

# Scripta Biblica et Orientalia



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



#### **Redakcja**

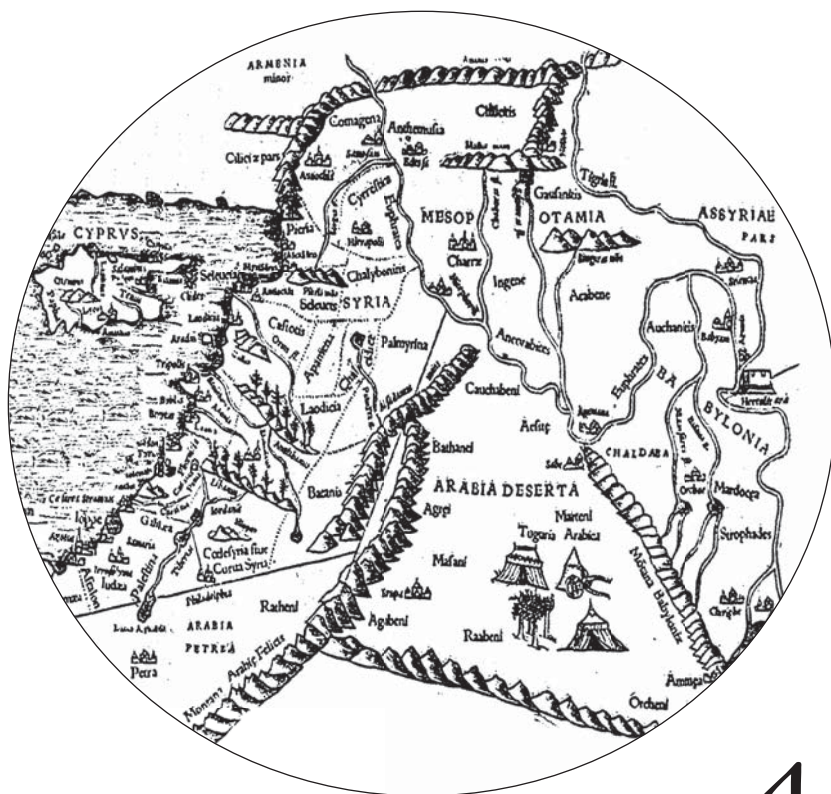
PRZEMYSŁAW DEC (Instytut Judaistyki UJ)  
PIOTR MUCHOWSKI (Katedra Studiów Azjatyckich UAM)  
MACIEJ MÜNNICH (Instytut Historii KUL) (Redaktor naczelny)  
ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ (Instytut Historyczny UW)

#### **Rada naukowa**

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



# Scripta Biblica et Orientalia



4  
(2012)

Wydawnictwo KUL  
Lublin – Kraków – Poznań – Warszawa

Opracowanie redakcyjne  
Bożena Hryciuk

Opracowanie komputerowe  
Idealit

Projekt okładki i stron tytułowych  
Robert Kryński

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

ISSN 2081-8416

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

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

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

MICHAŁ BIENIADA

EGIPSKIE PANOWANIE W KANAANIE  
PÓŹNEGO OKRESU EPOKI BRĄZU  
– PRZYKŁAD EKONOMICZNEJ EKSPŁOATACJI  
I POLITYCZNEGO UZALEŻNIENIA.  
PRÓBA SYNTEZY.

W połowie XVI w. p.n.e. pierwszy faraon XVIII dynastii egipskiej Amosis (1550-1525 p.n.e.)<sup>1</sup> ponownie zjednoczył Egipt po okresie rozbicia na kilka dynastii, zwanym przez egiptologów drugim okresem przejściowym<sup>2</sup>. Celem Amosisa było zjednoczenie Egiptu, ale przede wszystkim wypędzenie obcych najeźdźców, wywodzących się z Azji Hyksosów, którzy jako XV dynastia panowali we wschodniej części delty Nilu<sup>3</sup>. Kampania wojenna faraona zawiodła go na

- 
- <sup>1</sup> Chronologia Kanaanu późnego okresu epoki brązu:  
PB I A – 1550-1470 p.n.e. (XVIII dynastia egipska i wypędzenie Hyksosów oraz panowanie Totmesa III)  
PB I B – 1470-1400 p.n.e. (między Totmesem III a okresem amarneńskim)  
PB II A – 1400-1300 p.n.e. (koniec XVIII dynastii – okres amarneński)  
PB II B – 1300-1200 p.n.e. (XIX dynastia – epoka żelaza IA)
- <sup>2</sup> Daty panowania królów egipskich za: J. von Beckerath, *Chronologie des pharaonischen Ägypten – Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332 v. Chr.*, Mainz am Rhein 1997.
- <sup>3</sup> Informację o zdobyciu przez Egipcjan stolicy Hyksosów – Awaris znaleziono w grobowcu egipskiego oficera Ahmose w el-Kab w południowym Egipcie (W.G. Dever, „The Middle Bronze Age: The Zenith of the Urban Canaanite Era”, *BA* 50 (1987), 149-177).

ziemie Kanaanu, gdzie znajdowało się militarne i kulturowe zaplecze Hyksosów. Tereny rozciągające się między Jordanem a wybrzeżem Morza Śródziemnego stały się celem militarnego odwetu. Od tej pory Kanaan zaczął stopniowo popadać w zależność od Egiptu. Faraon Amosis osobiście dowodził trzyletnim oblężeniem twierdzy Sharuhen w Kanaanie, gdzie schronili się uciekający z Egiptu Hyksosi. Twierdza została zdobyta, kilka innych ośrodków miejskich Kanaanu również uległo anihilacji<sup>4</sup>. W czasach XVIII dynastii Egipcjanie kilkakrotnie najeżdżali tę krainę. Silny i ambitny faraon Totmes III (1479-1425 p.n.e.) ostatecznie militarnie podporządkował ją sobie po zwycięskiej bitwie pod Megiddo, w której pokonał antyegipską koalicję. Efektem jego militarnych podbojów było ustanowienie rządów Egiptu w Palestynie (strefa wpływów sięgała aż do twierdzy Kadesz nad Orontesem). Na ścianie świątyni Amona w Tebach (Karnak) znajduje się lista 119 miast wchodzących w skład koalicji, która została pokonana pod Megiddo. Egipcscy faraonowie – Totmes III i Amenhotep II walczyli też poza Palestyną z królestwem Mitanii, które w XV w. p.n.e. panowało nad północną Syrią i Mezopotamią. Sytuacja polityczna Bliskiego Wschodu w połowie XIV w. p.n.e. jest znana historykom między innymi dzięki korespondencji odkrytej w archiwach egipskiej stolicy faraona Echnatona – Achetaton (Tell el-Amarna).

Inny wojowniczy władca Egiptu – drugi faraon XIX dynastii – Seti I (1294-1279 p.n.e.) – stoczył w dolinie Jordanu kolejną bitwę z wojskami kananejskimi. Fakt ten miała uwiecznić stela postawiona przez niego w Bet-Szean.

W XIV w. p.n.e. nową potęgą zagrażającą Egiptowi stało się imperium hetyckie, którego główną bazą strategiczną w Syrii było miasto Karkemisz. W czwartym roku panowania faraona Ramzesa II (1279-1213 p.n.e.) doszło do zbrojnej konfrontacji między Egiptem i imperium hetyckim. Bitwa pod Kadesz, choć bez wątplenia była zwycięstwem Hetytów, nie rozstrzygnęła sporu mocarstw o wpływy w Syro-Palestynie. Jej efektem było *status quo*: Hetyci pozostali władcami północnej Syrii i królestwa Amurru. Kilkanaście lat później faraon Ramzes II i hetycki król Hattusilis III podpisali traktat pokojowy. Granicą mocarstw stało się centrum Doliny Beq'a w Libanie. Pokój między imperiami panował aż do końca istnienia państwa Hetyckiego, które upadło pod koniec XIII w. p.n.e.

Faraon Merneptah (1213-1203 p.n.e.) przeprowadził w Kanaanie zbrojną kampanię zakończoną sukcesem i ujarzmieniem kilku najważniejszych miast Palestyny. Na Steli Merneptaha (zwanej również Stelą Izraela), którą faraon kazał wnieść dla uwiecznienia swojego zwycięstwa, oprócz nazw miast zdobytych przez władcę, po raz pierwszy pojawia się wzmianka o Izraelu. Merneptah w piątym roku swego panowania walczył również z najeźdźcami z Egei – Ludami Morza, wśród

<sup>4</sup> Dever, „The Middle Bronze Age”, 149-177.

których znaleźli się Lukka, Szekelesz, Szerden, Akawasza i Tursza. Do ponownej konfrontacji Egiptu z Ludami Morza doszło za panowania Ramzesa III, który w ósmym roku swojego panowania walczył między innymi z ludami: Szerden, Peleset i Danuna.

Ośrodkami władzy egipskiej w Palestynie były Gaza, Jaffa i Bet-Szean. W miastach panowały lokalne dynastie reprezentujące najwyższą klasę społeczną – elitę *maryannu*. Władcy ci byli podporządkowani i zależni od Egiptu, często kształcili się na dworze egipskim, gdzie wychowywano ich na posłusznych poddanych faraona. Z korespondencji z Tell el-Amarna dowiadujemy się również o narastającym w tym czasie zagrożeniu ze strony „bandytów” Habiru, którzy kontrolowali górzyste rejony Palestyny od Jerozolimy aż do Doliny Jezreel. Tereny pustynne zamieszkałe były przez nomadów *Shasu*.

Faraonowie egipscy z pewnością nastawieni byli na uzyskanie jak największego ekonomicznego zysku z politycznego panowania nad Kanaanem. Doprowadziło to do znacznego wyeksploatowania tego rejonu. Badania wykazują, że Kanaan był obciążony znacznie wyższymi obowiązkami trybutów, danin, pracy niewolniczej i innymi zobowiązaniami niż kraje wasalne będące w tych samych czasach pod panowaniem Asyrii czy Hetytów<sup>5</sup>. Wielu badaczy uważa, że do upadku kultury kananejskiej pod koniec epoki brązu przyczyniła się nadmierna ekonomiczna eksploatacja kraju przez Egipt, wewnętrzne walki oraz załamanie się kontaktów międzynarodowych, od których (w postaci wymiany towarów) w ogromnym stopniu Kanaan był ekonomicznie zależny. Rządy Egiptu w Kanaanie nastawione były na maksymalne ekonomiczne wykorzystanie tego rejonu. Pod koniec epoki struktura społeczna kraju nad Jordanem była tworem pod wieloma względami bardzo niestabilnym i utrzymującym się wyłącznie dzięki bezpośredniemu nadzorowi Egiptu. Zegiptyzowana elita zainteresowana była jedynie powiększaniem swojego majątku. Szerokie obciążenia doprowadziły do ubożenia ludności i pojawienia się na marginesie społecznym ogromnej rzeszy banitów uciekających przed niewolnictwem, przymusową pracą i podatkami. Pod koniec epoki brązu rozwój wydarzeń w Kanaanie stał pod znakiem ekonomicznej eksploatacji i utrwalania się nieprawidłowych zjawisk społecznych. Wycofanie się Egipcjan z tych terenów spowodowało całkowitą dezintegrację systemu władzy i społeczeństwa. Cywilizacja, jeśli tak można nazwać trwającą tysiąclecia kulturę kananejską, uległa kompletnemu załamaniu, a po kilkunastu pokoleniach chaosu i walki o władzę w Palestynie wyłoniły się nowe ludy i państwa – nastała epoka żelaza.

<sup>5</sup> N. Na'aman, „Economic Aspects of the Egyptian Occupation of Canaan”, *IEJ* 31 (1981), 184.

Koniec epoki brązu to bez wątpienia jeden z najbardziej interesujących okresów w historii Palestyny nie tylko dlatego, iż nadal wiele aspektów związanych z transformacjami ekonomicznymi i społecznymi, które wtedy miały miejsce, pozostaje niewyjaśnionych, lecz przede wszystkim z tego powodu, że stanowi tło kulturowe dla mających pojawić się w epoce żelaza nowych idei. W Kanaanie epoki brązu tkwią kulturowe korzenie narodu, który jako jeden z nielicznych zachował do dziś odrębność ukształtowaną już w starożytności. Narodu, który stworzył jedno z najważniejszych dzieł literatury – Biblię. W szerszym aspekcie przemiany kulturowe tego okresu zaowocowały powstaniem nowej idei państwa. Zarzucono funkcjonujący dwa tysiąclecia system miast-państw na rzecz państwa terytorialnego.

Źródła historyczne do badań nad późnym okresem epoki brązu Palestyny, m.in. egipskie teksty zawierające złorzeczenia i klątwy rzucane na kananejskie miasta czy korespondencja z archiwum królewskiego odkrytego w Tell el-Amarna, przekazują nam informacje o postępującym uzależnianiu się polityki wewnętrznej Kanaanu od Egiptu oraz atmosferze podejrzeń i wzajemnych oskarżeń o zdradę narastającej między władcami kananejskimi. Obraz ten uzupełniają źródła archeologiczne, przedstawiając bezsporne świadectwo stopniowego upadku miast Palestyny.

Faraon Amosis, od którego zaczęliśmy tę historię, chciał wygnać Hyksosów, ukarać współpracujących z nimi władców kananejskich<sup>6</sup> i zapewnić Egipcjowi strategiczny przyczółek w Palestynie. Władcy egipscy w okresie tym nie planowali jeszcze stałej ekonomicznej i militarnej kontroli nad Palestyną – dla podtrzymania interesów tego państwa wystarczały jednorazowe kampanie militarne, mające na celu zdobycie łupów i demonstrację potęgi armii faraona (np. wyprawa wojenna Totmesa I [1504-1492 p.n.e.], który po wojskowym najeździe na Syro-Palestynę zadowolił się łupami i okupami, a czas pobytu w obcym kraju umilił sobie polowaniem na słonie w dolinie rzeki Orontes). Totmes III (1479-1425 p.n.e.) przeprowadził w Palestynie zbrojną kampanię i w bitwie pod Megiddo, dysponując dwudziestotysięczną armią, pokonał konfederację trzystu trzydziestu syryjskich książąt, na czele której stał książę Kadesz (*ANET*, 238). Tym razem

<sup>6</sup> Istnieje wielkie prawdopodobieństwo, iż w okresie dominacji Hyksosów we wschodniej części Deltę Nilu dużą rolę pełniły centra kananejskie znajdujące się w Palestynie, będące w istocie ich zapleczem ekonomicznym, kulturowym i militarnym (M. Bietak, „Avaris and Piramesse: archaeological exploration in the eastern Nile Delta”, *PBA* 45 (1979), 225-289; M. Bietak, „Problems of Middle Bronze Age chronology: new evidence from Egypt”, *AJA* 88 (1984), 471-485). Kananejskie pochodzenie dynastii Hyksosów z pewnością wpłynęło na stosunek Egipcjan do Palestyny w późnym okresie epoki brązu (Bietak, „Problems of Middle Bronze Age”, 471-485; A. Kempinski, Y. Aharoni, V. Fritz, „Some observations on the Hyksos (XVth) Dynasty and its Canaanite Origin”, w: *Pharaonic Egypt*, red. S.I. Groll, Jerusalem 1985, 129-137).



wybuch wojny mógł mieć przyczyny ekonomiczne, a sama kampania charakter zaplanowanego podboju.

W miejscach o szczególnym znaczeniu strategicznym (np. w Megiddo i Bet-Szean [pierwszy garnizon egipski – warstwa R2 lub IXB]) faraon kaławybudować system twierdz i posterunków administracyjnych<sup>7</sup>. Teren Kanaanu podzielony został na trzy dystrykty. Każdy z nich posiadał centrum administracyjne, usytuowane w pobliżu głównego szlaku handlowo-komunikacyjnego Syro-Palestyny, zwanego przez Egipcjan *Drogami Horusa* (szlak pokrywa się mniej więcej z rzymską *Via Maris*). Ośrodki te znajdowały się w Gazie (dzisiejsza Gaza lub Rafa), Kumidi (Kamid el-Loz w Dolinie Beq'a w Libanie) i Sumur (Tel Kazel leżące na wybrzeżu syryjskim). Syro-Palestyna od tej pory miała być spichlerzem Egiptu. Dla zapewnienia stałych zbiorów zboża, które miało wykarmić egipskich urzędników i żołnierzy, faraon wprowadził dla poddanych Egiptu obowiązek przymusowej pracy na roli. „Pańszczyznę” odrabiali przede wszystkim chłopci zamieszkujący najżyźniejsze tereny, które były szczególnie eksploatowane rolniczo przez egipską władzę: północną część Doliny Jordanu, Dolinę Bet-Szean, Akko i największą z nich – Dolinę Jezreel<sup>8</sup>. Kilkadziesiąt lat po zdobyczach wojennych Totmesa III nowy system ustanowiony w Kanaanie ustabilizował się – Kanaan stał się terytorium wasalnym Egiptu. Wszelkie bunt przeciw egipskiej władzy kończyły się skutecznymi ekspedycjami karnymi. Za czasów panowania Amenhotepa II (1428-1397 p.n.e.) wybuchł bunt niezadowolonych z okupacji egipskiej syryjskich książąt, który jednak zakończył się szybkim schwyтaniem siedmiu przywódców buntu w okolicy Damaszku, gdzie – według przekazu – faraon osobiście pozbawił ich życia uderzeniami maczugi. Ciała książąt, ku przestrodze dla innych potencjalnych buntowników, przybito do burt królewskiego okrętu wracającego do Egiptu<sup>9</sup>. Skutkiem politycznym i ekonomicznym podobnych wydarzeń było zwiększenie represji ze strony Egiptu. Popularnym politycznym posunięciem zapobiegającym buntom stało się zabieranie dzieci książąt kananejskich na dwór egipski, gdzie wychowywane były zgodnie z tamtejszą tradycją i w duchu posłuszeństwa wobec faraonów. Karą za nieposłuszeństwo, a jednocześnie sposobem na ostudzenie nastrojów powstańczych, było niewolnictwo, zwiększanie podatków czy zakaz budowy fortyfikacji, praktycznie uniemożliwiający zbrojne przeciwstawienie się Egiptowi<sup>10</sup>.

Południowa część Lewantu, czyli Kanaan, miała dla Egipcjan ogromne znaczenie strategiczne zarówno z przyczyn militarnych, jak i handlowych. Palestyna stała się pomostem lądowym łączącym Egipt z Azją. Wiele aspektów działania

<sup>7</sup> Na'aman, „Economic Aspects”, 178-179.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> ANET 248.

<sup>10</sup> R. Gonen, „Urban Canaan in the Late Bronze Period”, BASOR 253 (1984).

tego układu nie zostało jednak jeszcze do końca wyjaśnionych. Egipt był na tyle zainteresowany kontrolą militarną Palestyny, na ile zapewniała ona funkcjonowanie szlaków komunikacyjnych i bezpieczeństwo w rejonach, które przynosiły temu państwu ekonomiczne korzyści. Jest więc oczywiste, że zasięg egipskiej władzy kończył się na granicy obszarów górzystych Palestyny, które jak wskazują źródła historyczne i archeologiczne, miały w późnym okresie epoki brązu nikłe znaczenie ekonomiczne i praktycznie były niezamieszkane – spośród miast leżących na północy i wymienionych w archiwum z Tell el-Amarna wszystkie położone były w dolinach<sup>11</sup>.

Władza egipska, na co wskazuje analiza listy adresowej korespondencji odkrytej w archiwum Tell El-Amarna, funkcjonowała więc na terenach przybrzeżnych, gdzie zapewniała bezpieczeństwo szlaków handlowych, oraz w żyznych, eksploatowanych rolniczo dolinach. Po wypędzeniu z Egiptu Hyksosów i podbiciu Palestyny władcy egipscy zabraniali osiedlania się w trudno dostępnych i porośniętych lasami rejonach górskich, gdyż nie można było ich kontrolować. Wszyscy, którzy z rozmaitych przyczyn zdecydowali się osiedlić na tym obszarze, dla władzy egipskiej automatycznie stawali się wyjętymi spod prawa<sup>12</sup>. Pewne tereny Palestyny zachowały niezależność, choć wynikało to raczej z powodu małego zainteresowania ze strony egipskiej niż z braku środków na podbój militarny w skarbcu faraonów. Niezależni od egipskich posterunków władcy sprawowali kontrolę nad terytoriami otaczającymi Sychem, Tyr czy Damaszek<sup>13</sup>.

Duże znaczenie dla rozwoju sytuacji polityczno-ekonomicznej Palestyny późnego okresu epoki brązu miały wydarzenia rozgrywające się na północ od Palestyny, których wynikiem było ostateczne ustalenie granicy wpływów konkurujących ze sobą mocarstw: Egiptu i imperium hetytów. Przyczyniły się one również do rozkwitu potęgi handlowej, jaką stało się Ugaryt (Ras Szamra) – nadmorskie miasto-państwo leżące w dzisiejszej Syrii. Szesnaście lat po nierozstrzygniętej bitwie pod Kadesz, stoczonej między faraonem Ramzesem II (1279-1213 p.n.e.) a królem hetyckim Muwatalisem, podpisany został traktat pokojowy Ramzesa II z nowym królem kraju Hatti – Hatusilisem III. Niedługo potem ustalono granicę wpływów między mocarstwami, którą stały się okolice źródeł rzeki Orontes<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> H. Frankel, „Upper Galilee in the Late Bronze–Iron I Transition”, w: *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, red. I. Finkelstein, N. Na’aman, Jerusalem 1994, 20.

<sup>12</sup> A. Zertal, „To the Land of the Perizzites and the Giants: On the Israelite Settlement in the Hill Country of Manasseh”, w: *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, red. I. Finkelstein, N. Na’aman, Jerusalem 1994, 50-51.

<sup>13</sup> Na’aman, „Economic Aspects”, 184.

<sup>14</sup> W traktacie Ramzesa II z Hatusilisem III nie ma określonej granicy wpływów między Egiptem i państwem Hetytów. Podana jest informacja, że podtrzymano ustalenia wcześniej-

Stosunki dyplomatyczne między Egiptem a królestwem Ugaryt (Ras Shamra) zostały nawiązane już podczas panowania Amenhotepa III (1351-1334 p.n.e.). Miasto we wczesnym XIV w. p.n.e., w czasach panowania Ammiszamaru I, znajdowało się w egipskiej strefie wpływów, jednakże po zawarciu przez Supiluliumę I traktatu z Aziru (królem Amurru) Niqmaddu, król Ugaryt również zawarł przymierze z Aziru. W rezultacie Niqmaddu, musiał uznać zwierzchność królestwa Hatti i płacić mu roczny trybut. Ugaryt zachęcone przez Horemheba (1319-1292 p.n.e.) przeciwstawiło się zwierzchnictwu hetyckiemu (czasy panowania w państwie Hetytów Mursilisa II), w efekcie czego hetycki król na tronie Ugaryt osadził swego zaufanego – Niqmepa (zmarł ok. 1270 r. p.n.e.). Od końca XIV w. p.n.e. Ras Szamra znajdowało się pod panowaniem Hetytów, lecz traktat pokojowy, który po bitwie pod Kadesz zawarli Hatusilis III i Ramzes II, umożliwił ustanowienie dyplomatycznych połączeń między Egiptem i Ugaryt (2. poł. XIII w. p.n.e.). Hetyci, choć Ras Szamra oficjalnie znajdowało się pod ich kontrolą, nie ingerowali w wewnętrzne sprawy miasta-państwa. Ugaryt rozwinęło bardzo korzystne kontakty handlowe, stało się głównym pośrednikiem w wymianie towarowej między Egiptem a Azją i zmonopolizowało handel między Hetytami i Egiptem.

Azja oferowała Egiptowi drewno, żywicę, oleje, kamienie półszlachetne (lapis lazuli), cynę lub brąz, a od połowy XV w. p.n.e. – miedź (sprowadzaną z Cypru) i żelazo. Również wyroby pochodzące z morza – cypryjskie i mykeńskie wazy znajdowały się w Egipcie za pośrednictwem Ugaryt. Hetyci kupowali natomiast cynę, żywność (głównie zboże) oraz niewolników. Rosnąca rola Ugaryt w wymianie handlowej między Egiptem a Azją, przy równocześnie coraz częstszym preferowaniu szlaków morskich (m.in. zewzględów bezpieczeństwa), spowodowały częściowe odizolowanie miast Palestyny i pozbawienie stanowisk położonych na lądowych szlakach handlowych intratnego monopolu na pośredniczenie w dalekosiężnej wymianie towarowej, z której do tej pory czerpały ogromne korzyści<sup>15</sup>.

W drugiej połowie XIII w. p.n.e. Palestyna częściowo straciła na znaczeniu jako zapewniający kontakty handlowe z Azją pomost lądowy. Jednocześnie została w znacznie większym stopniu obciążona ekonomicznie, jako egipskie zagłębie zboża, taniej siły roboczej, niewolników i drewna. Podczas ostatniej fazy późnego okresu epoki brązu (PB II – 1400-1200 p.n.e.) nadmierna eksploatacja ekonomiczna, permanentny stan zagrożenia buntami i interwencjami oraz atmosfera

szych traktatów z władcą hetyckim Supiluliumą I (*ANET* 200). Jako że ten zawarł traktat z Aziru, królem Amurru, wydaje się, że wpływy Egipskie sięgały południowych rubieży tegoż amoryckiego królestwa – podnóża Gór Liban, źródła rzeki Orontes.

<sup>15</sup> W Tell Abu Hawam, miście portowym leżącym na wybrzeżu równiny Akko, w warstwach datowanych na późny okres epoki brązu (VA, VB, VC), odkryto imponującą liczbę obiektów importowanych z Egei i Cypru.

wzajemnych oskarżeń podsycana przez władzę egipską, która robiła wszystko, aby skłócać ze sobą władców kananejskich i nie dopuszczać do tworzenia się koalicji antyegipskich, doprowadziły do pojawienia się w Palestynie pierwszych oznak „patologii społecznych”, jakie prędzej czy później muszą wystąpić w systemie uzależnionym od obcej władzy i niefunkcjonującym według naturalnych zasad ekonomicznych<sup>16</sup>.

Badania cmentarzysk zawierających pochówki przedstawicieli arystokracji oraz ludzi z niższych warstw społecznych wskazują na daleko posunięte i pogłębiające się w tym okresie rozwarstwienie majątkowe społeczności kananejskich – ubożenie warstw niższych, przy jednoczesnym bogaceniu się zależnych od egipskiej władzy elit<sup>17</sup>. Wśród występujących w Kanaanie końca epoki brązu typów pochówków spotkać można charakterystyczne dla kultury kananejskiej pochówki w rodzinnych grotach i pochówki przypominające tradycje mykeńskie, w pojemnikach zwanych *larnax*. Na cmentarzu w Tell es-Sa'idiyah zmarłych chowano, owijając uprzednio zwłoki materiałem, który pokrywano bitumem (co mogło być imitacją mumifikacji). W Deir el-Balah najczęściej występującą formą pochówku było umieszczanie zwłok w glinianych sarkofagach wzorowanych z pewnością na trumnach egipskich.

Przykładami ogromnego bogactwa grobowców kananejskich, których wyposażenie wskazuje na bardzo żywe kontakty handlowe z Egeą i Cyprzem oraz kosmopolityzm elit, jest Grota 10A odkryta w Gezer, Groby 8144-8155 w Hazor (gdzie wyposażenie grobowe składało się z ponad 500 naczyń!) oraz grobowiec w Tel Dan, w którym znaleziono słynną mykeńską „wazę rydwanów”.

Ekonomiczny wyzysk i zagrożenie (m.in. schwytniem w niewolę) spowodowały pojawienie się licznych grup banitów, w skład których wchodziłi nie tylko zwykli bandyci rabujący karawany, lecz również uciekający przed uciskiem, niewolą i podatkami poddani porzucający wsie i osady rolnicze<sup>18</sup>. Zjawisko to dodatkowo destabilizowało i tak coraz gorzej działający system<sup>19</sup>.

Pierwsze wzmianki w źródłach egipskich, dotyczące pojawiających się w górzystych rejonach Palestyny bandytów nazywanych „Apiru (inaczej Habiru) pochodzą z czasów panowania Amenhotepa II (1428-1397 p.n.e.). Przekaz dotyczy kampanii wojskowej przeprowadzonej przez faraona w górach (prawdopodobnie

<sup>16</sup> W.G. Dever, „The Late Bronze-Early Iron I Horizon in Syria-Palestine: Egyptians, Canaanites, Sea Peoples and Proto – Israelites”, w: *The Crisis Years: The 12th Century B.C. From Beyond the Danube to the Tigris*, red. A.W. Ward, M. Sharp Joukowsky, Dubuque 1992, 99-110.

<sup>17</sup> J.C. Waldbaum, „From Bronze to Iron: The Transition from the Bronze Age to the Iron Age in the Eastern Mediterranean”, *SMA* 54 (1978).

<sup>18</sup> G.E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1973; N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, New York 1979.

<sup>19</sup> J.M. Halligan, „The Role of the Peasant in the Amarna Period”, w: *Palestine in Transition*, red. D.N. Freedman, D.F. Graf, Sheffield 1983, 15-24.

na Wzgórzach Betel i Samarii), w wyniku której schwytano 3600 banitów. Jak wynika jednak z listów odnalezionych w archiwum Tell el-Amarna, pojedyncze akcje wojskowe nie rozwiązywały problemu banitów – władcy kananejscy wciąż skarżyli się na grasujących bandytów ”Apiru. W listach wysyłanych do Achetaton (Tell el-Amarna) często ponawiano prośby do faraona o pomoc. Prośby te z reguły pozostawały bez odzewu. ”Apiru czuli się więc na swoich terenach niezagrożeni.

”Apiru’Apiru, którzy opisywani byli w tekstach z Tell El-Amarna, nie byli jednak grupą występującą jedynie w Levancie. Znano ich już dużo wcześniej w Mezopotamii. Najstarsze informacje o banitach na Bliskim Wschodzie znajdujemy w tekstach neosumeryjskich (III dynastia z Ur). Pojawia się tu słowo zapisywane ideogramem SA.GAZ, które oznaczało przemytnika. Z czasów Szulgi, króla III dynastii z Ur, pochodzi inskrypcja, w której SA.GAZ przedstawieni są jako nierespektujący praw królewskich rebelianci. To samo słowo, pojawiając się w tekstach z archiwum w Tell el-Amarna, a więc ponad połowę tysiąclecia po czasach Szulgi, odnosi się prawdopodobnie do tego samego problemu, który niepokoił cywilizowanych mieszkańców żyznego półksiężycza – zagrażających funkcjonowaniu handlu banitów, stanowiących znaczną siłę militarną, z którą władcy Kanaanu musieli się liczyć. W liście wysłanym do faraona przez księcia Jerozolimy, ’Abdi-Hepat, do ideogramu SA.GAS dodano logogram *habbatu*, który oznacza słowo „bandyta”. W tekstach starohetyckich banitów nazywa się LU.SAHAR – „ludźmi pustyni”. Istotny dla zrozumienia charakteru tych grup jest fakt, iż funkcjonowały one na Bliskim Wschodzie od stuleci i że nie miały określonych konotacji etnicznych – ”Apiru mówili wieloma językami<sup>20</sup>.

W II tys. ”Apiru stawał się każdy, kto z własnej woli lub zmuszony przez władzę sprzeciwił się prawu. Istnienie banitów ”Apiru na marginesie cywilizacji było więc wówczas naturalnym zjawiskiem na Bliskim Wschodzie.

Najistotniejszym zagadnieniem dla rozważań nad sytuacją Kanaanu końca epoki brązu nie jest jednak samo istnienie banitów. Grupy wyjętych spod prawa nie były niczym nowym w Palestynie. Problem dla badaczy przedmiotu stanowi fakt, iż pod koniec epoki brązu w Kanaanie była ich tak wielu. Istnienie tak licznej grupy wyjętych spod prawa, mającej wpływ na wygląd politycznych układów między konkurującymi ze sobą władcami miast-państw, dobitnie świadczy o istnieniu negatywnych zjawisk społeczno-ekonomicznych rządzonej przez Egipt Kanaanie. To zagrożenie i ubóstwo, spowodowane egipską dominacją i eksploatacją, zmusiły tak znaczną część populacji Kanaanu do banicji. Wykopaliska przeprowadzone w Sychem, w mieście znanego z archiwum z Tell el-Amarna przywódcy banitów ”Apiru, dotąd nie doczekały się pełnej publikacji. Według informacji zawartych

<sup>20</sup> W.F. Albright, „The Amarna Letters from Palestine”, *CAH* t. II, rozdz. XXXIII, 1996, 14.

w korespondencji odnalezionej w Amarna Labaja (imię tłumaczone jako Lew; akad. *la-ab-a-ya*) przysparzał niemałych kłopotów kananejskim władcom<sup>21</sup>.

Sychem było stolicą miasta-państwa kontrolującego w środkowym okresie epoki brązu II (XVIII-XVII w. p.n.e.) ziemie leżące na terenach górzystych od Megiddo do Gezer. W późnym okresie epoki brązu, po wypędzeniu Hyksosów i wprowadzeniu przez faraonów zakazu osiedlania się w rejonach górzystych Palestyny, nad ziemiami tymi kontrolę sprawowali właśnie ludzie pokroju Labai<sup>22</sup>. Z dotychczasowych badań wynika, iż stanowisko zostało zniszczone w połowie XV w. p.n.e., po czym przez ok. 100 lat było niezamieszkałe. W XIV w. p.n.e. (okres archiwum z Tell el-Amarna) miasto zostało odbudowane i ponownie zasiedlone (odbudowano zniszczone 100 lat wcześniej budynki, nie wprowadzając większych zmian). Przez około trzysta kolejnych lat (XIV-XI w. p.n.e.) miasto funkcjonowało nieprzerwanie. Na stanowisku odkryto m.in. dwie bramy oraz świątynię-wieżę (hebr. *Migdol*)<sup>23</sup>.

Wykopaliska przeprowadzone w Sychem potwierdziły, iż ziemie leżące wokół miasta (gdzie w późniejszym okresie zlokalizowane było jedno z najważniejszych miejsc kultowych Izraela) od XIV w. p.n.e. aż do początku epoki żelaza znajdowały się w sferze wpływów tej samej grupy lub grup. Jest to niezwykle ważki argument dla badaczy postulujących tezę o kananejskich korzeniach Izraelitów.

Rewolty w Palestynie nasiliły się w XIII w. p.n.e., o czym świadczą karne ekspedycje prowadzone do Palestyny przez faraonów XIX dynastii – Setiego I (1290-1279/1278 p.n.e.) i Ramzesa II (1279-1213 p.n.e.). W tym stuleciu egipska dominacja osiągnęła apogeum<sup>24</sup>. Jest wielce prawdopodobne, iż egipskie zapotrzebowanie na zboże i inne dobra przekroczyły w XIII stuleciu ekonomiczne możliwości Kanaanu, co miało bezpośredni wpływ na pogłębienie się kryzysu gospodarczego i pogarszanie się kondycji ośrodków miejskich. W podobnej sytuacji znalazły się mniejsze osady Palestyny. Przeprowadzone badania archeologiczne wskazują na masowe opuszczanie małych stanowisk na terenach objętych egipską kontrolą<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> W.L. Moran, *The Amarna Letters*, Baltimore 1992, 307.

<sup>22</sup> A. Zertal, „The Iron Age I Culture in the Hill-Country of Canaan – A Manassite Perspective”, w: *Mediterranean Peoples in Transition. Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE. In Honor to Professor Trude Dothan*, red. S. Gitin, A. Mazar, E. Stern, Jerusalem 1998, 238-251.

<sup>23</sup> Z. Herzog, *Archaeology of the city, urban planning in Ancient Israel and its social implications*, Jerusalem 1997, 178.

<sup>24</sup> Dever, „The Late Bronze-Early Iron I Horizon”, 99-110.

<sup>25</sup> S. Ahituv, „Economic Factors in the Egyptian Conquest of Canaan”, *IEJ* 28 (1978), 93-105; J. Weistien, „The Egyptian empire in Palestine: a reassessment”, *BASOR* 241 (1981), 22; E. Oren „Governors' Residencies in Canaan under the New Kingdom: a case study of Egyptian administration”, *JSSEA* 14 (1984), 37-56.

Jedynymi terenami, do których nie docierała egipska i kananejska administracja, były słabo zaludnione rejony góryste – tam też schronienia szukali uciekający przed władzą egipską zbiegowie, którzy stawali się wyjętymi spod prawa i być może przyłączali się do zbuntowanych przywódców kananejskich. Po wycofaniu się Egipcjan z Palestyny góry udzieliły schronienia mieszkańcom nizin nadbrzeżnych, wypartym przez nowe zagrożenie – migracją Ludów Morza<sup>26</sup>.

Badania archeologiczne prowadzone w ostatnich latach, jak również dokładna analiza wyników dotychczasowych wykopaliisk, gruntownie zmieniają panujące jeszcze do niedawna przekonanie, iż w momencie pojawienia się w Palestynie opisanych w Biblii plemion izraelskich ludy te natrafiły na kwitnącą cywilizację miejską<sup>27</sup>. Badania przeprowadzone na stanowiskach reprezentujących dwa następujące po sobie okresy, średni i późny okres epoki brązu, wskazują na znaczne zmiany zarówno w sieci osadniczej i liczbie miast, jak również w ich wielkości i charakterze. W średnim okresie epoki brązu w Palestynie istniało przynajmniej 483 stanowisk, w następnym okresie funkcjonowało już tylko 81 osad. Zaledwie jedno stanowisko – Hazor, które jest jednocześnie jedynym przykładem prosperującego miasta – zachowało w tym czasie powierzchnię przekraczającą 10 ha (w średnim okresie epoki brązu takich stanowisk było 14)<sup>28</sup>.

Obliczenia wykazały, że na przełomie średniego i późnego okresu epoki brązu w Palestynie miał miejsce olbrzymi spadek wielkości populacji osiadłej (ze 137 000 do 27 600). W końcowej fazie późnego okresu epoki brązu wielkość populacji wzrosła do 46 tysięcy, co i tak stanowiło 1/3 populacji z okresu rozkwitu miast Palestyny<sup>29</sup>. Na początku późnego okresu epoki brązu liczebność populacji osiadłej Palestyny zmalała blisko pięciokrotnie w porównaniu do średniego okresu epoki brązu II B. Przyczyną tak ogromnej zmiany mogło być fizyczne wyniszczenie ludności Palestyny podczas egipskich najazdów, ucieczka znacznej części populacji Kanaanu przed represjami ze strony egipskiego wojska poza teren objęty badaniami lub w końcu zmiana formy bytowania na nomadyczną, która jest praktycznie niewykrywalna archeologicznie (ta możliwość stała się podstawą tezy Finkelsteina)<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> M.E. Bieniada, *Pomiędzy Kanaanem a Izraelem. Geneza Ludu Biblijnego z perspektywy archeologii*, Pułtusk 2006.

<sup>27</sup> Herzog, *Archaeology of the city*, 164.

<sup>28</sup> Hazor rywalizowało z innym ważnym miastem północy – Tyrem. Granica wpływów tych dwóch ośrodków przebiegała w Górach Galilei, gdzie przebywali banici "Apiru. Król Hazor oskarżany był o współpracę z bandytami, którzy mieli według władców konkurencyjnych miast napadać na karawany handlowe.

<sup>29</sup> Herzog, *Archaeology of the city*, 164.

<sup>30</sup> I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988; *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, red. I. Finkelstein, N. Na'aman, Jerusalem 1994.

W XIV w. p.n.e. w Palestynie istniały małe miasta-państwa podporządkowane zwierzchnictwu egipskiemu, walczące między sobą, z ukrywającymi się w górach "Apiru oraz przebywającymi w rejonach graniczących z pustynią koczownikami Szasu. Miasta tej epoki nie miały fortyfikacji<sup>31</sup>, a nieliczne przykłady murów dotyczą stanowisk, na których wykorzystano pochodzące z czasów świetności (ze środkowego okresu epoki brązu) miasta – stojące fragmenty umocnień. W Gezer budynki mieszkalne późnego okresu epoki brązu dobudowano od wewnątrz do muru wzniesionego w okresie poprzednim. Bramy miejskie, wobec zaniku systemu fortyfikacji, straciły znaczenie obronne i prawdopodobnie w późnym okresie epoki brązu spełniały rolę budowli publicznej, związanej z funkcjonowaniem pałacu. Taka interpretacja może wyjaśniać, dlaczego w tym okresie pałace często przenoszono z akropolu w pobliże bramy (np. pałac w Tel Gerisa, Afek, Megiddo i Aszdod).

Zabudowa mieszkalna późnego okresu epoki brązu pozostaje praktycznie nieznaną. W Megiddo (warstwa VII B – PB IIB) odsłonięto nieregularnie rozmieszczone zabudowania mające cienkie ściany. W Tell Beit Mirsim, które jest sztandarowym przykładem degradacji architektury miejskiej, w warstwie C odkryto jedynie nikłe pozostałości ubogich, nieregularnych domostw oraz ogromną liczbę silosów na ziarno i jam zasobowych. Stanowisko to pod koniec epoki brązu (PB IIB – warstwa C<sub>2</sub>) było już tylko średniej wielkości wsią. W epoce dominacji egipskiej zanikło wiele elementów, które wcześniej charakteryzowały dobrze prosperujące miasto: fortyfikacje, sieć dróg i systemy kanalizacyjne<sup>32</sup>. Obszar zabudowany z reguły ograniczał się do pojedynczych budowli, gdzie znajdowała się siedziba władcy i garnizon egipski. Stąd najbardziej znanymi budowlami epoki są pałace, forty pałacowe i domy „patrycjusz” (Tel Halif, Tell el-'Ajjul, Tel Será, Tel Michal i Tel Batash<sup>33</sup>, Tell Abu Hawam, Jerycho, Gezer, Tel Batash<sup>34</sup>, oraz egipskie forty i rezydencje (Afek, Tel Mor, Tell-el Fa'rah (płd.), Tell el-Hesi, Deir el-Balah<sup>35</sup>).

Badania archeologiczne rysują zupełnie inny obraz Kanaanu końca epoki brązu niż ten, który został przedstawiony w Biblii. Zamiast potężnych, otoczonych murami miast odkryto małe, podupadłe stanowiska, ośrodki administracji

<sup>31</sup> Mur, który odkryto w Tell Abu Hawam, często cytowany w opracowaniach o architekturze Kanaanu jako jeden z nielicznych przykładów fortyfikacji późnego okresu epoki brązu, jest w rzeczywistości konstrukcją, która miała powstrzymać erozję niszczącą stok, będący podstawą stanowiska (Herzog, *Archaeology of the city*, 174).

<sup>32</sup> W pałacu warstw IX-VIII w Megiddo (PB IIA) odkryto niepowtarzalny system wodno-kanalizacyjny umożliwiający doskonale zaopatrzenie w wodę i odprowadzenie ścieków z pałacu (w jednym z pomieszczeń była wodoodporna podłoga wykonana z muszli).

<sup>33</sup> PB I, Herzog, *Archaeology of the city*, 173, fig.4.26.

<sup>34</sup> PB IIA, Herzog, *Archaeology of the city*, 180, fig. 4.30.

<sup>35</sup> PB IIB, Herzog, *Archaeology of the city*, 186, fig. 4.34.



egipskiej i osady wiejskie. Późny okres epoki brązu, w świetle badań archeologicznych, przedstawia się jako długi proces postępującej degeneracji cywilizacji miejskiej Kanaanu.

Do upadku Kanaanu epoki brązu bez wątpienia przyczyniła się ekonomiczna i militarna dominacja egipska, która szczególnie nasiliła się w ostatnim stuleciu epoki brązu. Odnosząc się do słynnych słów wypowiedzianych wiele wieków później przez cesarza Tyberiusza w odpowiedzi na prośbę swoich namiestników, aby podwyższyć podatki – *boni pastoris est tondere pecus, non deglubere* – w tym przypadku egipski pasterz obdarł kananejską owcę ze skóry.

EGYPTIAN RULES IN CANAAN OF THE LATE BRONZE AGE  
- AN EXAMPLE OF ECONOMIC EXPLOITATION  
AND POLITICAL DEPENDENCE. AN ATTEMPT OF SYNTHESIS

Summary


Late Bronze Age In Canaan was a period of strong political and economic dominance of Egypt. Long term economic exploitation of the land of Canaan and Egyptian policy effected in appearance and maintenance of pathological socio-economic and demographic phenomena. With the end of Egyptian rule in Canaan the system which functioned mainly thanks to its inference collapsed. The huge part of Canaan's population which hitherto lived on a fringe of civilization as refugees and outlaws faced a new reality and new possibilities. They were the foundation of a new demographic movement which gave birth to the new ethnic identities of the Iron Age



KRZYSZTOF SONEK OP

  
TRADYCYJNA HERMENEUTYKA  
A WSPÓŁCZESNA KRYTYKA BIBLIJNA  
W ŚWIETLE RDZ 12,3

William Cowper pisze w jednym ze swoich poematów: „Różnorodność to przyprawa życia – to ona nadaje mu cały jego smak”<sup>1</sup>. Idąc torem jego myśli, można powiedzieć, iż bogactwo Biblii staje się bardziej dostępne dla czytelnika, kiedy egzegeta decyduje się podejść do tekstu, sięgając po całą gamę różnorodnych metod. Równocześnie jednak tego rodzaju decyzja pociąga za sobą nieuniknione problemy. Pierwszy z nich to problem natury metodologicznej wynikający z zestawienia ze sobą podejść opartych na różnych założeniach i naświetlających różnorodnie aspekty tekstu.

Niniejszy artykuł rozpocznie krótka prezentacja przedkrytycznej hermeneutyki biblijnej charakterystycznej dla ok.  przed XVIII w. Zostanie ona oparta na rekonstrukcji tej hermeneutyki przez Hansa W. Freia (1922–1988). Następnie chciałbym zadać pytanie o relację przedkrytycznej hermeneutyki do metody historyczno-krytycznej w świetle jednego wybranego wersetu z cyklu Abrahama (Rdz 12–25), a mianowicie Rdz 12,3. Mike Higton w swojej znakomitej analizie teologii Hansa W. Freia stwierdza, że jego książka, *The Eclipse of Biblical Narrative*<sup>2</sup>, z całą mocą sugeruje, że istnieje możliwość powrotu do pewnych intuicji

<sup>1</sup> W. Cowper, *The Task. Book II: The Time-Piece*, London 1889, 77. Wszystkie tłumaczenia z angielskiego są mojego autorstwa.

<sup>2</sup> H.W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974.

charakterystycznych dla przedkrytycznej egzegezy bez negacji osiągnięć współczesnej metody historycznej. Jednakże Frei nie wyjaśnia w pełni, w jaki sposób tego dokonać<sup>3</sup>. Dlatego też niniejszy artykuł próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy tego rodzaju wykorzystanie pewnych intuicji przedkrytycznej egzegezy w ramach współczesnej krytyki biblijnej jest możliwy w odniesieniu do Księgi Rodzaju.

Krytycy Freia wielokrotnie zwracali uwagę, że jego proza oraz sposób przedstawienia tematu stanowi ogromne wyzwanie nawet dla doświadczonego czytelnika<sup>4</sup>. Książka ma charakter wysoce teoretyczny i abstrakcyjny. Frei nie kwapi się, aby ilustrować swoje tezy konkretnymi przykładami. Niemniej jednak jego dzieło wywarło wielki wpływ na dyskusję dotyczącą metodologii biblijnej i jako jedna z niewielu książek tego rodzaju została doceniona przez krytyków niezajmujących się ani Biblią, ani historią<sup>5</sup>.

Wydaje się, że na główne tezy *The Eclipse of Biblical Narrative* można spojrzeć następująco<sup>6</sup>. Po pierwsze, przed XVIII w. „Biblia była czytana zasadniczo jako księga, która przedstawia realne wydarzenia oraz zawiera prawdy o charakterze literalnym”<sup>7</sup>. W tym wypadku idzie oczywiście o sens tekstu biblijnego. Dla zdecydowanej większości przedkrytycznych egzegetów sens narracyjnych tekstów biblijnych jest tożsamy z tym, co owe teksty bezpośrednio komunikują i z niczym ponadto. Frei stwierdza, że teksty biblijne są „realistyczne i historyzujące [*history-like*] (choć niekoniecznie historyczne)”<sup>8</sup>.

Większość czytelników Biblii w okresie od starożytności do początku XVIII w. zwyczajnie zakładała przy lekturze, iż cokolwiek Biblia opisuje, to wydarzyło się w rzeczywistości. Trzeba tu podkreślić, że czytelnicy myśleli w ten sposób nie dlatego, że w wyniku gruntownej analizy doszli do tego rodzaju konkluzji, lecz dlatego, że kwestia historycznej wiarygodności Biblii nie była przedmiotem

<sup>3</sup> Zob. M. Higon, *Christ, Providence and History: Hans W. Frei's Public Theology*, London 2004, 137.

<sup>4</sup> G.H. Boobyer stwierdza w recenzji książki Hansa Freia: „unfortunately, however, the author's abstract and rather involved style has made the book too long and difficult to read” (*SJT* 28 [1975], 578). R.E. Murphy podziela tego rodzaju krytyczną ocenę, niemniej jednak dodaje, że „Frei has provided a superb presentation of the historical background to the present hermeneutical situation” (*CBQ* 37 [1975], 573).

<sup>5</sup> Zob. *TimesLitSupp* 73 (1974), 1320.

<sup>6</sup> Por. L. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis 1994, 235-240. Zob. także G.A. Lindbeck, „Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval”, w: *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, red. C. Seitz, K. GreeneMcCraith, Grand Rapids 1999, 29-31. Trzeba oczywiście pamiętać, że Frei przedstawia ogólny obraz przedkrytycznej i krytycznej egzegezy, którego nie stosuje się w jednakowym stopniu do każdego egzegety.

<sup>7</sup> Perdue, *Collapse*, 235.

<sup>8</sup> Frei, *Eclipse*, 10.

akademickich czy popularnych zainteresowań. Nie musieli oni wybierać między wiarą a sceptycyzmem, ponieważ istniała zasadniczo tylko jedna opcja. Frei pisze: „logiczne rozróżnienie i dystans pomiędzy opowiadaniem [biblijnym] a opisywaną przez nie rzeczywistością”<sup>9</sup> nie istniał przed końcem XVII w. Dla czytelników żyjących przed epoką modernizmu sens narracji biblijnej nie był definiowany w odniesieniu do jakiegś zewnętrznej rzeczywistości: wydarzeń historycznych lub abstrakcyjnych prawd. Opowiadania biblijne nie dotyczyły wydarzeń z przeszłości rozumianych jako obiektywna i niezależna rzeczywistość. Przedkrytyczny czytelnik interesował się tym, co narracja biblijna komunikuje i w jaki sposób ów komunikat jest przekazany.

Po drugie, poszczególne opowiadania biblijne tworzyły spójną sekwencję wydarzeń dla przedkrytycznych czytelników. Jej początek jest w Księdze Rodzaju, kiedy to „Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1<sup>10</sup>), podczas gdy ostatnie rozdziały Apokalipsy, zawierające wizję Nowego Jeruzalem, stanowią konkluzję tej serii wydarzeń. Co więcej, owa metahistoryczna wizja była jedynym dostępnym opisem świata, w którym żył przedkrytyczny czytelnik<sup>11</sup>.

Po trzecie, jak stwierdza Frei, „ponieważ świat, który opisują scalone w jedno biblijne opowiadania, był w istocie jedynym rzeczywistym światem, obejmuje on z zasady doświadczenie każdego okresu czasu i każdego czytelnika”<sup>12</sup>. Wynika z tego, że czytelnik Biblii umieszczał historię własnego życia wewnątrz biblijnej metanarracji. Skoro natomiast logiczne rozróżnienie i dystans między opowiadaniem biblijnym a opisywaną przez nie rzeczywistością nie istniał, każdy czytelnik, jego rzeczywistość i doświadczenie, stawały się automatycznie częścią biblijnej metanarracji. Ich własny świat był postrzegany przez „biblijne okulary”, jak to znakomicie ujął kiedyś Kalwin<sup>13</sup>.

Po czwarte, źródłem jedności biblijnej metanarracji i zasadą, która pozwalała łączyć w jedno różne opowiadania biblijne, była interpretacja typiczna (figuratywna). Mimo oczywistych tematycznych i chronologicznych różnic między księgami biblijnymi, jak również między dwoma zasadniczymi częściami chrześcijańskiego kanonu, typologia umożliwia traktowanie wszystkich ksiąg jako części jednego organizmu<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Tamże, 5.

<sup>10</sup> Tłumaczenia cytatów biblijnych podaję za *Biblią Tysiąclecia*, wyd. 4, Poznań 1984.

<sup>11</sup> Zob. Frei, *Eclipse*, 2.

<sup>12</sup> Tamże, 3.

<sup>13</sup> Lindbeck dodaje: „Thus the Bible interpreted them [the early Christians] perhaps even more than they interpreted the Bible. Scripture absorbed them and their world into itself” („Postcritical Canonical Interpretation”, 30).

<sup>14</sup> Frei przypomina klasyczną regułę rządzącą interpretacją figuratywną: „Without loss to its own literal meaning or specific temporal reference, an earlier story (or occurrence) was a figure of

Rozwój teologii i filozofii, poczynwszy od końca XVII w. do czasów dzisiejszych, przyniósł jednak hermeneutyczną reorientację tego przedkrytycznego modelu, który będę odtąd nazywał „tradycyjną hermeneutyką”. Pierwsza zmiana polegała na pojawieniu się dystansu między światem narracji a światem wydarzeń historycznych, do których ta narracja się odwołuje. Opowiadania biblijne zaczęły być interpretowane albo jako wierna, albo wątpliwa wersja wydarzeń, które miały miejsce w przeszłości. W rezultacie sens tekstów biblijnych zaczął być definiowany dwojako: poprzez odniesienie do wydarzeń historycznych albo poprzez odniesienie do ogólnych prawd teologicznych. Sens tekstu przestał być definiowany w odniesieniu do siebie samego<sup>15</sup>.

Druga hermeneutyczna zmiana wynikała z zastosowania metody historycznej do tekstu Biblii i doprowadziła do podziału tego tekstu na mniejsze jednostki oraz do krytycznej analizy poszczególnych części. Większość krytyków była bardziej zainteresowana dowodzeniem lub falsyfikacją wydarzeń opisywanych przez Biblię niż próbą łączenia tych wydarzeń w jakąś hipotetyczną całość.

