

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 1 (2005) · ROK LVIII · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- FABIAN TRYL · *Od Otniela do Saula. Początki państwowości izraelskiej*..... 5
KS. BOGDAN ZBROJA · *Biblijne „szemranie”* 29

KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

- KS. BARTOSZ ADAMCZEWSKI · *Współczesne kierunki badań nad Listem do Filemona* 45
KS. SZYMON FEDOROWICZ · *Nieznane kolektarze kartuzów* 57
KS. JULIAN WARZECHA SAC · *Pisanie dziejów Izraela nieco inaczej. Łukaszowi
Niesiołowskiemu-Spanò w odpowiedzi* 63

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

- SYLWESTER JEŃDRZEJEWSKI SDB · *V Międzynarodowy Kongres Associazione Biblica
Salesiana (Kraków, 27 grudnia 2004 – 4 stycznia 2005)* 67

RECENZJE · PRZEGLĄDY

71

INDEX

ARTICULI

- F. TRYL · *From Othniel to Saul. The origins of Israel's state* 5
B. ZBROJA · *Biblical „grumble”* 29

COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

- B. ADAMCZEWSKI · *Contemporary trends in the research of the Letter to Philemon*..... 45
S. FEDOROWICZ · *Les collectaires inconnus des chartreux* 57
J. WARZECHA SAC · *Les textes bibliques: documents d'histoire?*
A propos du livre de Łukasz Niesiołowski-Spanò 63

RELATIONES · NOTITIAE

- S. JĘDRZEJEWSKI SDB · *V Congresso Internazionale dell'Associazione Biblica*
Salesiana a Cracovia 67

RECENSIONES · REPERTORIA

71

ARTYKUŁY

Fabian Tryl

Od Otniela do Saula. Początki państwowości izraelskiej

Historia Izraela w Kanaanie rozpoczyna się wraz ze śmiercią Jozuego. Źródła biblijne ukazują zaistniałą sytuację jako czas wielkiej próby: Izraelici stanęli twarzą w twarz z innymi ludami zamieszkującymi Kanaan. Wybuchły liczne wojny, z których Naród Wybrany nie zawsze wychodził zwycięsko. Brak było jednolitego przywództwa, a poszczególne plemiona musiały oddzielnie walczyć o swoje przetrwanie. Sytuacja pogorszyła się jeszcze, gdy do walki z Izraelitami stanęli świetnie uzbrojeni i zorganizowani Filistyni. Dopiero z czasem pojawiali się, przejmując władzę, lokalni przywódcy stający na czele plemiennych konfederacji; był to czas sędziów i początków budowania monarchii.

Był to równocześnie okres, w którym zaczęła się kształtować pewna więź łącząca luźne wspólnoty, przekształcając je stopniowo w naród o w miarę jednolitej kulturze i religii. Był to proces długotrwały i pełen trudności, a nawet bratobójczych walk. Postaciami, które miały wówczas decydujące znaczenie, byli właśnie sędziowie wybierani przez Jahwe i stający na czele narodu w tych trudnych momentach. Byli oni bezpośrednimi poprzednikami królów, którzy zbudowali zjednoczone państwo; zapoczątkowali złoty okres w dziejach Izraela, który jest wspomniany przez Żydów do dzisiaj.

Czytając księgi historyczne Starego Testamentu należy sobie oczywiście zdawać sprawę, że przedstawiany tam obraz jest tylko wersją jakichś wcześniejszych informacji. Wersją mniej lub bardziej wyidealizowaną. Ciągłe toczą się spory na temat ich wiarygodności. Próbuje się znaleźć w tekście elementy, które można uznać za odzwierciedlające rzeczywiste wydarzenia z wczesnego okresu w dziejach Izraela, oddzielając je od tych, które są tylko wizją autorów późniejszych, tworzących swoje dzieło z teologicznego punktu widzenia¹.

¹ Nieuzasadniony wydaje się nadmierny krytycyzm prowadzący do odrzucenia historyczności wczesnego okresu w dziejach Izraela łącznie ze Zjednoczoną Monarchią, jak czyni to P. R. DAVIES (*In Search of „Ancient Israel”*, Sheffield 1999 [Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 148]); jak pisze L. L. GRABBE (*Are Historians of Ancient Palestine Fellow Creatures – or Different Animals*, [w:] *Can a „History of Israel” Be Written*, ed. by L. L. Grabbe, Sheffield 1997, s. 24-34 [Journal for the Study of the Old Testament.

Pomocne są tutaj informacje pochodzenia pozabiblijnego, które jednak mogą być używane tylko jako materiał pomocniczy, uwiarygodniający przekazy biblijne.

Niniejszy artykuł jest próbą zbadania dziejów Izraela w okresie sędziów oraz czynników, które wpływały na zjednoczenie i powstanie jednego narodu w miejsce kilkunastu luźnych wspólnot plemiennych. Interesujące jest także przesledzenie pewnej ciągłości władzy pomiędzy sędziami a królami, którzy później zajęli ich miejsce. Jak się wydaje, takim czynnikiem mogły być funkcje kapłańskie.

Okres sędziów

Sytuację Izraela Księga Sędziów streszcza krótko: „W owym czasie nie było króla w Izraelu i każdy czynił to, co mu się podobało” (Sdz 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25). Można to rozumieć w ten sposób, że prawo i porządek, jaki znano w późniejszym okresie, jeszcze nie istniał². Był to trudny okres w dziejach powstającego narodu, pełen walk z wrogami i konfliktów wewnętrznych. Jego początek szacunkowo datuje się na koniec XIII wieku przed Chr.³ Badań nad tym okresem nie ułatwia sama Księga Sędziów, która ukazuje przebieg wypadków według określonego, teologicznego schematu:

- Izraelici odwracają się od Jahwe i służą Baalowi;
- czyniąc w ten sposób, ściągają na siebie gniew swego Boga, który powoduje, że Izrael uciskany jest przez wrogów;
- powołany zostaje sędzia, który wyzwala naród;
- następuje okres spokoju przed kolejnym odstępstwem od Jahwe⁴.

Etymologia. Powstaje pytanie, kim byli owi tajemniczy „sędziowie” i jakie były ich funkcje we wspólnocie? Hebrajskie *šōpēt*, które tłumaczone jest jako „sędzia”, pochodzi od rdzenia *špł* oznaczającego „rządzić, zarządzać” i obejmuje także funkcję podejmowania decyzji oraz sprawowania sądów. W kręgu kultury zachodniosemickiej określenie to było często stosowane do władców i namiestników, np. w Ugarit bóg Baal określany jest jako

Supplement Series, 245]): „Używamy tekstów biblijnych, ponieważ je mamy i nie mamy wielu źródeł, które moglibyśmy preferować”, ale „nawet całkiem legendarne przekazy mogą zawierać pewnego rodzaju historyczny rdzeń”.

² G. W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to the Alexander's Conquest*, Sheffield 1993, s. 377 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 146). J. S. SYNOWIEC (*Izrael opowiada swoje dzieje*, Kraków 1998, s. 111) uważa, że zwrot ten podkreśla wolność Izraelitów, których nie można było zmusić do prac przymusowych.

³ S. M. WARNER (*The Dating of the Period of the Judges*, VT 28 [1978], s. 463) jako przybliżoną datę początków działalności sędziów podaje rok 1373 przed Chr.

⁴ J. A. CALLAWAY, *Osiedlenie się w ziemi Kanaan*, [w:] *Starożytny Izrael: od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, przeł. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 131-132.

tpt (sędzia) i *mlk* (król) m.in. w KTU 1, 23. 43-44⁵. W inskrypcjach punickich i neopunickich *špt* odpowiada tytułowi *suffētes* tłumaczonemu przez Rzymian jako *iudex* oznaczający konsula; później, kiedy otrzymał władzę nie tylko wojskową, ale i cywilną, znano go jako *rex*⁶. W innych tekstach biblijnych (Iz 16, 5; Ha 7, 7; Am 2, 3) *šōpēt* wyraźnie już oznacza władcę; podobnie jest z wyrażeniem „sędziowie ziemi” w Ps 2, 10; 148, 11; Iz 40, 23⁷.

Wielu informacji dostarcza także literatura akadyjska, gdzie rdzeń *špt* pojawia się stosunkowo często. W języku akadyjskim istnieją dwa homonimiczne rdzenie: *špt* I oraz *špt* II. Pierwszy z nich używany był często w połączeniu z *dyn*, kiedy pojawiał się w związku z zagadnieniami prawnymi. Z kolei *špt* II oznacza „grozić” lub „ostrzegać”. Charakterystyczne jest, że w znaczeniu „groźby” lub „ostrzeżenia” *špt* pojawia się tylko w okresie starobabilońskim, co poświadczają teksty z Mari. Rzeczownik *šāpīṭum* (sędzia) nie jest poświadczony aż do okresu po upadku państwa starobabilońskiego (ok. 2000-1600 przed Chr.). Świadczyć to może o tym, że *šāpīṭum* jest pochodzenia zachodniosemickiego, a do języka akadyjskiego trafił za pośrednictwem Amorytów. Przed ich przybyciem tytułem „sędziego” był *dayyānu(m)* (urzędnik), który rozstrzygał konkretne sprawy (podobnie jak współczesny sędzia). Założenie to znajduje poparcie w fakcie, że rdzeń *dyn* używany jest równoległe we wszystkich językach semickich. Podczas gdy *dayyānu(m)* zajmował się tylko przypadkami, z którymi strony zwróciły się do niego, *šāpīṭum* sprawował także wiele innych funkcji, które obejmowały m.in. rozstrzyganie spraw znajdujących się pod jego jurysdykcją⁸.

Teksty z Mari świadczą o tym, że sprawować sądy oraz rządzić mogła ta sama osoba – był to właśnie *šāpīṭum*. Był on również wyznaczany do zarządzania określonym terytorium w czasie nieobecności *šarrum* (władcy). Sprawował komendę wojskową w czasie kampanii wojennych (*ARM* 1, 73: 45-53). Z powodu swojej uprzywilejowanej pozycji w społeczeństwie *šāpīṭum* rozstrzygał również codzienne, domowe spory (*ARM* 8, 84: 1-11)⁹. W litera-

⁵ C. F. FENSHAM, *The Ugaritic Root Tpt.*, JNES 43 (1984), s. 63-69.

⁶ T. ISHIDA, *The Leaders of the Tribal Leagues "Israel" in the Pre-Monarchic Period*, RB 80 (1973), s. 515-518.

⁷ J. DAY, *The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy*, [w:] *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, pod ed. by J. Day, Sheffield 1998, s. 72 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 270).

⁸ T. L. J. MAFICO, *Judge, Judging*, [w:] ABD, pod red. D. N. Freedmana, New York 1997 (CD-R). Na liczne podobieństwa instytucji starobabilońskich i wczesnego Izraela zwraca także uwagę A. MALAMAT, *Mari and the Bible: Some Patterns of the Tribal Organization and Institutions*, JAOS 82 (1962), s. 143-150; patrz także tenże, *Pre-monarchical Social Institutions in Israel in the Light of Mari*, [w:] *Congress Volume, Jerusalem 1986*, Leiden (E. J. Brill) 1988, s. 165-176 (SVT 40).

⁹ A. MARZAL, *The Provincial Governor at Mari: His Title and Appointment*, JNES 30 (1971), s. 186-217.

turze ugaryckiej Dan'il jako król był zobowiązany do sprawowania sądów i wymierzania sprawiedliwości w obronie potrzebujących (wdów, sierot, przybyszy – KTU 1, 17. 6-8; 1, 16. 45-54). Także Stary Testament ukazuje, że przedmonarchiczni władcy (*šōpē'īm*) prowadzili wyprawy wojenne (Sdz 2, 16; 3, 10), rządili państwem (10, 3; 12, 7) oraz wymierzali sprawiedliwość (4, 4). Rozważania powyższe wskazują, że rdzeń *špt* ma różnorodne znaczenie zarówno w języku akadyjskim, jak i w Starym Testamencie. Aby określić, co wyraża, najlepiej zwracać uwagę na kontekst, w którym ów *špt* się pojawia¹⁰.

Rola *šōpēt* w Starym Testamencie. Rzeczownik *šōpēt* używany jest jako określenie zarówno Boga jak i człowieka. Przypomina to stosowanie określenia *šāpīum* w literaturze akadyjskiej. Tak jak *šāpīum* posługuje się autorytetem przeniesionym na niego przez *šarrum* lub przez bóstwo, *šōpēt* z Księgi Sędziów posiada pełnomocnictwo delegowane mu przez Jahwe, *šōpēt kol-hā'āres* („Sędzia całej ziemi” – Rdz 18, 25). To, że ktoś został wybrany przez Boga do spełniania funkcji sędziego, było wyrażone przez ducha Bożego, który zstępował na niego (Sdz 2, 16; 3, 9). Bóg posiadał władzę wyznaczania oraz usuwania sędziego (Ps 82, 1-8). Pozycja Jahwe jako *šōpēt par excellence* porównywalna jest do kananejskiego bóstwa Ela, który innych bogów (Baala, Yamma i Mota) wyznaczał do spełniania funkcji sędziów pod swoją władzą¹¹.

Głównym zadaniem, dla którego byli wyznaczeni sędziowie, było utrzymanie pokojowych relacji między Izraelitami. Sędzia podejmował decyzje w razie zaistnienia sporu (Sdz 4, 5; 1 Sm 7, 15; 2 Sm 15, 4). Większość spraw, którymi musiał się zająć taki wybraniec, dotyczy opieki nad ubogimi, wdowami, sierotami oraz obcymi przybyszami (np. Ps 82; Jer 5, 28-29; 22, 15). Funkcje sędziów nie zawsze polegały na wydawaniu wyroków. Często występowali w roli arbitrów, to jest jako ci, którzy przywracali *šālôm*, jaki panował przed wybuchem konfliktu lub najazdem wrogów (Rdz 16, 5; 19, 9; Sdz 11, 27). Z tego powodu, jeżeli ktoś był niezadowolony z wyroku uzyskanego od sędziego-człowieka, mógł wezwać interwencji Jahwe, najwyższego Sędziego (Ps 6, 7-9; Ps 82, 8). Ponieważ Bóg był zawsze sprawiedliwy, niewinna osoba, która czuła się niesłusznie skazana, mogła zwrócić się do niego osobiście, aby ją osądził (*špt*), to jest „wyswobodził”, „obronił” lub „wynagrodził” według boskich kryteriów odpłaty (Ps 26, 1; Sdz 11, 27). Rdzeń *špt* zarówno w znaczeniu akadyjskim, jak i hebrajskim odnosi się także do „administrowania”, „rządzenia” lub „zarządzania” pewnym terytorium. Takie właśnie jest główne znaczenie *špt* w Księdze Sędziów (Sdz 3, 10; 4, 4; 1 Sm 7, 6; ARM 1, 73: 45-53).

¹⁰ T. L. J. MAFICO, *Judge, Judging...*, dz. cyt.

¹¹ Tamże.

Jak wspomniano już wcześniej, w akadyjskich tekstach z Mari, oprócz rządzenia na pewnym terytorium, *šāpiṭum* (sędzia) dowodził również armiami w walkach przeciwko wrogom króla (*ARM* 2, 98: 7-14). Funkcja ta przypomina rolę, jaką odgrywali sędziowie w przedmonarchicznym Izraelu: stali oni na czele wojsk i wyzwalałi Izraelitów od ich ciemiężycieli oraz wrogów, np. Sdz 2, 16: „Jahwe wzbudził sędziów, którzy wyzwolili ich”; Sdz 3, 10: „sprawował sądy nad Izraelem; wyruszył na wojnę”. W tym znaczeniu określenie *špt* odnosi się do „wyzwalania” lub „ratowania” (hebrajskie *yš'*)¹². Innym określeniem (stosowanym dla konkretnej osoby – Gedeona) jest *mōšēl* (Sdz 8, 22-23) oznaczające osobę mającą pewną władzę (od *mšl* – podejmować decyzje, mieć władzę)¹³.

W Starym Testamencie, który został napisany przede wszystkim jako wskazówka prowadząca Izraelitów do ich Boga, termin *špt* (sędzić) nie był używany do określenia sprawowania sądów na podstawie prawa „cywilnego”. Bycie sędzią było funkcją boską, którą sam Jahwe delegował na tego, którego wyznaczył na przywódcę zarówno politycznego, jak i w zakresie spraw *stricte* sądowych. Dlatego byli oni zobowiązani do wypełniania swej funkcji sędziego w sposób bezstronny bez względu na status stron występujących w procesie (Wj 23, 2-3; Kpł 19, 15). Aby utrzymać czystość w rozpatrywanych sprawach, sędziowie byli upominani, aby nie dawali się przekupić, ponieważ łapówki oślepiały ich oczy (Iz 1, 23; 5, 23; 10, 1; Am 5, 12; 6, 12; Mi 3, 11; 7, 3; Prz 6, 19; 12, 17; 18, 15)¹⁴.

Jak wynika z powyższego, należy przyjmować, że sędziowie mieli pozycję podobną do książąt kananejskich, z którymi często musieli się spotykać chociażby podczas walk. Być może częściowo się na nich wzorowali, ale z jednym wyjątkiem – nie był to urząd dziedziczny. Nie znaczy to jednak, że synowie nie próbowali zająć miejsc swoich ojców, jak świadczy o tym opowiadanie o Abimeleku (Sdz 9).

Tradycyjnie sędziów dzieli się na tzw. większych (Otniel, Ehud, Debora i Barak, Gedeon, Jefte, Samson) i mniejszych (Tola, Jair, Jefte znajdujący się w obu grupach, Ibzan, Elon, Abdon), ale jest to podział sztuczny, zależny głównie od długości i stylu materiału literackiego zachowanego dla każdej z tych postaci. Nic nie świadczy o tym, aby sędziowie mniejsi mieli inną rolę niż więksi¹⁵. Biblia określa ich jako wybrańców Jahwe. Nie byli to więc zwykli

¹² Tamże.

¹³ G. W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine...*, dz. cyt., s. 371-373.

¹⁴ T. L. J. MAFICO, *Judge, Judging...*, dz. cyt.

¹⁵ A. J. HAUSER, *The “Minor Judges” – A Re-evaluation*, JBL 94 (1975), s. 191-199. E. T. MULLEN Jr., *The „Minor Judges“: Some Literary and Historical Considerations*, CBQ 44 (1982), s. 185-201. A. LODS (*Israel. From Its Beginning to the Middle of VIIIth Century*, London 1996,

ludzie – musieli posiadać charyzmę i zdolność narzucania swej woli innym¹⁶. Nie ma danych, które mogłyby dostarczyć informacji na temat częstotliwości występowania takich przywódców, ale też nie ma takich, które mogłyby świadczyć, że tacy przywódcy byli czymś wyjątkowym. Błędem byłoby sądzić, że tradycja zachowała imiona wszystkich przywódców w przedmonarchicznym Izraelu. Można wręcz sugerować, że taka forma przywództwa było dobrze znana w tym okresie, a poszczególne plemiona nie miały nic przeciw tej instytucji tak długo, jak nie naruszała pewnych norm¹⁷.

Sędziowie-kapłani. Przyjmując, że sędziowie rządili jeden po drugim, otrzymuje się mało prawdopodobną liczbę ponad 400 lat. Zakładać więc można, że działali oni tylko na określonym, niezbyt wielkim terenie i byli sobie, przynajmniej częściowo, współcześni¹⁸. Szukając grup społecznych, spośród których mogłyby się wywodzić te niezwykle osobowości, należy zwrócić uwagę na kastę kapłanów-Lewitów, którzy już wcześniej posiadali duże wpływy w Izraelu¹⁹. Wydaje się, że istnieje kilka informacji pozwalających powiązać te dwie grupy:

– Otniel, syn Kenaza²⁰, młodszego brata Kaleba (Kaleb otrzymał Hebron – Joz 15, 13-15), zdobył Debir, za co dostał za żonę córkę Kaleba, Akse (15, 17) – oba te miasta znajdują się wśród miast lewickich (spisy tych miast znajdują się w Joz 21, 1-42 i 1 Krn 6, 39-66). Często uważa się, że opowieść o podboju tych miejsc została napisana w celu podkreślenia uprawnień potomków Otniela-Kenizyty do miejscowych źródeł wody, a być może również aby uprawomocnić ich roszczenia wobec potomków Kaleba²¹.

s. 334) odrzuca historyczność mniejszych sędziów uważając ich za eponimów klanów, o których „nic nie wiadomo oprócz ich miejsca pochówku, prawdopodobnie fikcyjnego”. B. LINDARS (*The Israelite Tribes in Judges*, [w:] *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, ed. by J. A. EMERTON, Leiden 1979, s. 97-98 [SVT 30]) uważa sędziów za ludzi lokalnie awansowanych często w związku z ich czynami militarnymi.

¹⁶ S. GRZYBEK, *Okres „Sędziów” w dziejach Izraela*, RBL 7 (1954), s. 13. Wg M. Grant (*Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, s. 71) sędziowie „sprawując funkcje sądownicze zyskiwali sobie powszechny szacunek swą mądrością i bezstronnością”.

¹⁷ N. P. LEMCHE, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Leiden 1985, s. 277 (SVT 37).

¹⁸ O. EISSFELDT (*The Hebrew Kingdom*, [w:] CAH, t. 2, cz. 2, s. 555) uznaje współczesność sędziów większych. Ich „mniejsi” koledzy mieliby być kolejnymi swymi następcami. B. Lindars (*The Israelite...*, dz. cyt., s. 98) uważa, że sędziowie sprawowali swe rządy kolejno – na starość jednak odchodzili na swego rodzaju emeryturę ustępując młodszym, ale zachowywali swą uprzywilejowaną pozycję we wspólnocie ze względu na wiek i doświadczenie.

¹⁹ F. TRYL, *Szukając pierwszych Izraelitów*, „Zeszyty Naukowe KUL” 44 (2002) nr 3-4, s. 52-57.

²⁰ R. G. BOLING, *Othniel (Person)*, [w:] ABD, dz. cyt.

²¹ A. OFER, *All the Hill Country of Judah. From a Settlement Fringe to Prosperous Monarchy*, [w:] *From Nomadism to Monarchy*, ed. by I. Finkelstein and N. Na’aman, Jerusalem 1994, s. 112.

– Ehud, syn Gery²², Beniaminita – według Sdz 3, 26b-27 – „wrócił do Hasseira. Wróciwszy, zatrąbił w róg na górze Efraima”, co zapoczątkowało walkę z wrogami. Funkcja zwoływania ludu poprzez dęcie w trąby zastrzeżona jest tylko dla kapłanów; Lb 10, 8-10: „Gdy w waszym kraju będziecie wyruszać na wojnę przeciw nieprzyjacielowi, który was napadnie, będziecie przeciągle dąć w trąby”.

– Szamgar – narrator sam nie wiedział o nim zbyt wiele, a jego imię może być pochodzenia hurycyckiego, luwijskiego lub neohetyckiego²³; określenie „ben Anat” (syn Anata) może wskazywać na arystokratyczne pochodzenie²⁴. Imię Anat należy do kananejskiej bogini czczonej w Palestynie jeszcze przed przybyciem Izraelitów. Być może, że jego przodkowie, a nawet on sam należeli do czcicieli tej bogini²⁵.

Należy tu wspomnieć o niezwykłym znalezisku z el-Khadr, miejscowości położonej na południe od Betlejem. Odkryto tam pięć grotów strzał, na których znajdowały się wyryte słowa. Na jednym z nich odczytać można *bn 'nt* (Ben Anat), natomiast na drugiej jego stronie *'bd lb t* (strzała sługi lb't)²⁶ – trudno jednak przypuszczać, aby chodziło tutaj o tę konkretną postać biblijną.

Istnieje także możliwość, że jest to imię hurycyckie potwierdzone w tekstach z Nuzi. Szamgar byłby wtedy kimś w rodzaju najemnika, zawodowego żołnierza²⁷.

– Debora, która „zasiadała pod Palmą Debory, między Rama i Betel w górach Efraima, dokąd przybywali Izraelici, aby rozstrząsać swoje sprawy” (Sdz 4, 5), oraz jej towarzysz (może nawet mąż²⁸) Barak, syn Abinoama z Kadesz w pokoleniu Neftalego – miasto to jest jednym z lewickich miast uciezki.

– Gedeon, syn Joasza z rodu Abiezera, z Ofra – jego ojciec według Sdz 6, 25 był rodzajem miejscowego, plemiennego kapłana posiadającego „ołtarz

²² B. HALPERN, *Ehud (Person)*, [w:] ABD, dz. cyt.

²³ R. G. BOLING, *Shamgar (Person)*, [w:] ABD, dz. cyt.

²⁴ G. W. AHLSTRÖM (*The History of Ancient Palestine...*, dz. cyt., s. 378) przypuszcza, że mógł on pochodzić z kananejskiego rodu królewskiego.

²⁵ B. MAZAR, *Shamgar ben 'Anat*, PEQ 66 (1934), s. 192-194. P. C. CRAIGIE, *A Reconsidering of Shamgar ben Anath*, JBL 91 (1972), s. 239-240. F. C. FENSHAM, *Shamgar ben 'Anat (Judg. 3, 31 and 5, 6)*, JNES 20 (1961), s. 197-198. A. VAN SELMS, *Judge Shamgar*, VT 14 (1964), s. 294-304. R. G. BOLING, *Shamgar (Person)*, [w:] ABD, dz. cyt. O samej bogini Anat patrz U. CASSUTO, *The Goddess Anath*, Jerusalem 1971.

²⁶ A. MAZAR, *Archaeology of the Land of the Bible 10.000-586 B. C. E.*, New York 1990, s. 362.

²⁷ R. G. BOLING, *Judges*, Garden City 1975, s. 89 (AB 7).

²⁸ Debora była żoną Lappidota; hebrajskie *'ešet lappidôt* oznacza „ten, który rozbłysnął”. Imię to nie pojawia się ponownie, gdyż tradycja mogła go zapamiętać jako Baraka („ten, który rozpala, rozświetla”) – za R. G. BOLING, *Judges*, dz. cyt., s. 95. K. E. LOWERY, *Barak (Person)*, [w:] ABD, dz. cyt.

Baala z Aszerą”. W miejscu tym prawdopodobnie już wcześniej sprawowano kult jakiegoś bóstwa, którego przedłużeniem był kult Jahwe – Joasz jest imieniem jahwistycznym, natomiast drugie imię Gedeona, Jerubbaal, oznacza „Baal go chroni” i związane jest z kultem „pogańskim”²⁹. Inną wskazówką pozwalającą łączyć go z kręgami kapłańskimi jest informacja, że „jedna z drugorzędnych jego żon, mieszkająca w Sychem, urodziła mu syna” Abimeleka (Sdz 8, 31) – Sychem jest na liście miast ucieczki należących do lewitów. Jemu też pierwszemu zaofierowali Izraelici, aby sprawował nad nimi władzę (Sdz 8, 22). Czasami uważa się, że incydent ten miał miejsce w okresie przejściowym w kształtowaniu się władzy królewskiej³⁰.

– Tola – brak wystarczających danych, aby powiedzieć coś więcej na temat jego pochodzenia³¹.

– Jair z Gileadu – niemal całkowity brak danych³².

– Jefte Gileadczyk – łączyć go można z równiną Jiftach-El na pograniczu Zabulona i Neftalego, ale jako swoją siedzibę wybrał Mispa, które jak wiele wskazuje, pełniło ważne miejsce w religii Izraelitów. Było to miejsce, gdzie sprawował swe sądy Samuel (1 Sm 7, 16); tutaj zgromadziły się wojska izraelskie przed wyprawą przeciw Beniaminitom (Sdz 20, 1-3). Także wyboru Saula na króla dokonano w tym miejscu (1 Sm 10). Było to ważne sanktuarium jeszcze w okresie po niewoli babilońskiej³³. Samo imię – *yiptah 'el* łączy go z kultem Ela.

– Ibsan z Betlejem – z tego miasta pochodzić miał także lewita zatrudniony przez Mikę w jego domowej świątyni (Sdz 17, 7-8); powstaje pytanie, czy Betlejem było także miastem, które zamieszkiwali kapłani-lewici³⁴. Według genealogii w 1 Krn 2, 51-54; 4, 4 mieszkańcy tego miasta powiązani byli z rodziną Kaleba.

– Elon Zabulonita pochowany został w Ajjalonie, mieście lewickim.

– Abdon, syn Hillela z Pireatonu – jego ród, jak wskazuje imię, można łączyć z miastem Abdon należącym do lewitów; być może chodzi tutaj

²⁹ B. PONIŻY, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 29. J. A. EMERTON, *Gideon and Jerubbaal*, JTS 27 (1976), s. 289-312. A. DŁUGOSZ (*Tekstualne trudności opowiadania o Gedeonie (Sdz 6-8)*), RBL 33 [1980], s. 269) podwójne imię Gedeona oraz niejahwistyczny kult w Ofra tłumaczy istnieniem różnych tradycji połączonych przez kompilatorów, którzy „nie zadali sobie trudu, by skrupulatnie dopasować i uzgodnić wszystkie różnice”.

³⁰ N. M. SARNA, *Gideon*, [w:] *En. Jud.*, t. 7, k. 558.

³¹ R. G. Boling, *Tola (Person)*, [w:] ABD, dz. cyt.

³² Tenże, *Jair (Person)*, [w:] ABD, dz. cyt.

³³ B. PONIŻY, *Pierwsze sanktuaria*, s. 26-27.

³⁴ Możliwość taką zakłada m.in. J. de MOOR, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven 1997, s. 39.

o zwyczaj nazywania nowych osad (oraz zmiany nazw osad starych) imieniem eponima plemienia lub założyciela (np. Lb 32, 38)³⁵.

– Samson z Sorea jest bohaterem ludowym w typie Herkulesa, o którym tak naprawdę nie wiadomo, czy istniał realnie, czy też stworzyła go wyobraźnia jakiegoś gawędziarza³⁶; może też łączyć w sobie cechy kilku postaci odpowiednio podkolorowane – chociaż nie brak głosów uznających jego historyczność³⁷. Imię łączy go z kultem Šamaša, boga Słońca³⁸, i sugerować może jego związki z miastem Bet Szemesz (Dom-Świątynia Šamaša), które należało do lewitów.

