżonce Lota. Po trzecie wreszcie, Orygenes usprawiedliwia kazirodztwo popełnione przez Lotę. Podkreśla bowiem, że tak dalece oszołomiło go wino, że nie był w stanie rozeznaczyć swoich uczynków. Dlatego też nie można zarzucić mu, że chciał zgrzeszyć bądź że przyzwolił córkom na popełnienie grzechu. Jego grzechem było opilstwo, bez którego nie doszłoby do obcowania z własnymi dziećmi.

By pełniej zrozumieć, w jaki sposób poeta-libertyn wyklada historię Lota, należy pamiętać, że przywołuje ją w wierszu *Dobra myśl*, stanowiącym pochwałę biesiady i Bakchowego napoju. Wzmianka o upale, która otwiera tekst, przypomina zarazem, że jest to ogniwo cyklu *Kanikuła*. Sierpniowy czas Syriusza miał zaś nie tylko wzniecać skwar, ale także rozpalać miłosne żądze. Z kolei „bracia”, nakłaniani

¹² Orygenes, *Homilia V. Lot i jego córki*, [w:] tegoż, *Homile o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, przekł. i przyp. S. Kalinkowski, wprowadzenie H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 78 (Źródła Myśli Teologicznej, 64).

do pilnego słuchania swoistego exemplum o Locie, to współbiesiadnicy. I bynajmniej nie do trzeźwej wstrzemięźliwości są tu nawoływani. Mają bowiem zrozumieć, że „Lot, wyszedszy z złej Sodomy”, „winem gasi” „ogień, co popalił domy”, czyli ogień gniewu Bożego, który spadł na rozpasanych mieszkańców miasta. Przy czym Lot pije tak, „jakby swej żony liznął”, nie tyle dlatego, że sól wzmacnia pragnienie, ile że symbolizuje mądrość. Jaką więc naukę przekazuje poeta, przywołując przykład z Księgi Rodzaju? Otóż zachęca do nieumiarkowanego picia wina, bo mądrość płynąca z przygody Lota przekonuje, że pijaństwo ustrzegło go przed ogniem z niebios, mimo że złączył się cielesnie z własnymi córkami. Jeśli przeto i my, bracia, będziemy pić bez miary, wolno nam – bez Bożej obrazy – zaspokajać chucie z kim tylko zapagniemy. Oczywiście jest to w najwyższym stopniu przewrotna egzegeza tekstu biblijnego, zgodnie z którą Pismo miałooby zachęcać do występk.

W odróżnieniu od „ucisku” z *Zuzanny* Kochanowskiego upadek Lota tym łatwiej poddawał się unaocznieniu, że był po wielokroć przedstawiany w malarstwie i rytownictwie XVI i XVII stulecia. Przy czym ryciny nierzadko opatrywano inskrypcjami, by ujednoznaczyć ich przesłanie moralne. Za przykład niech posłuży anonimowy sztych niderlandzki z 1564, obrazujący wszeteczeństwo Lota i jego córek (ilustracja 3).

Nagi i upojony winem przez swe obnażone córki starzec kładzie dłoń na piersi jednej z nich. W oddali widnieje jego obrócona w kamień małżonka i wciąż trwa dramat Sodomy i Gomory, na które leje się z niebios deszcz siarki i ognia. Pod obrazem, jak widzimy, umieszczony został tekst epigramu Hadrianusa Juniusa: „Saxea fit cautes coniunx, oblivia honesti / Incestumque tibi vinum Lothe suadet amorque”¹³. W wierszu tym pobrzmiwa więc ton surowej przygany: „Żona staje się kamieniem stożkiem, a ciebie, Locie, wino i miłość nakłaniają do zapomnienia o cnocie i do kazirodztwa”.

W ujęciu polskiego poety libertyna to samo wyobrażenie zyskałoby wymowę zgola przeciwną. I na przykładzie jego szczególnej, szyderczej

¹³ Zob. Hadrianus Iunius, *In Lothi incestum*, [w:] tegoż, *Poëmatum liber primus continens pia et moralia carmina, quorum indicem post encomiastica carmina reperies. Iamprimùm in lucem prolata ab authoris nepote, ex officina Ludovici Elzevirij, Lugduni 1598*, s. 176.



SAXEA FIT CAUTE.S CONIVNX:OBLINIA HONESTI INCESTVM QVE TIBI VINVM LOTE SVADET AMOR QVE.

3. Anonim, *Lot i jeho córki*, rycina, 1564.

gry z tradycją możemy zrozumieć, jaką rolę odgrywa rozpoznanie kontekstu w interpretacji odniesień biblijnych – zarówno kontekstu ówczesnej kultury religijnej, jak i kontekstu konkretnego utworu, w którym pisarz umieszcza obraz przejęty z Pisma.

Wojciech Kordyzon: Podane przez państwa przykłady pokazują pożytki, które mogą płynąć z rozpatrywania w badaniach tego zaprzężenia Biblii w literaturę. Kolejne pytanie podejmuje ten temat, ale nie na poziomie poszczególnych utworów czy obrazów: chciałbym zapytać o gatunki, wprowadzając roboczy podział na formy, które wiązałybyśmy raczej z publicystyką religijną, użytkowością, oraz na literaturę piękną czy literaturę artystyczną. Czy możemy wydzielić jakieś specyficzne sposoby zastosowania Biblii do celów stawianych tym gatunkom, przez nie realizowanych? Czy są też w państwa ocenie takie gatunki, które w szczególny sposób będą się do Biblii odwoływać?