W wyniku tego nastąpiła trzecia hermeneutyczna zmiana. Interpretacja typyczna, oparta na jedności kanonu biblijnego, została wykluczona z naukowego repertuaru podejść. Charles M. Wood trafnie i zwięźle podsumował charakter tej przemiany w hermeneutyce: „Realistyczna lektura tekstu biblijnego oraz interpretacja świata oraz ludzkiego doświadczenia poprzez pryzmat tego tekstu ustąpiła innemu podejściu. Pojawiła się konieczność (albo, mówiąc ściśle, uważano, że pojawiła się konieczność) interpretacji Biblii poprzez pryzmat pozabiblijnej rzeczywistości. Owa pozabiblijna rzeczywistość stała się odtąd bardziej podstawowa niż sama Biblia i to w odniesieniu do niej czytelnik mógł teraz wypracować kryteria rządzące sensem i prawdą tekstu”<sup>16</sup>.

Niektórzy zwolennicy metody teologicznej Hansa W. Freia sugerują, że jego intencją było odwrócenie biegu historii i zwyczajny powrót do przedkrytycznych metod interpretacji tekstu<sup>17</sup>. Tego rodzaju ujęcia myśli Freia są nieprawdziwe.

---

a later one. The customary use of figuration was to show that Old Testament persons, events, and prophecies were fulfilled in the New Testament” (Frei, *Eclipse*, 2).

<sup>15</sup> Por. W.C. Placher, „Hans Frei and the Meaning of Biblical Narrative”, *ChrCent* 106 (1989), 556-559, oraz J.J. Kelly, „Recenzja: H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven 1974”, *TS* 36 (1975), 155-158.

<sup>16</sup> Ch.M. Wood, „Recenzja: H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven 1974”, *Int* 30 (1976), 80.

<sup>17</sup> R.R. Topping stwierdza, że „Hans Frei aims at undoing the eclipse of biblical narrative and reversing the direction of biblical interpretation so that the unity and authority of the Bible as sacred text for the life of the church is restored.” (*Revelation, Scripture and Church: Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei*, Aldershot 2007, 139).

Frei aplikuje swoją metodę do Ewangelii w książce *The Identity of Jesus Christ*<sup>18</sup>, jednakże jego interpretacja nie jest pomyślana jako atak na przedstawicieli innych podejść do tekstu, zwłaszcza na tych badaczy, którzy posługują się metodą historyczną<sup>19</sup>. Frei jest przekonany, że analizy odrzucające wkład współczesnych metod krytycznych nie powinny mieć miejsca w egzegezie. W jednym ze swoich esejów Frei wyraźnie stwierdza, że koncepcja *sensus literalis* tekstu nie powinna być rozumiana jako antykrytyczna, ale w ricoeurowskim postkrytycznym znaczeniu jako „la seconde naïveté”<sup>20</sup>. Co więcej, Frei, jako gorący zwolennik teologii Karla Bartha, pisze, iż egzegeza późnego Bartha powinna być określana jako *nebenkritische*<sup>21</sup>: jego egzegeza nie miała na celu negacji krytycznego podejścia do Biblii, ale była rozumiana jako paralelny i uzasadniony sposób refleksji nad Biblią i wykorzystania jej w teologii. Frei naśladował w tym względzie swojego mistrza i jego własna metodologia nie miała na celu cofania wskazówek zegara historii.

Niniejszy artykuł stawia tezę, że warto podjąć powtórny refleksję nad niektórymi aspektami tradycyjnej hermeneutyki i zadać pytanie o możliwość ich wykorzystania we współczesnej egzegezie. Rzecz jasna, tego rodzaju refleksja musi być krytyczna, a podejście do tradycyjnej hermeneutyki – selektywne. Z punktu widzenia wspólnot chrześcijańskich, do których należy zdecydowana większość czytelników Biblii, tradycyjna hermeneutyka pozwala na interpretację Biblii w ujęciu kanonicznym oraz umożliwia powtórne wykorzystanie ogromnej liczby komentarzy biblijnych powstałych przed XVIII w. Co więcej, stwarza ona okazję do teologicznego dialogu przeszłości z teraźniejszością oraz pozwala na twórczą interakcję między przedkrytyczną a krytyczną egzegezą.

Wydaje się, że tradycyjna hermeneutyka zaczyna również odgrywać coraz bardziej istotną rolę w globalnej perspektywie. Jeśli analizy Waltera Brueggemanna dotyczące perspektyw teologii biblijnej w XXI stuleciu są słuszne, teologia narracji zakorzeniona w tradycyjnej hermeneutyce ma świetlaną przyszłość<sup>22</sup>. Bruegge-

<sup>18</sup> H.W. Frei, *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Eugene 1997.

<sup>19</sup> Frei uważa swoją metodę za dobrze uzasadnioną, ale nie jedyną metodę prowadzącą do refleksji teologicznej nad tekstem biblijnym: „I want to emphasize that there may well be many ways of grounding and doing dogmatic theology. I wish to claim no more than the legitimacy (and not the *sole* legitimacy) of one that proceeds by way of inquiry into the meaning of Jesus Christ in Scripture and the Christian tradition” (Frei, *Identity*, 63).

<sup>20</sup> H.W. Frei, *Theology and Narrative: Selected Essays*, New York 1993, 106.

<sup>21</sup> H.W. Frei, *Unpublished Pieces: Transcripts from the Yale Divinity School Archive*, red. M. Highton, <http://people.exeter.ac.uk/mahigton/frei/transcripts/Freicomplete.pdf>, 33 (14.01.2011). W oryginale błędnie: „nabenkritische”.

<sup>22</sup> Zob. W. Brueggemann, „Old Testament Theology”, w: *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, red. J.W. Rogerson, J.M. Lieu, Oxford 2006, 675-597.

mann pisze, że „przyszła teologia Starego Testamentu może być rozumiana jako objaśnienie [biblijnej] metanarracji, która jest oczywiście złożona i niejednolita, ale która podważa dominującą ideologię globalnej ekonomii”<sup>23</sup>. Brueggemann krytykuje oczywiście negatywne aspekty globalizacji, takie jak budowa modeli socjologicznych z odrzuceniem transcendentnych wartości, nihilizm, niepohamowana eksploatacja środowiska czy redukcja dyskursu o przyszłości społeczeństw do monologu uprawianego przez wielkich tego świata. W świetle jego spostrzeżeń wydaje się, że krytyczna refleksja nad tradycyjną hermeneutyką biblijną i próba wykorzystania niektórych jej elementów w obrębie współczesnej krytyki biblijnej może mieć daleko idące konsekwencje.

Chciałbym w tym kontekście dodać jeszcze jedną uwagę, która może być istotna dla badaczy zajmujących się Księgą Rodzaju. Charles M. Wood na marginesie dyskusji nad zagadnieniem autorytetu Biblii dodaje, że tradycyjna hermeneutyka kreuje świat narracji, do którego następnie zaprasza czytelnika w celu interakcji z biblijnymi bohaterami<sup>24</sup>. Nawet jeżeli zgodzimy się, że Księga Rodzaju<sup>12-25</sup> pozwala nam zdobyć pewną wiedzę o realiach historycznych Kanaanu w II w. p.n.e., co jest samo w sobie wysoce dyskusyjne, związek między tekstem Księgi Rodzaju a faktami jest w najlepszym wypadku drugorzędny. Nie chodzi tu nawet o argument z niemożliwości niezależnej weryfikacji wydarzeń biblijnych – a trzeba dodać, że nie jest to argument oparty na mocnych podstawach, jeżeli się mu bliżej przyjrzeć<sup>25</sup>. Chodzi bardziej o to, że trudno wykazać, jakoby intencją autorów i redaktorów Księgi Rodzaju była próba przekazania faktów dotyczących Abrahama, Izaaka czy Jakuba. Jest to niemożliwe z trzech powodów. Po pierwsze, dwudziestowieczna „nowa krytyka” przeprowadziła druzgocącą analizę „błędu intencyjności” (*intentional fallacy*) w odniesieniu do dzieł literackich<sup>26</sup>. Po drugie, idąc za Brettlerem, trzeba powiedzieć, że biblijni autorzy nie tylko żyli wiele stuleci po opisywanych wydarzeniach, ale także kierowali się różnymi ideologicznymi względami, pisząc swoje opowieści, a w przypadku Księgi Rodzaju stosowali zabiegi typologiczne<sup>27</sup>. Po trzecie, Claus Westermann ma rację, zauważając, że samo pytanie o historyczny charakter opowiadań Księgi Rodzaju nie ma wielkiego

<sup>23</sup> Brueggemann, „Old Testament Theology”, 694.

<sup>24</sup> Zob. Ch.M. Wood, „Hermeneutics and the Authority of Scripture”, w: *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, red. G. Green, Eugene 2000, 13-14.

<sup>25</sup> Żaden tekst biblijny nie powinien być apriorycznie odrzucany jako potencjalne źródło historyczne. Poza tym, w przypadku Rdz 12–25 trudno oczekiwać odnalezienia nowych dokumentów, które obiektywnie zweryfikowałyby wydarzenia, jakie miały miejsce w pewnej starożytnej rodzinie nomadów, która nie odgrywała żadnej istotnej roli politycznej czy społecznej.

<sup>26</sup> Zob. W.K. Wimsatt, M.C. Beardsley, „The Intentional Fallacy”, w: *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*, Lexington 1954, 3-18.

<sup>27</sup> Zob. M.Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, London 1998.



znaczenia dla ich poprawnego zrozumienia, ponieważ współczesne rozróżnienie faktu i fikcji nie istniało dla ludów, które spisały te opowiadania<sup>28</sup>.

W związku z powyższym czytelnik o zainteresowaniach historycznych, który chce przede wszystkim wiedzieć „co wydarzyło się naprawdę”, uzna, że w przypadku Księgi Rodzaju nie są to pytania zasadnicze. Z kolei analiza Księgi Rodzaju jako jednego z fundamentalnych dzieł kultury, które przez obecność wymownych symboli i figur kreuje świat narracji – zdaniem Auerbacha bardziej sugestywny niż nasza rzeczywistość<sup>29</sup> – wydaje się jak najbardziej na miejscu. Poza tym tego rodzaju lektura jest paralelna do innych sposobów interpretacji i w żadnym wypadku nie wyklucza metody historycznej.

Kolejny istotny punkt niniejszej dyskusji stanowi próba definicji krytyki biblijnej. John Barton przekonująco dowodzi, że krytyczna lektura Biblii nie zawsze pociąga za sobą automatycznie próbę rekonstrukcji wydarzeń historycznych albo historycznego rozwoju tekstu biblijnego<sup>30</sup>. Barton pisze, że „krytyczne studium Biblii może być historyczne albo ahistoryczne”<sup>31</sup> oraz że „zainteresowanie historią tekstu biblijnego (...) nie należy do sedna krytyki biblijnej”<sup>32</sup>. Z tego właśnie powodu krytycy biblijni to zarówno ojcowie-założyciele metody historycznej, tacy jak de Wette czy Wellhausen, jak i badacze, których orientacja jest zasadniczo teologiczna, tacy jak von Rad. Co więcej, Barton stwierdza, że „krytyczne podejście do Biblii to nie tyle pewna metoda, ile raczej seria hipotez wyjaśniających [różne problemy]”<sup>33</sup>. Krytyczne podejście do Biblii bazuje zawsze na intuicji niezrozumieniu niuansów tekstu. Jeśli intuicja i rozumienie egzegety prowadzi do zadowalających rezultatów, egzegeta podejmuje retrospektywną refleksję nad przebytą drogą i formułuje ogólne reguły interpretacji. Jednakże czysto mechaniczna aplikacja tych reguł do innych tekstów nigdy nie gwarantuje zadowalających rezultatów. Z tych i innych powodów Barton proponuje używanie terminu „krytyka biblijna” jako uniwersalnego określenia odpowiadającego temu, czym się zajmują współcześni

<sup>28</sup> Zob. C. Westermann, *Genesis 12–36: A Continental Commentary*, Minneapolis 1995, 46. Podobnie twierdzą S. Prickett i R. Barnes: „Most critics would now accept that our categories of history, myth, and fiction are all constructs by which we attempt to make sense of our past. But to describe the Bible in any of these terms is highly misleading. It belongs, as we have seen, to a period when such essentially modern distinctions did not and could not yet exist; and in attempting to apply such models to it, we should always be conscious of what we lose in our reading of the original” (S. Prickett, R. Barnes, *The Bible*, Cambridge 1991, 107).

<sup>29</sup> Zob. E. Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton 1953, 15.

<sup>30</sup> Zob. J. Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, Louisville 2007, 33-44.

<sup>31</sup> Tamże, 39.

<sup>32</sup> Tamże, 44.

<sup>33</sup> Tamże, 67.

egzegeci, choć oczywiście dobrze znany i często używany termin „metoda historyczna” czy „historyczne podejście” do tekstu dobrze określa te odmiany krytyki biblijnej, które kładą nacisk na zagadnienia o charakterze historycznym<sup>34</sup>.

Zasadnicze pytanie postawione w tym artykule dotyczy możliwych związków między tradycyjną hermeneutyką a krytyką biblijną. Zasadność tego pytania opiera się oczywiście na założeniu, że krytyka biblijna i metoda historyczna odgrywała i ciągle będzie odgrywać kluczową rolę w egzegezie<sup>35</sup>. Czy możemy łączyć tradycyjną hermeneutykę z krytyką biblijną oraz metodą historyczną? Czy istnieją jakieś cechy dla nich wspólne? Odpowiedź na to pytanie zostanie udzielona w trzech punktach.

Po pierwsze, trzeba powiedzieć, że zasadnicza różnica między tradycyjną hermeneutyką a metodą historyczną wynika ze sposobu definiowania przez nie sensu tekstu. Tradycyjna hermeneutyka umiejscawia sens w samym tekście: tekst znaczy to, co komunikuje. Metoda historyczna szuka sensu tekstu gdzie indziej. Skupia się na znaczeniu tekstu na etapie jego powstawania czy kolejnych redakcji. Dla egzegety używającego tradycyjnej hermeneutyki pytania natury historycznej znajdują się poza horyzontem zainteresowań. Z kolei historyk zainteresowany rekonstrukcją wydarzeń, o których mówi tekst biblijny, odsuwa na margines takie zagadnienia, jak cechy narracji czy interpretacja typiczna.

Jednakże, i po drugie, jeżeli spojrzymy na metodę historyczną w szerokiej perspektywie i zgodzimy się z Bartonem, że „krytyka biblijna jest tylko pośrednio związana”<sup>36</sup> z kwestiami o naturze historycznej, dojdziemy do przekonania, że różnica między tradycyjną hermeneutyką a krytyką biblijną jest wyraźna, niemniej jednak nie tak zasadnicza, jak byśmy byli skłonni uważać. Dla przykładu Frei stwierdza, że zmiany w hermeneutyce biblijnej zostały zapoczątkowane w 2. poł. XVII w. i były związane z pracą takich uczonych, jak Baruch Spinoza (1632-1677) czy Johannes Cocceius (1603-1669)<sup>37</sup>. Jednakże XVII-wieczny proces oddalania się od siebie świata narracji i opisywanych wydarzeń powinien być rozumiany jako

<sup>34</sup> Warto w tym kontekście wspomnieć, że używanie terminu „metoda” w odniesieniu do nauk humanistycznych spotkało się z krytyką i dezaprobatą filozofów zajmujących się metodologią. Zob. np. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975. Niemniej jednak ze względów praktycznych wielu współczesnych biblistów preferuje termin „metoda historyczna”.

<sup>35</sup> Niniejszy artykuł zakłada zasadność i ciągłą aktualność historycznej krytyki biblijnej. Warto jednak przypomnieć przynajmniej niektóre zalety tego rodzaju krytyki. R.G. Kratz podkreśla, że krytyka biblijna stanowi pozytywne wyzwanie dla teologii. Zob. R.G. Kratz, „Eyes and Spectacles: Wellhausen’s Method of Higher Criticism”, *JTS* 60 (2009), 381-402.

<sup>36</sup> Barton, *Nature*, 5.

<sup>37</sup> „The narratives, heretofore indispensable as means of access to the events, now simply verify them, thus affirming their autonomy and the fact that they are in principle accessible through any kind of description that can manage to be accurate either predictively or after the event” (Frei, *Eclipse*, 4).

subtelna i powolna zmiana pryncypiów hermeneutycznych<sup>38</sup>. W żadnym wypadku nie można więc mówić o jakiejś metodologicznej rewolucji. W rzeczywistości hermeneutyka tradycyjna została zastąpiona hermeneutyką historyczną w ciągu dwóch stuleci. Pamiętając równocześnie, że krytyka biblijna to, według Bartona, zespół procedur literackich kładących nacisk na poprawne rozpoznanie gatunku literackiego oraz na semantykę tekstu<sup>39</sup>, różnica między tradycyjną hermeneutyką a metodą historyczną rozumianą jako jeden z wariantów współczesnej krytyki biblijnej jest znaczna, ale nie kategoriowa.

Po trzecie, jeśli Barton ma rację, twierdząc, że przedmiotem krytyki biblijnej jest sens wyrazowy (*plain sense*)<sup>40</sup>, wówczas tradycyjna hermeneutyka i krytyka biblijna mają zasadniczą wspólną cechę. Barton nie zgadza się z rozpowszechnionym przekonaniem, że sens tekstu biblijnego zmienia się w miarę upływu czasu i argumentuje, że krytyka biblijna zajmuje się zarówno historycznym, jak i teraźniejszym znaczeniem tekstu<sup>41</sup>. Na sens biblijnych tekstów ma bez wątpienia wpływ ich kontekst historyczny. Tak więc tekst biblijny miał określony sens w swoim kontekście historycznym. Jednakże, według Bartona, sens wyrazowy tekstów w przeszłości jest tożsamy z ich sensem w teraźniejszości<sup>42</sup>. Tego typu teza spotka się oczywiście ze sprzeciwem wielu współczesnych czytelników, ponieważ zdaje się ona zaprzeczać powszechnie przyjętej definicji sensu oraz pozornie lekceważy historię recepcji oraz zasadę aplikacji tekstów do kontekstów zupełnie różnych od oryginalnego. Jednakże teza Bartona jest zarówno zdroworozsądkowa, jak i nieskomplikowana. Sens tekstów biblijnych wynika ze znaczenia słów, zdań i większych jednostek oraz zależy od historycznego kontekstu ich powstania oraz gatunku literackiego. Barton nazywa ten sens „sensem wyrazowym” (*plain sense*) i stwierdza, że jest to zarówno przedmiot badań krytyki biblijnej, jak również cel, który krytyka biblijna pragnie osiągnąć. Sens wyrazowy danego tekstu może być złożony, niemniej jednak nie zmienia się on przez wieki ze względu na sam fakt, w jaki sposób jest zdefiniowany. Sens wyrazowy może być następnie aplikowany i wyrażony w różnoraki sposób w zależności od czynników historycznych i ideologicznych. Niemniej jednak zasadniczy podział, pochodzący od Schleiermachera, na *subtilitas intelligendi* (sens tekstu) i *subtilitas applicandi* (aplikacja i rozumienie tekstu) musi być zawsze zachowany<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Wyjaśniając ten proces, Frei używa sformułowań *seeds of disintegration* oraz *a subtle transformation* (Frei, *Eclipse*, 4).

<sup>39</sup> Zob. Barton, *Nature*, 5.

<sup>40</sup> Zob. tamże, 69-116.

<sup>41</sup> Por. tamże, 7.

<sup>42</sup> Por. tamże, 102.

<sup>43</sup> Por. tamże, 89-116.

Główna teza tego artykułu opiera się na przekonaniu, że sens wyrazowy tekstu łączy ze sobą tradycyjną hermeneutykę, krytykę biblijną i metodę historyczną. Oczywiście, wielu sławnych starożytnych i średniowiecznych egzegetów, takich jak Hieronim (347-420) czy Raszi (1040-1105), interesowało się semantyką tekstów biblijnych. Jednakże ich dociekania mogą być wzbogacone przez głębszą analizę sensu wyrazowego tekstów, którą to umożliwi współczesna krytyka biblijna i metoda historyczna. Konkretny przykład, który umożliwi odpowiedź na pytanie, w jaki sposób tradycyjna hermeneutyka może wykorzystać zdobycze nowożytnej krytyki biblijnej w celu ustalenia sensu wyrazowego, stanowi analiza tekstu Rdz 12,3. Analiza ta umiejscowi równocześnie współczesną egzegezę Rdz 12,3 w szerszym kontekście teologicznym poprzez odwołanie się do intuicji płynących z egzegezy patrystycznej.

W Rdz 12,3 czytamy<sup>44</sup>:

ואברכה מברכך ומקלךך אאר ונברכו בך כל משפחת האדמה

Problem dotyczący sensu formy czasownikowej **נברכו** ma już długą historię i jak dotąd nie doczekał się zadowalającego wyjaśnienia<sup>45</sup>. Idąc za Septuagintą, Wulgatą i Nowym Testamentem (zob. np. Gał. 3,8), powinniśmy tłumaczyć **נברכו** w sensie biernym: „będą błogosławione”<sup>46</sup>. Inna tradycja tłumaczenia, pochodząca od Raszego, proponuje jednak sens zwrotny: „będą błogosławić siebie / będą sobie życzyć błogosławieństwa”<sup>47</sup>. Z kolei Otto Procksch sugeruje sens

<sup>44</sup> *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy Rdz 12,3: „Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi.”

<sup>45</sup> C. Westermann omawia możliwe rozwiązania tego problemu w *Genesis 12–36*, 151-52. Zob. także klasyczny komentarz filologiczny do tego tekstu: J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1910, 244-45. Dwa ważne współczesne opracowania, które podejmują zagadnienie sensu Rdz 12,3 to: K.N. Grüneberg, *Abraham, Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in Its Narrative Context* (BZAW 332), Berlin–New York 2003, oraz R.W.L. Moberly, *The Theology of the Book of Genesis* (Old Testament Theology), Cambridge 2009. Teza Grüneberga, iż **נברכו** należy rozumieć jedynie w sensie biernym jest zbyt mocno postawiona. Moberly, który odwołuje się do książki Grüneberga, dopuszcza o wiele szerszą interpretację tego terminu.

<sup>46</sup> Ta opcja nie pojawia się jednak zbyt często w akademickich komentarzach. Von Rad jest jednym z jej obrońców i podkreśla, że pozwala ona zachować uniwersalistyczny sens Rdz 12,3 (zob. G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, London 1984, 66). Jednakże w swoim komentarzu do Księgi Rodzaju von Rad przyznaje, że sens zwrotny jest również możliwy (zob. G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, Philadelphia 1972, 160).

<sup>47</sup> Ta opcja jest najbardziej popularna. Zob. np. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary*, 244-245; R. de Vaux, *La Genèse*, Paris 1951, 74; E.A. Speiser, *Genesis*, Garden City 1964, 85-86.

receptywny: „znajdą błogosławieństwo”<sup>48</sup>. Tłumaczenie *Biblii Tysiąclecia* – „będą otrzymywały błogosławieństwo” – jest zasadniczo zbliżone do sensu biernego. Powyższe trzy sposoby tłumaczenia נברכו nie są równoznaczne, ponieważ każdy z nich prowadzi do nieco odmiennej interpretacji teologicznej. Mimo że Claus Westermann przekonuje w swoim komentarzu, że sens zwrotny נברכו obejmuje sens bierny i receptywny<sup>49</sup>, Gerhard von Rad ma rację, że tylko sens bierny („będą błogosławione”) najbardziej podkreśla uniwersalistyczne przesłanie tego werse-  
tu<sup>50</sup>. Z jednej strony sens zwrotny i receptywny sugerują, że błogosławieństwo ludów jest jedynie na wzór błogosławieństwa udzielonego Abrahamowi i nie jest z nim identyczne. Z drugiej jednak strony sens zwrotny i o wiele bardziej sens receptywny podkreślają wysiłek, jaki ludy ziemi muszą podjąć, żeby otrzymać błogosławieństwo. Ten niuans teologiczny jest nieobecny, kiedy tłumaczymy נברכו jedynie w sensie biernym.

Wydaje się jednak, że warto pójść za rozwiązaniem zaproponowanym przez Theodore Christian Vriezena i popartym autorytetem Westermanna, a mianowicie, że należy przyjąć „wieloznaczność sensu w Rdz 12,3b”<sup>51</sup>. To rozwiązanie pozwala interpretować nasz werseł, biorąc pod uwagę całe bogactwo jego znaczeń. Mamy więc tutaj przypadek, kiedy jedna forma czasownikowa ma przynajmniej potrójne znaczenie. Oczywiście nie jest to wcale sytuacja wyjątkowa. Barton, przedstawiając swoją koncepcję sensu wyrazowego, pisze na temat Ps 84,6-7: „Szczęśliwi, których moc jest w Tobie, którzy zachowują ufność w swym sercu. Przechodząc dolinę Baka, przemieniają ją w źródło, a wczesny deszcz błogosławieństwem ją okryje”<sup>52</sup>. Barton przyznaje, że wiele tekstów biblijnych charakteryzuje wieloznaczność, i stwierdza: „Sens wyrazowy może zawierać w sobie wiele poziomów znaczeniowych przekraczających poziom jedynie literalny. Krytycy biblijni nie powinni tego wykluczać, podobnie jak nie czynią tego ich koledzy zajmujący się innymi rodzajami literatury”<sup>53</sup>. Istnieje oczywiście pewna różnica między Ps 84,6-7 a Rdz 12,3. Ps 84 opisuje duchowe doświadczenia pielgrzymów udających się do Jerozolimy. Jednakże na innym poziomie jest uniwersalną opowieścią o ludzkim życiu jako pielgrzymce na spotkanie Boga. Wieloznaczność sensu Ps 84,6-7 wynika z gry słów między nazwą własną „Baka” a hebrajskim czasownikiem *bakah*, który

<sup>48</sup> Procksch tłumaczy: „und in dir sollen Segen finden alle Geschlechter des Erdreichs” (*Die Genesis übersetzt und erklärt*, Leipzig 1913, 87).

<sup>49</sup> Zob. Westermann, *Genesis 12–36*, 152.

<sup>50</sup> Von Rad, *The Problem of the Hexateuch*, 66, n. 107.

<sup>51</sup> Zob. Westermann, *Genesis 12–36*, 152.

<sup>52</sup> Zob. Barton, *Nature*, 115-116.

<sup>53</sup> Tamże, 116.

znaczy „zapłakał”<sup>54</sup>. Natomiast w Rdz 12,3 wieloznaczność sensu wynika z pola semantycznego czasownika **נברכו**, który można tłumaczyć na kilka sposobów. Jednakże zasadnicza idea pozostaje wspólna dla obu przykładów. Sens wyrazowy danego słowa lub wyrażenia może czasem zawierać, a w przypadku poezji często zawiera, wiele różnych poziomów. Krytycy biblijni powinni być w stanie to rozpoznać i przedstawić taką interpretację tekstu, która czyni zadość jego głębi. W przypadku Rdz 12,3 ludy całej ziemi „będą sobie życzyć błogosławieństwa”, „będą błogosławione” i „znajdą błogosławieństwo”.

Trzeba jednak powiedzieć, że wielu tradycyjnych komentatorów nie zdołało uchwycić wieloznaczności Rdz 12,3. Oczywiście większość z nich korzystała z tekstu Septuaginty albo Wulgaty i nie mogła w związku z tym rozpoznać głębi tekstu. Co więcej, chrześcijańscy egzegeci interpretowali Rdz 12,3 w świetle Nowego Testamentu. Aby przedstawić kanoniczną interpretację tekstu brali pod uwagę najbardziej przyjęty sens Rdz 12,3, bez wnikania w wieloznaczność czasownika **נברכו**. Beda Czcigodny (672-735), sławny autor *Historii kościelnej narodu angielskiego*, interpretuje Rdz 12,3 w świetle Łk 1,54-55.

Tekst Ewangelii Łukasza 1,54-55 brzmi<sup>55</sup>:

αντελαβετο Ισραηλ παιδος αυτου μνησθηναι ελεους  
καθως ελαλησεν προς τους πατερας ημων τω Αβρααμ και τω σπερματι αυτου εις  
τον αιωνα

Beda pisze:

Pomimo iż wielu ojców i świętych mężów w mistyczny sposób świadczyło o tajemnicy wcielenia Pana, Abraham jako pierwszy otrzymał wgląd w ukryte tajemnice wcielenia i odkupienia. Powiedziano do niego: „w tobie będą błogosławione wszystkie ludy ziemi”. Nikt spośród wiernych nie wątpi, że odnosi się to do Pana i Zbawiciela, który zechciał do nas przyjść z rodu Abrahama, aby obdarzyć nas wiecznym błogosławieństwem<sup>56</sup>.



Interpretacja Bedy mieści się w ramach tradycyjnej hermeneutyki i opiera się na interpretacji typicznej (Jezus jako antytyp Abrahama). Beda stwierdza, że obietnica dana Abrahamowi w Rdz 12,3 została wypełniona przez Jezusa, potomka

<sup>54</sup> Zob. tamże, 115.

<sup>55</sup> *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy Łk 1,54-55: „Ujął się za służą swoimi, Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje, jak przybiecał naszym ojcom, na rzecz Abrahama i jego potomstwa na wieki”.

<sup>56</sup> Bede, *Homilies on the Gospels*, 1.4. Zob. A.A. Just, *Luke* (Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament, vol. 3), red. T.C. Oden, Downers Grove 2003, 27. Druga część powyższego cytatu z dzieła Bedy brzmi w oryginale: „Ipsi specialiter dictum est [Genes. 12], Atque in te benedictur universæ cognationes terræ. Quod ad Dominum Salvatorem pertinere nullus fidelium dubitat, qui ad dandam nobis benedictionem perpetuam, de stirpe Abrahæ ad nos venire dignatus est” (Bede, *Homilies*, red. J.A. Giles (The Complete Works of Venerable Bede, vol. 5), London 1843, 305. Beda cytuje Rdz 12,3 za Wulgatą.

Abrahama, który obdarzył ludy ziemi swoim błogosławieństwem. Tego rodzaju interpretacja Rdz 12,3 czy Łk 1,54-55 nie oddaje oczywiście wieloznaczności czasownika **נברכו**, a co za tym idzie, nie wyczerpuje semantycznej głębi hebrajskiego tekstu Rdz 12,3. Zdaniem Bedy ludy całej ziemi stanowią obiekt błogosławieństwa. Błogosławieństwo jest udzielone przez „Pana i Zbawiciela, który zechciał do nas przyjść z rodu Abrahama”. Ludy ziemi nie „życzą sobie błogosławieństwa” ani go nie „znajdują”. Gdyby Beda był świadomy wieloznaczności terminu **נברכו**, jego teologiczna interpretacja obejmowałaby pozostałe dwa aspekty typologii Abraham/Jezus w kontekście Rdz 12,3 i Łk 1,54-55. Aktywna rola odgrywana przez ludy ziemi zostałaby zauważona i podkreślona. W tekście hebrajskim ludy ziemi podejmują wysiłek, aby znaleźć błogosławieństwo obiecanie Abrahamowi. Kiedy je wreszcie znajdują, nie przyjmują go biernie, ale życzą sobie błogosławieństwa w imię Abrahama/Jezusa.

Powyższy przykład jest rzecz jasna jednym z wielu. Podobny przypadek stanowi komentarz Cyryla Jerozolimskiego do Ewangelii Łukasza, który zachował się w tłumaczeniu syryjskim<sup>57</sup>. Cyryl komentuje ten sam fragment Łk 1,54-55, ale odnosi się do Rdz 22,18 (**והתברכו בזרעך כל נוי הארץ**), „Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia takiego, jakie jest udziałem twego potomstwa”). Podobnie jak w przypadku komentarza Bedy, Cyryl oddaje formę czasownikową **התברכו** w Rdz 22,18 w stronie biernej: „wszystkie narody ziemi będą błogosławione w m potomstwie”. W rozumieniu Cyryla poprzez narodziny Jezusa zarówno  żydzi, jak i chrześcijanie otrzymują błogosławieństwo, ale w żadnym wypadku nie „życzą sobie błogosławieństwa”<sup>58</sup>. Podobnie jak w przypadku Bedy bogactwo semantyczne hebrajskiego terminu umknęło uwadze Cyryla. Jednakże nawet Hieronim, którego sławna dewiza „Hebraica veritas” każe mu zwracać szczególną uwagę na niuanse filologiczne, w swoim komentarzu do Księgi Rodzaju nie tylko nie zatrzymuje się nad czasownikiem **נברכו** w 12,3, ale pomija również wszystkie paralelne wersety: 18,18; 22,18; 26,4 oraz 28,14<sup>59</sup>.

Wieloznaczny sens wyrazowy Rdz 12,3 stanowi znakomity przykład, na który powinni zwrócić uwagę entuzjaści tradycyjnej hermeneutyki. Zamiast jedynie tłumaczyć i naśladować komentarze swoich poprzedników, powinni oni

<sup>57</sup> Zob. S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi commentarii in Lucae evangelium: quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum, red. R. Payne Smith, Oxford 1858. Pełne angielskie tłumaczenie tego komentarza jest również dostępne: *A Commentary on the Gospel according to S. Luke by S. Cyril Patriarch of Alexandria*, red. R. Payne Smith, Oxford 1859. Krótki fragment tego komentarza zawierający aluzję do Rdz 22,18 można znaleźć w: Just, *Luke*, 27.

<sup>58</sup> Septuaginta oddaje **והתברכו** jako **εὐελογηθησονται**. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można twierdzić, że cytaty ze Starego Testamentu w greckim oryginale komentarza Cyryla były podawane za Septuagintą. Por. Payne Smith, *Commentary*, vol. 1, xiii–xv.

<sup>59</sup> Zob. C.T.R. Hayward, *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Oxford 1995.

skorzystać ze współczesnej krytyki biblijnej, która kładzie nacisk na semantykę, i przez to pogłębić własny komentarz teologiczny do tekstu. Starożytne komentarze patrystyczne mogą więc zostać wzbogacone poprzez konkluzje płynące ze współczesnych krytycznych badań i prowadzić do nowych i ciekawych ujęć. Z drugiej strony, współcześni bibliści, których pole zainteresowań wyznacza jedynie metoda historyczna, mają szansę powtórnie odkryć, że krytyka biblijna obejmuje całą gamę różnorodnych podejść do tekstu, dla których w wielu przypadkach kwestie historyczne są całkowicie drugorzędne. Historycy wiedzą dobrze, że ich praca charakteryzuje się ściśle określoną metodologią i stanowi odrębną dyscyplinę. Jednakże świadomość istnienia i wagi innych podejść w obrębie krytyki biblijnej stwarza możliwość owocnego dialogu między różnymi dyscyplinami oraz między egzegezą a teologią. Istnieje bowiem wspólna płaszczyzna dla zwolenników tradycyjnej hermeneutyki i dla historyków: jest nią sens wyrazowy tekstu oparty na definicji gatunków literackich i na semantyce oryginalnych języków biblijnych.

#### TRADITIONAL HERMENEUTICS AND MODERN BIBLICAL CRITICISM: A CASE STUDY OF GEN 12:3

##### Summary

Narrative theology, as exemplified in the works of Hans W. Frei, is a promising interpretive approach which helps to construct post-modern theology based on biblical narratives. It seems, however, that Frei's approach raises serious objections to historical criticism. Do we have to enjoy the benefits of narrative theology at the expense of historical-critical approaches to biblical texts? Are there any points in common between both of them? This article offers tentative answers to the above two questions in the context of Gen 12:3. It shows that the concept of plain sense may provide an opportunity for a rapprochement between traditional and historical hermeneutics.



SŁAWOMIR POŁOCZEK

## WALKA JAHWE Z MORZEM I POTWORAMI W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ. GENEZA MOTYWU

W 1863 r. Eberhard Schrader wyraził opinię, że w biblijnej opowieści o początkach istnieje motyw preegzystującego *chaosu*<sup>1</sup>. Kategoria literacka mitu ochaosie została wprowadzona do badań nad literaturą starożytnego Bliskiego Wschodu przez George'a Smitha w 1876 r. Zasugerował on jako pierwszy, że dopiero co odkryty *Epos o Gilgameszu* oraz babiloński poemat *Enuma elisz* to najstarsze źródła motywu chaosu w Biblii. Tak sformułowana hipoteza została spopularyzowana przez Hermanna Gunkla<sup>2</sup>. Badacz ten zajął się analizą motywu walki Marduka z Tiamat, opisaną w *Enuma elisz*. Wyliczył także podobieństwa między babilońską narracją o kosmogonii i Biblią hebrajską zawarte w motywie walki Jahwe z morskim potworem (Rahab, Lewiatan) oraz w motywie *těhôm*, wyprowadzając wniosek, że Biblia przekazuje po prostu całkowicie zjudaizowaną wersję mitu o Marduku.

Walka z potworem morskim jest jednym z aspektów mitycznego obrazu kosmogonicznego. Warto przyjrzeć się znaczeniu tego motywu w Biblii hebrajskiej i dokonując przeglądu znanych tekstów z obszaru Bliskiego Wschodu (i nie tylko), zastanowić się jeszcze raz nad jego genezą. Kryterium wyboru analizowanych

<sup>1</sup> E. Schrader, *Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte Gen. Cap. I-XI*, Zurich 1863.

<sup>2</sup> H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap Job 12*, Göttingen 1895.

narracji obejmuje wystąpienie w nich cech charakterystycznych dla biblijnych „potworów”: przedstawienie antagonisty bóstwa w postaci węża lub smoka, jego związek z żywiołem morskim, policefalizm, w końcu kontekst kosmogoniczny całego opisu. Przy czym dwie ostatnie cechy niekoniecznie muszą pojawić się za każdym razem. Bliski związek walki bóstwa z potworem oraz walki z morzem jest rzeczą oczywistą. Nie zawsze jednak występuje zależność skierowana w drugą stronę: morze nie musi być przedstawione w „smoczey” postaci.

Postawienie problemu genezy motywu literackiego nieuchronnie wiąże się z pułapkami metodologicznymi. Przy obecnym stanie podstawy źródłowej każde categoryczne stwierdzenie o pochodzeniu motywu walki bohatera ze smokiem (wężem) lub spersonifikowanym morzem musi mieć charakter hipotetyczny. Rejestracja wystąpienia danego motywu w kilku tradycjach nie pozwala odpowiedzieć z pewnością na pytanie o jego źródło. Stwierdzenie analogii w obrębie co najmniej dwóch tradycji nie implikuje bowiem „automatycznie” bezpośredniego wpływu jednej na drugą. Niemniej jednak istnieją pewne elementy pozwalające zrekonstruować chronologię pojawienia się mitologemu i jego ekspansję na obszarze Bliskiego Wschodu. Pierwszym elementem analizy powinno być więc przytoczenie najwcześniejszych poświadczeń jego istnienia, drugim – próba odnalezienia *Sitz im Leben*.

## 1. WALKA Z MORZEM W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

W kilku fragmentach Starego Testamentu znajdujemy obraz walki Jahwe z morzem i potworami związanymi z tym żywiołem. Najczęściej postać antagonisty bóstwa pojawia się jako wąż Lewiatan<sup>3</sup>. Księga Izajasza 27,1 przedstawia wizję ukarania Lewiatana w perspektywie eschatologicznej: „W ten dzień Jahwe ukarze swym mieczem twardym, wielkim i mocnym Lewiatana (*liwyātān*) węża płochliwego (*nāḥāš bāriḥa*), Lewiatana węża krętego (*nāḥāš ‘āqallāton*) i zabije potwora morskiego (*ḥa-tannīn*)”<sup>4</sup>. Lewiatan, „ofiara” kary boskiej, opisany jest jako wąż (*nāḥāš*). Wydaje się, że pojawiający się w dalszej części *tannīn* nie jest

<sup>3</sup> Por.: „liwyātān”, w: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Revised edition, translated and edited by M.E.J. Richardson, vol. III*, red. L. Köhler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Leiden 1995, 524.

<sup>4</sup> *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, Poznań 1996 (tłumaczenia zmienione przez autora); podstawa transkrypcji tekstu hebrajskiego: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. Elliger, W. Rudolph, wyd. 5, Stuttgart 1997.

kolejnym potworem, lecz synonimicznym określeniem Lewiatana (cały passus zbudowany jest na zasadzie paralelizmu składniowego). Ciekawe, że Septuaginta (LXX) nie tłumaczy „Lewiatana” jako nazwy własnej. Ofiarą kary Boga według LXX jest smok (δράκων) tożsamy zresztą z wężem (ὄφις). Tekst grecki nie różni Lewiatana i tannina – to drugie określenie także jest oddane za pomocą słowa δράκων. Tłumaczenie obu hebrajskich wyrazów jednym słowem greckim konsekwentnie występuje także w kolejnych omawianych fragmentach w wersji LXX. Inaczej jest z kolei w Wulgacie – Lewiatan jest w niej nazwą własną.

Podobne przedstawienie sceny walki widzimy w Ps 74 (w. 13-14). Utwór ma charakter lamentacji odrzuconego ludu Izraela. Psalmista przywołuje kolejne przykłady potęgi Jahwe. Wśród nich jest następujący obraz: „Ty ujarzmiłeś morze (yām) swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu (rāʾšē tannīnim ʿal-hammāyim). Ty zmiażdżyłeś lby Lewiatana (rāʾšē liwyātān), wydałeś go na żer potworom morskim”. Antagonistami Jahwe są w tym fragmencie: morze (yām), potwory (tannīnim) i oczywiście Lewiatan.

W Księdze Hioba 3,8 Lewiatan jest wspomniany jako stwór uśpiony, którego w każdej chwili można obudzić. W tej samej księdze (Hi 7,12) podmiot liryczny stawia Bogu pytanie: „Czyż jestem morzem lub tanninem (ḥāyyām-ʾānī ʾim-tannīn), żeś strażę przy mnie postawił?” Pytanie to odnosi się do mitycznej rzeczywistości, w której Jahwe musiał postawić straż nad pokonanymi wrogami – morzem i wężem. W tej samej księdze pojawia się także opis potęgi Lewiatana (Hi 40,25-32; 41,1-26). Jest on najpotężniejszym ze wszystkich zwierząt, jego ruchy burzą otchłań morską i żadna ludzka broń nie jest w stanie wyrządzić mu krzywdy. Psalm 104,25-26 wyraźnie wiąże pochodzenie potwora z morzem: „Oto morze wielkie i szerokie, w którym są niezliczone roje małych i dużych zwierząt. Tam statki płyną; (i) Lewiatan, którego stworzyłeś dla zabawy”. Tekst ten jest tym bardziej ważny, że jako jedyny w całej Biblii hebrajskiej wyraźnie sugeruje, iż Lewiatan należy do rzędu stworzeń Boga. Narrator używa w tym miejscu czasownika yāsar. Występuje on 62 razy w tekście Biblii, w tym w opisie utworzenia człowieka z prochu ziemi (Rdz 2,7-8) i zwierząt zamieszkujących ziemię (2,19). Nie oznacza on stworzenia *ex nihilo*, ale uformowanie za pomocą istniejącego materiału (odnosi się np. do formowania naczynia z gliny przez garncarza). Zapewne dlatego LXX oddaje w tym miejscu hebrajski czasownik jako πλάσσω. Określenie celu utworzenia Lewiatana (lāśābeq) to hapax legomenon oznaczający: „dla zabawy” lub „dla kpiny”<sup>5</sup>. Tradycja występująca w Ps 104 wpisuje Lewiatana w ściśle mono-

<sup>5</sup> Sam czasownik śābaq pojawia się w Biblii hebrajskiej 36 razy w znaczeniu: „śmiać się”, „bawić się”, „wyśmiewać”; „Dictionary and Word Search for sachaq (Strong's 7832). Blue Letter Bible. 1996-2012. 26 Nov 2012”, <http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm> (20.05.2012).

teistyczny kontekst. Potwór nie jest przeciwstawiony Bogu, ale całkowicie mu podporządkowany, i to od momentu powstania. Mieszka w morzu, nie jest już jednak związany z chaotycznym pierwotnym żywiołem. Trudność wytłumaczenia istnienia Lewiatana w kontekście ściśle monoteistycznym autor omija poprzez stwierdzenie, że potwór został powołany do istnienia jako Boża igraszka.

Księga Habakkuka przedstawia w rozdz. 3. gniew Jahwe, porównany do gniewu wojownika, który wyrusza do walki na rydwanie. Jahwe – wojownik walczy z morzem (*yām*) i rzekami (*nəḥārim*): „Czy na rzeki gniewasz się, Jahwe? Czy na rzeki [wybuchł] gniew Twój? Czy na morze – Twoja zapalczliwość, że wsiadasz na swoje konie, na swoje rydwany zwycięskie? Łuk Twój obnażony, a kołczan pełen strzał, dla rzek otwierasz ziemię” (Ha 3,8-9).

Kolejne aluzje do walki z żywiołami morskimi znajdujemy w Iz 51,9-10: „Przebudź się, przebudź! Przyoblecz się w moc, o ramię Pańskie! Przebudź się, jak za dni minionych, w czasie zamierzchłych pokoleń. Czyżes nie Ty poćwiartowało Rahaba, przebiło Smoka (*'ata-bi' hamm<sup>a</sup> bəṣeḇet rahab məḥōlelet tannin*)? Czyżes nie Ty osuszyło Morze, wody Wielkiej Otchłani (*təḥōm*), uczyniło drogę z dna morskigo, aby przejść mogli wykupieni?” Ten fragment odnosi się przede wszystkim do tradycji o wyjściu Izraelitów z Egiptu i przejściu przez Morze Czerwone. Ale jest także wyraźnym nawiązaniem do walki z pierwotnym chaosem. To Egipt porównany jest do pokonanego „smoka” (*tannin*). Zapewne dlatego nie nazywa się Lewiatan, lecz Rahab<sup>6</sup>. Także morze, przez które przeszedł Izrael, jest skojarzone z pierwotnymi wodami, o czym świadczy utożsamienie morza z *təḥōm*. Jednak już Septuaginta nie zna tradycji Pana – wojownika. Podmiotem w tym tłumaczeniu jest nie osoba bóstwa, ale Jerozolima<sup>7</sup>. Odrywa to tekst od skojarzenia tak z *exodusem*, jak i pierwotnym żywiołem morskim. W Księdze Amosa (9,3b) także pojawia się aluzja do morza. W jego głębinach czai się ujarzmiony wąż, posłuszny rozkazom Jahwe (por. Iz 27,1): „gdyby się skryli przed moimi oczami w głębokościach morza (*hayyām*), i tam rozkażę wężowi (*hannāḥās*), aby ich pokąsał”.

Wszystkie przytoczone cytaty pochodzą z fragmentów poetyckich. Używane są jako figura stylistyczna mająca obrazować potęgę Jahwe. Zachowane zostały w pismach prorockich, w Księdze Hioba i w Księdze Psalmów. Antagoniści Jahwe

<sup>6</sup> *Rahab* pojawia się w Starym Testamencie 6 razy, w 2 przypadkach oznacza Egipt (Ps 87,4; Iz 30,7), w pozostałych jest to węzowaty potwór wodny, por.: F.J. Mabie, „Chaos and Death”, w: *Dictionary of the Old Testament: wisdom, poetry and writings*, red. T. Longman, P. Enns, Downers Grove–Nottingham 2008, 45.

<sup>7</sup> ἐξεγείρου ἐξεγείρου Ἱερουσαλημ (sic.!) καὶ ἐνδύσαι τὴν ἰσχύν τοῦ βασιλῆος σου ἐξεγείρου ὡς ἐν ἀρχῇ ἡμέρας ὡς γενεὰ αἰῶνος οὐ σὺ εἶ ἡ ἐρημοῦσα θάλασσαν ὕδωρ ἀβύσσου πλήθος ἡ θεῖσα τὰ βάθη τῆς θαλάσσης ὁδὸν διαβάσεως ὀνομαζομένης; *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, red. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

określani są charakterystycznymi terminami – Lewiatan, *tannin*, *nāḥāš* i *yām*. Słowo *nāḥāš* w większości przypadków oznacza zwykłego węża (np. Lb 21,7). Opisuje ponadto postać kusiciela prarodziców w micie o Edenie (Rdz 3,1-2.4; 3,13-14) i znak, który uczynił Mojżesz dla zażegnania plagi ukąszeń (Lb 21,9-10), a który potem miał stać się przedmiotem kultu (2 Krl 18,14)<sup>8</sup>. Także określenie *tannin* może oznaczać po prostu jadowitego węża (np. Wj 7,9-10.12, Pwt 32,33; Hi 30,29; Iz 14,29; 27,1; Jr 51,34), choć w kilku przypadkach służy do oznaczenia węża – potwora morskiego (Ps 74,13; 91,13; 148,7).

Ani *nāḥāš* ani *tannin* nie jest więc nazwą własną morskiego potwora. Służy raczej jako sposób opisu jego kształtu, czasem uzupełniony o obrazy ruchu typowe dla gada (Iz 27,1). Wyjaśnienie, dlaczego wąż jest stworzeniem pełzającym i pozbawionym kończyn, znajdujemy w micie o Edenie (Rdz 3,14). Wydaje się jednak, że nie dotyczy ono Lewiatana. Jest on bowiem kimś więcej niż zwykły wąż. Wąż z Edenu miał się czołgać po ziemi – Lewiatan żyje w środowisku wodnym. Posiadanie odnóży przez stwora zamieszkującego otchłań morską jest zbędne. Nic jednak nie wskazuje, że kiedykolwiek kończyny posiadał (jak wąż w Edenie). Lewiatan to istota gatunkowo odmienna od „zwyyczajnych” węży, pochodzących od węża z ogrodu Eden, choć dzieląca z nimi oślizgły kształt.

Przedstawione wyżej fragmenty to obrazy spersonifikowanych pierwotnych żywiołów – Jahwe, przedstawiony jako wojownik, toczy wdany momentem walkę nie z bezosobową siłą, ale z konkretnym przeciwnikiem, który musi być pokonany, przebity i poćwiartowany (Iz 51,9), a następnie podany pod straż (Hi 7,12) bądź uśpiony (Hi 3,8). Ten przeciwnik to Lewiatan lub morze wraz z rzekami.

## 2. CYKL BAALA Z UGARIT

Bezpośrednią paralelę do sceny walki Jahwe morskimi żywiołami pierwotnego chaosu jest tzw. *Cykl Baala* z Ugarit. Nazwa ta określa zespół mitów opowiadających o walce Baala o władzę, spisany prawdopodobnie w XIII w. przed Chr. na 6 tabliczkach<sup>9</sup> znalezionych w Ugarit<sup>10</sup>. Tekst *Cyklu* jest obecnie częściowo

<sup>8</sup> Na temat kultowego kontekstu postaci węża w tekstach biblijnych i możliwego związku postaci węża z kultem Horona: M. Münnich, „Biblijny kult węży – próba interpretacji”, *Przegląd Historyczny* 95 (2005), 153-167; Ł. Niesiołowski-Spanò, „Biblijny kult węży – addenda”, *Przegląd Historyczny* 96 (2005), 607-616.

<sup>9</sup> KTU 1.1-1.6; wydanie, przekład i komentarz historyczny Ł. Tobiła, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków–Mogilany 2008.

<sup>10</sup> Wprowadzenie do *Cyklu Baala*: Tobiła, *Cykl Baala*, 49 nn.

zrekonstruowany. Odczytane elementy mitu o Baalu pozwalają podzielić *Cykl* na trzy części. Pierwsza opisuje walkę Baala z Jamem, druga to opowieść o pałacu Baala, trzecia przedstawia walkę Baala z Motem (śmierć). To właśnie walka Baala z Jamem jest bezpośrednią analogią do przytoczonych fragmentów Biblii hebrajskiej. Opisuje ona, że Jam, doznając jakiejś (nieznanej nam, niestety) krzywdy od Baala, planuje powziąć pomstę. Z woli swojego boskiego ojca, Ela, Jam zostaje intronizowany, a następnie postanawia zabić Baala. Bóg jednak staje do walki i pokonuje Jama<sup>11</sup>. Jam jest bogiem uosabiającym siły pierwotnego morskiego żywiołu, o czym świadczy jego imię i zakres władzy. W *Cyklu Baala* znajdujemy wyjaśnienie biblijnego znaczenia terminów *yām*, *nəbārīm*, *tannīn*. Mają one dokładne odpowiedniki w micie ugaryckim. Opisują spersonifikowanych sojuszników Jama, siły wodnego chaosu. Baal, jeśli zostanie pokonany, będzie uśmiercony w „morzu nad morzami”: „Baal w morzu mórz uśmiercon będzie ([b<sup>ʿ</sup>l] bym . ym . y[m]t)<sup>12</sup>. Zwycięstwo Baala oznacza nie tylko ujarznienie morza – Jama, ale i jego pomocników: „Bo pojman ksią[żę] Jam] / pojman sędzia Nahar; i okręcił się kścić w ręku Baala (...). Uderzył [w] czerep księcia Jama; między oczy sędziego Nahara. Runął Jam, upadł ku ziemi<sup>13</sup>. Osadz [węża (*tnn*), aby okiełzna (został)!] [Zwiąż na wysokościach Lebanonu!]”<sup>14</sup>. W micie ugaryckim znajdujemy również wyjaśnienie znaczenia biblijnego Lewiatana (*liwiyātān*). Pojawia się tam bowiem postać Lotana (*ltn*), węzowego potwora, który także jest wrogiem Baala podczas walki z Motem. Odpowiedni fragment zawiera praktycznie tę samą charakterystykę Lotana/Lewiatana co Iz 27,1: „Skoro zgruchotałeś Litana, węża zwinnego (*ltn. btn. brh*); unicestwiłeś węża krętego (*tkly . btn . qltn*), włodarza o siedmiu łbach”<sup>15</sup>. Ugarycki Lotan jest opisywany dokładnie tak jak Lewiatan: *nāḥās ʿāqallātōn* (hebr.) – *btn. qltn* (ugar.); *nāḥās bāriḥa* (hebr.) – *btn. brh* (ugar.); obie postaci charakteryzują się także policefalizmem.