– Heli – Biblia wyraźnie wskazuje, że pełnił funkcje kapłańskie rządząc Izraelem przez całe pokolenie, tj. ok. 40 lat (1 Sm 4, 18). 1 Sm 3, 1 stwierdza, że „słowo Jahwe było rzadkie w tych dniach”, co próbuje się odczytać w ten sposób, że religia, którą chciałby widzieć pisarz biblijny, jeszcze nie istniała w całym kraju – samo imię Helego świadczy, że był on czcicielem bóstwa 'ly (Ela)³⁹.

– Samuel z Ramataim (Rama), syn Elkana, syna Jerochama, syna Elihu – według 1 Krn 6, 12 jest to ród kapłanów-lewitów z linii Kehatytów.

Jak wskazuje na to powyższa analiza, zdecydowaną większość sędziów, zwłaszcza tych, o których Biblia podaje więcej informacji, można wyraźnie powiązać z kręgami kapłańskimi. Trudno jednak przypuszczać, aby byli oni kapłanami Jahwe (patrz niżej).

Działalność sędziów. Do niedawna przyjmowano hipotezę M. Notha, że Izraelici w okresie sędziów zorganizowani byli w konfederację na wzór greckiej amfiktionii. Spotkała się ona jednak z druzgocącą krytyką. Egejski pierwowzór powstał nie wcześniej jak w VIII wieku przed Chr., a najwcześniejsze wiarygodne świadectwo dla tego terminu pochodzi dopiero z wieku IV przed Chr. Celem tego związku była opieka nad wspólnymi interesami, prawami międzynarodowymi i wspólna obrona centralnej świątyni⁴⁰. W Izra-

³⁵ M. Weinfeld (*The Pattern of the Israelite Settlement in Canaan*, [w:] *Congress Volume, Jerusalem 1986*, Leiden 1988, s. 279 [SVT 40]) porównuje ten zwyczaj z podobnym, stosowanym w Grecji w okresie kolonizacji, np. Herodot IV 247, 4.

³⁶ J. BLENKINSOPP, *Structure and Style in Judges 13-16*, JBL 82 (1963), s. 65-76. P. NEL, *The Riddle of Samson*, Bb 66 (1985), s. 534-545.

³⁷ M. GRANT (*Dzieje dawnego Izraela...*, dz. cyt., s. 88) uważa go za przywódcę „izraelskiego ruchu oporu”. A. LEMAIRE (*Dzieje biblijnego Izraela*, Poznań 1998, s. 20) stwierdza, że legenda o Samsonie odzwierciedla tradycję regionu Bet Szemesz, gdzie zamieszkiwało kilka rodów danickich współżyjących z Filistynami.

³⁸ J. L. CRENSHAW, *Samson*, [w:] ABD, dz. cyt.

³⁹ G. W. AHLSTRÖM (*The History of Ancient Palestine...*, dz. cyt., s. 390) przypuszcza, że władza Helego mogła rozwinąć się po śmierci Abimeleka.

⁴⁰ N. P. LEMCHE, *The Greek "Amphictiony" – Could Be a Prototype for the Israelite Society in the Period of the Judges?*, JSOT 4 (1977), s. 49-59.

elu centralne sanktuarium musiałyby spełniać następujące warunki: obecność Arki Przymierza, uznanie ze strony wszystkich plemion sanktuarium jako ich najważniejszego miejsca świętego, jakieś świadectwa obchodzenia tam wspólnych uroczystości. Żadne z proponowanych miejsc (Sychem, Betel, Gilgal, Szilo) nie spełnia tych warunków⁴¹.

Jednak nawet najwięksi oponenti jakichkolwiek form organizacji Izraela w okresie sędziów przyznają, że powstanie monarchii poprzedzało istnienie wspólnej świadomości, na której zbudowano później zjednoczone państwo⁴². Wyrazem tego mogły być religijno-militarne konfederacje, które miały wpływ na poczucie pewnej jedności i odrębności⁴³. Musieli istnieć wodzowie, których kierownictwo uznawano powszechnie w okresie kryzysu lub niebezpieczeństwa⁴⁴. Takimi osobami mogli być sędziowie – przywódcy wojskowi i kapłani, którzy występowali, kiedy zstępował na nich „duch Jahwe” (*rûah YHWH*). Organizowali oni lokalne przymierza plemion i stawiali na ich czele; czasami mogli nawet organizować krótkotrwałe państewka, np. Ibsan posiadał 30 synów i 30 córek; córki wydał za mąż poza swoim terytorium; także dla synów sprowadził obce żony (Sdz 12, 8-9), co można uważać za sposób prowadzenia polityki międzynarodowej. Jairovi podlegało 30 miast (Sdz 10, 4), które nazywano „Osiedlami Jaira” co świadczy, że był on władcą terytorialnym w Gileadzie. Abdon posiadał 40 synów i 30 wnuków, którzy podróżowali na grzbietach osłów (Sdz 12, 14) – zwykli ludzie nie mieli takiego prawa, osły były zwierzętami transportowymi, a dosiadać je mogły tylko osoby z rodów królewskich⁴⁵. Tak więc Izrael stanowił prawdopodobnie związek niewielkich i często krótkotrwałych władztw terytorialnych⁴⁶.

⁴¹ A. D. H. MAYES, *Israel in the Pre-Monarchy Period*, VT 23 (1973), s. 157-161.

⁴² Tamże, s. 167. A. O. MOJOLA (*The "Tribes" of Israel? A Bible Translator's Dilemma*, JSOT 81 (1998), s. 15-29) uważa, że przedmonarchiczny Izrael miał wszystkie cechy jednolitej grupy etnicznej – samoodradzającej się biologicznie i o tej samej kulturze; stąd grupy wchodzące w jego skład były tylko klanami.

⁴³ S. GROSBY, *Kinship, Territory, and the Nation in the Historiography of Ancient Israel*, ZAW 105 (1993), s. 7.

⁴⁴ W. F. ALBRIGHT, *Od epoki plemiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, s. 229-130.

⁴⁵ G. W. AHLSTRÖM (*The History of Ancient Palestine...*, dz. cyt., s. 374). R. G. BOLING (*Judges...*, dz. cyt., s. 188) uważa, że „synowie” sędziów mają charakter symboli, pod którymi kryją się członkowie lokalnych konfederacji.

⁴⁶ J. WARZECHA (*Dawny Izrael*, t. 1: *Od Abrahama do Salomona*, Warszawa 1995, s. 90) przyjmuje za „aktualnie najbardziej prawdopodobną” hipotezę F. Crüsemanna – stwierdzającą, że Izrael stanowił społeczność segmentaryczną – zbudowaną na podstawie historycznego zastosowania badań antropologicznych, porównujących przedmonarchiczny Izrael do ludów afrykańskich, gdzie brak jest władzy centralnej; społeczność ta jest podzielona pomiędzy grupy o równym statusie, gdzie „rodziny i rody mogły zachować swoją niezależność”. Przeciwnikiem tej hipotezy jest J. W. ROGERSON (*Was Israel a Segmentary Society?*, JSOT 36 [1986], s. 17-26).

Izrael był w tym okresie ludem bardzo dynamicznym – z pierwotnych siedzib na Pogórzu centralnym, korzystając z wszelkich możliwych sposobów, rozpoczął ekspansję na tereny sąsiednie kolonizując m.in. Judę, której część mieszkańców była co prawda pochodzenia miejscowego, ale część stanowili przybysze z północy⁴⁷. Podobnie zapewne było z Danitami, którzy po długotrwałej wędrówce znaleźli swą ostateczną siedzibę w Galilei. Wiarygodność tego opowiadania potwierdza archeologia – w tym okresie pojawiają się tam duże naczynia zasobowe (*collared-rim jars*) pospolite w Palestynie centralnej, ale niemal nieznanne wcześniej na północy⁴⁸. Możliwy jest nawet powrót części Izraela na tereny Zajordania, jak świadczy o tym opowieść o okupowaniu terenów na wschód od Jordanu przez Ge-deona (Sdz 8, 4-21). Natomiast parcie na zachód mogło być bezpośrednią przyczyną starcia z Filistynami.

Powyższemu procesowi towarzyszyło inne zjawisko: następował stopniowy zanik niewielkich wiosek na rzecz większych osad typu miejskiego. Miasta zazwyczaj tworzą się, gdy ludność wiejska organizuje się przeciw innym społecznościom lub w okresach złej koniunktury. Mur zbudowany w celach obronnych staje się symbolem wspólnoty, która broni czegoś więcej niż tylko samej ziemi – tworzy się inna mentalność⁴⁹. W Izraelu taki mur rozwinął się prawdopodobnie z ciągu domów zbudowanych na skraju osady, które stopniowo zamykały okrąg tworząc linię obronną. Powstał tzw. mur kżamatowy składający się z dwóch ciągów murów, między którymi znajdowała się wolna przestrzeń podzielona na komory, które wypełniano następnie kamieniami i ziemią. Komory przy podstawie budowli służyły jako magazyny. Mury tego typu znano już w okresie Średniego Brązu II (np. Hazor, Sychem, Tanaak), jednak zostały twórczo rozwinięte, tak że

⁴⁷ A. OFER, "All the Hill Country of Judah"... , art. cyt., s. 107-108.

⁴⁸ A. MAZAR, *Archaeology...*, dz. cyt., s. 335. Z. KALLAI (*A Note on the Twelve-Tribe Systems of Israel*, VT 49 [1999], s. 126) uważa, że wędrówkę Danitów potwierdza porządek, w jakim wyliczone są plemiona w Pieśni Debory, gdzie zastosowano specjalną technikę pisarską – według listy plemion Dan znajduje się na północy, natomiast szczegóły topograficzne odpowiadają terenom południowym. Ma to odzwierciedlać wędrówkę plemienia z południa na północ. Sama wędrówka opisana jest według pewnego schematu przypominającego wędrówkę Izraelitów do Ziemi Obiecanej – za A. MALAMAT (*The Danite Migration and the Pan-Israelite Exodus-Conquest – A Biblical Narrative Pattern*, Bb 51 [1970], s. 1-16).

⁴⁹ H. J. FRANKEN, *Osadnictwo*, [w:] *Archeologia Palestyny*, pod red. L. W. Stefaniaka, Warszawa 1973, s. 464. W. G. DEVER (*Archaeology, Urbanism, and the Rise of the Israelite State*, [w:] *Urbanism in Antiquity: From Mesopotamia to Crete*, ed. by W. E. Aufrecht, N. A. Mirau & S. W. Gauley, Sheffield 1997, s. 181 [Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 244]) zaznacza, że powstanie miast zawsze poprzedzało powstanie państw, chociaż taka urbanizacja nie jest jednak warunkiem *sine qua non* powstania państwowości.

w X wieku przed Chr. domy przylegające do umocnień budowano w taki sposób, aby tylne pomieszczenie stanowiło integralną część muru⁵⁰.

W procesie kolonizacyjnym napotymano podobną działalność prowadzoną przez inne ludy: Ammonitów, Moabitów, Amalekitów, którzy wycofywali się z terenów pustynnych na bardziej urodzajne obszary. Starcie było więc nieuniknione. Dodatkowo sytuację komplikowały kanańskie enklawy w regionach teoretycznie już izraelskich, których spis znajduje się w Sdz 1 i jak się uważa, zawarte tu informacje mogą rzeczywiście odpowiadać opisywanej sytuacji⁵¹. Y. Kaufman na podstawie opisów biblijnych wyróżnił trzy rodzaje wojen prowadzonych przez Izraelitów:

1. walki związane z podbojem Kanaanu (od Lb 21 do Sdz 1), chronologicznie najwcześniejsze;
2. wojny plemienne (Sdz 1-2);
3. walki obronne przeciw napierającym wrogom⁵².

Walczone z królem Aramu, Kuzan-Riszetaimem, który mógł pochodzić z północnej Mezopotamii lub wschodniej Syrii⁵³ (Otniel); Eglonem, władcą Moabu (Ehud); Jabinem, królem Kanaanu, oraz wodzem jego wojsk Sisera, który być może wywodził się z jednego z Ludów Morza⁵⁴ (Debora i Barak); Madianitami (Gedeon); Ammonitami (Jefte) oraz Filistynami (Samson, Heli, Samuel).

Najlepiej znaną wojną z tego okresu jest starcie z Kanańczykami dowodzonymi przez Sisera, barwnie opisane w Pieśni Debory (Sdz 5), która – jak się uważa – powstała niedługo po opisanych w niej wydarzeniach⁵⁵. Różne są przypuszczenia na temat tego, co było bezpośrednim powodem starcia. J. D. Schloen zakłada, że plemiona izraelskie, sprzymierzone z Madianitami, zaangażowane były w handel karawanowy i była to walka w ochronie szlaków blokowanych przez wojska Sisery⁵⁶. Inną hipotezą jest przypuszczenie A. Troniny, że powodem starcia było przerwanie przez

⁵⁰ Y. SHILOH, *The Casemate Wall, the Four-Room House, and Early Planning in the Israelite City*, BASOR 268 (1987), s. 8-10.

⁵¹ U. SZWARC, *Kompozycja literacka Sdz 1*, RTK 36 (1989) nr 1, s. 15. Natomiast G. A. AULD (*Judges I and History: A Reconsideration*, VT 25 (1975), s. 261-285) uważa, że Sdz 1 stanowi raczej późną kompilację tradycji wywodzących się z południa kraju (która częściowo przepisana jest z Księgi Jozuego).

⁵² G. BACON, *Judges, the Book of*, [w:] *En. Jud.*, t. 10, k. 443.

⁵³ R. G. BOLING, *Judges...*, dz. cyt., s. 81.

⁵⁴ Tamże, s. 94.

⁵⁵ S. GRZYBEK (*Rekonstrukcja tekstu Pieśni Debory (Sędz. roz. 5)*, RBL 8 [1955], s. 3) uważa, że była to pieśń ludowa ułożona przez przygodnego autora powstała w okresie formowania się państwa izraelskiego.

⁵⁶ J. D. SCHLOEN, *Caravanes, Kenites, and Casus Belli: Enmity and Alliance in the Song of Deborah*, CBQ 55 (1993), s. 19-21.

Kananejczyków łączności między Palestyną środkową i Galileą oraz to, że przejęli oni kontrolę nad Doliną Jezreel⁵⁷. Jednak bez względu na powód była to jedna z niewielu akcji, w której brało udział kilka plemion występujących wspólnie i odniosły one sukces⁵⁸. Mógł to być punkt zwrotny, po którym nastąpiło stopniowe scalenie plemion zdających sobie sprawę, że tylko wspólne akcje gwarantują powodzenie⁵⁹. W walkach prowadzonych przez Izrael mogły brać udział także inne ludy, które nie zostały później włączone do schematu 12 plemion, który miałby być podstawą wspólnoty⁶⁰. Mogło być też tak, że w pewnych okresach było więcej lub mniej plemion niż 12. Prawdopodobnie dopiero pod koniec tego okresu ukształtowała się lista plemion izraelskich, jaką zawiera ostateczna wersja Biblii⁶¹. Należy tu podkreślić, że opisy granic plemiennych są prawie zawsze w zgodzie z podstawowymi naturalnymi granicami regionów. Co ciekawe, terytoria plemienne kilku grup odpowiadają przedizraelskim granicom miast-państw, np. Zabulon – Jokneam; Issachar – Megiddo⁶². Jednak część badaczy uważa, że mapa plemion wzorowana jest na okręgach utworzonych przez Salomona, gdyż tylko wówczas państwo osiągnęło rozmiary obejmujące tereny, które przypisuje się działom plemiennym Izraela⁶³.

Zagrożenie zewnętrzne było ważnym czynnikiem zbliżającym poszczególne plemiona. Armia izraelska w tym okresie stanowiła rodzaj

⁵⁷ A. TRONINA, *Rekonstrukcja tekstu Pieśni Debory (Sdz 5)*, [w:] *Studium Scripturae anima theologiae. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1990, s. 338.

⁵⁸ A. MALAMAT, *The War of Gideon and Midian: A Military Approach*, PEQ 85 (1953), s. 61-65.

⁵⁹ A. D. H. MAYES, *The Historical Context of the Battle against Sisera*, VT 19 (1969), s. 355-356.

⁶⁰ N. P. LEMCHE ("Israel in the Period of the Judges" – *the Tribal League in Recent Research*, StTh 38 (1984), s. 16-20) na podstawie list plemion wyróżnił ich dwa typy: listę A, która obejmuje Lewitów, ale nie ma w niej Efraima i Menasses, na miejscu których jest plemię Józefa; lista B wyodrębnia Lewitów, a zamiast Józefa jest Efraim i Menasses. Lista B mogła powstać w okresie między 1000 a 722 r. przed Chr. Z. Kallai (*The Twelve-Tribe Systems of Israel*, VT 47 [1997], s. 65) uważa, że podział Józefa na dwa plemiona – Efraima i Menasses oraz uprzywilejowany status pierwszego z nich może odpowiadać realiom historycznym.

⁶¹ J. de MOOR (*The Twelve Tribes in the Song of Deborah*, VT 43 [1993], s. 493) stwierdza, że oryginalny porządek zawarty w Pieśni Debory jest taki sam jak ten w genealogii synów Jakuba w Księdze Rodzaju. Został on zmieniony na krótko po podziale kraju aby odpowiadać nowej sytuacji politycznej.

⁶² Z. GAL, *Cabul, Jiphtah-El and the Boundary between Asher and Zebulon in the Light of Archaeological Evidence*, ZDPV 101 (1985), s. 127.

⁶³ Z. KALLAI, *The United Monarchy of Israel – A Focal Point in Israelite Historiography*, IEJ 27 (1977), s. 104-106. N. K. GOTTWALD (*The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B. C. E.*, Maryknoll 1985, s. 362-363) uważa, że schemat 12 plemion wprowadził Dawid dla celów administracyjno-wojskowych.

milicji mobilizowanej przez przywódcę w razie wrogiego najazdu. Natura zagrożenia (były to głównie najazdy grup zajordańskich) powodowała, że nacisk odczuwała tylko część Izraela i nie stanowiło to groźby dla plemion sąsiednich. Dopiero gdy zagrożone było kilka terytoriów plemiennych, dochodziło do wspólnej akcji⁶⁴.

Konflikty wewnętrzne. Izrael nie zawsze występował przeciwko wrogom zewnętrznym, zdarzały się także konflikty wewnętrzne. Jedna z takich wojen, opisana w Sdz 19-21, wybuchła, gdy Beniaminici dopuścili się przestępstwa względem lewity, co świadczyć może o szacunku, jakim darzono kapłanów-lewitów. Jeśli oczywiście założyć, że opis odpowiada rzeczywistym wydarzeniom⁶⁵. Innym takim zdarzeniem jest starcie z Efraimitami (Sdz 12). Świadczy to, że organizacja plemienna nie była w stanie opanować sił odśrodkowych oraz wewnętrznych rywalizacji, które często prowadziły do starć zbrojnych⁶⁶. Było to główną słabością Izraela stojącego wobec sąsiednich ludów zorganizowanych w monarchie⁶⁷. W grę wchodzić mogły także różnice w łonie samego Izraela, gdzie plemiona z centralnego i północnego Pogórza walczące z Kananejczykami z równin, których podstawą ekonomii było rolnictwo (Efraim, Benjamin, Machir, Issachar, Zebulon i Neftali), posiadały więcej cech wspólnych z ludami nieizraelskimi niż z członkami plemienia, którzy zależni byli od handlu morskiego (Aszer i początkowo Dan) lub od wyspecjalizowanego pasterstwa (Ruben i Gad)⁶⁸.

Religia sędziów. Trudno określić religię wyznawaną wówczas w Izraelu. Wydaje się jednak, że czczono bóstwa będące patronem najważniejszej rodziny w danej wspólnotcie. Np. rodzina Gedeona (Jerubbaala) posiadała

⁶⁴ C. MEYERS, *Of Seasons and Soldiers: A Topological Appraisal of the Premonarchic Tribes of Galilee*, BASOR 252 (1983), s. 53-55.

⁶⁵ S. S. BROOKS (*Was There a Concubine at Gibeah?*, BAIAS 15 [1996], s. 37-38) datuje tę wojnę na okres między upadkiem Saula i koronowaniem Dawida.

⁶⁶ J. BRIGHT, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 184.

⁶⁷ C. SCHEDL (*Historia Starego Testamentu*, t. 2: *Lud Bożego Przymierza*, Tuchów 1995, s. 229) uważa, że wynikało to z przywiązania Izraelitów do wolności i swej partykularnej odrębności.

⁶⁸ L. E. STAGER, *Archaeology, Ecology, and Social History: Background Themes to the Song of Deborah*, [w:] *Congress Volume, Jerusalem 1986*, Leiden 1988, s. 224 (SVT 40). Według J. S. ACKERMAN (*Prophecy and Warfare: Study of Deborah-Barak Story*, BASOR 220 [1975], s. 10) czynnikiem łagodzącym spory była działalność tzw. *nēbī'im*, którzy podtrzymywali ducha wspólnoty, a także zagrzewali do walki przed bitwami z wrogiem. Według opisów w 1 Sm 10 i 19 grając na instrumentach wpadali oni w rodzaj ekstazy szalu, w którym pozostawali długi czas i w czasie którego „prorokowali”. J. JELITO (*Historia czasów Starego Testamentu*, Poznań 1961, s. 190) uważa ich za poprzedników późniejszych proroków przemawiających do ludu w imieniu Jahwe. Natomiast S. FROLOV i V. OREL (*Gods of Israel. The Religious Pluralism in the Times of Saul and David*, BeO 39 [1997], s. 25) uważają, że obie grupy nie miały ze sobą nic wspólnego.

w Ofra świątynię na szczycie wzgórza, która miała wyposażenie typowe dla lokalnego sanktuarium: ołtarz (Sdz 6, 20-24), drzewo (terebinth – 6, 11) służące jako aszera oraz złoty „efod” o wadze 1700 sykli (8, 24-27). Wyposażenie to może świadczyć o bogactwie miasta, a zwłaszcza rodziny Gedeona. Ponieważ wszyscy jego mieszkańcy należeli do klanu Abiezerytów, świątynia musiała spełniać funkcję sanktuarium klanowego.

Podobnie opowiadanie o sanktuarium w Rama Sufitów (1 Sm 9, 1-10; 16) na terytorium Beniamina nie świadczy, że znano tam kult Jahwe, jaki rozwinął się później. Usytuowane zaraz za bramą miasta w punkcie wyraźnie powyżej poziomu samego miasta, tworzyło rodzaj wyżyny (*bāmôt*); posiadało też budynek (9, 22) z ławkami wokół ścian przeznaczonymi do uczt kultowych⁶⁹.

Najbardziej bulwersującą kwestią dotyczącą religii tego okresu jest opowiadanie o ślubie Jeftego, czy też raczej o jego wykonaniu: była to ofiara z własnej córki złożonej dla Jahwe (Sdz 11, 30-40). Czasami starano się złagodzić wymowę tego rytuału twierdząc, że chodziło tu jedynie o konieczność pozostania dziewczyny w stanie panieńskim, jednak szczegółowa analiza tekstu wskazuje, że chodzi tu rzeczywiście o ofiarę złożoną z człowieka⁷⁰. Wydaje się, że ani sam Jefte, ani jemu współcześni, ani nawet narrator nie widzieli w tym postępku niczego złego – Sdz 11, 29 stwierdza, że nadal „duch Jahwe był nad Jeftem”; ofiary z ludzi zdarzały się prawdopodobnie częściej i nie były uważane za sprzeczne z wolą Boga (np. w Rdz 22, 1-19 Jahwe żąda od Abrahama ofiary z jego syna Izaaka). Sama przysięga była pospolitą praktyką w świecie starożytnym (Rdz 28, 20-22; 1 Sm 1, 11; 2 Sm 15, 8) i należało ją wypełnić (Lb 30, 3; Dtr 23, 22-24). Jefte jest tu ukazany jako bohater tragiczny; może być zwycięskim sędzią, ale nie jest modelem idealnego Izraelity⁷¹ – ofiary takie były zakazywane przez prawo i proroków (Dtr 18, 10; Jer 7, 31; 19, 5).

Pomimo że Księgę Sędziów cechuje różnorodność gatunków literackich⁷², wydaje się, że można odkryć w niej pewną prawidłowość. Wcześni

⁶⁹ K. van der TOORN, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Leiden 1996, s. 252-254 (SHCANE 7).

⁷⁰ S. GRZYBEK, *Starotestamentowe ofiary w ludziach a ślub Jeftego*, RBL 9 (1956), s. 20. T. C. RÖMER (*Why Would the Deuteronomist Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?*, JSOT 77 [1998], s. 27-39) uważa jednak, że opowieść o ofierze z córki Jeftego wzorowana jest na dramatach Eurypidesa, gdzie jej odpowiedniczką jest Ifigenia, córka Agamemnona. Autor był zwolennikiem kultury greckiej, a swoje dzieło włączył do Księgi Sędziów jako „krytykę oficjalnej teologii deuteronomistycznej”.

⁷¹ T. A. LENCHAK, *Puzzling Passages: Judges 11, 30-31*, TBT 38 (2000), s. 248.

⁷² J. S. SYNOWIEC (*Izrael...*, dz. cyt., s. 106-117) wyróżnia opowiadania o bohaterach, legendy, opowiadania ludowe, opowiadania etiologiczne, sprawozdania historyczne, zagadki, genealogie, wykazy, itineraria, zapisy, mowy polityczne, wyrocznia, mowy Jahwe, mowy anioła Jahwe, modlitwy i utwory poetyckie.

sędziowie zmagali się z najezdami słabo zorganizowanych ludów Transjordanii i Negewu – Ammonitami, Amalekitami, Madianitami; później na arenę wkraczają Filistyni – dobrze zorganizowani, urodzeni wojownicy, z którymi walczy półmityczny Samson, ale nie potrafi on ostatecznie ich wypędzić z ziemi Izraela – to oni pokonują sędziego. W okresie Helego i Samuela Izraelitom grozi całkowite podporządkowanie nadmorskim sąsiadom – paląca staje się konieczność ustanowienia jednego ośrodka władzy, z którego można by było kierować walką wielu plemion.

Początki monarchii

Jedną z ważniejszych przyczyn powstania zjednoczonego państwa był duży wzrost liczby ludności oraz obszarów przez nią zamieszkanym. Powodowało to, że obrona przeciwko wrogom zarówno zewnętrznym, jak i wewnętrznym stawała się trudniejsza. Dane antropologiczne świadczą, że układy o współpracy w celach obronnych zawierane są głównie pomiędzy niewielkimi wspólnotami. Gdy wzrastała ich liczebność, taka współpraca stawała się trudniejsza z dwóch przyczyn:

– każdy członek wspólnoty słusznie widział swój potencjalny w niej udział jako mniej ważny w stosunku do wysiłku całej społeczności, chociaż ponosił pełne koszty indywidualnego udziału;

– większa liczba członków zwiększała koszty wspólnych przedsięwzięć. Przymus stosowany przez instytucje władzy redukował te ostatnie koszty, a każdy członek wspólnoty chętniej brał udział we wspólnych zadaniach, jeżeli czyniły to także inne osoby. Ponadto produkcja żywności organizowana przez władzę powodowała, że straty wynikające z wrogich najazdów oraz kradzieży były mniejsze. Wynikiem tego był wzrost produkcji i zwiększenie się powierzchni użytków rolnych – zaspokajało to rosnący głód ziemi⁷³.

Samuel. Ostatnim i jak się często uważa najwybitniejszym sędzią był Samuel, który stał się kreatorem pierwszego króla w Izraelu, co zapoczątkowało z kolei ostateczne przekształcenie się luźnej wspólnoty w naród świadomy swej jedności i odrębności. Pomimo że imię jego pojawia się w Biblii 122 razy, to wyrażenie *špt* (sądzić) połączone z Samuelem występuje tylko w 3 przypadkach⁷⁴. Pomijając problem jego historyczności, która jest często kwestionowana, trudno zbyt wiele powiedzieć na temat jego osoby,

⁷³ R. F. MUTH, *Economic Influences on Early Israel*, JSOT 75 (1997), s. 88-89.

⁷⁴ J. ŁACH, *Samuel – ostatni sędzia i prorok Izraela*, RBL 20 (1967), s. 334. F. A. SPINA (*Eli's Seat: The Transition from Priest to Prophet in 1 Sam 1-4*, JSOT 62 [1994], s. 67-75) sugeruje, że już zasiadanie Helego na krześle miało symboliczny charakter władzy królewskiej lub sędziowskiej.

określić zakres jego władzy oraz terytorium, jakie mu podlegało. 1 Sm 7 ukazuje Samuela sprawującego swe rządy z głównej siedziby w Rama, skąd wyruszał do Misp, Betel i Gilgal, gdzie **sądził** lud. Stąd prawdopodobnie wydaje się, że miasta te były rodzajem centrów administracyjnych państwowa, które rozciągało się na niewielkim terytorium⁷⁵.

Był to jednak okres, kiedy przeżywała się stara formuła władzy przywódców niewielkich jednostek terytorialnych. Ekspansja Filistynów w kierunku centralnego Pogórza Palestyny stanowiła zagrożenie dla całej miejscowej ludności. Zastąpiła potrzebę stworzenia jednolitej władzy państwowej zdolnej pokierować walką. Władzę taką gotowa była poprzeć także powstająca wówczas warstwa posiadaczy ziemskich oraz elit miejskich, która dbała o własną pozycję i dążyła do zabezpieczenia się przed niebezpieczeństwem zarówno zewnętrznym, jak i wewnętrznym ze strony ludności ubogiej, dla której zaczynało brakować ziemi uprawnej⁷⁶. Początkowo, jak mówi Biblia, funkcję taką sprawował Samuel, któremu udało się nawet przynajmniej raz pokonać Filistynów w bitwie pod Misp (1 Sm 7, 7-14). „Kiedy jednak Samuel się postarzał” (8, 1), kwestia jego następcy znowu stała się palącą. Został nim Saul.

Pierwszy władca Izraela. Wyznaczenie władcy nie było zwyczajem normalnym w starożytności – udokumentowane jest to jedynie w przypadku władców hetyckich. Próbuje się to także porównywać do sposobu wyznaczenia władców kananejskich będących równocześnie lennikami faraona – byli oni także powoływani po upadku władzy egipskiej. Powołani w ten sposób władcy byli niejako *primus inter pares*, a władza przez nich sprawowana była do pewnego stopnia ograniczona⁷⁷. Wybicie się i sukces przywódcy wiąże się z jego autorytetem, charyzmą⁷⁸, tym samym to wspólnota wybiera swego wodza i staje się od niego zależna. Jednocześnie przywódca jest zależny od wspólnoty do momentu, gdy jego funkcja zostanie zinstytucjonalizowanym urzędem⁷⁹.