Mirosława Hanusiewicz-Lavallee: Najpierw zaoponuję przeciwko temu przeciwstawieniu: publicystyka religijna czy piśmiennictwo religijne a literatura *sensu stricto*. Zdecydowana większość piśmiennictwa XVI i XVII wieku to piśmiennictwo religijne i nie wiem doprawdy, wedle jakich kryteriów można by wyodrębnić z niego tak zwaną literaturę piękną. Musielibyśmy się posłużyć jakąś węższą definicją literatury, zapewne współczesną, co byłoby oczywiście postępowaniem anachronicznym. W okresie nowożytnym religia pozostaje nieodłączna od przestrzeni tekstu i książek, a zatem literatury. Wszelkie piśmiennictwo religijne pozostaje zretoryzowane, a zatem ustrukturyzowane wedle jakiegoś ładu estetycznego. Co więcej, główne postaci reformacji i kontrreformacji to pisarze, a doktryna jest przekazywana w procesie literackim i językowym. Czy można powiedzieć, że pieśni i hymny Lutra to literatura, a traktaty i komentarze – już nie? Oczywiście, transmisji doktryny służy mnogość gatunków: wykłady, kazania, dysputy, traktaty kontrowersyjne, katechizmy, także Biblie wernakularne, wiersze, hymny, psalmy, pieśni, żywoty świętych, medytacje, komentarze. Cel jednak pozostaje ten sam – właśnie transmisja prawd religijnych, per sważja religijna, i to niezależnie od tego, czy mówimy o surowej estetyce,

zwłaszcza wczesnych dzieł protestanckich, czy też o katolickich poematach apelujących do zmysłowej wyobraźni czytelnika.

Reguły gatunku mają, rzecz jasna, wpływ na to, w jaki sposób Biblia będzie obecna w takim czy innym dyskursie. Jednym z najbardziej znanych dzieł Melanchtona stały się *Loci communes rerum theologicarum* z 1521 roku, któremu to dziełu zawdzięczamy w istocie koncepcje toposów teologicznych. Wśród nich najważniejszą rolę odgrywają oczywiście argumenty biblijne. Także u katolickiego teologa, dominikanina Melchiora Cano, który 40 lat później zaaplikował Melanchtonową ideę toposów teologicznych do apologetyki katolickiej, znowu na pierwszym miejscu znalazły się argumenty z Pisma jako silne autorytetem samego Boga. A zatem gatunki dyskursywne, służące zarówno teologii kontrowersyjnej, jak i wykładowi doktryny, czerpać będą z Biblii jako ze skarbcza argumentów. Dotyczy to jednak nie tylko traktatów, dysput, polemik, ale także wierszowanych wykładów moralistyczno-katechetycznych, w których argument typu „Pan rzekł” wprowadza określoną dyrektywę działania czy potwierdza taki lub inny punkt doktryny.

Innym jeszcze sposobem wprowadzenia Pisma do utworów literackich, zwłaszcza w tekstach reformacyjnych (i to wczesnych, przede wszystkim szesnastowiecznych), jest konstruowanie ich w całości jako biblijnych centonów, czyli po prostu przewierszowanie takiej czy innej części Biblii. Może to dotyczyć, o czym już wspominałam, psalmów lub kantyków, ale może też na przykład dotyczyć całego Nowego Testamentu, by przywołać napisany trzynastozgłoskowcem *Summariusz wszystkiego Nowego Testamentu* (1570) Marcina Czechowica.

Niemniej jednak to u schyłku wieku XVI rozpoczyna się proces kształtowania się takiej literatury – zarówno poezji, jak i prozy – w której słowo biblijne staje się budulcem całości imaginatywnych. W liryce będą to na przykład rozmaite „pieśni na kształt psalmów”, elegie penitencyjne, ale też ody, hymny, kancony, epigramaty religijne, w epice – poematy narracyjne, mesjady, poematy pasyjne, romanse duchowne, dramaty biblijne właściwe dla teatru szkolnego, różnych zresztą konfesji. To są gatunki, w których motywy biblijne, nawiązania biblijne będą się pojawiały na takich właśnie zasadach, jak w przykładach przytoczonych przez profesora Stępnia.

Imaginatywną śmiałość wczesnej literatury protestanckiej początkowo paraliżował lęk przed idolatrią, który został przeniesiony do sfery literackiej, a zatem charakterystyczne okazywały się dla niej „poetyka negatywna”, by użyć bardzo celnego określenia Aliny Nowickiej-Jeżowej, i zniemienny dystans wobec elementów fikcyjnych, imaginatywnych, ornamentu, alegorii. Jednak już w połowie wieku XVII te granice się zatrą. Arianin Zbigniew Morsztyn będzie mógł napisać alegoryczny cykl emblematów z bohaterami wywiedzionymi z Pieśni nad Pieśniami. Konwertyta Wacław Potocki stworzy poemat pasyjny *Nowy zaciąg* oraz liczne pieśni, w których głos podmiotu rozwija się w nieustannym, ale jakże swobodnym dialogu ze słowem biblijnym. W XVIII wieku alegoryczny romans purytanina Johna Bunyana jako *Droga chrześcijanina* zyska popularność wśród polskich środowisk kalwińskich i luteranckich. Przykłady można by mnożyć. Charakterystycznej dla wieku XVI dychotomii, sprzeczności pomiędzy surowością „poetyki negatywnej” protestanckiej literatury religijnej a bujną alegorycznością i zmysłowością literatury katolickiej, już nie będzie.