Kluczem do interpretacji znaczenia morza jako przeciwnika Baala jest skojarzenie tego żywiołu ze śmiercią i zagładą (KTU 1.2 IV, 1-2<sup>16</sup>): „[Oto] w morzu ostoja dla zagłady (*ʿabd*), w morzu płuca śmierci (*m[ʿ]t*)”. Łączy ono ze sobą pozostałe części *Cyklu*, pokazując, że boskimi przeciwnikami Baala są siły utożsamiane ze śmiercią i zniszczeniem, a więc zagrażające porządkowi. Ostatnia część *Cyklu* zawiera wprost opis walki ze Śmiercią (Mot).

<sup>11</sup> KTU 1.1-1.2, Toboła, *Cykl Baala*, 78-121.

<sup>12</sup> KTU 1.2 iii, 12, tłum. i transliteracja tekstu – Toboła, *Cykl Baala*, 101.

<sup>13</sup> KTU 1.2 iv, 24-26, Toboła, *Cykl Baala*, 119.

<sup>14</sup> KTU 1.2.iv, 37, Toboła, *Cykl Baala*, 121.

<sup>15</sup> KTU 1.5 i ,1-3, Toboła, *Cykl Baala*, 193.

<sup>16</sup> Toboła, *Cykl Baala*, 113.

### 3. KOSMOGONICZNY CHARAKTER WALKI Z PIERWOTNYM MORSKIM CHAOSEM

Żaden z przytoczonych fragmentów biblijnych nie stanowi zwartej narracji mitologicznej. Wszystkie opisy pojawiają się w formie poetyckich aluzji. Większość z nich umieszcza boską walkę w bliżej nieokreślonej przeszłości. Iz 51,9-10 mówi o *kimé qedem dōrōt* 'wōlāmim hālō' – „czasach minionych, dniach przeszłych pokoleń”. O tym, że fragment nawiązuje w tym miejscu nie tylko do *exodusu*, ale także do wydarzeń z okresu pierwotnego, świadczy skojarzenie ujarzmienia morza z pierwotnym chaosem (Iz 51,10) – *yām mē tēhōm*. Termin *tēhōm* występuje w Księdze Rodzaju w bliskim związku z opisem pierwotnego stanu chaosu (Rdz 1,1 – *tōhū wābōhū* – „męt i zamęt” w literackim przekładzie A. Sandauera)<sup>17</sup>. Iz 27,1 mówi o pokonaniu Lewiatana w czasie przyszłym. Wydaje się jednak, że w tym miejscu do wizji eschatologicznej dostał się obraz o charakterze kosmogonicznym. Jasne stwierdzenie związku walki z Lewiatanem i wodami oraz stworzenia świata znajdujemy w Ps 74 (w. 13-17): „Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu. Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana, wydałeś go na żer potworom morskim. Ty otworzyłeś źródła i strumienie; Ty wysuszyłeś rzeki stale płynące. Twoim jest dzień i noc jest Twoja; Ty światło i słońce utwierdziłeś. Ty ustawiłeś wszystkie granice ziemi; Ty utworzyłeś lato i zimę”. Za kosmogonicznym charakterem walki z morskim żywiołem i potworami przemawia także porównanie przytoczonego fragmentu z opisem kosmogonicznym z Rdz 1. Tam także na początku kreacji istnieje tylko „męt i zamęt” o charakterze morskiej otchłani (powierzchnia wód pierwotnych).

Żadnych elementów aktu kreacji nie znajdujemy jednak w *Cykle Baala* z Ugarit. W tekście nie ma fragmentu sugerującego, że pokonanie Jama i jego stronników poprzedza stworzenie świata. Warto jednak zwrócić uwagę, że tekst *Cykle* nie jest zachowany w całości i duże partie mają charakter rekonstrukcji. Niewykluczone także, że motyw walki z morzem mógł funkcjonować w Ugarit w oderwaniu od mitu kosmogonicznego i łączyć się z innymi aspektami religii, np. sakralizacją władzy królewskiej.

<sup>17</sup> A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz...i?*, Kraków <sup>3</sup>1986.

## 4. TĀHŌM

Iz 51,10 łączy władzę Jahwe z pojęciem panowania nad *tāhōm*. Po raz pierwszy na kartach Biblii hebrajskiej pojęcie *tāhōm* pojawia się w Rdz 1,2 przy opisie pierwotnego stanu świata. Fragment ten stał się przedmiotem dyskusji – w jakim stopniu hebrajski mit kosmogoniczny jest podobny do (zależny od?) mitów ludów ościennych, w jakim zaś prezentuje oryginalną tradycję hebrajską<sup>18</sup>. Nie ma tu miejsca na dokładną analizę mitu kosmogonicznego zawartego w Księdze Rodzaju ani na szczegółowe przedstawienie sporu: czy w opisie biblijnym mamy do czynienia z kreacją *ex nihilo* czy też z przedstawieniem chaosu istniejącego jeszcze przed początkiem stworzenia<sup>19</sup>. Faktem jest, że pierwotny stan wszechświata miał charakter chaotyczny – pomieszanych ze sobą elementów nieuporządkowanej materii<sup>20</sup>. Pierwotną dominującą siłą był żywioł wodny. Działalność twórcza polegała zaś na uporządkowaniu istniejących elementów i stworzeniu reszty żywiołów. *Tāhōm* został rozdzielony na połowę, a granicą stała się powierzchnia nieba. Od czasów odkrycia tekstu *Enuma elisz* pojawiały się wielokrotnie próby łączenia omawianego terminu z występującym w babilońskim eposie imieniem Tiamat – oznaczającym spersonifikowaną morską otchłań, z którą musiał walczyć Marduk. Podstawą takich interpretacji był fakt, że hebr. *tāhōm*, podobnie jak akad. Tiamat, miał być bytem rodzaju żeńskiego<sup>21</sup>. Ponadto we wszystkich przypadkach

<sup>18</sup> Propozycje interpretacji fragmentu zostały omówione w: V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17* (NICOT), Grand Rapids 1990, 103–105.

<sup>19</sup> Zob. Ł. Niesiołowski-Spanò, „Mit kosmogoniczny księgi Rodzaju”, *Ars Regia* 13/14 (1999), 9–38; T. Brzegowy, „Czy Bóg stworzył chaos?”, *CT* 64 (1994/4), 5–21. Interpretacja przecząca idei kreacji *ex nihilo* opiera się na gramatycznie dopuszczalnym tłumaczeniu Rdz 1,1 jako czasu zaprzeczonego: *barê-šit bārā* „gdy zaczął być stwarzać”. Jedynym argumentem przeciw takiemu rozumieniu tekstu jest tradycja translatorska, która w żadnym wypadku nie oddaje zdania w formie zaprzeczonej. Zob. Brzegowy, „Czy Bóg stworzył chaos?”, 10–11. Por. także: Hamilton, *The Book of Genesis*, 103–105.

<sup>20</sup> Termin *tōhū* użyty w Rdz 1,2 pojawia się w Biblii hebrajskiej 20 razy. Sparowany z nim termin *hōhū* występuje jedynie 3 razy. Zestawienie obu słów wprowadza rytmikę i rym, co sugeruje, że cały opis nie należy do prozy, lecz poezji, i to poezji recytowanej (zapewne w kontekście liturgicznym). Oba terminy, wbrew części tłumaczeń, nie są przymiotnikami, lecz rzeczownikami. Nie potrafimy wskazać w innych językach semickich odpowiednika dla *hōhū*. Najbliższym zaś odpowiednikiem *tōhū* jest ugar. *thw* (pustynia, pustkowie). Poza Rdz 1,2 oba hebrajskie terminy używane są w opisie spustoszonej krainy (por. Iz 34,11; Jr 4,23), pustkowie. W Pwt 32,10 *tōhū* jest synonimem *midābar* (pustynia). Hamilton, *The Book of Genesis*, 108–109; „*tōhū*” w: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Revised edition, translated and edited by M.E.J. Richardson, vol. II*, red. L. Köhler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Leiden 1995, 111.

<sup>21</sup> W zasadzie *tāhōm* jest słowem rodzaju męskiego. Forma *fēm*. jest sugerowana przez przymiotnik (Rdz 7,11) lub imiesłów (Rdz 49,25) oraz przez formę liczby mnogiej. Przy czym w liczbie mnogiej spotykamy zarówno formę rodzaju męskiego, jak i żeńskiego. O tym, że



występowania terminu *tāhôm* w Biblii (35 razy), poza dwoma (Iz 63,13; Ps 106,9), spotykamy zapis pozbawiony rodzajnika, co może sugerować interpretację słowa jako nazwy własnej, imienia<sup>22</sup>. Do takiej interpretacji skłaniały także fragmenty opisujące *tāhôm* określeniami stosowanymi do opisu istot żywych (Rdz 49,25; Ha 3,9), a także zestawienie z potworami morskimi. Gunkel, zastanawiając się nad potencjalną babilońską inspiracją autorów biblijnych, zrównał znaczenie *tāhôm* i Tiamat. Także kolejni autorzy przyjmowali często jako fakt związek między tymi dwoma słowami<sup>23</sup>. Autor biblijny miałby nawet – według niektórych komentarzy – przejąć termin oznaczający chaos bezpośrednio z tekstów babilońskich, poddając go następnie demitologizacji. Hebrajskie słowo *tāhôm* byłoby więc, według tej interpretacji, prostym zapożyczeniem słownym<sup>24</sup>.

Przyjęcie takiej interpretacji natrafia jednak na poważny problem. Powinniśmy się bowiem spodziewać większego podobieństwa fonetycznego hebr. *tēhôm* i akad. *ti'āmat*. Ewentualne hebrajskie zapożyczenie mogłoby wyglądać mniej więcej jak *tē'ômāt* (/āh), z ewentualną utratą końcowego „t”. Zupełnie nieprawdopodobne jest wykształcenie się formy *tēhôm* pozbawionej morfemu *-at* (końcówki rodzaju żeńskiego)<sup>25</sup>. Nie ma żadnego znanego przypadku oddania akad. ' przez zachodniosemickie *h* poza jednym wyjątkiem (akad. *ilku[m]* / *alāku* – aram. *hlk'*), który nie dotyczy zresztą (jak w ewentualnym przypadku *tēhôm*) *h* interwokalicznego<sup>26</sup>. Związek genetyczny hebrajskiego wyrażenia z nazwą Tiamat jest więc co najmniej dyskusyjny. Prawdopodobnie najbliższym etymologicznie terminem w stosunku do omawianego słowa hebrajskiego jest nie tyle akad. *ti'āmat*, ile ugar. *thm* (dual. *thmtm*, pl. *thmt*). Można je wyprowadzić (na podstawie ugaryckiej formy *dualis*) z eblaickiego słowa *ti-ʿa-matum*, które oznacza morską otchłań<sup>27</sup>. Forma eblaicka zapewne dała także początek akad. *ti'āmat*. Ale wygląda na to, że ewolucja hebr. *tēhôm* przebiegła inną drogą niż paralelnej nazwy babilońskiej.

słowo mogło być rozumiane jako rodzaj męski, świadczy Ha 3,10 („jego głos”); Hamilton, *The Book of Genesis*, 110.

<sup>22</sup> Hamilton, *The Book of Genesis*, 110.

<sup>23</sup> Np.: B.S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, London 1960, 36; B.W. Anderson, *Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*, Philadelphia 1967 [reprint: 1987], 15-40; M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, Leiden 1973, 86-87.

<sup>24</sup> Wakeman, *God's Battle with the Monster*, 86-87.

<sup>25</sup> D.T. Tsumura, *Creation and Destruction: A Reappraisal of the „Chaoskampf” Theory in the Old Testament*, Winona Lake 2005, 36-37.

<sup>26</sup> Tsumura, *Creation and Destruction*, 37; W. von Soden, „*ilku[m]*”, w: *Akkadisches Handwörterbuch*, Bd. 1, red. B. Meissner, W. von Soden, Wiesbaden 1965, 371.

<sup>27</sup> Hamilton, *The Book of Genesis*, 111.

Próba uzasadnienia babilońskiej genezy motywu walki z morzem i potworami oparta wyłącznie na skojarzeniu tych żywiołów z *tēhôm* i doszukiwaniu się związku genetycznego między *tēhôm* i Tiamat wydaje się chybiona.

## 5. MOTYW ROZDZIELENIA MORZA

Charakterystyczne jest jeszcze to, że ujarzmienie spersonifikowanego żywiołu łączy się z aktem jego rozdzielania. W Iz 51,9 potwór Rahab zostaje przepołowiony – *hamm<sup>a</sup> bəṣēbet*. Jest to akt paralelny do ujarzmienia morza w Ps 74,13: „Ty ujarzmiłeś morze” (BT) tłumaczy się bowiem dosłownie: „Ty rozdzieliłeś (*fōraratā*) morze swą potęgą”. Paralelą jest tu także opis kosmogoniczny z Księgi Rodzaju<sup>28</sup>: Bóg rozdziela wody przez powołanie do istnienia sklepienia, które je oddziela, w wyniku czego tworzą się firmament i niebiosa (Rdz 1,6-7): *wayyō<sup>ʾ</sup>mer ʾēlohīm yəhi rāqīʿa bəṭōkə hammāyim wihi məbədil bēn mayim lāmāyim: wayy<sup>a</sup>ʿas ʾēlohīm ʾet-hārāqīʿa wayyabədēl bēn hammāyim ʾāšer mit<sup>a</sup> haṭ lārāqīʿa ūbēn hammāyim ʾāšer mēʿal lārāqīʿa* („Bóg powiedział: niech powstanie sklepienie pośrodku wód i niech rozdzieli je wody od drugich. Uczynił Bóg sklepienie i rozdzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem”). Podział pierwotnego, chaotycznego morza jest opisany także w *Enuma elisz* – również w kontekście kosmogonicznym. Po pokonaniu Tiamat jej ciało zostaje przepołowione przez Marduka. Z jednej połowy uformowane zostają niebiosa, z drugiej – ziemia. Wydaje się, że jest to paralela do przytoczonych powyżej fragmentów biblijnych<sup>29</sup>. Motyw podziału pierwotnej prajedni jako aktu stwórczego nie ma paraleli w *Cyklu Baala*, odnajdywany jest jednak m.in. w tekstach anatolijskich (niebo i ziemia stanowiły jedną substancję, w pewnym momencie zostały oddzielone od siebie za pomocą „piły”, ostrego narzędzia – *kuruzzi*<sup>30</sup>).

<sup>28</sup> Analiza mitu kosmogonicznego Księgi Rodzaju i motywu wód chaotycznych: D.T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: a Linguistic Investigation*, Sheffield 1989.

<sup>29</sup> Hamilton, *The Book of Genesis*, 110.

<sup>30</sup> V. Haas, *Geschichte der Hethitischen Religion*, Leiden 1994, 150.

6. TRADYCJA MEZOPOTAMSKA PRZED *ENUMA ELISZ*

Dyskusja nad pochodzeniem motywu walki bóstwa z morzem powinna opierać się przede wszystkim na porównaniu czasu powstania analizowanych przekazów. Znana nam redakcja *Enuma elisz* jest stosunkowo późna – pochodzi z czasów Nabukadnezara I (XII w. przed Chr.). Należy wziąć jednak pod uwagę możliwość wykorzystania starszej tradycji. Wilfred G. Lambert uważał taką ewentualność za pewną. Jego zdaniem *Enuma elisz* opierała się na wcześniejszej tradycji związanej z walką Ninurty z ptakiem Anzū. Stare motywy zostałyby tak przerobione, by postać Marduka zaczęła pełnić funkcję „Ninurty *redivivus*”<sup>31</sup>. W przypadku motywu Tiamat mamy tylko jedną przesłankę pozwalającą spekulować istnienie mitologemu przed okresem redakcji *Enuma elisz*: akadyjska tabliczka z XXII w. przed Chr. (ok. 1000 lat przed powstaniem narracji *Enuma elisz*) określa Tiszpaka jako „sługę morza” (*abarak tiāmtim*)<sup>32</sup>. Wzmianka ta nie ma kontekstu kosmogonii ani walki z morzem. Określenie Tiszpaka jest najpewniej związane z chtonicznym aspektem natury bóstwa i może po prostu obrazować związek podziemi z morzem<sup>33</sup>.

Scenę walki ze smokiem/wężem znajdujemy jednak na pieczęci cylindrycznej z Tell Asmar (ok. 2400 r. przed Chr.). Przedstawia ona dwie postaci walczące z siedmiogłowym wężem (4 głowy są obcięte, 3 nadal żyją)<sup>34</sup>. Thorkild Jacobsen próbował połączyć tę scenę z mitami o Tiszpaku, naczelnym bóstwie Eshnunny (Tell Asmar). Tiszpak, według tej interpretacji, byłby bogiem burzy, spokrewnionym z hurycyckim Teszubem<sup>35</sup>. Na słabość tej interpretacji wskazał jednak Frans Wiggerman – skojarzenie postaci bóstwa z chmurami i burzą nie czyni

<sup>31</sup> W.G. Lambert, „Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation”, w: *Keilschriftliche Literaturen: Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale*, red. K. Hecker, W. Sommerfeld (BBVO 6), Berlin 1986, 56.

<sup>32</sup> A. Westenholz, „Old Akkadian School Texts: Some Goals of Sargonic Scribal Education”, *Archiv für Orientforschung* 25 (1974-1977), 102.

<sup>33</sup> F. Wiggermann, „Scenes from the Shadow Side”, w: *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian. Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature*, vol. 2, red. M.E. Vogelzang, H.J. Vanstiphout, Leiden 1996, 212, przyp. 55.

<sup>34</sup> H. Frankfort, „God and Myths on Sargonid Seals”, *Iraq* 1 (1934), 8 (plate Ia). Pieczęć została znaleziona w świątyni. Inne przedstawienia węży/smoków: E. Douglas Van Buren, „The Dragon in Ancient Mesopotamia”, *Orientalia NS* 15 (1946), 1-45; L. Heuzey, „Dragons sacrés de Babylone et leur prototype chaldéen”, *La Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 6 (1906), 95-98.

<sup>35</sup> Th. Jacobsen, „The Chief God of Eshnunna”, w: *Tell Asmar and Khafaje: The first season's work in Eshnunna*, Chicago 1930/1931, 53-54

z niego automatycznie „boga burzy”<sup>36</sup>. Wypada także zachować ostrożność wobec identyfikacji postaci przedstawionej na pieczęci z Tiszpakiem, opartej tylko na fakcie, że pieczęć pochodzi z Ešnunny, której bóstwo to patronowało<sup>37</sup>. Jedyń poświadczony w tekstach motyw walki związany z Tiszpakiem dotyczy konfliktu z *bašmu* oraz *muš/labbu*, nie zaś z siedmiogłowym smokiem (wężem)<sup>38</sup>. Co więcej, „smocza” postać pojawia się w ikonografii Tiszpaka poza kontekstem walki. Nie jest to jednak smok – wąż, lecz dobrze znana z późniejszej ikonografii Marduka postać *mušbušu*, która pojawia się jako zwierzęcy „atrybut” lub towarzysz bóstwa, nie zaś jako jego antagonistą<sup>39</sup>. Kluczowym elementem w interpretacji motywu walki ze smokiem w Tell Asmar jest CT 13.33-34. Tekst zachowany jest w złym stanie (żadna z linijek nie zachowała się w całości), jednak jego treść jest dosyć przejrzysta. Narracja zaczyna się opisem spustoszonych miast (v. 1-2). Nie zachował się zapis przyczyny tego spustoszenia. Frans Wiggerman i Theodore Lewis sugerowali, że jest to rezultat działań pojawiającego się w dalszej narracji smoka<sup>40</sup>. Treść utworu wygląda w sposób następujący: ludzie płaczą załamani. Ktoś podnosi kwestię pochodzenia smoka (v. 5). Odpowiedź (zakładając prawidłową rekonstrukcję tekstu) lokuje początki potwora w morzu (*tāmtu*):

v. 5. *man-nu-um ma MUŠ [ba-aš-ma ib-ta-ni]* / „Kto [stworzył] smoka?”

v. 6. *tam-tu-um-ma MUŠ [ba-aš-ma ib-ta-ni]*<sup>41</sup> / „Morze [stworzyło] smoka”.

W dalszej części okazuje się jednak, że za „wymyślenie” postaci smoka bezpośrednio odpowiedzialny jest bóg Enlil (v. 7). Zebrani bogowie zastanawiają się, kto może zabić smoka i uratować kraj (v. 17-18), by w zamian otrzymać władzę królewską (v. 19). Wskazany zostaje Tiszpak (v. 2-22). Bóg początkowo odmawia i w tym miejscu urywa się zachowana narracja awersu tabliczki. Dalszy ciąg opowieści znajduje się na rewersie. Tiszpak walczy ze smokiem i zabija go, a krew potwora płynie nieustannie przez 3 lata i 3 miesiące (v. 8-9). Sam opis walki zawiera terminologię związaną z burzą: otwarcie chmur, uczynienie gwałtownej burzy (v. 5-7). To właśnie ten fragment, zestawiony z ikonografią omawianą

<sup>36</sup> F. Wiggermann, „Tis̄pak, His Seal, and the Dragon *mušbušu*”, w: *To the Euphrates and Beyond: Archaeological Studies in Honour of Maurits N. van Loon*, red. O.M.C. Haex, H.H. Curvers, P. Akkermans, M.N. van Loon, Rotterdam 1989, 120.

<sup>37</sup> Th.J. Lewis, „CT 13.33-34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths”, *JAOS*, 116/1 (1996), 29.

<sup>38</sup> Tamże, 29.

<sup>39</sup> Tamże, 29-30.

<sup>40</sup> Tamże, 33.

<sup>41</sup> Rekonstrukcja Lewisa powstała na podstawie: KAR 6 ii 21: *i-na tāmti (A.AB.BA) ib-ba-ni MUŠ ba-[aš-mu]* – „the dragon was created in the sea”, Lewis, „CT 13.33-34 and Ezekiel 32”, 31, przyp. 18.

pieczęci, skłonił Jacobsena do uznania Tiszpaka za boga burzy, a wyobrażenia na pieczęci za ilustrację omawianego mitu.

Antagonista Tiszpaka określony jest jako *MUŠ* („smok”). Jest on gigantyczny, ale poza cechami typowo „węzowymi” posiada elementy hybrydalne (uszy, ogon i prawdopodobnie dwie stopy). Enigmatyczność opisu uwypukla określenie bestii w vv. 4, 7, 9 (rewers) słowem *labbu*, które w akadyjskim standardowo określa lwa<sup>42</sup>. By uniknąć sprzeczności w opisie potwora jako smoka i/lub lwa, Wiggermann zasugerował poprawienie tekstu i lekturę *labābu* („the raging one”)<sup>43</sup>, Lewis próbował zaś interpretować wygląd potwora jako węzowo-lwią hybrydę. Powołał się przy tym na znaną z Mezopotamii i Egiptu ikonografię takiej istoty (najbardziej znany przykład to Paleta Narmera). Odwołał się ponadto do *mušbuššu* – towarzyszącego Mardukowi smoka, który w ikonografii miał także części ciała lwa<sup>44</sup>. Przytoczone przykłady miałyby dowodzić, że postać smoka w ikonografii bliskowschodniej mogła mieć nogi, a nawet lwie ciało bądź lwi łeb. Lewis wyciągnął w końcu z przytoczonych wyżej przesłanek konkluzję, że Tiszpak nie należał wyłącznie do kategorii *Wettergott* (jako bóg burzy), ale był także (a nawet: przede wszystkim) prototypem herosa-wojownika, Marduka z narracji *Enuma elisz*. W tradycji babilońskiej sama Tiamat nie jest wprawdzie nigdy przedstawiana lub opisana jako lwica (czego należałoby się spodziewać, jeśli mit o Tiszpaku stał się podstawą *Enuma elisz*), ale w szeregach jej armii występuje postać wielkiego lwa (*ugallu*<sup>45</sup>). To ostatnie spostrzeżenie wydaje się jednak zupełnie nieprzekonujące jako dowód „ewolucji” mitu z Ešnunny.

## 7. MARI

Najstarsza pewna wzmianka o motywie walki z morzem znajduje się w tekście pochodzącym z Mari, datowanym na XVIII w. przed Chr. Jest to tekst A.1968<sup>46</sup>:

<sup>42</sup> Tamże, 34.

<sup>43</sup> Tamże, 34.

<sup>44</sup> Tamże, 35-37.

<sup>45</sup> *Enuma elisz* I. 122, II. 28; III. 32, 90, tłum. K. Łyczkowska, w: *Mity akadyjskie* (Antologia Literatury Mezopotamskiej), red. M. Kapeluś, Warszawa 2000, 17-50; Lewis, „CT 13.33-34 and Ezekiel 32”, 37.

<sup>46</sup> Według: *Archives Royales de Mari XXXVI/3*. Tekst (w przekładzie francuskim) i dyskusja: J.-M. Durand, „Le Mythologeme du Combat entre le Dieu de l'Orange et la Mer en Mésopotamie”, *MARI, Annales de Recherches Interdisciplinaire* 7 (1993), 41-61, zwł. 43-45.

Przywróciłem cię na tron twojego ojca i dałem ci broń, którą walczyłem z Morzem /  
 Namaściłem cię olejem mojego triumfu i nikt nie staje przeciw tobie. /  
 Posłuchaj mojego słowa: gdy ktoś, kto prowadzi spór, stanie przed tobą i rzeknie  
 „Stała mi się krzywda”;  
 wstań i osądź go sprawiedliwie, odpowiadając zgodnie z prawdą. Tego chcę od ciebie. /  
 Nie wyruszysz na kampanię wojenną nim nie zapytasz o radę wyroczni.  
 Jeśli przez swoją wyrocznię odpowiem pomyślnie – wyruszysz w pole.  
 Jeśli jednak nie [i.e. odpowiedź wyroczni będzie nieprzychylna] nie przekroczysz  
 bramy! /  
 Tak obwieścił przez proroka.

Kluczowy dla omawianego tematu jest fragment: przekazałem ci broń „którą walczyłem z morzem” (*ša itti temtim amtaḫsu*). Słowa te wypowiedział bóg Addu (czczony jako pan i opiekun Halab/Aleppo) za pośrednictwem swojego proroka. Adresatem boskiego orędzia był król Zimri-Lim. Oddanie królowi boskiego oręża związane zostało z osiągnięciem władzy i pokonaniem królewskich nieprzyjaciół. Oręż miał charakter „świętości”, stanowił osobisty atrybut Addu, użyty w bliżej nieokreślonej przeszłości do walki z morzem. Prawdopodobnie mamy do czynienia z paralelizmem przywołanych sytuacji: pokonanie przez króla/boga nieprzyjaciela (królewscy wrogowie/„morze”), osiągnięcie przez bohatera pełnej władzy (nad królestwem amoryckim/nad światem stworzonym). Intronizacja zarówno boga, jak i króla związana jest więc z walką – w przypadku boga: walką z żywiołem morskim. Przywołana przeszłość, w której toczyła się walka Addu z morskim nieprzyjacielem, to zapewne czas mityczny, prawdopodobnie okres przed powstaniem świata. Jest on zestawiony z konkretnym kontekstem historycznym, w którym „podobną” walkę odbył Zimri-Lim. Posiadanie boskiego oręża jest jednocześnie legitymizacją rządów dla obu bohaterów.

Wyraz *tiāmtim* pojawia się także w staroasyryjskim imieniu Puzur-Tiāmtim: „chroniony przez Tiamat”, jak chce rozumieć to Age Westenholz, czy raczej – biorąc pod uwagę problemy lingwistyczne przedstawione wcześniej – „chroniony przez morze”<sup>47</sup>. Czy oznacza to, że spersonifikowana postać morza była znana w Mezopotamii przed okresem redakcji *Enuma elisz*? Bardzo prawdopodobne. Ale czy jest to także świadectwo istnienia osobnego mitu o walce z morzem? Możemy jedynie spekulować. W końcu samo istnienie personifikacji morza nie implikuje istnienia mitu o teomachii z udziałem owego morza. Przeciwnie, znane nam przekazy kosmogoniczne z Mezopotamii sprzed redakcji *Enuma elisz* nie zawierają personifikacji morza i nie są związane z motywem boskiej walki<sup>48</sup>. Morze jako stan pierwotny występuje w narracji nowobabilońskiej *Stworzenie*

<sup>47</sup> Westenholz, „Old Akkadian School Texts”, 102.

<sup>48</sup> Tsumura, *Creation and Destruction*, 40.

świata przez *Marduka*. Stan przed uporządkowaniem żywiołów opisany jest w następujący sposób: „cała ziemia była morzem (*tāmtum*)”. Przed stworzeniem istniało więc samo (niespersonifikowane) morze. Nie ma podstaw, by zakładać, że mamy do czynienia w tym przypadku z depersonifikacją istoty boskiej. Narracja nie zawiera żadnego opisu walki<sup>49</sup>.

W świetle powyższych źródeł wypada przyjąć, że najstarsza potwierdzona pisemnie tradycja opowiadająca o walce boga z morzem wywodzi się z 2. poł. III tys. z kręgu zachodniosemickiego. Po raz pierwszy pojawiają się tam motywy zarówno pokonania żywiołu wód (*Mari*), jak i walki z potworem, mającym cechy węża lub smoka (*Tell Asmar*). W określeniu *tāmtum* należy szukać źródła babilońskiej *Tiamat*, w micie o *Tiszpaku* zaś – zarówno pierwowzoru narracji *Enuma elisz*, jak i źródeł idei istnienia węzowo-lwiego potwora, która znajdzie dużo późnej kontynuację w tradycji mezopotamskiej w ikonografii *Marduka*. Nie znamy całości mitu z *Eschnunny*. Nie potrafimy powiedzieć, czy miał on cokolwiek wspólnego z kosmogonią. Tradycja poświadczona w *Mari* odnosi się bezpośrednio do boskiej legitymizacji władzy królewskiej. Przywołuje jednak walkę stoczoną z morzem w bliżej nieokreślonej przeszłości. W tym przypadku nie można wykluczyć odwołania się do kosmogonii, choć materiał źródłowy nie pozwala powiedzieć jednoznacznie, jaki był kontekst walki z *tāmtum*.

## 8. POCHODZENIE MITU – SEMICKIE CZY INDOEUROPEJSKIE?

Kwestię genezy mitu o walce z wężem/smokiem/żywiołem wód komplikuje fakt występowania tej tradycji poza semickim i bliskowschodnim kręgiem kulturowym. Motyw pokonania smoka spotykamy także w tradycji indyjskiej. Najważniejszym wedyjskim mitem związanym z osobą boga *Indry* jest jego walka ze smokiem *Wrytrą*. Elementy fabuły tego mitu zawiera *Rigweda*. *Wrytra* uwięził wody w wydrążonej górze. *Indra* pokonał smoka za pomocą oręża *wadžra* (piorun), uwalniając je. Jeden z hymnów *Rigwedy* wiąże symbolikę wód i smoka z cyfrą 7: „To on [i.e. *Indra*] uwolnił siedem rzek, zabiwszy smoka”<sup>50</sup>. Co ciekawe, ten sam hymn przypisuje *Indrze* także funkcję stwórcy świata: „To on utrwalił w podstawach ziemię, / Wymierzył powietrzne przestrzenie,

<sup>49</sup> Tamże, 40.

<sup>50</sup> Rgv. II, 12, tłum. W. Szaján, w: *Hymny Rygwedy (wiązka pierwsza)*, Lwów 1936.

/ Podparł niebo, zaklął w bezruch burzę gór, / To jest Indra, narodzie, wasz bóg<sup>51</sup>. Podobne zestawienie mamy także w Rgv. X. 153: „Tyś jest zabójczy Wrytry wróg, / Tyś rozciągnął przestwór nocą. / Najmilszy ci grzmotogrot druh / (...) / W góręś podniósł niebo mocą”. Pokonanie Wrytry umożliwiło stworzenie słońca, nieba i zorzy porannej<sup>52</sup>. Indrze hymny *Rigwedy* przypisują także rozdzielenie nieba i ziemi<sup>53</sup>. Dopiero po pokonaniu Wrytry i oddzieleniu elementów uniwersum następuje ustanowienie porządku owego uniwersum (*ṛta*). Jego strażnikiem zaś zostaje uczyniony Waruna<sup>54</sup>. Wrytra nie jest utożsamiony z wodami – jest tylko istotą, która ma moc je uwięzić.

W tradycji wedyjskiej Indra jest nierozdzielnie związany z Wrytrą: „Trudno wyobrazić sobie narodziny Indry, a tym bardziej cały mit o Indrze bez kontekstu Wrytry. W zasadzie można powiedzieć, że Indra powstał po to, by pozbyć się Wrytry (...)”<sup>55</sup>. Z pokonaniem potwora łączy się przydomek Indry – *Vṛtrahan* („pogromca Wrytry”). Analogiczny przydomek odnajdujemy w tradycji irańskiej – *Vərəθragna* („pogromca *Vərəθra*”). Tam jednak w ogóle nie pojawia się postać Wrytry! Brakuje więc kogoś, do kogo ów przydomek bezpośrednio się odnosi! Na tej podstawie niektórzy badacze omawianego zagadnienia (gł. E. Benveniste i G. Dumézil) doszli do zaskakującego wniosku: w tradycji indoirkańskiej istniał pierwotnie epitet *Vṛtrahan* – *Vərəθragna* (*Vṛtraghna/Vṛtragnan*), ale nie było postaci ani koncepcji potwora Wrytry!<sup>56</sup> W tej sytuacji przydomek Indry nie wywodziłby się z faktu pokonania potwora. Jedynym możliwym wytłumaczeniem była interpretacja abstrakcyjna: „pogromca (*ghan*) wrogości (*vṛtra*)”, i założenie, że owa „wrogość” po prostu uległa w Indiach późniejszej personifikacji<sup>57</sup>. Nie ma jednak żadnych przesłanek wskazujących, że cała ta interpretacja ma choćby pozory prawdopodobieństwa. Steven V. Greenbaum słusznie zwrócił uwagę, że być może jedyną pozostałością po micie o walce Indry z Wrytrą w pierwotnej tradycji indoirkańskiej jest właśnie przydomek Indry pojawiający się w obu późniejszych tradycjach<sup>58</sup>.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Zob. Rgv I, 32, 4.

<sup>53</sup> Rgv X, 113, 4-6.

<sup>54</sup> Zob. Rgv I, 62, 1.

<sup>55</sup> S.E. Greenbaum, „*Vṛtrahan* – *Vərəθragna*: India and Iran”, w: *Myth in Indo-European Antiquity*, red. G.J. Larson, Berkley–Los Angeles 1974, 93.

<sup>56</sup> É. Benveniste, L. Renou, *Vṛtra et Vṛθragna, Étude de mythologie indo-iraniennne*, Paris 1934; G. Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, Chicago 1970, 115-138, za: Greenbaum, „*Vṛtrahan*”, 93.

<sup>57</sup> Greenbaum, „*Vṛtrahan*”, 93.

<sup>58</sup> Tamże, 94.



Wiemy, że po reformie Zaratusztry Indra stracił w Iranie status boga i bohatera i został w końcu uznany za postać demoniczną. Jednak przydomek *Vərəθragna* zachował się w tradycji perskiej. Był nadawany wyróżniającym się bohaterom, w szczególności zaś jednemu – awestyjskiemu herosowi Thraetonowi (*Thraētona*). Powodem tego zaszczytu było przypisywane mu zabicie potwora *Aži Dahāki*. Zapis mitu o starciu z nim zachował się w dziele stosunkowo późnym, u *Fidrusiego*<sup>59</sup>. Przeciwnicy noszą tam imiona *Zohak* i *Feridun*. Według podanej przez tego autora wersji za panowania *Džamszida* = *Jimy* (*Yima*) trwał okres złotego wieku. Król jednak zgrzeszył i opuściło go boskie wsparcie: „chwała” – *farr*, czyli staroperska *chwarena* (*xvarənah*). Jimę strącił z tronu potwór *Zohak* (*Aži Dahāka*). Ale *Feridun* zabił potwora i otrzymał w nagrodę od *Džamszida* boską *farr*. Fakt, że *Zohak* nigdy posiadał *farr*, którą za to otrzymał *Feridun*, pozwala odczytać całą opowieść jako alegorię walki o legitymizację władzy królewskiej, nigdy nieuzyskanej przez potwora. Motyw pokonania smoka wiązałby się więc nie z kosmogonią, lecz z uzyskaniem legalnej władzy. Podobieństwo między *Indrą* a *Thraetonem* widać nie tylko w noszonym przez obu przydomku, ale także w broni, którą posługiwali się bohaterowie – boskim piorunie (*wadžra/gurz*)<sup>60</sup>. Dalsze podobieństwa pojawiają się w opisie wyglądu potworów. *Obaj* charakteryzują się policefalizmem (w przypadku *Aži Dahāki* mowa jest także o posiadaniu przez niego trzech paszczy). *Obaj* nie wywodzą się z żadnej ze znanych grup postaci boskich, atakują innego boga niż ten, z którym ostatecznie walczą (*Indra* miał zaatakować najpierw nie *Indrę*, ale *Adityów*)<sup>61</sup>. W końcu można wskazać podobieństwo nazw obu potworów na płaszczyźnie filologicznej. *Wrytra* w *Wedach* nazwany jest także *Ahi*. Odpowiada to dokładnie irańskiej nazwie potwora *Aži*. Przy czym, co ważniejsze dla niniejszej analizy, oba określenia oznaczają to samo: „smok”<sup>62</sup>. Wyraz *dahāka* może być spokrewniony z rzadko występującym w *Wedach* określeniem *Wrytry* – *Dāsa*<sup>63</sup>. Słowo *dāsa* używane jest także do opisu nieindoeuropejskich (?) ludów o ciemnej karnacji skóry, postrzeganych jako sojusznicy złych mocy, których zwalczą *Indra* i inni boscy bohaterowie.

Interpretacja zaproponowana przez *Greenbauma* – istnienie w tradycji zaginionego odpowiednika indyjskiego mitu o walce *Indry* ze smokiem (przy czym późniejsza tradycja miałaby usunąć postać *Indry*, a jego przydomek nadać *Thraetonowi*) – nie wyjaśnia problemu braku wzmianek o potworze w najstarszej

<sup>59</sup> Ferdowsi, *The Epic of the Kings (Shāh-Nāma)*, tłum. R. Levy, Chicago 1925 (1967), 9-25.

<sup>60</sup> *Greenbaum*, „*Vr̥trahan*”, 95.

<sup>61</sup> Tamże, 95.

<sup>62</sup> Tamże, 95.

<sup>63</sup> *Rgv* I, 51, 8; I, 63-4; I, 32, 11 (w ostatnim przypadku określenia *Wrytra*, *Dāsa* i *Ahi* występują w jednym wersecie), za: *Greenbaum*, „*Vr̥trahan*”, 96.

tradycji awestyjskiej<sup>64</sup>. Odmienną interpretację zaproponowała Mary Boyce. Łączyła ona postać Thraetony nie z Indrą – Vṛtrahanem, lecz z innym irańskim herosem – Thritą (obie postaci miały być ściśle ze sobą związane, jeśli nie spokrewnione)<sup>65</sup>. W tradycji wedyjskiej jego odpowiednikiem miałyby być postać Trita Āptyi, mitycznego ofiarnika, który jako pierwszy przyrządził *somę* (napój o skutkach halucynogennych, używany w rytuałach indyjskich, odpowiednik awestyjskiej *haomy*). Indyjski Trita walczył ze smokiem Viśvarūpą, który podobnie jak Aži Dahāka posiadał ciało węża, trzy głowy i trzy pary oczu. Podstawowy problem związany z powyższymi interpretacjami polega jednak na fakcie, że zarówno Aži Dahāka, jak i Viśvarūpa nie są potworami wodnymi – pierwszy jest potworem ziemskim, drugi związany jest ze sferą niebieską<sup>66</sup>.

Trudności z przekonującym powiązaniem Wrytry z tradycją awestyjską (potwór jest *de facto* w niej nieobecny) sugerują, że rację miał Émile Benveniste, negując istnienie wężowej postaci Wrytry we wczesnej tradycji indoirañskiej. Oznaczałoby to, że omawiany mitologem (walka z potworem morskim/morzem) nie stanowił oryginalnego elementu tradycji indoirañskiej przed rozpadem wspólnoty językowej. W tym wypadku należałoby więc przyjąć, że postać Wrytry jako smoka związanego z żywiołem wód pojawiła się w tradycji indyjskiej wtórnie. Motyw węża/smoka w tradycji irańskiej także miałby charakter wtórny i niezwiązany już z żywiołem wodnym. Według Malati J. Shendge nieindoaaryjskie pochodzenie Wrytry wyraźnie sugeruje także przydomek Dāsa (RgV II. 11.3)<sup>67</sup>. Pytając o kierunek przejęcia idei węża/smoka – skojarzonego z wodą i pokonanego przez boga/herosa – w obrębie dwóch kręgów kulturowych: semickiego i indoeuropejskiego, należy przyjąć, że tradycja indoeuropejska był beneficjentem, a nie matecznikiem mitu.

Nie posiadamy źródeł, które pozwoliłyby uchwycić chronologię pojawienia się postaci potwora w tradycji indoirañskiej – nie ma przekazów pisemnych starszych niż *Rigweda*. Tradycja spisana w *Rigwedzie* musiała jednak istnieć wcześniej w formie przekazu ustnego. Nawet w tym przypadku jej początki nie sięgałyby dalej niż do okresu początku indoeuropeizacji Indii. Narracja *Rigweddy* o walkach

<sup>64</sup> W *Vendidad* Farg. I w. 17 pojawia się wzmianka o „Thraetonie który pokonał Azi Dahakę” (thraētaonō jañta azhōish dahākāi); „The Vendidad”, tłum. J. Darmsteter, w: *The Zend-Avesta, part I* (Sacred Books of the East 4), Oxford 1880; tekst transkrypcji oryginału: <http://www.avesta.org/vendidad/vd.htm#chapter1> (20.10.2012).

<sup>65</sup> Imię Thrita/Trita etymologicznie znaczy „trzeci”. Pojawiło się jednak pytanie o zasadność takiej etymologii. Czy przypadkiem nie jest to inne słowo, będące tylko homonimem liczby porządkowej? Tradycja irańska zna ponadto dwie postaci o tym imieniu: Thritę syna Sāyuzdri (Yasht. 5.72; 13.113) i Thritę (pahlav. Srit) wojownika z czasów przodka Vishtaspy – Kavi Usana. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism, vol. I: The Early Period*, Leiden 1989, 98.

<sup>66</sup> Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 98.

<sup>67</sup> M.J. Shendge, *The Civilized Demons: The Harappans in Rigveda*, New Delhi 1977, 50, 339.

bogów z demonami (i czarnoskórymi plemionami) najprawdopodobniej stanowi reminescencję rzeczywistego konfliktu między ludnością drawidyjską i indoeuropejską. Łączy się to bezpośrednio ze znaczeniem przydomka Dāsa. Hipotetyczne początki indyjskiej tradycji o Wrytrze sięgałyby więc najwyżej 1. poł. II tys. przed Chr. Chronologicznie rzecz ujmując, starsza tradycja o walce z potworem poświadczona jest na Bliskim Wschodzie.

## 9. WALKA ZE SMOKIEM W TRADYCJI ANATOLIJSKIEJ

Motyw walki ze smokiem znajdujemy także w tradycji anatolijskiej. Pojawia się w niej postać smoka Illuyanki. Mit zachował się w dwóch wersjach<sup>68</sup> i najpewniej (wskazuje na to wstęp poprzedzający pierwszą wersję) był recytowany w czasie wiosennego hetyckiego święta Nowego Roku – *purulli*<sup>69</sup>. Obie wersje zostały spisane za panowania Hattusilisa III (1267-1237 przed Chr.)<sup>70</sup> przez Kellę, kapłana boga burzy w hetyckim mieście Nerik. Dokładne położenie tego miasta nie jest znane, choć znajdować się musiało między dzisiejszym Merzifonem i Amasją<sup>71</sup>. Boskim protagonistą jest bóg burzy. Jego anatolijskie imię nie jest podane<sup>72</sup>. Być może w grę wchodzi bóstwo znane pod imieniem zarówno hetyckim Tarhun, jak i luwijskim Tarhunta.

W wersji krótszej Illuyankę pokonuje syn boga burzy. Ten prosi bogów o pomoc. Bogu przychodzi z pomocą córka (hatycka), bogini Inara. W zemście na smoku bogom pomaga człowiek – Hupasiya (w drugiej wersji mitu opisany jako syn boga burzy). Wyprawiona zostaje wielka uczta, na którą bogini zaprasza Illuyankę, który przybywa wraz z dziećmi. Upojony smok nie jest w stanie się obronić. Zostaje więc zabity przez boga burzy. Druga wersja rozbudowuje szczegóły narracji. W niej jednak Illuyanka pokonuje syn boga burzy. Mit kończy się etiologią sakralnej władzy królewskiej<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> Polskie tłumaczenie pierwszej wersji: M. Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, *Euhemer. Przegląd Religioznawczy* 79/1 (1971), 25-26.

<sup>69</sup> COS 1.56; A. Goetze, „The Myth of Illuyankas”, *ANET* 125-126; H.A. Hoffner Jr, „The Illuyanka Tales (versions 1 and 2)”, w: H.A. Hoffner, *Hittite Myths*, wyd. 2, Atlanta 1998, 10-14; G. Beckman, „The Anatolian Myth of Illuyanka”, *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 14 (1982), 11-25

<sup>70</sup> V. Haas, *Die Hethitische Literatur*, Berlin 2004, s. 97.

<sup>71</sup> Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 25.

<sup>72</sup> Tamże, 26.

<sup>73</sup> Haas, *Die Hethitische Literatur*, 97.

Miejsce walki w pierwszej wersji nie jest określone. Według drugiej wersji toczy się ona nad morzem. W ikonografii anatolijskiej potwór ma postać wielkiego węża (płaskorzeźba z Malatii z poł. VIII w. przed Chr.)<sup>74</sup>. Według Volkerta Haasa Illuyanka był personifikacją zimy, jego antagonistą, bóg burzy, reprezentował z kolei siłę wiosny<sup>75</sup>. Przesłanką do takiej interpretacji jest fakt wykorzystania narracji podczas wiosennego święta i uczynienie protagonistą boga burzy (okres wiosennych burz i jego związek z cyklem agrarnym). Interpretacja sugerująca, że mamy do czynienia z mitem kosmogonicznym, obrazującym walkę porządku z chaosem u zarania dziejów, nie znajduje oparcia w żadnej wersji mitu. Trudno dopatrzeć się w tekście jakichkolwiek związków z kosmogonią. Zarówno ziemia, jak i gatunek ludzki już istnieją. W następstwie pokonania smoka nie dochodzi do żadnego aktu stwórczego. Przypuszczenie, że chodzi o kosmogonię opiera się więc wyłącznie na analogii z obchodami babilońskiego święta *akitu*, podczas którego recytowano i odgrywano ewidentnie kosmogoniczną fabułę *Enuma elisz*<sup>76</sup>. W tym przypadku jednak *argumentum per analogiam* nie może automatycznie dowodzić kosmogonicznego charakteru mitu. Brak też poszlak wiążących Illuyankę z morzem czy żywiołem wód.

Ewa Wasilewska twierdzi, że mit ma genezę przedhetycką (hatycką). Ma bowiem prezentować typowo indoeuropejski motyw walki z chaosem<sup>77</sup>. Ostatnie spostrzeżenie autorki opiera się jednak wyłącznie na założeniu, że motyw walki z wężem *musi* mieć genezę indoeuropejską. Takie stwierdzenie nie może samo w sobie mieć wartości dowodowej! Jak pokazano wyżej, istnieją poważne zastrzeżenia wobec przyjęcia tezy o indoeuropejskim pochodzeniu mitologemu. Istnienie w tym samym mniej więcej czasie motywu walki ze smokiem/wężem, w którym protagonistą jest bóg burzy, na terenie Syrii (*Cykl Baala*) sugeruje raczej przejście mitologemu z tego źródła, a nie jego indoeuropejską genezę. Wydaje się, że w przypadku hetyckim mit ma charakter agrarny, nie kosmogoniczny, i pozbawiony jest związku z pierwotnym żywiołem.

<sup>74</sup> Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 27.

<sup>75</sup> Haas, *Die Hethitische Literatur*, 97.

<sup>76</sup> Np. A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago 1951, 1-81.

<sup>77</sup> E. Wasilewska, *Creation Stories of the Middle East*, London-Philadelphia 2000, 105.

## 10. TYFON A ILLUYANKA

W tradycji greckiej z węzową postacią umieszczoną w kontekście kosmogonii spotykamy się już u Homera i Hezjoda<sup>78</sup>. Nosi on imię Tyfoeios lub Tyf(a)-on. U Hezjoda Tyfaon i Tyfoeios pojawiają się jako osobne postacie. Tyfoeios został splodzony przez ziemię i Tartar. Tyfaon zaś jest synem Tyfoeios<sup>79</sup>. Dopiero u późniejszych autorów pojawia się utożsamienie obu postaci. U Hezjoda Tyfoeios to ogromny potwór posiadający: potężne ręce i nogi, sto węzowych głów, ogniste oczy i przerażający głos<sup>80</sup>. Pseudo-Apollodor opisuje Tyfona jako „mieszkańca człowieka i zwierzęcia, największego i najsilniejszego spośród synów Ziemi posiadającego setkę węzowych głów”<sup>81</sup>.

W opisie Hezjoda Tyfoeios chciał zawiądnąć domeną bogów, został jednak uderzony gromem przez Zeusa i pokonany<sup>82</sup>. Tyfoeios był ojcem wiatrów, ale tylko gwałtownych. Ani Notus, ani Boreasz, Argestes ni Zefir nie były jego potomstwem<sup>83</sup>. Część przekazów wiąże postać potwora z Azją Mniejszą – smok miał zamieszkiwać jaskinie na terenie Cylicji<sup>84</sup>.

Tradycja o walce Zeusa z Tyfonem była znana do czasów późnego antyku (Nonnos<sup>85</sup>). Genezy mitu doszukiwano się w Anatolii<sup>86</sup>. Źródłem miałby być hetycki mit o walce Teszuba z potworem Ullikumim<sup>87</sup> lub mitologem o walce boga burzy z Illuyanką, zawierający pewne zbieżności z niektórymi wersjami mitu o Tyfonie<sup>88</sup>. Co ciekawe, największe podobieństwa do mitu o Illuyance wykazują

<sup>78</sup> Homer, *Iliada*, II, 780-785, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999; Hesiod, *Theogonia* 295-307, 820-880 (tłum. pol.: Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia); Prace i dni; Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa, 1999).

<sup>79</sup> *Theogonia*, 869, tłum. Łanowski.

<sup>80</sup> *Theogonia*, 820-821, tłum. Łanowski.

<sup>81</sup> Pseudo-Apollodorus, *Bibliotheca* 1. 39 (Apollodorus, *The Library*, 2 vols., tłum. J.G. Frazer, Cambridge-London 1921).

<sup>82</sup> *Theogonia*, 821, tłum. Łanowski.

<sup>83</sup> *Theogonia*, 869, tłum. Łanowski.

<sup>84</sup> Pindar, *Pythian* VIII, 21 (tłum. pol.: Pindar, *Wybór poezji*, oprac. A. Szastyńska-Siemion, Wrocław-Warszawa 2005); Apollonius Rhodius, *The Argonautica* II, 1210 (oprac. P. Green, Berkley 1997), Ajschylos, *Prometeusz skorzany*, 351n (tłum. J. Kasprzewicz, Kraków 2003).

<sup>85</sup> Nonnos de Panopolis, *Les Dionaques*, I, 154, red. F. Vian, Paris 1976.

<sup>86</sup> Poza tym wysuwano także hipotezy łączące pochodzenie mitu greckiego z mezopotamskimi mitami o walce Ninurty z Azagiem lub ptakiem Anzu lub wykazujące paralele do postaci Tiamat. Zob. M. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, Kraków 2008, 404-405. Jednak rzeczywiście istotne zbieżności można odnotować między poszczególnymi wersjami greckimi i tradycją anatolijską.

<sup>87</sup> West, *Wschodnie oblicze Helikonu*, 403; Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 29.

<sup>88</sup> W. Porzig, „Illuyankas und Typhon”, *Kleinasiatische Forschungen* I1927 (1930), 379-380; Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 29.

nie opisy Hezjoda czy Pindara, lecz najpóźniej spisane przekazy mitu greckiego – wersje: Pseudo-Apollodora (I w. przed Chr.), Oppiana z Anazarbos (III w. po Chr.) i Nonnosa (V w.)<sup>89</sup>. U Oppiana czytamy o zastosowaniu podstępny w celu pokonania potwora:

Pan z Korkyry, który jak mówią – jest twoim synem, jest wybawcą Zeusa. Wybawcą Zeusa i zabójcą Tyfona. Oszukał bowiem Tyfona obiecując mu wyprawienie uczty rybnej. Uwiódł go tą propozycją, wyprowadzając z ogromnej pieczary, tak, że przybył [Tyfon] na brzeg morza, gdzie dosięgły go natychmiast błyskawica i ogniste gromy. Płonąc w deszczu ognia, roztrzaskał on sto swoich łbów o skały i cały rozdarł się jak wełna. Jeszcze obecnie żółte skarpy morskiego wybrzeża są tam czerwone od krwi pozostałej po walce z Tyfonem<sup>90</sup>.

Porównując z mitem o Illuyance:

Inara zaprowadziła Hupasiję do domu i ukryła go. [Następnie] Inara wystroiła się i wywołała Smoka z nory: „Wyprawiam ucztę, przybądź aby jeść i pić!”. Smok i jego synowie wyszli z nory; jedli, pili, opróżnili całą misę i upili się. I przyszedł Hupasija, i skrzępował Smoka sznurem. [Potem] przybył bóg burzy i zabił Smoka, a bogowie byli z nim<sup>91</sup>.