Istniały trzy tradycje powołania pierwszego władcy izraelskiego: opowieść o spotkaniu młodego Saula z anonimowym człowiekiem, gdy poszukiwał on oślic swego ojca (1 Sm 9); druga o losowaniu władcy w Misp (19, 17-27); trzecia o proklamowaniu go przez lud w Gilgal (11, 15)⁸⁰. Najstarszą

⁷⁵ G. W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine...*, dz. cyt., s. 426.

⁷⁶ I. FINKELSTEIN, *The Emergence of the Monarchy in Israel: The Environmental and Socio-Economic Aspects*, JSOT 44 (1989), s. 52-53.

⁷⁷ D. J. MCCARTHY, *Compact and Kingship: Stimuli for Hebrew Covenant Thinking*, [w:] *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. by T. Ishida, Winona Lake 1982, s. 80-81.

⁷⁸ W. BEYERLIN, *Das Königscharisma bei Saul*, ZAW 73 (1961), s. 186-201.

⁷⁹ J. W. FLANAGAN, *Chiefs in Israel*, JSOT 20 (1981), s. 50.

⁸⁰ J. M. MILLER (*Saul's Rise to Power: Some Observations Concerning 1 Sam 9, 1-10; 10, 26-11; 15 and 13:2-14: 46*, CBQ 36 [1974], s. 159-172) uważa, że jest to mieszanka opowieści

z tych opowieści wydaje się być ta ostatnia, gdzie wybór dokonany jest przez lud; elekcja w Mispa jest najprawdopodobniej dodatkiem Deuteronomisty, który rozbił fabułę na dwie części⁸¹. Na historię o powołaniu monarchii kładzie się cieniem tradycja niechętna tej instytucji; ona też nadaje ton dalszym opowiadaniom stawiającym Saula w złym świetle⁸².

Istnieją różne hipotezy, dlaczego to właśnie Saul został wybrańcem. Jego atutem miałyby być pochodzenie z niewielkiego plemienia Beniamina, co miałyby go zabezpieczać przed zawiścią ze strony innych plemion⁸³. Wydaje się to jednak mało prawdopodobne; większe znaczenie miał tu raczej fakt, że Beniaminici, których terytorium położone było w centrum kraju, stanęli w obliczu bezpośredniej agresji filistyńskiej⁸⁴. Sam Saul mógł zaczynać swoją karierę jako władca niewielkiego państewka z centrum w Gibeonie, skąd rozpoczął ekspansję na terytoria sąsiednie. Jego władzy podlegały obszary Efraima i Beniamina; słabo związane z centrum były północne tereny Samarii, dolina Jordanu i część centralnej Transjordanii⁸⁵.

Po pierwszych zwycięstwach Saul przystąpił do pewnej konsolidacji swojego władztwa. Jako swoją główną siedzibę, swego rodzaju pierwszą stolicę, wybrał najprawdopodobniej miasto Gibeon⁸⁶ położone około 5 km na północ od Jerozolimy, o czym świadczą kilka faktów:

– w Joz 10, 2 miasto to nazwane jest *hammam lākāh* – rezydencja królowska;

– wznosił tam ołtarz (1 Sm 14, 33; 2 Sm 20, 8);

o samym Saulu oraz o jego synu Jonatanie. L. STACHOWIAK (*Saul a Dawid na tle genezy monarchii izraelskiej*, STV 26 (1988) nr 1, s. 26-27) pierwszą tradycję łączy z kołami prorockimi, druga jego zdaniem wykazuje silne wpływy deuteronomistyczne ukazujące Boga jako tego, który ustanawia władcę; przekaz trzeci ukazuje przejście władzy od urzędu sędziego do monarchii.

⁸¹ N. NA'AMAN, *The Pre-Deuteronomistic Story of King Saul and Its Historical Significance*, CBQ 54 (1992), s. 640-644. Podobnie uważa J. VAN SETERS (*In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, s. 254-256), który jednak zaznacza, że czynnikiem decydującym o jego wyborze była odsiecz dla Jabes-Gilead.

⁸² J. WARZECHA, *Saul – wybrany, odrzucony i zniesławiony*, CT 64 (1994) nr 4, s. 27.

⁸³ M. GRANT, *Dzieje dawnego Izraela...*, dz. cyt., s. 93.

⁸⁴ J. BRIGHT, *Historia...*, dz. cyt., s. 191

⁸⁵ D. EDELMAN, *Saul Ben Kish in History and Tradition*, [w:] *The Origins of the Ancient Israelite States*, ed. by V. Fritz, P. R. Davies, Sheffield 1996, s. 156 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 228). D. EDELMAN (*Saul's Journey through Mt. Ephraim and Samuel's Ramah (1 Sam 9:4-5; 10:2-5)*, ZDPV 104 [1988], s. 57-58) uważa, że opis wędrówki Saula w poszukiwaniu oślic może opierać się na opowiadaniu o tym, w jaki sposób stawał się on królem zajmując krainy przez które wędrował: Szalisa (pogranicze pustyni pomiędzy Wadi Suwenit i Wadi s-Samiye lub Wadi Fasail), Szaalim (starożytny Szual w sąsiedztwie Ofra), Jimni (region Betel) i Zuf (obszar w okolicach Hirbet Raddana i Ras et-Tahume).

⁸⁶ J. M. MILLER (*Geba/Gibeah of Benjamin*, VT 25 [1975], s. 145-166) identyfikuje to miasto ze współczesnym Jeb'; uważa także, że biblijne Geba, Geba Beniamina, Gibeaa, Gibeaa Beniamina, Gibeaa Saulowe oraz Gibeaa-elohim są jedną i tą samą miejscowością.

– jeszcze w czasie panowania Salomona Gibeon był ważnym sanktuarium religijnym⁸⁷.

Według 1 Krn 8, 29-40; 9, 35-44 Saul wywodził się z klanu Nera powiązanego z Gibeonitami. Chociaż grób rodzinny znajdował się w niezidentyfikowanym Sela (2 Sm 21, 14; por. z Joz 18, 28), wszystko wskazuje na to, że rodzinny dom pierwszego króla Izraela znajdował się w okolicach Gibeonu⁸⁸. Miasto to wiązane jest z tradycją i kultem kananejskim, dlatego według autorów biblijnych nie nadawał się on na króla Izraela; co gorsze, Saul jest ponadto jedyną postacią w genealogiach Księgi Kronik, u której brak powiązań z 12 synami Jakuba⁸⁹.

Początków Gibeonitów szuka się między Edomitami, którzy opuścili swoją ojczyznę i wyruszyli na północ. Pod koniec XIII wieku przed Chr. część z nich mogła wkroczyć do Palestyny i utworzyć tam rodzaj enklawy. Gibeonici pozostali świadomi swej etnicznej odrębności. Wiele działań Saula wydaje się wskazywać na jego gibeonickie korzenie: podczas wyprawy przeciw Amalekitom oszczędził Kenitów (1 Sm 15, 6) z powodu ich powiązań z Edomem.

Odsiecz dla Jabesz-Gileadu mogła mieć podobne podłoże: zawierane były wiązki małżeńskie między Gibeonitami (określanymi jako „Beniaminici z Gibe’a” w Sdz 19-21) i mieszkańcami Jabesz (Sdz 21, 8-14); małżeństwa te mogły być oparte na poczuciu jedności etnicznej⁹⁰.

W Gibeonie (identyfikowanym ze współczesnym Tell el-Ful) odkryto narożnik budowli obronnej o wymiarach ok. 11,6×17,8 m z murami kazamatowymi o grubości dochodzącej do ok. 4,5 m, które w niektórych miejscach przetrwały do wysokości ponad 2 m. Jak się przypuszcza, mogła to być siedziba pierwszego króla izraelskiego. Pełny plan tej fortecy nie jest znany, poza tym, że miała ona wymiary 57×62 m; narożniki wzmocnione były basztami, których mury miały grubość ok. 1,5 m⁹¹. Być może właśnie tutaj „król zasiadał na swym zwykłym miejscu na krześle pod ścianą” (1 Sm 20, 25).

Wojna z Filistynami prowadzona przez Saula miała charakter partyzantki, gdzie walczono z wrogiem urządzając zasadzki i przeprowadzając niespodziewane ataki na jego posterunki. W walce jednorazowo zaangażo-

⁸⁷ J. BLENKINSOPP (*Did Saul Make Gibeon His Capital?*, VT 24 [1974], s. 4-6) porównuje sytuację Gibeonu do Sychem w czasie krótkiego panowania Abimeleka.

⁸⁸ A. DEMSKY, *Geba, Gibeah, and Gibeon – An Historico-Geographic Riddle*, BASOR 212 (1973), s. 26-27. O powiązaniach Saula z Gibeonem i o znaczeniu samego miasta patrz także J. WARZECHA (*Dawny...*, dz. cyt., s. 108-109).

⁸⁹ S. D. WALTERS, *Saul of Gibeon*, JSOT 52 (1991), s. 75.

⁹⁰ K. van der TOORN, *Family Religion...*, dz. cyt., s. 285-286.

⁹¹ A. MAZAR, *Jerusalem and Its Vicinity in Iron Age I*, [w:] *From Nomadism to Monarchy*, ed. by I. Finkelstein and N. Na'aman, Jerusalem 1994, s. 77.

żowana była raczej niewielka liczba wojowników: 1 Sm 13, 2 mówi o 2 tys. przebywających przy Saulu i tysiącu stacjonujących w innym miejscu pod dowództwem Jonatana, ale już 13, 15 wspomina tylko o 600. Sukcesem było zepchnięcie Filistynów z centralnych terenów Izraela. Zwycięstwa odnoszono walcząc w trudnym terenie górskim, natomiast słabo wyposażone oddziały izraelskie nie mogły wygrać bitwy na otwartej równinie, jak boleśnie się o tym przekonali w starciu pod wzgórzem Gilboa⁹².

W przerwach między walkami ze swoim głównym przeciwnikiem Saul starał się zbudować jakieś ekonomiczne podstawy swego państwa. Chodziło tu zwłaszcza o kontrolę nad lokalnymi szlakami handlowymi i znalezienie rynków zbytu dla zasobów i nadwyżek produkcyjnych własnego państwa. Było to przyczyną starć z innymi ludami, m.in. z Amalekitami (1 Sm 15, 5), gdy izraelskie wojsko niszczy wrogów „od Chawila w stronę Szur, leżącego naprzeciw Egiptu”⁹³. Podobną funkcję, oprócz wspomnianych wyżej więzów krwi, można przypisać odsieczy dla Jabesz-Gileadu (1 Sm 11, 1-11), dzięki czemu miasto stało się terytorium wasalnym (2 Sm 2, 4-7)⁹⁴.

Religia Saula – początki jahwizmu. Prowadząc walkę z najeźdźcami, Saul próbował jednocześnie podbudować swą władzę ideologicznie, wprowadzając kult Boga Jahwe, który prawdopodobnie był pierwotnie bóstwem jego rodu. Religia państwowa narodziła się w armii. W starożytności wojna nie była świeckim zajęciem – zwycięstwo zależało bardziej od bogów niż od waleczności człowieka; na swoje wyprawy wojenne Saul nie wyruszał bez kapłanów. Nawet broń wojowników była poświęcana (1 Sm 21, 5-6; 2 Sm 11, 11). Żołnierze mieli status „ludu Jahwe” (2 Sm 1, 12) i prowadzili „wojny Jahwe” (1 Sm 18, 17; 25, 28), a zwyciężając poświęcali swych wrogów Bogu (1 Sm 15, 3. 8. 33). Dopiero później kult Jahwe rozwinął się wśród reszty ludu⁹⁵. Jednak z pewnością nie był to kult jednego bóstwa, tak jak przedstawia to Biblia. Można tu szukać początków monoteizmu

⁹² A. LEMAIRE, *Zjednoczone królestwo: Saul, Dawid i Salomon*, [w:] *Starożytny Izrael: od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, przeł. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 138.

⁹³ D. EDELMAN (*Saul's Battle against Amaleq (1 Sam 15)*), JSOT 35 [1986], s. 71-84) uważa, że przy granicy terytorium Efraima istniała enklawa zamieszkiwana przez Amalekitów – rajd z tej strony był bardziej niebezpieczny niż wypad z Seiru przeciwko Judzie, która najprawdopodobniej nie podlegała jeszcze Saulowi.

⁹⁴ Politykę „ekonomiczną” Saula podkreśla I. FINKELSTEIN (*Arabian Trade and Socio-Political Conditions in the Negev in the Twelfth-Eleventh Centuries B. C. E.*, JNES 47 [1988], s. 251). Natomiast D. EDELMAN (*Saul's Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam 11, 1-11): Sorting Story from History*, ZAW 96 [1984], s. 209) uważa, że opowiadanie o odsieczy dla Jabesz-Gilead ma przede wszystkim ukazać charyzmę zwycięskiego króla i opiera się na autentycznym raporcie z pola bitwy lub jakiegoś rodzaju roczniku królewskim.

⁹⁵ K. van der TOORN, *Saul and the Rise of Israelite State Religion*, VT 43 (1993), s. 528.

w Izraelu, ale był to dopiero początek długotrwałego procesu, którego ukoronowaniem była reforma Jozjasza z 622 roku przed Chr.

Przyjmując, że Saul wywodził się z Gibeonitów, a ci pochodzą z Transjordanii, wydaje się bardzo prawdopodobne, że właśnie tutaj należy szukać początków „oficjalnego” kultu Jahwe-Ela wśród Izraelitów. Pogląd ten wydaje się potwierdzać lista topograficzna Ramzesa III na ścianie świątyni w Aamara w Sudanie, która jest odpisem listy Amenhotepa III z Soleh (także w Sudanie). Miejscowości nr 93-98 poprzedzone są przez zwrot *t3 š3šw* – kraj Szasu. Podobne nazwy miejscowe pojawiają się w listach Totmesa III w Karnaku i Ramzesa III w Medinet Habu. Szczególnie interesująca jest nazwa regionu *t3 š3šw, ya-h-wa* (w liście Ramzesa III w formie *yi-ha*). Jak się wydaje z kontekstu listy, chodzi tu o miejsce położone gdzieś w Transjordanii – wskazuje tu na Edom, terytorium Kenitów, Madianitów lub Synaj⁹⁶.

Często odróżnia się religię promowaną przez państwo od religii „popularnej” (zalicza się do niej m.in. rytuały związane z płodnością, porodem oraz rytzy związane z ogniskiem domowym, prywatne modlitwy, praktyki pogrzebowe z ofiarami dla zmarłych, pielgrzymki do lokalnych sanktuariów itp.⁹⁷). Należy tu jednak zachować dużą ostrożność – autorzy biblijni dostrzegali istnienie innych wspólnot religijnych, ale ich spojrzenie na religię inną od jahwistycznej jest zafaszowane – literaci z kręgu elity społecznej mogli świadomie błędnie przedstawiać wierzenia innych klas i grup⁹⁸.

Upadek Saula. W Biblii wydarzenie to przedstawione jest z teologicznego punktu widzenia: ponieważ władca okazał nieposłuszeństwo woli Jahwe przekazanej mu przez Samuela i nie dopełnił krwawego *h'ërem* nałożonego na Amalekitów (1 Sm 15, 7-26), musiał odejść. Dużym wykroczeniem było także złożenie ofiary przed bitwą, co było zastrzeżone tylko dla kapłana⁹⁹. Było to świętokradztwo. Próbowano interpretować, że Saul złożył ofiarę składaną zazwyczaj w czasie pokoju (tzw. *haššëlāmim*), co odebrano jako próbę uniknięcia walki i w tym sensie akcja króla została zidentyfikowana

⁹⁶ M. C. ASTOUR, *Yahweh in Egyptian Topographic Lists*, [w:] *Festschrift Elmar Edel*, 12. März 1979, hrsg. von M. Görg und E. Pusch, Bamberg 1979, s. 17-21. P. M. M. DAVIAU i P. E. DION (*El, the God of Ammonites? The Alef-Crowned Head from Tell Jawa, Jordan*, ZDPV 110 [1994], s. 158-162) uważają, że znaleziona w 1989 roku w Tell Jawa ukoronowana głowa bóstwa należy do Ela, bóstwa Ammonitów. Hipotezę tę opierają na podobieństwie znaleziska z wyobrażeniami znanymi z Ugarit.

⁹⁷ W. G. DEVER, “Will the Real Israel Please Stand Up?”. *Part II: Archeology and the Religious of Ancient Israel*, BASOR 298 (1995), s. 53.

⁹⁸ J. BERLINERBLAU, *The “Popular Religion” Paradigm in Old Testament Research: A Sociological Critique*, JSOT 60 (1993), s. 13.

⁹⁹ S. YONICK, *Rejection of Saul as King of Israel according to 1 Sam 15: Stylistic Study in Theology*, Jerusalem 1970, s. 58-59.

jako głupota i sprzeniewierzenie się woli Boga¹⁰⁰. Wydaje się jednak, że istnieje jeszcze inne wytłumaczenie narastającego konfliktu między starym Samuelem i Saulem¹⁰¹. Pierwszy z nich namaszcza króla zapewne zastrzegł sobie władzę zwierzchnią nad przywódcą wojskowym, który w jego imieniu miał prowadzić Izraelitów do walki – dlatego m.in. nosił tytuł *nāgīd*, a nie *melek*. Sprawy cywilne i religijne zapewne nie podlegały jego kompetencjom. Stąd złożenie ofiary mogło zostać odebrane jako uzurpacja władzy przynależnej Samuelowi.

Interesujące jest to, że pierwszych władców Izraela określano mianem *nāgīd*, a nie stosowanym na całym Bliskim Wschodzie *melek*. Określenie *nāgīd* tłumaczy się jako „ten, który jest z przodu”, „przywódca ludu” i wywodzi od *nōqēd* oznaczającego pasterza. Stosowane było dla władcy wybranego przez Jahwe – np. Saula (1 Sm 9, 16; 10, 1), Dawida (2 Sm 5, 2; 7, 8); natomiast Salomon jest już nie tylko *nāgīd*, ale i *melek* (1 Krl 14, 7)¹⁰². Prawdopodobna wydaje się więc hipoteza widząca w dwóch pierwszych nie królów, ale swego rodzaju przywódców wyznaczonych przez Boga (wyjątkiem byłyby tutaj powołania Salomona przez Dawida w 1 Krl 1, 35 oraz Abiasza przez Roboama w 2 Krn 11, 22); formułę religijną przyjęto dla celów politycznych¹⁰³. *Nāgīd* oznaczałby wtedy wybieralnego dowódcę wojskowego, następcę władcy i dyskusyjne pozostaje jego pierwotne znaczenie¹⁰⁴. Stopniowa ewolucja roli przywódcy dała drogę do monarchii. Później określenie to stało się jednym z tytułów przysługujących monarsze¹⁰⁵.

Historia nie była łaskawa dla pierwszego władcy Izraela. Saul, nie należąc do dynastii Dawida, musiał zostać zapomniany do takiego stopnia, jak to tylko możliwe. Ale sam fakt, że przetrwała pamięć o nim i o jego czynach, świadczy, że uważano go za postać wybitną¹⁰⁶. Jego kariera zakończyła się

¹⁰⁰ A. POPOVIĆ, *Saul's Fault in 1 Sam 13, 7b-15a – Why Has the First Israelite King Fallen?*, „Antonianum” 68 (1993), s. 165-168.

¹⁰¹ J. VAN SETERS (*In Search...*, dz. cyt., s. 257) stwierdza, że motyw oczekiwania na Saula i złożenia ofiary przez Saula nie jest oryginalną częścią opowiadania. Jest to wstawka redakcyjna wiążąca opowiadania o wyborze Saula i jego odrzuceniu.

¹⁰² S. YONICK (*Rejection...*, dz. cyt., s. 21-23) uważa, że oba te określenia mają podobne znaczenie. Stąd król – przywódca znany był także jako pasterz. J. S. ACKERMAN (*Prophecy...*, art. cyt., s. 7) uważa, że tytuł *nāgīd* noszony był przez przedmonarchicznego urzędnika plebion północnych.

¹⁰³ W. RICHTER, *Die nāgīd-Formel. Ein Beitrag zur Erhellung des nāgīd-Problems*, BZ 9 (1965), s. 71-84.

¹⁰⁴ T. N. D. METTINGER, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund 1976, s. 152-184.

¹⁰⁵ J. W. FLANAGAN, *Chiefs...*, art. cyt., s. 67-68. E. LIPIŃSKI, *Nāgīd, der Kronprinz*, VT 24 (1974), s. 497-499.

¹⁰⁶ G. W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine...*, dz. cyt., s. 452. L. STACHOWIAK (*Saul...*, art. cyt., s. 16-17) wśród kręgów niechętnych Saulowi wskazuje na koła kapłańskie wokół

dramatycznie: wdając się w bitwę na równinie (być może wciągnięty w zasadzkę), do której jego wojska nie były przygotowane, poległ, a niedługo później dynastia Saulidów straciła tron na rzecz nowego władcy Dawida.

*

Powstało państwo, jedno z najbardziej znanych w historii starożytnej, które dzięki swej kulturze i religii przetrwało na kartach ksiąg biblijnych aż do czasów współczesnych. Mało kto jednak zastanawia się, kim byli ludzie, którzy mieli decydujący wpływ na jego powstanie. Sędziowie, Saul czy Dawid wydają się nam postaciami niemal abstrakcyjnymi, a przecież oni także byli ludźmi mającymi swoje zmartwienia i radości. Wpływ, jaki wywierali na swoich współczesnych, zdecydował, że Izrael nie tylko nie rozpląnął się w masie innych ludów, ale potrafił stworzyć własne państwo. W świadomości Żydów przetrwało ono tysiąclecia.

Czynnikiem decydującym o powstawaniu państwa było niewątpliwie ciągłe zagrożenie ze strony ludów sąsiednich. Następowaly jednak także duże zmiany w łonie samego Izraela. Osiadły tryb życia i ciągłe walki spowodowały, że wykształciła się elita ziemiańsko-wojskowa. Chcąc utrzymać swoją pozycję oraz zabezpieczyć się ze strony warstw niższych, popierały one silną władzę centralną. Na nich opierał się Saul, a później także Dawid.

Królowie Izraela znani są stosunkowo dobrze dzięki opisom biblijnym, natomiast ich poprzednicy – sędziowie – niemal nikną w mroku dziejów. Nic więc dziwnego, że pojawiają się liczne głosy zaprzeczające ich historyczności. Jednak rozważania zawarte w niniejszym artykule wskazują, że istnieją liczne dane, które pozwalają umieścić te postacie w kontekście nie tylko dziejów samego Izraela, ale także całego starożytnego Bliskiego Wschodu; Izraelici korzystali z dorobku wielu ludów już od najwcześniejszych swoich dziejów. Interesująca jest zwłaszcza kwestia sprawowania funkcji religijnych przez ludzi posiadających także władzę świecką. Czynili tak sędziowie, ich śladem poszli także późniejsi władcy. To właśnie na tej płaszczyźnie należy rozpatrywać konflikt pomiędzy Samuelem i Saulem, który doprowadził w efekcie do odsunięcia starego sędziego.

Religijne wsparcie dla władzy było stosunkowo najprostszym, ale przy tym i najskuteczniejszym sposobem wywierania wpływu na ludzi podległych. Była to praktyka stosowana w całym świecie starożytnym. Sędziowie byli czcicielami różnych bogów, najczęściej wymieniani są Baal i El, oraz licznych bóstw opiekujących się ich rodami. Tylko nielicznych można powiązać z Jahwe. Dopiero dzięki poparciu królów powstała religia całego narodu

Dawida (1 Sm 13, 7-15). Jak pisze J. WARZECHA (*Dawny...*, dz. cyt., s. 112): „Wydaje się, iż pierwszy król w Izraelu zasługuje na więcej uznania i sympatii, niż mu to okazali autorzy biblijni”.

– to Saul zdecydował, że religią państwową stał się jahwizm. Krok ten miał – jak się okazało – decydujące znaczenie dla całej historii Izraela oraz kolosalne znaczenie dla dziejów całej ludzkości.

Lublin

FABIAN TRYL

Summary

From Othniel to Saul. The origins of Israel's state

Period after Joshua's death was very important in history of Israel. Unorganised tribes were been under influences of better-developed Canaanites and only begun to create more monolith society. Additional factors have been dangerous from outside and numerous invasions of enemies so sometimes Israel was a subordinate foreigner ruler.

Overcoming particularisms and trying to set against this situations Israelites inducted kind of rulers governing of federations of few tribes, who Bible call "the Judges". Etymology of this term and similar examples from another regions of ancient Near East sign its sacro-political character. Has been trust that appointed they God alone in answer of petitions of Israelites. Book of Judges mentions row of names but not much we know about these persons. However seem that much of they it's possible to relate with priestly tribe of Levites.

Situation becomes especially dangerous when Israelites have begun war with better-organised and armed Philistines. It was time of last and greatest judge, Samuel, who appointed first king of united state Israelites, Saul. He didn't rule long and post successfully fights with Philistines was killed in battle. However earlier was happened something what caused Saul with Samuel and Yahweh "rejected" king. As his successor is induct David, who however got power just after Saul's death.

On time of first king of Israel is date beginning of Yahwism as a state-religion. It didn't mean Israelites were become monotheists but it was first step of this process where faith of Yahweh been one of most important factors keeping the sense unity among the Israelites.

Negative image of Saul in the Bible most probably created writers connected with later kings from David's dynasty.

ks. Bogdan Zbroja

Biblijne „szemranie”

Karty Biblii zawierają wiele opowiadań mówiących o niezgadaniu się ludzi między sobą. Co więcej, zdarzało się, i to dość często, że ludzie szemrali nawet przeciwko samemu Bogu. Dlatego w niniejszym artykule postaramy się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się działo, z jakiego powodu ludzie szemrali, a także: przeciw komu?

Skupimy się na greckiej wersji Pisma Świętego¹. Takie ograniczenie zakresu badań pozwala dokładnie analizować identyczne greckie terminy bez konieczności szukania ich hebrajskich odpowiedników.

Na początku należy wyodrębnić interesujące nas terminy mówiące o zjawisku, jakim jest szemranie. Drugim krokiem będzie wydobycie wszystkich miejsc w Piśmie Świętym, które zawierają odnalezione słowa. Na zakończenie postaramy się udzielić odpowiedzi na postawione powyżej pytania.

Terminologia

Na określenie zjawiska szemrania Pismo Święte zapisane w języku greckim stosuje pięć słów: γογγύζω, γόγγυσις, γογγυσμός, γογγυστής i διαγογγύζω. Hebrajska wersja Biblii także nie posługuje się jednym terminem na jego określenie². Cztery greckie terminy: γογγύζω, γόγγυσις, γογγυσμός i διαγογγύζω traktowane są zamiennie i oznaczają to samo: szemranie, narzekanie³. Słowo zaś γογγυστής oznacza człowieka szemrającego lub narzekającego⁴.

¹ *Septuaginta – id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs, Stuttgart 1979 (skrót: LXX). Źródłem tekstu oryginalnego dla Nowego Testamentu jest: *Novum Testamentum Graece*, post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Stuttgart 1979²⁶; zaś dla tłumaczenia polskiego: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, Poznań 1980³ (skrót: BT).

² W języku hebrajskim szemranie najczęściej określają słowa: דַּבָּר וְהִלָּךְ i דַּבָּר וְהִלָּךְ. Wiadomo, że termin דַּבָּר oznacza także zwyczajne mówienie, jednak w niejednym kontekście (np. Wj 15, 24; Lb 14, 2 etc.) oznacza także szemranie.

³ Por. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin-New York 1971⁵, k. 326 i 362; A. J. HESS, *γογγύζω*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von H. Balz,

Występowanie w Biblii

Ze względu na pewną przejrzystość i logiczne uporządkowanie, występowanie analizowanych słów w Piśmie Świętym podzielimy na Stary i Nowy Testament.

STARY TESTAMENT

W *Septuagincie* spotykamy wiele miejsc, w których dostrzegamy szemranie ludzi. Szczególnie jest to widoczne podczas trudnych chwil dla narodu. Wówczas buntują się oni przeciw Bogu i przeciw zwierzchnikom, których On ustanowił nad nimi.

Termin γογγύζω występuje w *Septuagincie* 15 razy: Wj 17, 3; Lb 11, 1; 14, 27 (2 razy). 29; 17, 6. 20; Sdz 1, 14; Jdt 5, 22; Ps 59 [58], 16; 106 [105], 25; Syr 10, 25; Iz 29, 24; 30, 12; Lm 3, 39⁵.

Termin γόγγυσις jest tak zwanym *hapax legomenon*⁶ *Septuaginty*, gdyż pojawia się tu tylko jeden raz: Lb 14, 27⁷.

Następny termin γογγυσμός występuje w LXX 11 razy: Wj 16, 7. 8 (2 razy). 9. 12; Lb 17, 20. 25; Mdr 1, 10; Syr 46, 7; Pnp 5, 13; 16, 11; Iz 58, 9⁸.

Słowo διαγογγύζω pojawia się 10 razy, Wj 15, 24; 16, 2. 7. 8; Lb 14, 2. 36; 16, 11; Pwt 1, 27; Joz 9, 18; Syr 31, 24⁹.

Biorąc pod uwagę kanoniczny układ ksiąg Biblii, rozpoczniemy naszą prezentację od perykop z Księgi Wyjścia, zawierających sceny szemrania. Oto miejsca, które o tym mówią:

Wj 15, 24: καὶ διεγόγγυζεν ὁ λαὸς ἐπὶ Μωυσῆν λέγοντες τί πίομεθα¹⁰.