Paweł Stępień: Nie ulega wątpliwości, że skoro analiza i interpretacja odniesień biblijnych (jak choćby w przywołanych już przeze mnie utworach) wymaga pieczołowitego rozpoznawania kontekstów, to konieczne jest również rozpoznanie kontekstów genologicznych. I nigdy dość podkreślenia z całą mocą, że interpretacja tekstów wymaga uwzględnienia reguł i granic gatunków piśmiennictwa. Niemniej wymogi gatunkowe pozostają zaledwie ramą, a dla poznania wymowy religijnej (zwłaszcza wyznaniowej) dzieła niezbędne są poszukiwania uobecnionej w nim tradycji wykorzystywania Pisma – egzegetycznej, liturgicznej, paraliturgicznej, doktrynalnej, polemicznej, związanej ze świadomie i spontanicznie kształtowanymi formami pobożności itd.

Chciałbym nawiązać najpierw do tego, o czym mówiła przed chwilą oraz nieco wcześniej profesor Hanusiewicz, zwracając uwagę, po pierwsze, że w tradycji protestanckiej narracyjne przedstawianie rozmaitych etapów życia Chrystusowego traktowane jest nieufnie jako wyraźne znamię wyznania rzymskiego, po drugie zaś, że różnicę między

wyznaniami łączy się z wykorzystaniem motywów wyjętych z Pieśni nad Pieśniami, zwłaszcza w odniesieniu do Męki.

Potężnym nurtem kultury dawnej, znajdującym wyraz w rozmaitych gatunkach wypowiedzi artystycznej, była tradycja pobożności pasyjnej, postrzegana przez heroldów reformacji jako bastion katolicyzmu. Tradycja ta zakorzeniona w przemianach religijności XIII i XIV wieku ukształtowała się w XV stuleciu, by trwać i bujnie rozkwitać w wieku XVI. Co więcej, w stuleciu, które wiążemy w dziejach naszej literatury z renesansem, nie budziła odczucia, że miałyby być jakimś przeżytkiem czy też przejawem długiego trwania odchodzącej epoki. W polskim katolicyzmie ulegnie ona pewnym przeobrażeniom dopiero u schyłku stulecia ze względu na postanowienia soboru trydenckiego i przemiany, o czym wspomniała profesor Hanusiewicz, pobożności reformacyjnej. Oto bowiem na początku wieku XVII okazało się, że rozległy obszar tradycji pasyjnej związany z Pieśnią nad Pieśniami, najpierw odrzucony przez Lutra, powraca w pobożności luterańskiej szukającej inspiracji u autorów średniowiecznych. Nie oznaczało to wszelako powrotu do religijności katolickiej – podobieństwa są wyraźne, ale złudne. Owe średniowieczne inspiracje włączono bowiem w obręb modelu pobożności pasyjnej, którego główne rysy Marcin Luter przedstawił po raz pierwszy w roku 1519, świadomie odchodząc od duchowości pasyjnej Kościoła rzymskiego. Dlatego rozpoznanie znaczenia odniesień biblijnych w utworach o męce powstałych w wiekach XVI i XVII wymaga nie tylko określenia, do których miejsc Pisma odsyłają, ale przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, w którą tradycję pobożności pasyjnej się wpisują. By ukazać złożoność tego zadania, sięgnijmy ponownie do poezji Jana Andrzeja Morsztyna. Wszyscy państwo znają jego słynny sonet *Na krzyżyk na piersiach jednej panny*. Wiemy, że to bluźnierczy liryk, wyrażający poruszenie mężczyzny na widok krzyżyka umieszczonego na powabnym biuście.

O święta mego przyczyno zbawienia!
Któż cię wniósł na tę jasną Kalwaryją,
Gdzie dusze, które z łaski twojej żyją
W wolności, znowu sadzasz do więzienia?

Rozumiemy, że jest to więzienie grzechu, bo spojrzenie na krzyżk ogarnia też nęcące piersi panny, wzbudzając pożądliwość i grzeszne myśli.

Z którego jeśli już oswobodzenia
 Nie masz i tylko męki grzech omyją,
 Proszę, niech na tym krzyżu ja pasyją
 I krucyfiksem będę do wytchnienia.

Począwszy od połowy drugiej strofy poeta wprowadza do rozważań religijnych brutalne, fizjologiczne dwuznaczności seksualne.

A tam nie umrę, bo patrząc ku tobie,
 Już obumarła nadzieja mi wstaje
 I serce rośnie rozgrzane piersiami.

Nie dziw, że zmarli podnoszą się w grobie,
 Widząc, jak kiedyś, ten, co żywot daje,
 Krzyż między dwiema wystawion łotrami¹⁴.