Pseudo-Apollodor podaje:

Tyfon zaatakował, a Zeus postawił prawą stopę na górze Kasium, która znajduje się w Syrii. Widząc, że jest śmiertelnie ranny, Zeus uderzył go rękami. Ale Tyfon oplótł boga i szybko ścisnął go swoimi spiralami i przeciął sierpem ścięgną Zeusowych stóp i dłoni. Następnie, biorąc go na ramiona, przeniósł przez morze do Cylicji i ukrył w grocie korkyrejskiej. Rzucił także ścięgną na niedźwiedzią skórę i postawił jako strażniczkę Drakinę Delfinę – pół dziewczynę, pół zwierzę. Ale Hermes i Aigipan ukradli owe ścięgną i na powrót umieścili w ciele Zeusa, tak że nie było nawet śladu. Zeus, jako że odzyskał swoją siłę, zaraz pojawił się na niebie w rydwanie zaprzężonym w skrzydlate konie i gromem ścigał Tyfona aż do góry zwanej Nysą. Tam Mojry podstępnie przekonały potwora, by skosztował trującego owocu Nysy [zatrute grono Dionizosa], mówiąc, że uzyska wtedy niezwykłą siłę. Potem namawiały go, by udał się do Tracji. Walcząc tam wokół Haimos, rzucał całe góry na Zeusa. Ten jednak za pomocą gromu odrzucił je [na Tyfona] tak, że po stokach spływało wiele krwi. Dlatego właśnie owa góra nazywa się Haimos. Gdy Tyfon zaczął uciekać przez morze sycylijskie, Zeus zważył nań sikelyjską górę Aitna (Etna) – górę wielką, która, jak powiadają, do dziś wyrzuca ogień pochodzący od gromu który cisnął Zeus<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Por. Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 28.

<sup>90</sup> Oppian, *Helietica*, 3,15, w: *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, oprac. tłum. A.W. Mair, London–New York, 1928.

<sup>91</sup> Tłumaczenie: Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 25.

<sup>92</sup> Pseudo-Apollodor, *Bibliotheca*, 1, 40-44.

Motyw wyrwania i ukrycia części ciała boga także pojawia się w hetyckim micie o Illuyance: „Smok zwyciężył boga burzy, zabrał mu serce i oczy”<sup>93</sup> i powraca w opisie walki Tyfona u Nonnosa: „Tyofeios wyłupił oczy [boga]”<sup>94</sup>.

Trudno stwierdzić, czy mit o Tyfaosie w wersji przekazanej przez Hezjoda i innych wczesnych autorów greckich ma jakikolwiek związek z Anatolią lub Syrią, jak to bywało sugerowane<sup>95</sup>. Tyfon nie jest tożsamy z morzem, nie jest nawet potworem morskim. Przedstawiany jest konsekwentnie jako syn Ziemi lub: „zrodzony z Ziemi”<sup>96</sup>. Jedyny ślad możliwego związku z żywiołem wodnym to gwałtowne wichry, które zrodził i którymi posługiwał się w walce z Zeusem, powodując kłębienie się fal<sup>97</sup>. Trudno to jednak uznać za mocną przesłankę. Ponadto Tyfon jest postacią o stu węzowych głowach. Policefalizm łączy go więc z biblijnym Lewiatanem, ugaryckim Jamem i (według ikonografii) z hetyckim Illuyanką.

Zaskakujące zbieżności z hetyckim mitem o Illuyance znajdujemy jednak u Oppiana i, w mniejszym stopniu, u Pseudo-Apollodora oraz Nonnosa. Wiemy zaś, że Oppian pochodził z Cylicji. Elementy anatolijskie, które skojarzył z grecką opowieścią, mógł zawdzięczać przetrwaniu pozostałości hetyckiego mitu w miejscowym folklorze<sup>98</sup>. Trudno powiedzieć, jakie mogły być źródła przekazów Pseudo-Apollodora i Nonnosa, przynajmniej jeśli chodzi o przytoczone szczegóły. O ile nie da się wykazać „hetyckiej” genezy mitu o Tyfonie, o tyle rozsądne jest założenie, że pewne jego wersje miały bliski związek z Anatolią.

## 11. PROBLEM TRADYCJI EGIPSKIEJ

Motyw węża łączonego z żywiołem wodnym i chaosem w mitologii egipskiej w stopniu najpełniejszym odnajdujemy w postaci Apopisa – wielkiego węża żyjącego w wodach praoceanu (Nun), wroga solarnego Ra. Interesującą kwestią w tym kontekście jest problem chronologii pojawienia się postaci Apopisa w przekazach egipskich. Otóż Apopis nie występuje w tekstach ani w ikonografii okresu Starego

<sup>93</sup> Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 26.

<sup>94</sup> Nonnos, *Les Dionaques*, I, 145.

<sup>95</sup> West, *Wschodnie oblicze Helikonu*, 406.

<sup>96</sup> Por. np.: *Theogonia*, 820, tłum. Łanowski; Ajschylos, *Prometeusz*, 353, tłum. Kasprowicz.

<sup>97</sup> *Theogonia*, 848, 872-877, tłum. Łanowski, por. West, *Wschodnie oblicze Helikonu*, 406.

<sup>98</sup> Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 29.

Państwa<sup>99</sup>. Po raz pierwszy pojawia się w czasach pierwszego okresu przejściowego (ok. 2181-2055<sup>100</sup>), w autoprezentacji nomarchy Mo'alli (El-Moalla) – Anchtifego. Dokładana datacja Anchtifego nie jest pewna, najprawdopodobniej jednak chodzi o czasy IX dynastii<sup>101</sup>. Tekst zawiera opis kłęski głodu. W tym kontekście czytamy, że

*p.t jgp(.tj) t3 m t3w  
[z nb hr mwt<sup>102</sup>] n bkr  
hr tz pn n '3pp*

*„niebo jest pochmurne, (ale) ziemia wysuszona  
[wszyscy giną] przez głód  
na tej mieliźnie Apopisa”<sup>103</sup>.*

Charakterystyczne jest użycie jako determinatywu symbolu węży, zamiast *ntr* (neczer – „bóg”, „istota boska”)<sup>104</sup>. Wyłącza ono Apopisa z grona postaci boskich, przynajmniej w analizowanym tekście. Wydaje się, że w tym miejscu Apopis pełni funkcję metafory pustyni i braku wody. Zdaniem Ludwiga D. Morenza, zakładałoby to rozpowszechnioną znajomość postaci Apopisa, a więc jego istnienie już w okresie Starego Państwa. Brak poświadczeń źródłowych próbuje autor wytłumaczyć, wysuwając przypuszczenie, że Apopis był wytworem tradycji ludowej (*popular religion*), który nie trafił do narracji religijnych tworzonych w obrębie elity<sup>105</sup>. Teza Morenza ma charakter przypuszczenia niepodpartego materiałem źródłowym. Niemniej jednak tekst poświadcza pierwsze znane wystąpienie postaci Apopisa. Co więcej – ukazano (determinatyw) jako węży<sup>106</sup>.

Połączenie Apopisa z żywiołem wodnym widoczne jest w pochodzących z okresu Średniego Państwa (ok. 2055-1650) *Tekstach Sarkofagów*. Apopis żyje w głębinach wód w świecie podziemnym i atakuje barkę słoneczną boga Ra. Jego związek z wodami zaznacza się poprzez malowanie postaci kolorem niebieskim<sup>107</sup>. Choć jednak Apopis związany jest wodą, nie jest jej personifikacją.

<sup>99</sup> E. Hornung, A. Bodbeck, „Apophis”, w: *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 1, kol. 350-52; L.D. Morenz, „Apophis: On the Origin, Name, and Nature of an Ancient Egyptian Anti-God”, *JNES* 63/3 (2004), 201.

<sup>100</sup> Chronologia przyjęta według K.A. Barda, *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*, Malden 2008, 41.

<sup>101</sup> E. Brovarski, *The Inscribed Material of the First Intermediate Period from Naga ed Der*, Chicago 1989, *Appendix C: The Date of Anchtifi of Mo'alla*, 1013-1027; D. Spaniel, „The Date of Anchtifi of Mo'alla”, *Göttinger Miscellen* 78 (1984), 87-94; za: Morenz, „Apophis”, 201.

<sup>102</sup> Uzupełnienie zaproponowane przez: J. Vandier, „Mo'alla”, *Bibliothèque d'Étude* 18 (1950), 223. Vandier, *Mo'alla*, inskrypcja IV, 8-10, 223; za: Morenz, „Apophis”, 202.

<sup>104</sup> Morenz, „Apophis”, 202.

<sup>105</sup> Tamże, 202.

<sup>106</sup> Drugim sposobem przedstawienia Apopisa w zapisie hieroglificznym była postać żółwia. Zob. Morenz, „Apophis”, 20, przyp. 15.

<sup>107</sup> Morenz, „Apophis”, 203.



Przekazy o podróży Ra po zaświatach wyraźnie identyfikują pierwotny morski żywioł z Nun – istniejącym przed stworzeniem świata. Nun był zarówno żywiołem wodnym, jak i „skondensowaną” ciemnością (*kkw sm3w*) oraz stanem chaosu (*isft*). Akt kreacji nie zniósł istnienia Nun. Pierwotne wody zostały po prostu wyparte poza wyraźne granice świata stworzonego. To spersonifikowane wody Nun unoszą barkę słoneczną. W mentalności egipskiej taka symbolika oznaczała coś więcej niż zwykłą podróż słońca – każdego dnia słońce wylaniało się na nowo z wód praoceanu. Codziennie więc ponawiał się akt kreacji. Łączyło się to z przedstawieniem narodzin bóstwa z praoceanu i jego stopniowego dorastania w ciągu dnia. Na początku miał postać dziecka, jednak pod koniec dnia słońce było już starcem. W czasie podróży Ra po świecie podziemnym dochodziło do cyklicznej walki bóstwa z Apopisem<sup>108</sup>. Triumf Ra nie był jednorazowy – Apopis zostawał unicestwiony, by znów się pojawić i zaatakować barkę Ra<sup>109</sup>. Zwycięstwo słonecznego bóstwa było – za każdym razem – manifestacją przywrócenia Maat (boskiego porządku świata)<sup>110</sup>.

W źródłach egipskich bardzo często pogromcą Apopisa jest nie tyle sam Ra, ile Set. Podobieństwo postaci Seta do Baala w scenie walki z wężem skłoniło Eduarda Meyera do wysunięcia teorii, że sam motyw walki Seta z Apopisem został zapożyczony z Syropalestyny w okresie hyksoskim. Próba harmonizacji postaci Seta i Baala doprowadziła Meyera do wniosku, że oba bóstwa miały charakter solarny. Jednak teoria ta nie ma racji bytu. Nic nie wskazuje na taki charakter Baala. Także przypisanie Setowi statusu pierwotnego bóstwa solarnego nie wydaje się właściwe. Koronnym argumentem przeciw tezie Meyera jest fakt istnienia motywu walki Seta z Apopisem przed okresem hyksoskim (aluzje do tej walki znajdują się już w *Tekstach Sarkofagów*)<sup>111</sup>. Z kolei Hans Bonnet i Jan Zandee próbowali na podstawie tego samego podobieństwa motywów dowodzić, że Set pełnił funkcję boga burzy (analogiczną do funkcji Baala)<sup>112</sup>. Za identyfikacją Seta z Baalem opowiedział się także J. Vandier (choć powstrzymał się od przypisania Setowi funkcji boga burzy)<sup>113</sup>.

<sup>108</sup> S. Morenz, *Egyptian Religion* (= Aegyptische Religion, Stuttgart 1960), New York 1992, tłum. A.N. Keep, 167-168.

<sup>109</sup> G. Hart, „Apophis”, w: G. Hart, *Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London–New York 1986, 31-32.

<sup>110</sup> J. Assman, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, tłum. A. Alcock, London 1995, 53.

<sup>111</sup> H. Te Velde, *Seth, God of Confusion. A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*, tłum. G.E. van Baaren-Pape, Leiden 1967, 99-100.

<sup>112</sup> H. Bonnet, „Seth”, w: *Reallexicon der Ägyptische Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 704; J. Zandee, „Seth als Sturmgott”, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 90 (1963), 148-151, za: Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 100.

<sup>113</sup> J. Vandier, *La religion égyptienne*, Paris 1949, 218, za: Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 100.

Podstawą tego typu teorii jest fakt łączenia przez samych Egipcjan kultu Seta z Hyksosami<sup>114</sup>. Jako że przyjmuje się semickie pochodzenie Hyksosów, uważano, że czczony przez nich Set, musiał odpowiadać jakiemuś rodzimemu bóstwu syropalestyńskiemu. Poszukując takiego odpowiednika, bez zbędnego wysiłku sięgano po Baala. Rzeczywiście, w Nowym Państwie Set bywał identyfikowany z Baalem. Jednak prawdopodobna podstawa tej identyfikacji była inna niż pełnienie funkcji semickiego boga burzy, mianowicie: kult Seta jako patrona cudzoziemców. Próby uczynienia z Seta bóstwa typu *Wettergott* ignorują różnicę środowiskową między Syropalestyną a Egiptem. O ile w pierwszym rejonie geograficznym (Syropalestyna) burze i opady deszczu były najważniejszym czynnikiem umożliwiającym rolnictwo, o tyle w Egipcie funkcję taką spełniały wylewy Nilu. Z tego powodu bóg burzy mógł osiągnąć wysoką pozycję w panteonie semickim, ale nie w egipskim. Funkcja bóstwa mającego władzę nad pogodą nie była w Egipcie związana z rolnictwem i urodzajem<sup>115</sup>. Gerald A. Wainwright próbował obejść ten problem w następujący sposób: Set miał być bogiem burzy i urodzaju Egipcjan zanim osiedlili się w dolinie Nilu i zaczęli stosować irygację<sup>116</sup>. Przeciw tej hipotezie przemawia jednak brak zarówno poświadczenia pełnienia przez Seta takiej funkcji we wczesnym okresie dziejów Egiptu, jak i świadectw motywu walki z Apopisem w okresie Starego Państwa. Hipoteza o wpływie tradycji o Baalu na mit o walce Seta z Apopisem wydaje się więc wykluczona. Jej początek (*Teksty Sarkofagów*) wyprzedza okres, w którym „baalizm” lokalnie wpływał na religię egipską (XVIII dynastia)<sup>117</sup>.

Obok motywu walki z Apopisem, węzłem skojarzonym z żywiołem wód, istnieją w tradycji egipskiej także ślady motywu walki z wodami jako żywiołem. W tekstach okresu Nowego Państwa znajdujemy odniesienia do walki Seta z morzem<sup>118</sup>. Najprawdopodobniej przekaz o walce Seta z żywiołem morskim rozwinął się w okresie Nowego Państwa pod wpływem syropalestyńskiej tradycji o Baalu<sup>119</sup>. Z kolei *Nauki dla Merikare* (okres Średniego Państwa) podają, że to bóg słońca po stworzeniu nieba i ziemi ujarzmił wody: „On [i.e. Ra] sam uczynił niebo i ziemię

<sup>114</sup> Religia Hyksosów znana jest ze źródeł egipskich. O ustanowieniu Seta jako naczelnego boga Hyksosów przez faraona Apofisa mówi Pap. Sallier I, 2-4. Kult Seta wśród Hyksosów potwierdzają też inskrypcje, Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 121.

<sup>115</sup> Set istotnie posiadał cechy bóstwa łączonego z burzą, ale był to jeden z drugorzędnych aspektów funkcji tego bóstwa. Wydaje się także, że owo skojarzenie było wtórne wobec skojarzenia Seta z Baalem jako bóstwem cudzoziemskim w okresie Nowego Państwa, por. Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 128.

<sup>116</sup> G.A. Wainwright, *The Sky-religion in Egypt*, Cambridge 1938, 100.

<sup>117</sup> Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 123.

<sup>118</sup> Pap. Hearst XI, 12-14; Pap. Berlin 3038 XXI, 3, za: Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 123.

<sup>119</sup> Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 123.

(...); ujarzmił potwora morskiego(*skn n mw*)<sup>120</sup>. Determinatyw określający tę postać to symbol krokodyla (1-3 na liście Gardinera)<sup>121</sup>. Już Georges Posener widział w tym fragmencie *Nauk* zapożyczenie z mitologii syropalestyńskiej (z ugaryckiej opowieści o walce Baala z Jamem)<sup>122</sup>. Ta kwestia nie jest jednak oczywista. Jeśli przyjmiemy, że redakcja utworu nastąpiła jeszcze w okresie Średniego Państwa, wpływ Ugarit wydaje się wykluczony. Posiadamy także częściowo zachowany tekst, pochodzący najprawdopodobniej z czasów Amenhotepa II (ok. 1400 r. przed Chr.) *Asztarte i wzburzone morze*. Opisuje on, jak bogowie byli zmuszeni składać trybut morzu, które dodatkowo chciało, by oddać mu Asztarte za żonę (żywiół jest wyraźnie spersonifikowany). Walki z żywiołem podjął się najprawdopodobniej Set. Zarówno imię bogini, jak i wystąpienie zachodniosemickiej nazwy dla określenia morza (*jm*) zdradza syropalestyńskie pochodzenie opowieści<sup>123</sup>.

Motyw przyzwiołu wodnego (Nun) jako stanu, z którego wyłania się świat bogów i ludzi, występuje w tradycji egipskiej okresu Starego Państwa już w najstarszej znanej kosmogonii (tzw. teologia heliopolitańska). Żywiół jest wyparty poza granicę istniejącego świata, nie jest jednak przedstawiony jako antagonistą bogów. Geneza motywu walki z żywiołem wód pozostaje zaś niepewna. Możemy stwierdzić, że pojawia się zaledwie w kilku tekstach z okresu Nowego i (być może) Starego Państwa. Nie znajduje odpowiednika w źródłach okresu Starego Państwa. Motyw walki z uosobieniem destruktywnego chaosu – wężem Apopisem – poświadczony jest po raz pierwszy w okresie Średniego Państwa. Postać Apopisa może być kontynuacją idei istniejącej wcześniej (Stare Państwo), jednak nie mamy żadnych podstaw, by przyjąć, że tak jest istotnie. Przeciwnie niż w przypadku indyjskiego Wrytry, nie mamy jednak przesłanek bezpośrednio wskazujących na „obce” pochodzenie postaci. Wstrzymując się od postawienia pytania o istnienie wpływu lub zapożyczenia, możemy stwierdzić chronologiczne pierwszeństwo wystąpienia motywu węża – reprezentującego morską otchłań i zniszczenie – na obszarze Lewantu.

<sup>120</sup> Wszystkie trzy manuskrypty zawierają lekturę: *skn n mw*. L.H. Lesko zaproponował jednak metatezę – *snk* i lekturę: „pokonał chciwość wód”. L.H. Lesko, „Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology”, w: *Religion in Ancient Egypt*, red. B.E. Shafer, New York 1991, 103. Por. także: J.H. Walton, „Creation in Genesis 1:1-2:3 and the Ancient Near East: Order and Disorder after «Chaoskampf»”, *CTJ* 43 (2008), 50. Propozycja Lesko wydaje się mało jednak prawdopodobna – przeczy jej zastosowany determinatyw. J.K. Hoffmeier, „Some Thoughts on Genesis 1 and 2 and Egyptian Cosmology”, *JANES* 48 (1983), 48.

<sup>121</sup> Hoffmeier, „Some Thoughts on Genesis 1 and 2 and Egyptian Cosmology”, 48.

<sup>122</sup> G. Posener, „La légende égyptienne de la mer instable”, *AJPHOS* 13 (1955), 472.

<sup>123</sup> E.F. Wente, „Astarte and the Insatiable Sea”, w: *The Literature of Ancient Egypt, An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, red. W. K. Simpson, wyd. 3, New Haven–London 2003, 108-111.

12. *SITZ IM LEBEN* MOTYWU

W analizowanych przekazach zastanawiający jest sam fakt uczynienia wód/morza żywiołem pierwotnym i antagonistą boga/herosa. Jest to żywioł gwałtowny, którego aktywność zagraża boskiemu porządkowi. Kontekstem geograficznym powstania mitu wydają się tereny nadmorskie. To spostrzeżenie nasuwa wątpliwości wobec prób wywodzenia analizowanego mitologemu z południowej i środkowej Mezopotamii. Sugerowany przez wielu badaczy związek między terminologią *Enuma elisz* i Biblii hebrajskiej oraz wywodzenie motywu walki bóstwa z morzem z Mezopotamii jest kwestionowane przez część asyriologów (W.G. Lambert, Å.W. Sjöberg<sup>124</sup>). Już Wilfred G. Lambert zasugerował, że motyw konfliktu z morzem nie ma pochodzenia mezopotamskiego. Twierdził on, że dopiero Amoryci wprowadzili go na tereny Mezopotamii. Lambert zmienił jednak zdanie w publikacji z 1991 r., powracając do interpretacji widzącej w Mezopotamii kolebkę omawianego motywu<sup>125</sup>. Według Thorkilda Jacobsena miejsca narodzin motywu walki z morzem należy szukać na wybrzeżu Morza Śródziemnego<sup>126</sup>. Naturalnym żywiołem, który zagrażał człowiekowi tak w Mezopotamii, jak i w Egipcie był niekontrolowany lub zbyt wysoki wylew rzeki. Trudno jednak znaleźć zbieżność między Nilem, Tygrysem lub Eufratem a biblijnymi *nahārim*, które w opisach walki z bóstwem ewidentnie pełnią funkcję drugorzędną wobec żywiołu morza. Zarówno wybrzeża Zatoki Perskiej, jak i deltę Nilu także trudno uznać za miejsce lokacji „dzikiego” morskiego żywiołu.

Tymczasem Morze Śródziemne, połączone jedynie małą cieśniną z Oceanem Atlantyckim, to niemal izolowany system „oceaniczny” – zachodzą w nim procesy cyrkulacji wód jak w Atlantyku<sup>127</sup>. Występowanie sztormów uwarunkowane jest takimi czynnikami, jak: cyrkulacja mas powietrza, temperatura, prądy morskie.

<sup>124</sup> W.G. Lambert, „A New Look at the Babylonian Background of Genesis”, *JTS* 16 (1965), 295-296; Å.W. Sjöberg, „Eve and the Chameleon”, w: *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G.W. Ahlström*, red. W.B. Barrickm, J.R. Spencer (JSOTSup 31), Sheffield 1985, 218.

<sup>125</sup> W.G. Lambert, *Postscript* do przedrukowanego artykułu Lamberta, „A New Look at the Babylonian Background”, w: *Babylonien und Israel: Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen*, red. H.P. Müller, Darmstadt 1991, 113; tenże, „Second Postscript” do artykułu: „A New Look at the Babylonian Background of Genesis”, w: *„I Studied Inscriptions from before the Flood”: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (Sources for Biblical and Theological Studies 4), Winona Lake, IN 1994, 111-113.

<sup>126</sup> Th. Jacobsen, „The Battle between Marduk and Tiamat”, *JAOS* 88 (1967), 107.

<sup>127</sup> A.R. Robinson, W.G. Leslie, A. Teocharis, A. Lascratos, „Mediterranean Sea Circulation”, w: *Encyclopaedia of Ocean Sciences*, red. J.H. Steele, K.K. Turekian, London 2001, 1689-1706.

W badaniach nad tym basenem wyróżniono trzy główne obszary cyklogenezy: część środkową – Morze Liguryjskie i Zatokę Genueńską, Morze Jońskie oraz rejon, w którym znajduje się Cypr<sup>128</sup>. Przeprowadzone zostały badania nad częstotliwością występowania sztormów na Morzu Śródziemnym, oparte na materiale uzyskanym w wyniku obserwacji dokonywanych przez 14 stacji meteorologicznych w latach: 1986-2008. W ciągu tego okresu najwięcej sztormów zarejestrowano w okolicach: Ajaccio (870), Neapolu (851), Cagliari (841) i Larnaki (723), przy czym największa częstotliwość ich występowania we wschodniej części basenu morskiego przypadała na okres letni<sup>129</sup>. Zaznaczyć należy, że nawet małe sztormy mogą mieć w tych rejonach charakter gwałtowny<sup>130</sup>.

Jeśli zwracamy uwagę na inne możliwe czynniki, mogące mieć wpływ na utrwalenie się w mentalności ludzkiej przekonania o zagrożeniu płynącym z morza, trzeba także wspomnieć o hipotezie „potopu czarnomorskiego”. W 1997 r. William Ryan i Walter Pitman zaproponowali scenariusz wystąpienia ok. 5600 r. przed Chr. gwałtownego kataklizmu. Obecne Morze Czarne było pierwotnie wielkim słodkowodnym jeziorem. W tym czasie, w wyniku postglacialnego splotu rzeczno, podnosił się poziom Morza Śródziemnego (wraz z Morzem Marmara). W pewnym momencie, ok. 5600 r., wezbrane wody przekroczyły (pokryty wtedy lądem) Bosfor i wdarły się z ogromną siłą (szacunkowo: 40 km<sup>3</sup> wody na jeden dzień – 200 razy większa ilość, niż spada dziennie w wodospadach Niagara) do basenu Morza Czarne, powodując gwałtowne zalanie ok. 155 000 km<sup>2</sup> jego wybrzeży. W rezultacie ukształtowała się dzisiejsza linia brzegowa, basen stał się słony, a ludzkie osiedla położone wokół pierwotnego akwenu zostały zalane<sup>131</sup>. Wstępne potwierdzenie tego scenariusza przyniosła, jak się przynajmniej wydawało, seria ekspedycji badawczych przeprowadzonych w ramach Europejskiego Projektu ASSEMBLAGE<sup>132</sup>. Próba weryfikacji hipotezy podjęta w ramach projektu „Noe” Bułgarskiego Instytutu Oceanografii zakończyła się z kolei niepowodzeniem – natrafiono na podwodny wąwóz, którego głębokość uniemożliwiła przeprowadzenie badań. Jednak hipoteza Ryana i Pitmana doprowadziła do pojawienia się w prasie popularnonaukowej prób łączenia genezy mitów o potopie z „czarnomorską

<sup>128</sup> K. Grabowska, „Changes in Storm Frequency in the Mediterranean Region”, *Miscellanea Geographica* 14 (2010), 72.

<sup>129</sup> Tamże, 72, 74-75.

<sup>130</sup> Tamże, 78.

<sup>131</sup> W.B.F. Ryan, W.C. Pitman, „An abrupt drowning of the Black Sea shelf”, *Marine Geology* 138 (1997), 119-126.

<sup>132</sup> ASSEMBLAGE – ASSEssment of the BLAck Sea sedimentary system since the last Glacial Extreme, FR: French Research Institute in Oceanography, <http://www.ifremer.fr/assembleage/contents.htm> (20.05.2012).

katastrofą”<sup>133</sup>. Jeśli przyjąć jej poprawność, odpowiadałaby także gwałtownemu żywiołowi morskemu, znanemu z mitów kosmogonicznych. Tyle tylko, że dramatyczna wizja katastrofy została zakwestionowana po publikacji wyników badań ukraińskich i rosyjskich geologów<sup>134</sup>. Według studium Florina Filipa Liviu Giosana i Stefana Constantinescu połączenie Morza Marmara i Morza Czarnego nie miało charakteru gwałtownego – było procesem powolnej transgresji i nastąpiło wcześniej, niż zakładano, ok. 7400 r. przed Chr.<sup>135</sup> W tej sytuacji hipoteza „potopu czarnomorskiego” nie może być brana pod uwagę.

Uwarunkowania geograficzne poszczególnych regionów znajdowały odpowiednie w narracjach mitologicznych – wylew Nilu w micie o praoceanie Nun, z którego wyłonił się pierwszy pagórek. Niekontrolowane wezbrania Tygrysu i Eufratu – w micie o potopie. W żadnym wypadku nie widać w nich jednak zagrożenia ze strony targanego wichrami i sztormem żywiołu morskiego. Znalezienie możliwego, nieokiełznanego żywiołu morskiego jest także problematyczne w przypadku tradycji indoirañskiej. Tym bardziej że postać potwora ma w niej niewielki związek z żywiołem morskim, albo nawet nie ma żadnego. Wydaje się, że jedynym terenem, który pasuje, jest lewantyńska część Morza Śródziemnego, a dokładniej rejon Cypru. Najbardziej prawdopodobną odpowiedzią na pytanie o genezę motywu walki z morzem, jeśli dodamy do tego chronologię analizowanych źródeł, byłoby więc wskazanie na obszar amoryckich państweczek północnej Syrii w okresie III tys. przed. Chr.

#### YAHWEH'S COMBAT WITH THE SEA AND THE MONSTERS. QUESTION OF ORIGINS

##### Summary

The article touches upon the question of the origins of the myth of Divine Combat with Sea (or Sea Monster) and its cosmological associations. It discusses the interpretations and chronology of the ancient texts from the Middle East, Egypt, India and Greece to solve the problem of chronological priority of „Chaoskampf” motive in Indo-European or Semitic traditions. The earliest example of this myth may be found in the Mari text form

<sup>133</sup> „«Noah's Flood» Not Rooted in Reality, After All?”, *National Geographic News*, February 6, 2009, <http://news.nationalgeographic.com/news/2009/02/090206-smaller-noah-flood.html> (20.05.2012).

<sup>134</sup> Materiały zebrane: *The Black Sea Flood Question: Changes in Coastline, Climate and Human Settlement*, red. V. Yanko-Hombach, A.S. Gilbert, N. Panin, P.M. Dolukhanov, Dordrecht 2007.

<sup>135</sup> F.F. Liviu Giosan, S. Constantinescu, „Was the Black Sea catastrophically flooded in the early Holocene?”, *Quaternary Science Reviews* 28 (2009/1-2), 1-6.

the reign of Zimri-Lim. There is probably no reason to connect the image of Monsterous Sea with Proto-Indo European Tradition. Another question is *Sitz im Leben* of the myth. Most plausible, in the light of geographical studies, is Levantine Coast of Mediterranean Sea. It could determine the origins of the Divine Combat Myth in Amorite Syria





STEFAN NOWICKI

## „ŠUL-UTUL, BÓG KRÓLA, NIÓŚL LŚNIĄCY KOSZ SŁUŻĄCY DO PRACY” RELIGIA KRÓLEWSKA A RELIGIA RODZINNA W STAROŻYTNEJ MEZOPOTAMII

Tytuł niniejszego artykułu został dobrany, by tak rzec, na złość mieszkańcom miast starożytnej Mezopotamii. Przekaz tekstów źródłowych mówi bowiem jasno o tym, iż prymitywnych, bezbożnych, bliższych zwierzętom niż ludziom koczowników nie da się w żaden sposób porównać z kulturalnymi, cywilizowanymi i bogobojnymi mieszkańcami miast. Mieszczanie<sup>1</sup> sprawowali rytuały, jedli chleb i pili piwo, co było wystarczającymi przesłankami do uznania się za przedstawicieli cywilizacji<sup>2</sup>. Tym bardziej określenie „religia” w odniesieniu do koczowników nie

---

<sup>1</sup> Terminu „mieszczanie” będę używał zamiennie z określeniem „mieszkańcy miast”. Podkreślić należy, iż nie należy rozumieć tego terminu jako dotyczącego określonej warstwy społecznej, gdyż na starożytnym Wschodzie nie istnieli „mieszczanie” w znaczeniu przedstawicieli stanu mieszczańskiego.

<sup>2</sup> W odróżnieniu od koczowników, którzy piekli ziarno wżarze ogniska i pili wodę ze skórzanych bukłaków, nie znając piwa. Por. M. Stol, „Private Life in Ancient Mesopotamia”, w *Civilizations of the Ancient Near East*, red. J. M. Sasson, New York 1995 (dalej *CANE*), 496. Zauważyć można, że również w *Eposie o Gilgameszu* pierwszym posiłkiem Enkidu po jego „uczuwieniu” przez Šamhat jest chleb i piwo, подарowane mu przez mieszkańców okolic Uruk: „chleb [przed nim] położyli, piwo mu postawili, Enkidu nie jadł chleba, przyglądał się uważnie, aby (wszystko) widzieć” por. *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapelański, Warszawa 2002, 11.

miałoby prawa bytu na zurbanizowanych terenach Międzyrzecza. Co ciekawe, wyłaniający się z zachowanych tekstów źródłowych obraz społeczeństwa starożytnego Wschodu wydaje się przemawiać do nas językiem pełnym tolerancji i akceptacji dla różnych tradycji, zwyczajów i sposobów życia, oprócz przypadku jawnej niechęci (może nawet lepiej byłoby powiedzieć – nienawiści) mieszczan do społeczności nomadycznej<sup>3</sup>. Ta ostatnia, traktowana jako zagrożenie dla porządku społecznego (czyli zwyczajów typowych dla życia w mieście), zostaje wyraźnie wyrzucona poza nawias tego, co autorzy tekstów nazywali cywilizacją. Typowy koczownik „(...) jest ubrany w owczą skórę, żyje w namiotach w wietrze i deszczu, nie składa ofiar. Uzbrojony włóczęga w stepie. Wykopuje trufle i nie znajduje odpoczynku, je surowe mięso, żyje bez domu, a po śmierci nie zostaje pochowany zgodnie z właściwym obrządkiem”<sup>4</sup>. Co więcej, niektórzy z nich, jak Gutejczycy, opisani w tekście „klątwy z Agade”, byli to ci „(...) niezaliczeni w poczet ludzi, nierozpoznani jako część kraju Gutium, ludzie nieznaną zahamowań, z ludzkim instynktem, lecz inteligencją psów i małpim wyglądem”<sup>5</sup>.

Bardzo plastycznie przemawiają do nas także opisy tych nomadów, którzy przyczynili się do upadku cywilizacji:

Złoczyńcy [...] w Sumerze, Gutium, nieprzyjacieli, (...) wróg (...) nie patrząc jedni na drugich [...] jak wzmagająca się powódź (...) Subartyjczycy włąli się do Sumeru, (...) jak napiętnowane kozły [...] ćwiartowali ludzkie ciała, okaleczyli Sumer i Akad, rozbili je w proch jak tłuczkiem, zniszczyli jego osiedla i wioski, obrócili w gruzy, najlepsze rzeczy w Sumerze skruszyli jak proch, (...) zmasakrowali jego ludność, wykończyli zarówno młodych, jak i starych, zniszczyli miasto bogów Anunna, podpalili je, Uruk – wydtubali mu oboje oczu, wyrwali z korzeniami jego młode pędy, deptali po miejscach libacji dla bogów Anunna i nawet Kullab, które było najstarszym miastem, obrócili w miejsce mordu (...) Subir, wznoszący się jak wzbierająca fala powodziowa, deptali po ulicach [...] sprawili, że krew ludzi płynęła jak ofiarnych krów, wyrwali wszystko, co było zbudowane<sup>6</sup>.

Z drugiej strony odnajdujemy takie fragmenty, które mogą przeczyć informacjom o wzajemnej nienawiści. Przykładem niech będzie poniższa rozmowa (dotycząca planów zamążpójścia za boga Martu) między dwiema boginiami, określonymi w tekście jako przyjaciółki:

Słuchaj, ich ręce sięją zniszczenie a ich oblicza są małpie; on jest tym, który je to, co przez Nannę zabronione, i nie okazuje czci. Nigdy nie zaprzestają włóczęgi, są ohydą dla boskich siedzib. Ich pomysły są pogmatwane, potrafią tylko wprowadzać

<sup>3</sup> Bliższe spojrzenie na ten język tolerancji uwidacznia, iż jest on ograniczony do tekstów, dotyczących mieszkańców starożytnej Mezopotamii, a więc społeczności miejskiej.

<sup>4</sup> M. van de Mieroop, *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC*, Oxford 2004, 78.

<sup>5</sup> J. Cooper, *The Curse of Agade*, Baltimore 1983, 31.

<sup>6</sup> M.W. Green, „The Uruk Lament”, *JAO* 104 (1984), 266-274, w. 4.10-5.22.

zamęt. On jest ubrany w skórę na worek, mieszka w namiocie wystawionym na wiatr i deszcz i nie potrafi właściwie odmawiać modlitw. Mieszka w górach i niczym są dla niego miejsca bogów, wykopuje trufle na pogórzcu, nie potrafi zgiąć kolan i je surowe mięso. Nie ma domu za życia ni grobu po śmierci. Przyjaciółko, dlaczego chcesz wyjść za Martu? Adjarkidug odpowiada przyjaciółce: Ja wyjdę za Martu!<sup>7</sup>.

Spotykamy wśród tych niekorzystnych dla koczowników przekazów również takie, z których wyziera niemal współczucie dla ich sposobu życia. Naturalnie, mieszczenie zakładają, iż koczownicy są tak prymitywni, że ich samodzielny rozwój cywilizacyjny graniczy z niemożliwością. Byli to bowiem ludzie

(...) którym nie pokazano, jak czcić bogów, którzy nie wiedzieli, jak poprawnie przeprowadzać obrzędy i wróżby<sup>8</sup>.

Wypada teraz zadać pytanie: Czy na pewno?

Poszukując tych niemalże genetycznych odmienności między koczownikiem i mieszkańcem miasta (poza oczywistymi różnicami wynikającymi ze specyfiki życia osiadłego i wędrownego), należy zwrócić uwagę na kilka istotnych elementów. Po pierwsze musimy pamiętać, że przodkowie cywilizowanych mieszczań również w którymś momencie dziejów byli koczownikami, a zatem ich tradycje mogły mieć wspólne elementy ze zwyczajami nomadów<sup>9</sup>.

Po drugie można założyć, że do czasów udomowienia wielbłądów, pozwalających na znaczne powiększenie obszaru możliwych wędrówek, nomadowie żyli na obrzeżach cywilizacji miejskiej. Ich współistnienie z mieszkańcami miast prawdopodobnie opierało się na wymianie handlowej na linii hodowcy – rolnicy i rzemieślnicy oraz wymiennej lokacie kapitału – mieszczenie mogli hodować zwierzęta jako „inwestycję na czarną godzinę” w przypadku nieurodzaju, zaś bogaci nomadowie mogli lokować nadwyżkę kapitału w zakup ziemi<sup>10</sup>. Jeden z przykładów elementu koczowniczego, stanowiącego integralny element państwa, odnajdujemy w Mari, gdzie Zimrilim jest określany jako król Mari, Hanejczyków, Simaħlane, Kurda i Numħa<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> „The marriage of Martu: translation”, <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section1/tr171.htm> (9.12.2012), w. 127-141. Por. także: S.N. Kramer, „The Marriage of Martu”, w: *Bar-Ilan Studies in Assyriology Dedicated to Pinhas Artzi*, red. J. Klein, A. Skaist, Ramat Gan 1990, 21.

<sup>8</sup> M.G. Schwartz, „Pastoral Nomadism in Ancient Western Asia”, w: *CANE* 250.

<sup>9</sup> Por. M.B. Rowton, „Urban Autonomy in a Nomadic Environment”, *JNES* 32 (1973), 211; o rozwoju miast w Mezopotamii także: A. Guillermo, „Trade and the Origins of Mesopotamian Civilization”, *BiOr* 61 (2004), 5-19.

<sup>10</sup> Schwartz, „Pastoral Nomadism”, 250, 254. Podkreślenia wymaga, iż jest to tylko hipoteza, jako że źródła gospodarcze wskazują na jednokierunkowy charakter produkcji poszczególnych gospodarstw, co może stawiać pod znakiem zapytania dywersyfikację kapitału.

<sup>11</sup> Rowton, „Urban Autonomy”, 212. Podobne sformułowania występują w inskrypcjach Warad-Sina, władcy Larsy w latach 1834-1823, w których określa swego ojca, Kudur-mabuka, jako

Po trzecie, można odrzucić przypuszczenie dotyczące odwiecznego konfliktu między ludnością osiadłą a wędrowną, wynikającego z różnic w sposobie życia<sup>12</sup>. Wszystko wskazuje bowiem na to, iż nie przekracza on ram dezaprobaty wyrażanej pod adresem wszystkich ludzi żyjących w inny sposób niż opiniodawcy. Można przytoczyć tutaj przykład dwóch wyrazów, używanych na określenia „obcych”. W języku akadyjskim jest to słowo *šanum*, oznaczające „obcy, inny, odmienny, dziwny, zły”, w języku hetyckim określenie *natta āra* tłumaczone jako „inny, obcy, niewłaściwy, niepoprawny”<sup>13</sup>. Jednocześnie zaznaczyć należy, że przekazany przez źródła obraz społeczności właściwej dla autora tekstu z dużym prawdopodobieństwem jest wyidealizowany, co dodatkowo podkreśla różnice między „naszym” i „obcym”<sup>14</sup>.

Skoro koczownikom zarzuca się nieznaną sposobu czczenia bogów, zobaczymy, jak powinien wyglądać poprawny kult bóstwa. Dowiadujemy się tego m.in. z tekstu *Lamentu Uruk*, z fragmentu opisującego ofiary, jakie Inannie składa Išme-Dagan, władca Isin, po przyłączeniu Uruk do swego państwa:

Pani, której wielkość przewyższa góry, unosząca się jak Anu, obdarzona wielkością Enlila. Jak jej ojciec, doskonała nocą i dniem. Jak Utu przewyższająca (wszystko) wigorem. Jedyne wywyższona we wszystkich czterech regionach. Pozwól mu (królowi) znaleźć przyjemność w odpoczynku w twej świątyni. W twej świątyni pozwól mu szeptać do Ciebie. W twym E-anna daj mu wzniesić swą głowę do ciebie. Išme-Dagan – pozwól mu służyć jako twemu zarządcy. Daj mu przygotować wielkiego byka (na ofiarę) dla Ciebie. Pozwól mu poświęcić Ci wielkie ofiary, pozwól mu przygotować dla Ciebie obfitość piwa, tłuszczu i oleju, pozwól, aby dzięki niemu miód i wino płynęły dla ciebie jak z kamiennych słoików. Išme-Dagan – na królewskim podwyższeniu. Syn Enlila – pozwól mu zgiąć się w ukłonie czci dla ciebie. Pozwól mu śpiewać Tobie przy dźwięku bębnów *ub* i *ala*. Pozwól mu dla Ciebie grać na *tigi*, którego dźwięk jest słodki i na *z a m z a m*. Pozwól mu grać na *tigi* dla Ciebie. Pozwól mu odmówić modlitwy, dla Ciebie przeznaczone<sup>15</sup>.

Na podstawie powyższego tekstu możemy opisać poprawnie sprawowany kult jako modlitwy recytowane oraz w formie śpiewów z towarzyszeniem

„ojca kraju Amorytów” (np. RIME 4.2.13.3:7-8). Patrz D.R. Frayne, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, (The Royal Inscriptions of Mesopotamia 4), Toronto 1990, 206.

<sup>12</sup> T. Jacobsen, „The Assumed Conflict between Sumerians and Semites in Early Mesopotamian History”, *JAOS* 59 (1939), 485-495.

<sup>13</sup> CDA s.v. *šanum* I; CHD s.v. *āra*; por. Y. Cohen, „The Image of the *Other* and Hittite Historiography”, w: *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale, part I*, red. T. Abush, P. A. Beaulieu, J. Huehnergard, P. Machinist, P. Steinkeller, Bethesda 2001, 114. W języku akadyjskim funkcjonowało także określenie *nakrum*, o jednoznacznym wydźwięku „obcy, wrogi, nieprzyjazny”, por. CADN/I, s.v. *nakrum*.

<sup>14</sup> Cohen, „The Image”, 113.

<sup>15</sup> Green, „The Uruk Lament”, 275-276, 12.7-12.19.

instrumentów muzycznych, odprawiane w świątyni danego bóstwa, którym to modlitwom towarzyszy składanie ofiar pokarmowych z mięsa, miodu, wina, piwa i tłuszczów roślinnych jak też zwierzęcych<sup>16</sup>. Kult powinien być sprawowany przez lub w obecności władcy, który będzie przemawiał do bóstwa w imieniu całego ludu jako szczególny wybraniec bogów. W zastępstwie króla rytuały mogli też sprawować kapłani, co było tym ważniejsze, iż bóstwo wymagało codziennych zabiegów ofiarnych, modlitewnych i pielęgnacyjnych. Personel świątynny był zatem niezbędny, jako że poszczególne czynności powinny być przeprowadzone wobec posągu bóstwa (uważanego najprawdopodobniej za wcielenie boga lub bogini)<sup>17</sup>, znajdującego się w świątyni, a tym czynnościom połączonym z rządzeniem państwem król z pewnością nie podołałby jednoosobowo.

Podobnie wyglądał właściwie sprawowany kult bogów na pozostałych obszarach starożytnego Wschodu. W Anatolii król był jednocześnie najwyższym kapłanem, a najważniejszymi z jego obowiązków były obowiązki religijne, co doprowadziło nawet do sytuacji, że król był zmuszony przerwać wyprawę wojenną i powrócić do Hattusas, aby odprawić przepisane obrzędy<sup>18</sup>. W Ugarit król był uważany za

<sup>16</sup> Z tekstów rytualnych dowiadujemy się, iż w ofierze składano także pieczywo, mąkę i odpowiednio dobrane kadzidło. Por. D. Bawanypeck, *Die Rituale der Auguren*, Heidelberg 2004; R.H. Beal, „Hittite Military Rituals”, w: *Ancient Magic and Ritual Power*, red. M. Meyer, P. Mirecki, Leiden 1995, 63-76; W. Farber, „Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache”, *TUAT* II/2, Gütersloh 1987, 212-281; A. Götz, *The Hittite Ritual of Tunna-wi*, New Haven 1938; tenże, „Hittite Rituals. Incantations and Description of Festivals”, w: *ANET* 346-361; H. Kümmel, „Ersatzrituale für den hethitischen König” (Studien zu den Boğazköy-Texten 3), Wiesbaden 1967; J. Læssøe, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bit rimki*, København 1955; K. Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995; S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (namburbi)*, Mainz am Rhein 1994; G. Meier, „Studien zur Beschörungssammlung Maqlû”, *AfO* 2 (1937), 7-64; E. Reiner, „Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations”, *AfO* 11, Graz 1958; C. Walker, M. Dick, *The induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia*, Helsinki 2001.

<sup>17</sup> Należy zwrócić uwagę na fakt, iż przed okresem Isin/Larsa nie pojawia się na przykład określenie „posąg boga”, które w późniejszym czasie także występuje niezmiernie rzadko. Ofiary zawsze składane są „przed bóstwem”, mimo sprawowania obrzędu przed jego figurą. Wskazywać to może na traktowanie posągu jako wcielenia bóstwa. Por. M. B. Dick, C. Walker, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian miš pi Ritual* (SAALT 1), Helsinki 2001, 6-8; M.B. Dick, „The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity”, w: *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, red. N.H. Walls, Boston 2005, 49, 67; C. Beckerleg, *The „Image of God” in Eden: the Creation of Mankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of the miš pi pit pi and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Ann Arbor 2009, 288. Posąg nie był uważany za bóstwo, o czym świadczy to, że zniszczenie go nie oznaczało zniszczenia boga. Por. W.G. Lambert, „Ancient Mesopotamian Gods: Superstition, Philosophy, Theology”, *RHR* 207 (1990), 123.

<sup>18</sup> G. Beckman, „Royal Ideology and State Administration in Hittite Anatolia”, w: *CANE* 532-533; G. McMahon, „Theologies, Priests and Worship in Hittite Anatolia”, w: *CANE* 1990.

ucieleśnienie społeczeństwa, zatem dzięki sprawowanym przez niego obrzędom bogowie i ludzie pozostawali w ciągłym kontakcie, czerpiąc z tego faktu wzajemne korzyści<sup>19</sup>. Naturalnie król, jako najważniejsza jednostka w państwie, cieszył się szczególnymi względami bogów, co jest często podkreślane w tekstach. Dla przykładu w Anatolii oficjalna tytułatura władcy brzmiała następująco:

„Labarna taki-a-taki, Wielki Król, Król Kraju Hatti, Bohater, Ukochany Takiego-a-Takiego Bóstwa”<sup>20</sup>.

W Mezopotamii inskrypcje królewskie również brzmiały podobnie:

„[...] obdarzony mocą przez Ningirsu, obdarzony inteligencją przez Enki, karmiony prawdziwym mlekiem przez boginię Ninħursag, nazwany dobrym imieniem przez boginię Inannę, naturalny syn bogini Gatumdu [...]”<sup>21</sup>.

W oczywisty sposób propaganda królewska zawarta w inskrypcjach odwoływać się będzie do tych bóstw panteonu, które uważane były za szczególnie potężne lub obdarzone najlepszymi przymiotami. Władca wybrany, naznaczony i wspomagany przez tak dobrane siły jest zauważalnie potężniejszy od innych ludzi, gwarantując swoją osobą zachowanie właściwego stanu rzeczy na podległym sobie terenie. Pod pojęciem „właściwego stanu rzeczy” należałoby przede wszystkim rozumieć przestrzeganie praw i tradycji lokalnych, co z jednej strony podoba się bogom (więc zapewnia ich opiekę), a z drugiej nie pozwala na ingerencję sił chaosu, zawsze postrzeganych jako śmiertelne zagrożenie dla uporządkowanego świata „cywilizacji”. Przedstawicielami tego „chaosu” mieliby być m.in. koczownicy, w związku z czym niektórzy badacze skłonni są w mitach dotyczących walki głównego bóstwa z siłami chaosu (Baal, Marduk) widzieć wykładnię oficjalnej propagandy królewskiej z centralną postacią króla – strażnika porządku<sup>22</sup>.

Dziwić zatem może, gdy uważna lektura tekstów inskrypcji królewskich uwidacznia dodatkowe bóstwo, które nie tylko nie jest wstydliwie ukrywane, ale jego istnienie jest podkreślane zarówno pod względem funkcji, jak i imienia. Na przykład, co zauważamy choćby w tytułaturze królewskiej, w Anatolii każdy z władców okresu imperium posiadał własnego boga-opiekuna, przy czym rolę tę mógł pełnić jeden z bogów oficjalnego panteonu (i zazwyczaj tak było, co mogło również pełnić funkcję dodatkową: identyfikować wystąpienie przeciwko władcy ze sprzeciwem wobec boga i tym samym ze świętokradztwem lub bluźnierstwem), jak

<sup>19</sup> N. Wyatt, „The Religious Role of the King in Ugarit”, *UF* 37 (2005), 707.

<sup>20</sup> Por. Beckman, „Royal Ideology”, 532.

<sup>21</sup> RIME 2.12.5.1.

<sup>22</sup> N. Wyatt, „Degrees of Divinity. Some Mythical and Ritual Aspects of West Semitic Kingship”, *UF* 31 (1999), 868.

i zupełnie podrzędne lub nawet nieznanne bóstwo<sup>23</sup>. Zasada bóstwa opiekuńczego należącego do panteonu była przestrzegana zwłaszcza w przypadku wojny, zapewne z tego względu, iż najważniejsza osoba w państwie powinna być chroniona przez najsilniejszych bogów<sup>24</sup>. Przypuszczalnie instytucja bóstwa opiekuńczego mogła należeć zarówno do tradycji hatyckiej, jak też przybyć do Anatolii z Mezopotamii<sup>25</sup>. Bóstwa opiekuńcze mogą jednak należeć do najstarszej warstwy religii Anatolii. Na korzyść takiego założenia może przemawiać fakt umieszczania ich w traktatach królewskich na pierwszym miejscu w chronologicznej liście bogów (przed Lelwani – bóstwem świata podziemnego). W związku z tym istnieje duże prawdopodobieństwo, że są to bóstwa „sprzed” podziału na bogów niebiańskich i podziemnych, a zatem „uniwersalne”<sup>26</sup>.

Przyjmując jednak tymczasowo teorię o mezopotamskiej genezie boga-opiekuna przyjrzyjmy się bliżej bogom poświęconym na terenie Sumeru i Akadu. Interesować nas będą przede wszystkim inskrypcje królewskie z okresu sumeryjskiego, akadyjskiego i gutejskiego, przy czym najwięcej uwagi poświęcimy pierwszym i ostatnim. Wynika to z chęci odniesienia się do istniejących teorii, ograniczających wiarę w bóstwa opiekuńcze do semickiego kręgu kulturowego, z którego miałyby się ona rozprzestrzenić na pozostałe tereny Wschodu starożytnego<sup>27</sup>.

Jeśli chodzi o obszary Mezopotamii, zwróćmy uwagę na jej część południową, a zwłaszcza na miasto Lagaš, położone we wschodniej jej części. Już w jednej z najstarszych dłuższych inskrypcji królewskich, dotyczących Ur-Nanše (ok. 2500 p.n.e.), pojawia się jego bóg – Šul-utul<sup>28</sup>, w sytuacji zgoła niezbyt boskiej:

„Šul-utul, bóg króla, niósł lśniący kosz służący do pracy. Ur-Nanše, król Lagaš, syn Gu-NI.DU, syna Gursar, zbudował kaplicę Girsu”<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Beckman, „Rogal Ideology”, 531.

<sup>24</sup> Teza o odrzuceniu zwykłych bóstw opiekuńczych ze względu na obcość tradycji nie wydaje się uzasadniona ani źródłowo, ani logicznie; por. McMahon, „Theologies, Priests and Worship”, 1989.

<sup>25</sup> McMahon, „Theologies, Priests and Worship”, 1986.

<sup>26</sup> Por. A. Archi, „The Names of Primeval Gods”, *Or* 59 (1990), 115. Uniwersalność bóstw pierwotnych mogłaby wskazywać na proste „pokrewieństwo”, łączące je z bóstwami opiekuńczymi.

<sup>27</sup> T. Abush, „Witchcraft and the Anger of Personal God”, w: *Mesopotamian Magic. Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, red. T. Abush, K. van der Toorn, Groningen 1999, 111.

<sup>28</sup> Zastrzec należy, że odczyt tej kombinacji znaków (šul-MUŠxPA, czyli šul-LAK 442; por. A. Deimel, *Liste der Archaischen Keilschriftzeichen*, Leipzig 1922, 46) nie jest pewny. Podaje się różne wersje: šul-UTUL; šul-laḥšu; šul-laḥašu. Por. RIME 1, 81.

<sup>29</sup> RIME 1.9.1.32 IV, 1-V, 2, 118. Dodać należy, iż określenie „syn Gursar” nie dotyczy ojca Gu-NI.DU, lecz miasta, z którego ten pochodził. Por. RIME 1, 83.

Od tej chwili bóstwo Šul-utul będzie towarzyszyć rodowi królewskiemu Lagaš co najmniej do czasu upadku dynastii akadyjskiej jako bóg opiekuńczy. Będzie on dodatkowo „określał” przynależność władcy, jak w poniższych fragmentach inskrypcji:

„En-metena, który skonstruował graniczny kanał boga Ningirsu, jego bogiem jest Šul-utul”<sup>30</sup>.

„En-metena, który zbudował świątynię E-muš, jego bogiem jest bóg Šul-utul”<sup>31</sup>.

„En-metena, władca Lagaš, który wybudował trzcinową kapliczkę w g i g u n a<sup>32</sup> (należącej do) Ningirsu, jego bogiem jest Šul-utul”<sup>33</sup>.