Wj 16, 2. 7 (2 razy). 8 (3 razy). 9. 12: ² διεγόγγυζεν πάσα συναγωγή υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπὶ Μωυσῆν καὶ Ααρων [...]. ⁷ καὶ πρῶτῳ ὄψεσθε τὴν δόξαν κυρίου ἐν τῷ εἰσακοῦσαι τὸν γογγυσμὸν ὑμῶν ἐπὶ τῷ θεῷ ἡμεῖς δὲ τί ἔσμεν ὅτι διαγογγύζετε καθ' ἡμῶν. ⁸ καὶ εἶπεν Μωυσῆς ἐν τῷ διδόναι κύριον ὑμῖν ἑσπέρας κρέα φαγῆν καὶ ἄρτους τὸ πρῶτῳ εἰς πλησμονὴν διὰ τὸ εἰσακοῦσαι κύριον τὸν γογγυσμὸν

G. Schneider, t. 2, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, k. 618-619; por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994, s. 113 i 127; H. REGENSTORF, γογγύζω, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Kittel, t. 1, Stuttgart 1949, s. 727-737.

⁴ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 113.

⁵ Por. E. HATCH, H. A. REDPATCH, *A concordance to the septuagint and the other greek versions of the old testament*, t. 1, Graz 1975, s. 274.

⁶ Por. S. SIEROTWIŃSKI, *Słownik terminów literackich*, Kraków 1994⁵, s. 92.

⁷ Por. E. HATCH, H. A. REDPATCH, *A concordance...*, dz. cyt., s. 274.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ BT: „**Szemrał** lud przeciw Mojżeszowi i mówił: Cóż będziemy pili?” (Wj 15, 24).

ὑμῶν ὃν ὑμεῖς διαγογγύζετε καθ' ἡμῶν ἡμεῖς δὲ τί ἐσμεν οὐ γὰρ καθ' ἡμῶν ὁ γογγυσμὸς ὑμῶν ἐστὶν ἀλλ' ἢ κατὰ τοῦ θεοῦ. ⁹ εἶπεν δὲ Μωϋσῆς πρὸς Ααρων εἶπὸν πάση συναγωγῇ υἱῶν Ἰσραηλ προσέλθατε ἐναντίον τοῦ θεοῦ εἰσακήκοεν γὰρ ὑμῶν τὸν γογγυσμὸν [...]. ¹² εἰσακήκοα τὸν γογγυσμὸν τῶν υἱῶν Ἰσραηλ λάλησον πρὸς αὐτοὺς λέγων τὸ πρὸς ἐσπέραν ἔδεσθε κρέα καὶ τὸ πρῶν πλησθήσεσθε ἄρτων καὶ γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν¹¹.

Wj 17, 3: ἐδίψησεν δὲ ἐκεῖ ὁ λαὸς ὕδατι καὶ ἐγόγγυζεν ἐκεῖ ὁ λαὸς πρὸς Μωϋσῆν λέγοντες ἵνα τί τοῦτο ἀνεβίβασας ἡμᾶς ἐξ Αἰγύπτου ἀποκτεῖναι ἡμᾶς καὶ τὰ τέκνα ἡμῶν καὶ τὰ κτήνη τῶ δίψει¹².

W Księdze Wyjścia spotykamy dziesięć wystąpień terminów określających zjawisko szemrania. Już od samego początku wędrówki przez pustynię dostrzegamy szemranie Izraelitów przeciw Mojżeszowi, który na polecenie JHWH wyprowadził lud z Egiptu. Po trzech dniach drogi, od momentu cudownego przejścia przez Morze Czerwone, zaczynają w miejscowości Mara szemrać z powodu braku wody (zob. Wj 15, 22nn). Na polecenie Boga Mojżesz wrzuca do niezdatnej do picia wody drewno i od tego momentu wody „stają się słodkie” (zob. Wj 15, 25)¹³. Bóg więc daje zdatną do picia wodę swojemu spragnionemu ludowi.

Szesnasty rozdział Księgi Wyjścia opowiada o opiece Boga nad ludem. Izraelici zaczynają szemrać przeciw Mojżeszowi i Aaronowi z powodu braku pożywienia¹⁴. Skończyły się bowiem zapasy, które zabrali z Egiptu. W odpowiedzi na szemranie ludu, Bóg daje mannę oraz przepiórki. Znowu szemranie ludu spotyka się z dobrotliwą odpowiedzią Boga.

Trzecie miejsce w Księdze Wyjścia mówiące o szemraniu ludu to opowiadanie o „wodzie ze skały” (zob. Wj 17, 1nn). Także i tu lud szemrze przeciw Mojżeszowi, a powodem tego jest podobnie jak wyżej w Wj 15, 24 brak wody

¹¹ BT: „² I zaczęło **szemrać** na pustyni całe zgromadzenie Izraelitów przeciw Mojżeszowi i przeciw Aaronowi [...]. ⁷ A rano ujrzyście chwałę Pana, gdyż usłyszał On, że **szemrzecie** przeciw Panu. Czymże my jesteśmy, że **szemrzecie** przeciw nam? ⁸ Mojżesz powiedział: Wczorzym Pan da wam mięso do jedzenia, a rano chleb do sytości, bo słyszał Pan **szemranie** wasze przeciw Niemu. Czymże bowiem my jesteśmy? Nie **szemraliście** przeciwko nam, ale przeciw Panu! ⁹ Mojżesz rzekł do Aarona: Powiedz całemu zgromadzeniu Izraelitów: Zbliźcie się do Pana, gdyż słyszał wasze **szemrania** [...]. ¹² Słyszałem **szemranie** Izraelitów. Powiedz im tak: O zmiernychu będziecie jeść mięso, a rano nasycicie się chlebem. Poznaćcie wtedy, że Ja, Pan, jestem waszym Bogiem” (Wj 16, 2. 7. 12).

¹² BT: „Ale lud pragnął tam wody i dlatego **szemrał** przeciw Mojżeszowi i mówił: Czy po to wyprowadziłeś nas z Egiptu, aby nas, nasze dzieci i nasze bydło wydać na śmierć z pragnienia?” (Wj 17, 3).

¹³ Por. *Księga Wyjścia. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, oprac. S. Łach, Poznań 1964.

¹⁴ Por. R. J. CLIFFORD, *Księga Wyjścia*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. K. Bardski [i in.], Warszawa 2001, s. 82.

do picia. Odpowiedź Boga jest do przewidzenia: tu też poprzez Mojżesza daje wodę spragnionemu ludowi, wyprowadzając ją ze skały (zob. Wj 17, 6)¹⁵.

Wyraźnie widać, na podstawie powyższych tekstów, że szemranie ludzi w Księdze Wyjścia nie powoduje kary ze strony Boga, ale wręcz przeciwnie – Bóg udziela tego, co jest powodem ich szemrania.

Kolejne biblijne teksty mówiące o szemraniu odnajdujemy w Księdze Liczb:

Lb 11, 1: καὶ ἦν ὁ λαὸς γογγύζων πονηρὰ ἔναντι κυρίου καὶ ἤκουσεν κύριος καὶ ἔθυμώθη ὀργῇ καὶ ἐξεκαύθη ἐν αὐτοῖς πῦρ παρὰ κυρίου καὶ κατέφαγεν μέρος τι τῆς παρεμβολῆς¹⁶.

Lb 14, 2. 27 (3 razy). 29. 36: ² καὶ διεγόγγυζον ἐπὶ Μωυσῆν καὶ Ααρων πάντες οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ καὶ εἶπαν πρὸς αὐτοὺς πᾶσα ἡ συναγωγὴ ὄφελον ἀπεθάνομεν ἐν γῆ Αἰγύπτῳ ἢ ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ εἰ ἀπεθάνομεν (...). ²⁷ ἕως τίνος τὴν συναγωγὴν τὴν πονηρὰν ταύτην ἃ αὐτοὶ γογγύζουσιν ἐναντίον ἐμοῦ τὴν γόγγυσιν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἦν ἐγόγγυσαν περὶ ὑμῶν ἀκήκοα (...). ²⁹ ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ πεσεῖται τὰ κῶλα ὑμῶν καὶ πᾶσα ἡ ἐπισκοπὴ ὑμῶν καὶ οἱ κατηριθμημένοι ὑμῶν ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ ἐπάνω ὅσοι ἐγόγγυσαν ἐπ’ ἐμοί (...). ³⁶ καὶ οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἀπέστειλεν Μωυσῆς κατασκέψασθαι τὴν γῆν καὶ παραγενηθέντες διεγόγγυσαν κατ’ αὐτῆς πρὸς τὴν συναγωγὴν ἐξενέγκαι ῥήματα πονηρὰ περὶ τῆς γῆς¹⁷.

Lb 16, 11: οὐτως ἐσὶ καὶ πᾶσα ἡ συναγωγὴ σου ἡ συνηθρισμένη πρὸς τὸν θεόν καὶ Ααρων τίς ἂν διαγογγύσετε κατ’ αὐτοῦ¹⁸.

Lb 17, 6. 20 (2 razy). 25: ⁶ καὶ ἐγόγγυσαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τῇ ἐπαύριον ἐπὶ Μωυσῆν καὶ Ααρων λέγοντες ὑμεῖς ἀπεκτάγκατε τὸν λαὸν κυρίου (...). ²⁰ καὶ ἔσται ὁ ἄνθρωπος ὃν ἐὰν ἐκλέξωμαι αὐτόν ἢ ῥάβδος αὐτοῦ ἐκβλαστήσει καὶ περιελῶ ἀπ’ ἐμοῦ τὸν γογγυσμὸν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἃ αὐτοὶ γογγύζουσιν ἐφ’ ὑμῖν [...]. ²⁵ καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωυσῆν ἀπόθες τὴν ῥάβδον Ααρων ἐνώπιον

¹⁵ Por. J. F. CRAGHAN, *Księga Wyjścia*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. oryg. W. R. Farmer, współred. S. McEvenue, A. J. Levoratti, D. L. Dungan, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, współred. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2000, s. 340.

¹⁶ BT: „Lecz lud zaczął szemrać przeciw Panu narzekając, że jest mu źle. Gdy to usłyszał Pan, zapłonął gniewem. Zapalił się przeciw nim ogień Pana i zniszczył ostatnią część obozu” (Lb 11, 1).

¹⁷ BT: „² Izraelici szemrali przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi. Całe zgromadzenie mówiło do nich: Obyśmy byli pomarli w Egipcie albo tu na pustyni! [...]. ²⁷ Jak długo mam znieść to przewrotne zgromadzenie szemrzące przeciw Mnie? Słyszałem szemranie Izraelitów przeciw Mnie [...]. ²⁹ Trupy wasze zalegną tę pustynię. Wy wszyscy, którzy zostaliście spisani w wieku od dwudziestu lat wzwyż, wy, którzyście przeciwko Mnie szemrali [...]. ³⁶ Ludzie ci, których Mojżesz posłał na zbadanie kraju i którzy po powrocie pobudzili zgromadzenie do szemrania, podając fałszywe wiadomości o kraju” (Lb 14, 2. 27. 29. 36).

¹⁸ BT: „Złączyliście się przeciw Panu, ty i cała twoja zgraja; kimże jest Aaron, że szemrzecie przeciw niemu?” (Lb 16, 11).

τῶν μαρτυρίων εἰς διατήρησιν σημεῖον τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνηκόντων καὶ παυσάσθω ὁ γογγυσμὸς αὐτῶν ἀπ' ἐμοῦ καὶ οὐ μὴ ἀποθάνωσιν¹⁹.

Księga ta zawiera w sumie 12 wystąpień terminów określających zjawisko szemrania. W rozdziale jedenastym księgi Izraelici docierają do miejsca Ta-beera, gdzie szemrzą przeciw Panu z powodu niewygód podróży. Tutaj Bóg karze lud zsyłając nań ogień²⁰.

Rozdział czternasty zawiera aż sześć miejsc, w których znajdujemy terminologię związaną z szemraniem. Powodem buntu ludu przeciw Mojżeszowi i Aaronowi są nieprawdziwe wiadomości, które przekazali zwiadowcy po powrocie z Kanaanu (zob. Lb 13). Bóg chce unicestwić niewiernych, jednakże Mojżesz wstawia się za ludem i Bóg przebaczca. Spotykamy tu skargę Boga na swój lud: „Jak długo mam znosić to przewrotne zgromadzenie szemrzące przeciw Mnie? Słyszałem szemranie Izraelitów przeciw Mnie” (Lb 14, 27). Karą Boga jest zapewnienie, że spośród tych, którzy wyszli z Egiptu, jedynie Kaleb i Jozue wejdą do Ziemi Obiecanej (zob. Lb 14, 30)²¹; pozostali zwiadowcy, którzy pobudzili lud do szemrania, „pomarli nagłą śmiercią” (zob. Lb 14, 37).

Księga Liczb w rozdziale 16 znów opisuje bunt ludu przeciw Mojżeszowi i Aaronowi. Korach, Datan i Abiram zapragnęli władzy kapłańskiej udzielonej przez Boga Aaronowi²². Za podburzenie do szemrania ludu zostają ukarani w niezwykle sposób: ziemia rozstępuje się pod nimi i pochłania ich żywcem (zob. Lb 16, 31-33).

Kontynuację szemrania przeciw Mojżeszowi i Aaronowi spotykamy także w rozdziale 17. Tu na dowód wybrania przez Boga zakwita laska Aarona – prawowitego arcykapłana. W ten sposób staje się ona świadectwem przeciw wszelkim uzurpatorom władzy w Izraelu²³.

Księga Liczb zawiera już groźne kary, którymi Pan dotknął szemrzących przeciw Niemu. Tylko w ostatnim przypadku nie ma mowy o ukaraniu szemrzących, jedynie laska Aarona ma być świadectwem przeciw nim.

Następną Księgą, zawierającą opisy szemrania ludu jest Księga Powtórzonego Prawa.

¹⁹ BT: „⁶ A nazajutrz **szemrała** cała społeczność Izraelitów przeciw Mojżeszowi i Aaronowi mówiąc: Wyście wytracili lud Pana [...]. ²⁰ Laska męża, którego obrałem, zakwitnie, i uciśnie **szemranie** Izraelitów, które się podniosło przeciwko wam [...]. ²⁵ A Pan rzekł do Mojżesza: Połóż laskę Aarona z powrotem przed Arką Świadectwa, by się przechowała jako znak przeciw zbuntowanym. Zakończ w ten sposób ich **szemranie** przede Mną, aby nie poginęli” (Lb 17, 6. 20. 25).

²⁰ Por. C. E. L'HEUREUX, *Księga Liczb*, [w:], *Katolicki Komentarz...*, dz. cyt., s. 137.

²¹ Por. O. ARTUS, *Księga Liczb*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz...*, dz. cyt., s. 393.

²² Por. *Księga Liczb. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz. Ekskursy*, oprac. S. Łach, Poznań-Warszawa 1970, s. 167.

²³ Por. O. ARTUS, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 393.

Pwt 1, 27: καὶ διεγογγύζετε ἐν ταῖς σκηναῖς ὑμῶν καὶ εἶπατε διὰ τὸ μισεῖν κύριον ἡμᾶς ἐξήγαγεν ἡμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου παραδοῦναι ἡμᾶς εἰς χεῖρας Ἀμορραίων ἐξολοθρεῦσαι ἡμᾶς²⁴.

Tu spotykamy tylko jedno miejsce, w którym widzimy Izraelitów szemrzących przeciw Bogu. Na początku tak zwanej „pierwszej mowy Mojżesza” natchniony autor wspomina, powyżej już analizowane, szemranie ludu spowodowane nieprawdziwymi wieściami głoszonymi przez zwiadowców z Kanaanu. Słowa te są wyrzutem skierowanym przez przywódcę Izraela do buntującego często się ludu²⁵.

W *Pięcioksięgu* możemy odnaleźć aż 23 miejsca, w których pojawiają się terminy mówiące o zjawisku szemrania ludzi. Widzimy wyraźne rozróżnienie w podejściu do szemrzących w Księgach: Wyjścia i Liczb. W pierwszej z nich Bóg przebacza i nie zsyła kary. W drugiej zaś przykładowo karze szemrzących. Księga Powtórzonego Prawa zawiera jedynie relację o wydarzeniach wcześniej opisanych.

Księga Jozuego także opowiada o szemraniu ludu przeciwko jego książętom. Spowodowane to zostało nielegalnie zawartym przymierzem z Gibeonitami (zob. Joz 9, 14nn).

Joz 9, 18: καὶ οὐκ ἐμαχέσαντο αὐτοῖς οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ὅτι ὤμοσαν αὐτοῖς πάντες οἱ ἄρχοντες κύριοι τὸν θεὸν Ἰσραὴλ καὶ διεγογγύσαν πᾶσα ἡ συναγωγὴ ἐπὶ τοῖς ἄρχουσιν²⁶.

W tej księdze książęta zawarli przymierze z innym narodem, bez pytania wyroczeni Pana (zob. Joz 9, 14). Za ten czyn spotkało zwierzchników szemranie ze strony ludu²⁷.

Kolejną księgą, mówiącą o szemraniu jest Księga Sędziów.

Sdz 1, 14: καὶ ἐγένετο ἐν τῇ εἰσοδῶ αὐτῆς καὶ ἐπέσεισεν αὐτὴν Γοθουνηλ τοῦ αἰτήσαι παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτῆς ἀγρόν καὶ ἐγόγγυζεν καὶ ἔκραζεν ἀπὸ τοῦ ὑποζυγίου εἰς γῆν νότου ἐκδέδοσάι με καὶ εἶπεν αὐτῇ Χαλεβ τί ἐστίν σοι²⁸.

Księga Sędziów zawiera jedno miejsce, w którym spotykamy termin γογγύζω. Jednakże jest on tu użyty jako czasownik określający zwykłą czynność mówienia mającego na celu przekonanie rozmówcy do wykonania określonej czynności.

W Księdze Judyty także jeden raz pojawia się zjawisko szemrania.

²⁴ BT: „**Szemraliście** w namiotach, mówiąc: Z nienawiści do nas wyprowadził nas Pan z ziemi egipskiej, by wydać nas w ręce Amorytów na zagładę” (Pwt 1, 27).

²⁵ Por. *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz. Ekskursy*, oprac. S. Łach, Poznań-Warszawa 1971, s. 97.

²⁶ BT: „Izraelici nie natarli na nich, ponieważ książęta społeczności przysięgli im na Pana, Boga Izraela. Ale cała społeczność **szemrała** przeciw książętom” (Joz 9, 18).

²⁷ Por. M. D. COOGAN, *Księga Jozuego*, [w:] *Katolicki Komentarz...*, dz. cyt., s. 193.

²⁸ BT: „Gdy ona przybyła, **skłoniła go**, aby zażądał pola od jej ojca. Następnie zsiadała z osła, a Kaleb ją zapytał: Czego sobie życzysz?” (Sdz 1, 14).

Jdt 5, 22: καὶ ἐγένετο ὡς ἐπαύσατο Αχιωρ λαλῶν τοὺς λόγους τούτους καὶ ἐγόγγυσεν πᾶς ὁ λαὸς ὁ κυκλῶν τὴν σκηνὴν καὶ περιστώς καὶ εἶπαν οἱ μεριστᾶνες Ολοφέρνηου καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν παραλίαν καὶ τὴν Μωαβ συγκόψαι αὐτόν²⁹.

Analizowany fragment Księgi Judyty traktuje o mowie Achiora, który radził wojskom asyryjskim, aby zaniechali walki z Izraelitami. Jego słowa wzbudziły szemranie w szeregach wojska³⁰. Za karę oddano go w ręce Izraelitów (zob. Jdt 6, 10).

Kolejne dwa wystąpienia terminów określających szemranie znajdujemy w Księdze Psalmów.

Ps 59 [58], 16: αὐτοὶ διασκορπισθήσονται τοῦ φαγεῖν ἕαν δὲ μὴ χορτασθῶσιν καὶ γογγύσουσιν³¹.

Ps 106 [105], 25: καὶ ἐγόγγυσαν ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν οὐκ εἰσήκουσαν τῆς φωνῆς κυρίου³².

Psalm 59 [58] należy do gatunku tak zwanych lamentacji indywidualnych³³, w których główny bohater ucieka się do Boga jako jedyne źródła ocalenia przed przemożnymi wrogami. Psalm 106 [105] trudno precyzyjnie zaliczyć do jednego gatunku literackiego. Uczni spięrają się, czy jest to lamentacja narodu, czy tak zwany psalm historyczny³⁴. Werset 25 nawiązuje wyraźnie do opisanego powyżej zjawiska szemrania ludu po powrocie zwiadowców z Kanaanu (zob. wyżej komentarz do Lb 14, 27nn). „Gdy jednak tutaj karą za szemranie było błaganie się po pustyni, aż do śmierci wszystkich powyżej lat 20, to autor Ps 106 w w. 27 uważa za karę uprowadzenie do niewoli babilońskiej”³⁵.

Księga Mądrości zawiera dwa miejsca, w których spotykamy słowa określające szemranie.

Mdr 1, 10. 11: ¹⁰ ὅτι οὐς ζηλώσεως ἀκροῦται τὰ πάντα καὶ θροῦς γογγυσμῶν οὐκ ἀποκρύπτεται ¹¹ φυλάξασθε τοῖνον γογγυσμὸν ἀνωφελῆ καὶ ἀπὸ καταλαλιᾶς φείσασθε γλώσσης ὅτι φθέγμα λαθραῖον κενὸν οὐ πορεύεται στόμα δὲ καταψευδόμενον ἀναιρεῖ ψυχὴν³⁶.

²⁹ BT: „A kiedy Achior skończył mówić te słowa, **szemrał** cały lud otaczający namiot. Dostojnicy zaś Holofernesa i wszyscy zamieszkujący wybrzeże i ziemię Moabu powiedzieli, żeby posiekać go w kawałki” (Jdt 5, 22).

³⁰ Por. R. J. RAJA, *Księga Judyty*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz...*, dz. cyt., s. 603.

³¹ BT: „Włóczę się, szukając żeru; **skowyczą**, gdy się nie nasycą” (Ps 59 [58], 16).

³² BT: „Ale **szemrali** w swoich namiotach, nie słuchali głosu Pańskiego” (Ps 106 [105], 25).

³³ Por. *Księga Psalmów. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz. Ekskursy*, oprac. S. Łach, Poznań 1990, s. 295.

³⁴ Por. tamże, s. 454.

³⁵ Tamże, s. 456.

³⁶ BT: „¹⁰ Czujne bowiem ucho nasłuchuje wszystkiego i pomruk **szemrania** nie pozostanie w ukryciu. ¹¹ Strzeżcie się więc próżnego **szemrania**, powściągajcie język od złej mowy: bo i skryte słowo nie jest bez następstwa, a usta kłamliwe zabijają duszę” (Mdr 1, 10-11).

Szemranie ludzi jest ukazane w Księdze Mądrości jako grzech, który nie ujdzie karze. Dlatego natchniony autor poucza odbiorcę, aby roztropnie używał daru mowy³⁷.

Syrach także zapisał w swojej Księdze słowa, mówiące o szemraniu.

Syr 10, 25: οἰκέτη σοφῶ ἐλεύθεροι λειτουργήσουσιν καὶ ἀνὴρ ἐπιστήμων οὐ γογγύσει³⁸.

Syr 31, 24: πονηρῶ ἐπ' ἄρτω διαγογγύσει πόλις καὶ ἡ μαρτυρία τῆς πονηρίας αὐτοῦ ἀκριβής³⁹.

Syr 46, 7: καὶ γὰρ ἐπηκολούθησεν ὀπίσω δυνάστου καὶ ἐν ἡμέραις Μωυσέως ἐποίησεν ἔλεος αὐτὸς καὶ Χαλεβ υἱὸς Ιεφονιη ἀντιστήναι ἔναντι ἐκκλησίας καλῶσαι λαὸν ἀπὸ ἁμαρτίας καὶ κοπάσαι γογγυσμὸν πονηρίας⁴⁰.

Trzy miejsca w Księdze Syracha mówią o zjawisku szemrania. Zgodnie ze słowami Mędrca nie będzie szemrać człowiek, który posiada wiedzę. Natomiast mieszkańcy miasta będą szemrać przeciwko człowiekowi skąpemu na ucztach. Syrach w tak zwanej *Pochwale Mężów Sławnych* (rozdz. 44n) głosi wielkość władających w Izraelu, ale także gani zło, które się dokonywało w dziejach narodu. Syr 46, 7 wspomina wydarzenie dwukrotnie już powyżej opisane z Lb 14, 2, gdzie Jozue i Kaleb uspokoili szemrający naród⁴¹.

Jedyny z proroków mówiący o szemraniu to Izajasz.

Iz 29, 24: καὶ γνώσονται οἱ τῶ πνεύματι πλανώμενοι σύνεσιν οἱ δὲ γογγύζοντες μαθήσονται ὑπακούειν καὶ αἱ γλώσσαι αἱ ψελλίζουσαι μαθήσονται λαλεῖν εἰρήνην⁴².

Iz 30, 12: διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος ὁ ἅγιος τοῦ Ισραηλ ὅτι ἠπειθήσατε τοῖς λόγοις τούτοις καὶ ἠλπίσατε ἐπὶ ψεύδει καὶ ὅτι ἐγόγγυσας καὶ πεποιθὼς ἐγένου ἐπὶ τῶ λόγῳ τούτῳ⁴³.

Iz 58, 9: τότε βοήση καὶ ὁ θεὸς εἰσακούσεται σου ἔτι λαλοῦντός σου ἐρεῖ ἰδοὺ παρέμι ἐὰν ἀφέλης ἀπὸ σοῦ σύνδεσμον καὶ χειροτονίαν καὶ ῥῆμα γογγυσμοῦ⁴⁴.

³⁷ Por. A. G. WRIGHT, *Księga Mądrości*, [w:] *Katolicki komentarz...*, dz. cyt., s. 558.

³⁸ BT: „Studze mądrymu służyć będą wolni, a ten, który posiada wiedzę, nie będzie narzekał” (Syr 10, 25).

³⁹ BT: „Miasto będzie szemrać przeciw skąpemu na ucztach i świadectwo o jego sknerstwie jest prawdziwe” (Syr 31, 24).

⁴⁰ BT: „I dlatego jeszcze, że Panu był doskonale posłuszny, a za dni Mojżesza okazał swą dobroć, on i Kaleb, syn Jefunego, przez to, że stanęli przeciw zgromadzeniu, powstrzymali lud przed grzechami i uspokoili niegodziwe szemranie” (Syr 46, 7).

⁴¹ Por. D. J. HARRINGTON, *Księga Syracha*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz...*, dz. cyt., s. 834.

⁴² BT: „Duchem zbłąkani poznają mądrość, a szemrzący zdobędą pouczenie” (Iz 29, 24).

⁴³ BT: „Dlatego tak mówi Święty Izraela: Ponieważ odrzuciliście tę przestrożę, a położyście ufność w krzywdzie i zdradzie i na nich się oparli” (Iz 30, 12).

⁴⁴ BT: „Wtedy zawołasz, a Pan odpowie, wezwiesz pomocy, a On rzeknie: Oto jestem! Jeśli u siebie usuniesz jarzmo, przestaniesz grozić palcem i mówić przewrotnie” (Iz 58, 9).

Księga Izajasza zawiera trzy teksty traktujące o szemraniu. Proto-Izajasz zapowiada czasy mesjańskie, w których każdy człowiek (także i szemrzący) zdobędzie pouczenie. On także wypowiada słowa skargi na naród, który wielokrotnie się buntował przeciw Bogu i nie postępował według Jego zamysłów⁴⁵. Trito-Izajasz zaś mówi o zachęcie do pokuty. Wśród wielu wymienionych przewinień, do zmiany których zachęca Prorok, spotykamy także mówienie przewrotne (γογγυσμός).

Ostatni fragment w LXX mówiący o szemraniu możemy odnaleźć w Księdze Lamentacji.

Lm 3, 39: τί γογγύσει ἄνθρωπος ζῶν ἀνὴρ περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ⁴⁶.

Widzimy tu zachętę natchnionego autora do spokojnego przyjmowania kary Bożej. Nie należy skarżyć się na niedolę, ponieważ „nie jest zamiarem Pana odtrącić na wieki” (zob. Lm 3, 31).

W LXX spotykamy 37 miejsc, w których można dostrzec zjawisko opisane terminami wyrażającymi szemranie. Aż 23 spośród nich (62,16 proc.) odnajdujemy w Pięcioksięgu, a w całości ksiąg historycznych – 26 (70,27 proc.). Grupa ksiąg mądrościowych zawiera ich 7 (18,92 proc.), zaś księgi prorockie – jedynie 4 (10,81 proc.). „Szemranie” pojawia się najczęściej w Księdze Liczb – 12 razy. Drugą z kolei jest Księga Wyjścia – 10 wystąpień terminów określających badaną czynność. Trzecie miejsce zajmują Księga Syracha i Księga Izajasza – po 3 wystąpienia. Czwartymi w kolejności są: Księga Psalmów i Księga Mądrości – po 2. Księgi Powtórzonego Prawa, Jozuego, Sędziów, Judyty i Lamentacji zawierają tylko po jednym miejscu, w którym możemy spotkać się z terminem mówiącym o szemraniu.

Tu rodzi się pytanie o Nowy Testament. Jak problem szemrania rysuje się w Nowym Przymierzu?

NOWY TESTAMENT

W Nowym Testamencie także spotykamy zjawisko szemrania. Wyrażają to terminy znane z LXX i zaprezentowane powyżej, które obecne są na kartach NT.

Termin γογγύζω występuje w Nowym Testamencie 8 razy: Mt 20, 11; Łk 5, 30; J 6, 41. 43. 61; 7, 32; 1 Kor 10, 10 (2 razy)⁴⁷.

Słowo „γογγυσμός” występuje 4 razy: J 7, 12; Dz 6:1; Flp 2, 14; 1 P 4, 9⁴⁸.

Termin γογγυστής pojawia się tylko jeden raz⁴⁹: Jud 16⁵⁰.

⁴⁵ Por. J. JENSEN, W. H. IRWIN, *Księga Izajasza*, [w:] *Katolicki komentarz...*, dz. cyt., s. 640.

⁴⁶ BT: „Czemu się skarży człowiek żyjący? Mąż – na karę za grzechy?” (Lm 3, 39).

⁴⁷ Por. H. BACHMANN, W. A. ŚLABY, *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland 26 Auflage und zum Greek New Testament 3rd edition*, Berlin-New York 1987³, k. 338.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Jest więc tzw. *hapax legomenon* Nowego Testamentu.