Pomińmy aluzje liturgiczne zawarte w tym sonecie i przez chwilę skupmy uwagę na nawiązaniach biblijnych. Kiedy pada bluźniercze życzenie: „niech na tym krzyżu ja pasyją / I krucyfiksem będę”, nie od razu odgadujemy, że to aluzja do Listu św. Pawła do Galatów: „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża” (Ga 2, 19). Łatwiej rozpoznawalne są zapewne zawarte w ostatniej strofie odniesienia do ukrzyżowania pomiędzy złoczyńcami, wspomnianego przez wszystkie Ewangelie synoptyczne, tudzież do wersetu Ewangelii Mateusza: „Groby się otworzyły i wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało” (Mt 27, 52). Znacznie trudniej zaś domyślić się, że w słowach „nie umrę, [...] patrząc ku tobie” z początku trzeciej strofy kryje się – szczególnie istotne dla zrozumienia utworu – nawiązanie do słów Jezusa, że wywyższony

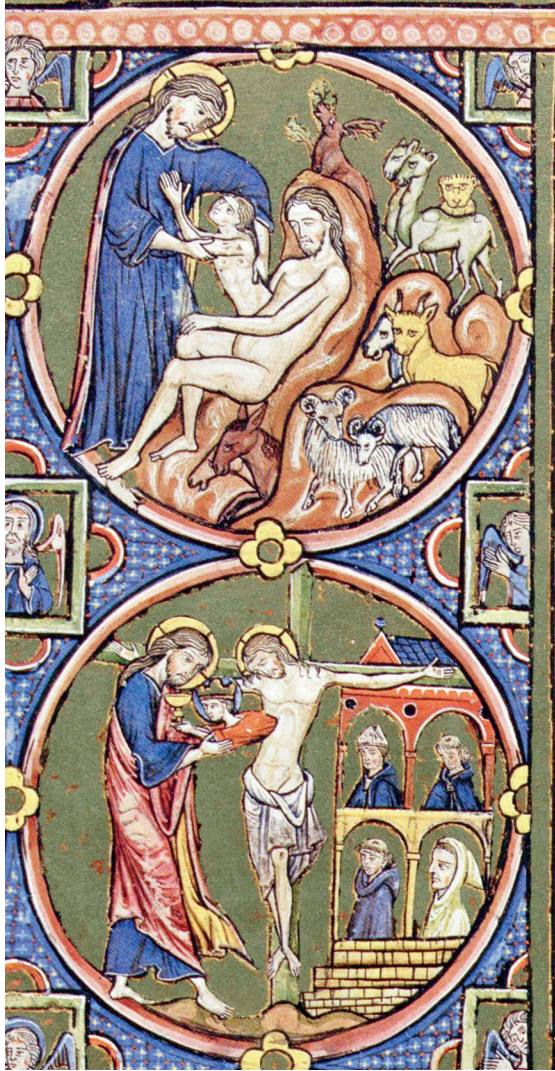
¹⁴ J. A. Morsztyn, *Na krzyżk na piersiach jednej panny*, [w:] tegoż, *Utwory zebrane*, dz. cyt., s. 106.

zostanie jak wąż Mojżesza, aby „każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (J 3, 14–15). Chrystus przypomina tu słowa Boga kierowane do Mojżesza w Księdze Liczb, gdy plaga węży dręczyła nieposłusznych Izraelitów: „Sporządź węża i umieść go na wysokim palu; wtedy każdy ukąszony, jeśli tylko spojrzy na niego, zostanie przy życiu” (Lb 21, 8). Najśłynniejszą wykładnię tych nierozzerwalnie związanych wersetów Nowego i Starego Testamentu dał św. Augustyn, który wzywał: „bracia, spoglądajmy na ukrzyżowanego Chrystusa, abyśmy z grzechu zostali uleczeni”¹⁵.

Dwie z owych aluzji biblijnych w sonecie Morsztyna – pierwsza i ostatnia z omówionych przed chwilą – wskazują jednoznacznie, że ostrze jego przewrotnej gry literackiej godzi w katolicką tradycję pasyjną. Jej szczególnie istotnym, a zwalczanym przez Lutra znamieniem było wezwanie do współcierpienia z Ukrzyżowanym (stąd odniesienie do słów św. Pawła), w czym pomocne miało być unaocznienie wydarzeń męki, traktowane jako fundament medytacji pasyjnych (stąd nawiązanie do spoglądania na krzyż). Przy czym trzeba podkreślić, że zjadliwą aluzją do katolickiego rozpamiętywania pasji jest też, tu błuźniercze w wymowie, przenikanie się opisów męczeństwa i miłosnego aktu. W tradycji pielęgnowanej przez Kościół rzymski przedstawianie cierpień Jezusa łączono bowiem, o czym była już dzisiaj mowa, z motywami i metaforą erotyczną Pieśni nad Pieśniami.

Rzućmy okiem na iluminację z XIII-wiecznej Biblii moralizowanej, ukazującą narodziny Ewy z boku Adama oraz narodziny Eklezji z boku Nowego Adama rozpiętego na drzewie życia (ilustracja 4). Krew i woda tryskające z ciała Zbawcy po uderzeniu włócznią (J 19, 34) symbolizowały sakrament chrztu oraz sakrament eucharystii. Kościół zaś, zgodnie z Orygenesową egzegezą Pieśni nad Pieśniami, to oblubienica Chrystusa. Stąd artysta łączy tu Ewangelię Jana, Księgę Rodzaju oraz właśnie Pieśń nad Pieśniami.

¹⁵ Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, tł. W. Szoldrski, W. Kania, wstęp, oprac. E. Stanula, cz. 1, Warszawa 1977, s. 192 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 15).



4. Stworzenie Ewy, Narodziny Kościoła,

[w:] Bible Moralisée, ok. 1225, Codex Vindobonensis 2554, k. 2v.