„En-metena, który zbudował browar boga Ningirsu, jego bogiem jest bóg Šul-utul”<sup>34</sup>.

„Dla boga Ningirsu, wojownika boga Enlila, En-metena, władca Lagaš, zbudował świątynię rydwanu<sup>35</sup>. En-metena, który zbudował świątynię rydwanu – jego bogiem jest bóg Šul-utul”<sup>36</sup>.

„En-metena, który zbudował [północną granicę] [An]tasura, jego bogiem jest bóg Šul-utul”<sup>37</sup>.

„En-metena, który zbudował świątynię Lugal –URUxKAR, jego bogiem jest Šul-utul”<sup>38</sup>.

„En-metena, który zbudował zbiornik dla boga Ningirsu, jego bogiem jest Šul-utul”<sup>39</sup>.

„En-anatum (II), jest tym, który odbudował browar boga Ningirsu – jego bogiem jest Šul-utul”<sup>40</sup>.

<sup>30</sup> RIME 1.9.5.2. V, 1-6, 200. Nadmienić należy, iż w przytoczonych fragmentach inskrypcji bóg władcy określony jest w tekście źródłowym jako d i n g i r . r a . n i, co w literaturze przedmiotu tłumaczone jest jako „jego (osobisty) bóg”. Por. K. Toshiko, „Ninazu, the Personal Deity of Gudea”, *Oriens* 30-31 (1995), 142.

<sup>31</sup> RIME 1.9.5.3. I, 9 - II, 3, 202.

<sup>32</sup> Giguna jest typem świątyni. Przeznaczenie i funkcja tego rodzaju budowli są nadal nieznanne. Istniejące do niej odniesienia w zachowanych tekstach źródłowych nie pozwalają na pewną interpretację. Por. np. A. Falkenstein, „Fluch über Akkade”, *ZA* 57 (1965), 69; C. Wilcke, „Der aktuelle Bezug der Sammlung der sumerischen Tempelhymnen und ein Fragment eines Klageliedes”, *ZA* 62/1 (1972), 51. Przeciwno próbom identyfikacji g i g u n a, z powodu niewystarczających danych źródłowych, opowiada się m.in. Heimpele. Por. W. Heimpele, „The Gates of the Eninnu”, *JCS* 48 (1996), 28.

<sup>33</sup> RIME 1.9.5.10. w. 1-7. Jest to skrócona wersja inskrypcji E 1.9.5.8. i E 1.9.5.9, 211.

<sup>34</sup> RIME 1.9.5.12. VIII, 5 - IX, 4, 215. Identyczne zakończenie w E 1.9.5.13.

<sup>35</sup> Świątynia rydwanu stanowiła część większego kompleksu świątynnego. Znajdował się w niej rydwan lub jego model (który mógł być wykonany z cennego surowca albo po prostu z gliny). Oddawanie czci i składanie ofiar boskiemu rydwanowi nie musiało się jednak odbywać w specjalnie przeznaczonym do tego miejscu, mogło mieć miejsce także pod gołym niebem podczas przeglądu lub przemarszu wojsk. Por. M. Civil, „Išme-Dagan and Enlil's Chariot”, *JAOs* 88 (1968), 3.

<sup>36</sup> RIME 1.9.5.14. w. 1-11, 217.

<sup>37</sup> RIME 1.9.5.16., w. 42-45, 219.

<sup>38</sup> RIME 1.9.5.23., w. 31-34, 227.

<sup>39</sup> RIME 1.9.5.26., VIII, 3-7, 231.

<sup>40</sup> RIME 1.9.6.1., w. 16-21, 238.



Identyfikacja władcy jest tylko jedną z ról, w jakich osobisty bóg pojawia się w tekstach. Nie zawsze będzie on występował jako bierna postać. Mógł, jak w przypadku inskrypcji Ur-Nanše, pracować fizycznie, mógł również cieszyć się dokonaniem swojego podopiecznego, jak w przypadku fragmentu Steli Sępów: „E-anatum, nad którym bóg Šul-utul płakał słodkimi łzami radości”<sup>41</sup>.

Najczęściej jednak zadanie boga osobistego polegało na wstawiennictwie za swojego wyznawcę u bogów oficjalnego panteonu:

„Niech jego bóg Šul-utul zawsze stoi przed bogiem Ningirsu i boginią Nanše dla życia En-Meteny”<sup>42</sup>.

„Niech jego bóg, bóg Šul-utul za jego życie i za życie Lagaš i dla bogini Inanny [...] niech on czuwa. En-metena, który zbudował pałac miasta URUXKAR, jego bogiem jest bóg Šul-utul”<sup>43</sup>.

„Niech jego bóg, Šul-utul, modli się w E-ninnu do Ningirsu za jego życie”<sup>44</sup>.

Posiadanie przez władcę osobistego boga w żaden sposób nie kolidowało z odniesieniami do kultu państwowego. Władca, pomimo wszystko, pozostawał wg oficjalnej doktryny wybrańcem i pomazańcem bogów panteonu powszechnego. Przykłady znajdujemy m.in. w poniższych inskrypcjach:

„Dla boga Ningirsu, wojownika boga Enlila, En-metena, władca Lagaš, wybrany w sercu przez boginię Nanše, główny wykonawca dla boga Ningirsu, syn Eanatuma, władcy Lagaš, który wybudował «kapliczkę trzciniową» w g i g u n a (należącej do) Ningirsu, jego bogiem jest Šul-utul”<sup>45</sup>.

„En-metena, który jest upowżniony przez boginię Inannę, jego bogiem jest Šul-utul”<sup>46</sup>.

„En-metena, wybrańiec bogini Inanny, który zbudował świątynię E-muš, jego bogiem jest bóg Šul-utul”<sup>47</sup>.

„W tym czasie En-metena przygotował swoją figurkę, nazwał ją «En-metena jest ukochanym boga Enlila» i ustawił ją przed bogiem Enlilem w świątyni. En-metena, który zbudował E-ada (Dom ojca) – niech jego bóg, bóg Šul-utul, na wieki modli się do boga Enlila za życie En-meteny”<sup>48</sup>.

<sup>41</sup> RIME 1.9.3.1., XI, 14-18, 132. Dodajmy, że przywołanie imienia boga Šul-utula jest nieodłącznym elementem inskrypcji E-anatuma. Fragmenty wymienające to bóstwo zazwyczaj występują w ostatnich wersach tekstów. Jedynym wyjątkiem jest właśnie Stela Sępów – po przywołaniu imienia Šul-utula następuje obszerna część, w której zostają wymienione zdobycze terytorialne Lagaš. Por. J.S. Cooper, „Studies in Mesopotamian Lapidary Inscriptions, vol. III”, *Iraq* 46 (1984), 88.

<sup>42</sup> RIME 1.9.5.1. VI, 1-8, 198.

<sup>43</sup> RIME 1.9.5.5b. rew. II, 5 - III, w. 5, 207.

<sup>44</sup> RIME 1.9.5.27. IV, 4-9, 232.

<sup>45</sup> RIME 1.9.5.8., 210. Identyczna RIME 1.9.5.9., 211.

<sup>46</sup> RIME 1.9.5.4., V, 7-11, 204.

<sup>47</sup> RIME 1.9.5.5., III, 3 - IV, 4, 205.

<sup>48</sup> RIME 1.9.5.17., III, 8 - IV, 10, 221.

Co więcej, bóg osobisty funkcjonuje niezależnie od oficjalnej boskiej genealogii władcy. Pomimo posiadania „naturalnych” rodziców wśród bogów, król pozostaje przy swoim nadprzyrodzonym opiekunie:

„Dla bogini Gatumdu, matki Lagaš, En-metena, władca Lagaš, który zbudował świątynię bogini Gatumdu – jego bogiem jest Šul-utul”<sup>49</sup>.

Bardzo ciekawym i zagadkowym przypadkiem kultu boga osobistego są inskrypcje URU-KA-giny, ostatniego władcy Lagaš przed podbojem akadyjskim. URU-KA-gina, prawdopodobnie namiestnik (UG.GAL) poprzedniego władcy Lugal-andy, jakkolwiek nie pochodzący z rodu królewskiego, wydaje się, iż władzę w Lagaš przejął od Lugal-andy w sposób legalny. Jeśli chodzi o występowanie w jego inskrypcjach boga osobistego, możemy wyróżnić trzy grupy inskrypcji – bez osobistego boga, z bogiem (sic!) Ninšubur, występującym w roli bóstwa osobistego:

„URU-KA-gina, król Lagaš, który zbudował E-ninnu, niech jego bóg, Ninšubur, na wieki modli się za jego życie do Ningirsu”<sup>50</sup>.

„Niech jego bóg, Ninšubur, wiecznie modli się za jego życie do Ningirsu w E-ninnu”<sup>51</sup>,  
oraz z bogiem Šul-utul:

„URU-KA-gina, który zbudował E-PA boga Ningirsu. Niech jego bóg, Šul-utul, wiecznie modli się za jego życie do Ningirsu”<sup>52</sup>.

Ta zmiana w tekstach może wskazywać na to, iż URU-KA-gina, przejmując władzę, przyjął za swojego boga Nin-šubura, być może już wcześniej bóstwo rodzinne, a dopiero w dalszej kolejności odwołał się do tradycyjnego bóstwa-opiekuna dynastii królewskiej, jakim był Šul-utul<sup>53</sup>. Taką chronologię powyższych inskrypcji można poprzeć późniejszą o prawie półtora stulecia inskrypcją należącą do innego władcy Lagaš, panującego synchronicznie z Šar-kali-šarrim Puzur-Mamą:

„[...] jego naturalną matką jest bogini Nin-šubur, jego bogiem jest Šul-utul. Puzur-Mama, król Lagaš”<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> RIME 1.9.5.21., w. 1-8, 225. Warto dodać, iż E1.9.5.22, 226, wymienia En-metenę jako rodzionego syna bogini Gatumdu. Mianem budowniczego świątyni Gatumdu zostaje obdarzony także wcześniejszy władca Lagaš – Eanatum. Ten jego epitet znajdziemy w tekście inskrypcji zachowanej na fragmentach kamiennego moździerzka. Również w tym przypadku Eanatum powołuje się na swego boga – Šul-utula. Por. J.S. Cooper, „Studies in Mesopotamian Lapidary Inscriptions”, 89.

<sup>50</sup> RIME 1.9.9.6., IV, 5 - V, 9, 280.

<sup>51</sup> RIME 1.9.9.8., IV, 6 - V, 4, 283.

<sup>52</sup> RIME 1.9.9.9. w. 9'-17', 283.

<sup>53</sup> Niestety, ze względu na bardzo skąpy materiał źródłowy (jest to jedyny znany tekst dotyczący omawianego tutaj zagadnienia) przypuszczenie to musi pozostać w sferze hipotez.

<sup>54</sup> RIME 2.12.5.1., III, 2'-8', 272.

Na podstawie powyższej inskrypcji skłaniam się do tezy o kontynuacji tradycji rodu królewskiego z okresu przedsargonicznego w postaci przyjęcia tego samego boga opiekuna, a co za tym idzie: do lektury zapisu jego imienia w tekstach wcześniejszych jako „Šul-utul”.

Wraz z nadejściem Akadów i podbojem kraju przez Sargona, bóg osobisty na stałe wchodzi do tradycji inskrypcji królewskich. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż dynastia Sargonidów jako swoje bóstwo opiekuńcze wymienia *Ilabę*, zapisywanego w tekstach zazwyczaj bez determinatywu oznaczającego boga. Niemniej jednak, dysponujemy fragmentami inskrypcji, pozwalającymi identyfikować *Ilabę* jako bóstwo, nie tylko ze względu na bardzo prawdopodobną etymologię imienia, możliwego do przetłumaczenia jako „bóg ojca/ojców”<sup>55</sup>, ale także ze względu na jednoznaczny kontekst, w którym występuje:

„Ilaba, najpotężniejszy z bogów, bóg Enlil dał mu swą broń”<sup>56</sup>.

W inskrypcjach Sargonidów przewija się także motyw niespotykany w napisach wcześniejszych. W liście klątw pod adresem tego, kto ośmielił się ingerować w treść inskrypcji królewskiej, pojawia się życzenie:

„Co się tyczy tego, kto usunie imię Rimusza (...) niech nie pójdzie on przed oblicze swego boga”<sup>57</sup>.

Bez wątplenia wskazuje ono na to, iż kontakt z bogiem osobistym nie tylko za życia, ale także po śmierci, odgrywał ogromnie ważną rolę w zapewnieniu szczęśliwego bytu jego wyznawcy tak na tym, jak i na tamtym świecie, a oddalenie od boga osobistego stanowiło realne zagrożenie. O tym, że bóg osobisty musiał być niezwykle ważną postacią w kulcie rodzinnym, świadczy także to, że Naram-Sin ani podczas przejmowania w roli opiekunów głównych bóstw panteonu, ani nawet po deifikacji nie zrezygnował z dbania o kult *Ilaby* i umieszczania odniesień do niego w swoich inskrypcjach:

<sup>55</sup> Bardzo podobne bóstwo występuje w Syrii, np. w tekście KTU 1.7 I:26-33, który wymienia powinności wobec zmarłych przodków, na pierwszym miejscu znajduje się nakaz ustawienia steli dla boga przodków (*Ilib*). Inne przykłady odniesień do „boga ojca/ojców” w tekstach mezopotamskich patrz H. Hirsch, „Gott der Väter”, *AfO* 21 (1966), 56-58.

<sup>56</sup> RIME 2.1.1.3., podpis w. 1’-6’, 17.

<sup>57</sup> RIME 2.1.2.4., w. 98-124, 49; identycznie RIME 2.1.2.6., w. 104-130, 54; podobnie inskrypcji Naram-Sina RIME 2.1.4.25., w. 53-70, 131. Nadmienić należy, iż znak DU ma znaczenie „iść”, patrz A. Hübner, B. Reizammer, *Inim-Kiengi II. Sumerisch-Deutsches Glossar, Bd. 1*, Cairo 1986, 207. W związku z tym rzeczony fragment można także interpretować jako „niech nie kroczy on przed obliczem swego boga”. Niemniej jednak, ze względu na występowanie tego fragmentu w formule klątwy, skłaniam się ku interpretacji eschatologicznej – wówczas po śmierci osoba obciążona klątwą nie doświadczy bliskości swego boga opiekuńczego.

„Bóg Enlil jest jego bogiem, Ilaba, potężny z bogów, jest (bogiem) jego klanu”<sup>58</sup>.  
 „Następnie, od strony Eufratu aż po (miasto) Ulišum, pobił ludzi, których bóg Dagan oddał w jego ręce po raz pierwszy, tak iż oddawali cześć Ilabie, jego bogu”<sup>59</sup>.

Nadmienić wypada, iż powyższy tekst jest pierwszym, w którym znajdujemy informację o kulcie bóstwa osobistego sprawowanego przez osoby spoza rodziny. Wydaje się, iż dalszym rozszerzeniem oddziaływania kultu *Ilaby* były przedsięwzięcia budowlane Šar-kali-šarri’ego, podczas panowania którego nastąpił „rok, w którym Šar-kali-šarri położył fundamenty świątyni bogini Annunitum i świątyni boga Ilaby w Babilonie i schwycił Šarlaka, króla Gutium”<sup>60</sup>.

Nie wiadomo, niestety, jak dalej rozwinąłby się kult *Ilaby*, jako że po Šar-kali-šarrim kraj Akadów najechali Gutejczycy<sup>61</sup>. Pomimo przypisywanych im wszystkich negatywnych cech świata, władcy Gutium starali się (przynajmniej na płaszczyźnie propagandowej) legitymizować swoją władzę poprzez przejmowanie tradycyjnych bogów obszarów podbitych. Jeden z władców Gutejskich kazał wyryc następującą inskrypcję:

„[Bóg.... jest jego bogiem], [bogini Eštar-Annunut]um jest jego [...] Ilaba, potężny wśród bogów, jest bogiem jego klanu, Erridu-pizir, potężny, król Gutium i czterech stron (świata)”<sup>62</sup>.

Widać w niej pewnego rodzaju dążenie do połączenia różnych tradycji, jako że z innej inskrypcji dowiadujemy się, iż Gutejczycy (wbrew późniejszym opiniom literackim o ich bezbożności) czcili bezimiennego „boga Gutium” – zapewne bóstwo plemienne, które, jak można sądzić, nie musiało się bardzo różnić od Šul-utula czy też *Ilaby*:

„Erridu-pizir, potężny, król Gutium i czterech stron (świata), zabrał (go) siłą przez bramę boga Gutium, uderzył go i zabił go, króla (Madga)”<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> RIME 2.1.4.6., I, 1-5, 104.

<sup>59</sup> RIME 2.1.4.26., II, 8-23, 133. Wzmianka o Ilabie pomimo zapisu <sup>d</sup>Naram-<sup>d</sup>Sin.

<sup>60</sup> I. J. Gelb, B. Kienast, *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausend* 54, Šarkališarri D-27.

<sup>61</sup> Możemy założyć, że w dalszej perspektywie doprowadziłyby to do uzyskania poczesnego miejsca w panteonie przez Ilabę. Późniejsza tradycja także przypisuje Sargonowi silne więzy z tym bóstwem. Por. epos o Sargonie w *RA* 45 (1951), 169-183, za J. G. Westenholz, „Heroes of Akkad”, *JAOS* 103 (1983), *Studies in Literature from the Ancient Near East, by Members of the American Oriental Society, Dedicated to Samuel Noah Kramer*, 328.

<sup>62</sup> RIME 2.2.1.1., I, 1-19, 221.

<sup>63</sup> RIME 2.2.1.1., I, 18’ – II, 12, 222. Przypuszczenie o podobieństwie boga Gutium do bogów innych władców dotyczy bardzo podobnego kontekstu jego przywołania w tekście inskrypcji królewskiej. Może to świadczyć o zbliżonej do wymienionych bóstw mezopotamskich roli boga Gutium w propagandzie władców, wywodzących się z tego plemienia. Nie znaczy to,

Jeżeli „psiointeligentny” i „małpiowygładający” Erridu-pizir legitymuje się swoim bogiem, bogiem klanu i bogiem swojego plemienia, zupełnie jak wcześniejsi władcy Lagaš, to jak wyglądała sprawa tego kultu w przypadku zwykłych ludzi? Teksty rytualne z obszaru całej Mezopotamii udowadniają nam, iż kult bóstw opiekuńczych (<sup>d</sup>LAMMA bądź *lamassu*) był bardzo szeroko rozpowszechniony, a ich obecność i ciągłe czuwanie gwarantowały powodzenie w życiu codziennym. Wiemy, iż każda rodzina czciła swojego boga opiekuńczego, a członkowie jednego rodu zwali się „synami i córkami” tego samego boga. Niewykluczone także, iż (co sugerują takie imiona własne, jak *Ilib* czy *I laba*) zmarli przodkowie mogli stać się patronami, opiekunami, a w konsekwencji nawet bogami rodziny<sup>64</sup>.

Domowy kult bóstw opiekuńczych istnieje także na innych terenach starożytnego Wschodu i nie wydaje się, aby było to efektem jego rozprzestrzenienia się z jednego miejsca. Raczej stanowi on integralną część kultu rodzinnego i plemiennego, od którego zaczynały przecież wszystkie ludy. Wystarczy zauważyć, iż wśród tekstów związanych z religijnością rodzin królewskich nie najmniejszą część zajmują opisy obrzędów sprawowanych dla zmarłych władców. Cieszyli się oni w obrębie własnego rodu kultem nie mniejszym niż inne bóstwa, a ich imiona w listach królów hetyckich czy ugaryckich opatrywano determinatywem DINGIR lub przydomkiem *i*<sup>65</sup>. W myśl wierzeń kanaanejskich i hebrajskich zmarli przodkowie byli zaliczani do *rapiuma* bądź *refaim* – „uzdrowicieli” i opiekunów – uważanych za lepszych od bogów, bo bliższych człowiekowi<sup>66</sup>.

Omówiwszy pokrótce kult bogów opiekuńczych w miastach starożytnego Wschodu przejdźmy do najlepiej udokumentowanego kultu ludu koczowniczego, sprawowanego przez Hebrajczyków<sup>67</sup>. Na początku warto zasygnalizować, iż określenie „boga Izraela” jako „boga Abrahama, Izaaka i Jakuba” wciąż towarzyszące

---

iż był on przedstawiany w podobnej formie lub też jego kult był sprawowany w podobnej formie jak znanych bogów mezopotamskich.

<sup>64</sup> Por. S. Nowicki, „Boga domu zaniepokoiłeś, obudził się *kusarikkum*”, *SBO* 2 (2010), 37-48; M. Stol, „Private Life in Ancient Mesopotamia”, w: *CANE* 488.

<sup>65</sup> Wyatt, „Degrees of Divinity”, 861. Moim zdaniem wskazuje to na powszechność kultu przodków wśród mieszkańców starożytnego Wschodu. Prowadzi także do pytania, czy deifikacja zmarłego władcy może dowodnie świadczyć na korzyść genezy boga opiekuńczego z kultu przodków, czy też jest w prostej linii wynikiem pozycji króla w społeczeństwie? Wyjątek stanowi Mezopotamia, co może świadczyć o dłuższej drodze rozwojowej i większej „urbanizacji” czy też „pluralizacji” kultu.

<sup>66</sup> P. Xella, „Death and Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought”, w: *CANE* 2066. Zaznaczyć należy, iż wiara w *refaim* należała do nieoficjalnego nurtu religijnego. Wg oficjalnej myśli izraelskiej zmarli po śmierci szli do smutnej i ciemnej krainy Szeolu, gdzie cierpieli z powodu samotności i całkowitej izolacji od boga. W Ugarit Baal, który „umarł i powrócił”, był uważany za pierwszego spośród *rapiuma*.

<sup>67</sup> Pomijam w tym miejscu kwestie związane z oryginalnością i historycznością źródła, jakim jest Biblia.

czytelnikowi we fragmentach dotyczących okresu patriarchów, wskazuje na rodową genezę kultu. Czy jednak był to kult ograniczony do jednego rodu, czy raczej obejmujący całą populację Izraelitów? Interesującą dla nas wskazówką jest w tym względzie fragment Księgi Rodzaju, dotyczący dyskusji Jakuba z Labanem. Ten ostatni mówi wówczas: „bóg Abrahama bóg Nachora niech między nami rozstrząsają”<sup>68</sup>. Bardzo istotne jest użycie w tym fragmencie liczby mnogiej, wskazującej na nieidentyczność obu bogów i przynależność każdego z nich do innego rodu<sup>69</sup>. Można założyć, iż jest to poszlaka, dzięki której każdy ród czy klan możemy sklasyfikować jako związek kilku rodzin, koncentrujący się na określonej przestrzeni i sprawujący kult wspólnego boga-opiekuna, być może identyczny z kultem przodków<sup>70</sup>.

Kolejnym elementem wskazującym na kult bogów opiekuńczych jako charakterystyczny dla plemion koczowniczych może być opis wysłania Mojżesza z misją do Izraelitów przebywających w Egipcie. Mojżesz otrzymuje polecenie, aby przekazał uciśnionemu ludowi, że przysłał go do nich „bóg ich ojców”<sup>71</sup>. Jest to dla nas interesujące ze względu na uniwersalność takiego przesłania, które można dostosować do dowolnego bóstwa-opiekuna rodu, a zatem może gwarantować skoncentrowanie się przedstawicieli wszystkich plemion w ramach wspólnego kultu.

To krótkie zestawienie może sugerować, iż charakterystyczną dla ludów koczowniczych formą religijności jest (był?) kult boga-opiekuna<sup>72</sup>. Jakie jednak wnioski można wysnuć z takiej przesłanki? Przede wszystkim musimy mieć na uwadze specyficzną rolę takiego bóstwa – jest ono opiekunem nie całej ludzkości czy społeczności, ale jedynie swoich wyznawców<sup>73</sup>. Z jednej strony stwarza to możliwość rozwoju koncepcji „ludu wybranego”, plemienia pozostającego pod szczególną opieką swojego boga, z drugiej może wyjaśniać fakt powstania wielu bóstw-opiekunów odpowiedzialnych za poszczególne dziedziny życia, różne miasta i kraje, jako motywowany przekonaniem o ograniczeniu sfery ich zainteresowań. Koncepcja boga-opiekuna mogła także wywrzeć bardzo silny wpływ na rozwój

<sup>68</sup> Rdz 31, 53.

<sup>69</sup> Por. O. Eissfeldt, „El and Yahweh”, *JSS* 1 (1956), 32.

<sup>70</sup> Por. H. Avalos, „Legal and Social Institutions in Canaan and Ancient Israel”, w: *CANE* 624. Określenie „ośrodek kultu” w odniesieniu do klanu wydaje się sugerować istnienie pewnej organizacji związanej z konkretnym miejscem, której w przypadku plemion koczowniczych jednak bym nie podejrzewał.

<sup>71</sup> Wj 3,10; por. T. L. Thompson, „How Yahweh Became God: Exodus 3 and 6 and the Heart of the Pentateuch”, *JSOT* 68 (1995), 70.

<sup>72</sup> Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż hipoteza ta stanowi tylko jeden z głosów w dyskusji na temat religii osobistej i boga opiekuńczego. Brak odpowiedniego materiału porównawczego oraz wątpliwości dotyczące tak datacji tekstów biblijnych, jak i genezy tradycji biblijnej w znacznym stopniu utrudniają, jeśli nie uniemożliwiają, sformułowanie ostatecznych wniosków.

<sup>73</sup> J. Gray, „The Desert Got ‘ATTR’ in the Literature and Religion of Canaan”, *JNES* 8 (1949), 82.

religii Izraela, niewykluczone bowiem, iż jej połączenie z dążeniem do zachowania odrębności etnicznej i odcięcia się od miejscowych kultów kanaanejskich zaowocowało rozwinięciem tej myśli w stronę monoteizmu i monolatrii<sup>74</sup>. Ostatnim wnioskiem, nasuwającym się w świetle powyższego porównania byłaby koncepcja boga-opiekuna jako stanowiąca wspólny punkt wyjścia znanych nam idei religijnych starożytnego Wschodu. Bóstwo takie, w przypadku rozwoju politycznego w kierunku utworzenia monarchii, staje się opiekunem dynastii<sup>75</sup>, a tym samym całego państwa<sup>76</sup>. Społeczeństwo natomiast, zwłaszcza społeczeństwo miejskie, organizując się w kolejne „klany” w związku z wykonywanym zawodem lub sferą zainteresowań, przenosi na ich grunt wiarę w boga-opiekuna, tworząc kolejne bóstwa, których odpowiedzialność oraz opieka zawęża się wraz z postępującą specjalizacją pracy ich wyznawców. Przykładem mogą być choćby mezopotamski Nabû, bóg pisma i skrybów<sup>77</sup>, powszechnie czczone bóstwa opiekuńcze domu, a nawet jego poszczególnych części, Ninildum, bóg stolarstwa z Zabala<sup>78</sup> czy Koțar, bóg rzemieślników z Ugarit<sup>79</sup>. Tego typu przykłady można oczywiście mnożyć prawie w nieskończoność, gdyż niemal każda dziedzina życia bądź miejsce o szczególnym znaczeniu dla ludzi miały swoich boskich protektorów.

Z powyższego opracowania wynika jeszcze jeden wniosek – religie, czy też lepiej powiedzieć kultury, charakterystyczne dla społeczeństw koczowniczych (może raczej przedmiejskich), mogły przebyć różne drogi rozwoju, w zależności od lokalnych warunków społeczno-politycznych, podlegały zmianom w procesie historycznym, a żaden z etapów nie był tak naprawdę ostateczny i stały. Pamiętać zatem należy, iż z dużą ostrożnością powinniśmy formułować tezy bazujące na przeciwstawieniu jednego typu religii innym jej rodzajom. W szczególności dotyczy to konfrontacji religii „miejskich” z „koczowniczymi” oraz „politeistycznych” z „monoteistycznymi”, gdyż każda z nich zawiera w sobie elementy pozostałych bądź to w formie „tradycji”, bądź też w postaci „zależka” czekającego na korzystną sytuację, dzięki której będzie mógł się rozwinąć<sup>80</sup>.

<sup>74</sup> Por. E. Wright, „The Terminology of Old Testament Religion and Its Significance”, *JNES* 1 (1942), 410.

<sup>75</sup> Proces ten możemy obserwować m.in. w Izraelu. Por. 1 Sm 16,13; 2 Sm 7,5-16; M.S. Smith, „Myth and Mythmaking in Canaan and Ancient Israel”, w: *CANE* 2038.

<sup>76</sup> Zwróćmy uwagę, iż podobnie jak słowo „dom” oznaczało także gospodarstwo, określenie „dom króla” mogło odnosić się do całego państwa (E.LUGAL). Por. Beckman, „Royal Ideology”, 539.

<sup>77</sup> A. Green, „Ancient Mesopotamian Religious Iconography”, w: *CANE* 1838.

<sup>78</sup> M.A. Powell, „Evidence for Local Cults at Presargonic Zabala”, *Orientalia* 45 (1976), 102.

<sup>79</sup> D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta 2002, 15.

<sup>80</sup> Należałoby też odrzucić tezę o tendencjach do sztucznego tworzenia religii monoteistycznych, co forsuje m.in. Propp. Por. W.H.C. Propp, „Monotheism and «Moses». The Problem of Early Israelite Religion”, *UF* 31 (1999), 537-575.

ROYAL RELIGION AND FAMILY RELIGION  
IN ANCIENT MESOPOTAMIA

## Summary

The aim of this article is mainly a comparison of “royal” and “family” religions in the ancient Near East. General question is the veraciousness of known textual sources, originating from urban environment. The image of a “nomad” is clear and extremely negative – an uncivilized savage, unaware of the proper religion and divine cult. Description of citizenship is completely different – citizens are noble, full of fear of gods, skilled in baking bread and brewing beer, namely – civilized. On the other hand, having plenty of proofs of close, long-lasting and quite friendly urban-nomad co-existence (chiefly in the area of trade) we are inclined to doubt in the truthfulness of cuneiform sources.

Focusing on a patron-deity as a crucial factor in such a comparison, one can notice, that this kind of god was not specific only for nomadic but also for royal as well as family beliefs. Moreover, we must acknowledge, that all known ancient Near Eastern urban societies were to all appearance – at some stage of their development – also nomadic. If such, they also should have exercised the worship of various patron deities. This opinion can be supported by studying known royal inscriptions, both Sargonic and pre-Sargonic, where the presence of various “personal” deities could be discerned. Such observation can be hardly considered established, nevertheless it creates some possibilities. Can clan god and personal religion be recognized the forefathers of polytheistic as well as monotheistic faiths, both having the same roots, but different ways and environments of development? Further study is needed for definite response (if any possible), but in my opinion the obtainment of the affirmative one is very probable.



JAKUB SLAWIK

## STARY TESTAMENT ŚWIADECTWEM PATRIARCHALNEJ KULTURY?

W tytule niniejszego artykułu można by pominąć znak zapytania, bo Stary Testament jest świadectwem kulturowo-religijnym z Bliskiego Wschodu sięgającym czasowo od epoki królewskiej (epoka żelaza II) po czasy hellenistyczne; świadectwem, które siłą rzeczy naznaczone jest przez patriarchalne struktury społeczne i przekonania<sup>1</sup>. Stary Testament najprawdopodobniej został napisany przez mężczyzn<sup>2</sup>, dlatego egzegeza feministyczna nie bez racji podejrzewa pisma starotestamentowe o prezentowanie perspektywy androcentrycznej<sup>3</sup>. Należy jednak postawić pytanie, w jakim stopniu takie ogólnikowe twierdzenie o androcentryzmie, a nawet propagowaniu kultury patriarchalnej, właściwie charakteryzuje tak złożone literacko dzieło, jakim jest Biblia hebrajska.

<sup>1</sup> Por. E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann* (Biblische Konfrontationen, Kohlhammer Taschenbücher 1013), Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1980, 24. Stwierdzenie takie nie oznacza jeszcze, że przekazy Starego Testamentu miałyby być mizoginiczne, co tu i ówdzie jest im zarzucane.

<sup>2</sup> Jeśli w ogóle warto rozważać kobiece autorstwo w literaturze ST, to pod uwagę można brać właściwie tylko Rt, choć i tutaj należy zalecić dużą ostrożność (I. Fischer, *Rut* [HThKAT], Freiburg im Br.–Basel–Wien 2001, 93-94). Z męskiego autorstwa (też w odniesieniu do redaktorów) ma wynikać marginalizacja kobiet – tak M.-Th. Wacker, „Religionsgeschichte Israels» oder «Theologie des Alten Testaments» – (k)eine Alternative? Anmerkungen aus feministisch-exegetischer Sicht”, *JBTb* 10 (1995), 132.

<sup>3</sup> Zdaniem E. Fuchs, „Biblical Feminismus: Knowledge, Theory and Politics in the Study of Women in the Hebrew Bible”, *Biblical Interpretation* 16 (2008), 208, większość badaczy zgadza się co do tego, że narracje biblijne są androcentryczne.

Stawiając takie pytanie, należy od razu zaznaczyć, że patriarchalna organizacja społeczna nie może być uważana po prostu za coś narzuconego przez mężczyzn, którymi powoduje agresja czy uprzedzenia. Była raczej wynikiem optymalizacji ekonomiczno-społecznej (zwłaszcza po przejściu do osiadłego trybu życia), tj. zapewniała najlepsze wykorzystanie możliwości prokreacyjnych człowieka, zasobów naturalnych itp.<sup>4</sup>

## 1. STAROTESTAMENTOWE PRAWO

Patriarchalny porządek społeczny szczególnie wyraźnie widoczny jest w przepisach prawnych zawartych w Starym Testamencie. Choć w „kanonicznym” kształcie literatury starotestamentalnej prawa te przedstawione są jako słowo Boże (zob. wprowadzenia korpusów prawnych, np. w Wj 20,1.22) i zostały umieszczone głównie w ramach Bożego objawienia na Synaju, to dzisiaj nie ulega wątpliwości, że jest to ich wtórne osadzenie<sup>5</sup>.

Sięgnijmy po kilka przykładów regulacji prawnych, które rzucają światło na relacje między płciami czy na ich odmienną pozycję.

Wj 22,15n:

A gdy zwiedzie mężczyzna młodą kobietę, która nie jest zaręczona, i śpi z nią, mohar musi zapłacić za nią, zostanie jego żoną.  
Jeśli wzbrania się (mocno) ojciec jej, by wydać mu ją [za żonę], srebro powinien wypłacić (dosł. odważyć) odpowiednio do moharu za młodą kobietę.

Regulacja ta ma budowę typową dla tzw. prawa kazuistycznego, które było powszechne na całym starożytnym Bliskim Wschodzie (dla tego konkretnego przypadku por. *Prawo średnioasyryjskie* §55). Składa się z głównego przypadku wprowadzonego przez וְרִי (lub פִּי), któremu podporządkowane są szczegółowe rozwiązania od אֶם (אִם)<sup>6</sup>. Główną regułę przedstawia w. 15, a w. 16 podaje

<sup>4</sup> Por. E. Otto, „Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testaments (Ex 20,14; 22,15f.) – wider die hermeneutische Naivität im Umgang mit dem Alten Testament”, w: tenże, *Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments* (Orientalia Biblica et Christiana 8), Wiesbaden 1996, 39-42.

<sup>5</sup> Przede wszystkim F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh 21997.

<sup>6</sup> Do tego Crüsemann, *Die Tora*, 171; M. Noth, *Das zweite Buch Mose – Exodus* (ATD 5), Göttingen 1978, 143; B.S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (OTL), London 1974, 468.

szczególony przypadek przynależny do tej reguły. Krótko mówiąc, w przypadku uwiedzenia – prawo nie precyzuje, w jak sposób doszło do współżycia, w każdym razie nie wyklucza przemocy<sup>7</sup> – ojciec kobiety otrzymywał odpowiednią zapłatę (*mohar*)<sup>8</sup>, a kobieta zostawała żoną uwodziciela czy gwałciciela. Jednak ojciec mógł odmówić wydania jej za mąż, co i tak obligowało uwodziciela/gwałciciela do zapłacenia *moharu*<sup>9</sup>, który staje się wtedy odszkodowaniem dla rodziny kobiety<sup>10</sup>. Przepis ten reguluje konflikty powstałe między rodzinami w ramach miejscowej społeczności, chroniąc interes strony poszkodowanej, a tym samym przyczyniając się do zażegnania konfliktu. Kobieta nie jest tutaj w żaden sposób podmiotem prawnym, jest chroniona jedynie pośrednio jako członek rodziny w ramach patriarchalnej organizacji społecznej. Być może przepis miał zniechęcać do podobnych, kosztownych dla obcego mężczyzny nadużyć, który mógł wcale nie uzyskać uwiedzonej czy zgwałconej kobiety, choć płacił jak za żonę. Zmienia się to w późniejszej wersji tejże regulacji, w Pwt 22,28n<sup>11</sup>:

Gdy spotka mężczyzna dziewczynę<sup>12</sup>, młodą kobietę, która nie jest zaręczona, i złapie ją, i śpi z nią, a zostaną [tak] znaleźieni<sup>13</sup>,  
to da mężczyzna śpiący z nią ojcu dziewczyny 50 [sztuk] srebra i zostanie jego żoną; za to, że zmusił ją, nie może odesłać jej przez całe swoje życie.

W stosunku do Wj 22,15n nastąpiło kilka zmian<sup>14</sup>:

- przepis ograniczony został jedynie do przypadku gwałtu (choć ענה pi. nie musi oznaczać gwałtu, lecz naruszenie publiczno-prawnej godności osoby,

<sup>7</sup> פתה pi. – zob. Prz 16,29 i M. Sæbø, „פתה”, w: *THAT II* 497, tak że racji nie ma R. Haase, „Die Vergewaltigung einer Frau in Rechtscorpora des Alten Orients”, *ZAR* 15 (2009), 62-63, twierdząc, że czasownik odnosi się do przemocy psychicznej, a nie fizycznej.

<sup>8</sup> O *moharze*, który był nie tyle zapłatą za pannę młodą, ile formą przypięczętowania małżeństwa (zgody rodzin) E. Lipiński, „מֹהָר”, w: *TWAT IV* 717.

<sup>9</sup> Pozbawione podstaw są spekulacje, że ojciec działał wtedy w porozumieniu z córką, jedynie dla jej dobra, nawet jeśli – jak sądzi H.-J. Boecker, *1. Mose 25,13-37,1: Isaak und Jakob* (ZBK 1.3), Zürich 1992, 117 – *mohar* miał służyć również materialnemu zabezpieczeniu kobiety (por. Kodeks Hammurabiego §159.171b-172; *ANET* 173). Równie dobrze przepis ten pozwalał mu na wykorzystanie sytuacji, czyli wzięcie *moharu*, a pozostawienie w swoim domu córki jako siły roboczej, skazując ją na staropanieństwo; zob. poniżej.

<sup>10</sup> E. Lipiński, *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (SHB 2), Lublin 2009, 340 przyp. 60.

<sup>11</sup> Do chronologicznego uszeregowania omawianych praw Crüsemann, *Die Tora*, 132-135.235-251 i Otto, „Zur Stellung der Frau”, 33-36.

<sup>12</sup> K: ענה, zaś w Q, G, V rzecz. fem., który przypuszczalnie nie był naznaczony genderowo. W. 29 pokazuje, że musi chodzić o *dziewczynę* (a nie apozycję do איש).

<sup>13</sup> Wariant G (czasownik w sg.; hplg?) nie zmienia rzeczowo sensu tego zdania.

<sup>14</sup> Zob. przede wszystkim Otto, „Zur Stellung der Frau”, 36-37.

jej statusu społecznego<sup>15</sup>, to תפיש wskazuje na użycie siły<sup>16</sup>), i to w sytuacji, gdy istnieją świadkowie takiego współżycia;

– ojciec utracił swobodę dysponowania córką, gwałcieł brał ją za żonę; ojciec nie mógł już wziąć *moharu* i zatrzymać córki w domu jako siły roboczej, skazując ją na staropanieństwo;

– mężczyzna do końca swego życia nie mógł się z nią rozwieść.

Nawet biorąc pod uwagę zastrzeżenia, czy ślub z gwałcielem wiąże się z dobrem kobiety<sup>17</sup>, to trudno nie zauważyć, że ukrywa się w tej zmianie – choć obejmującej jedynie szczególny przypadek współżycia z niezareczoną kobietą (gwałt) – tendencja do zagwarantowania prawa kobiety, jego obiektywizacji. Nie oznacza to jeszcze, że mamy do czynienia z naruszeniem patriarchalnego porządku społecznego, a nawet rozsądniej jest przypuszczać, że w jakiś sposób wiąże się ona ze zmianami społecznymi, każącymi dostrzec w kobiecie, a nie tylko w rodzinie, osobę poszkodowaną, której prawa podlegają (niejako odrębnej) ochronie. Podobne przesunięcia w prawie starotestamentowym obserwujemy dużo częściej (por. przepisy dotyczące niewolników i niewolnic w Wj 21,2-6.7-11 z Pwt 15,12[nn]).

Umieszczenie tego rodzaju przepisów w ramach objawienia Bożego i ich legitymizacja jako woli Bożej sprawia, że zyskują one dodatkowe uzasadnienie czy zakorzenienie. Księga Przymierza (Wj 20,22-23,33) poprzedzona została Dekalogiem (Wj 20,1-17; analogicznie w Pwt 5,5-21), który umieszcza relacje między mężczyznami i kobietami nie w aspekcie prawnym, lecz etycznym czy dydaktycznym – co można zauważyć już choćby po braku sankcji karnej: „Nie cudzołóż” (Wj 20,14). W zakazie tym nie chodzi jednak o wzajemną wierność małżonków, ale o interes męzczyzny – zakaz dotyczy współżycia z żoną innego męzczyzny (Pwt 22,22; Kpł 20,10). Mimo to zabieg literacki polegający na włączeniu starotestamentowego prawa do Bożego objawienia i poprzedzenie go Dekalogiem oznacza dążenie do jego internalizacji, a tym samym stopniowego przechodzenia od prawa kazuistycznego do (racjonalnej) etyki, za którą stoi

<sup>15</sup> Znaczenie tego czasownika w kontekście nadużyć seksualnych omówiłem w J. Slawik, „O przemocy w Starym Testamencie. Problemy interpretacyjne i literackokrytyczne Rdz 34”, *RT ChAT* 53 (2011), 31-68; zob. też E.S. Gerstenberger, „ענה II”, w: *TWAT VI* 251-254.

<sup>16</sup> R. Liwak, „תפיש”, w: *TWAT VIII* 732-740, zwł. 732 i 739. I. Fischer, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 132-135, twierdzi, że Wj 22,15-16 dotyczy jedynie uwiedzenia, zaś Pwt 22,23-29 – gwałtu (zob. też Liwak, „תפיש”, 739), jednak w rzeczywistości regulacja z Wj 22,16 jest szersza i obejmuje wszelkie przypadki współżycia z niezareczoną kobietą. Jak można przypuszczać, z tego powodu kara z Pwt 22,29 w zasadniczej kwestii *moharu* odpowiada Wj 22,15.

<sup>17</sup> Por. S. Scholz, *Rape Plots. A Feminist Cultural Study of Genesis 34* (Studies in Biblical Literature 13), New York-Baltimore-Boston-Bern-Frankfurt a. M.-Berlin-Brussels-Vienna-Canterbury 2000, 168.

Boże objawienie i Boże żądanie. Relacje międzyludzkie, podobnie jak związek ludu z Bogiem, zostają oparte na wierności, lojalności, na Bożej przychylności człowiekowi<sup>18</sup>. Z tym wiąże się odchodzenie od jednoznacznie patriarchalnego charakteru prawa w kierunku budowania relacji opartej na wzajemnej wierności.

Prawo starotestamentowe odzwierciedla ówczesną patriarchalną organizację społeczną, co wydaje się oczywiste, jeśli miało ono służyć porządkowi, rozwiązywaniu pojawiających się konfliktów i regulowaniu różnych aspektów ludzkiego życia. Dostrzec można tendencję do ochrony prawnej poszkodowanych członków społeczeństwa, w tym kobiet, oraz budowania stosunków międzyludzkich na wierności i solidarnej trosce o drugiego człowieka.

## 2. STAROTESTAMENTOWE OPOWIADANIA

Choć w starotestamentowych opowiadaniach bohaterowie poruszają się w ramach patriarchalnej struktury społecznej, a kobiety są najczęściej jedynie przedmiotem męskich działań (np. Rdz 34)<sup>19</sup>, to można w Biblii hebrajskiej odnaleźć opowieści, które nie dają się odczytywać jako odzwierciedlenie patriarchalnych relacji.

Jedne z najstarszych narracji biblijnych spotykamy w Pięcioksięgu. Były tradycyjnie zaliczane do J<sup>20</sup>. Człowiek Starego Testamentu nie formułował swoich poglądów w sposób abstrakcyjny (może z wyjątkiem młodszej literatury, np. Księgi Koheleta), lecz opowiadał o tym, jakie jest ludzkie życie. Do porządku narracji należy jakieś „wcześniej” i jakieś „później”, co nie musi oznaczać, że narrator próbował przekonywać, że opisuje jakoby historyczny bieg rzeczy<sup>21</sup>. Starsza, legendarna opowieść o stworzeniu świata przez Boga i nieposłuszeństwie człowieka w ogrodzie Eden (Rdz 2–3) opisuje ludzkie życie w jego najbardziej charakterystycznych – również z religijnego punktu widzenia – przejawach. Życie ludzkie naznaczone jest zachwianymi relacjami na wszystkich istotnych płaszczyznach: z Bogiem (strach przed Bogiem – 3,10: „Głos twój usłyszałem w ogrodzie i przestraszyłem się, i ukryłem się”), między mężczyzną i kobietą (3,16: „[...] i do męża twego

<sup>18</sup> Otto, „Zur Stellung der Frau”, 44-45.

<sup>19</sup> Zob. Sławik, „O przemocy w Starym Testamencie”.

<sup>20</sup> W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, 69-75.

<sup>21</sup> Zob. E. Gülich, *Erzählen aus konversationsanalytischer Perspektive. Versuch einer Synthese*, 2004, nieopublikowany referat dostępny na [http://www.uni-bielefeld.de/lili/personen/eguelich/Guelich\\_Synthese\\_Erzaehlen\\_2004.pdf](http://www.uni-bielefeld.de/lili/personen/eguelich/Guelich_Synthese_Erzaehlen_2004.pdf) (5.11.2012).

[ciągnąć cię będzie] pragnienie twoje, a on będzie nad tobą panował”), ludźmi i zwierzętami (słowa skierowane do węża w 3,15: „I wrogość ustanawiam między tobą i kobietą [...]”), ludźmi i światem przyrody (rolą, ziemią uprawną – 3,17-19: „[...] w znoju będziesz jadł z niej [z roli – J.S.] przez całe twe życie i cierń i oset będzie rodziła tobie [...]). A na końcu, po ciężkim życiu czeka człowieka śmierć (3,19b: „[...] aż powrócisz do ziemi, gdyż z niej zostałeś wzięty – tak prochem jesteś i w proch się obrócisz”). Mimo to Bóg troszczy się o człowieka (3,12 – daje mu ubranie). Opowiadanie to zawiera jednak dwa zastanawiające szczegóły. Po stworzeniu kobiety, która okazuje się istotą najbliższą mężczyźnie (poetyckie zawołanie z 2,23: „Ta tym razem jest kością z kości mojej i ciałem z ciała mego, będzie nazywana kobietą, bo z mężczyzny została wzięta”, z grą słów אִשָּׁה, tj. kobieta, i אִישׁ, mężczyzna), podobną do niego (2,20b: כַּנְּגֵדוֹ) współpracownicą (עֲזָרָה tłumaczone przeważnie jako „pomoc”)<sup>22</sup>, okazuje się, że: „opuszcza mężczyzna ojca swego i matkę swoją, łącząc się z żoną swoją [...]” (2,24).

Ta wzmianka z pewnością nie odpowiada ówczesnej rzeczywistości, gdyż w społeczeństwach o organizacji patriarchalnej kobieta opuszczała dom rodzinny, przenosząc się do domu, osady, społeczności męża (por. np. Rdz 20,2; 24,38; 38,6-11). W społecznościach osiadłych, uprawiających rolę – a taka jest tłem tego opowiadania, o czym świadczy przywołane powyżej przekleństwo przeciwko ziemi uprawnej i trudzie ludzkiego życia rolnika<sup>23</sup> – istniały dwie możliwe organizacje społeczne: patriarchalna, której elementem było przenoszenie się żony do społeczności męża, lub matriarchalna, w ramach której mężczyzna przenoślił się do „domu” żony (w pełnym sensie społeczności matriarchalne nie są znane)<sup>24</sup>. Narrator uważał, że świat, w którym przyszło nam żyć, jest daleki od idealnego, pełen jest napięć i wrogości, bynajmniej nie jest światem najlepszym z możliwych ani takim, jakim życzyłby go sobie Stwórca, i zawarł w opowiadaniu krytykę znanego mu patriarchalnego świata. W jego ocenie nie była to organizacja społeczna, która umożliwiałaby harmonijne życie ludzi. W tym samym duchu narrator wypowiada się w przytoczonym już wierszu 3,16, w którym czytamy o konsekwencjach (nie o karze)<sup>25</sup> nieposłuszeństwa Bogu. O losie kobiety Bóg powiedział: „[...] i do męża twego [ciągnąć cię będzie] pragnienie twoje, a on będzie nad tobą panował”. Życie ludzkie nadal (por. radosny okrzyk mężczyzny z 2,23) cechować się będzie

<sup>22</sup> W Psalmach nie kto inny, tylko sam Bóg jest sławiony jako *pomoc* (עֲזָרָה) człowieka, np. 27,9; 33,20; 63,8; zob. U. Bergmann, „עֲזָרָה”, w: *THAT II* 256-259 i C. Westermann, *Genesis Kapitel 1-11* (BK.AT I/1), Neukirchen-Vlyun <sup>2</sup>1976, 309-310.

<sup>23</sup> H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vlyun 1996, 128, w opozycji do G. von Rad, *Das erste Buch Mose – Genesis* (ATD 2/4) Göttingen <sup>11</sup>1981, 67.

<sup>24</sup> Otto, „Zur Stellung der Frau”, 39-41.

<sup>25</sup> Seebass, *Genesis I*, 126.

wzajemnym przyciąganiem się płci, ale relacje te nie będą wcale harmonijne, lecz będzie je cechowało panowanie mężczyzny nad kobietą. Potwierdza to dodatkowo fakt, że mężczyzna nadał, tak jak wcześniej zwierzętom (2,19-20), imię kobiecie (3,20), zaznaczając w ten sposób swoje panowanie<sup>26</sup>. Już starożytny autor, nazywany często jahwistą (VIII w. p.n.e.?)<sup>27</sup>, rozumiał, że patriarchalne relacje społeczne są częścią ciemnej strony ludzkiego życia. Stary Testament z jednej strony wpisuje się w kształt ówczesnego życia społecznego, ale z drugiej go krytykuje.

Późniejszy, kapłański (P) poemat o stworzeniu świata w 7 dni (6 dni z 7. dniem odpoczynku) z Rdz 1,1-2,4(a) nie wypowiada się w szczególny sposób o relacjach między mężczyznami i kobietami<sup>28</sup>, ale mówi o człowieku jako mężczyźnie i kobiecie (dosł. *samcu* i *samicy*), którzy na równi są Bożym stworzeniem i razem są nosicielami Bożego podobieństwa (1,26-27), czyli są oboje reprezentantami Boga wobec stworzenia i panują nad nim<sup>29</sup>.

Śledząc dalsze starotestamentowe opowiadania, w szczególności jahwistyczne, natrafiamy co rusz na mniej lub bardziej ukrytą krytykę świata, w którym kobieta jest jedynie przedmiotem. W opowieści o udaniu się Abrama z Saraj do Egiptu z powodu głodu panującego w Kanaanie (Rdz 12,11-20) Abram wykorzystuje sytuację, szantażując swoją żonę, i oddaje ją za żonę faraonowi, by się wzbogacić – *de facto* sprzedaje ją<sup>30</sup>. Jednak Bóg interweniuje (w. 17): „I uderzył JHWH faraona ciosami ciężkimi i pałac jego z powodu sprawy Saraj, żony Abrama”. Według narratora Bóg działa z powodu Saraj (przygniatającej większości komentatorów ten fakt umknął). Los kobiety nie jest Bogu obojętny, nawet jeśli męski świat zupełnie inaczej chciał ułożyć jej przyszłość (konsekwencje takiego męskiego


<sup>26</sup> Por. komentarz do 2,19 Westermanna (*Genesis Kapitel 1-11*, 313).

<sup>27</sup> Kwestia datowania J jest niezwykle sporna, a propozycje sięgają od X w. p.n.e. (tradycyjne datowanie J; por. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, 47-48) po czasy powygnanio-we (por. E. Zenger, H.-J. Fabry, G. Braulik, *Einleitung in das Alte Testament* [Studienbücher Theologie 1,1], Stuttgart-Berlin-Köln 42001, 116-118; oczywiście problematyczne stało się w ostatnich dziesięcioleciach samo istnienie J). Powyższe datowanie wg H. Seebass, *Numeri 3. Teilband: Numeri 22,2-36,13* (BK.AT IV/3), Neukirchen-Vlyun 2007, 62.

<sup>28</sup> Jednak C.L. Meyers, „Procreation, Production and Protection: Male-Female Balance in Early Israel”, w: *Community, Identity, and Ideology. Social Science Approaches to the Hebrew Bible* (Sources for Biblical and Theological Study 6), Winona Lake 1996, 509, dostrzega w 1,27 dodatkową, teologiczną legitymizację dla wkroczenia kobiet w obszar produkcji.

<sup>29</sup> Do interpretacji motywu stworzenia na obraz Boży Seebass, *Genesis I*, 81 (i tam przywołana literatura).

<sup>30</sup> Szczegółową interpretację tego tekstu przedstawiłem w J. Sławik, „Czy potrzebna jest egzegeza feministyczna? Próba odpowiedzi na przykładzie interpretacji 1. Księgi Mojżeszowej 12,9-20”, *Studia Humanistyczno-Teologiczne* 1 (2003), 45-83.

postępowania byłyby w ramach historii biblijnej  wiście daleko idące, jako że z Saraj/Sary mieli urodzić się kolejni protopląsci Izraela; por. Rdz 17,15-19).