Ostatnie zaś słowo διαγογγύζω pojawia się dwukrotnie: Łk 15, 2; 19, 7⁵¹. Nasze analizy należy rozpocząć od pierwszej w kanonie biblijnym NT Ewangelii według św. Mateusza:

Mt 20, 11: λαβόντες δὲ ἐγόγγυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου⁵².

Ewangelista Mateusz w *Przypowieści o robotnikach winnicy* mówi o szemraniu najemników po otrzymaniu jednego denara za swoją całodzienną pracę. Sądziłi oni, że „pan winnicy” da im więcej niż tym, którzy za jedną godzinę pracy także dostali po denarze (zob. Mt 20, 12). Wiadomo, że powód szemrania przeciw gospodarzowi jest bezpodstawny: otrzymali bowiem taką zapłatę, o jaką się umówili (w. 13). Jednak autentycznym źródłem ich szemrania jest zazdrość. Pan bowiem okazał się dobry nie tylko dla nich, ale także dla innych pracowników⁵³.

Kolejną księgą NT zawierającą sceny szemrania jest Ewangelia według św. Łukasza, gdzie spotykamy trzy miejsca, w których pojawiają się badane przez nas słowa.

Łk 5, 30: καὶ ἐγόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγοντες· διὰ τί μετὰ τῶν τελωνίων καὶ ἁμαρτωλῶν ἔσθιετε καὶ πίνετε;⁵⁴.

Łk 15, 2: καὶ διεγόγγυζον οἱ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεισθίει αὐτοῖς.⁵⁵

Łk 19, 7: καὶ ἰδόντες πάντες διεγόγγυζον λέγοντες ὅτι παρὰ ἁμαρτωλῶ ἀνδρὶ εἰσῆλθεν καταλύσαι.⁵⁶

Ewangelista Łukasz w pierwszym fragmencie opisuje powołanie celnika Lewiego. Drugie zaś szemranie faryzeuszów i uczonych w Piśmie rozpoczyna wyjątkowo głęboki teologicznie rozdział 15 Ewangelii, gdzie jest mowa o miłosierdziu Bożym. Dla faryzeuszów i uczonych w Piśmie było zgorszeniem, gdy wierzący Żyd spożywał posiłek i wchodził pod dach celników czy grzeszników⁵⁷. Samo określenie faryzeuszy znaczący „odcięci”, „odmienni”, „różniący się” – dlatego stronili od wszystkiego, co nie było

⁵⁰ Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 338.

⁵¹ Por. tamże, k. 379.

⁵² BT: „Wziąwszy go, **szemrali** przeciw gospodarzowi” (Mt 20, 11).

⁵³ Por. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań-Warszawa 1979, s. 278.

⁵⁴ BT: „Na to **szemrali** faryzeusze i uczeni ich w Piśmie i mówili do Jego uczniów: Dlaczego jecie i pijecie z celnikami i grzesznikami?” (Łk 5, 30).

⁵⁵ BT: „Na to **szemrali** faryzeusze i uczeni w Piśmie: Ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi” (Łk 15, 2).

⁵⁶ BT: „A wszyscy, widząc to, **szemrali**: Do grzesznika poszedł w gościnę” (Łk 19, 7).

⁵⁷ Por. F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań-Warszawa 1974, s. 147.

zgodne z Prawem⁵⁸. Ostatni fragment mówi o Zacheuszu, do którego w gościnę udał się Jezus. Rzecz ciekawa, że w każdym z powyższych zdań powodem szemrania ludzi jest zbliżenie się Jezusa do grzeszników (ἀμαρτωλῶν)⁵⁹. Jezus natomiast tłumaczy, że to właśnie chorzy potrzebują lekarza, a nie zdrowi (zob. Łk 5, 31 i par.).

Najczęściej na kartach NT, bo aż 5 razy, spotykamy się ze zjawiskiem szemrania w Ewangelii według św. Jana.

J 6, 41. 43. 61: ⁴¹ Ἐγὼ γινώσκω οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι εἶπεν· ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, [...] ⁴³ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· μὴ γογγύετε μετ’ ἀλλήλων. [...] ⁶¹ εἰδὼς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐν ἑαυτῷ ὅτι γογγύζουσιν περὶ τούτου οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς· τούτο ὑμᾶς σκανδαλίζει⁶⁰.

J 7, 12. 32: ¹² καὶ γογγυσμὸς περὶ αὐτοῦ ἦν πολὺς ἐν τοῖς ὄχλοις· οἱ μὲν ἔλεγον ὅτι ἀγαθὸς ἐστίν, ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον· οὐ, ἀλλὰ πλανᾷ τὸν ὄχλον. [...] ³² ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι τοῦ ὄχλου γογγύζοντος περὶ αὐτοῦ ταῦτα, καὶ ἀπέστειλαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ὑπηρέτας ἵνα πιάσωσιν αὐτόν⁶¹.

Ewangelia św. Jana zawiera dwa fragmenty, w których spotykamy szemranie ludu. W pierwszym przypadku powodem szemrania są słowa Jezusa, który mówi, że jest „chlebem, który zstąpił z nieba” (zob. J 6, 35). Kontynuując swoją mowę, Mistrz z Nazaretu wypowiedział takie zdanie: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56). Słowa te stały się powodem szemrania już nie tylko Żydów, ale nawet samych Jego uczniów. Jednakże „Jezus nie chce retuszować swej nauki, aby spełniała wymagania tłumu”⁶². W drugim fragmencie widzimy zjawisko rozdwojenia między ludźmi, którego efektem jest szemranie – „pokątne mówienie”: jedni są zwolennikami Jezusa, inni zaś są Mu przeciwni. Podobnie w J 7, 32, gdzie faryzeusze przysłuchują się „mówiącemu w podnieceniu” o Jezusie ludowi.

Dzieje Apostolskie także zawierają opis szemrania.

⁵⁸ „Faryzeusze – ugrupowanie Żydów separujących się od grzeszników i izraelitów nie wykazujących zbytnej gorliwości kultowej. Z tego powodu nazywano ich oddzielonymi [...]. Uważali się za lepszych od prostych ludzi nie znających Prawa” – H. LANGKAMMER, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1993, s. 64.

⁵⁹ Por. F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 289-290.

⁶⁰ BT: „⁴¹ Ale Żydzi **szemrali** przeciwko Niemu, dlatego że powiedział: Jam jest chleb, który z nieba zstąpił [...]. ⁴³ Jezus rzekł im w odpowiedzi: Nie **szemrajcie** między sobą! [...].

⁶¹ Jezus jednak świadom tego, że uczniowie Jego na to **szemrali**, rzekł do nich: To was gorszy?” (J 6, 41. 43. 61).

⁶² BT: „¹² Gdzie On jest? Wśród tłumów zaś wiele **mówiono** o Nim **pokątnie**. Jedni mówili: Jest dobry. Inni zaś mówili: Nie, przeciwnie – zwoździ tłumy [...]. ³² Faryzeusze usłyszeli, że tłum tak **mówił** o Nim w **podnieceniu**. Kapłani więc wraz z faryzeuszami wysłali strażników celem pojmania Go” (J 7, 12. 32).

⁶² T. OKURE, *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz...*, dz. cyt., s. 1336.

Dz 6, 1: Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις πληθυνόντων τῶν μαθητῶν ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους, ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν⁶³.

Czasy Kościoła opisane w Dziejach Apostolskich zawierają jedną scenę, w której szemrzą helleniści przeciw Hebrajczykom. Jest to spór znany z wielu miejsc NT, gdy kształtowała się praktyka otwarcia Kościoła na świat pogański. Powodem tego zjawiska było zaniedbywanie uczynków miłosierdzia względem ubogich, pochodzących z pogaństwa⁶⁴.

Kolejne przykłady szemrania spotykamy już w Listach Apostolskich: dwukrotnie w Pawłowych oraz po jednym razie w 1 Piotra i Judy.

1 Kor 10, 10: μηδὲ γογγύετε, καθάπερ τινὲς αὐτῶν ἐγόγγυσαν καὶ ἀπώλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ⁶⁵.

Flp 2, 14: Πάντα ποιεῖτε χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν⁶⁶.

Święty Paweł trzykrotnie stosuje w swoich Listach terminologię określającą zjawisko szemrania. Pierwszy List do Koryntian opowiada o zachęcie Apostoła skierowanej do wspólnoty Kościoła korynckiego. „Wzmianka o szemraniu jest aluzją do wystąpienia Koracha, który buntował się przeciwko władzy Mojżesza i nie uznawał kapłańskich przywilejów rodu Aarona”⁶⁷. Natomiast w Liście do Filipian poucza wiernych o tym, by byli pokorni. Powołuje się przy tym na znany przykład związany z dziejami Izraelitów, wiele razy szemrzących przeciw Bogu i przeciw zwierchnikom, których On ustanowił nad ludem⁶⁸.

Pierwszy List Świętego Piotra tak mówi o szemraniu.

1 P 4, 9: φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἅνευ γογγυσμοῦ⁶⁹.

Piotr Apostoł naucza wiernych, żeby byli gościnni⁷⁰. Zdarzało się jednak, że wierni, owszem, byli gościnni, ale dokonywało się to w sposób niedoskonały (zapewne szemrali z powodu niewygody)⁷¹, a przecież – jak to mówi Apostoł – „radosnego dawcę miłuje Bóg” (por. 2 Kor 9, 7).

⁶³ BT: „Wówczas, gdy liczba uczniów wzrastała, zaczęli helleniści **szemrać** przeciwko Hebrajczykom, że przy codziennym rozdawaniu jałmużny zaniedbywano ich wdowy” (Dz 6, 1).

⁶⁴ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań-Kraków 1999, s. 625.

⁶⁵ BT: „Nie **szemrajcie**, jak niektórzy z nich **szemrali** i zostali wytraceni przez dokonującego zagłady” (1 Kor 10, 10).

⁶⁶ BT: „Czyńcie wszystko bez **szemrań** i powątpiewań” (Flp 2, 14).

⁶⁷ K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny...*, t. 2, dz. cyt., s. 140.

⁶⁸ Por. T. JELONEK, *Wprowadzenie do Listów Świętego Pawła*, Kraków 1998, s. 55.

⁶⁹ BT: „Okazujcie sobie wzajemną gościnność bez **szemrania!**” (1 P 4, 9).

⁷⁰ „Gościnność była zarówno w Izraelu, jak i w jego bliższym i dalszym otoczeniu, powszechnie uważana nie tylko za cnotę, ale również za obowiązek społeczny [...]. Naturalnie powinność ta wydawała się często uciążliwa, jak każe przypuszczać dodatek: *bez szemrania*” – por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny...*, t. 2, dz. cyt., s. 527.

Ostatni fragment NT zawierający scenę szemrania znajduje się w Liście Świętego Judy.

Jud 16: Οὗτοί εἰσιν γογγυσταὶ μεψίμοιροι κατὰ τὰς ἐπιθυμίας ἑαυτῶν πορευόμενοι, καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα, θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν⁷².

Juda w swoim dziele charakteryzuje fałszywych proroków, którzy między innymi szemrzą i są niezadowoleni z tego powodu⁷³, że ludzie nie otaczają ich szczególnie wysublimowaną czcią.

Nowy Testament zawiera łącznie 15 terminów obrazujących szemranie. Najczęściej możemy spotkać badaną terminologią w Ewangeliach – łącznie 9 wystąpień (60 proc.). W całej zaś grupie ksiąg historycznych NT spotykamy 2/3 wszystkich słów określających szemranie. Zjawisko to możemy jeszcze spotkać w grupie ksiąg mądrościowych NT – 1/3 wystąpień.

Najliczniej pojawia się to zjawisko u św. Jana w jego Ewangelii – łącznie 5 terminów. Drugie miejsce ma św. Łukasz – 4. Św. Paweł – 3 wystąpienia. Pozostali: Mateusz, Piotr i Juda po jednym wystąpieniu analizowanej terminologii.

Teologiczne podsumowanie

Szemranie ludzi przewija się przez całe Pismo Święte – od Księgi Wyjścia aż do Listu Świętego Judy. Ogółem poddaliśmy analizie 52 miejsca w LXX i NT, w których pojawiały się słowa mówiące o szemraniu. Rzecz interesująca, że częstotliwość występowania zjawiska szemrania jest bardzo zbieżna tak w LXX, jak i w NT. Wiemy już, że zdecydowana większość (LXX – 70,27 proc.; NT – 66,67 proc.) „szemrań” występuje w księgach historycznych. Drugą grupę w kolejności zajmują księgi mądrościowe, które zasadniczo pouczają o zaniechaniu szemrania. Prorocy mówią o szemraniu tylko w ST; Apokalipsa (jedyne dzieło prorockie NT) nie zawiera żadnego miejsca związanego z naszym tematem.

Tak w Starym jak i w Nowym Testamencie ludzie szemrzą przeciw tym, których ustanowił Bóg jako zwierzchników nad ludem. Co więcej, ludzie buntują się i szemrzą nawet przeciw samemu Bogu. Na podstawie przeanalizowanych miejsc należy stwierdzić, że ludzie szemrzą przeciw innym osobom, gdy okoliczności życia nie układają się po ich myśli.

⁷¹ Por. C. S. KEENER, *Komentarz historyczno – kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 558.

⁷² BT: „Ci zawsze **narzekają** i są niezadowoleni ze swego losu, choć postępują według swoich żądz. Usta ich głoszą słowa wyniosłe i dla korzyści mają wzgląd na osoby” (Jud 16).

⁷³ Por. P. REYMOND, *List św. Judy*, [w:] *Międzynarodowy...*, dz. cyt., s. 1674.

Brak pokarmu i napoju, niemożność wejścia do Ziemi Obiecanej, pragnienie władzy – to tylko niektóre źródła szemrania ludu Starego Przymierza. Prorocy często wzywali lud do nawrócenia z grzechów i niewierności, do których należy także i szemranie. W niektórych przypadkach możemy spotkać przykładowe ukaranie szemrzących, w innych zaś Bóg w swojej dobroci udziela hojnie tego, o co wołają – szemrząc. ST zapowiada także czasy mesjańskie, w których każdy człowiek (nawet szemrzący) znajdzie odpowiednie pouczenie o Bożym Prawie.

Mowa Jezusa o Eucharystii – spożywaniu Jego ciała i krwi – stanowi powód do szemrania. Wymaga bowiem od słuchaczy radykalnej zmiany poglądów i posłuszeństwa Jezusowi. Zdarza się, że ludzie pragną, aby Bóg stosował się do ich mentalności (np. *Przypowieść o robotnikach w winnicy*). Ewangelista Jan zwraca uwagę na różne podejścia do ludzi, którzy szemrzą o Jezusie – jedni są Mu przeciwni, a inni uważają Go za Mesjasza. W tym zdaniu wyraźnie widzimy „pozytywne” zjawisko szemrania – dobre mówienie o Jezusie (por. J 7, 12).

W życiu Kościoła opisanym na kartach NT także spotykamy szemranie, bądź to przeciw jego zwierzchnikom, bądź przeciw współbraciom w wierze.

Kraków

KS. BOGDAN ZBROJA

Summary

Biblical „grumble”

The human grumble is a common situation in various biblical chapters. There are more than fifty places, which mention such a talk. Not always it refers to objection to God; the people grumble at each other, too. The article above depicts every Bible's text, which develops this theme. The basis cause of such a behavior, as it can be concluded from the analysis, is a dissatisfaction with one's own life, with one's own fate. Sometimes the people grumble because of disagreement with prophet's call or demands. Such an attitude is observed also during Church's history. The elaboration makes it possible to discover a specific of this human behavior, whose roots are present already in the Book of Exodus.

KOMENTARZE · REFLEKSJE
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

ks. Bartosz Adamczewski

Współczesne kierunki badań nad Listem do Filemona

Najkrótszy z zachowanych listów św. Pawła – List do Filemona – jest klasycznym przykładem dzieła, którego sposób odczytania, objaśnienia i zastosowania w istotny sposób zależy od horyzontu hermeneutycznego komentatora, a więc m.in. od jego przynależności do określonej tradycji interpretacyjnej, jego hermeneutycznych przedzałożeń, stawianych przez niego pytań oraz doboru metod analizy problemów¹. Trudne do jednoznacznego odtworzenia okoliczności powstania Listu do Filemona, złożoność jego funkcji pragmatycznej oraz duże trudności z wychwyceniem głównej tezy argumentacyjnej listu sprawiają, że kluczowe znaczenie dla jego zrozumienia ma uświadomienie sobie i w jakimś przynajmniej stopniu zobiektywizowanie horyzontu hermeneutycznego odbiorcy dzieła, jak również zastosowanej przez niego do interpretacji tekstu metody. Niniejszy artykuł prezentuje zatem główne, współczesne tendencje w naukowej analizie tego z pozoru tylko prostego do interpretacji utworu².

Analiza historyczno-krytyczna

Od czasów Jana Chryzostoma i Hieronima powszechnie przyjmowano, że Onezym był niewolnikiem Filemona, który swemu panu coś ukradł lub popełnił jakieś inne wykroczenie, a następnie uciekł z domu ze strachu przed karą. Komentatorzy spierali się o ocenę postawy Onezyna tudzież właściwej z chrześcijańskiego punktu widzenia reakcji Filemona, jednakże sam fakt popełnienia przez niewolnika wykroczenia zasługującego na gniew właściciela traktowany był jako oczywisty fakt, w pełni wyjaśniający genezę listu.

¹ Por. H.-G. GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tł. B. Baran, Kraków 1993, 265-319. 337-351; B. W. R. PEARSON, *Corresponding Sense. Paul, Dialectic and Gadamer*, London-Boston-Köln 2001 (BIS 58).

² Bardziej szczegółowe omówienie dawniejszej historii oddziaływania Listu do Filemona przedstawiają m.in. P. STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon*, Düsseldorf-Zürich 2004⁴, 58-66 (EKK 18), oraz M. BARTH, H. BLANKE, *The Letter to Philemon. A New Translation with Notes and Commentary*, Grand Rapids-Cambridge 2000, 200-214 (ECC).

Prowadzone intensywnie w XX wieku badania Nowego Testamentu metodą historyczno-krytyczną postawiły z nową ostrością problem rekonstrukcji środowiska i okoliczności, w których powstały poszczególne jego pisma. Dla poznania *Sitz im Leben* Listu do Filemona dużo uwagi poświęcono możliwie dogłębnemu i wieloaspektowemu przeanalizowaniu starożytnego systemu niewolnictwa, który okazał się być fenomenem dużo bardziej złożonym, niż tradycyjnie przyjmowano³. Zakwestionowano także przyjmowane dotąd bezdyskusyjnie opinie Ojców Kościoła na temat sytuacji powstania listu. Już w okresie międzywojennym amerykański biblista John Knox zasugerował, że Onezym być może wcale nie uciekł, ale został świadomie wysłany do Pawła przez swego pana (nie Filemona, ale Archippa z Kolosów) z misją przekazania uwięzionemu Apostołowi wiadomości lub darów (por. Kol 4, 17). Wesprzeć tę prośbę miał przyjaciel Archippa Filemon z Laodycei, za pośrednictwem którego Flm. jako już (wcale nie zaginiony) list „z Laodycei” (Kol 4, 16c), miał trafić do Archippa, będącego rzeczywistym adresatem pisma⁴.

Teoria Knoxa spotkała się z krytyką większości komentatorów Listu do Filemona jako zbyt sztuczna i pozbawiona rzeczywistego oparcia w tekście⁵. Jednakże podważenie wielowiekowego aksjomatu sprawiło, że od połowy lat 80. ubiegłego stulecia zaczęto formułować nowe, odważne próby odtworzenia sytuacji, w której pismo powstało. Hipotezę Knoxa przejęli i udoskonalili bibliści przyjmujący, że właścicielem Onezyma i głównym adresatem listu był wprawdzie Filemon, ale że równocześnie to on właśnie (W. Schenk, C. S. Wansink), względnie cała koloseńska wspólnota (S. C. Winter), wysłali Onezyma do uwięzionego Pawła dla „odświeżenia jego serca” (Flm 7. 20; por. Flp 4, 10-20)⁶.

³ Zob. m.in. H. GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn 1969; S. SCHULZ, *Gott ist kein Sklavenhalter. Die Geschichte einer verspäteten Revolution*, Zürich-Hamburg 1972; F. LAUB, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, Stuttgart 1982 (SBS 107); *Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit*, Textauswahl und Übersetzung von W. Eck und J. Heinrichs, Darmstadt 1993 (Texte zur Forschung, 61).

⁴ J. KNOX, *Philemon Among the Letters of Paul. A New View of Its Place and Importance*, New York-Nashville 1959², 56-70. Hipotezę J. Knoxa w całości poparł L. COPE, *On Rethinking the Philemon-Colossians Connections*, „Biblical Research” 30 (1985) 45-50.

⁵ Argumenty przeciwko hipotezie J. Knoxa znaleźć można m.in. w *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, übersetzt und erklärt von E. Lohse, Göttingen 1968¹⁴, 262 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 9.2); J. GNILKA, *Der Philemonbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 3 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10.4); P. T. O'BRIEN, *Colossians, Philemon*, Waco (Texas) 1982, 266-268 (Word Biblical Commentary, 44). Ostrożniej – z krytyką, ale równocześnie uznaniem dla odważnej próby wystąpili m.in. M. DIBELIUS, H. GREEVEN, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, Tübingen 1953³, 102 (Handbuch zum Neuen Testament, 12); P. STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon...*, dz. cyt., 20.

⁶ W. SCHENK, *Der Brief des Paulus an Philemon in der neueren Forschung (1945-1987)*, [w:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von W. Haase, t. 25.4, Berlin-New York

Inną, śmiałą hipotezę służącą wyjaśnieniu genezy Listu do Filemona wywnęśli w latach 90. ubiegłego wieku Allen D. Callahan. Według tego biblisty Onezym nie był wcale niewolnikiem Filemona, lecz jego młodszym, wierzącym bratem, nie dość umiłowanym przez swego starszego krewniaka (Flm 16)⁷. Hipoteza ta została dość mocno skrytykowana przez J. A. Fitzmyera głównie w oparciu o argumenty natury filologicznej (semantyka przysłowka *hōs* w Flm 16a)⁸. Jednakże, jak wykazał ostatnio P. Arzt-Grabner, nie wszystkie argumenty filologiczne przytaczane przeciwko koncepcji Callahana są słuszne z punktu widzenia składni greki hellenistycznej⁹. Tym niemniej, hipotezę Callahana obala dość oczywista w swej wymowie prośba o potraktowanie neofity Onezyma w domu Filemona jako „więcej niż niewolnika”. Trudno sobie wyobrazić, żeby takie życzenie wyrażone zostało odnośnie do kogoś, kto poprzednio niewolnikiem nie był. W świecie starożytnym porównanie wolnego człowieka do „kogoś więcej niż niewolnika”, względnie rozporządzanie nim tak, jak to przewiduje Flm 14, zakrawałoby przecież na obelgę.

W odróżnieniu od dwóch poprzednich koncepcji, które nie zyskały szerszego kręgu zwolenników, coraz częściej przyjmowana jest dziś przez biblistów hipoteza sformułowana w 1985 roku przez Petera Lampe¹⁰. Na podstawie opinii kilku znanych rzymskich prawników: Prokulusa, Wiwiana i Paulusa (*Digesta* 21. 1. 17. 4n; 21. 1. 43. 1), a także decyzji podjętej przez wysokiego urzędnika rzymskiego Pliniusza Młodszego (*Epistula* 9. 21), zasugerował on, że Onezym nie musiał być traktowany jako zbieg (*fugitivus*), lecz jako niewolnik, który w usprawiedliwiony sposób odwołuje się do wpływowego przyjaciela swego pana (*amicus domini*) w celu wyproszczenia u niego wstawiennictwa i mediacji dla rozwiązania powstałego konfliktu. Krytycy tej hipotezy podkreślają jednak, że opinię kilku prawników trudno uznać za obowiązujące powszechnie prawo, zwłaszcza że w oddalonych od Rzymu prowincjach dość powszechnie

1987, 3460n; S. C. WINTER, *Paul's Letter to Philemon*, „New Testament Studies” 33 (1987), 2-5; C. S. WANSINK, *Chained in Christ. The Experience and Rhetoric of Paul's Imprisonment*, Sheffield 1996, 191-199 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 130).

⁷ A. D. CALLAHAN, *Paul's Epistle to Philemon. Toward an Alternative Argumentum*, „Harvard Theological Review” 86 (1993) 370-376; tenże, *John Chrysostom on Philemon. A Response To Margaret M. Mitchell*, „Harvard Theological Review” 88 (1995) 149-156.

⁸ J. A. FITZMYER, *The Letter to Philemon. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York [i in.] 2000, 19 (The Anchor Bible, 34C).

⁹ P. ARZT-GRABNER, *Philemon*, Göttingen 2003, 84 (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament, 1).

¹⁰ P. LAMPE, *Keine «Sklavenflucht» des Onesimus*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 76 (1985), 135-137; por. tenże, *Der Brief an Philemon*, [w:] *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, übersetzt und erklärt von N. Walter, E. Reinmuth und P. Lampe, Göttingen 1998¹⁸, 206 (Das Neue Testament Deutsch, 8.2). Jego stanowisko popierają m.in. B. M. RAPSKE, *The Prisoner Paul in the*

stosowano się do prawa greckiego i prawa lokalnego, a poza tym status prawny niewolnika zależał przede wszystkim od jego właściciela¹¹.

Modyfikacją powyższej teorii jest najnowsza, sformułowana już na początku XXI wieku hipoteza biblisty-papirologa Petera Arzta-Grabnera, według którego zachowanie Onezyma przypomina znany z ówczesnej literatury hellenistycznej i rzymskiej przypadek niewolnika-włóczęgi (gr. *rhembo*s, łac. *erro*), co jakiś czas samowolnie opuszczającego dom swego właściciela. Ponieważ ostatecznie na swoje miejsce wracał, trudno go nazwać zbiegiem (gr. *phygas*, łac. *fugitivus*). W pełni usprawiedliwione jest jednak określenie takiego niewolnika mianem „bezużytecznego” (Flm 11a)¹². Hipoteza austriackiego naukowca nie doczekała się na razie krytyki ze strony innych biblistów. Można jednak zarzucić jej nadmierny optymizm w suponowaniu gruntownej, moralnej przemiany Onezyma, określanego przez Pawła w Flm 11b „bardzo pożytecznym” z powodów chyba nieco innych niżli gwałtowny wzrost chęci do pracy. Podany przez P. Arzta-Grabnera przykład wybaczenia przez pana jednorazowej, błędnej decyzji podjętej przez niewolnika zarządzającego jego majątkiem¹³ nie jest w tym względzie przekonujący.

Podsumowując, można stwierdzić, iż podejmowane szczególnie intensywnie w ciągu ostatnich 20 lat próby rekonstrukcji sytuacji, która doprowadziła do napisania Listu do Filemona, dalekie są od osiągnięcia zadowalającego wszystkich rezultatu. W każdym razie, przyjmowana jeszcze niedawno jako aksjomat koncepcja patrystyczna (Onezyma jako zbiegłego niewolnika) ma dzisiaj status jedynie jednej z wielu możliwych hipotez. W historyczno-krytycznych badaniach nad Listem do Filemona coraz bardziej potwierdza się znana teza, że ilość możliwych hipotez, dotyczących problemu, jest odwrotnie proporcjonalna do ilości dostępnych nam danych na jego temat¹⁴.

Eyes of Onesimus, „New Testament Studies” 37 (1991) 187-203; S. S. BARTCHY, *Philemon, Epistle to*, [w:] *Anchor Bible Dictionary*, t. 5, 307n; M. WOLTER, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, Gütersloh-Würzburg 1993, 230n (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 12); J. D. G. DUNN, *The Epistles to Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids-Carlisle 1996, 304n (New International Greek Testament Commentary); J. A. FITZMYER, *The Letter to Philemon...*, dz. cyt., 20-23 (zaznaczający zmianę swego wcześniejszego stanowiska).

¹¹ J. A. HARRILL, *Using Roman Jurists to Interpret Philemon. A Response to Peter Lampe*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 90 (1999), 135-138.

¹² P. ARZT-GRABNER, *Onesimus erro. Zur Vorgeschichte des Philemonbriefes*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 95 (2004), 140-143.

¹³ P. ARZT-GRABNER, *The Case of Onesimos: An Interpretation of Paul's Letter to Philemon based on Documentary Papyri and Ostraca*, „Annali di storia dell' esegesi” 18 (2001), 613n.

¹⁴ L. ALONSO SCHÖKEL, *A Manual of Hermeneutics*, Sheffield 1998, 34 (The Biblical Seminar, 54).

Bardzo owocne dla egzegezy Listu do Filemona okazało się dołączenie do dotychczas prowadzonych analiz socjologicznych starożytnego systemu niewolnictwa także badań z zakresu historii prawa i papirologii. Jednakże stosowanie do analizy listu wyłącznie metody historyczno-krytycznej może prowadzić do traktowania tego pięknego, natchnionego, pełnego niedopowiedzeń i subtelnej retoryki pisma jako jedynie dość interesującego zabytku hellenistycznej epistolografii, a więc do niebezpieczeństwa hermeneutycznej neutralności i dystansu¹⁵.

Wyrażną reakcją na to zagrożenie jest mocne podkreślanie przez Josepha A. Fitzmyera konieczności wychycenia ponadczasowego, ściśle teologicznego przesłania Pawłowego pisma¹⁶. Zastosowana przez tego nestora katolickiej biblistyki amerykańskiej procedura ekstrakcji treści teologicznych z tekstu, który z pewnością nie jest teologicznym traktatem, może budzić pewne wątpliwości hermeneutyczne jako abstrahująca zarówno od historycznych uwarunkowań, jak i od specyficznej, bardzo złożonej pragmatyki tekstu. Jednakże propozycja ta powinna uświadomić współczesnym odbiorcom dzieła, że zachowanie w pełni obiektywnego, historycznego dystansu wobec tekstu natchnionego nie jest z punktu widzenia hermeneutycznego właściwe. Poprawna lektura Listu do Filemona nie może bowiem być jedynie historyczno-socjologiczną analizą utworu jako pewnego rodzaju listu mediacji, napisanego dwa tysiące lat temu w sytuacji bliżej nieokreślonego konfliktu. Musi ona uwzględniać także specyficzną zależność czytelnika od tekstu, który z racji swej pragmatyki i swego statusu jako spisanego Słowa Bożego pragnie w określony sposób czytelnika sobie podporządkować¹⁷.