Szczególnie powiązanie tej miłosnej księgi Starego Testamentu z obrazowaniem męczeństwa możemy dostrzec w inicjale *G* z XII-wiecznego rękopisu komentarza św. Grzegorza do Pieśni nad Pieśniami (ilustracja 5). Inicjał ten otwiera werset opisujący piękno policzków („genae”) Oblubieńca (Pnp 5, 13).

Zwróćmy uwagę, że Chrystus Oblubieniec miłosnym gestem ujmując pod brodę Oblubienicę Eklezję i palcem prawej ręki wskazuje na kaźń św. Bartłomieja, którego dwóch oprawców obdziera właśnie ze skóry. Wyobrazenie to wyda się większości dzisiejszych odbiorców niepojęte i wręcz szokujące. Odczucia tego nie zmieniąby zapewne objaśnienie św. Grzegorza, który w egzegezie wersetu: „Jego policzki jak balsamiczne grzedy” stwierdza, że męczennicy, którzy nie wahali się rozlać swej krwi za wiarę, czerwienieją niczym rumiane policzki Oblubieńca, okazując wszem wobec piękno wiary chrześcijańskiej. W istocie jednak ów splot erotyki i męczarni wyraża w pełni zrozumiałe przeświadczenie, że jeśli najwyższym wyrazem miłości Chrystusa do grzesznego rodzaju ludzkiego była męka i śmierć na krzyżu, to najdoskonalszą odpowiedzią na tę miłość jest także jej odwzajemnienie, które nie cofa się przed męczeńską śmiercią. Męczeństwo bowiem jest szczególnym, doskonałym aktem naśladowania Syna Bożego.

Sonet Morsztyna skłania nas zarazem, by pamiętać o bujnie kwitnącej emblematyce siedemnastowiecznej. Chętnie ilustrowano w niej miłosną więź między Oblubieńcem i oblubienicą, przy czym ukazywano ich – by uniknąć zgorszenia – jako dzieci. W słynnych *Pia desideria* Hermana Hugona znajdziemy więc przedstawienie Oblubieńca przybitego do drzewa, w którego cieniu odpoczywa oblubienica (por. Pnp 2, 3), czy wizję pustego łoża, w którym oblubienica daremnie szuka Oblubieńca, podczas gdy śpi On na łożu krzyża.

Wypada dodać, że tekst Morsztyna, godzący w tradycję katolicką, wydaje się z pozoru nieodległy od nurtu reformacyjnych ataków na bałwochwalstwo. Kalwin głosił przecież, że nawet krucyfiks jest diabelskim wynalazkiem. W Kościele rzymskim natomiast Sobór Trydencki potwierdził postanowienia Drugiego Soboru Nicejskiego z 788 roku, zgodnie z którymi przedmiotem kultu powinny być i święte obrazy, i „wizerunki drogocennego i ożywiającego Krzyża”, ponieważ „«Cześć



5. Inicjal G, [w:] Gregorius, *Expositio in Cantica Canticorum*, XII wiek,
Médiathèque du Grand Troyes, BM, ms. 1869, k. 164v.

oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp»; a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia”¹⁶. W omawianym przez nas wierszu krzyż na piersiach panny traktowany jest – prześmiewczo – z czcią należną „wizerunkowi drogiego i ożywiającego Krzyża”. A jednak utwór ten niewiele ma wspólnego z atakiem na bałwochwalcze uwielbienie krucyfiksu przeprowadzonym przez Mikołaja Reja w figliku *Pies u Bożej Męki jajca pogryzł*. Jan Andrzej Morsztyn, poeta libertyn, wyszydza wprawdzie katolicką pobożność pasyjną, ale zarazem uderza w samo serce chrześcijańskiej nadziei, dworując z życiodajnej ofiary Chrystusa przybitego do drzewa krzyża. Ten opromieniony wiarą chrześcijan znak zwycięstwa nad śmiercią twórca zastępuje obrazem mężczyzny złączonego aktem miłosnym z kobietą – oto krucyfiks niosący ludzkości zwycięstwo nad umieraniem, oto znak płodnych mocy Natury traktowanej często przez libertynów jako bóstwo, które ma zastąpić Boga chrześcijan.

Jak zatem widać, w wypadku tekstów nawiązujących do Pisma skupienie na regułach gatunkowych należy traktować jako jedno z zadań interpretatora. Ponieważ jednak budują one rodzaj ramy wypowiedzi, pierwszoplanowe jest to, co w ramie tej umieszczono. Dociekania nad funkcją, którą rama genologiczna pełni w sonecie Morsztyna, należałoby rozpocząć dopiero teraz, kiedy wiemy już, jak wpisał on swój tekst w tradycję pobożności pasyjnej. Często bowiem rozmaite gatunki czerpią z jednego nurtu tradycji, co łatwo pokazać właśnie na przykładzie tekstów odnoszących się do męki. I to w łonie tej tradycji kształtowała się interpretacja motywów, obrazów, metafor, a ich egzegeza i powiązanie w większe całości nacechowane były konfesyjnie, co doskonale rozumieli ówcześni pisarze sięgający do owego zasobu odniesień biblijnych. A skoro omawiamy utwór z XVII stulecia, gdy późnorenasansowe niepokoje dotyczące istnienia metafizycznego ładu przybierały już nierzadko charakter gorzkiego zwątpienia, pamiętać trzeba również

¹⁶ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, tł. A. Baron, A. Bober, H. Pietras, T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 339 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).

o nurcie libertyńskiego sceptycyzmu, dystansującego się zgłoła inaczej niż neoplatoński humanizm do problematyki religijno-wyznaniowej.