Innym przykładem może być historia Judy i Tamar z Rdz 38. Tamar została wzięta przez Judę na żonę dla jego syna (w. 6), który z bliżej nieznanego powodu został uśmiercony przez Boga (w. 7). Wtedy została ona dana drugiemu synowi, Onanowi, który miał spłodzić potomka swemu zmarłemu bratu (w. 8; opierając się na prawie lewiratu)<sup>31</sup>. Gdy jednak Onan nie miał zamiaru spełnić tego obowiązku, Bóg uśmiercił i jego (w. 9-10). Juda obawiał się dać Tamar ostatniego, najmłodszego syna, Szelę, doszukując się u Tamar, *femme fatale*, przyczyny ich śmierci (w. 11aβ), i odesłał ją do domu jej ojca, twierdząc, że ma ograniczony czas, dopóki Szela nie dorośnie (w. 11). Wydaje się, że Juda, biorąc żonę dla synów i odsyłając ją do domu ojca, podejmował działania mniej lub bardziej przystające do porządku patriarchalnego społeczeństwa, mimo że w Starym Testamencie nie znajdziemy przepisów, które regulowałyby sprawę odsyłania owdowiałej synowej<sup>32</sup>. Późna (nie wiadomo więc, w jakim stopniu może służyć do rozjaśnienia tej kwestii w dużo wcześniejszym opowiadaniu o Tamar) Rt może sugerować, że powrót do domu ojca wiązał się z wolnością do ponownego zamążpójścia (Rt 1,8-9). Jednak Juda nie brał takiej możliwości pod uwagę (w. 24)<sup>33</sup>. Z samego opowiadania wynika, że Juda nie zamierzał dać jej Szeli ani umożliwić jej korzystania z praw wdowy, tj. ponownego zamążpójścia<sup>34</sup>. Tamar odebrana została więc jakakolwiek nadzieja na przyszłość. Gdy zorientowała się w podstępie Judy (w. 12), postanowiła działać (w. 13-19). Inaczej niż wspomniana wyżej Saraj, nie pozostała bierną i niemą ofiarą. Przebrała się, by nie być rozpoznaną (w. 14a), usiadła przy drodze, udając prostytutkę (w. 14b) i wabiąc Judę (w. 15-16a). Ustaliła z nim cenę za swą usługę oraz wzięła od niego w zastaw insygnia jednoznacznie go identyfikujące

<sup>31</sup> Funkcjonujące nie tylko w Izraelu – szerzej o lewiracie (zob. też Pwt 25,5-10), choć szczegóły tej regulacji pozostają niejasne, E. Kutsch, „יבִּבֵּן”, w: *TWAT III* 393-400; H. Seebass, *Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirchen-Vluy 2000, 35-36; I. Fischer, „Rezeption von Recht und Ethik zugunsten von Frauen: Zu Intention und sozialgeschichtlicher Verortung des Rutbuches”, w: *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 1), red. M. Oeming, Münster in Westf.–Hamburg–London 2003, 120-121.

<sup>32</sup> Nic nie wnosi do tego przywoływana czasami regulacja z Kpł 22,13, w której chodzi o utrzymanie porzuconej lub owdowiałej córki kapłana.


<sup>33</sup> Inaczej – moim zdaniem niesłusznie – Seebass, *Genesis III*, 36 i H.-J. Boecker, *Die Josephsgeschichte. Mit einem Anhang über der Tamar und die Stammensprüche*, Neukirchen-Vluy 2003, 100-101.

<sup>34</sup> Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 150-151 i *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (Exegese in unserer Zeit 14), Münster in Westf. 2004, 132, uważa takie postępowanie wobec Tamar za zwykłą nieprawość; podobnie już von Rad, *Das erste Buch Mose – Genesis*, 293.



(w. 16b-18a). W wyniku współżycia zaszła w ciążę (w. 18b)<sup>35</sup>, po czym wróciła do swego normalnego życia (w. 19). Juda nie mógł odzyskać swych insygniów, ponieważ nie udało się jej odnaleźć (w. 20-23). Gdy po 3 miesiącach okazało się, że Tamar jest w ciąży, Juda nie wahał się wystąpić wobec Tamar jako *pater familias*, skazując ją za cudzołóstwo na straszną śmierć (w. 24)<sup>36</sup>. Wtedy Tamar ujawniła ojca dziecka, okazując posiadane insygnia Judy (w. 25), tak że Juda czuł się zmuszony uznać jej rację i wydać stosowny wyrok (w. 26): „Miała racje w przeciwieństwie do mnie<sup>37</sup>, bo przecież nie dałem jej Szeli, memu synowi!” Tamar stała się ostatecznie przodkinią, odległą prababką króla Dawida (w. 27-30; por. 1 Krn 2,4-15; Rt 4,18)<sup>38</sup>. Bohaterką tego opowiadania jest odważnie, rozważnie i mądrze działająca kobieta. Wiele ryzykuje, narażając się nawet na karę śmierci, sięga po niecodzienne środki i podaje się za prostytutkę, a tym samym wychodzi poza to, na co mogła pozwolić sobie kobieta pozostająca w domu ojca czy teścia.

<sup>35</sup> Seebass, *Genesis III*, 36, powołując się na staroorientalne regulacje, wskazuje, że obowiązek lewiratu obejmował brata zmarłego oraz jego ojca (teścia wdowy): *Prawo średnioazjatyckie* §30, 33, 43 i *Prawo hetyckie* §193 (do tego Lipiński, *Prawo bliskowschodnie w starożytności*, 184-185, 189; zob. też H.J. Boecker, „Überlegungen zur «Geschichte Tamars» [Gen 38]”, w: *„Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!”*. *Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag*, red. R. Kessler, K. Ulrich, M. Schwantes, G. Stansell, Münster 1997, 63) oraz wzmianki o tej instytucji w tekstach z Ugarytu i Nuzi); tak też von Rad, *Das erste Buch Mose – Genesis*, 293, który uważa, że lewirat obejmował również teścia, bo inaczej Tamar nie mogłaby postąpić tak, jak postąpiła. Jednak Kutsch, „בִּיָּמָה”, 398-399, który szerzej omawia te prawa, twierdzi, że regulacje te różnią się od starotestamentowych, które inaczej niż prawa bliskowschodnie (być może z wyjątkiem Ugarytu) są powiązane z potomkiem dla bezdzietnej wdowy i zachowaniem „imienia”.

<sup>36</sup> Zaskakuje srogość kary. W Starym Testamencie (do wyprowadzenia w przypadku cudzołóstwa poza miasto i ukamienowania zob. Pwt 22,[22-]24) ze spaleniem mamy do czynienia tylko w Kpł 20,14; 21,9: za współżycie z matką i córką (kara dla wszystkich zaangażowanych w tą nieprawość osób) oraz za nierząd córki kapłana w domu ojca. U. Rüterswörden, „שָׂרָה”, w: *TWAT VII*, 884-885, wskazuje, że poza Izraelem karę taką spotyka się w przypadku kaziro  i odwiedzin kapłanki w gospodzie (*Kodeks Hammurabiego* §110, 157), a więc tak samo jak w ST w deliktach seksualnych i kapłańskich nadużyciach; zaś wg Herodota (II: 111) w Egipcie mogło być w ten sposób karane cudzołóstwo. Z kolei Seebass, *Genesis III*, 38-39 i P. Weimar, „«Und er nannte seinen Namen Perez» (Gen 38,29). Erwägungen zu Komposition und literarischer Gestalt von Gen 38 (Teil 2), *BZ* 52 (2008), 11, widzą w spaleniu nie realizację prawa, lecz zwyczajowe rozstrzygnięcie.

<sup>37</sup> Do tłumaczenia *HAL* i komentarze (inaczej m.in. *Biblia Tysiąclecia*).

<sup>38</sup> Seebass, *Genesis III*, 41, zaprzecza pierwotności Dawidowej perspektywy opowiadania, gdyż dane genealogiczne z 1 Krn 2 bez wątplenia literacko bazują na Gen 38, tak że dopiero dla późniejszego czytelnika opowiadanie to stało się historią przodków Dawida (tak też C. Westermann, *Genesis 3. Teilband: Genesis 37–50* [BK.AT I/3], Neukirchen-Vlyun <sup>3</sup>2004, 52). Zaś P. Weimar, „«Und er nannte seinen Namen Perez» (Gen 38,29). Erwägungen zu Komposition und literarischer Gestalt von Gen 38 (Teil 1), *BZ* 51 (2007), 193, uważa, że opowiadanie należy interpretować, wychodząc właśnie od jego zakończenia, tj. urodzenia praprzodka Dawida (dynastii Dawidowej), ku temu wydarzeniu zmierza całe to opowiadanie.

Jednak w ten sposób odzyskuje utraconą przeszłość, którą gwarantowało potomstwo. Nawet mężczy bohaterowie muszą uznać ją za prawnie niewinną, mimo że wykroczyła poza narzuconą jej rolę, a w najlepszym przypadku poruszała się na granicy tego, co prawnie dozwolone. Stała się prawdziwym podmiotem. Opowiadanie to uświadamia, że Biblia hebrajska jako całość nie propaguje wyłącznie patriarchalnej, androcentrycznej perspektywy<sup>39</sup>.

W Starym Testamencie nie brakuje opowiadań o kobietach, które wykonywają sytuacje czy same tworzą możliwości niemieszczące się w zbyt ciasnym pojmowaniu ról społecznych w społeczeństwie patriarchalnym, w szczególności można by wymienić bogatą i samodzielną Szunemitkę (2 Krl 4,8nn) czy postać zakochanej kobiety z Pnp (chodzi oczywiście o podmiot liryczny tych pieśni)<sup>40</sup>.

### 3. STAROTESTAMENTOWY OBRAZ BOGA

Inną kwestią, która wymagałaby odrębnego rozpatrzenia, a która tutaj może zostać tylko zasygnalizowana, jest wyłaniający się z kart Starego Testamentu obraz Boga. Dla postrzegania Biblii hebrajskiej jako androcentrycznej nie bez znaczenia jest sposób, w jaki przedstawiony został w niej Bóg, a ściślej: męska metafora, za pomocą której Bóg jest opisywany<sup>41</sup>. Bóg ukazany został jako władca (np. Ps 22,29; Iz 40,10), król (np. Iz 6,5; 41,21; Ps 5,3; 68,25), bohater i wojownik (np. Iz 42,13), pan-właściciel (Iz 54,5; Na 1,2) itp. Jednak o Bogu mówi się w Starym Testamencie, używając również żeńskich metafor i porównań<sup>42</sup>, choć są one nieporównywalnie rzadsze: rodząca (Iz 42,14; por. Hi 38,29), niezapominająca o swym dziecku matka (Iz 49,15; por. Lb 11,11-13), pocieszająca matka (Iz 66,13),

<sup>39</sup> Westermann, *Genesis 3*, 52 zauważa, że w historiach o patriarchach jedynie kobiety występują przeciwko porządkowi społecznemu, gdy przekształcany zostaje w nieprawość.

<sup>40</sup> O tych i innych postaciach kobiecych piszę w J. Sławik, *O rolach kobiet w Starym Testamencie (Biblii hebrajskiej)*, *RT ChAT* 55 (2012), w druku; zob. też tenże, „O znaczeniu Pieśni nad Pieśniami jako części kanonu Starego Testamentu na przykładzie Pnp 7,2-13”, *Studia Humanistyczno-Teologiczne* 2 (2003), 110-111.

<sup>41</sup> Na co już wielokrotnie zwracano uwagę, np. H. Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, Mainz 1996; D.J.A. Clines, „Final Reflections on Biblical Masculinity”, w: *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, red. O. Creangă, Sheffield 2010, 239-240.

<sup>42</sup> Zob. V.R. Mollenkott, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel* (tyt. oryg. *The Divine Feminine*), München <sup>3</sup>1990; H. Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich, und kein Mann*, które zaliczają tutaj – w mojej ocenie niesłusznie – wiele tekstów, np. Oz 11,1-4, gdzie mowa jest o ojcowskiej miłości (J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* [ATD 24/1], Göttingen 1983, 142).

matczyne aspekty Boga mogą też stać za Iz 46,3n<sup>43</sup> (zob. też Oz 13,8: obraz niedźwiedzicy, która straciła swoje młode). Do tego dodać można jeszcze pojęcia, którymi opisuje się Boga i Jego działanie w świecie, wywodzące się ze słów, mających wyraźnie żeńską konotację, np. רַחוּם (Wj 34,6; Ps 86,15; 103,8), רַחֲמִים (Ps 51,3) i רַחַם pi. (Oz 2,25), pochodzące od רָחַם, tj. *matczynego łona*. Warto też wspomnieć o spersonifikowanej jako kobieta mądrości (fem. חָכְמָה) z Prz 1–9 (por. też Hi 28), w szczególności we fragmentach, w których dochodzi ona do głosu (1,20–33; 8 – przy czym oba te poematy różnią się między sobą tym, jak ukazana została w nich mądrość, m.in. w 1,20 jest to חָכְמוֹת, tj. pl. fem., *najwyższa mądrość*, a w 8,1.12 חָכְמָה, sing. fem.). *Najwyższa mądrość* występuje w roli Boga, niejako Go reprezentuje (1,20–33) i czerpie od Niego swój autorytet (8,22–35)<sup>44</sup>.

Literatura posługuje się różnymi środkami obrazowania. Jeśli mówi o Bogu, posługując się męskimi czy żeńskimi pojęciami, porównaniami i metaforami, to korzysta z możliwości, jakie daje system językowy. Nie oznacza to utożsamienia Boga z mężczyzną czy kobietą. Metafora pozwala na łączenie ze sobą różnych pól semantycznych<sup>45</sup>, ale błędem byłoby postulowanie ich identyczności. Nie zmienia to faktu, że taki metaforyczny język kształtuje sposób postrzegania Boga.

## WNIOSEK

Teksty starotestamentowe powstawały i odnosiły się do rzeczywistości historycznej i społecznej, w której żyli ich autorzy (i odbiorcy), stąd bohaterowie poruszają się w społeczności zorganizowanej patriarchalnie, od czasu do czasu wykraczając poza ramy patriarchalnego porządku społecznego. Na Biblię hebrajską składają się różnorodne księgi i teksty, dlatego duże znaczenie ma uwzględnianie, z jakim rodzajem tekstów mamy do czynienia. Zupełnie oczywiste jest, że przepisy prawne odpowiadają uwarunkowaniom społecznym, w których funkcjonują. Zmienia się to, gdy mamy do czynienia z literaturą w sensie ścisłym, dziełem literackim, fikcjonalną narracją oraz poezją<sup>46</sup>. Literatura starotestamentowa wykracza

<sup>43</sup> H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 2. Teilband: 45,8–49,13* (BK.AT XI/2), Neukirchen-Vlyun 2003, 113.

<sup>44</sup> Zob. M. Sæbø, *Sprüche* (ATD 16,1), Göttingen-Oakville 2012, 47–52, 116–135.

<sup>45</sup> Ścisłej mówiąc, w większości przypadków metafora jest możliwa, gdy w polach semantycznych zestawionych z sobą wyrazów daje się wskazać obecność wspólnych semów (A. Kulawik, *Poetyka. Wskazywanie teorii dzieła literackiego*, Kraków 1997, 104).

<sup>46</sup> Por. A. Kulawik, *Poetyka*, 12–27.

poza zwyczajne odwzorowywanie rzeczywistości, w tym poza ówczesne struktury społeczne. Niezgoda na świat patriarchalny chyba najmocniej dochodzi do głosu w opowiadaniu o stworzeniu i upadku w Edenie (Rdz 2–3), która jest owocem krytycznej refleksji starożytnego autora. Biblia hebrajska nie propaguje utrzymania patriarchalnej struktury społecznej, wręcz przeciwnie – zawiera krytyczny potencjał skierowany przeciwko męskiej dominacji i naruszaniu elementarnych praw kobiet. Nie idealizuje znanego sobie świata, domaga się lojalności, solidarności, troski o słabszych. Dużo bardziej androcentryczne niż same starotestamentowe przekazy bywają interpretacje biblijne<sup>47</sup>. Nierozważne – choć rozpowszechnione – interpretacje próbują uczynić z praw i zasad, według których żyli ludzie Starego Testamentu, normy społeczne. Z jednej strony interpretatorzy tacy zapominają o tym, że prawa musiały odzwierciedlać ówczesne (zmieniające się!) struktury społeczne, a z drugiej strony, nie dostrzegają w literaturze biblijnej tego, co nie mieści się w ich własnym postrzeganiu świata, czyniąc w ten sposób lekturę Biblii nieznośnie androcentryczną.

#### IS THE OLD TESTAMENT A WITNESS OF PATRIARCHAL CULTURE?

##### Summary

The paper suggests an answer to the question, how far texts the Hebrew Bible reflect patriarchal order of the society, in which the authors and readers lived. An examination of exemplary laws, which deal with the relation among men and women (Ex 22:15-16 and Dtn 22:28-29; see also Ex 20:14), and some Old Testament's Narratives (Gen 2–3; 12,11–20; 38 etc.), which criticize the social order the patriarchal society, shows, that there is a need to distinguish types of the texts. The law texts reflect the patriarchal order of the society, while the literature in a strict meaning goes beyond a social reality. Additionally the paper deals shortly with masculine and feminine imaginations of God in the Old Testament and warns against a confusion of a tenor and a vehicle of metaphors. The Hebrew Bible does not spread the patriarchal order of the society, on the contrary it is critical of the patriarchal society.

<sup>47</sup> Z nurtu egzegezy feministycznej bliska mi jest hermeneutyka lojalności (wobec tekstu np. C. Osiek); por. L. Schottroff, S. Schroer, M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese. Forschungsbeiträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1997 (zwl. 35n).

MARCIN MAJEWSKI

## WYROCZNIA EFODU ORAZ URIM I TUMMIM W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

### 1. ZARYS PROBLEMATYKI

Wyrocznia to instytucja funkcjonująca na całym starożytnym Wschodzie, rozumiana najogólniej jako słowo od bóstwa, wyraz jego woli w konkretnej sprawie. W dokumentach odnalezionych w różnych miejscach Bliskiego Wschodu (np. w Ebla, Ugarit czy Mari) odkryto wiele takich spisanych wyroczni lub aluzji do nich. Również literatura biblijna daje świadectwa obecności instytucji wyroczni i oprócz przedstawiania Boga objawiającego się człowiekowi ukazuje człowieka, który szuka słowa Bożego właśnie w wyroczni.

W Biblii możemy znaleźć bardzo wiele sposobów, jakimi ludzie usiłowali uzyskać odpowiedź Boga:

- astrologia (badanie gwiazd),
- hepatoskopia (przepowiadanie z wątroby zwierząt ofiarnych),
- hydromancja (studnie i źródła jako miejsca wyroczni),
- czytanie z runa,
- dendromancja (przepowiadanie na podstawie drzew, lasek i strzał),
- *terafim* (posążki bóstw lub rzeźbione kamienie jako miejsca wyroczni),
- sny (np. inkubacja sakralna),
- nekromancja (radzenie się duchów zmarłych) itp.

Choć świadectwa wymienionych praktyk pojawiają się w Biblii, to jednak wszystkie te sposoby uzyskiwania wyroczni zostały przez autorów biblijnych potępione, niektóre bardzo wcześnie (np. *terafim* w Rdz 35,2), jako nieortodoksyjne<sup>1</sup>.

Takimi narzędziami uzyskiwania wyroczni były też „efod” oraz losy „urim i tummim”. Teksty o korzystaniu z nich są w Biblii dość liczne i w przeciwieństwie do powyższych prawomocność wyroczni efodu i losów, choć historycznie z czasem zarzucona, nigdzie nie została zakwestionowana. Rodzą się więc pytania: dlaczego? Co to za praktyki? Pytania tym ważniejsze dla teologa, ponieważ wyrocznia losów nie została zakwestionowana w Nowym Testamencie, a nawet jest powiedziane, że apostołowie ją praktykują (por. Dz 1,26). W artykule skupię się zatem na omówieniu kwestii problemowych związanych z tymi dwoma narzędziami wyroczni.

Efod oraz urim i tummim to dosyć zagadkowe przedmioty Starego Testamentu. Do czego służyły? W jaki sposób były wykorzystywane? Czy były skuteczne? Dlaczego nigdy nie zostały zakwestionowane przy jednoczesnym zakazie wszystkich podobnych praktyk? Czym tak naprawdę jest efod: szatą kapłana, skrzynką z losami czy wizerunkiem bóstwa? Jaki jest jego związek z Arką Przymierza? Jak wyglądały urim i tummim i ile ich było? Jaki jest ich związek z efodem? Kiedy i jak oba narzędzia wyroczni pojawiły się w Izraelu, jak długo były używane? Czy używano ich w procesach karnych do wskazania winnego? Obok tych ważnych kwestii, rodzą się też pytania natury teologicznej: dlaczego do rozpoznania woli Bożej używano fizycznych przedmiotów i prymitywnych technik? Jaki jest ich stosunek do zjawiska profetyzmu? Jakie to ma znaczenie dla teologii objawienia i teologii natchnienia? Pytań rodzi się więcej, w artykule ograniczę się jednak do najważniejszych kwestii natury historyczno-egzegetycznej.

## 2. FUNKCJONOWANIE WYROCZNI W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

Rzadko która postać Starego Testamentu miała ten przywilej, że bez pośredników osobowych czy rzeczowych kontaktowała się z JHWH – jak Mojżesz czy prorocy, którzy słyszeli głos Boga. Większość Izraelitów, w tym królowie, radziła się Boga za pośrednictwem wyroczni. Do jej uzyskania służyły efod oraz urim

<sup>1</sup> Zob. szerzej R. Pindel, *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003.

i tummim. Były to narzędzia do zapytywania się JHWH i uzyskiwania odpowiedzi na ważne pytania, zwłaszcza dotyczące najbliższej przyszłości.

Wyrocznie przekazywane przez urim i tummim czy przez efod miały formę krótkich, najczęściej potwierdzających czy przeczących odpowiedzi na pytania: „Po tych wydarzeniach radził się Dawid Pana, pytając Go: «Czy mogę się udać do którego z miast judzkich?» Pan odrzekł: «Możesz iść»” (2 Sm 2,1)<sup>2</sup>. Albo: „Odezwał się Dawid do Abiatar, kapłana: «Przynies mi – proszę – efod». I Abiatar przyniósł efod Dawidowi. Dawid radził się Pana, pytając: «Czy mam ścigać tę zgraję?» I dał mu odpowiedź: «Ścigaj»” (1 Sm 30,7n). Odpowiedź wyroczni w obu przypadkach brzmiała: *Tak*.

Co ciekawe, w opinii autorów biblijnych wyrocznia nie była czymś mechanicznym – to znaczy nie było tak, że zawsze jakąś odpowiedź da się wylosować (jak w przypadku rzutu monetą, gdy zawsze wypadnie „orzełek” lub „reszka”). Bóg dysponował swobodą udzielenia bądź nieudzielenia wyroczni. Np. w 1 Sm 14,37 czytamy, że Saul pytał, czy ma uderzyć na Filistynów i czy Bóg odda ich w ręce Izraela, „ale Bóg nie dał mu w tym dniu odpowiedzi”. W innym miejscu czytamy: „Radził się Saul Pana, lecz Pan mu nie odpowiadał ani przez sny, ani przez urim<sup>3</sup>, ani przez proroków” (1 Sm 28,6). Jak działały urim i tummim, skoro odpowiedź nie zawsze była możliwa? Przecież najczęściej losy te kojarzy się z dwoma kamieniami, z których zawsze jeden da się wylosować. Przez proroka Ezechiela Bóg oświadczy: „Tak mówi Pan Bóg: Przyszliście po to, by szukać u Mnie rady? Na moje życie! Nie pozwolę na to, byście się Mnie radzili – wyrocznia Pana Boga” (Ez 20,3). Są to bez wątpienia ważne głosy, wskazujące, że już wtedy do tematu wyroczni JHWH nie można było podchodzić w sposób mechaniczny czy magiczny. Dalej jednak pozostaje problem funkcjonowania przedmiotów do uzyskiwania wyroczni, skoro nie zawsze „odpowiedź” Boga była możliwa. Niektórzy badacze przypuszczają (szerzej o tym niżej), że brak wyroczni ogłaszano wtedy, gdy nic nie wychodziło z kieszeni lub gdy oba losy wychodziły razem. W przypadku kamieni wydaje się to jednak mało przekonujące. Być może chodziło o trzeci los, pusty, oznaczający brak wyroczni, ale z braku świadectw biblijnych i odkryć pozabiblijnych pozostaje to, póki co, w sferze domysłów.

W powyższym tekście Ezechiela pojawia się czasownik קָסַם *qāsam*, który wraz z jego derywatem, rzeczownikiem קֶסֶם *qesem*, określa w Biblii hebrajskiej rzeczywistość radzenia się wyroczni, wróżenia, radzenia się duchów zmarłych czy

<sup>2</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, czyli *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2007.

<sup>3</sup> Wyrażenie „urim” jest tu figurą retoryczną *pars pro toto*, polegającą na wyrażeniu całości przez część.

przepowiadania przyszłości<sup>4</sup>. Sam czasownik używany jest na oznaczenie czynności zasięgania wyroczni bez wyszczególniania środków czy sposobów do jej uzyskania (18 razy, wyj. w 1 Sm 28,8). Rzeczownik *gesem* (12 razy w Biblii) także nie jest ściśle dookreślony. Nie wiadomo, czy w danym monecie chodzi o czynność, efekt tej czynności, osobę czy przedmiot do zasięgania wyroczni. Np. w Lb 22,8 jedni tłumacze widzą *osobę* (*Biblia Tysiąclecia*: „zaopatrzeni w dary dla wieszcz”; podobnie Biblia warszawsko-praska), inni samą *czynność* lub jej *efekt* (Biblia warszawska: „mając zapłatę za wróżbę”; podobnie Biblia gdańska i Cylkow). W przybliżeniu rdzeń **קספ** wskazuje na praktykę zasięgania wróżby/wyroczni (przez losowanie), zob. np. Pwt 18,10; 2 Krl 17,17; Ez 13,23<sup>5</sup>).

Instytucja wyroczni (wróżbita plus przedmiot do zasięgania wróżby) zlokalizowana była najczęściej w sanktuariach, takich jak świątynia Apolla w Delfach czy wyżyna w Gibeonie, na której Salomon miał sen od Boga (zob. 1 Krl 3,4-15). W Księdze Rodzaju 25,22 powiedziano, że Rebeka poszła „poradzić się JHWH” (czasownik **קספ**), co – zgodnie ze zwyczajnym użyciem tej formuły – oznaczało, iż poszła do jakiegoś sanktuarium prosić o wyrocznię, gdyż to właśnie w sanktuariach izraelskich przechowywano obaświęte przedmioty. Pośrednikiem w przekazywaniu wyroczni był kapłan, a przedmioty wyroczni były ściśle związane z jego posługą. Można zaryzykować stwierdzenie, że funkcja przekazywania słowa JHWH za pomocą wyroczni była jedną z najstarszych funkcji kapłańskich w Izraelu. Potwierdza to stary tekst błogosławieństwa Mojżesza z Pwt 33, w którym zadanie udzielania wyroczni przez synów Lewiego jest wyliczone przed funkcją nauczania Tory i służbą ołtarza:

Do Lewiego powiedział: Twoje tummim i urim są dla oddanego ci męża, wypróbowałaś go w Massa, spierałaś się z nim u wód Meriba. O ojcu swym on mówi i o matce: Ja ich nie widziałem, nie zna już swoich braci, nie chce rozpoznać swych dzieci. Tak słowa Twego strzegli, przymierze Twoje zachowali. Niech nakazów Twych uczą Jakuba, a Prawa Twego – Izraela, przed Tobą palą kadzidło, na Twoim ołtarzu – ofiarę doskonałą (Pwt 33,8-10).

Dziś wiemy na pewno, że składanie ofiar nie jest najstarszą funkcją kapłańską. Do składania ofiary w okresie nomadycznym uprawniony był bowiem każdy ojciec-przywódcą rodziny czy rodu (zob. np. Rdz 22; 31,54<sup>6</sup>). Także nauczanie nie

<sup>4</sup> L. Koehler, W. Baumgärtner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, tłum. zbiorowe, red. naukowa wyd. polskiego P. Dec, Warszawa 2008, 178-179. Oprócz tego słowa, „wyrocznia” określana jest także hebrajskim terminem **קספ** *n'um* lub zwrot **יהוה יאמר** *n'um JHWH* – wskazującym na wypowiedź Boga przez usta proroka.

<sup>5</sup> *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids–Michigan 2004, 72-74 (hasło **קספ**).

<sup>6</sup> Ofiary istniały dużo wcześniej niż instytucja kapłaństwa; zob. np. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, 361.



jest wczesną funkcją kapłańską. Ono później stało się rolą kapłana i rozwinęło się na pewno w niewoli babilońskiej, gdy z powodu braku świątyni i jej ofiarniczego kultu Księga (Tora) stała się podstawą judaizmu biblijnego. Jeśli chodzi o służbę w sanktuarium, jedną z głównych, a może i jedną z najstarszych, czynności starożytnego kapłana izraelskiego było przekazywanie słowa JHWH i uzyskiwanie Bożej odpowiedzi na pytania (zob. też 1 Sm 22,18; 2,28).

Jako narzędzie wyroczni (w bliżej nieokreślony sposób) mogła służyć Arka Przymierza, co zasugerowane jest przez wczesny tekst w Sdz 20,27n: „Następnie pytali się Izraelici Pana (**była tam bowiem w tamtym czasie Arka Przymierza Boga**, którą wówczas obsługiwał Pinchas, syn Eleazara, syna Aarona), mówiąc: «Czyż jeszcze mamy wyruszyć do walki z potomkami Beniamina, braćmi naszymi, czy też mamy jej zaniechać?» Odpowiedział im na to Pan: «Idźcie, jutro bowiem wydam ich wam w ręce». Arka kilkakrotnie pojawia się zamiast efodu w kontekście kapłana przynoszącego wyrocznię. W 1 Sm 14,18 czytamy: „Saul powiedział do Achiasza: «Przynies Arkę Bożą!» **Była bowiem w tamtym czasie Arka Boża u synów Izraela**”<sup>7</sup>.

Chodziło Saulowi o zasięgnięcie wyroczni, na co wskazuje kontekst. Wzwiązku z tym wszystkie przekłady polskie idą za poprawką *Septuaginty* – zasugerowaną przez ów kontekst i przez 1 Sm 14,3<sup>8</sup> – i w miejsce „Arki Bożej” wstawiają tu dwukrotnie efod. Czy taka poprawka jest uzasadniona (zwłaszcza gdy widzimy podobieństwo podkreślonych formuł)? Żywa dyskusja na ten temat toczy się od niemal stu lat<sup>9</sup>, pytanie jednak o związek Arki z efodem nadal pozostaje otwarte. Być może dopiero nowe odkrycia posuną dyskusję dalej. Przejdźmy teraz do omówienia obu przedmiotów służących do uzyskiwania wyroczni.

<sup>7</sup> Tłum. własne, by ukazać podobieństwo formuły z poprzednim cytatem z Sdz 20.

<sup>8</sup> „Achiasz syn Achituba, brata Ikaboda, syna Pinchasa, syna Helego, kapłana Pańskiego w Szilo, nosił wtedy efod”.

<sup>9</sup> W.R. Arnold w swej pracy z 1917 r. (*Ephod and Ark. A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Cambridge 1917) na podstawie tego fragmentu MT i poprawki LXX stwierdził, że w Izraelu pierwotnie było więcej niż jedna arka (23), i że poprawka LXX (efod zamiast arki) miała bronić późniejszego dogmatu o jednej Arce spod Synaju. W konsekwencji także w innych miejscach biblijnych, w których występuje efod, Arnold widział pierwotną obecność Arki. Twierdził, że Arka, a nie efod, służyła jako skrzynka do wyroczni (16). Jego hipoteza o wielu arkach funkcjonujących w starożytnym Izraelu spotkała się z szeroką krytyką i słusznie nie uzyskała poparcia, zob. np. G.B. Caird, „The First and Second Books of Samuel. Introduction and Exegesis”, w: *The Interpreter's Bible*, vol. 2, Nashville 1953, 874; J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, vol. 3-4, London-Copenhagen 1940, 686. Za pozostawieniem tekstu hebrajskiego bez poprawki w 1 Sm 14,18 argumentuje np. P.R. Davies, dowodząc, że ta poprawka grecka jest tu nieuzasadniona; zob. szerzej P.R. Davies, „Ark or Ephod in I Sam XIV.18?”, *JTS* 26 (1975), 82-87; za poprawką argumentuje np. C. Van Dam, *The Urim and Tummim. A Means of Revelation in Ancient Israel*, Winona Lake 1997, 151-153.

## 3. EFOD (HEBR. אֶפֹד 'ĒPŌD LUB אֶפֶד 'ĒPŌD)

Efod to przedmiot niezwykle tajemniczy. Opisy i okoliczności pojawiania się go nie zawsze są jasne i wskazują na różne jego funkcje pośród czynności sakralnych. Zostało to już w egzegezie zauważone i podzielono teksty o efodzie (których w Starym Testamencie jest 50<sup>10</sup>) na kilka kategorii<sup>11</sup>:

prosty strój kapłana (w 1 Samuela),  
 strój króla Dawida (pojedynczy tekst z 2 Sm 6,14),  
 uroczystry strój arcykapłana (tylko w Pięcioksięgu, w źródle kapłańskim),  
 przedmiot (skrzynka? worek?) do uzyskiwania wyroczni (w Sędziów, 1 Samuela),  
 obiekt kultu ze złota (wizerunek bóstwa? idol?) (zwl. Sdz 8,24-27; też ewentualnie Sdz 17,5; 18,14.17.20; 1 Sm 21,10).

Etymologia słowa 'ēpōd jest niepewna i wskazuje prawdopodobnie na „coś, co przykrywa, ciasno obejmuje”, sugerowałaby więc rodzaj szaty. Potwierdzenie takiego rozumienia znajdujemy w 1 Sm 2,18: „Samuel pełnił posługi wobec Pana jako chłopiec, ubrany” (dosł. przepasany, hebr. חָנָן) w lniany efod”. Kontekst wzmianki sugeruje liturgiczny strój kapłański, na co wskazuje formuła „wobec Pana” oraz fakt, że lniany efod był strojem izraelskich kapłanów służących przy ołtarzu niezależnie od ich wieku (McCarter<sup>12</sup>; Tidwell<sup>13</sup>).

Egzegeci na potwierdzenie rozumienia efodu jako szaty przytaczają także dwa inne teksty: 1 Sm 2,28 (BT): „Spośród wszystkich pokoleń izraelskich wybrałem ich sobie na kapłanów, aby przychodzili do ołtarza mojego celem składania ofiary kadzidła, aby wobec Mnie przywdziewali efod”, oraz fragment z 1 Sm 22,18, w którym kapłani sanktuarium Nob nazwani są w synonimicznym określeniu „mężami noszącymi lniany efod” (BT). Problem w tym, że w obu tekstach użyto czasownika נָשָׂא, który oznacza „podnieść, dźwignąć, unieść, nieść”, a nie „nosić ubranie”<sup>14</sup>, co wskazywałoby na jakiś przedmiot. Tak czy inaczej warto zwrócić uwagę na te fragmenty, gdyż mówią o efodzie jako głównym atrybucie starożytnego

<sup>10</sup> Jako rzeczownik 'ēpōd pojawia się 49 razy w Starym Testamencie i raz w formie czasownikowej w Kpł 8,7.

<sup>11</sup> Zob. np. K. Budde, „Ephod und Lade”, *ZAW* 39 (1921), 1-42; K. Elliger, „Ephod and Chosen”, *VT* 8 (1958), 19-35 (także w: *Festschrift Friederich Baumgartel* (EF 10), Erlangen 1959, 9-23); D. Dziadosz, *Gli oracoli divini in 1 Sam 8-2 Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re*, Roma 2002 (rozprawa doktorska).

<sup>12</sup> P.K. McCarter, *1 Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible Commentary 8), New York 1980, 237.

<sup>13</sup> L.N. Tidwell, „The Linen Ephod”, *VT* 24 (1974), 507.

<sup>14</sup> Zobacz wyjaśnienia i przykłady w F. Brown, S.R. Driver, Ch.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Based on the Lexicon of W. Gesenius*, tłum. E. Robinson, Oxford 1966, 669-672.

kapłaństwa w Izraelu, zwłaszcza owo synonimiczne zestawienie „kapłan – mąż noszący/dźwigający lniany efod”.

Określenie „lniany efod” (hebr. אֶפֹּד בָּד *’ēpôd bād*) dotyczy materiału, z którego robiono kapłańskie szaty. Len był na starożytnym Bliskim Wschodzie dosyć tradycyjnym i standardowym materiałem na stroje kapłanów różnych kultur<sup>15</sup>. Efod Samuela nie różniłby się więc od efodu kapłańskiego, choć niektórzy egzegeci pod nazwą „efod” widzą tu chętniej inną szatę, o czym za chwilę. Także król Dawid nosi „lniany efod”, strój liturgiczny kapłanów, kiedy uroczystość sprowadza Arkę Przymierza do Jerozolimy (2 Sm 6,14). Ponieważ jednak Dawid jako król pełni wiele funkcji kapłańskich<sup>16</sup>, nie trzeba jego stroju odrywać od stroju kapłanów tamtego czasu.

W tych starych tekstach efodem się „przepasuje” (1 Sm 2,18; 2 Sm 6,14), niezbyt przykrywa on ciało (2 Sm 6,20; 22,18) i stąd czasem sugeruje się, że w przypadku Dawida czy Samuela wyrażenie „lniany efod” oznacza rodzaj krótkiej przepaski biodrowej<sup>17</sup>, jak to było w zwyczaju kapłanów egipskich – choć *de facto* wpływy egipskie nie są tu potwierdzone. Być może taka przepaska-efod była jedyną szatą, jaką kapłani nosili podczas sprawowania funkcji (tak twierdzi Roland de Vaux<sup>18</sup>).

Takie rozumienie efodu – jako szaty kapłańskiej czy, ewentualnie, królewskiej – potwierdzają odkrycia poczynione w kulturach ościennych Izraela. W literaturze z Ras Szamra (Ugarit) pojawia się „efod” (rdzeń *ipd*) i oznacza suknię bogini

<sup>15</sup> Przykłady zob. w J. Bray, *Sacred Dan: religious tradition and cultic practice in Judges 17-18*, New York-London 2006, 113.

<sup>16</sup> Dawid składa ofiary (2 Sm 6,13.17.18; 24,25), buduje w Jerozolimie pierwszy ołtarz ku czci JHWH (2 Sm 24,25), co więcej, udziela błogosławieństwa ludowi zgromadzonemu w sanktuarium (2 Sm 6,18) – a więc spełnia akt zastrzeżony w Lb 6,22-27 i 1 Krn 23,13 tylko dla kapłanów. Wszystko to nie oznaczało jednak, że Dawid czy inni izraelscy królowie byli kapłanami. Czynności te nie przekraczały prerogatyw, jakie król, przywódca państwa miał w sprawach religii państwowej. W Izraelu król nigdy nie był kapłanem w sensie ścisłym. Po prostu uświęcony przez namaszczenie i adoptowany przez Boga na syna był osobistością sakralną i wydawał się zdalny do funkcji religijnych. Namaszczenie w Izraelu czyniło z króla osobę sakralną (ale nie kapłana – kapłani nie byli namaszczani), pozostającą w specjalnej relacji do JHWH. W okresie monarchii (w tekstach sprzed niewoli) nie pojawia się żadne słowo protestu ze strony proroków czy autorów ksiąg historycznych przeciw ingerencji królów w sprawy kultu. Dopiero po upadku monarchii mamy takie głosy, np. w 2 Krn 26,16-20: Ozjasz dotknięty trądem za to, że złożył ofiarę kadzielną (por. też Lb 17,5; 1 Krn 23,13).

<sup>17</sup> Bray, *Sacred Dan*, 113; C. Meyers, „Ephod”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, red. D.N. Freedman, New York 1996 (1992), 550; G. Henton Davies, „Ephod”, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, vol. 2, red. G.A. Buttrick, J. Knox, H.G. May, New York-Nashville 1992, 118.

<sup>18</sup> De Vaux, *Instytucje*, 365.

Anat<sup>19</sup>. Jest więc strojem bóstwa, konkretnie statuy tego bóstwa. Także w kulturze asyryjskiej pojawiają się paralele. A.L. Oppenheim wykazuje, że rytualne stroje ozdabiające posągi bóstw asyryjskich były przejmowane i noszone przez ludzkich władców jako jedne z insygniów królewskich<sup>20</sup>. Taka praktyka przywdziewania stroju bóstwa była rzeczywiście znana. Noszenie szaty zdjętej z bóstwa miało dawać królowi moc i ochronę tegoż bóstwa, gdyż szatę na starożytnym Wschodzie utożsamiano niejako z jej właścicielem (porównaj epizod z płaszczem Saula, 1 Sm 24). F.H. Cryer, wyjaśniając przypadek efodu noszonego przez króla Dawida, łączy ideę efodu z asyryjskim *nalbašu* – naćwiekowaną złotem zdobną szatą dla bóstwa noszoną przez króla czy kapłana. Dawid byłby tu dla niego przykładem noszenia takich strojów przez Izraelitów<sup>21</sup>. Rzeczywiście czasem przypuszcza się, że taka mogła być prehistoria izraelskiego efodu – mógł być pierwotnie szatą czy ozdobą przewidzianą dla statuy bóstwa, a z czasem stał się szatą kapłana – reprezentanta tego bóstwa<sup>22</sup>.

W warstwie kapłańskiej Pięcioksięgu, opisującej Mieszkanie-Przybytek JHWH, efod nie jest jednak zwykłą szatą kapłańską. Opis efodu zawarty w rozdziałach 28. i 39. Księgi Wyjścia (wyrażenie „efod” pojawia się tu najczęściej w Biblii) wskazuje na uroczystą szatę arcykapłana. Teksty kapłańskie z Księgi Wyjścia należą do najpóźniejszej warstwy Pięcioksięgu ([po]wygnańczej) i stanowią anachroniczny opis kultu spod Synaju<sup>23</sup>. Według tych tekstów efod stanowił część stroju najwyższego kapłana (zwykli kapłani nie nosili efodu), szatę wierzchnią na tunice i na płaszczu (Wj 29,5; Kpł 8,7). Sporządzony był ze złotych nici, fioletowej i czerwonej purpury, karmazynu i kręconego bisioru (Wj 28,6), a więc z rzadkich i cennych materiałów<sup>24</sup>. Okrywał tylko pierś i plecy arcykapłana; płat przedni i płat tylni były połączone naramiennikami – wyglądem i funkcją przypominał zatem przedsoborowy ornat w Kościele katolickim. Do tak sporządzonego efodu do-czepiany był pektorał (hebr. **חֹשֶׁן** *hōšen*), czyli taka starożytna biżuteria religijna lub świecka noszona na piersi, zapinana z tyłu na szyi. W Izraelu pektorał był

<sup>19</sup> Zob. W.F. Albright, „Are the Ephod and Teraphim Mentioned in Ugaritic Literature?”, *BASOR* 83 (1941), 39-42.

<sup>20</sup> A.L. Oppenheim, „The Golden Garments of the Gods”, *JNES* 8 (1949), 172, 176.

<sup>21</sup> F.H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment: A Socio-Historical Investigation* (JSOTSup 142), Sheffield 1994, 281.

<sup>22</sup> Oppenheim, „The Golden Garments”, 172, 176.

<sup>23</sup> M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni*, Kraków 2008, 105-116 i 219-236.

<sup>24</sup> Szczegółowe rozważania, zwłaszcza dotyczące materiałów w źródle kapłańskim, zob. M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake 1985.

szywną prostokątną kopertą, do której – według źródła kapłańskiego – włożone były urim i tummim – a więc przypominał katolicką bursę.

Dzięki odkryciom literatury Ugarit wiemy już, że *ʿēpōd bād* (Iniany efod) to starożytny strój przewidziany pierwotnie dla statuy bóstwa, a noszony przez kapłanów. Efod arcykapłana przedstawiałby jego formę rozwiniętą, wzbogaconą i ze zmienionym zastosowaniem: jeśli pierwotny efod był jedyną szatą kapłana, tu staje się wierzchnią szatą liturgiczną jedynie najwyższego kapłana.

W niektórych starszych tekstach biblijnych efod pełnił jednak zgoła inną rolę niż liturgiczny strój kapłański. W tekstach tych chodzi wyraźnie o narzędzie do uzyskiwania wyroczni, o jakiś przedmiot, a nie strój. Np. w 1 Sm 23,9-12 czytamy:

Kiedy się Dawid dowiedział o tym, że Saul knuje przeciw niemu złe zamiary, rozkazał kapłanowi Abiatarowi: „Przynieś tu efod!” I rzekł Dawid: „Panie, Boże Izraela! Sługa twój usłyszał, że Saul ma zamiar wkroczyć do Keili, aby zburzyć miasto z mego powodu. Czy Saul wyruszy, jak o tym słyszał sługa twój? (...)” Pan odpowiedział: „Wyruszy”. Dawid pytał jeszcze: „Czy mieszkańcy Keili wydadzą mnie i moich ludzi w ręce Saula?” Pan odrzekł: „Wydadzą”.

Co warto tu zauważyć? Po pierwsze, dla Dawida efod jest reprezentantem Bożej obecności i wyrazem Bożego autorytetu, skoro każe go przynieść; po drugie, Dawid nie posiada efodu ani nie usurpuje sobie prawa do jego używania (choć spełnia wiele innych funkcji kapłańskich), lecz przywołuje kapłana Abiatarę; po trzecie, Abiatar nie nosi efodu, lecz ma go *przynieść*, tak jakby efod był specjalnie przechowywanym w sanktuarium przedmiotem do uzyskiwania Bożej wyroczni. Podobne zdarzenie opisane jest w 1 Sm 30,7n:

Odezwał się Dawid do Abiatarę, kapłana, syna Achimeleka: „Przynieś mi – proszę – efod”. I Abiatar przyniósł efod Dawidowi. Dawid radził się Pana, pytając: „Czy mam ścigać tę zgraję? Czy ją dosięgnę?” I dał mu odpowiedź: „Ścigaj, gdyż na pewno dogonisz i [łup] odbierzesz”.

Także w 1 Sm 14,18n czytamy:

Saul powiedział do [kapłana] Achiasza: „Przynieś efod!” Efod był bowiem w tym czasie u synów Izraela. Kiedy Saul mówił jeszcze do kapłana, wrzawa wzmogła się w obozie filistyńskim.

W każdym z tych tekstów efod jest w zarządzie kapłanów w sanktuarium, nie jest noszony jako szata, ale spoczywa w specjalnym miejscu sanktuarium i służy nie jako szata liturgiczna, ale jako narzędzie wyroczni.

Kilkakrotnie efod pojawia się też w kontekście *terafim*<sup>25</sup> – przedmiotów magicznych starożytnego Bliskiego Wschodu, także Biblii, które również służyły do

<sup>25</sup> Henton Davies, „Ephod”, 118.

uzyskiwania wyroczni. Nasuwa się tu analogia funkcji obu przedmiotów. W Sdz 17,5 narrator wymienia niezbędne elementy sanktuarium: efod, *terafim* i obecność kapłan: „Mika miał u siebie sanktuarium, następnie sprawił efod i *terafim* oraz wprowadził jednego ze swych synów w czynności kapłańskie, tak że był dla niego kapłanem” (Sdz 17,5). W Oz 3,4 efod pojawia się w kontekście *terafim* i *massebot* (obie te praktyki są w Biblii napiętnowane) – jest to jedyny tekst, który ewentualnie rzuca cień na używanie efodu.

Efod jawi się w tych kontekstach jako narzędzie uzyskiwana wyroczni. W związku z tym wielu uczonych (np. May, Morgenstern) oderwało ten efod od efodu – szaty kapłańskiej, twierdząc, że to dwa zupełnie różne przedmioty. Niektórzy z kolei próbują poprawiać stare teksty i czytać w miejsce *’ēpôd* albo *’ārôn*, czyli arka, albo *’abbir*, czyli byk. Inni, mniej radykalni, wprawdzie nie korygują tekstów, ale uważają, że efod jest jakimś wyobrażeniem bóstwa czy miniaturowym symbolem Namiotu Spotkania – miejsca wyroczni z okresu wędrówki przez pustynię – lub szkatułką zawierającą święte losy<sup>26</sup>.

Funkcja efodu jako przedmiotu wyroczni wydaje się na pierwszy rzut oka nie do pogodzenia ze strojem kapłana czy arcykapłana. W przytoczonych tekstach efod nie sprawia wrażenia szaty, ale jakiegoś solidnego przedmiotu, ponieważ „nosi” się go, „trzyma w ręce” (1 Sm 23,6), „przynosi” albo „rozkłada” (1 Sm 23,9; 30,7); wsanktuarium w Nob miecz Goliata był strzeżony za efodem (1 Sm 21,10), co sugeruje jego duże rozmiary. Tak sądzi część biblistów<sup>27</sup>, którzy opisują efod jako skrzynkę, worek czy inny pojemnik na losy wyroczni (tak też *Biblia Tysiąclecia*). Twierdzą też, że mogło istnieć kilka przedmiotów określonych mianem „efod”, obecnych w sanktuarium.

Trudno jednak zgodzić się z tym, że to samo słowo (אֶפֶד „efod”), w tym samym kontekście (sanktuarium, kapłan) oraz w tej samej epoce historycznej (epoka sędziów i wczesna monarchia) było stosowane na oznaczenie tak różnych przedmiotów, jak szata kapłańska czy skrzynka. Wydaje się, że różne funkcje efodu są do uzgodnienia bez uciekania się do nietypowego, dziwnego określenia dwóch różnych przedmiotów tą samą nazwą. Na wiele sposobów próbuje się to robić<sup>28</sup>. Skoro znaczenie efodu jako „szaty kapłana” znalazło potwierdzenie w językach pozabiblijnych (zwł. w ugar. *ipd* i akad. *epadu*, *epattum*), w kulturze asyryjskiej oraz w późniejszych rozwinięciach biblijnych (źródło P), to wydaje się, że trzeba

<sup>26</sup> De Vaux, *Instytucje*, 365; Meyers, „Ephod”, 550.

<sup>27</sup> Zob. Bray, *Sacred Dan*, 112-116.

<sup>28</sup> Już w 1936 r. H. Thiersch zunifikował wszystkie dane biblijne o efodzie, twierdząc, że jest on rodzajem *ependytes*, czyli sakralnej szaty, która w starożytnej Grecji zdobiła statwę bóstwa-wyroczni oraz noszona była przez kapłanów tej wyroczni, jej reprezentantów; zob. H. Thiersch, *Ependytes und Ephod. Gottesbild und Priesterkleid im alten Vorderasien* (Geisteswissenschaftliche Forschungen 8), Stuttgart 1936.

połączyć z nim również efod służący do uzyskiwania wyroczni. Efod – pierwotnie szata, ozdoba wyobrażenia bóstwa – stałby się z czasem atrybutem kapłana, który udzielał wyroczni w imię tego bóstwa, zanim stał się częścią stroju arcykapłana, jak mamy to w źródle P. Izraelici odrzucili wszelkie wyobrażenia i statuy Boga, przyjęli jednak efod jako element stroju kapłana, z kieszenią do przechowywania świętych losów, co utrwaliła tradycja kapłańska, umieszczając w kieszonce efodu (pektorale) święte losy urim i tummim (por. Wj 28,28-30; Kpł 8,7-8). Najbardziej logiczne i najprostsze jest więc przyjęcie, że w miejscach, w których Stary Testament mówi o efodzie jako narzędziu wyroczni, mowa jest domyślnie o towarzyszących mu świętych losach urim i tummim. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że konteksty występowania efodu oraz urim i tummim jako wyroczni są dokładnie tego samego rodzaju, co zostanie pokazane niżej.

Pozostaje jeszcze świadectwo z Księgi Sędziów, według którego Gedeon czyni efod ze złota i umieszcza go w swej rodzinnej miejscowości Ofra jako przedmiot kultu (Sdz 8,26n). Także to znaczenie efodu jest do uzgodnienia z efodem-szată. Teksty biblijne, choćby te o Dawidzie i Saulu, ukazują, że efod reprezentował obecność Boga (dlatego umożliwiał zasięganie wyroczni). Szata utożsamiana była – jak powiedzieliśmy – z jej właścicielem. Prawdopodobnie tu ma swe wyjaśnienie tekst z Księgi Sędziów, w którym Gedeon – dzielny izraelski sędzia, którego teologia miała jednak niewiele wspólnego z ortodoksją – czyni ze zdobytego złota efod i umieszcza go w sanktuarium. Efod był dla tamtych ludzi tak mocną manifestacją obecności Bożej, że uczyniono z niego niemal idola, wizerunek, który należy czcić – jak niegdyś cielca pod Synajem: „Izraelu, oto twój bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej” (Wj 32,5).

Nie ulega wątpliwości, że efody przybierały różne kształty, rozmiary, były ozdabiane raz mniej, raz obficie. Były noszone przez kapłanów i ludzi pełniących posługi sakralne, jak Samuel czy Dawid, później przez arcykapłana. Kiedy nie były noszone, służyły jako narzędzia wyroczni, przechowując święte losy. Chodzi jednak ciągle o ten sam przedmiot i szczególny jego związek z Bogiem, którego efod reprezentował.

#### 4. URIM I TUMMIM

Urim i tummim to równie ciekawe przedmioty w Biblii hebrajskiej, co efod, i zwykle z nim kojarzone. Wyrazy „urim” oraz „tummim” (hebr. אֲרִימִים וְתֻמִּיִּם *’urim w<sup>e</sup>tummim* lub z rodzajnikiem אֲרִימִים וְתֻמִּיִּם *hā’urim w<sup>e</sup>hattummim*) normalnie

w Biblii występują razem: Wj 28,30 (przy opisie pektorału i efodu); Kpł 8,8 (ustanowienie Aarona i jego synów kapłanami); Pwt 33,8 (błogosławieństwo Mojżesza nad Lewim); Ezd 2,63=Ne 7,65 (wzmianka o losach); Syr 45,10 (opis szat Aarona)<sup>29</sup>. W Lb 27,21 i 1 Sm 28,6 występuje tylko słowo „urim”, stanowiąc swoiste *pars pro toto*<sup>30</sup>. To są wszystkie wystąpienia owych terminów w Biblii. Do tego dochodzi większa grupa tekstów, w których co prawda nie mówi się o losach wprost, ale zakłada ich obecność (zwl. Sdz 1,1; 20,18; 1 Sm 10,22; 14,37; 22,10; 23,2.4 itp.). Na tej podstawie można już wysnuć pewne wnioski na temat tych przedmiotów.