Analiza strukturalna, retoryczna, narracyjna i pragmatyczna

Rosnąca świadomość ograniczeń hermeneutyki biblijnej bazującej na stosowaniu jedynie metody historyczno-krytycznej sprowokowała biblistów do poszukiwania nowych sposobów odkrywania i wyjaśniania sensu Pisma Świętego. Spośród nich coraz większym uznaniem cieszą się wśród egzegetów, zwłaszcza od lat 70. XX wieku, różnorodne metody analizy synchronicznej, do których zaliczyć należy zwłaszcza metodę analizy strukturalnej, retorycznej, narracyjnej i rozmaite odmiany analizy pragmatyki tekstów biblijnych.

Jednym z pierwszych, którzy konsekwentnie zastosowali do analizy Listu do Filemona osiągnięcia współczesnej lingwistyki strukturalnej, był Josef Zmijewski. Poddając analizie językowo-stylistyczne i treściowe

¹⁵ Tamże, 33.

¹⁶ J. A. FITZMYER, *The Letter to Philemon...*, dz. cyt., 37-40.

¹⁷ Por. H.-G. GADAMER, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., 294-319.

elementy strukturotwórcze, wyodrębnił on jako *corpus* listu sekcję Flm 8-20, w której wyróżnił następnie pięć mniejszych fragmentów, również charakteryzujących się złożoną strukturą wewnętrzną. Analiza funkcji i znaczenia poszczególnych jednostek struktury tekstu, występujących na różnych poziomach jej organizacji, doprowadziły niemieckiego egzegetę do postawienia tezy, iż List do Filemona jest pismem oficjalnym o charakterze parenetycznym, którego pragmatyka koncentruje się na wezwaniu do urzeczywistniania w Kościele ideału braterstwa w Chrystusie pomimo istniejących różnic społecznych¹⁸. Wątpliwości budzi jednak metodologiczna podstawa szybkiego przejścia J. Zmijewskiego od analizy najmniejszych jednostek strukturalnych do tak sformułowanego wniosku natury ogólnej.

Inną, coraz bardziej popularną zwłaszcza wśród katolickich biblistów metodą analizy synchronicznej pism Pawłowych, z uwzględnieniem zwłaszcza ich kulturowego *Sitz im Leben*, jest hermeneutyczne wykorzystanie wypracowanego przez starożytnych retorów schematu mowy, mającej na celu wywarcie określonego wpływu na jej słuchaczy. Pod tym kątem List do Filemona jako pierwszy przebadali amerykański biblista F. Forrester Church¹⁹, a w ślad za nim m.in. wywodzący się ze Śląska Opolskiego profesor Joachim Gnilka²⁰. Wyróżnili oni w Liście do Filemona sekcje pełniące funkcje stosowanych w retoryce deliberatywnej części przemówienia: *exordium* czyli *prooemium* (Flm 4-7), *probatio* czyli *argumentum* (Flm 8-16) i *peroratio* czyli *epilogus* (Flm 17-22). Zwrócili oni także uwagę na zastosowane przez Pawła pozateologiczne środki oddziaływania na odbiorcę, zwłaszcza należące do sfery *ethos* i *pathos*.

Metoda powyższa, jakkolwiek dość dobrze uzasadniona metodologicznie, ma jednak także swoje słabe strony. Zakłada ona mianowicie całkowite podporządkowanie się Pawła pewnym abstrakcyjnym schematom. Tymczasem Apostoł korzysta z retorycznych konwencji w sposób dość swobodny. Jak łatwo zauważyć, elementy pełniące funkcję przedstawienia i interpretacji istotnych dla sprawy wydarzeń (*narratio*) są dość luźno wplecione (Flm 10b-11. 15a) w tok całej, raczej mało usystematyzowanej argumentacji Flm 8-20. Trudno także jednoznacznie zidentyfikować w Liście do Filemona element tak istotny dla logicznej struktury retorycznego

¹⁸ J. ZMIJEWSKI, *Beobachtungen zur Struktur des Philemonbriefes*, „Bibel und Leben“ 15 (1974), 273-296.

¹⁹ F. F. CHURCH, *Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon*, „Harvard Theological Review” 71 (1978), 17-33.

²⁰ J. GNILKA, *Der Philemonbrief...*, dz. cyt., 7-9.

²¹ Por. J.-N. ALETTI, *La disposition rhétorique dans les épîtres pauliniennes: proposition de méthode*, „New Testament Studies” 8 (1992), 385-401.

przemówienia, jakim jest główna teza argumentacji (*propositio*)²¹. Być może zresztą w Liście do Filemona takiej zasadniczej tezy argumentacyjnej nie ma, a przynajmniej nie pełni ona funkcji organizującej wewnętrzną logikę całego utworu. Stąd stosownie do analizy pisma modelu retorycznej mowy, konsekwentnie uporządkowanej dla osiągnięcia określonego celu pragmatycznego, może okazać się w praktyce zbyt sztuczne.

W połowie lat 80. ubiegłego wieku do badania Listu do Filemona zaczęto stosować także metodę analizy narracyjnej. Pionierem w tym względzie stał się Norman R. Petersen. Potraktował on List do Filemona jako swego rodzaju opowiadanie mające wprowadzić jego domyślnych odbiorców w kreowany przez autora świat narracji (*narrative world*), stanowiący w istocie pewne *universum* ideowo-aksjologiczne. Według amerykańskiego biblisty lokalny lider Kościoła Filemon został wezwany za pośrednictwem listu do poddania się translokalnemu autorytetowi Apostoła, a także do wyraźnego zidentyfikowania się z aksjologią wynikającą z chrześcijańskiej wiary i do postawienia swych zobowiązań wobec Kościoła ponad zobowiązaniami naturalnymi, wynikającymi z jego określonej pozycji społecznej. Otwarte zakończenie opowiadanej w Liście do Filemona historii (nierozstrzygnięta na poziomie narracji kwestia ewentualnego obdarzenia Onezyma wolnością) zmusza także późniejszych czytelników do samodzielnego udzielenia odpowiedzi na pytanie o właściwą postawę chrześcijanina względem społecznych nierówności i niesprawiedliwości²².

W podobny sposób List do Filemona interpretuje Michael Wolter. Wskazuje on, że poprzez nawrócenie Onezyma i napisanie krótkiego listu Paweł połączył dwa odseparowane dotąd od siebie nawzajem światy znaczeniowe (*Sinnwelten*) (religijny i świecki), zdominowane przez relację subordynacji (Filemona względem Pawła i Onezyma względem Filemona), w jedną egalitarną konstelację partnerską określaną przez Apostoła terminem *koinōnia* (Flm 17). Onezym nie miał zostać wyzwolony w sensie prawnym (*manumissio*), gdyż w istocie jego status społeczny jako wyzwolénca (*libertus*) niewiele by się przez to zmienił. Powinien on raczej zostać przyjęty jako trzeci do egalitarnej relacji partnerstwa, która już wcześniej łączyła Filemona z Pawłem²³. Koncepcja M. Woltera wydaje się bardziej odpowiadać pragmatyce listu niż hipoteza N. R. Petersena. Lepiej uwzględnić bowiem realia społeczno-prawne, w których suponowany apel Pawła o społeczny egalitaryzm chrześcijan mógłby być realizowany. Wątpliwości budzi wszakże sama – wyraźnie współczesna, motywowana ideologicznie – koncepcja egalitaryzmu,

²² N. R. PETERSEN, *Rediscovering Paul. Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, Philadelphia 1985, 287-302.

²³ M. WOLTER, *Der Brief an Philemon...*, dz. cyt., 233-235, 256-258.

według której Onezym miałby być w codziennym życiu w domu Filemona postawiony na tym samym poziomie, co jego pan.

We współczesnej biblistyce dość dużo uwagi poświęca się także badaniom pragmatyczno-lingwistycznym, wykorzystującym jako klucz hermeneutyczny różne modele z dziedziny teorii komunikacji. Sytuując się w tym właśnie nurcie interpretacji, Andrew Wilson przeanalizował List do Filemona jako element wyrażanego w określony sposób porozumiewania się pomiędzy autorem a czytelnikami. Zwrócił uwagę na niedoceniany zwykle przez egzegetów element komunikacji, jakim jest szeroko rozumiana uprzejmość (*politeness*) autora względem odbiorców. Według A. Wilsona Paweł, zwracając się do Filemona z dość ryzykownym apelem, zastosował szeroko zakrojoną strategię uprzejmości w celu zminimalizowania niedogodności, mogących wynikać dla Filemona z jego petycji²⁴. Tego rodzaju podejście jest z pewnością dość obiecujące. Można jednak postulować lepsze uzasadnienie metodologiczne stosowania dość abstrakcyjnych modeli teorii komunikacji przez ich uhistorycznienie, a więc włączenie ich do szerzej ujmowanej socjologii historycznej i antropologii kulturowej świata śródziemnomorskiego czasów nowotestamentalnych.

Nurt liberacjonistyczny

Jednym z głównych nurtów współczesnej biblistyki jest pozyskujący wciąż nowych zwolenników nurt liberacjonistyczny. Jego przedstawiciele postulują odczytywanie orędzia Biblii z punktu widzenia rozmaitych grup społecznych, które czują się dyskryminowane przez warstwy w społeczeństwie dominujące. Także w dziedzinie hermeneutyki Listu do Filemona da się zauważyć w przeciągu ostatnich dziesięcioleci bardzo istotną zmianę. O ile od czasów Ojców Kościoła do końca XIX wieku Filemon uważany był zasadniczo za godnego pochwał, gorliwego chrześcijanina, ojca rodziny, to w czasach najnowszych (wskutek wyczulenia teologów na problematykę społecznej niesprawiedliwości) Filemon zaczął być odbierany jako przedstawiciel klasy posiadaczy, niesprawiedliwie uciskającej i bezwzględnie wyzyskującej poddanych jej niewolników. Tego rodzaju podejście da się zauważyć w wielu współczesnych pracach na temat listu, ale w niektórych jest ono szczególnie widoczne.

Znamienny może być fakt, iż w artykule podsumowującym stan badań nad Listem do Filemona za lata 1945-1987, opracowanym przez niemieckiego egzegetę Wolfganga Schenka, Filemon nazwany został wprost „ciemieżcą” (*Bedränger*), który przysporzył wielu cierpień chrześcijanom,

²⁴ A. WILSON, *The Pragmatics of Politeness and Pauline Epistolography: A Case Study of the Letter to Philemon*, „Journal for the Study of the New Testament” 48 (1992), 107-119.

a szczególnie Archippowi. Dopiero nawrócenie Filemona przynieść miało lokalnemu Kościołowi „odetchnięcie” (Flm 7)²⁵. Podobnie w jednym z najnowszych i najobszerniejszych komentarzy do Flm Markus Barth i Helmut Blanke sugerują, że o ile Onezym mógł istotnie wyrządzić swemu właścicielowi jakąś minimalną szkodę, to Filemon mógł dopuszczać się wobec swego niewolnika Onezyna dużo większej niesprawiedliwości, wyrażającej się na przykład w niepohamowanym, bezpodstawnym okrucieństwie²⁶.

Należy stwierdzić, że tego rodzaju interpretacje oparte są na współczesnej, motywowanej ideologicznie hermeneutyce podejrzeń i nie mają żadnych podstaw w tekście Listu do Filemona. Co więcej – ewidentnie prowadzą one egzegezę na manowce nie kontrolowanych w żaden sposób teorii i domysłów. Dla przykładu, aprobując przytoczoną powyżej hipotezę Schenka, iż użyte w Flm 7 wyrażenie *ta splagchna tōn hagiōn anapepautai dia sou adelphe* odnosi się do zakończenia dotkliwych i bolesnych prześladowań, można w konsekwencji – jeśli przyjmie się postulowaną przez niego synonimię określić *splagchna* („wnętrzości, serce” – Flm 7. 12. 20) i *teknon* („dziecko” – Flm 10)²⁷ – oskarżyć Filemona wręcz o pedofilię. Tymczasem wbrew podejrzaniom współczesnych egzegetów Paweł z pewnością nie szastał słowami, nazywając adresata listu swym „współpracownikiem” (*synergos* – Flm 1), a więc używając tytułu zarezerwowanego dla najbliższych Pawłowi, szczególnie zasłużonych dla Kościoła osób.

Inną odmianą współczesnej hermeneutyki liberacjonistycznej jest coraz wyraźniej promowana w ostatnich latach egzegeza feministyczna. Jej szwajcarską przedstawicielką Sabine Bieberstein zaproponowała konsekwentną lekturę Listu do Filemona nie z perspektywy dominujących w społeczeństwie „chrześcijańskich zwycięzców”, którzy w jej opinii są winni ogromnych nadużyć w stosowaniu biblijnego tekstu dla usprawiedliwienia i podtrzymania patriarchalnego systemu dominacji, ale z perspektywy wszystkich ofiar utrwalonej, społecznej niesprawiedliwości. Apel Pawła sprowadza się w tej koncepcji do wyzwającego orędzia równości wszystkich „braci” i „sióstr” (Flm 1n), stanowiącego w istocie wezwanie do tworzenia przez wierzących w Chrystusa nowej kontrkultury. Bieberstein podkreśla przy tym rolę Apfii jako współadresatki listu w aktywny sposób współkształtującej jego recepcję w lokalnym Kościele. Przypisuje Apfii rolę zdecydowanej przeciwniczki poniżającej ludzką godność instytucji niewolnictwa²⁸. Tego rodzaju koncepcja,

²⁵ W. SCHENK, *Der Brief des Paulus an Philemon...*, dz. cyt., 3439-3495 (tu: 3460).

²⁶ M. BARTH, H. BLANKE, *The Letter to Philemon...*, dz. cyt., 140.

²⁷ W. SCHENK, *Der Brief des Paulus an Philemon...*, dz. cyt., 3449, n. 38.

²⁸ S. BIEBERSTEIN, *Disrupting the Normal Reality of Slavery: A Feminist Reading of the Letter to Philemon*, „Journal for the Study of the New Testament” 79 (2000), 105-116.

jakkolwiek sama w sobie ciekawa, grzeszy jednak tym samym grzechem, który stara się zwalczyć – nadużywania biblijnego tekstu do uzasadniania własnych, apriorycznych, ideologicznych przekonań.

Bardziej umiarkowani przedstawiciele egzegezy wrażliwej na problematykę społeczną starają się nie tyle oskarżać inne grupy i warstwy o niesprawiedliwą dominację, ile ukazywać oparte na orędziu Biblii pozytywne modele społecznego współżycia, możliwe do zastosowania pomimo rozmaitych, dzielących ludzi różnic. Jednym z przedstawicieli takiego właśnie nurtu jest niemieckojęzyczny egzegeta katolicki Wilhelm Egger, podkreślający rolę eklezjalnej wspólnoty jako miejsca braterskiej i partnerskiej integracji osób w rozmaity sposób dyskryminowanych społecznie. Paweł byłby w tej koncepcji wzorem osoby budującej relację solidarności pomiędzy stronami społecznego konfliktu²⁹. Wydaje się, że koncepcja ta, jako uwzględniająca nieuchronność istnienia pomiędzy ludźmi rozmaitych nierówności i relacji podporządkowania, godna jest uwagi i dalszego rozwijania.

Konkluzja

Współczesne badania nad Listem do Filemona wykorzystujące coraz to nowsze modele hermeneutyczne odsłaniają różne aspekty sensu tego najkrótszego pisma Apostoła Narodów. Ukazują także, jak wiele zależy od wstępnego nastawienia, zainteresowań i rozmaitych przed-założeń czytelnika przystępującego do lektury biblijnego tekstu. Stosowanie rozmaitych modeli hermeneutycznych, przejętych z innych dziedzin nauki i ideologii, wydaje się wszakże prowadzić – zapewne wbrew intencjom lub też poza świadomością samych biblistów – do zagubienia lub też zniekształcenia specyficznego dla Listu do Filemona wymiaru teologicznego. Natchnione pismo stało się dla wielu jego interpretatorów specyficznym polem badawczym, wygodnym obiektem, na którym można testować rozmaite nowe modele interpretacyjne. Tymczasem odpowiedzialne odkrywanie i ukazywanie wymiaru teologicznego pism biblijnych jest dzisiaj bezsprzecznie jednym z głównych zadań stojących przed wszystkimi wierzącymi czytelnikami Biblii. Wymaga ono od egzegetów nie tylko biegłości w stosowaniu różnorodnych procedur interpretacyjnych, ale także pogłębionej refleksji hermeneutycznej, czynnego zaangażowania w życie Kościoła, a przede wszystkim – otwarcia się wespół z innymi czytelnikami Biblii na tchnienie Ducha Bożego, który dogłębnie przenika i objawia to, co ludzkie i to, co Boże (por. 1 Kor 2, 10n). Także do egzegetów powinny odnosić się skierowane do Filemona słowa pochwały:

²⁹ W. EGGER, *Philemonbrief*, [w:] tenże, *Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief*, Würzburg 1988², 75-85 (Die Neue Echter Bibel).

„Doznałem bowiem wielkiej radości i otuchy z powodu Twojej miłości, albowiem serca świętych są pokrzepione dzięki Tobie, bracie” (Flm 7).

Warszawa

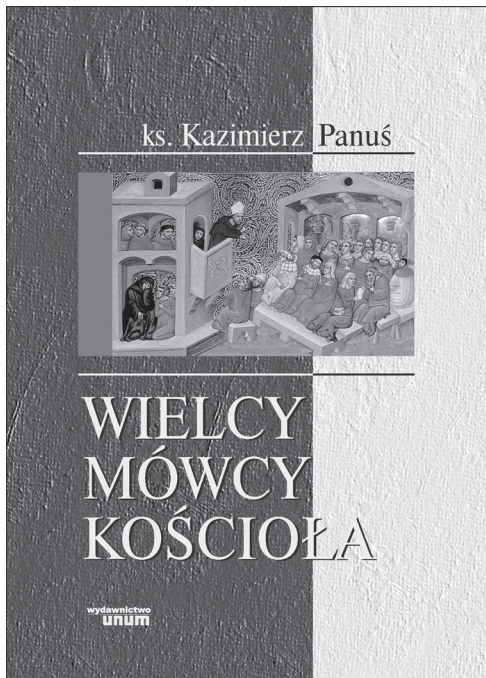
KS. BARTOSZ ADAMCZEWSKI

Summary

Contemporary trends in the research of the Letter to Philemon

In the period of last two or three decades interpretation of the Letter to Philemon has undergone significant changes. Exegetes applying the historical-critical method proposed recently several new ways of reconstructing the situation that occasioned Paul's writing the letter. It has been suggested e.g. that Onesimus was no runaway, but probably an envoy from Colossae, or Philemon's estranged brother, or a slave justifiably seeking intercession, or a roamer. Synchronic methods applied by many exegetes (structural, rhetorical, narrative and pragmatic criticism) elucidate various kinds of influence of the letter upon the reader. More and more popular becomes also nowadays manifold liberationist approach. However, beyond applying these various hermeneutic procedures there is also, at least for believing exegetes, an important task of adequate explaining the significance of the Letter to Philemon as an inspired writing.

NOWOŚĆ



Niniejsza publikacja prezentuje sylwetki 25 wybitnych kaznodziejów Kościoła powszechnego, którzy – zdaniem autora – wnieśli istotny wkład w głoszenie ewangelii Chrystusowej. Mówcy ci to wielkie osobowości, bohaterzy wiary, nierzadko kanonizowani święci: biskupi, zakonnicy, kapłani diecezjalni. Pełniejsze spotkanie z nimi umożliwią załączony do każdej sylwetki, reprezentatywny dla niej, tekst kaznodziejski. Nie ma w tym opracowaniu mistrzów polskiej ambony, gdyż będzie im poświęcony odrębny tom.

Przywołując wielkich mistrzów ambony, od początków chrześcijaństwa do końca XX wieku, autor poświęca szczególną uwagę kaznodziom czasów nowożytnych i najnowszych. Wieleletni brak zainteresowania kazaniem przez ośrodki badawcze, przez historyków, filologów i badaczy kultury sprawił bowiem, iż nadal – nawet wykształconemu Polakowi – niewiele mówią tak ważni dla kaznodziejstwa niemieckiego kaznodzieje, jak: Jan Tauler, Abraham a Sancta Clara, Paul Wilhelm von Keppler czy Michael von Faulhaber, dla kaznodziejstwa francuskiego: Jacques-Bénigne Bossuet, Henryk Lacordaire, Henryk Pinard de la Boullaye czy Noël Quesson, dla kaznodziejstwa angielskiego: John Henry Newman, dla kaznodziejstwa hiszpańskiego: św. Wincenty Ferrer czy św. Jan z Avili, dla kaznodziejstwa włoskiego: św. Wawrzyniec z Brindisi, Paweł Segneri Starszy czy św. Leonard z Porto Maurizio, dla kaznodziejstwa portugalskiego: Antoni Vieira, dla kaznodziejstwa węgierskiego: Ottokár Prohászka, dla kaznodziejstwa amerykańskiego: Fulton John Sheen. Z tymi i z innymi wielkimi mówcami Kościoła będzie się można spotkać na kartach tej książki. Warto także podkreślić, iż Czytelnik polski ma po raz pierwszy okazję zapoznać się z kazaniem św. Jana z Avili i Abrahama a Sancta Clara. Dotąd bowiem ci charyzmatyczni mówcy skutecznie unikali *szkielka i oka* polskich badaczy.

488 stron · format 165×235 mm · oprawa twarda · cena **40 zł**

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM · ul. Kanonicza 3 · 31-002 Kraków
tel. (12) 422 56 90 · e-mail: unum@ptt.net.pl

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

ks. Szymon Fedorowicz

Nieznane kolektarze kartuzów

W Bibliotece Ojców Dominikanów w Krakowie znajdują się dwa niezwykle kolektarze¹. Należały one niegdyś do kartuzów mieszkających w nieistniejącym już klasztorze w Gidlach i stamtąd pochodzą. Warto poświęcić im nieco uwagi. Obie księgi są bardzo podobne, chociaż napisane inną ręką, zupełnie innym pismem, na nieco innym papierze, ale za to takim samym czarnym inkaustem. Rękopis 84L ma pismo staranne, ale odręczne, niemal szkolne, zaś 85L ma pismo bardzo przypominające druk. Rubryki w 84L napisane są tym samym inkaustem, co pozostałe teksty, zaś pierwsze litery całych formuł przycieniowane są na czerwono. W 85L wszystkie rubryki mamy pisane czerwonym inkaustem, jak również wszystkie pierwsze litery modlitw. Rozmiary obydwóch ksiąg są niewielkie: 200×250 mm, a objętość: jedna liczy stron 123, a druga XXXVII + 81, czyli 118.

Księgi z całkowitą pewnością powstały w gidelskim klasztorze, a autorami musieli być zakonnicy. Wskazują na to informacje zawarte w obydwóch rękopisach. Otóż pod datą 6 października w kalendarzu liturgicznym księgi 84L umieszczone jest imię św. Brunona, a w *sanctorale* – tak 84L, jak i 85L – znajdują się modlitwy ku jego czci. Święty ten, który zmarł 6 października 1101, był założycielem kartuzów. Zakon ten powstał w 1084 roku przez odłączenie się od kamedułów² niewielkiej grupy eremitów, którym przewodził właśnie św. Bruno. Zorganizował on w alpejskiej miejscowości Chartreuse nowy klasztor. Jego imię zostało mocno wyeksponowane przez zapisanie go w kalendarzu wielkimi literami. Natomiast w *proprium sanctorum* rękopisów pod datą 6 października same zapisy są bardziej rozbudowane: „S. Patris nostri Brunonis Patriarche ordinis Carthusiensis” (84L), „In Solennitate S. P. N. Brunonis” (85L), a skrót oznacza „Sancti Patris Nostri”³.

¹ Sygnatury 84L, 85L.

² W kalendarzu księgi 84L pod datą 7 lutego umieszczone jest imię św. Romualda, opata, założyciela kamedułów.

³ Uroczystość św. Brunona miała u kartuzów oktawę (13 X): „In octavis S. P. N. Brunonis” (84L). Księga 84L zawiera modlitwy na dni w oktawie (w niedzielę w oktawie brano oficjum z uroczystości), s. 111; również 85L ma: „In octavis sancti Patris nostri Brunonis sicut die”, s. 59.

Z kalendarza możemy również zaczerpnąć informacje na temat czasu powstania kolektarzy. Pod datą 5/6 marca umieszczono zapis upamiętniający rocznicę śmierci Zuzanny z Przeręb Oleskiej, która zmarła w 1662 roku⁴. Księgi powstały, rzecz jasna, już po tej dacie. Ufundowała ona klasztor kartuzów w Gidlach w 1641 roku, sprowadzając ich z kaszubskich Kartuz⁵. Rozszerzenie kultu św. Brunona na cały Kościół – chociaż nigdy nie był on oficjalnie kanonizowany – miało miejsce w roku 1623. Ale w samym zakonie czczono go już od 1514 roku, dlatego też jego imię nie może być tu dla nas punktem odniesienia. Ale mogą nim być znajdujące się w kalendarzu imię św. Franciszka Salezego, który kanonizowany był w 1665 roku, uroczystość Imienia Jezus zamieszczona pod datą 15 stycznia, rozciągnięta na cały Kościół z franciszkańskiego kalendarza w 1721 roku, uroczystość Bolesci (*Compassio*) Matki Bożej⁶ wpisana do kalendarza liturgicznego w 1727 roku, a zwłaszcza obchód św. Jana Nepomucena, którego kult jako błogosławionego zatwierdzono w 1721 roku, a wyniesionego na ołtarze przez kanonizację w 1729 roku. Z drugiej strony, w kolektarzu 85L została doklejona⁷ kartka z wydrukowanymi elementami oficjum na uroczystość Najświętszego Serca Jezusa, które – jak wiadomo – zostało w Kościele w Polsce wprowadzone w 1765 roku. Wynika z tego, że obydwie księgi powstały między 1727/1729 a 1765 rokiem⁸. I w tym czasie były używane⁹!

⁴ *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego*, pod red. F. Sulimierskiego, Warszawa 1881, t. 10, s. 544, podaje datę śmierci Zuzanny Oleskiej: 8 III 1662.

⁵ Zob. H. GĄPSKI, J. ZWIĄZEK, *Gidle*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, k. 1057; *Encyklopedia kościelna*, pod red. M. Nowodworskiego, Warszawa 1877, t. 10, s. 132, podaje, że fundatorka życzyła sobie założenia klasztoru w Babiui i że pod tym warunkiem zapisała dobra kartuzom z Paradyża na Pomorzu. Jednak z nieznanych przyczyn zbudowano go w Gidlach. Klasztor został skasowany w 1819 roku, choć zakonnicy pozostali w nim do końca życia. Ostatni z nich zmarł w 1839 roku.

⁶ Kościół kartuzów w Gidlach miał wezwanie Matki Bożej Bolesnej i takie pozostaje aż do dnia dzisiejszego.

⁷ Między stroną 36 i 37.

⁸ W roku 1754 miało miejsce poświęcenie nowo wybudowanego barokowego kościoła klasztorowego. Mogłoby to stanowić okoliczność sprzyjającą i uzasadniającą wykonanie nowych ksiąg liturgicznych. W kalendarzu (84L) znajdują się dwie interesujące notatki, które mogłyby rzucić jeszcze więcej światła na czas powstania ksiąg, aczkolwiek są to notatki bardzo tajemnicze: 1 – „Circa principium Martii fit Tricenarium Reginae Franciae”, s. 6; 2 – „Circa festum s. Marci fit Tricenarium Domini Amblardi”, s. 9. Brak daty rocznej czyni takie informacje mało użytecznymi dla naszych poszukiwań. Ale jeśli wziąć pod uwagę, że w tym czasie królową Francji była żona Ludwika XV, Polka, Maria Leszczyńska (1703-1768), która koronowana była w roku 1725, wówczas 30. rocznica wstąpienia na tron wypadalaby w 1755 roku. Gdyby jedna z naszych ksiąg miała powstać na okoliczność poświęcenia kościoła kartuzów w Gidlach, taki zapis byłby wytłumaczalny, mimo że uzasadnienie sprawia nam pewne trudności (dlaczego królowa Francji zasługiwałaby na szczególną pamięć gidelskich kartuzów?). Postać Amblarda pozostaje tajemniczą, choć mógłby to być któryś z przełożonych

W części zawierającej kolekty i kapitula – tak *temporale*¹⁰, jak i *sanctorale*¹¹ – manuskrypty różnią się minimalnie. Inne natomiast są ich dodatki, które umieszczone są zarówno na początku obydwóch ksiąg, jak i na ich końcu. Kolektarz 84L posiada kalendarz liturgiczny (s. 1-26), którego brak w 85L. Natomiast 85L ma na początku indeks zawartości księgi, ale wyraźnie niedokończony, obejmujący tylko siedemdziesiąt cztery strony. Na stronach numerowanych od I do XXXVII tego kolektarza umieszczone są zakonne obrzędy wiatyku, ostatniego namaszczenia, modlitwy odmawiane przy umierającym oraz obrzędy pogrzebu z tekstami przeznaczonymi do śpiewu z nutami. Ponadto cztery formy absolucji: osób spowiadających się zwyczajnie (*in quotidianis confessionibus*), podejmujących spowiedź generalną (*in generalibus confessionibus*), na okoliczność przypadków zarezerwowanych (*a casibus reservatis*) i w przypadku bliskiego niebezpieczeństwa śmierci (*in articulo mortis*).