Wojciech Kordyzon: Przejdźmy do pytań i komentarzy ze strony publiczności.

Alina Nowicka-Jeżowa: Wobec tego bogactwa myśli, które zostały przedstawione, mam dwa dopowiedzenia. Myślę, że – to pytanie dotyczy profesor Hanusiewicz – dopuszczenie literackości w trakcie lektury Biblii można też w jakimś aspekcie rozumieć jako antidotum na presję mentalną, jaką stworzył okres nieustannych wojen i nieustannych debat i konfrontacji. Nie wiemy, jak bardzo niewyczerpana psychicznie była wspólnota pińczowska, a wcale nie jest to chyba jedyny kazus i można by wskazać podobne. Jeżeli przyjmujemy myśl, że tekst biblijny jest także tekstem literackim, to otwieramy drogę do czegoś swobodniejszego, mniej uwikłanego doktrynalnie. Wydaje mi się, że parafrazy psalmów, które podejmują i protestanci różnych wspólnot, i katolicy, są ażylem nie tylko literackim; nie tylko egzystencjalnym, ale również ekumenicznym. Tutaj można swobodniej wyrażać swoje myśli, swoje medytacje.

Jednakże, kiedy spoglądamy na ten proces... Chcę tylko podzielić się niepokojem, który zawsze odczuwam, jak zbliżam się do Jacopa Sannazara (gdyby to był tekst barokowy, to tego niepokoju bym nie odczuwała). W moim przekonaniu ten poemat – myślę tu o *De partu Virginis* – i jemu podobne są już tak ekstremalnie literackie, że ich sakralność zdaje się bardzo wątpliwa czy dwuznaczna.

Teraz jeszcze Krzycki. Profesor Stępień jak zwykle bardzo precyzyjnie, odkrywczco, i dogłębnie ukazał, jakim mieczem obosiecznym jest ten epigramat. Chcę zwrócić uwagę na jedną tylko oczywistą sprawę, że tym grom literackim Krzyckiego, takim na przykład, z których się zrodził tekst o *beata adorata*, bardzo bliska jest tradycja wagancka i w ogóle tradycja średniowieczna, która igrza z tekstem biblijnym. To, co profesor mówił przed chwilą o Janie Morsztynie, potwierdza żywotność tej perfidnej gry, która ma wszelkie cechy i przewrotności, i dwuznaczności, którą prowadzi zwykle odniesieniem do seksualnej sfery. Niedawno przyglądałam się balladzie Villona do rycerza, który

sobie zdobył małżonkę mieczem, i w ostatniej strofie, ostatnim wersie tego tekstu jest przywołana metafora biblijna ziarna zasianego w grobie, która w całym kontekście tekstu przywodzi w pierwszym rzędzie skojarzenia seksualne, a dopiero drugorzędnie próbuje się bronić i udawać, że jej zamiarem jest podniesienie tego dyskursu tekstu do duchowej więzi małżeńskiej

Mirosława Hanusiewicz-Lavallee: Oczywiście, zgadzam się z tym, że literackość jest traktowana jako ucieczka od konfesyjności, przynajmniej w niektórych wypadkach. Myślę, że tak dzieje się u Kochanowskiego, tak działo się u uwielbianego przezeń Buchanana, tutaj też przywoływanego. Czasem można się spotkać z przekonaniem, że sam wybór parafrazy Buchanana jest jakimś wyborem konfesyjnym. Tymczasem trudno o bardziej ponadkonfesyjny tekst. Trzeba pamiętać, że Buchanan pisał to w więzieniu inkwizycji jako katolik, jako ćwiczenie duchowne i literackie przy okazji. Potem w kolejnych latach dopełniał całą kolekcję. Ostatecznie wydał ją w momencie, gdy był już członkiem reformowanego Kościoła Szkocji, ale nawet przez te pierwsze lata po powrocie do ojczyzny był bardzo bliskim dworzaninem Marii Stuart, katolickiej monarchini. Czytywał jej rozmaite lektury klasyków. I dopiero wstrząs wywołany morderstwem lorda Darnleya pchnął go już bardzo zdecydowanie w stronę kalwinizmu. Ale w okresie, kiedy pracował nad parafrazą, był humanistą chrześcijańskim, najlepiej czuł się w rejestrach, które go nie klasyfikowały konfesyjnie – dopiero gdy musiał wybrać, wybrał. Takie pojmowanie „literackości” jako próby ucieczki od pułapki konfesyjności, jak myślę, pasowałoby również do Kochanowskiego.