Znaczenie obu terminów nie jest pewne inaukowe etymologie współczesnych egzegetów nie są wiele lepsze od arbitralnych tłumaczeń starożytnych wersji<sup>31</sup>. Dzieje się tak dlatego, że oba wyrazy nie są najprawdopodobniej pochodzenia hebrajskiego, lecz przejęte zostały przez Izraelitów w Kanaanie już jako stare określenia<sup>32</sup>. Słowo *urim* zidentyfikowano jako rzeczownik w liczbie mnogiej r. męskiego<sup>33</sup> słowa אור *’úr* („blask ognia”, „ogień”) i pokrewnego jemu אור *’ór* („światło, światłość”) – w związku z czym tłumaczone jest najczęściej jako „światło”. Słowo *tummim* natomiast jako męską liczbę mnogą rzeczownika תם *tōm* („kompletność, całkowitość, integralność”) i pierwotnego czasownika תמם *tmm* („być całym, ukończonym, zakończyć coś robić, ustać, być niewinnym, doskonałym”) – w związku z czym tłumaczone jest najczęściej jako „doskonałość”, lecz także „niewinność”, „czystość” lub „prawda”. Współcześnie wysuwane są różne inne hipotezy co do pochodzenia obu zagadkowych terminów<sup>34</sup>. Jednak

<sup>29</sup> Choć tu padają tłumaczenia nazw: „pektorał sądów”, „wyrocznia prawdy”. Zob. także: 3 Ezd 5,40 oraz LXX do 1 Sm 14,41.

<sup>30</sup> Zob. W. Dommershausen, „נורִי”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Bd. 2, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1975, 453; M. Greenberg, „Urim and Tummim”, w: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, Jerusalem 1972, 8-9.

<sup>31</sup> LXX tłumaczy: τὴν δῆλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν („objawienie i prawda”), ewent. urim jako δῆλοισ („ukazania się”). Wulgata i Peszitta idą zasadniczo za tłumaczeniem odnalezionym w Septuagincie.

<sup>32</sup> Dommershausen, „נורִי”, 453. Panuje ogólna zgoda co do starożytnego pochodzenia urim i tummim. Niektórzy datują je na czasy Mojżesza, zob. np. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1 (OTL), Philadelphia 1961, 113; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Anchor Bible 35), Rome 1969, 175, nota 1.

<sup>33</sup> L. mn. r. męskiego w hebrajskim zwykle kończy się na *-im* (אִים-), w innych językach semickich północno-zachodnich końcówka jest analogiczna.

<sup>34</sup> Etymologii poszukuje się najczęściej w hebrajskim, akadyjskim, arabskim czy egipskim. Np. S.R. Driver, współautor renomowanego słownika j. hebrajskiego BDB (Brown, Driver, Briggs), przypuszcza, że słowo *tummim* pochodzi od akadyjskiego *tummû* (derywat *tāmītu* – „wyrocznia”), w związku z czym urim i tummim oznaczałyby „wyrocznie i zaklęcia” (zob. S.R. Driver, „The Modern Study of the Hebrew Language”, w: *The People and the Book. Essays on the Old Testament*, red. A. Peake, Oxford 1925, 90-91. Inni wywodzą to słowo od arabskiego *tamīma* (G.W. Freytag, P. de Lagarde) czy *’urim* od egipskiego *r* (Re), *urei* (dwie żmije, symbol



ich generalna słabość i charakter spekulatywny wpływa na umacniającą się *opinio communis* badaczy o „niepewnym” czy „nieznany” pochodzeniu nazw świętych losów. W związku z tym dziś w przekładach i pracach biblijnych powszechnie stosuje się hebrajskie terminy, pozostawiając je w brzmieniu oryginalnym. Nazwa „urim i tummim” przeszła do mowy potocznej w języku hebrajskim, podobnie w tłumaczeniu łacińskim jako *lux et veritas*.

Nie bez znaczenia jest fakt, że pierwszy wyraz zaczyna się od pierwszej litery alfabetu hebrajskiego (fenickiego) *alef*, natomiast drugi – od ostatniej *taw*. Oba terminy tworzą więc hebrajską figurę retoryczną zwaną meryzmem<sup>35</sup>, brzmiąc jak greckie *alfa i omega* (por. Ap 1,8; 21,6; 22,13)<sup>36</sup>. Wyrazy (jak i sama praktyka) musiały zostać zapożyczone od cywilizacji przedizraelskiej Kanaanu, a liczba mnoga obu rzeczowników może być *de facto* liczbą pojedynczą, tzw. *plurale tantum*, jak w innych wyrazach hebrajskich, typu: *šāmājim* (niebo), *šānīm* (twarz) czy *ʿēlōhīm* (Bóg)<sup>37</sup>.

Nigdzie w Biblii nie podano, jak wyglądały owe przedmioty. Nawet w Księdze Wyjścia, w której szczegółowo opisuje się komponenty stroju arcykapłana, opisuje ich wygląd i materiały, z których je uczyniono, urim i tummim są wymienione, ale nie opisane. Nie ma mowy ani czym są, ani z czego są wykonane. Mowa jest tylko o tym, że mają być włożone do pektorału i spoczywać „na sercu Aarona” – co sugeruje jedynie, że są to jakieś drogie przedmioty małego rozmiaru. Także nie wspomina się ani razu, w jaki sposób posługiwano się świętymi losami. Nieznane są więc ani budowa, ani technika ich wykorzystywania<sup>38</sup> – co

---

królewski Egiptu) (Wilkinson, Kalisch). Wszystkie te próby spotykają się jednak z bardzo ograniczonym zaufaniem badaczy, gdyż podobieństwa są bardzo niewyraźne: nie pojawiają się obie nazwy „urim i tummim”, etymologie są wątpliwe, czasem czysto spekulatywne, a analogiczne instytucje bardzo się różnią. Także sugestie o błędnej wokalizacji masoreckiej obu terminów nie zyskały na popularności i ostatecznie upadły, gdy pełniejsza pisownia odnaleziona w Qumran (11QTemple 58,18-21) potwierdziła wymowę masorecką.

<sup>35</sup> Meryzm to semicka figura retoryczna polegająca na wskazaniu dwóch skrajnych punktów jakiegoś zbioru, aby wyrazić jego całość. Np. w pierwszym zdaniu Biblii, stanowiącym tytuł opowiadania o stworzeniu: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1) – „niebo i ziemia” wskazują na całość stworzenia, „synowie i córki” oraz „starcy i dzieci” w prorocztwie Joela (Jl 3,1n) odnoszą się do wszystkich ludzi, a „od wschodu do zachodu” oznacza wszędzie lub zawsze.

<sup>36</sup> Według tradycji żydowskiej meryzm tkwi nie tylko w literach rozpoczynających, ale i w znaczeniu: urim to „światło”, czyli pierwsze stworzenie Boże (zob. Rdz 1,3), a tummim to „doskonałość”, czyli cel i ukoronowanie życia człowieka, a więc ostatni element stwarzania; zob. S. Rossel, *The Torah: Portion by Portion*, Los Angeles 2007, 133.

<sup>37</sup> W języku polskim gramatyczną formę liczby mnogiej mają np. rzeczowniki: drzwi, spodnie, nożyczki itp. *Pluralis intensivus* (dotyczący bezmiernych fenomenów przyrody: nieba, morza, gór itd.), *pluralis excellentiae* (jak Gesenius określa *pluralis majestatis*) czy *pluralis abstractionis* (dotyczący pojęć oderwanych, jak „świętość”) zapewne nie wchodzą tu w grę.

<sup>38</sup> E. Robertson, „The Urim and Tummim. What Were They?”, *VT* 14 (1964), 67.

pokazuje, że gdy powstawała tradycja kapłańska (w i po niewoli babilońskiej), już nie wiadomo dokładnie, co to są losy urim i tummim. Niektórzy badacze wyciągnęli stąd wniosek, że przedmioty te nigdy nie miały materialnej formy<sup>39</sup>, ale jest to za daleko posunięta konkluzja, która nie uzyskała szerszej akceptacji. Interesujące są za to interpretacje alegoryczne, symboliczne i typiczne rozwijane w dobie judaizmu rabinicznego i Ojców Kościoła, które nie negując historycznej fizyczności świętych losów, nadają im znaczenie duchowe<sup>40</sup>.

Najczęściej przyjmuje się – co ciekawe bez uzasadnienia i bez odwołania się do dowodów materialnych – że para słów oznaczała dwa przedmioty, np. kamienie, kostki lub patyki<sup>41</sup>, służące jako losy do objawiania Bożych wyroków. W literaturze przedmiotu wskazuje się nawet ich prawdopodobne kolory: biały i czarny. Pewny wydaje się sposób wróżenia: losowanie przez wyciągnięcie z kieszeni efodu; w ten sposób urim i tummim zastępowały Izraelitom wyrocznie stosowane przez inne narody. Na podstawie m.in. 1 Sm 14,41<sup>42</sup> i 2 Sm 2,1<sup>43</sup> można wywnioskować, że wylosowanie jednego z dwóch przedmiotów oznaczało odpowiedź: „tak” (hebr. כִּי) lub „nie” (hebr. אֵין). Obie odpowiedzi mogły być na nich wygrawerowane. Teksty nie potwierdzają, że tummim było losem korzystnym, a urim – niekorzystnym, lecz przeciwnie – losy miały wartość umowną, która była ustalana za każdym razem. Nie było to jednak losowanie typu „orzełek czy reszka”, gdyż odpowiedź – jak wspomnieliśmy – nie zawsze była uzyskiwana.

Końcówka liczby mnogiej, a nie podwójnej, obu nazw oraz meryzm – wskazanie wszystkich liter alfabetu – sugerują, że mogło równie dobrze chodzić o większą liczbę świętych losów, np. 22, czyli tyle, ile jest liter w alfabecie hebrajskim<sup>44</sup>, lub 12 (symbol kompletności), jak sugeruje Filon, Flawiusz i talmudyczna tradycja żydowska. W takim wypadku wyrocznia mogłaby odpowiadać na bardziej skomplikowane pytania, jak to daje do zrozumienia początek Księgi Sędziów: „Po śmierci Jozuego Izraelici tak się pytali Pana: «Któż z nas pierwszy wystąpi do walki przeciwko Kananejczykom?» Pan odpowiedział: «Wystąpi Juda»”

<sup>39</sup> Tak już Thiersch, *Ependytes und Ephod*, 123-125.

<sup>40</sup> Szerzej na ten temat zob. Van Dam, *The Urim and Tummim*, 11-16.

<sup>41</sup> E. Lipiński, „urim and tummim”, *VT* 20 (1970), 495-496.

<sup>42</sup> „Następnie Saul mówił do Pana: «Boże Izraela, okaż prawdę!» Wylosowani zostali Jonatan i Saul, naród zaś – uwolniony”, a zwłaszcza w poprawionej wersji greckiej (LXX), gdzie czytamy: „Jeśli ja jestem winien czy mój syn Jonatan, niech JHWH, Bóg Izraela, da Urim; a jeśli winien jest lud Izraela, niech da Tummim”. Udział kapłana w wyroczni jest potwierdzony przez w. 36.

<sup>43</sup> „Po tych wydarzeniach radził się Dawid Pana, pytając Go: «Czy mogę się udać do którego z miast judzkich?» Pan odrzekł: «Możesz iść». Pytał znów Dawid: «Dokąd mam iść?» Odpowiedział: «Do Hebronu»”.

<sup>44</sup> B. Johnson, „Urim und Tummim als Alphabet”, *Annual of the Swedish Theological Institute* 9 (1974), 28.

(Sdz 1,1n; por. też 20,18) albo odpowiedź udzielona królowi Dawidowi (2 Sm 2,1; por. też 1 Sm 10,22). Urim i tummim było czasem formą sądu Bożego. Ciągnięto święte losy, aby wyłonić winnego spośród grupy, jak to uczyniono w przypadku Jonatana (1 Sm 14,38-42; por. też zdarzenie z Joz 7,14nn), co również sugerować może większą liczbę losów. Ostatecznie wygląd oraz sposób korzystania z urim i tummim, a także sposób interpretacji wyroczni nie są obecnie możliwe do ustalenia z powodu zbyt lakonicznych informacji biblijnych oraz braku innych źródeł.

Źródła pozabiblijne potwierdzają ogólnie praktykę świętych losów: w Mezopotamii używa się losów „puru” (por. *purim* w Est 9,26) – zob. tablicę z Aszur z opisem dwóch losów: *aban ereszi* i *aban la ereszi*. Jednak w samym Kanaanie nie odnaleziono źródeł podobnej praktyki. W doszukiwaniu się analogii pozabiblijnych w przypadku urim i tummim pojawia się naturalny problem: z czym porównywać dane bliskowschodnie, do czego je odnieść, skoro tak naprawdę nie wiemy prawie nic na temat izraelskiej instytucji losów?

Choć wydaje się, że zwyczaj korzystania ze świętych losów dotyczył wszystkich Izraelitów, Biblia opisuje tylko przywódców zasięgających wyroczni (Jozue, Saul, Dawid). Czyżby w praktyce wyłącznie dla nich przeznaczona była ta instytucja religijna?

Czasem w ogóle nie wspomina się przedmiotów wyroczni (ani efodu, ani urim i tummim), a mówi się tylko „radzeniu się Pana” (שאל *šā'al* – „radzić się”, „dowiadzać”): „I radził się Dawid Pana: «Czy mam wyruszyć i czy pokonam tych Filistynów?» Pan odrzekł Dawidowi: «Wyruszaj, a pokonasz Filistynów i oswobodzisz Keilę». Ludzie Dawida mówili jednak: «Przecież my tutaj w Judzie żyjemy w lęku, a pójdziemy do Keili na szyki filistyńskie?» I znów radził się Dawid Pana. A Pan dał mu odpowiedź: «Wstań, idź do Keili, gdyż oddam Filistynów w twoje ręce» (1 Sm 23,2-4).

Według niektórych egzegetów świętymi losami posługiwano się do czasu zburzenia Pierwszej Świątyni w 586 r. przed Chr. Jednak konteksty, w których wzmiankuje się o urim i tummim, zdają się wskazywać, że zaprzestano ich używania dużo wcześniej, krótko po ustanowieniu monarchii. Później, jak w przypadku króla Dawida, nie wspomina się o korzystaniu ze świętych losów. Radzenie się JHWH za pomocą urim i tummim zostało prawdopodobnie zastąpione przez wyrocznie proroków, występujących w tym okresie ze szczególną intensywnością<sup>45</sup>. Wskazują na to m.in. teksty, w których królowie izraelscy Achab i Joram oraz współcześni im królowie judzcy (1 Krl 20,13-14; 22,6; 2 Krl 3,11) radzą się JHWH „przez proroków” w takich okolicznościach, w jakich Saul i Dawid radzili się jeszcze za

<sup>45</sup> Dlatego prawdopodobnie w literaturze prorockiej w ogóle nie wspomina się wyroczni losów, nawet u proroków związanych z kapłaństwem, jak Jeremiasz czy Ezechiel.

pomocą efodu. Możliwe, że kapłani aż do czasów zburzenia świątyni przekazywali wiernym wyrocznie w imieniu JHWH, jednak bez używania instrumentów wróżbiarskich.

W okresie po powrocie z niewoli babilońskiej urim i tummim stały się pamiątką religijnej praktyki przeszłości. Źródło kapłańskie Pięcioksięgu zastrzega przechowywanie świętych losów jako zadanie arcykapłana, który miał je umieszczać w pektorale, czyli kieszeni efodu (Wj 28,30; Kpł 8,8). Teksty kapłańskie, które nie podają żadnych informacji na temat urim i tummim, wskazują, że już wtedy nie wiadano dokładnie, co to naprawdę było, i że autor przywołuje przedmioty z dawnej przeszłości. Ostatnia wzmianka biblijna o świętych losach pojawia się w dziele Ezdrasza – Nehemiasza. Po powrocie z niewoli Ezdrasz podczas spisu powracających przekazuje informację, że dotychczas nie powrócił kapłan noszący urim i tummim (Ezd 2,63 = Ne 7,65)<sup>46</sup>, a więc taki, który mógłby rozstrzygnąć sprawę kapłanów. Według niektórych teksty paralelne wEzd i Ne mogą sugerować, że nie oczekiwano już przywrócenia praktyki świętych losów.

Wzmiankę o urim odnajdujemy w Qumran m.in. we fragmencie 4Q376, który utożsamia urim i tummim z dwunastoma szlachetnymi kamieniami umocowanymi na pektorale efodu arcykapłana (por. Wj 28,9-12). Z takim samym utożsamieniem spotykamy się u Filona z Aleksandrii<sup>47</sup>. Podobne sugestie można spotkać u Józefa Flawiusza<sup>48</sup> oraz później w Talmudzie. Tak czynili też pojedynczy badacze, twierdząc, że urim i tummim – początkowo odrębne kamienie – z biegiem czasu zostały wmontowane do arcykapłańskiego efodu i wraz z dziesięcioma innymi kamieniami symbolizowały dwanaście pokoleń Izraela. Tradycja utożsamiania świętych losów z dwunastoma kamieniami pektorału przetrwała do XIX w., dziś jednak nie jest utrzymywana (choćby na podstawie Kpł 8,8, gdzie wyraźnie odróżnia się pektorał od losów). W Talmudzie można odnaleźć rozmaite spekulacje na temat dalszych losów tych tajemniczych kamieni. Najbardziej zbliżona do realiów historycznych jest tradycja palestyńska, według której działanie kamieni ustąpiło bardzo wcześniej

<sup>46</sup> Oba teksty mówią o „kapłanie”, natomiast 3 Ezd zdaje się bardziej poprawnie mówić o „arcykapłanie”, gdyż wówczas raczej tylko on (jeśli w ogóle) posługiwał się urim i tummim.

<sup>47</sup> *Philon: De specialibus legibus, I i II* (Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 24), tłum. i red. S. Daniel, Paris 1975, 64-65; za: C. Van Dam, *The Urim and Tummim*, 19.

<sup>48</sup> Flawiusz pisze, że za pomocą przyszytych do pektorału dwunastu kamieni Bóg zapowiadał zwycięstwo wojownikom mającym toczyć bitwę. Zanim zdążyli oni wyruszyć do boju, świetlisty blask tryskał z kamieni, dając do zrozumienia wszystkim obserwującym, że Bóg postanowił wesprzeć wyruszających i czeka ich zwycięstwo. Według niego kamienie przestały świecić około 135-105 r. przed Chr., po śmierci Jana Hirkana, czyli w końcu rządów teokratycznych: J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Antiquitates Judaicae*, red. E. Dąbrowski, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, III, 215-230.

– wraz ze śmiercią pierwszych proroków: Samuela, Dawida i Salomona (*Talmud bawli* [Talmud Babiloński], Sota 48b<sup>49</sup>).

Sama praktyka rzucania losów znana była jeszcze w czasach Nowego Testamentu. Świadczą o tym np. losy odnalezione w Masadzie, górskiej twierdzy na zachodnim brzegu Morza Martwego, która była ostatnim punktem oporu Żydów w czasie powstania przeciwko Rzymowi w latach 66–73 po Chr. Na każdym z losów tam odnalezionych zapisane jest imię. Być może użyto ich do ustalenia, kto kogo ma zabić, aby nie dostać się w ręce Rzymian. W Nowym Testamencie żołnierze, którzy ukrzyżowali Jezusa, „rzucili losy o jego szatę” (Mt 27,35 i par.)<sup>50</sup>, natomiast Maciej został wybrany na jednego z apostołów w miejsce Judasza przez rzucenie losów (Dz 1,26).

Ludzie zawsze pragnęli poznać wolę Bożą – co mają zrobić w konkretnej życiowej sytuacji. Najczęściej oczekuje się wtedy jasnej i prostej odpowiedzi: tak lub nie, postąpić tak czy inaczej, pójść w tę albo w tamtą stronę. Człowiekowi towarzyszy chęć poznania woli Bożej bezpośrednio, w sposób pewny i jak najprostszym sposobem. I tu pojawia się miejsce na wyrocznię. Dużo trudniej jest prosić na modlitwie i czekać; rozważać, medytować i prowadząc życie duchowe, „szukać Bożych wyroków” (jak powie psalmista). Łatwiej rzucić przysłowiową monetą. Jednak nie można w teologii do końca dyskredytować i takiego sposobu „radzenia się Pana”, odkąd Nowy Testament i praktyka apostołów potwierdziła taką możliwość „dotarcia” do woli Bożej.

#### EPHOD AND URIM AND TUMMIM ORACLE IN THE HEBREW BIBLE

##### Summary

The article discusses functioning of the oracle in ancient Israel using biblical data and informations beyond the Bible. It concentrates on two legal objects serving as oracle: ephod and urim and tummim.

<sup>49</sup> Bray, *Sacred Dan*, 112.

<sup>50</sup> Zapewne był to rodzaj gry.



MARIUSZ BURDAJEWICZ

## OSADNICTWO W KHIRBET QUMRAN W OKRESIE ŻELAZA II

Do największych i najśłynniejszych odkryć archeologicznych na Bliskim Wschodzie z pewnością należą te w Khirbet Qumran, w odludnym miejscu na Pustyni Judzkiej, niedaleko północno-zachodniego wybrzeża Morza Martwego (fig. 1). Wiosną 1947 r. młody beduiński pasterz Muhammed ed-Di'b w poszukiwaniu zaginionej kozy odnalazł przypadkiem jedną z grot, w której znajdowały się gliniane dzbany ze zwojami. Gdy zwoje w końcu trafiły do rąk specjalistów, okazało się, że są to teksty w językach hebrajskim, aramejskim i greckim, pochodzące z okresu od połowy III w. p.n.e. do I w. n.e. W ślad za tymi sensacyjnymi odkryciami prace wykopaliskowe w pobliżu grot rozpoczęły pod kierunkiem o. Rolanda de Vaux archeolodzy z Francuskiej Szkoły Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie (mieszczącej się przy dominikańskim klasztorze św. Szczepana<sup>1</sup>),

---

<sup>1</sup> Jest to jedna z najstarszych instytucji naukowych w Palestynie, którą założył w 1890 r. francuski dominikanin, o. Marie-Joseph Lagrange. Na temat jego życia i działalności naukowej patrz: F.M. Braun, *L'oeuvre du Père Lagrange*, Fribourg en Suisse 1943; *Père Lagrange: Au service De La Bible – Souvenirs Personnels*, Paris 1967 (wydanie angielskie: *Père Lagrange, Personal Reflections and Memoirs*, New York–Mahwah 1985); E. Dąbrowski, „Marie Joseph Lagrange, czyli pięćdziesiąt lat biblistyki katolickiej”, w: tenże, *Glossy i odkrycia biblijne*, Warszawa 1954, 229-259. Na temat historii powstania i działalności samej szkoły zob. J.-L. Vesco, „Cent ans de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (1980-1990)”, w: *Jérusalem de la pierre à l'Esprit*, Paris 1990-1991, 17-27.

---

Dr Mariusz BURDAJEWICZ – współpracownik Francuskiej Szkoły Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie (École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem). Zainteresowania naukowe: archeologia i historia Palestyny i Cypru od okresu wczesnegożelaza po okres bizantyński; ceramika, szkło, architektura; archeologia Qumran; susyam@wp.pl.



Fig. 1. Północno-zachodnie wybrzeże Morza Martwego  
(wg P. Bar-Adon, *Excavations in the Judean Desert*, *Atiqot* 9 (1989),



we współpracy z Muzeum Palestyńskim (obecnie Muzeum Rockefellera) oraz Jordzańskim Departamentem Starożytności, który reprezentował wówczas Gerald Lankester Harding. W trakcie kolejnych pięciu sezonów wykopaliskowych (1951-1956) odkryto w Qumran pozostałości osady (w szóstym sezonie, w 1958 r., odkryto także niewielką zabudowę w Ain Feshka, kilka kilometrów na południe od Qumran), cmentarz oraz kolejne grotty ze zwojami. Osadnictwo to, podobnie jak i zwoje, bardzo szybko zostały skojarzone z sektą esseńczyków, znaną badaczom już wcześniej z przekazów historyków starożytnych: Józefa Flawiusza, Filona Aleksandryjskiego i Pliniusza Starszego<sup>2</sup>. Mimo upływu ponad połowy wieku od odkryć de Vaux, nie zmalała intensywność dyskusji wśród przedstawicieli międzynarodowego grona qumranologów, spierających się o znaczenie i interpretację pozostałości osady w Qumran. Fakt, że dotychczas nie ukazała się w pełni końcowa publikacja wykopalisk<sup>3</sup>, sprzyja wysuwaniu coraz to nowych hipotez wyjaśniających, kim byli mieszkańcy Qumran<sup>4</sup>. W cieniu tych polemik, dotyczących głównie zwojów i osiedla esseńczyków, pozostaje fakt, że Qumran miało także swoją mało znaną, wcześniejszą o kilkaset lat historię, sięgającą okresu żelaza II C (700-586 p.n.e.)<sup>5</sup>.

Odkryte przez de Vaux pozostałości z tego okresu są jednak, jak zobaczymy poniżej, więcej niż skromne i ograniczają się w zasadzie do fragmentów naczyń

<sup>2</sup> J.T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Kraków 1999, 44-45, 169.

<sup>3</sup> Z planowanych ośmiu tomów publikacji ukazały się dotychczas dwa: J.-B. Hubert, A. Chambon, *Fouilles de Khirbet Qumrân et Ain Feshkha, vol. 1: Album de photographies. Répertoire du fonds photographique. Synthèse des notes de Chantier du Père Roland de Vaux Op* (NTOA 1, Éditions Universitaires-Vandenhoeck i Ruprecht), Fribourg-Göttingen 1994 (= *Qumran I*); J.-B. Hubert, A. Chambon, *The Excavations of Khirbet Qumran and Ain Feshkha, Synthesis of Roland de Vaux's Field Notes* tłum. S.J. Pfann (NTOA 1B, Éditions Universitaires-Vandenhoeck i Ruprecht), Fribourg-Göttingen 2003; J.-B. Hubert, J. Gunneweg, *Fouilles de Khirbet Qumrân et Ain Feshkha, vol. 2: Études d'antropologie, de physique et de chimie* (NTOA.SA 3, Éditions Universitaires-Vandenhoeck i Ruprecht), Fribourg-Göttingen 2003 (= *Qumran II*). Najbliższy, będący w przygotowaniu trzeci tom, poświęcony będzie ceramice.

<sup>4</sup> Literatura qumranologiczna jest już tak obszerna, że trudno byłoby tutaj zacytować nawet najbardziej podstawowe prace. Istnieje również spora literatura w języku polskim, obejmująca zarówno tłumaczenia autorów zagranicznych, jak i prace polskich badaczy zajmujących się „qumranologią”. Wielkie osiągnięcia na tym polu posiada Z. Kapera, wydawca między innymi *The Qumran Chronicle* i *Biblioteki Zwojów*. Ograniczymy się zatem do kilku pozycji, w których Czytelnik znajdzie bez trudu odwołania do innych publikacji: Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*; W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1997; P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran, Wadi Murabba'at, Masada*, Kraków 1996; tenże, „Qumran: miasto esseńczyków”, *Scripta Biblica et Orientalia* 3 (2011), 199-207; H. Stegeman, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków-Mogilany 2002; H. Shanks, *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego*, Warszawa 2002.

<sup>5</sup> Występujące w tekście daty podane są za: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, vol. 4*, red. E. Stern, Jerusalem 1993, 1530-1531.

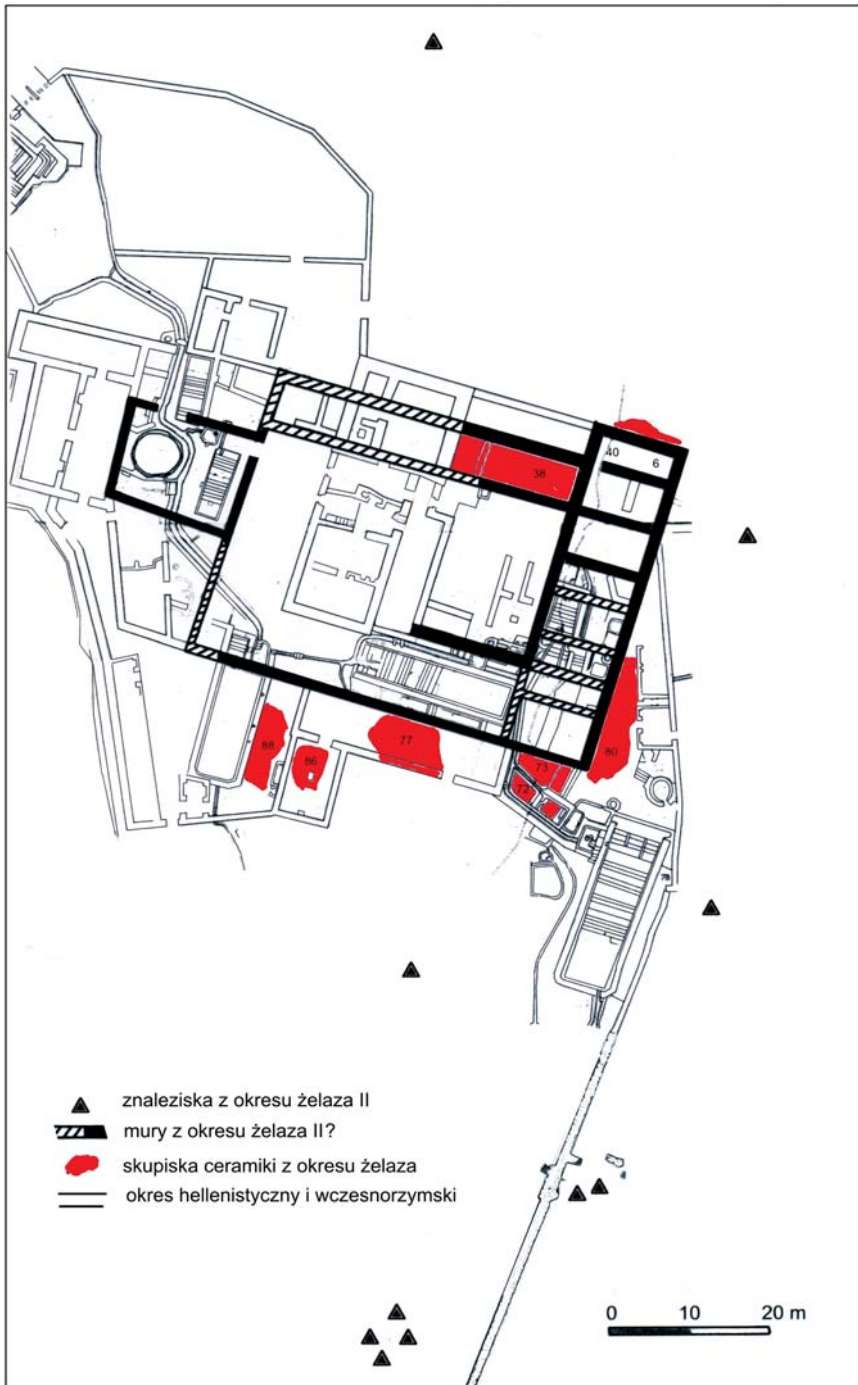


Fig. 2. Schematyczny plan Khirbet Qumran (wg *Qumran I*, Plan IV; de Vaux, *L'Épigraphie et les manuscrits*, Plan III; Magen & Peleg, „Back to Qumran”, fig. 3.1.)

ceramicznych (fig. 2). Zgodnie z informacjami zawartymi we wstępnym raporcie wykopaliskowym<sup>6</sup> najwięcej z nich zostało znalezionych w warstwie popiołów w sąsiadujących ze sobą loci 72/73/80. Warstwa ta ciągnęła się także pod loc. 68, gdzie znaleziono ostrakon z fragmentem napisu w języku starohebrajskim. Kolejne fragmenty naczyń pochodzą z północno-wschodniej części zabudowy, na zewnątrz loc. 6 i 40, w loc. 38 i na północ od niego. Kolejne skupiska ceramiki znaleziono przy murze północnym i pod murem południowym, loc. 77, oraz pod loc. 86 i 88<sup>7</sup>.

W dalszym ciągu raportu de Vaux rekonstruuje przypuszczalny plan zabudowy z okresu żelaza. Zidentyfikował mur, który na południu graniczy z loci 74, 57, 55, 54, 83; od wschodu graniczy z loci 74, 52, 53, 51, 47 i 6; od północy w kierunku zachodnim graniczy z loc. 6 i loc. 40; od zachodu graniczy z murem sąsiadującym od wschodu z cysterną 117. Reasumując, miał to być otoczony kamiennymi murami czworobok, z rzędem podłużnych pomieszczeń od wschodu oraz położona na zachód od niego i ogrodzona murem głęboka cysterna (loc. 110)<sup>8</sup>. Jako analogie architektoniczne de Vaux podaje stanowiska, które zbadali F.M. Cross i J.T. Milik na dominującym nad Qumran płaskowyżu Bukei'a (Khirbet Abu Tabaq, Khirbet es-Samrah, Khirbet El-Maqari)<sup>9</sup>.

Na południe od Qumran<sup>10</sup> R. de Vaux odkrył kolejne, według niego, pozostałości z okresu żelaza II, tzw. *Bâtiment „israélite”* (59,50 x 50,20 x 63,50 x 54,70 m), *le long mur „du Fer”*, oraz *Bâtiment „isolé”* (11 x 10 m) (fig. 3).<sup>11</sup> J.T. Milik był zdania, że ta pierwsza „budowla” mogła służyć jako zagroda dla zwierząt, zaś długi

<sup>6</sup> R. de Vaux, „Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les § 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> campagnes”, *RB* 63 (1956), 535. Należy wyjaśnić, że w dziennikach de Vaux termin *locus* stosowany jest zarówno w odniesieniu do konkretnych pomieszczeń, elementów architektonicznych, jak również jako element stratygraficzny wydzielony w danym miejscu.

<sup>7</sup> W trakcie przygotowywania do publikacji całości ceramiki z okresu żelaza z Qumran (w tym tej niewspomnianej przez de Vaux w raporcie wstępnym z 1956 r.) ustalono znacznie większą liczbę loci, w których taka ceramika została znaleziona: M. Burdajewicz, „La poterie de l'âge du Fer”, w: *Fouilles de Khirbet Qumrân et Ain Feshkha, vol. 3* (w przygotowaniu).

<sup>8</sup> De Vaux, „Fouilles de Khirbet Qumrân”, 535-536; tenże, *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (The Schweich Lectures of the British Academy, 1959), Londres 1961, 1-2, pl. III.

<sup>9</sup> De Vaux, „Fouilles de Khirbet Qumrân”, 535-536; F.M. Cross, J.T. Milik, „Explorations in the Judaean Buqe'ah”, *BASOR* 142 (1956), s. 5-17. Ostrakon został znaleziony przez J.T. Milika, jak to wynika z jego wspomnień: F. Mebarki, „Józef Tadeusz Milik: Memoirs of Fieldwork”, *Near Eastern Archaeology*, 63/3 (2000), 134.

<sup>10</sup> E.-M. Roussaz, *Qumrân. L'établissement Essénien des bords de la Mer Morte*, Paris 1976, 26-28, pl. 3.

<sup>11</sup> De Vaux, „Fouilles de Khirbet Qumrân”, 575-576; *Qumrân I*, 367, fig. XLVIII.

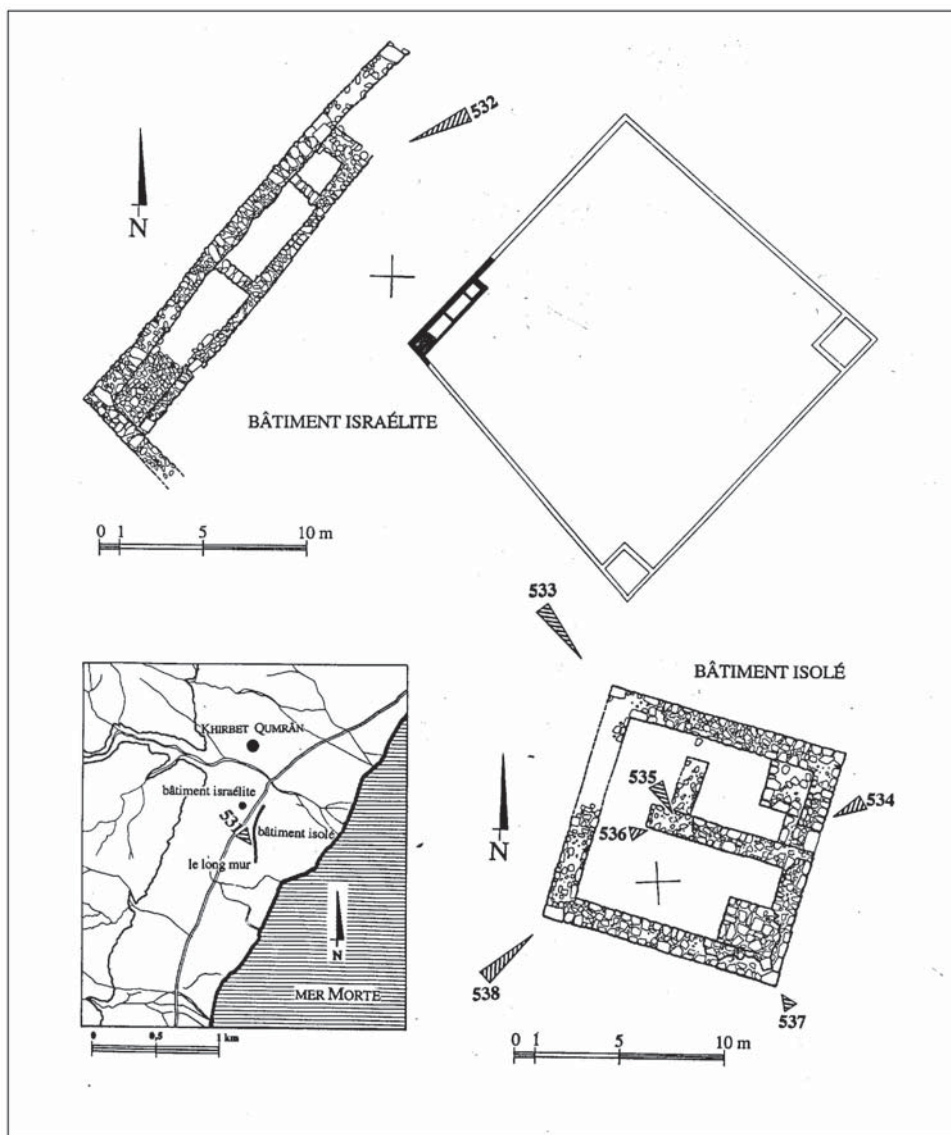


Fig. 3. Bâtiment „israélite” oraz Bâtiment „isolé” (wg Qumran I, Plan XLVIII).

mur – do ochrony pól uprawnych<sup>12</sup>. J.-B. Humbert jednak odrzuca datowanie tych konstrukcji na okres żelaza<sup>13</sup>.

Obecnie omówimy kilka bardziej ogólnych zagadnień dotyczących Qumran w okresie żelaza. Jeśli chodzi o kwestię identyfikacji starożytnej nazwy Qum-

<sup>12</sup> Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, 51.

<sup>13</sup> Humbert, „Arguments”, 468.

ran, źródła historyczne są bardzo skąpe. Rozpatrując to zagadnienie, de Vaux przywołał dobrze znany fragment z Księgi Jozuego, w którym wymienione są miejscowości na pustyni należące do pokolenia Judy: „Bet-Haaraba, Middin, Sekaka, Nibszan, Ir-Hammelah i Engadi” (Joz 15,61-62). Według niego odkrycia w Qumran przemawiają za identyfikacją tego stanowiska z Ir-Hammelah – „Miastem soli”<sup>14</sup>. Z kolei J. Magness oraz Y. Magen i Y. Peleg, podobnie jak wcześniej P. Bar-Adon, identyfikują Qumran z Sekaka<sup>15</sup>. Później wielu badaczy podejmowało analizę tego fragmentu i identyfikacji Qumran, nie osiągnięto jednak żadnego konsensusu<sup>16</sup>. Dopóki nie zostaną odkryte nowe źródła dotyczące geografii historycznej tego regionu, kwestia identyfikacji nazwy Qumran w okresie żelaza II musi jeszcze pozostać nierozstrzygnięta. Dalsze rozważania opierać się będą na kulturze materialnej, a zatem na znaleziskach, które tylko pośrednio mogą być pomocne w analizie kwestii ściśle historycznych i geograficznych. Uwagę skierujemy zatem na dwa obszary zagadnień, w których archeologia, a szczególnie analiza materiału ceramicznego<sup>17</sup>, może być bardziej użyteczna niż wspomniane i znane od dawna teksty biblijne. Chodzi mianowicie o początek i koniec osadnictwa oraz o określenie przypuszczalnego charakteru osadnictwa w Qumran.

Analiza porównawcza najwcześniejszej ceramiki z Qumran bez żadnych wątpliwości pozwala datować początki osadnictwa na okres żelaza II. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, aby nastąpiło to już w IX wieku p.n.e., w czasach Jozafata (867-846 r. p.n.e.), który zgodnie z Drugą Księgą Kronik „Umieścił wojsko we wszystkich warownych miastach Judy” (2 Krn 17,12)<sup>18</sup>. R. de Vaux postulował początki osadnictwa raczej na VIII w. p.n.e., a konkretnie na czasy

<sup>14</sup> De Vaux, „Fouilles de Khirbet Qumrân”, 536-537. Z tą identyfikacją zgadza się także Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, 51; Cross & Milik, „Explorations”, 15.

<sup>15</sup> J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2002, 24-25; Y. Magen, Y. Peleg, „Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993-2004”, w: *Qumran. The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates, Proceedings of a Conference held at Brown University, November 17-19, 2002*, red. K. Galor, J.-B. Humbert, J. Zangenberg, Leiden-Boston 2006, 79; P. Bar-Adon, „Excavations in the Judean Desert”, *Atiqot* 9 (1989), 1-2 (po hebrajsku).

<sup>16</sup> L. Cansdale, „The Identity of Qumran in the Old Testament Period Re-Examined”, *The Qumran Chronicle* 2/2 (1993), 117-125; tenże, *Qumran and the Essenes. A Re-Evaluation of the Evidence*, Tübingen 1997, 101-6; H. Eshel, „ANote on Joshua 15:61-62 and the Identification of the City of Salt”, *IEJ* 45 (1995), 38; A. Ofer, „Qumran is Secaca”, *Qadmoniot* 115 (1998), 68 (po hebrajsku); Y. Hirschfeld, *Qumran in Context. Reassessing the Archaeological Evidence*, Peabody, MA 2004, 59; Magen & Peleg, „Back to Qumran”, 79.

<sup>17</sup> Wszystkie wnioski przedstawione w dalszej części artykułu, wynikające z analizy porównawczej ceramiki z Qumran i innych miejscowości tego regionu, są rezultatem badań autora tego artykułu, których pełne wyniki zostaną przedstawione w publikacji końcowej: Burdajewicz, „La poterie de l'âge du Fer”.

<sup>18</sup> De Vaux, *L'archéologie et les manuscrits*, 94.

panowania króla Ozjasza (769-733 r. p.n.e.), który „Wybudował również wieże [*migdolim*] na pustyni i wykopał liczne cysterny” (2 Krn 26,10)<sup>19</sup>.

Wydaje się, że do rozważenia pozostają dwie możliwe hipotezy. Według pierwszej prawdopodobne byłoby datowanie początków osadnictwa w Qumran na drugą połowę VIII w. p.n.e., na podstawie znalezionej tutaj fragmentu naczynia ze stemplowaną inskrypcją typu *lamelek*, „należące do/dla króla”, oraz ostrakon z napisem w języku starohebrajskim<sup>20</sup>. Kolejne stemplowane imadło z inskrypcją typu *lamelek* zostało znalezione w Qumran w trakcie wykopalisk izraelskich<sup>21</sup>. Naczynia z takimi inskrypcjami pojawiają się w czasie buntu Ezechiasza (727-698 r. p.n.e.) przeciwko państwu nowoasyryjskiemu, czyli właśnie pod koniec VIII w. p.n.e. Stemplowane imadła typu *lamelek* zostały znalezione również w Khirbet es-Samrah, na płaskowyżu Buqei'ah, na zachód od Qumran<sup>22</sup> i na Tell al-Jurn (Tel Goren) w warstwie V (650/630-581 p.n.e.)<sup>23</sup>. Te pochodzące z Qumran mogą należeć do schyłkowego okresu ich występowania. Warto w tym kontekście wspomnieć o bliskich analogiach między naczyniami z Qumran a znalezionymi w Grotach I i II na wschodnim zboczu Jerozolimy, gdzie są dobrze datowane na lata 698-650 p.n.e.<sup>24</sup>

Reasumując, choć niektóre fragmenty naczyń z Qumran mogą być datowane nawet na koniec VIII w. p.n.e., zdecydowana większość z nich nie jest starsza niż początek VII w. p.n.e. Jednak z powodu istnienia tych, choć nielicznych, najstarszych znalezisk ceramicznych, nie można odrzucić całkowicie hipotezy opowiadającej się za taką wydłużoną chronologią osadnictwa w Qumran. Z drugiej strony, nie ma wątpliwości, że najlepsze analogie ceramiki qumrańskiej znajdujemy w zespołach ceramicznych z fazy 7. i 8. w Jerozolimie (*Sud-est colline*), które datowane są na VII-VI w. p.n.e. To samo można powiedzieć o analogiach z ceramiką z Tell el-Jurn (Tel Goren) V (lata 650/630-582/1 p.n.e.), Tell el-Ful IIIA (lata 640-587 p.n.e.), Ramat Rahel V A (lata 608-597/587 p.n.e.), Jerycho Tomb W.H.1 (koniec VIII

<sup>19</sup> Tenże, „Fouilles de Khirbet Qumrân”, 535-537; tenże, *L'archéologie et les manuscrits*, 94.

<sup>20</sup> A. Lemaire, „Inscriptions du khirbet, des grottes et de 'Ain Feshka”, w: *Qumrân II*, 2003, 353, Loc 66 Sud, N°. KhQ. 1235. Na temat inskrypcji typu *lamelek* zob. również: E. Stern, *En-Gedi Excavations I. Conducted by B. Mazar and I. Dunayevsky. Final Report (1961-1965)*, Jerusalem 2007, 140-142; A. Mazar, N. Panitz-Cohen, *Timnah (Tel Batash) II: The Finds from the First Millennium BCE*, *Qedem* 42, Jerusalem 2001, 191-197.

<sup>21</sup> Magen & Peleg, „Back to Qumran”, 76, fig. 3.24.

<sup>22</sup> J.T. Milik, F.M. Cross, „El-Bouqei'ah”, *RB* 63 (1956), 75.

<sup>23</sup> Stern, *En-Gedi Excavations I*, 140-142, ph. 4.7.1.1; B. Mazar, T. Dothan, I. Dunayevski, *En-Gedi: The First and Second Seasons of Excavations 1961-1962 (Atiqot V)*, Jerusalem 1966, fig. 12, pl. XXVI: 1.

<sup>24</sup> Burdajewicz, „La poterie de l'âge du Fer”; H. Eshel, „Two Pottery Groups from Kenyon's Excavations on the Eastern Slope of Ancient Jerusalem”, w: H. Eshel, K. Prag, *Excavations by K.M. Kenyon in Jerusalem 1961-1967, vol. IV*, Oxford 1995, 1-157.

– początek VI w. p.n.e.), Horvat Uza III (druga połowa VII w. – VI w. p.n.e.), Kadesz Barnea 2 (koniec VII – początek VI w. p.n.e.). Kolejne analogie z Mesad Hashavyahu są precyzyjnie datowane na lata 630-609 p.n.e.<sup>25</sup> Inaczej mówiąc, ceramika z Qumran *grosso modo* nie jest wcześniejsza niż VII w. p.n.e. i nie jest późniejsza niż pierwsza ćwierć VI w. p.n.e.

Według drugiej hipotezy osadnictwo w Qumran nie wykraczałoby poza ramy końca VII i początków VI w. p.n.e. Jednakże argumenty za taką skróconą chronologią, na czasy Jozjasza (639-609 r. p.n.e.), też nie wydają się zbyt mocne. Z analizy ceramiki i z informacji, jakie możemy zaczerpnąć ze źródeł historycznych, wynika, że racja bytu Qumran była podobna jak w przypadku innych stanowisk z okresu żelaza II, które powstały wzdłuż wybrzeża Morza Martwego (zob. poniżej). Osadnictwo tutaj rozwijało się bez przeszkód od połowy VIII w. p.n.e. do początków VI w. p.n.e., zaś okres największego rozwoju przypada na czasy od drugiej połowy VII w. p.n.e. do początków VI w. p.n.e. Ponieważ uznaliśmy za mało prawdopodobne, aby początki Qumran mogły sięgać czasów panowania Jozjasza, dlatego pozostaje nam zaproponować, iż osadnictwo tutaj należałoby zamknąć w ramach chronologicznych najpóźniej od połowy VII w. p.n.e. do samych początków VI w. p.n.e.

Należy jeszcze wspomnieć o propozycji, którą ostatnio przedstawili Y. Magen i Y. Peleg. Według nich początki osadnictwa w dolinie Jordanu i wzdłuż wybrzeża Morza Martwego należy wiązać z dramatycznymi wydarzeniami z 720 r. p.n.e., kiedy to Asyryjczycy zdobyli Samarię i położyli kres istnieniu królestwa Izraela. Większość mieszkańców została przesiedlona przez Asyryjczyków, część jednak zbiegła do królestwa Judy i osiedliła się w dotychczas słabo zaludnionych, niegościnnych rejonach doliny Jordanu i Morza Martwego. Qumran miałoby być jednym z takich miejsc schronienia dla uchodźców z północy<sup>26</sup>.

Kolejne zagadnienie dotyczy charakteru osadnictwa w Qumran. Według de Vaux osada qumrańska w okresie żelaza miała charakter wojskowy, obronny<sup>27</sup>. Przyjął on, jako rzecz oczywistą, że plan architektoniczny osady z okresu hellenistycznego w pewnym stopniu odzwierciedla wcześniejsze o kilkaset lat ufortyfikowane założenie z okresu żelaza. Hipoteza ta była do niedawna w całości akceptowana w dosyć bezkrytyczny sposób<sup>28</sup>. Obecnie nie wydaje się to już tak oczywiste. Bardziej prawdopodobne jest, iż budowniczy rezydencji

<sup>25</sup> Burdajewicz, „La poterie de l'âge du Fer”.

<sup>26</sup> Magen & Peleg, „Back to Qumran”, 75-76.

<sup>27</sup> De Vaux, *L'archéologie et les manuscrits*, 1-2, pl. III; zob. także Laperrousaz, *Qumrân. L'établissement Essénien*, 26-28, pl. 3; M. de Buit, „Le monastère de Qumrân”, *Le Monde de la Bible*, May/June (1978), 22.

<sup>28</sup> Np. Magnes, *The Archaeology of Qumran*, 49.

hellenistycznej w znacznym stopniu usunęli pozostałości wcześniejszej zabudowy, wykorzystując je jedynie częściowo jako materiał budowlany. Zatem oryginalny plan przypuszczalnego posterunku wojskowego jest tak naprawdę niemożliwy do zrekonstruowania. Ponadto, jak podkreśla J.-B. Humbert, zaproponowany przez de Vaux plan jest mało wiarygodny, ponieważ nie znajduje analogii do innych ufortyfikowanych stanowisk z okresu żelaza, które dzięki późniejszym badaniom archeologicznym są obecnie lepiej znane, niż to miało miejsce w czasach de Vaux<sup>29</sup>. Z drugiej jednak strony fakt, że nie mamy podstaw do zrekonstruowania planu architektonicznego oryginalnej zabudowy, a w konsekwencji określenia jej charakteru, nie można automatycznie wykluczyć możliwości, że istotnie w tej epoce istniał tu mały fort, zgodnie ze wspomnianą hipotezą de Vaux.

Przedstawiono również kolejną hipotezę, zgodnie z którą Qumran miało być punktem administracyjnym i rodzajem komory celnej na jej z ważnych dróg zbudowanych przez władców Judy<sup>30</sup>. Według A. Lemaire ucho dzbana ze stemplowaną inskrypcją *lamelek* wskazuje na powiązanie Qumran z systemem administracyjnym królestwa Judy<sup>31</sup>. Wydaje się to oczywiste ze względu na korzyści ekonomiczne, jakie dawała eksploatacja bogactw naturalnych rejonu Morza Martwego (gaje palmowe, daktyle, winnice, balsam) i oczywiście samego morza (bituminy, takie jak asfalt oraz sól)<sup>32</sup>. Do Judy, wzdłuż wybrzeża Morza Martwego, mogła też prowadzić odnoga szlaku kadzidlano<sup>33</sup>, wiodącego z południowej Arabii do wielkiego ośrodka handlowego, jakim był port w Gazie, identyfikowanej ze starożytnym miastem Antedon, po raz pierwszy wspomnianym przez Józefa Flawiusza (*Dzieje*, 13, 357; *Wojna*, 1, 87)<sup>34</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości,

<sup>29</sup> Krytyczną analizę pozostałości z okresu żelaza przedstawił J.B. Humbert, „Arguments en faveur d’une résidence pré-essénienne”, w: *Qumrân II*, 468. Na temat fortec w królestwie Judy, zob. A. Mazar, „Iron Age Fortresses in the Judaean Hills”, *PEQ* 114 (1982), 87-109.

<sup>30</sup> Cansdale, „The Identity of Qumran”, 104.

<sup>31</sup> A. Lemaire, „Inscriptions du khirbet, des grottes et de ‘Ain Feshka”, w: *Qumrân II*, 353.

<sup>32</sup> Cansdale, „The Identity of Qumran”, 105; zob. także opis Morza Martwego u Józefa Flawiusza, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1995, 4, 476-482.