Obydwa kolektarze posiadają teksty dwunastu błogosławieństw udzielanych przed czytaniem lekcji. Ale podczas gdy rękopis 84L ma błogosławieństwa na trzy nokturny (s. 27), to 85L przewiduje je najpierw na matutinum niedziel i świąt z XII lekcjami (dwa ostatnie na Boże Narodzenie są odmienne od pozostałych), a następnie na dni powszednie, a ponadto przed czytaniem Ewangellii¹². W kolektarzu 84L następują teraz (s. 32) błogosławieństwa stołu, a dokładniej pokarmów przed drugim śniadaniem i wieczerzą, oraz modlitwy po posiłku. Te same modlitwy są w 85L, ale umieszczone w końcowej jego części (s. 71). Obydwa też mają modlitwy *ad Primam Capitulum*¹³, które przewidują na niedziele i święta z XII lekcjami, w oktawie Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zesłania Ducha Świętego fragment z Listu do Tymoteusza, zaś na niedziele adwentu, niedziele i święta z XII lekcjami w wielkim poście i na wigilię Bożego Narodzenia urywek rozdziału 33 z Księgi Proroka Izajasza. Rękopis 85L ma *ad Primam Capitulum* z dodatkowymi, odpowiednio dobieieranymi modlitwami za zmarłych i chorych, ale również *ad Sextam*, *ad Nonam*

tamtejszej wspólnoty zakonnej albo po prostu jeden z jej członków, którego rocznica święceń lub ślubów przypadała właśnie tego samego roku. Przyznać wreszcie trzeba, że zapisy tego rodzaju świadczą o ograniczonej perspektywie ich autora.

⁹ Jest to stwierdzenie zaskakujące, skoro kolektarze – choć jeszcze sporządzane były gdzieś w pierwszej połowie XVI wieku – wyszły z użycia z chwilą wprowadzenia jednolitych ksiąg liturgicznych po soborze trydenckim. Można jednak przypuszczać, że przypadek klasztoru gidelskiego nie był odosobniony. Świadczy o tym choćby przechowywany w Bibliotece Narodowej w Warszawie, dominikański kodeks pochodzący z XVI wieku, ale uzupełniany właśnie jeszcze w XVIII (Rkps Zam. 207).

¹⁰ 84L: s. 50-76, 85L: s. 17-36.

¹¹ 84L: s. 76-120, 85L: 36-63.

¹² S. 1. Część kolektarza 85L zaczynająca się od tej strony ma tytuł *Usus ferialis* i modlitwy w niej zawarte przeznaczone są na każdy dzień wszystkich godzin kanonicznych.

¹³ 84L: s. 37, 85L: s. 7.

i *ad Vesperas* na niedziele i dni powszednie. W tych godzinach mniejszych podane są kapitula i tylko incipity pozostałych modlitw. Nie powtarza się już długich modlitw z *ad Primam*, ale bierze się *preces maiores* (odmawiane po drugim nokturnie w dni powszednie), które podane są wcześniej (s. 4-7). Rękopis 84L również je przewiduje w tym miejscu i po modlitwie *ad Primam* podaje *preces* przeznaczone na wszystkie godziny kanoniczne (s. 46-50).

Zasadnicza treść kolektarza, to znaczy kolekty i kapitula przeznaczone na poszczególne godziny kanoniczne, w obydwóch naszych rękopisach podzielona jest na dwie części: teksty przewidziane na czas w ciągu roku – *temporale* i teksty wykorzystywane w dni poświęcone obchodom świętych – *sanctorale*. Zarówno *temporale* jak i *sanctorale* w niewielkim stopniu przypominają pełne i bogate zestawy tekstów z dawnych kolektarzy średniowiecznych. Są bardzo skromne, ograniczone nieraz do jednej tylko formuły na dany dzień; dużo w nich skrótów i odsyłaczy. W ubogim *sanctorale* jest niemal regułą odsyłanie do tekstów z *commune sanctorum*.

Manuskrypt 84L rozpoczyna pierwszą część od 1 niedzieli adwentu (ściśle, od niesporów w sobotę, s. 50) i na niej poprzestaje, gdy chodzi o ten okres, dodając kolektę i kapitula poszczególnych godzin na dni powszednie. Podobnie jest w 85L (s. 17), gdzie niedziele w ogóle potraktowane są zbiorowo, tak samo zresztą jak i dni powszednie. Dni w oktawie Bożego Narodzenia są wyszczególnione, ale 85L używa określenia *solennitas* na dni św. Szczepana, św. Jana, św. Niewińątek, zaś *festum* na dzień św. Tomasza. W tej części znajduje się uroczystość Imienia Jezus, którą w klasztorze gideńskim obchodzono w niedzielę po oktawie Epifanii¹⁴.

Podobnie ma się rzecz z okresem wielkiego postu. Takie same teksty mają wszystkie niedziele do *de Passione*, takie same teksty mają też dni powszednie tego okresu. Po tej niedzieli teksty się zmieniają, ale i tu jednolite są aż do Wielkiego Czwartku. W piątek przed Niedzielą Palmową obchodzi się *Compassio* Matki Bożej. Dni w oktawie Wielkanocy niczym się nie różnią. W okresie wielkanocnym też każda niedziela ma te same teksty, podobnie jak i dni powszednie. W tym przypadku analogiczną do *de Passione* cezurę stanowi uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego. Natomiast w ogóle nie ma żadnych tekstów ani na niedziele, ani na dni powszednie po uroczystości Trójcy Świętej. Uroczystość Najświętszego Serca Jezusa została wprowadzona do księgi 85L już po jej napisaniu, jak to już wcześniej wspomniano.

Wszelkie bardziej skrótowo potraktowano *sanctorale* w obydwóch kolektarzach rozpoczynających tę część księgi nie – jak to na ogół bywało – od św. Andrzeja, ale od św. Saturnina z dnia 29 listopada. Wszystkie obchody

¹⁴ 84L: s. 2, 85L: s. 26.

świętych mają podane daty dzienne. Znajdujemy tam imiona świętych, którzy zostali wyniesieni na ołtarze już w czasach nowożytnych, między innymi: 29 stycznia – św. Franciszka Salezego (kanonizowanego w 1665), 4 marca – św. Kazimierza (kanonizowanego w 1602), 16 maja – św. Jana Nepomucena (kanonizowanego w 1729), 31 lipca – św. Ignacego Loyoli (kanonizowanego w 1623), 15 października – św. Teresy Wielkiej (kanonizowanej w 1622). Ale większość tekstów należy zacerpnąć z *commune sanctorum*, o czym informują odpowiednie zapisy. Szczególnie uderzające jest to w manuskrypcie 85L¹⁵. Modlitwy wspólne (*commune*) następują zaraz po *sanctorale*. W rękopisie 84L brakuje ostatnich stron, dlatego też *commune* są niepełne (s. 120-123), natomiast w 85L są kompletne (s. 63-68). W jego końcowej części znajdują się następujące dodatkowe elementy: *Agenda defunctorum* (modlitwy za zmarłych na nieszpory, nokturny i laudesy, s. 68), błogosławieństwo stołu (s. 71), modlitwy *quando fiunt opera communia* – na cmentarzu (s. 73), *preces pro priore eligendo* (modlitwy o wybór przeora), *preces minores* (te same, co na stronach 4-7, s. 74), modlitwy podczas pogrzebu: w drodze na cmentarz, przy rozkopanej mogile po przyniesieniu zmarłego, przy składaniu zmarłego do grobu, przy zasypywaniu mogiły i przy jego grobie (s. 77-81).

Nie wiadomo, jaki był powód sporządzenia dwóch tak podobnych ksiąg w tym samym mniej więcej czasie. Można przypuszczać, że zdecydowały o tym jakieś względy praktyczne, których nie sposób już teraz określić. Zredagowanie ich na potrzeby jednej tylko wspólnoty tłumaczyłoby natomiast to, że są rękopisami, a nie drukami, ale jednocześnie wskazywałoby na jej szczególne zwyczaje liturgiczne. Tak czy inaczej, w pewnej mierze uzupełniają się, zwłaszcza gdy chodzi o rozmaite dodatki. Wyraźnie jednak widać, że znaczenie kolektarza jako księgi chórowej było wówczas we wspólnocie kartuskiej niewielkie, choć i tak zdumiewa fakt, że jeszcze był on w użyciu, a – co więcej – nawet specjalnie był sporządzany w epoce przecież od dawna drukowanych już brewiarzy. Biorąc pod uwagę stosunkowo liczne dodatki zamieszczone w kolektarzach gidelskich, wolno sądzić, że służyły one wspólnocie zakonnej bardziej jako agendy, podręczniki do nabożeństw, tudzież swoiste modlitewniki, niż jako istotna księga przeznaczona do odmawiania modlitw liturgii godzin¹⁶. Wszystko to, co można o nich powiedzieć, świadczy o ich oryginalności i wyjątkowości.

Kraków

KS. SZYMON FEDOROWICZ

¹⁵ W tym rękopisie pod datą 24 czerwca (s. 47) znajduje się późniejszy dopisek sporządzony inną ręką: „Pro anniversario Domini Rykalski”, co oznacza rocznicę śmierci kapłana noszącego to nazwisko. Potwierdza to notatka odsyłająca *Ad Agendam* i polecająca zastosowanie podanych tam modlitw za zmarłych, między innymi *pro sacerdote*.

¹⁶ Warto zauważyć, a nawet podkreślić, że nie są znane żadne inne tego typu księgi pochodzące od polskich kartuzów.

Résumé

Les collectaires inconnus des chartreux

Dans la bibliothèque du monastère dominicain à Cracovie se trouvent deux collectaires qui viennent d'une déjà inexistante chartreuse de Gidle. Ils étaient créés dans la 2^{ème} moitié du XVIII^e siècle. On ne sait pas pour quelle raison on réalisait ces deux manuscrits si semblant, presque à la même époque. On peut deviner que certains éléments pratiques en décidaient, sans qu'on puisse les déterminer aujourd'hui. Leur rédaction pour le besoin d'une seule communauté expliquerait le fait que ce sont des manuscrits, mais au même temps cela indiquerait des coutumes liturgiques particulières. D'une certaine manière, ils se complètent, surtout qu'il s'agit de différents suppléments. On voit clairement que l'importance du collectaire comme un livre de choral était mineure chez les chartreux, alors, il est étonnant qu'il ait été encore en utilisation. De plus, ils étaient préparés exprès dans l'époque où les bréviaires depuis longtemps étaient déjà imprimés. En tenant compte de nombreux suppléments placés dans les collectaires on s'autorise de penser qu'ils servaient à la communauté monastique plutôt comme des agendas, des manuels de liturgie ou des livres de prière, que réels livres destinés à réciter des prières de la liturgie des heures. Tout ce qu'on peut en dire témoigne de leur exception et de leur originalité.

ks. Julian Warzecha SAC

Pisanie dziejów Izraela nieco inaczej. Łukaszowi Niesiołowskiemu-Spanò w odpowiedzi

Na poruszony przez autora temat pisałem co nieco (autor był uprzejmy w wykazie publikacji o dziejach Izraela wymienić moją książkę *Dawny Izrael*), dlatego czuję się przez niego zagadnięty i zaproszony do dyskusji. Dodam najpierw, że sporo takiego materiału historycznego można znaleźć w nowych opracowaniach do poszczególnych ksiąg Starego Testamentu czy grup ksiąg (Pięcioksięgu i ksiąg historycznych). Wystarczy tu wymienić książkowe publikacje ks. Tadeusza Brzegowego czy o. Juliusza Synowca.

Cieszy troska młodego – jak się wydaje – autora o poziom polskiej nauki, byśmy w niektórych sferach nie byli „na marginesie badań i dyskusji naukowych”. Autor wymienia dwa zakresy: historiografię starożytnego Bliskiego Wschodu oraz historię i religię starożytnej Palestyny. Ograniczę się tu do spraw związanych z tą drugą dziedziną, choć jest ona w istotny sposób związana z pierwszą.

W tytule artykułu jednak mowa jest o dziejach Izraela, co – jak rozumiem – oznacza biblijnego Izraela. Autor na przemian mówi o historii Palestyny i tego właśnie biblijnego Izraela. We wczesnym okresie dziejów Izraela to nie jest to samo! W okresie sędziów i we wczesnym okresie królewskim istniały w Palestynie (lepiej: Kanaanie) różne ludy zorganizowane często jako miasta-państwa. Autor zdaje się nie zauważać tej różnicy.

Bibliści zajmują się (jak sama nazwa wskazuje) Biblią oraz interesują się – co zrozumiałe – przede wszystkim tym, co dotyczy biblijnego Izraela. Koncentrują się też głównie na teologii, nad czym autor – oczywiście, że niesłusznie – ubolewa. A komu mieliby tę ważną sprawę zostawić? Historykom? Nic nie stoi przecież na przeszkodzie, by właśnie historycy, będąc lepiej przygotowani do obchodzenia się ze źródłami i znaleziskami archeologicznymi, uprawiali historię Kanaanu czy Palestyny, w jej etnicznej różnorodności i całości. Nie widać jednak, by historycy zajmujący się starożytnością, zwłaszcza dziejami Bliskiego Wschodu, jakoś się nadmiernie do tego spieszyli. Bibliści nie roszczą sobie wyłączności do zajmowania

się dziejami biblijnego Izraela i Kanaanu. Można więc mieć nadzieję, że młody nasz autor i jego pokolenie nadrobi dotkliwe opóźnienia. Omawiany artykuł można rozumieć jako zapowiedź takich działań.

Nie jest prawdą, że nie dochodzą do Polski echa nowych dyskusji toczonych gdzie indziej w ramach historiografii biblijnej. W moich publikacjach te dyskusje uwzględniam, co nie znaczy, że muszę się we wszystkim zgadzać z tym, co twierdzą skrajnie awangardowi badacze. O tych nowych tendencjach informuję szeroko w oddanym do druku pełnym ujęciu dziejów biblijnego Izraela.

Autor przecenia rolę awangardy. Zwyczajnie nauka rozwija się małymi krokami, stopniowo. Zdarza się często, że awangardowi badacze, lekceważący ustalone dotąd wyniki, zwyczajnie się mylą.

W dalszym ciągu artykułu autor podaje parę uwag o Biblii jako źródle historycznym, rozważając możliwość jej wykorzystania przy pisaniu krytycznej historii o poszczególnych okresach dziejów Izraela. Zaczyna od najstarszych. Zdaje się przy tym wyważać otwarte drzwi czy strzelać kulą w płot. Nikt z poważnych biblistów nie stawia na jednej płaszczyźnie biblijnych przekazów o patriarchach z tymi, które opowiadają o dziejach podzielonej monarchii. Podobnie ma się rzecz z pobytem w Egipcie i wyjściem z tego kraju. Brak wzmianek egipskich nie wyklucza jednak takiej możliwości.

Jest sporo racji w tym, co autor pisze o imperium Dawida i Salomona, ale my też to wiemy i piszemy o tym bardzo ostrożnie.

Sprzeciw natomiast budzi to, co pisze o przyjmowaniu na wiarę tradycji biblijnej. My tu czynimy rozróżnienie: przyjmujemy ją na wiarę, gdy chodzi o jej wymowę religijną, teologiczną, ale czytamy ostrożnie jej teksty, gdy zastanawiamy się nad ich przydatnością do rekonstrukcji dziejów dawnego Izraela. Zgadzam się z autorem, że oceniając wiarygodność historyczną przekazów biblijnych, lepiej być zbyt sceptycznym, „niż wierzyć zanadto”. A najlepiej tak w miarę. Nie mogę się jednak zgodzić ze sformułowaniem, jakoby u osób emocjonalnie zaangażowanych brakowało należytego dystansu, który wykazują jedynie sceptycy. Czy rzeczywiście można uprawiać naukę bez jakiegokolwiek zaangażowania emocjonalnego? Bardzo wątpię! W tym, co autor pisze, też widać takie zaangażowanie. Takie więc przeciwstawianie wydaje mi się na wyrost.

Gdy następnie mówi autor o ewolucji postaw względem Pięcioksięgu, używa nazwy „krytyka tekstu”, co my zwykliśmy nazywać „krytyką literacką” („krytyka tekstu” to ustalenie tekstu na podstawie rękopisów, z zaznaczeniem wariantów, jeśli takie występują i mają istotne znaczenie). Być może historycy rozumieją te terminy inaczej. Zdumienie natomiast i wręcz zakłopotanie budzi pewność siebie, z jaką autor wypowiada się w kwestii

tak złożonej i delikatnej zarazem, jaką jest aktualny stan badań nad Pięcioksięgiem. Przydałoby się tu więcej rozważań i znajomości. Autor oparł się rzeczywiście na autorach awangardowych (J. van Seters, E. Blum). Nie zadał sobie jednak trudu, by zapoznać się z innymi ujęciami. Nie potrudził się też, by sprawdzić, jaka jest recepcja tych poglądów (które jako żywo przyjmuje on na wiarę) u bardzo poważnych autorów i w renomowanych środowiskach naukowych czy w licznych dziełach uznanych za klasykę.

Słuszne jest spostrzeżenie, że czasem więcej ścisłości i obiektywizmu można spotkać w wypowiedziach proroków niż na przykład w Księgach Królewskich. Nie można jednak z faktu, że ich autor czy redaktor (jego interesuje przede wszystkim religia, wierność kultowi Jahwe) przecenia zasługi Jozjasza, wnosić, iż wszystko w tych księgach jest podejrzone i mało wartościowe.

Zachęta do poznawania starożytnego Bliskiego Wschodu jest słuszna, ale nie sądzę byśmy tu jako bibliści byli bardzo spóźnieni. Zachęcam natomiast historyków, zwłaszcza młodych, by tą problematyką bliżej się zajęli i pisali oryginalne dzieła w tym przedmiocie. Na pewno spotkają się one z wielkim zainteresowaniem biblistów i adeptów tej dziedziny nauki. Stawiam więc pytanie: czy historycy mogą się pochwalić wobec świata czy choćby Europy jakimś odkrywczym dziełem, np. o Hetytach czy Fenicji?

Ze szczególną uwagą przeczytałem tę część tekstu Łukasza Niesiołowskiego-Spanò, którą nazwał *Memorandum historyka starożytnej Palestyny*. Jest tu sporo słusznych uwag, ale dla mnie osobiście nie ma tu prawie nic nowego. Są to sprawy na ogół znane i praktykowane przez wielu katolickich biblistów w Polsce. Autor przemawia w ogóle trochę tak, jakby zwracał się do uczniów. Dlatego mentorski ton jego uwag jest rażący. Pozostaje przede wszystkim pytanie: o co autorowi chodzi? O dzieje biblijnego Izraela czy też o integralne dzieje Palestyny? A może o jedno i drugie? Tego jednak nie można wydedukować z omawianego tekstu.

Trochę razi w naszej tradycji pisanie małą literą rzeczownika Bóg (u autora „bóg”). Czy na tym miałaby polegać awangarda?

Zachęcam do wypełnienia luk, które pozostały w historiografii Palestyny. Pracy nikomu nie braknie! Bibliści przyjmą z ogromną wdzięcznością na przykład nowoczesne opracowanie dziejów Filistynów i innych ludów zamieszkujących Kanaan przed Izraelitami i koegzystujących później obok nich czy wspólnie z nimi.

POLECAMY

ks. Marian Szablewski CR

MSZA BEZ LUDU Znak jedności czy podziału?

ROZWÓJ HISTORYCZNO-TEOLOGICZNY

Kraków 2004

240 stron · format 145×205 mm · oprawa miękka · cena **20 zł**

Praca ks. dra Mariana Szablewskiego CR poświęcona jest zagadnieniu nadmiernego podziału wspólnoty eucharystycznej na liczne celebracje liturgiczne, czego ostateczną formą było mnożenie mszy bez ludu. Jest ona owocem jego żmudnych badań historycznych, jak też wieloaspektowej refleksji teologicznej. Rozprawa stanowi rzetelną pracę naukową, która wypełnia lukę w bibliografii polskiej i będzie cennym ubogaceniem literatury liturgicznej o dużym znaczeniu ekumenicznym, tym bardziej, że książka ukazała się także w języku angielskim.

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM · ul. Kanonicza 3 · 31-002 Kraków
tel. (12) 422 56 90 · e-mail: unum@ptt.net.pl

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

Sylwester Jędrzejewski SDB

V Międzynarodowy Kongres Associazione Biblica Salesiana (Kraków, 27 grudnia 2004 – 4 stycznia 2005)

W dniach od 27 grudnia 2004 do 4 stycznia 2005 miał miejsce w Krakowie, w Seminarium Salezjanów, odbywający się co pięć lat, Kongres biblistów – salezjanów, łączących się w organizacji o wymiarze światowym: Associazione Biblica Salesiana (ABS). Stowarzyszenie liczy około 120 osób ze wszystkich ośrodków naukowych, w których salezjanie pełnią „posługę myślenia” na polu biblijnym, w tym z PAT w Krakowie, KUL w Lublinie, UKSW w Warszawie i PWT we Wrocławiu. Siedziba zarządu mieści się w Rzymie, przy Università Pontificia Salesiana. Organizacja ta za swój cel stawia sobie służbę Kościołowi na polu biblijnym, akcentując szczególnie swoją użyteczność w zakresie *aggiornamento* Pisma Świętego w pastoralnej posłudze Towarzystwa Salezjańskiego wobec młodzieży. Tak więc promocja Biblii na polu katechetyczno-pastoralnym, animacja biblijna i wymiana doświadczeń oraz wspieranie inicjatyw w ośrodkach naukowych, zwłaszcza tych prowadzonych przez Towarzystwo Salezjańskie, to główne sektory zainteresowania ABS. Stowarzyszenie wydaje swój roczny periodyk „Bolletino di Collegamento”, w którym publikują uznani bibliści, zwłaszcza ci pracujący w różnych ośrodkach naukowych w Ziemi Świętej. ABS szczególnie związane było z ośrodkiem studiów biblijnych w Cremisano koło Betlejem. Było, ponieważ od roku 2004 związane jest z Instytutem Ratisbonne w Jerozolimie. Stolica Apostolska przekazała bowiem Towarzystwu Salezjańskiemu to centrum studiów nad relacjami żydowsko-katolickimi i dlatego przeniesiono studia z Cremisano do Jerozolimy.

Wybór Krakowa jako miejsca Kongresu podyktowany był dowartościowaniem wkładu w naukę i apostołat biblijny polskich biblistów, w tym salezjanów, spośród których do ABS przynależy m.in. ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz SDB, służący swoją wiedzą Papieskiej Komisji Biblijnej. W imieniu polskich biblistów swoje pozdrowienie w czasie inauguracji Kongresu przekazał ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek z Krakowa. Ponieważ jednak był to czas zimowy, na udział w Kongresie zdecydowało się 50 osób.

Zapewne to wynik obawy przed zimnem „ciepłolubnych” z Azji, Ameryki Południowej i Europejczyków z południa. Śniegu i mrozu jednak nie było, choć byli tacy, którzy chcieli zobaczyć go po raz pierwszy. Uczestnicy pochodzili z piętnastu krajów Europy, Azji i Ameryki Łacińskiej.

Tegoroczny piąty Kongres ABS w centrum swojego namysłu postawił temat *Lectura „orante” della Bibbia*, podkreślając szczególną rolę *lectio divina* w życiu wspólnot formacji eklezjalnej. Referat wprowadzający wygłosił karmelita prof. Bruno Secondin (Włochy). Zawarł w nim fundamentalne warunki określające modlitewną lekturę Biblii, wśród których padło ostrzeżenie przed banalizacją świętych tekstów, wobec powszechnego postulatów ich aktualizacji. Antropologizacja Biblii nie może pozbawić Pisma Świętego jego misteryjnego charakteru. Antropologiczny wymiar Biblii oznacza bowiem przemianę czytelnika – słuchacza, nie zaś adoptującą zmianę pierwotnego sensu tekstu biblijnego.

M. Thekkekara SDB z Bangalore (Indie) przedstawił prelekcję podejmującą lekturę Pisma Świętego w kluczu sapiencjalno-modlitewnym, wykorzystując doświadczenia Kościoła w Indiach. Istotną wartość Biblii jako słowa modlitwy w judaizmie zaprezentował R. Vicent SDB (Hiszpania), specjalista w zakresie midraszyckich interpretacji tekstów biblijnych. G. Zevini SDB (Włochy) mówił o tym, w jaki sposób Nowy Testament prezentuje się jako lekcja Słowa. Modlitwę tekstami biblijnymi u Ojców Kościoła ukazał E. dal Covolo SDB (Włochy). Dwaj znani włoscy egzegeci C. Buzzetti SDB i M. Cimosà SDB w praktyczny sposób pokazali, jak teksty biblijne służyć mogą w stworzeniu całej „szkoły modlitwy”, zaś C. Pastore SDB z Ameryki Południowej mówił o tym, jak praktycznie hermeneutyczny proces lektury biblijnej zastosować w środowisku pastoralnym. C. Bissoli SDB (Włochy) adaptował modlitewną lekturę Pisma Świętego do pastoralnej posługi wobec młodzieży, tak charakterystycznej dla Towarzystwa Salezjańskiego. Podobną refleksję na gruncie duchowości żeńskiej gałęzi salezjanów prowadziła s. M. Ko Hafong FMA z Hongkongu (Chiny – Włochy). Całość intelektualnego namysłu nad lekturą modlitewną Pisma Świętego dopełnił *workshop* w czterech grupach, próbując przełożyć go na praktykę: na płaszczyźnie posługi głoszenia Słowa, medytacji Słowa, praktyki wspólnotowego życia w Kościele oraz właściwej dla duchownych i wspólnot eklezjalnych, ale też coraz częściej praktykowanej przez osoby świeckie, liturgii godzin. Wzorcowy, modelowy sposób modlitewnego wykorzystania tekstów biblijnych zaprezentował zaproszony do tego specjalnie ks. prof. dr hab. H. Witczyk z KUL. Uczestnicy przeżyli *lectio divina* poprowadzoną przez ks. prof. H. Witczyka w Sanktuarium Miłosierdzia w krakowskich Łagiewnikach, jako że jej przedmiotem było właśnie Boże miłosierdzie.

Całość Kongresu dopełniało zapoznanie się z polską religijnością, obyczajowością i szeroko rozumianą kulturą, poprzez odwiedziny najważniejszych miejsc w Krakowie, Wieliczce, Częstochowie i Oświęcimiu. Szczególne zainteresowanie gości, zwłaszcza tych „egzotycznych” z Indii czy Haiti, budziły piękne szopki w kościołach. Wdzięcznością uczestnicy Kongresu darzą bpa Adama Śmigielskiego SDB, który jako biblista także przynależy do ABS. Zaszczycił nas swą obecnością również abp Marian Gołębiewski, rozpoczynając Kongres, i kard. Franciszek Macharski, dokonując jego podsumowania.

Wszyscy uczestnicy i goście podkreślali niezwykłą aktualność podjętego tematu, z uwagi na to, że nowa ewangelizacja domaga się wielorakiego zanurzenia się na nowo w teksty biblijne. Jej cel bowiem realizuje się nie tylko poprzez głoszenie doktrynalnego orędzia płynącego z objawionego i ciągle objawiającego się Słowa, ale także kontemplację Słowa, ożywiającą wiarę i wiodącą do uwielbienia Boga przez codzienną Jemu wierność. Lektura, szukanie zrozumienia Słowa Bożego, medytacja i kontemplacja Słowa niech wiodą do ewangelicznej prostoty chrześcijańskiego świadectwa w każdym dniu.

Kraków

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

POLECAMY

ks. Roman Pindel

ABY ZROZUMIEĆ PAWŁA

WPROWADZENIE I WDROŻENIE
W LEKTURĘ LISTÓW PAWŁOWYCH

Kraków 2004 (wydanie drugie)

120 stron · format 145×205 mm · oprawa miękka · cena **14 zł**

Niniejsza pozycja pomyślana jest w pierwszym rzędzie jako pomoc dla studentów teologii. Stanowi z jednej strony wprowadzenie w wiele zagadnień dotyczących hermeneutyki Listów Pawłowych, z drugiej zaś wdrożenie w tradycyjne i nowe metody interpretacji spuścizny Apostoła. Nacisk położony został na metody i podejścia rzadziej podejmowane w literaturze polskojęzycznej.

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM · ul. Kanonicza 3 · 31-002 Kraków
tel. (12) 422 56 90 · e-mail: unum@ptt.net.pl

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2003, 305 s.

Polska literatura naukowa dotycząca problematyki Starego Testamentu nie obfituje w szczegółowe monografie. Łukę tę stara się wypełnić dr Łukasz Niesiołowski-Spanò przez swoją pracę poświęconą mitom etiologicznym starotestamentowych miejsc świętych. Należy cieszyć się, że w języku polskim udało się opublikować obszerną, bo ponad 300-stronicową monografię czerpiącą pełnymi garściami z najnowszych badań biblistycznych na świecie. Jest to tym bardziej istotne, że dotychczas literatura polskojęzyczna niemal nie zajmowała się omawianym zagadnieniem.