Paweł Stępień: Myślę, że trudno coś dorzucić do tych przenikliwych i trafnych uwag profesor Hanusiewicz. Jestem przekonany, że mamy do czynienia z bardzo ciekawym splotem odniesień do tradycji w wypadku siedemnastowiecznych wysiłków libertyńskich. Tym, co czyni nowością te wyrafinowane gry z tradycją religijną, jest oczywiście nastawienie filozoficzne, które wynika z kryzysu renesansowego humanizmu. I w tej mierze rzuca nieco inne światło na możliwość wykorzystania dawnej tradycji, ale ponad wszelką wątpliwość nauczycielami rewolucyjnego

wykorzystywania Pisma Świętego byli właśnie waganci. Już w XII wieku mamy bardzo wyraźne znaki, w jaki sposób można zaprzęgać Pismo do tekstów prześmiewczych o charakterze krytyki społecznej czy do tekstów dwuznacznych pod względem moralnym. Z całą pewnością u Krzyckiego mamy do czynienia z nawiązaniem do tej tradycji. Bez wątplenia też pisarz ten zasługuje na potężną monografię, która wnikałaby głębinowo w jego poezję. Tym bardziej że był postacią złożoną, a jego twórczość nierozzerwalnie wiąże się z wydarzeniami, których był świadkiem lub uczestnikiem.

Jakub Koryl: Mam dwa pytania, może najpierw do profesora Hanusiewicz. Jak w tym zrekonstruowanym i bardzo przez siebie zniuansowanym tle umieściłaby Pani hymny Jana Dantyszka? Hymny Dantyszka, w których pada przecież bardzo mocna, twarda deklaracja, że to już nie pogańskie źródła, ale krew z boku Chrystusa. Ta deklaracja wydaje się skrajnie odległa od cytowanego przez Panią na początku rozpoznania świętego Hieronima.

Do profesora Stępnia mam pytanie o Krzyckiego, o tekst na biskupa Latańskiego. Pan profesor wskazywał na analogię, potencjalne źródła. A może jest jeszcze jedno, chyba nawet najbliższe, bo i u Krzyckiego, i w źródle, które mam na myśli, które zaraz ujawnię, mowa jest o tej samej istotnej rzeczy, o uderzeniu w wysoko postawionego członka Kościoła. Mówię tutaj o *Listach ciemnych mężów*, gdzie taka scena pojawia się chyba z pięć czy sześć razy. Oczywiście każdy jest inny, inny ksiądz, inna persona, ale ten obraz się pojawia. Jeżeli pojawia się to tak wiele razy, to może mamy do czynienia z werbalizacją pewnego wyobrażenia zbiorowego, że miejscem hierarchy kościelnego jest spuszczenie się na linie od swojej kochanki. Mówimy tutaj przecież o przełomie drugiej i trzeciej dekady XVI wieku.

Mirosława Hanusiewicz-Lavallee: Dziękuję bardzo za to pytanie. Jak może pan doktor zauważył, starałam się trzymać wernakularnej przestrzeni, co oczywiście trochę sprawę upraszczało. Hymny Dantyszka są w pewnym zakresie deklaracją mediewalizmu, nawiązania do tradycji pasyjnej. Można je przez to czytać jako deklarację konfesyjną,

a jednocześnie jako przykład kształtującej się imaginatywnej liryki religijnej. Jednak, co chcę podkreślić, w segmencie łacińskim, operującym w innej tradycji literackiej, pewne procesy się dokonywały znacznie wcześniej, niż to widzimy w nurcie wernakularnym. W tym samym czasie, gdy Dantyszek ogłasza swe *Hymni aliquot ecclesiastici* (1548), w polskiej liryce religijnej wciąż dominuje schemat zwrotu i prośby. Nie kształtuje się jeszcze taka, nazwijmy to, psalmodia, która byłaby rekonfiguracją tekstu biblijnego.

Jakub Koryl: To może *ad vocem*. Łacina nie jest tutaj bynajmniej czynnikiem dekoratywnym. Co jest łacińskie, a co wernakularne? W tym wypadku są to do pewnego stopnia inne światy, ale pomyślałem jeszcze, że ostatecznie jest jakiś mediewalizm. Bo przecież u Erazma, dla Dantyszka bardzo bliskiego autora, pojawia się podobna deklaracja, ale bardzo przewrotna i doprawdy nie wiem, jak mam ją rozumieć. Bo on stwierdza w *Zachęcie do filozofii chrześcijańskiej*, że nie chce teraz mówić tak jak Cyceron, tylko że chce umieć mowę prostą. Gdyby na tym skończył swoją deklarację, to przynajmniej częściowo byłoby to dla mnie zrozumiałe, ale on na tym nie poprzestaje i kilka linijek dalej stwierdza, że chce mówić taką mową, jaką Sokratesowi przypisuje Alcybiades. I znowu wikłamy się w coś, z czego nie wiem, jak wybrnąć, prawdę powiedziawszy. Ale jesteśmy na gruncie łacińskim, więc może tak musi być.

Mirosława Hanusiewicz-Lavallee: Tak, lecz także przywołanie tutaj przykładu Erazma jest bardzo znaczące, bo przecież takie ambiwalencje są dla tego humanisty niesłychanie charakterystyczne. Z jednej strony jego krytyka i jego pytania są używane do promowania idei reformacyjnych. Z drugiej – on sam, nie tylko w ostatnim czy w końcowym okresie swojej twórczości, staje na pozycji obrony tajemnicy, prawa do stawiania pytań, nawet umiarkowanego sceptycyzmu, co oczywiście będzie go zbliżało pod względem konfesyjnym jednak do katolików. Erazmianizm Dantyszka w tym między innymi się przejawia, że ostatecznie, trochę tak jak Thomas More, gdy przyjdzie mu wybierać między nieznanym a pewnością tradycji, oprze się na tradycji. Nie przestaje w ten sposób być erazmianinem czy erazmianistą.

Paweł Stępień: Spróbuję odpowiedzieć na pytanie – arcyważne – które postawił doktor Koryl. W istocie, w *Listach ciemnych mężów* nie brakuje historii obnażających rozwiąźłość i upadek moralny duchownych. Ze studentami czytamy czwarty list z I tomu, w którym mistrz Cantrifusor z Wittenbergi powiadamia mistrza Gracjusza o dominikańskim teologu, co to do późnego wieczora był dobrym i wesołym współbiedziadnikiem, ale już o poranku głosił kazanie o mistrzach wittenberskiego uniwersytetu, ganiąc ich gorszącą skłonność do trunków i częściej zabawy. A ponieważ ów dominikański teolog nocą odbywał miłosne schadzki, mistrz Cantrifusor z towarzyszami wdarli się do mieszkania, w którym właśnie grzeszył. Nagi mnich wyskoczył przez okno, wskutek czego mściwy mistrz uniwersytetu popuścił mocz z uciechy. Następnie czatujący na zewnątrz jego przyjaciele wrzucili dominikanina w gnojówkę, a Cantrifusor wspólnie z kompanami zgwałcili niewiastę, z którą zakonnik oddawał się wszeteczeństwu.

Z pozorów opowieść tego rodzaju wydaje się bliska epigramowi Krzyckiego. Jednakże *Listy* są atakiem w wojnie pomiędzy uczonymi scholastykami a „świeckimi poetami”, jak mówią tu o sobie humaniści. Zwróćmy uwagę, że poeci humaniści gotowi są podjąć niezwykle trudne wyzwanie i współzawodniczą ze swymi antycznymi mistrzami (Horacym, Owidiuszem, Wergilim) na prawach wyznaczonych właśnie przez starożytnych twórców. Zgoła inaczej rzecz przedstawia się w wypadku sporu z mistrzami scholastyki. Tu humaniści nie stają na ubitej ziemi do dysputy intelektualnej, lecz uciekają się do karnawałowego persyflażu, posługując się błazeńskim szyderstwem. Czynią tak zapewne dlatego, że scholastyka nie była wówczas bynajmniej, jak chętnie sugerowano w XX wieku, zmurszałym gmachem chylącym się ku upadkowi. Raczej mamy tu do czynienia z dowodem, że humaniści jako „świeccy poeci”, a nie filozofowie reprezentowali inny model uczoności i dociekania prawdy.

By zatem odpowiedzieć na pytanie doktora Koryla, trzeba przebadać, jak poezja Krzyckiego wpisuje się w konteksty zażartych sporów jego czasu. Natomiast nie ma wątpliwości, że w tym kontekście, w którym utrwalił epigramat poeta Stanisław Górski, bliższym zagadnieniem niż zmagania humanistów ze scholastykami jest tumult i żądanie, żeby

słowo Boże jako „szczyre”, jasne i oczywiste było głoszone przez zwykłych zjadaczy chleba. Wypada podkreślić, że postulat ten był wówczas wstrząsający. Wciąż przecież królowało głębokie przeświadczenie, że fundamentem harmonii jest hierarchia. Tymczasem Luter przekonywał, że hierarchia Kościoła jest wymysłem Antychrysta, gdyż wszyscy chrześcijanie są równi, a ich głową jest jedynie Chrystus. Trzeba zaś pamiętać, że naruszenie wiary w harmonię ufundowaną na hierarchii skutkowało wojną chłopską w Niemczech i buntem chłopskim w Prusach Książcych, które rozgrywały się w tym samym czasie, co rozruchy gdańskie.

Kwestia miejsca tradycji humanistycznej w poezji Krzyckiego i jej relacji do tradycji niehumanistycznych wciąż domaga się gruntownych dociekań. Tym bardziej, że poeta, który tworzy erotyki i epigramy obsceniczne, był zarazem biskupem przemyskim, a wreszcie prymasem Polski w burzliwym czasie początków reformacji. Przed nami jeszcze wielka praca do wykonania.

Transkrypcja rozmowy: Adam Pielech

Redakcja tekstu: Wojciech Kordyzon, Tadeusz Rubik

prof. dr hab. **Mirosława Hanusiewicz-Lavalle**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, kierownik Katedry Literatury Staropolskiej, członek-korespondent PAU. Autorka m.in. *Świat podzielony. O poezji Sebastiana Grabowieckiego* (1994); *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku* (1998); *Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej* (2004); *W stronę Albionu. Studia z dziejów polsko-brytyjskich związków literackich w dobie wczesnonowożytnej* (2017).

prof. dr hab. **Paweł Stępień**, Uniwersytet Warszawski, literaturoznawca, autor m.in. książek *Poeta barokowy wobec przemijania i śmierci. Hieronim Morsztyn – Szymon Zimorowic – Jan Andrzej Morsztyn* (1996), *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach: „Kazanie na dzień św. Katarzyny”, „Legenda o św. Aleksym”, „Lament świętokrzyski”, „Żołtarz Jezusow”* (2003), *Śmiech w czasach ostatecznych. Tematyka religijna w „Figlikach” Mikołaja Reja* (2013), *Zadanie. „Chaskiel” Tadeusza Różewicza* (2017).

mgr **Wojciech Kordyzon**, Uniwersytet Warszawski, asystent na Wydziale „Artes Liberales” w ramach konsorcjum RESILIENCE (Religious Studies Infrastructure: Tools, Experts, Connections and Centers), doktorant Wydziału Polonistyki.