Na wstępie konieczne jest zaznaczenie, że praca Niesiołowskiego-Spanò jest pracą historyka religii, nie zaś teologa, choć zapewne i teolodzy zajmujący się Biblią skorzystają z jej lektury. Zresztą sam tytuł, mówiący o mitach biblijnych, wskazuje na sposób podejścia do problemu. W niektórych bowiem środowiskach wciąż istnieje obawa przed użyciem pojęcia mitu w odniesieniu do Biblii. Zawęża się w nich zastosowanie terminów „mit”, „mityczne” jedynie do religii politeistycznych. Prowadzi to do paradoksalnych sytuacji, kiedy w odniesieniu do Mezopotamii mówimy na przykład o micie o potopie, zaś ta sama opowieść biblijna mitem już nie jest. Niestety wydaje się, że autor potraktował z kolei ów termin nazbyt szeroko. Definicja mówiąca, że mitem jest „tekst uważany [...] przez społeczność, w której funkcjonuje, za święty” (s. 16), budzi zastrzeżenia. Zresztą sam autor zdaje sobie sprawę, że w ten sposób cała Biblia musiałaby zostać określona jako mit, podobnie jak wszystkie święte księgi świata. Od tak skrajnego sądu autor się odżegnuje, podkreślając, że w recenzowanej pracy Biblia nie jest rozumiana jako „słowo prawdy”, a zatem tekst święty. W ten jednak sposób niepostrzeżenie zmienia punkt widzenia czytelnika. Wszak wcześniej zaznaczył, że chodzi o badanie „funkcji, jaką pewne teksty pełniły w starożytnym społeczeństwie” (s. 16), a więc istotne będzie, czy to starożytni Izraelici – a nie autor książki – uznawali tekst biblijny za święty. Jeśli tak, to zgodnie z podaną definicją jednak cała Biblia będzie mitem. Autor próbuje uciec od tej niekonsekwencji mówiąc, że „mit [...] nie jest poddawany racjonalnej krytyce. Jeśli zaś staje się przedmiotem analizy

rozumowej, [...] przestaje być mitem” (s. 17). Oznacza to jednak, że aby uznać jakiś tekst za święty i prawdziwy, czyli za mit, nie można myśleć racjonalnie. Z drugiej zaś strony autor nie może odmówić starożytnym logicznego myślenia, co zresztą sam przyznaje na tej samej stronie. Kolejnym, trudnym do zaakceptowania twierdzeniem jest konstatacja, że „opowieści te [mityczne] mówią o wydarzeniach, które nigdy nie miały miejsca”. Jeśli weźmiemy pod uwagę biblijne opowieści etiologiczne, wydaje się, że jest to sąd nazbyt kategoriyczny. Na przykład w rozdziale poświęconym Dan sam autor stwierdza, że nie da się wykluczyć, iż biblijna opowieść o migracji Dinitów z południa na północ może zawierać wspomnienia z przełomu epoki Brązu i Żelaza. Czy zatem mit musi mówić „o wydarzeniach, które nigdy nie miały miejsca”? Pewne konsekwencje takiego podejścia – zresztą wspólnego dla wielu badaczy – widać i w dalszych częściach pracy. Na przykład opowieści o patriarchach, czy też o Exodusie, które – zgodnie z podaną powyżej definicją – z pewnością kwalifikują się jako mity, są w wyniku tego z góry odrzucane jako sprzeczne z historią (s. 24). Nie chcą przez to bronić starych tez Johna Brighta o historyczności patriarchów, bowiem nie potwierdzają tego jakiegokolwiek źródła pozabiblijne. Nie oznacza to jednak, że określenie tej czy innej opowieści biblijnej jako mitu-legandy z góry przekreśla jakąkolwiek ich wartość historyczną. Jest oczywiste, że biblijna opowieść o Wyjściu w obecnej formie nie jest relacją historycznych wydarzeń. Czy jednak można twierdzić, że Exodus w ogóle nie zawiera elementów historycznych tylko dlatego, że jest to – wedle powyższej definicji – opowieść mityczna, a mit z założenia nie może opisywać wydarzeń prawdziwych? Taka teza jest chyba zbyt ryzykowna. Wydaje się, że powyższe problemy z określeniem mitu czy też nadmiernie szerokim jego definiowaniem wynikają z rygorystycznego założenia, iż jego wyznacznikiem jest tylko funkcja w społeczeństwie, zaś elementy formalno-literackie nie mają żadnego znaczenia (s. 16). Oczywiście problem jest złożony, a definiowanie mitu od dawna jest kością niezgody w badaniach różnych religioznawców. Być może jakimś wyjściem jest podział tego, co autor uznaje za mit, na dwie kategorie: mitu i legendy. Legenda – w odróżnieniu od mitu – może (lecz nie musi) być uznawana za prawdziwą, może być poddawana racjonalnej krytyce i wreszcie może, choć oczywiście znowu wcale nie musi, zawierać elementy historyczne. Nade wszystko zaś dzieje się w świecie ludzi w konkretnym czasie¹, nie zaś w świecie bogów w mitycznym przaczasie.

Wielką zasługą autora jest połączenie w badaniach danych biblijnych ze źródłami pozabiblijnymi, szczególnie archeologicznymi. Jest to zresztą

¹ Choć oczywiście ów czas może być fikcyjny.

jedno z podstawowych założeń badawczych Niesiołowskiego-Spanò (s. 24). Założenie to jest konsekwentnie realizowane w poszczególnych rozdziałach, przy czym materiał archeologiczny nie służy jako jedynie dodatek przydatny do zilustrowania stawianych tez, jak to dość często można zauważyć w pracach poświęconych Biblii.

Rdzeniem pracy są rozdziały poświęcone kolejno: Beer-Szebie, Betel, Dan, Hebronowi wraz z Mamre, Ofrze, Sychem wraz z Gilgal oraz miejscem świętym w Zajordanii, czyli Galed, Manachaim i Penuel. Każdy z rozdziałów podejmuje dwa problemy. Pierwszy z nich to omówienie samej legendy etiologicznej, ukazanie jej znaczenia i powiązań ze światem wierzeń. Drugi zaś to określenie czasu i środowiska, w jakim interesujące nas teksty biblijne powstawały. Omówienie pierwszej kwestii przez autora budzi uznanie dla jego erudycji i znajomości literatury, choć oczywiście nie musi to prowadzić do zgodności z przekonaniami autora. Natomiast podejście do drugiego problemu, a więc do datowania tekstów biblijnych, rodzi pewne zastrzeżenia. Dr Niesiołowski-Spanò, wraz z innymi licznymi badaczami, odrzucił tradycyjną teorię źródeł (J, E, D, P), pozostawiając z niej jedynie źródło kapłańskie (s. 22-23). Przyjmując taką tezę, należałoby jednak odpowiedzieć na pytanie, gdzie i kiedy powstało źródło P? W pracy brak odpowiedzi na takie pytanie. Zastanawiający jest także brak jakiegokolwiek wzmianki o D. O ile bowiem rzeczywiście tradycyjny czas powstania, a także samo istnienie źródła J, a w jeszcze większym stopniu źródła E, poddawane jest krytyce, o tyle źródła D i P są odrzucane jedynie w pracach autorów o poglądach, które wydają się dość skrajne². Właśnie one są jednak preferowane przez autora, co zresztą wprost zaznacza mówiąc, że w doborze literatury kierował się przyjętymi założeniami badawczymi (s. 25). Taka postawa – eliminująca już na wstępie część opracowań jako nieprzystających do *a priori* przyjętych założeń, wydaje się być metodologicznie wątpliwa. Jeśli zaś w ogóle odrzucić istnienie jakiegokolwiek źródeł-tradycji w Pentateuchu, ku czemu – jak się wydaje – skłania się autor, wówczas należałoby podjąć próbę nowego datowania całej Biblii, nie tylko opowieści etiologicznych, a nawet nie tylko Pięcioksięgu.

Ponieważ praca jest obszerna, dlatego też przedstawione zostaną sprostowania dotyczące jedynie części poświęconej Beer-Szebie. Część spośród poniższych uwag odnosi się równocześnie do kilku rozdziałów.

W podrozdziale *Dane archeologiczne* mamy do czynienia z pewnym uproszczeniem, gdy autor mówi, że „odnaleziono budowlę uważaną za sanktuarium” (s. 32). W Beer-Szebie nie odnaleziono żadnego sanktuarium, czy też świątyni, w przeciwieństwie do na przykład Arad. Yohanan Aharoni

² Stan dyskusji nad teorią źródeł przedstawiał stosunkowo niedawno w języku polskim J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg*, Kielce 2002, 93-139 (Studia Biblica, 4).

podczas swych wykopalisk odnalazł ołtarz, był on jednak zniszczony, a jego kamienie zostały użyte wtórnie do budowy magazynu w zupełnie innej części miasta³. Problemem jest, gdzie ołtarz ten stał pierwotnie. Za Aharonim jego współpracownicy z Ze'evem Herzogiem na czele uważali, że świątynia pierwotnie stała na miejscu późniejszego budynku 32, który jednak z pewnością nie miał przeznaczenia sakralnego. Mimo to, jako jedyny w Beer-Szebie, był on orientowany na osi wschód-zachód. Posiadał on zaskakująco głębokie piwnice, które – wedle tej grupy archeologów – zbudowano, aby doszczętnie zlikwidować pozostałości po świątyni. Destrukcja sanktuarium i ołtarza miała mieć miejsce podczas reformy króla Ezechiasza⁴. Zatem „budowli uważanej za sanktuarium” w Beer-Szebie nie odnaleziono, ponieważ uległa ona planowej i doszczętniej zagładzie już w starożytności. Domyśliłyśmy się jedynie, gdzie ta świątynia się znajdowała.

Podstawowym twierdzeniem autora w odniesieniu do Beer-Szeby jest teza o chtonicznym charakterze sprawowanego tam kultu. Pierwszy z argumentów mających potwierdzać taką tezę wynika z połączenia słów *b^e'ēr* (studnia) i *bôr* (dół, cysterna, grób) pochodzących zapewne od wspólnego rdzenia *b'r* (s. 42-44). Oba wyrazy wiążą się z wodą, choć pierwszy określa z założenia miejsce, skąd woda sama wypływa, drugi zaś miejsce, skąd można czerpać wodę, jeśli wcześniej się ją tam wlało. Jednak *bôr* miewa także szersze znaczenie, określając dół, dziurę w ziemi, a niekiedy wiąże się z krainą umarłych. W takim kontekście nie może to jednak być normalna cysterna pełna dobrej wody. Podobnie studnia dająca czystą wodę, a z taką mamy do czynienia w opowieści o Beer-Szebie, nigdy nie ma związków ze światem podziemnym. Jest to zresztą oczywiste, słodka woda kojarzy się na Bliskim Wschodzie z życiem, nie zaś ze śmiercią. Natomiast studnia-cysterna wyschnięta, błotnista, czyli tracąca swą podstawową funkcję, może rzeczywiście wiązać się z krainą umarłych. Podobnie słona woda, szczególnie zaś otchłań wód morskich, może wiązać się z Szeolem. Nigdy nie jest to jednak czysta, słodka woda. Potwierdzają to przykłady podawane przez samego autora. Jr 38, 6 mówi o cysternie, „w której nie było wody, lecz tylko błoto (*tîṭ*)”. Ewidentnie do tego epizodu nawiązuje fragment Lm 3, 53-54. Ps 40, 3 łączy dół (*bôr*) zagłady z grząskim błotem (*tîṭ*). W Ps 69, 15 znowu pojawia

³ Y. AHARONI, *The Horned Altar of Beer-sheba*, „Biblical Archeologist” 37 (1974), 2-6.

⁴ Z. HERZOG, A. F. RAINEY, S. MOSHKOVITZ, *The Stratigraphy at Beer-sheba and the Location of the Sanctuary*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 225 (1977), 49-58. Nie są przekonujące twierdzenia Yigaela Yadina, że w rzeczywistości ołtarz stał na kultowej wyżynie koło głównej bramy (budowla 430), a zniszczony został w wyniku reformy króla Jozjasza; zob. Y. YADIN, *Beer-sheba: The High Place Destroyed by King Josiah*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 222 (1976), 5-17.

się błoto (*tîl*), a w następnym wersie obok paszczy *b^e'ēr* mowa jest o nurcie wody (*šibbōlet*), co oczywiście wyklucza obraz normalnej studni, bo w niej woda nie płynie. Pozostałe przykłady wiążące *bôr* z Szeolem w ogóle nie wspominają o wodzie (Iz 14, 15; Ps 30, 4; Ez 32, 23; 26, 20; 32, 18). Zatem tego typu argument nie wskazuje na związek z kultem o charakterze chtonicznym.

Absolutnie nie popiera tego twierdzenia próba połączenia studni (*b^e'ēr*) z dołem (*paḥat*) (s. 44). W żadnym wypadku nie można określić wyrazu *paḥat* mianem synonimu dla *b^e'ēr*/ *bôr*, ponieważ ani razu nie łączy się on z wodą. Zresztą wbrew autorowi słownik *BDB* nie oddaje *paḥat* przez „studnia” (należałoby się tu spodziewać, tak jak przy *b^e'ēr*, przede wszystkim wyrazu „well”), lecz przez „dół” („pit”). Podobnie inne słowniki i tłumaczenia niezależnie od języka (na przykład niemieckie „Grube”, nie zaś „Brunnen”). Również wspomniany w przypisie 55 urywek Iz 24, 17-18 (*notabene* będący powtórzeniem Jr 48, 43-44a) nie świadczy o chtonicznych konotacjach studni, bowiem mowa tam o dole, zresztą cały urywek jest dobrej próby grą słów „strach” (*paḥad*), „dół” (*paḥat*) i „sidoło” (*paḥ*). A zatem głęboka dziura w ziemi, wyschnięta studnia lub błotnista cysterna mogą mieć związek z Szeolem, lecz studnia z opowiadania o Beer-Szebie nie mieści się w tych kategoriach. Podobnie samo nawiązanie do wody nie jest wystarczające dla dostrzegania kultu o charakterze chtonicznym, ponieważ mowa o wodzie słodkiej, nie zaś o słonych otchłaniach morza, wiążącego się z obrazem pra-chaosu i świata podziemnego.

Także odkrycia Macalistera z Gezer, gdzie znaleziono szczątki ofiar w studniach, nie stanowią potwierdzenia dla tez autora, gdyż on sam zaznacza, że nie wiadomo, czy „używano studni wyschniętych, czy wypełnionych wodą” (s. 45). Można jedynie dodać, że jeśli rzeczywiście ofiary te miały charakter chtoniczny, to z pewnością studnie były wyschnięte.

Wreszcie przytoczony późny (IV w. po Chr.), Sozomenowy opis wrzucania ofiar do studni stawia więcej pytań, aniżeli daje odpowiedzi (s. 45). Niestety Sozomen mówiąc o „pogańskim obrządku” nie wspomina, dla jakiego bóstwa miały być składane ofiary, zatem określenie kultu jako chtonicznego jest tylko przypuszczeniem. Zresztą nawet gdyby było to prawdą, to przecież mowa jest o studni koło Hebronu, nie zaś koło Beer-Szeby!

Kolejny argument mający świadczyć o chtonicznym charakterze kultu w Beer-Szebie to pojawianie się w opowiadaniu drzew, a szczególnie tamaryszka, „drzewa *par excellence* funeralnego” (s. 50). Jednak związek tamaryszka, czy też innych drzew, ze światem podziemnym jest nader słabo udowodniony i opiera się na połączeniu ze studnią, która – jak wykazano powyżej – nie wiąże się z krainą zmarłych. Zresztą sam autor pisze: „da się oczywiście wykazać pewną rolę drzew w kulcie i ich obecność w mitologii.

Nie potrafimy jednak ustalić rodzaju tego kultu” (s. 51). Nie można więc na tak niepewnej podstawie budować daleko idących teorii.

Jako następny argument za chtonicznym charakterem kultu w Beer-Szebie autor przytacza występowanie jagniąt podczas zawierania przymierza pomiędzy Abrahamem i Abimelekiem. Sugeruje przy tym, że jagnięta (*kibšōt*) są zwierzętami składanymi na ofiarę dla bóstw podziemnych, odwołując się do biblijnego uzasadnienia – jako późniejszą wstawkę – że jest to po prostu podarunek dla Abimeleka. Tezę tę opiera w dość zaskakujący sposób na opowiadaniu proroka Natana o chciwym bogaczu i biednym właścicielu jednego jagnięcia (2 Sm 12, 1-6). Autor chciałby widzieć w tym fragmencie zakamufłowany opis ofiary, pierwotnie z człowieka, a później z jagnięcia dla bóstw krainy śmierci (s. 54-57). Obraz taki wydaje się nader wątpliwy. Wyrażenie, że owieczka była „jak córka” dla biedaka, nie uprawnia do mówienia o zastępczej ofierze ze zwierzęcia ani tym bardziej nie wskazuje na chtoniczny charakter bóstw, którym ofiara miałaby być składana. Zresztą w całym Natanowym opowiadaniu nie ma ani słowa o jakiegokolwiek ofierze, lecz o uczcie wydanej dla gości. Dostrzeganie w tym opisie ofiary dla bogów podziemia wymaga wiele dobrej woli. Wreszcie nawet gdyby hipotetycznie przyjąć powyższą argumentację w odniesieniu do 2 Sm 12, 1-6, to dlaczego Abrahamowe jagnięta w Beer-Szebie miałyby również być ofiarowane dla bóstw Szeolu? Wszak sam autor podkreśla, że termin „jagnię” występuje w ośmiu miejscach w tekście masoreckim, a tylko w opowieści Natana sugerowany jest związek z krainą umarłych. Skoro w pozostałych autor nie widzi odniesienia do świata podziemnego – a wszędzie jest mowa o ofiarach, na przykład za grzechy lub związanych z oczyszczeniem z trądu – to dlaczego w opowieści o przymierzu Abrahama z Abimelekiem jagnię ma koniecznie wskazywać na ofiarę dla bóstw podziemnych?

Następnie autor sugeruje, że nazwy studni w Beer-Szebie, jakie przekazuje tekst masorecki, „powstały wskutek zmian form pierwotnych” i proponuje nowe nazwy: *šāqa* („zatapiać”) i *šāṭān* („szatan”) (s. 58). Proponowane zmiany wydają się zupełnie arbitralne. Zresztą przypisywanie szatanowi cech chtonicznych jest nieporozumieniem. Szatan to w Biblii Hebrajskiej anioł-oskarżyciel na niebiańskim dworze Jahwe (zob. Hi 1, 6-2, 7; Za 3, 1-5). Brak choćby jednego starotestamentowego fragmentu ukazującego szatana w piekielnych, podziemnych czeluściach. Obraz ten pochodzi dopiero z Nowego Testamentu i późniejszej, bogatej literatury apokryficznej.

Na kolejnych stronach autor zastanawia się, jaką formę w starożytnym Izraelu przyjmowała ofiara dla bogów podziemia. Uważa, że łamanie karku zwierzęcia wskazuje na taki właśnie cel ofiary (s. 59-62). Oczywiście jest to możliwe, jednak autor pozostawia nas w sferze domysłów, nie przedstawiając

dowodów. Fakt, że ten typ ofiary nie znalazł uznania w kulcie Żydów w czasach Drugiej Świątyni, może (choć nie musi) świadczyć o jego związku z konkurencyjnym wobec Jahwe kultem innego bóstwa. Jednak z pewnością nie można na tej podstawie wnioskować o chtonicznym charakterze takich ofiar.

Śledząc dalej kultury chtoniczne w starożytnym Izraelu, autor twierdzi, że ośrodkiem takiego właśnie kultu była Jerozolima (s. 63-64). Wydaje się, że nader kontrowersyjne tezy Hildegardy Lewy, oparte jedynie na wątpliwych porównaniach z kultem w Mekce, można pominąć. Nietrafne jest także powoływanie się na kult boga Szalima. W żadnym ze znanych źródeł nie ma on bowiem charakteru chtonicznego. W tekstach z Ugarit zwykle jawi się on jako uraniczne bóstwo związane z zachodzącym słońcem i występującym regularnie obok bóstwa jutrzeńki Szahar w niemal nierozdzielny zwrócie *šhr w šlm* (KTU² 1. 23: 52-53; 1. 100: 52; 1. 107: 43; 1. 123: 11). W pierwszym ze wzmiankowanych tekstów wydaje się mieć związek z płodnością, w drugim zaś wprost jest mowa, że Szahar i Szalim są w niebiosach, nie zaś w podziemiu. Ponadto sam Szalim występuje na listach bogów i w spisach składanych ofiar, jednak tego typu teksty nie określają bliżej jego charakteru⁵.

Kolejnym elementem rozważań autora nad kultami chtonicznymi jest obraz ziemi rozwierającej swą paszczę i połykającej niegodziwców (Lb 16, 30. 33). Sugerowany jest przy tym obraz bogini Matki-Ziemi (*'ādāmāh*) (s. 65). Jest oczywiste, że bogini uosabiająca ziemię musi mieć *par excellence* charakter chtoniczny. Podobnie jasnym jest, że świat umarłych znajdujący się pod ziemią bywa nazywana po prostu właśnie „ziemią” i to na całym Bliskim Wschodzie. Dla języka hebrajskiego będzie to *'eres*, dla ugaryckiego *arš*, dla akadyjskiego *eršetu*, zaś dla sumeryjskiego *ki/kur*⁶. Problemem jest jednak powiązanie ze sobą dwóch powyższych obrazów, a zatem czy płodna Bogini-Ziemia jest zarazem boginią krainy śmierci? Należy zaznaczyć, że tego typu połączenie na Bliskim Wschodzie nie występuje, w odróżnieniu na przykład od Grecji (Kora – Persefona). W Mezopotamii spotkać można cały szereg bogiń-matek, związanych z płodnością ziemi. Są to: Aruru, Mami/Mama, Ninmah/Ninhursaga. Nigdy jednak nie są one łączone z przerażającą boginią świata podziemnego Ereszkigal. Podobnie wśród Zachodnich

⁵ Zob. najnowsze tłumaczenia tekstów z Ugarit wraz z komentarzami: *Ugaritic Narrative Poetry*, ed. S. B. Parker, Atlanta 1997 (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series, 9); D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta 2002 (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World, 10). Związku Szalima z podziemiem nie potwierdza także najnowszy słownik ugarycki: G. del OLMO LETE, J. SANMARTÍN, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, t. 1-2, Leiden 2003 (Handbook of Oriental Studies. Section 1: *The Near and Middle East*, 67).

⁶ O tego typu nazwach świata umarłych zob. w klasycznej pozycji: K. TALLOVIST, *Sumerish-akkadische Namen der Totenwelt*, „Studia Orientalia” 5 (1934), 1-46, szczególnie 8-17.

Semitów związana z wegetacją i płodnością Aszera/Aszirat nie była łączona z krainą umarłych. Natomiast pan tejże krainy, bóg śmierci – Mot, często bywał przedstawiany jako wiecznie głodny potwór (KTU² 1. 4. VIII: 17-20; 1. 5. I: 19-22; 1. 5. II: 2-4; 1. 6. II: 17-19) z przepastną gardzią (KTU² 1. 5. I: 6-8; 1. 5. II: 3-6). Nie ma jednak mowy, aby utożsamiać go z jakąkolwiek boginią płodności. Podobnie jest przedstawiany w Biblii Szeol, jako nigdy nie syty, z szeroko rozwartą paszczą (Prz 1, 12; 30, 16; Iz 5, 14; Ha 2, 5)⁷. Nie można jednak łączyć tego obrazu z boginią-ziemią przyjmującą ofiary. Mowa tu przecież o krainie śmierci, a nie o bóstwie dającym życie. Oczywiście teoretycznie możliwe jest zlanie się tych dwóch wyobrażeń. Można wyobrazić sobie, że aby ziemia wydała swój plon, musi najpierw pożreć swą ogromną paszczą ofiarę z człowieka. Jednak takie założenie wymaga jakiegoś potwierdzenia w źródłach bliskowschodnich, inaczej personifikacja *'ādāmah* jako głodnej bogini ziemi i podziemia pozostanie czysto hipotetyczna. Co ciekawe, na Bliskim Wschodzie pojawiają się bogowie, a nie boginie, łączący w sobie aspekty płodności i chtoniczności. Takim właśnie bóstwem jest mezopotamski Dumuzi, za życia opiekun wegetacji, po śmierci jeden z sędziów w krainie śmierci. Spoza semickiego kręgu można wymienić egipskiego Ozyrysa, który oczywiście jest władcą umarłych, jednak bywa przedstawiany jako pan zboża, którego kłosa wyrastają z ciała bóstwa. Bez odpowiedzi – ze względu na ubóstwo materiału źródłowego – pozostaje pytanie, czy tego właśnie typu bogiem nie jest Baal-Peor, o którym autor pisze na s. 65-66. Słusznie przy tym wskazuje na możliwe związki tego boga z kultem zmarłych. Szkoda jedynie, że tego wątku, gdzie rzeczywiście należy dostrzegać chtoniczne bóstwo władające zmarłymi, nie rozwinął szerzej. Omawiając go powołał się jedynie na komentarz Marvina Popa do Pieśni nad Pieśniami. Tymczasem już mistrz tego uczonego, Mitchell Dahood, w komentarzu do Psalmów sugerował chtoniczność Baal-Peora⁸. Podobne zdanie można znaleźć w cytowanych przez autora gdzie indziej pracach poświęconych kultowi zmarłych w Izraelu⁹.

Na koniec należy zastanowić się nad ustaleniem daty powstania etjologicznej legendy o Beer-Szebie. Autor jako *terminus ante quem* przyjmuje czas powstania apokryfów i tekstów z Qumran wspominających o zawar-

⁷ Nicholas Tromp sugerował, że również w innych fragmentach biblijnych „głód” ma związek z Motem. Wymieniał przy tym: Pwt 32, 24; Ps 33, 19 i Jr 18, 21. Tezy te należy jednak przyjmować z dużą ostrożnością. Zob. cytowaną przez autora pracę: N. J. TROMP, *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, Roma 1969, 108-109.

⁸ M. DAHOOD, *Psalms III*, Garden City 1970, 73-74 (The Anchor Bible, 17a).

⁹ K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1986, 231-233; T. J. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989, 167. Zastanawia pominięcie w przypisach hasła *Baal of Peor* z często cytowanego przez autora

ciu przymierza w Beer-Szebie. Już na wstępie poddaje jednak w wątpliwość pewność datowania 4QpaleoGenesis^m na połowę II w. przed Chr. Następnie dla Księgi Jubileuszów proponuje lata trzydzieste II wieku, choć – jak sam zaznacza – zwykle przyjmuje się początek II w. przed Chr. (s. 68-69). Dr Niesiołowski-Spanò bardzo słusznie sugeruje, że tekst mówiący o Beer-Szebie powinien powstać w czasie, gdy miejscowość ta miała jakieś znaczenie dla twórców Biblii. Odwołuje się więc do materiału archeologicznego, wskazując, że Beer-Szeba przeżywa dwa okresy rozwoju: w czasach podzielonej monarchii i w okresie hasmonejskim. Autor wybiera ten drugi, ponieważ uważa, że powstanie etiologii Beer-Szeby wiąże się z bieżącą polityką Hasmoneuszy. Idumea (a wraz z nią sama Beer-Szeba) została podbita przez Jana Hirkana w latach 129-126 przed Chr. Dr Niesiołowski-Spanò proponuje więc następującą rekonstrukcję: szykując się do wchłonięcia nowych terenów Jan Hirkan stara się znaleźć jakąś ideologiczną podbudowę dla swych zamiarów. Stąd w jego otoczeniu powstaje opowiadanie „o ‘żydowskości’ miasta położonego na dalekim południu... Opis przymierza zawartego przez Abrahama i Izaaka z obcymi mógł odzwierciedlać dążenia elit żydowskich do zawarcia układów politycznych z sąsiednimi ludami” (s. 70). W ten sposób autor podważa opis Józefa Flawiusza mówiący o zbrojnym podboju Idumei i przymusowej konwersji jej mieszkańców na judaizm, proponując w zamian pokojowe przymierze „między autonomicznymi partnerami”. Takie rozumowanie ma jednak kilka słabych punktów. Po pierwsze zakłada, że Józef Flawiusz nie mówi nam prawdy, choć trudno o jakiegokolwiek potwierdzenie takiej tezy. Po wtóre ukazuje nam obraz równych partnerów zawierających przymierze, podczas gdy w rzeczywistości nigdzie nie słyszymy choćby o politycznej autonomii Idumei w ramach państwa Hasmoneuszy. Zresztą jaki cel miałoby Idumiejczy w dobrowolnym podporządkowywaniu się Judzie? Raczej oczywiste wydaje się rozumowanie, że jeśli Juda chciała przejąć kontrolę nad tym rejonem, musiała go podbić. W tej sytuacji nie ma sensu tworzyć jakichś ideologii, bo o wszystkim i tak zdecyduje siła miecza. Zresztą owa ideologia musiałaby powstać na wiele lat przed zajęciem Idumei. Wszak nawet przyjmując lata trzydzieste II w. przed Chr. jako czas powstania Księgi Jubileuszy, oczywiste jest, że biblijna opowieść istniała już wcześniej i cieszyła się na tyle dużym autorytetem, że została wykorzystana w nowopowstającym dziele. Nie ulega wątpliwości, że etiologiczna legenda zawarta w Biblii musiała więc istnieć już na długo przed

słownika *DDD*, mimo że jego twórca K. Spronk, podobnie jak w powyżej wymienionej książce, również widzi w Baal-Beerze władcę umarłych.

latami trzydziestymi II w. W ten sposób należałoby założyć, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę czas powstania 4QpaleoGenesis^m, że oto niemal od razu po wybuchu powstania Machabeuszy rodzi się koncepcja przymierza z Idumejczykami, mimo że zrealizowana ona zostanie dopiero w około trzydzieści lat później. Teza taka wydaje się wątpliwa. Oczywiście cała koncepcja zupełnie upada, jeśli przyjmiemy, że Księga Jubileuszy powstała na początku II w. przed Chr., ponieważ nie sposób mówić o polityce Hasmoneuszy przed wybuchem powstania machabejskiego.

Można jednak wyobrazić sobie, że oto mamy do czynienia nie z planami bieżącej polityki, lecz z wizjami wybiegającymi daleko naprzód. Przy takim założeniu opis przymierza w Beer-Szebie nie jest uzależniony od czasu wybuchu walk z Seleucydami, czy też od początku monarchii hasmonejskiej. Niestety w ten sposób praktycznie każdy moment po upadku Jerozolimy mógłby okazać się odpowiedni dla powstania tego typu dalekosiężnych planów. Jedynym warunkiem dla powstania tego typu tekstu jest, jak pisze autor, „okres wzmożonej aktywności pisarskiej, służącej zarówno doraźnej polityce, jak i uporządkowaniu starszego materiału biblijnego” (s. 70). Czy to w niewoli w Babilonie, czy też w małej perskiej prowincji Żydzi mogą marzyć o odtworzeniu dawnej wielkiej monarchii. W obu przypadkach ich nadzieję podtrzymuje wspomnienie świetności czasów Dawida i Salomona.

Zatem powiązanie legendy etiologicznej Beer-Szeby z polityką hasmonejską napotyka na poważne przeszkody. Przeczyć takiej koncepcji zdają się Józef Flawiusz oraz względy chronologiczne związane z powstawaniem pism qumrańskich i apokryfów. Podobne kłopoty napotyka autor i w innych rozdziałach, gdzie także sugeruje hasmonejskie pochodzenie etiologicznych tekstów Pięcioksięgu. Wątpliwości budzi także dostrzeżenie w Beer-Szebie kultu o chtonicznym charakterze. Jest to oczywiście możliwe, wydaje się jednak, że wymaga znalezienia solidniejszych argumentów. Podobne problemy stwarza dostrzeżenie kultów chtonicznych w następnych rozdziałach.

Pomimo podnoszonych zastrzeżeń omawiana praca jest wartościową pozycją w polskich badaniach nad Biblią. Cechuje się cennym połączeniem danych archeologicznych z biblijnymi. Przywołuje wiele najnowszych publikacji, często niedostępnych w polskich bibliotekach. Z pewnością stanowi wyzwanie intelektualne dla tych spośród czytelników, którzy nie zgadzają się z tezami autora.