<sup>33</sup> Szerzej na temat handlu kadzidłem, zob. J.B. Humbert, „La route ou les routes de l’encens?”, w: *Gaza à la croisée des civilisations. Contexte archéologique et historique*, Neuchâtel-Gêneve 2007, 100-104.

<sup>34</sup> *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1997. W okresie żelaza Gaza była znana pod nazwą Hazatu: M. Burdajewicz, „Gaza pendant les périodes du Bronze Moyen et Récent et de l’Âge du Fer”, w: *Gaza Méditerranéenne. Histoire et Archéologie en Palestine* red. J.B.Humbert, Paris 2000, 36; zob. także tenże, „Some Remarks on the History of the region of Gaza during the Iron Age”, w: *The Orient and the Aegean. Papers presented at the Warsaw Symposium, 9<sup>th</sup> April 1999, Warsaw University, Institute of Archaeology*, red. F.M. Stępniewski, Warszawa 2003, 28; tenże, „Starożytna Gaza – między Wschodem a Zachodem” w: *Żytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem* (Studia Historico-Biblica 1), red. M. Mutsch, Ł. Niesiołowski-Spanò, Lublin 2008, 161-177.



że położenie geograficzne Qumran miało istotne zalety strategiczne<sup>35</sup>, zachęcające do nadania mu charakteru wojskowego, obronnego. Warto zatem przynajmniej teoretycznie rozważyć pokrótce to zagadnienie.

W 1994 r. J.-B. Humbert podkreślił konieczność swojego rodzaju „uwolnienia” Qumran, przez interpretację stanowiska w możliwie szerokim kontekście historycznym Palestyny hellenistycznej i wczesnorzymskiej<sup>36</sup>. Z pewnością dotyczy to Qumran również w okresie żelaza. Próba określenia jego charakteru i funkcji powinna wynikać z analizy nie tylko samego stanowiska, ale również szerszego kontekstu regionalnego, którego jednym z elementów było Qumran. Rezultaty badań archeologicznych, obok źródeł pisanych, potwierdzają, że apogeum rozwoju politycznego i ekonomicznego Judy przypadało na VII w. p.n.e., kiedy to korzystano swobodnie z częściowej niepodległości w okresie schyłku zagrożenia nowoasyryjskiego. Rozwój osadnictwa w tym okresie na Pustyni Judzkiej i w dolinie rzeki Jordan zasługuje na przeprowadzenie w przyszłości dogłębnej analizy tego zjawiska. Obok założeń cywilnych, które tam powstały, niektóre mogły mieć także charakter militarny. Jako przykład służyć może budowla w Vered Jericho<sup>37</sup>, jeśli faktycznie pełniła ona funkcję obronną.

Stosunki z Edomem i mieszkańcami północnego Negewu uschyłku królestwa Judy były dosyć napięte. Badania archeologiczne ostatnich lat przyniosły odkrycia wielu ufortyfikowanych osad datowanych na VII w. p.n.e.: Arad, Tell 'Ira, Aroer, Tell Malhata, Tell Masos, Berszewa, Horvat 'Uza, Horvat Radum, Horvat Tov, 'En Hazeva, 'Ain Qudeirat (miejsce identyfikowane z Kadesz-Barnea)<sup>38</sup>. Ich budowa na północnych obrzeżach pustyni Negew miała uzasadnienie jedynie w obliczu realnego zagrożenia płynącego z południowego-wschodu, to znaczy ze strony Edomitów<sup>39</sup>. Ufortyfikowanych osiedli z VII w. p.n.e. jest natomiast wyraźnie mniej na Pustyni Judzkiej i wzdłuż brzegów Morza Martwego<sup>40</sup>. W położonym na północ od En Gedi stanowisku 'Ain Ghuweir odnaleziono ślady więzy

<sup>35</sup> J.B. Humbert, „L'espace sacré à Qumrân”, *RB* 101-102 (1994), 163.

<sup>36</sup> Humbert, „L'espace sacré à Qumrân”, 163-165; tenże, „Qumrân, esséniens et architecture”, w: *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann Geburtstag*, Berlin-New York 1999, 196.

<sup>37</sup> A. Mazar, *The Archaeology of the Land of the Bible 10.000-586 B.C.E.*, New York 1990, 451-455.

<sup>38</sup> *Horvat 'Uza and Horvat Radum. Two Fortresses in the Biblical Negev*, red. I. Beit-Arieh, Tel Aviv 2007, 331-334.

<sup>39</sup> Zob. np. tenże, *Horvat Qitmit. An Edomite Shrine in the Biblical Negev*, Tel Aviv 1995, 311-14; N. Na'aman, „The Kingdom of Judah under Josiah”, *Tel Aviv* 18 (1991), 40 ; tenże, „Hezekiah's Fortified Cities and the LMLK Stamps”, *BASOR* 261 (1986), 13.

<sup>40</sup> Magen & Peleg, „Back to Qumran”, 72-75, datują osadnictwo na tych terenach na VIII w. p.n.e. Na temat rozwoju rolnictwa na Pustyni Judzkiej zob: L.E. Stager, „Farming in the Judean Desert during the Iron Age”, *BASOR* 221 (1976), 145-158.

z okresu żelaza, zaś w 'Ain at-Turabi ufortyfikowaną zagrodę wiejską datowaną wprawdzie na okres hellenistyczny, ale wzniesioną być może na pozostałościach z okresu żelaza<sup>41</sup>. Na Tell al-Jurn (Tel Goren) pozostałości umocnień z okresu żelaza datowane są nie wcześniej niż na sam koniec VII w. p.n.e.

Jest zatem całkiem prawdopodobne, że rozwój bądź też apogeum osadnictwa w rejonie Morza Martwego nastąpił w czasach panowania Jozjasza (639-609 r. p.n.e.). Władca ten zapewne dążył do polepszenia bezpieczeństwa granic swojego królestwa, chociaż świadectwa na to są dosyć skromne. Generalnie, historia Judy w VII w. p.n.e., a szczególnie czasy panowania Jozjasza, są ciągle mało znane. Źródła biblijne znacznie więcej uwagi poświęcają jego reformom religijnym (2 Krl 22,3-23,25, 2 Krn 34,1-35,19) niż jego strategii wojkowej<sup>42</sup>.

Istnieje jeszcze jedna przesłanka mogąca wskazywać na powód rozbudowy sieci ufortyfikowanych osad lub posterunków wojskowych pod koniec VII w. p.n.e. Dopóki potęga państwa nowoasyryjskiego skutecznie zapewniała spokój i porządek (*pax assyriaca*) wśród wasalnych państw na południu, Judy, Moabu, Ammonu i Edomu, istnienie ufortyfikowanych granic między nimi nie było konieczne. Jednakże w czasach Jozjasza, w obliczu schyłku potęgi nowoasyryjskiej, Judejczycy i sąsiednie narody podjęły walkę o uzyskanie maksimum niepodległości. To właśnie za panowania Jozjasza Juda osiągnęła apogeum swojego rozwoju. Zasiedlenie doliny Jordanu oraz wybrzeży Morza Martwego mogło być wynikiem przemyślanej polityki Jozjasza zmierzającej do powstrzymania odradzających się pretensji terytorialnych sąsiadów ze wschodu. Należy podkreślić, że wówczas Morze Martwe nie stanowiło w rzeczywistości żadnej naturalnej bariery i że odbywała się tutaj normalna żegluga. Józef Flawiusz wzmiankuje, że już w czasach panowania Jozafata (867-846 r. p.n.e.) „wyruszyli przeciw niemu Moabici i Ammanici, połączywszy się z dużym zastępem Arabów. Rozłożyli się obozem przy Engade, mieście wznoszącym się nad Jeziołem Asfaltowym, w odległości trzystu stadiów od Jeruzolimy; w tym mieście są najpiękniejsze palmy i opobalsamy” (*Dzieje*, 9, 7)<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> P. Bar-Adon, „Excavations in the Judean Desert”, *'Atiqot* 9 (1989), 41-49 (po hebrajsku, z angielskim streszczeniem).

<sup>42</sup> Na'aman, „The Kingdom of Judah”, 33-60.

<sup>43</sup> Istnieje wiele źródeł wskazujących na ważną rolę Morza Martwego jako szlaku komunikacyjnego. Przykładowo zacytować można tu Józefa Flawiusza, opisującego działania Placidusa: „Następnie kazał obsadzić wojskiem łodzie i pochwyił tych, którzy schronili się na wodach jeziora” (*Wojna*, 4, 439). Także na mozaikowej mapie z Madaby widoczne są łodzie płynące po Morzu Martwym (M. Picirillo, *The Mosaics of Jordan*, Amman 1993, 95, fig. 74, oraz wkładka po s. 80). W trakcie badań archeologicznych w pobliżu Engaddi znaleziono trzy kamienne kotwice wraz z linami. Por. G. Hadas, „Stone Anchors from the Dead Sea”, *'Atiqot* 21 (1992), 55-57; C. Shimony, R. Yucha, E. Werker, „Ancient Anchor Ropes from the Dead Sea”, *'Atiqot* 21 (1992), 58-62; Cansdale, „The Identity of Qumran”, 117.

Takie zagrożenie mogło być całkowicie realne także pod koniec VII w. p.n.e. Założenie w tej okolicy posterunków wojskowych przez władców Judy byłoby jak najbardziej uzasadnione z punktu widzenia obronności granic. Zagrożenie mogło nadciągnąć zarówno z południa, jak i ze wschodu, przez Morze Martwe i dolinę Jordanu.

Nieco odmienną interpretację charakteru Qumran w okresie żelaza zaprezentowali Y. Magen i Y. Peleg. Wspomnieliśmy wcześniej, że według nich zasiedlenie Qumran miało miejsce pod koniec VIII w. p.n.e. i było wynikiem szerszego zjawiska osiedlania się w dolinie Jordanu i nad Morzem Martwym uchodźców z Samarii. W ślad za J.-B. Humbertem zakwestionowali oni istnienie budowli ufortyfikowanej w kształcie przedstawionym przez de Vaux, jak również datowanie wielkiej cysterny *loc. 110* na okres żelaza. W zamian sugerują istnienie tu skromnej zabudowy składającej się z glinianych i drewnianych szafasów wzniesionych na fundamentach z polnych kamieni. Być może zabudowa ta skupiała się wokół wieży wzniesionej w centrum osady<sup>44</sup>.

Okres zasiedlenia Qumran w okresie żelaza był, jak już wspomniano, bardzo krótki. Badania archeologiczne wyraźnie wykazały, że miejsce to zostało zniszczone i na kilkaset lat opuszczone. Warstwy popiołów, w których znaleziono większość fragmentów naczyń ceramicznych z okresu żelaza, wskazują, że zniszczenie nastąpiło wskutek gwałtownego pożaru. W tym kontekście można przypomnieć, że według źródeł biblijnych, kiedy to Jojakim (608-598 r. p.n.e.) zbuntował się przeciwko królowi Nabuchodonozorowi (604-562 r. p.n.e.), Jahwe wysłał przeciw Judzie „oddziały Chaldejczyków, oddziały Syryjczyków [=Aramejczyków], oddziały Moabitów, oddziały Ammonitów” (2 Krl 24,2). Trudno powiedzieć, czy przy okazji tych działań ucierpieli także mieszkańcy Qumran. Nie można jednak wykluczyć, że – zgodnie z hipotezą E. Stern – Qumran, położone przy drodze północ-południe, zostało zniszczone podczas ofensywy wojsk babilońskich w kierunku oazy Engaddi około 582 r. p.n.e.<sup>45</sup>

Z powodu braku możliwości bliższego określenia okoliczności, w jakich doszło do zniszczenia i opuszczenia Qumran, pozostaje przyjąć hipotezę, że stało się to na skutek dramatycznych wydarzeń w królestwie Judy, które towarzyszyły podbojowi kraju przez wojska nowobabilońskie na początku VI w. p.n.e. i że zbiegło się to w czasie z oblężeniem i zdobyciem Jerozolimy. W każdym razie nie ma żadnych śladów archeologicznych, które mogłyby wskazywać na kontynuację osadnictwa w czasach Nehemiasza i Ezdrasza (V-IV w. p.n.e.).

<sup>44</sup> Magen & Peleg, „Back to Qumran”, 76-79.

<sup>45</sup> Stern, *En-Gedi Excavations I*, 362. Krytycznie do poglądów E. Stern odniósł się J. Murphy O'Connor, *RB* 3 (2007), 456.

## THE QUMRAN SETTLEMENT DURING THE IRON AGE II

## Summary

The archaeology and history of Qumran has a long history in a heated academic discourse regarding first and foremost the Late Hellenistic – Early Roman period of the settlement, a part of which would correspond with the Essene habitation. The goal of this article is to present an overview of the available historical sources and archaeological finds concerning the somewhat neglected period of the site's history, namely the Iron Age. The following points are discussed: the possible identification of the site in the biblical accounts, the character of the settlement and its chronology. While there is still no consensus as to the original, ancient name of the settlement, the excavator's interpretation of the site as a military fort of the kingdom of Judah, has been questioned in recent years and some new hypothesis have been put forward. As for the chronology of the settlement, the proposal of R. de Vaux of its dating to the Iron Age II seems to be valid in general outline. The recent comparative analysis of the pottery sherds shows their very close typological affinities with the pottery assemblages coming from other, well datable strata of the sites in Judah, and from Jerusalem in particular. The close examination by the present author of the unpublished diagnostic pottery sherds from Qumran has also made possible to narrow down the date of the founding of the settlement to around the middle of the seventh century BC at the latest, and its end to not later than the Babylonian conquest of Judah and Jerusalem in 586 BC.

KRZYSZTOF J. BARANOWSKI

## DWIE NOWE INSKRYPCJE FENICKIE Z IBIZY

### WPROWADZENIE

Celem poniższego artykułu jest przedstawienie polskiemu czytelnikowi dwóch nowych inskrypcji fenickich z Ibizy. Inskrypcje te w zasadzie nie są nowe, ponieważ zostały odkryte w 2003 r. i informacje o nich pojawiły się już w kilku opracowaniach, ale zasługują na to miano, gdyż zostały oficjalnie opublikowane dopiero ostatnio, w dwóch artykułach w tomie studiów poświęconych M.H. Fantarowi<sup>1</sup>. Z powodu rozbieżności w ich odczytaniu przez poszczególnych

---

<sup>1</sup> J. Ramon, M.J. Estanyol, M.A. Esquembre, G. Graziani, J.R. Ortea, „Deux nouvelles inscriptions puniques découvertes à Ibiza”, w: *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama. Colloque international organisé à Siliana et Tunis du 10 au 13 Mars 2004 par l’Institut National du Patrimoine et l’Association de Sauvegarde du site de Zama. Hommage à Mbamed Hassine Fantar*, red. A. Ferjaoui, Tunis 2010, 231-236 oraz M.J. Estanyol i Fuentes, „Deux nouvelles inscriptions puniques provenant d’Ibiza”, w: *Carthage et les autochtones*, red. Ferjaoui, 237-240. Artykuły te, mimo iż ukazały się niedawno, należy uznać za *editio princeps* tych inskrypcji, ponieważ są one oparte na pierwszej prezentacji nowo odkrytych tekstów dokonanej przez Estanyol podczas kolokwium w 2004 r. i owocem pracy ekipy archeologów, która je odkryła. Artykuły Amadasi Guzzo i Xelli, chociaż ukazały się wcześniej, należy uznać za opracowania, ponieważ ich autorzy pracowali na fotografiach otrzymanych od dyrektora wykopaliisk i znali rezultaty pionierskiej pracy Estanyol. Zob. M.G. Amadasi Guzzo, „Un’iscrizione fenicia da

autorów oraz ciekawych szczegółów językowych i religijnych zasługują one na dogłębniejszą refleksję.

### 1. KONTEKST INSKRYPCJI: OBECNOŚĆ FENICKA NA IBIZIE

Obecność Fenicjan na Ibizie wiązała się z ich ekspansją handlową na Zachodzie, której głównym przedmiotem było pozyskiwanie metali i handel nimi. Doprowadziło to do powstania prawdziwego „wybrzeża fenickiego” między Gibraltarem i Alicante. W trwającej jakieś dwieście lat (ok. 750-550 r. p.n.e.) fenickiej obecności na terenie obecnej Hiszpanii można rozróżnić trzy fazy. Pierwsze kolonie w Morro de Mezquitilla i Gadir powstały poł. VIII w. p.n.e. Stworzone w drugiej fazie większe ośrodki (Chorreras, Toscanos, Cerro del Villar) datują się na okres między 750 r. i 700 r. p.n.e. Trzecia faza, która zaczęła się nie wcześniej niż w 2. poł. VII w., to zakładanie przez starsze, większe kolonie nowych, wtórnych ośrodków. Przykładem tego jest Loma del Aeropuerto, która zawdzięcza swe istnienie prawdopodobnie Cerro del Villar. Prym i kontrola nad fenicką ekspansją na Wschodzie należały do Tyru, dzięki zaangażowaniu co najmniej trzech pokoleń żeglarzy i handlarzy. Od około 650 r. p.n.e. główną rolę odgrywał Gadir. To właśnie na ten czas, VII w. p.n.e., przypadał złoty wiek handlu fenickiego na Zachodzie. Wykorzystując dawniejsze szlaki handlowe, które rozwinęły się w ostatniej fazie epoki brązu, Fenicjanie handlowali winem, oliwą, zbożem, surowymi rudami i gotowymi metalami, solą, skórą i prawdopodobnie niewolnikami<sup>2</sup>.

Fenicjanie pojawili się na Ibizie właśnie w tym złotym wieku handlu<sup>3</sup>. Wybrali Ibizę i Baleary ze względu na położenie wysp, które tworzą naturalny port na szlaku między wschodnim wybrzeżem Hiszpanii, Cieśniną Gibraltarską a obszarem Morza Śródziemnego. Pierwszym przyczółkiem tej kolonizacji była

---

Ibiza”, w: *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, red. P.G. Borbone, A. Mengozzi, M. Tosco, Wiesbaden 2006, 13.

<sup>2</sup> M.E. Aubet Semmler, „Phoenician Trade in the West: Balance and Perspectives”, w: *The Phoenicians in Spain*, tłum. i red. M.R. Bierling, S. Gitin, Winona Lake 2002, 97-112.

<sup>3</sup> Tradycyjna data założenia kolonii fenickiej na Ibizie podana przez Diodora (160 lat po założeniu Kartaginy, czyli w 654/653 r. przed Chr.) zgadza się z danymi archeologicznymi. Zob. C. Gómez Bellard, „Baléares”, w: *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, red. V. Krings, Leiden–New York–Köln 1995, 767.

Sa Caleta, co ułatwiło handel na wschód z Sardynią i na zachód, w kierunku Półwyspu Iberyjskiego<sup>4</sup>. Kolonia ta była nie tylko punktem ułatwiającym żeglugę. Fenicjanie pozyskiwali tutaj także rudy srebra z kopalni w Santa Argentera i trudnili się wytopem żelaza.

Po krótkim, trwającym ok. 50 lat, okresie obecności w Sa Caleta ludność fenicka przeniosła się na wzgórze Puig de Vila, położone nad zatoką Ibizy. Właśnie ta miejscowość dostarczyła obfitych złazisk ceramiki fenickiej datowanej na ostatnią ćwierć VII w. p.n.e., a później stała się lokalizacją dużej nekropolii punickiej<sup>5</sup>. Obie miejscowości należą do pierwszej fazy fenickiej kolonizacji Ibizy. Druga faza jest wynikiem kryzysu Fenicjan na terenie Hiszpanii w 1. poł. VI w. p.n.e. i upadku Tyru w 573 r. p.n.e. i cechuje ją wzrost wpływów kartagińskich na Ibizie<sup>6</sup>. Potwierdzeniem tych wpływów są terakotowe figurki, typowe dla obszarów punickich, znalezione w sanktuarium w Illa Plana, założonym ok. 525 r. p.n.e. To właśnie Kartagińczykom zawdzięcza swój wzrost przyszłe miasto Ebusus, które stało się od V w. p.n.e. jednym z głównych ośrodków punickich, z populacją liczącą ok. 4-5 tysięcy. Głównymi bóstwami tam czczonymi były Eresz, Reszef-Melqart oraz Tanit<sup>7</sup>. Ekonomia opierała się na wyrobie wina, oliwy i wełny. Wysoka jakość wytwarzanych produktów umożliwiła Ebusus przetrwanie wojen punickich. Po podboju Balearów przez Cecyliusza Metellusa w 123 r. p.n.e. i okresie romanizacji pełna integracja miasta w imperium rzymskim stała się faktem za Wespazjana, w 79 r. n.e., gdy przyjęło ono nazwę Municipium Flavium Ebusitanum<sup>8</sup>.

Obecność Fenicjan na Ibizie jest udokumentowana nie tylko przez archeologię i źródła klasyczne, ale także przez fenickie i punickie znaleziska epigraficzne. Są to głównie imiona własne na różnych przedmiotach użytku codziennego, często

<sup>4</sup> Ślady handlu z Ibizą zostały znalezione na całym wschodnim obszarze Półwyspu Iberyjskiego. Zob. M.E. Aubet, *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies, and Trade*, Cambridge–New York 2001, 341.

<sup>5</sup> G.E. Markoe, *Phoenicians*, Berkeley–Los Angeles 2000, 186-187.

<sup>6</sup> W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego Diodor przypisuje właśnie Kartagińczykom początki kolonii fenickich na Ibizie. Badacze traktują kolonizację Ibizy jako wtórną i przypisują ją przybyszom z południowej części Półwyspu Iberyjskiego. Jednak analiza grotów strzał wskazuje także na zaangażowanie Fenicjan z Bliskiego Wschodu, w szczególności z Tyru. Zob. J. Elayi, A. Planas Palau, *Les pointes de fleches en bronze d'Ibiza dans la cadre de la colonisation phénico-punique*, Paris 1995, 256-257.

<sup>7</sup> Miejscami kultu były nie tylko świątynie, lecz także i grotty. Najbardziej znaną jest Es Cuneiram, poświęcona czci Tanit. Ciekawa jest także grota Can Obrador, o której zob. J. Elayi, „Une nouvelle grotte culturelle à Ibiza?”, *Transeuphratène* 15 (1998), 55-67 i tablice I-IV.

<sup>8</sup> Gómez Bellard, „Baléares”, 767-775; Aubet, *The Phoenicians*, 337-346; J.H. Fernández, „Ibiza”, w: *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, red. E. Lipiński, Turnhout 1992, 222-226.

w formie skrótowej, datowanych w większości na III-I w. p.n.e.<sup>9</sup> Jedyne dwie dłuższe inskrypcje pochodzą z sanktuarium Es Cuieram. Są to dwie inskrypcje wotywnie dla Eresza i Tanit na plakietce z brązu pochodzące z IV w. p.n.e.<sup>10</sup>

## 2. KONTEKST ARCHEOLOGICZNY INSKRYPCJI

Inskrypcje, które są przedmiotem tej noty, zostały znalezione podczas wykopalisk prowadzonych latem 2003 r. na skrzyżowaniu dróg Joan Planelles i Via Punica. Stanowisko to znajduje się nieopodal nekropoli punickiej Puig des Molins, zaledwie 25 m w linii północno-wschodniej od grobów i 200 m na zachód od siedemnastowiecznych murów miejskich i dawnego portu. Większość znalezisk pochodzi z epoki fenicko-punickiej, rzymskiej i późnoantycznej. Uwagę przyciąga spory mur z I w. p.n.e. Najstarsze znaleziska, wśród nich skład zakładu ceramicznego, pochodzą z IV w. p.n.e. Pierwsza inskrypcja została znaleziona pośród materiału archeologicznego, który nie może być datowany na wcześniej niż pierwsze dziesięciolecia IV w. p.n.e. Druga inskrypcja znajdowała się pośród fragmentów steli, rzeźb rzymskich i ceramiki z początku IV w. p.n.e.<sup>11</sup>

## 3. PIERWSZA INSKRYPCJA

Pierwsza z omawianych inskrypcji jest wryta na kości o prostokątnym kształcie i wymiarach 7,1 x 8 x 0,5 cm, należącej do bliżej niezidentyfikowanego zwierzęcia. W jej lewym górnym rogu jest w pełni zachowany otwór. Ślady po takich samych otworach są widoczne także w pozostałych rogach. Otwory te musiały na pewno służyć do przytwierdzenia tej kościanej plakietki przy wejściu do budynku o najprawdopodobniej kultowym przeznaczeniu. Wniosek ten opiera się także na treści inskrypcji, która mówi o drzwiach lub wejściu dedykowanych bóstwu.

<sup>9</sup> M.J. Fuentes Estañol, *Corpus de las inscripciones fenicias, punicas y neopunicas de España*, Barcelona 1986, 18-29.

<sup>10</sup> M. Delcor, „La grotte d'Es Cuyram à Ibiza et le problème de ses inscriptions votives en punique”, *Sem* 28 (1978), 27-51 i tablica II; E. Lipiński, „Notes d'épigraphie phénicienne et punique”, *OLP* 14 (1983), 154-159.

<sup>11</sup> Ramon [i in.], „Deux nouvelles inscriptions puniques”, 232.



Według transkrypcji Amadasi Guzzo i Xelli tekst inskrypcji jest następujący:

1	<i>p̄dn . p̄šmnmqlr</i>	Dla pana, dla Eszmuna-Melqar-
2	<i>t . š̄r . ʾz p̄l . ʾš̄</i>	te drzwi te wykonał ʾš̄-
3	<i>mnʾb . bn ʿbdʾmn b</i>	<i>mnʾb</i> , syn ʿbdʾmn, syn
4	<i>n ʿbd̄twyn bn hy</i>	ʿbd̄twyn, syn <i>hy-</i>
5	<i>dl̄ry bn b̄dgd . bn d̄mlk</i>	<i>dl̄ry</i> , syn <i>b̄dgd</i> , syn <i>d̄mlk</i> ,
6	<i>bn . hʾb . k̄smʿ ql dbr</i>	syn <i>hʾb</i> , jako że wysłuchał głosu słów
7	<i>y</i>	jego <sup>12</sup> .

Według Amadasi Guzzo i Xelli tekst inskrypcji nie sprawia trudności w lekturze z wyjątkiem pierwszej litery w 5. linii, którą na podstawie porównania z innymi literami należy uznać za *d*, chociaż nie można wykluczyć jej identyfikacji jako *r*. Paleograficznie inskrypcję należy datować na 1. poł. VII w. p.n.e. Do wniosku tego skłaniają w szczególności następujące obserwacje: *b* ma dużą główkę, krótką nóżkę i długą stopkę, *d* i *r* są bardzo podobne, *š̄* składa się z czterech kresek. To właśnie kształt *š̄* pozwala stwierdzić, że inskrypcja nie może być późniejsza niż VII w. p.n.e., ponieważ litera ta w następnych wiekach ma tylko trzy kreski<sup>13</sup>. Inną cechą inskrypcji wskazującą na jej archaiczny charakter jest obecność kropek, które oddzielają słowa. O ile słowa w archaicznych inskrypcjach fenickich są oddzielane w sposób stosunkowo systematyczny, to z czasem podział na słowa jest zaniedbany i inskrypcje fenickie, w odróżnieniu od hebrajskich i aramej-

<sup>12</sup> M.G. Amadasi Guzzo, P. Xella, „Eshmun-Melqart in una nuova iscrizione fenicia di Ibiza”, *SEL* 22 (2005), 49. Tekst, który prezentują autorzy hiszpańscy (Ramon [i in.], „Deux nouvelles inscriptions puniques”, 234; Estanyol i Fuentes, „Deux nouvelles inscriptions”, 238), różni się znacznie od powyższego. Według ich lektury inskrypcja jest poświęcona Eszmunowi i Aszerze i brak w niej wzmianki o dedykowanym przedmiocie. Jakość zdjęć inskrypcji, które oni publikują, nie pozwala potwierdzić ich lektury. Fotografia, zamieszczona w Amadasi Guzzo & Xella, „Eshmun-Melqart”, 57, wskazuje na poprawność lektury autorów włoskich. Nie ma na niej śladu po literach *l* i *š̄*, które autorzy hiszpańscy czytają przed słowem *š̄r*. Podobnie nie można zobaczyć śladów *t* po *š̄r*, które tym razem jest oznaczone przez autorów hiszpańskich jako niepewna restytucja. Ponadto, ostatnia litera w pierwszej linijce to na pewno nie *b*, jak tego chcą Ramon i in., ponieważ nie posiada ona dolnej podłużnej nóżki, która jest wyraźna w *b*, przedostatniej literze ostatniej linijki. Poza epigrafą dwa inne argumenty przemawiają za przyjęciem tekstu inskrypcji zgodnie z lekturą Amadasi Guzzo i Xelli. Po pierwsze, inskrypcje dedykacyjne zwykle wymieniają ofiarowany przedmiot. Lekcja autorów hiszpańskich jest więc nieoczekiwana z punktu widzenia rodzaju literackiego. Po drugie, wzmianka o drzwiach jako o dedykowanym przedmiocie tworzy spójną, logiczną całość z obecnością otworów w rogach plakietki, które służyłyby do jej zamocowania na owych drzwiach. Prof. Xella w e-mailu do autora z dnia 9 stycznia 2012 podtrzymał swoją lekturę.

<sup>13</sup> Amadasi Guzzo & Xella, „Eshmun-Melqart”, 48; B. Peckham, *The Development of the Late Phoenician Scripts*, Cambridge 1968, 104-113. Cypryjska *š̄* ma jeszcze w V-III w. cztery kreski, ale jest ona bardzo odmienna od archaicznej *š̄*, która jest zygzakowata, a nie płaska. Zob. Peckham, *The Development*, 6-11.

skich, cechuje *scriptio continua*<sup>14</sup>. Kropki podziałowej brakuje między słowem *bn* i imionami własnymi, a także między zaimkiem wskazującym i czasownikiem *p'l*. W obu wypadkach brak ten wskazuje na ścisły związek między tymi słowami. Brak kropki po zaimku wskazującym może zdumiewać, ale jest on znany już z najstarszych inskrypcji z Byblos<sup>15</sup>.

Formuła dedykacyjna, która otwiera inskrypcję, zawiera mieszankę elementów typowych dla okresu archaicznego i późnego. Detalem łączącym ją z inskrypcjami archaicznymi jest użycie czasownika *p'l* poprzedzonego zaimkiem *z* (w naszej inskrypcji rozszerzonym o alef prostetyczną). Taka konstrukcja jest użyta m.in. w *KAI* 1:1 i 6:1. Czasownik *p'l* także należy do grupy czasowników używanych w inskrypcjach archaicznych (razem z *ytn* „dawać” i *šym* „złożyć”) i z czasem zostanie wyparty przez czasownik *ndr* „dedykować”. Z kolei początek inskrypcji, gdzie znajdujemy tytuł boski i imię bóstwa, każde poprzedzone przyimkiem *l*, można znaleźć w inskrypcjach nowszych, jak widać na przykładzie *KAI* 17:1, 18:1, 47:1, które pochodzą z II w. p.n.e.<sup>16</sup>

Głównym elementem, który przyciąga uwagę w formule dedykacyjnej, jest podwójne imię bóstwa. Zjawisko łączonych imion boskich w Syrii jest znane już z Ebla, a źródła fenickie dostarczają serii podwójnych imion zarówno płci wyłącznie męskiej (*ʿršp mlqrt*, *šd mlqrt*), jak i mieszanych, męsko-żeńskich (*šmn štrt*, *šd tnt*). Skojarzenie bóstw wyrażone łączonym imieniem może wynikać ze wspólnej genealogii, podobnych funkcji, statusu lub sił i wskazuje na ich wspólny kult<sup>17</sup>. Skojarzenie Eszmuna i Melqarta nie jest często spotykane. Znajduje się ono w traktacie Esarhaddona w Baalem z Tyru: „niech Melqart i Eszmun wydadzą na zniszczenie twoją ziemię, a twoich ludzi na wysiedlenie”<sup>18</sup>. Jedynymi źródła-

<sup>14</sup> J. Naveh, „Word Division in West Semitic Writing”, *IEJ* 23 (1973), 206-208.

<sup>15</sup> *KAI* 1:1; 4:1; 6:1; 7:1.

<sup>16</sup> Struktura inskrypcji zaczynająca się imionami bóstw, po której następują nazwa ofiarowanego przedmiotu, czasownik, imię ofiarodawcy i formuła końcowa, staje się powszechna od początków VI w. p.n.e. Zob. M.G. Amadasi Guzzo, „Per una classificazione delle iscrizioni fenicie di dono”, *Scienze dell'antichità* 3-4 (1989-1990), 838.

<sup>17</sup> P. Xella, „«Divinités doubles» dans le monde phénico-punique”, *Sem* 39 (1990), 167-175. Przypadek par zawierających element *šd* może być bardziej skomplikowany. Zdaje się, że początkowo *šd* był po prostu fenickim określeniem egipskiej kolumny Dżed. Imiona podwójne z *šd* jako pierwszym elementem należałoby zatem rozumieć jako „kolumna Dżed boga X”. Jednak *šd* pojawia się także jako element teoforyczny imion własnych, a nawet otrzymuje dary wotywnne, jak na przykład kołczyk opublikowany w M.L. Uberti, A.M. Costa, „Una dedica a Sid”, *Epigraphica: Rivista italiana di epigrafia* 42 (1980), 196-199. Bardziej samodzielny status *šd* pozwala więc interpretować parę, która go zawiera na pierwszym miejscu, także jako podwójne, łączące imię boskie. Odnośnie do *šd* zob. E. Lipiński, „Le pillier djed et le dieu šid”, *Orientalis Antiqui Miscellanea* 1 (1994), 61-74.

<sup>18</sup> S. Parpola, K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2), Helsinki 1988, 27.

mi, w których skojarzenie Eszmuna z Melqartem jest szeroko poświadczone, są inskrypcje wotywnne z 1. poł. IV w. p.n.e. z sanktuarium na Batsalos, nieopodal miasta Kition<sup>19</sup>. Połączenie kultu Eszmuna i Melqarta należy widzieć w świetle ich równego statusu religijnego i politycznego, albowiem bóstwa te patronowały dwóm z głównym miast fenickich, Eszmun Sydonowi a Melqart Tyrowi<sup>20</sup>.

Przedmiotem, którego ofiarowanie upamiętnia inskrypcja, są drzwi, a ich wykonanie jest opisane czasownikiem *pʿl*. Rzeczownik *šʿr* może oznaczać zarówno drzwi niewielkiego budynku, jak i bramę miejską. Kontekst archeologiczny wskazuje na to pierwsze znaczenie. Nie jest to jedyny przykład wykonania dla bóstwa właśnie drzwi. Także inskrypcja wotywna z Umm el-ʿAmed (II w. p.n.e.) wspomina pewnego ʿAbdelima, który sprawił swoim sumptem „te drzwi i ich skrzydła”<sup>21</sup>. Czasownik *pʿl* jest bardzo dobrze poświadczony w tekstach fenickich i ma szerokie znaczenie – „zrobić, wykonać, zrealizować”. Może się on odnosić zarówno do wykonania małych przedmiotów, jak i do realizacji większych projektów, takich jak budowa grobowca, sarkofagu, ołtarza czy murów. W kilku przypadkach użyty jest także w znaczeniu „czynić” i odnosi się do czynienia dobra, sprawowania służby i prawdopodobnie także „czynienia w darze”<sup>22</sup>.

Forma zaimka wskazującego z alef prostetyczną nie jest bez znaczenia dla całościowej interpretacji inskrypcji. Zaimek w formie *ʿz* jest poświadczony w Fenicji (w Sarepcie, Amrit, Wasła), i na Zachodzie (Sewilla, Sulcis, Pyrgi), ale jest on typowy dla Cypru, skąd pochodzi większość jego poświadczeń<sup>23</sup>.

Ostatnim elementem inskrypcji, przyciągającym uwagę, jest niezwykle długi rodowód ofiarodawcy, sięgający aż sześć pokoleń wstecz. Tak długa lista przodków jest niezwykle rzadka i znajduje się tylko w dwóch innych inskrypcjach punickich, z Olbii (*KAI* 68, poł. III w. p.n.e.) i z Kartaginy (*KAI* 78, III w. p.n.e.). Inną cechą rodowodu z Ibizy są imiona bardzo rzadko spotykane i mające charakter archaiczny. Można je objaśnić etymologicznie jak następuje: *ʿšmnʿb* – „Eszmun jest moim ojcem”, *ʿbdʿmn* – „sługa Amona”, *ʿbdʿtwyn* – „sługa *twyn*” (*twyn* to tajemnicze i zapomniane bóstwo, poświadczane dwukrotnie w źródłach fenickich

<sup>19</sup> Teksty nr 1001, 1003, 1005, 1010-1015, 1025, 1028 w: *Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et Corpus des inscriptions*, red. M. Yon (Kition-Bamboula 5), Paris 2004, 174-177.

<sup>20</sup> Xella, „«Divinités doubles»”, 173.

<sup>21</sup> *KAI* 18:3-4: *hšʿr z wħdlbt ʿš l*.

<sup>22</sup> P. Xella, „\*PʿL en phénicien et punique. Matériaux pour le lexique phénicien-II”, w: *Vom Alten Orient zum Alten Testament. Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*, red. M. Dietrich, O. Loretz, W. von Soden (AOAT 240), Neukirchen-Vluyn 1995, 529-540.

<sup>23</sup> J. Friedrich, W. Röllig, M.G. Amadasi Guzzo, *Phönizisch-punische Grammatik* (Analecta Orientalia 55), Roma 1999, 67-68.

i być może w Ugarit), *byd/ry* – imię, którego pierwszym elementem jest słowo „brat”, ale jego całościowe objaśnienie jest niemożliwe, *bdgd* – „z ręki lub w ręce Gada” (Gad jest fenickim bóstwem powodzenia i dobrego losu), *d<sup>c</sup>mlk* – „*d<sup>c</sup>m* jest królem” (*d<sup>c</sup>m* to kolejne tajemnicze bóstwo w onomastyce tej inskrypcji), *b<sup>b</sup>* – „mój brat jest ojcem” (słowo brat jest użyte w tym imieniu jako przenośne określenie bóstwa). W ogólności, onomastyka tej inskrypcji, choć zawiera imiona nowe lub bardzo rzadkie, dobrze wpisuje się w fenicką tradycję imion własnych<sup>24</sup>.

Całościowe spojrzenie na tę inskrypcję pozwala na sformułowanie kilku wniosków i obserwacji. Inskrypcja pochodzi z czasów początków fenickiej obecności na Ibizie. Jej archaiczny charakter i wczesna data są potwierdzone przez wiele szczegółów tworzących spójną całość: paleografia, użycie kropek oddzielających słowa, obecność słów *ʾz p<sup>c</sup>l* w formule wotywniej, rzadka i archaiczna onomastyka. Niezwykle intrygujące są „cypryjskie” elementy: podwójne imię boskie Eshmun-Melqart, znane głównie z Cypru, oraz forma zaimka wskazującego *ʾz*, także typowo cypryjska. Na podstawie tych dwóch szczegółów można wnioskować, że fundator tej inskrypcji, *ʾšmn<sup>b</sup>* (Eshmun-ab), pochodził z Cypru. Wniosek ten dodatkowo komplikuje obraz kolonizacji fenickiej Ibizy. Musiała być ona nie tylko dziełem Fenicjan pochodzących z wybrzeży Hiszpanii, ale także z Tyru (jak wskazuje analiza grotów strzał) i z Cypru.

#### 4. DRUGA INSKRYPCJA

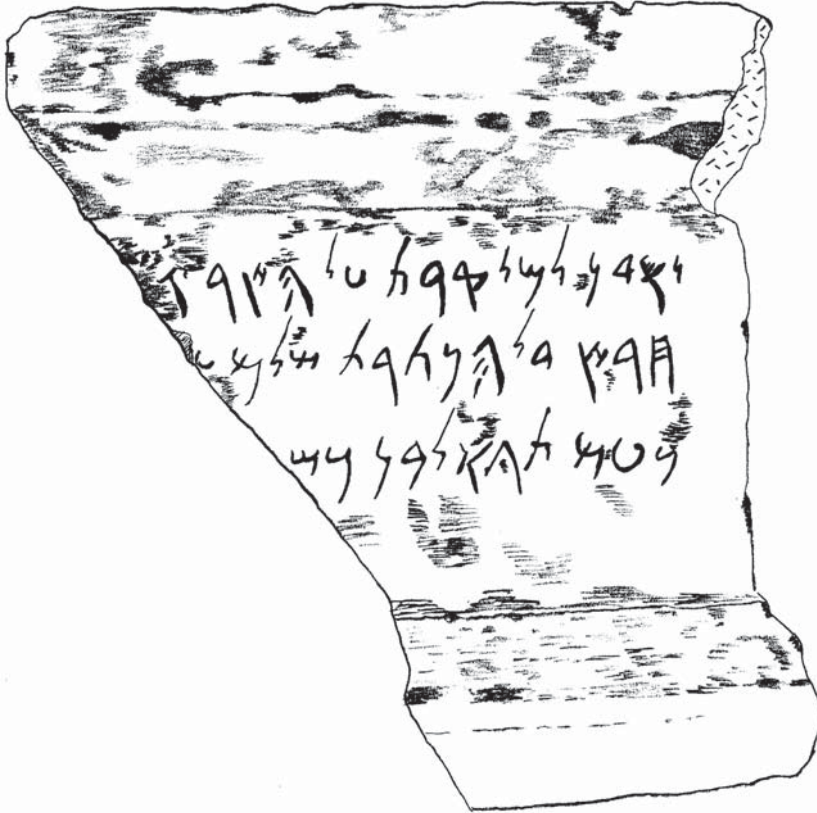
Druga inskrypcja jest wyryta na piedestale, na którym musiała stać zaginiona obecnie rzeźba<sup>25</sup>. Wykonany jest on z czarnego kamienia o niebieskawym odcieniu. Lewa dolna część piedestału nie zachowała się, wobec czego także i inskrypcja posiada braki. Wymiary pola, na którym jest wyryta, to ok. 16 x 16 cm<sup>26</sup>. Opublikowane zdjęcia inskrypcji są bardzo wyraźne i na ich podstawie tekst inskrypcji brzmi następująco:

<sup>24</sup> Amadasi Guzzo & Xella, „Eshmun-Melqart”, 51-53.

<sup>25</sup> Inskrypcję tę przedstawia rysunek, który towarzyszy artykulowi, wykonany przez p. Odette Boivon na podstawie fotografii w Ramon [i in.], „Deux nouvelles inscriptions puniques”, 234-235 oraz Estanyol i Fuentes, „Deux nouvelles inscriptions”, 239. P. Boivon składam serdeczne podziękowania za jej pomoc.

<sup>26</sup> Ramon [i in.], „Deux nouvelles inscriptions puniques”, 234.

- |   |                                |  |
|---|--------------------------------|--|
| 1 | <i>ʔdn lmlqrt ʕl hsr s[ml]</i> | Dla pana, dla Melqarta nad Tyrem posąg                 |
| 2 | <i>brš dl hktrt šlm [ndr]</i>  | ze złota z kapitelem, wypełnienie ślubu                |
| 3 | <i>bʕm tgʕlbn kš[mʕ qlʔ]</i>   | za lud z <i>tgʕlbn</i> , jako że wysłuchał jego głosu. |



Odette Boivin

Fig. 1. O. Boivon, druga inskrypcja z Ibizy.

Zdaniem wydawców hiszpańskich inskrypcja powinna być datowana na III albo nawet na II w. p.n.e. Chociaż trudno znaleźć w paleografii tej inskrypcji element, który pozwala ją jednoznacznie datować. Wydaje się, że bardziej prawdopodobna jest data trochę wcześniejsza, z końca IV w. p.n.e. lub początku III w. p.n.e.<sup>27</sup> W kierunku takiego datowania skłania kształt ʔ z trójkątnym dziubkiem, otwarta ʕ, prosta *h* z długimi nóżkami, a zwłaszcza *š* z trzema pionowymi liniami,

<sup>27</sup> Amadasi Guzzo opowiada się za datowaniem ogólnie na III w. p.n.e. na podstawie podobieństwa pisma inskrypcji z Ibizy i inskrypcji z Antas, datowanych na III w. p.n.e. oraz obserwacji, że litery *n* i *k* są bardzo podobne, co także jest charakterystyczne dla pisma z III w. p.n.e. Zob. Amadasi Guzzo, „Un'iscrizione fenicia”, 14.

z których dwie są przedłużone poniżej linii horyzontalnej, podczas gdy w II w. p.n.e. *ʿ* jest często ponownie zamknięta, a *š* jest złożona zasadniczo z dwóch linii<sup>28</sup>. Wcześniejsza data współgra także z datowaniem materiału archeologicznego, pośród którego inskrypcja została znaleziona, na początek IV w. p.n.e.

Inskrypcja zaczyna się dedykacją dla Melqarta w formule typowej dla inskrypcji punickich. Po imieniu boga następuje rodzaj tytułu, który precyzuje, że mowa o Melqarcie, który włada miastem Tyr. Użycie przyimka *ʿl* „nad” w znaczeniu „we władzy nad” jest rzadkie, ale niezaprzeczone, jak to widać na przykładzie *KAI* 7:4-5, 60:4-5, 80:1, 137:2-3, 141:1. Jako że przyimek *ʿl* w tym właśnie znaczeniu jest w większości tych przykładów poprzedzony jakimś tytułem lub funkcją, sformułowanie *mlqrt ʿl hsr* może być podstawą do stwierdzenia, że element *mlk* w imieniu *mlqrt* był ciągle odczuwany w znaczeniu „król”, a całość imienia była rozumiana w swym etymologicznym pochodzeniu jako „król miasta”. Wyrażenie przyimkowe *ʿl hsr* może być zatem widziane jako swego rodzaju dopowiedzenie lub wyjaśnienie imienia Melqarta: „król miasta, ten który włada Tyrem”<sup>29</sup>. Nazwa miasta Tyr jest poprzedzona rodzajnikiem. Konstrukcja nazw miejscowych rodzajnikiem nie jest normą w fenickim, choć jest poświadczona<sup>30</sup>. Jej użycie razem z nazwą miasta Tyr potwierdza jej pochodzenie od rzeczownika pospolitego *sr* – „skała”. W fenickim obserwujemy zatem tę samą praktykę tworzenia nazw miejscowych z rzeczowników pospolitych przez dodanie rodzajnika, udokumentowaną także w hebrajskim, zwłaszcza okresu wczesnego<sup>31</sup>.

Koniec pierwszej linii jest uszkodzony, ale zachowana litera *s* pozwala zrekonstruować w tym miejscu słowo *sml* – „posąg”, znane zarówno z inskrypcji fenickich, jak i punickich<sup>32</sup>. Słowo to musi się odnosić do posągu stojącego na piedestale, na którym wryta jest inskrypcja. Drugim przedmiotem ofia-

<sup>28</sup> Peckham, *The Development*, 178-187.

<sup>29</sup> Interpretacja ta znajduje potwierdzenie w inskrypcji wotywniej z II w. p.n.e. z Malty, w której Melqart otrzymuje tytuł „pan Tyru” (*bʿl sr*, *KAI* 47:1). Formuła *ʿl hsr* odnosząca się do Melqarta mogła być jego tradycyjnym epitetem, ponieważ znajduje się dokładnie w tej samej postaci także w inskrypcji z Tharros. Zob. M.G. Amadasi Guzzo, „Sulla dedica a Melqart da Tharros e il toponimo QRTHDŠT”, w: *Atti del IX convegno di studio Nuoro, 13-15 dicembre 1991*, red. A. Mastino (Africa Romana 9), Sassari 1992, 523-524. W swym późniejszym artykule Amadasi Guzzo proponuje jeszcze inną interpretację epitetu *ʿl hsr*. Według niej epitet ten należy rozwinąć jako „ten, który czuwa nad Tyrem”, a to właśnie epitet *bʿl sr* miałby odnosić się do Baalowego włodarzenia tymże miastem. Zob. M.G. Amadasi Guzzo, „Cultes et épithètes de Milqart”, *Transuephratène* 30 (2005), 9-18.

<sup>30</sup> S. Segert, *A Grammar of Phoenician and Punic*, München 1976, 175; Ch.R. Krahmalkov, *A Phoenician-Punic Grammar*, Leiden-Boston-Köln 2001, 89-90.

<sup>31</sup> S.N. Lee, „The Use of the Definite Article in the Development of Some Biblical Toponyms”, *VT* 52 (2002), 334-349.

<sup>32</sup> *DNWSI*, 792-793.

rowanym Melqartowi jest element architektoniczny określony jako *ktrt* i interpretowany głównie na podstawie hebrajskiego odpowiednika jako „kapitel”. W inskrypcjach fenickich i punickich występuje on w *KAI* 10:6, 119:2 i 160:1. Kapitel ten został darowany i najprawdopodobniej wykonany razem w posągiem, ponieważ jest poprzedzony przyimkiem *dl*, tłumaczonym zwykle jako „z, razem z”<sup>33</sup>.

Rekonstrukcja słowa *ndr* na końcu drugiej linii nie nastęrcza trudności, ponieważ jest ono częścią standardowego idiomu oznaczającego wypełnienie ślubu<sup>34</sup>. Podobnie na końcu trzeciej linii łatwo zrekonstruować formułę oznaczającą wysłuchanie modlitw przez boga, która jest typowa dla inskrypcji wotywnych. Problemem jest natomiast całościowa interpretacja i przekład tych dwóch linii. Można je zrozumieć następująco: „wypełnił ślub z ludem z *tg'lb*n, ponieważ wysłuchał jego głosu”. Według tej analizy *šlm* to czasownik, a *ndr* to jego dopełnienie bliższe. Wadą tej interpretacji jest brak podmiotu, czyli imienia ofiarodawcy, występujący zwykle w podobnych formułach. Brak ten staje się jeszcze bardziej niewytłumaczalny, jeśli zrozumie się przyimek *b* w znaczeniu „z”, ponieważ oznaczałoby to, że główny fundator nie jest wspomniany, a na jego miejsce wzmiankowana jest ogólnie ludność jakiejś nieznannej, prawdopodobnie małej, osady czy miejscowości. Dlatego to lepiej jest zanalizować *šlm* jako *nomen actionis* „wypełnienie”, które odnosi się do aktu ofiarowania Melqartowi posągu jako spełnienie ślubu złożonego mu dla dobra mieszkańców miejscowości *tg'lb*n. Przyimek *b* przed słowem *'m* wyrażałby beneficjenta ślubu. Znaczenie to byłoby pochodną użycia *b* na określenie powodu lub celu<sup>35</sup>. Według tej interpretacji ofiarodawcą jest wspólnota, a nie osoba prywatna<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> P.C. Schmitz, „The Vocalization of the Phoenician-Punic Word *dl*”, *SEL* 19 (2002), 87-88.

<sup>34</sup> Ch.R. Krahmalkov, *Phoenician-Punic Dictionary*, Leuven 2000, 462-463.

<sup>35</sup> Krahmalkov, *Phoenician-Punic Dictionary*, 94.

<sup>36</sup> „Duch wspólnotowy” Fenicjan znany jest z wielu sformułowań, choć używane słownictwo nie jest jednolite. Itak w „Raporcie Wenamuna” jest odniesie do „zgromadzenia” (*hr'd*) miasta. Zob. J.A. Wilson, „The Assembly of a Phoenician City”, *JNES* 4 (1945), 245 oraz H. Goedicke, *The Report of Wenamun* (The Johns Hopkins Near Eastern Studies), Baltimore-London 1975, 123. Z kolei w Księdze Ezechiela 27,9 mowa jest o „starszych Byblos i jej mędrkach”. Księga Hioba 40,30 zdaje się odnosić do członków fenickiej wspólnoty kupieckiej. Najpiękniejszego przykładu owego „ducha wspólnoty” dostarcza *KAI* 60:7-8: „Zatem niech wiedzą Sydończycy, że wspólnota wie, jak wynagradzać ludzi, którzy spełnili służbę dla niej”. Słowo oddane tutaj jako „wspólnota” to w oryginale *gw*. Słowo *'m* występuje z kolei w datach w *KAI* 18:5-6 i 19:8, które odnoszą się do „roku ludu Tyru”. Także w inskrypcji z Antas (III w. p.n.e.) pewien ‘Abdeszmun, syn Bodmelqarta, określa siebie jako członka „ludu Cagliari”. Słowo *'m* można w tym wypadku, podobnie jak to się ma w przypadku inskrypcji z Ibizy, zrozumieć w znaczeniu „pełnoprawni obywatele” lub „lud, pospółstwo, niższa klasa społeczna”. Zob. M.G. Amadasi Guzzo, *Iscrizioni fenicie e puniche in Italia*, Roma 1990, 84-85. Z kolei inna, warta odnotowania linia interpretacyjna uważa słowo *'m* za termin techniczny określający

Wydaje się zatem, że druga inskrypcja z Ibizy ma charakter wotywny z kilkoma ciekawymi szczegółami. Z punktu widzenia gramatycznego są nimi użycie rodzajnika w nazwie miasta Tyr oraz rzadkie znaczenia przyimków *ʿl* i *b*. Z punktu widzenia historycznego fakt, że inskrypcja jest dedykowana Melqartowi, określonego dodatkowo mianem władającego Tyrem, wskazuje na trwanie pamięci o korzeniach z Tyru wśród potomków Fenicjan, którzy osiedlili się na Ibizie.

## TWO PHOENICIAN INSCRIPTIONS FROM IBIZA

### Summary

The 2003 archaeological campaign in Puig des Molins—a Punic necropolis in Ibiza—yielded two inscriptions, both of which were published recently in a volume of studies dedicated to M. H. Fantar. The first inscription (7<sup>th</sup> cent. B.C.E.) is a bone door-plaque inscribed with dedication to Eshmun-Melqart, a seldom attested Phoenician “double deity.” Among the text’s distinctive features is the donor’s genealogy which goes back six generations and contains rare and archaic names. The second inscription (3<sup>rd</sup> cent. B.C.E.), engraved on the pedestal of a missing statue, is also dedicatory. The people of *tgʿlbn*—an as-yet unidentified locale—offered the statue to the Tyrian deity Melqart in the fulfillment of a vow. The two inscriptions attest to the mosaic-like complexity of the origins of the Phoenician population of Ibiza. The first inscription contains Cypriote elements (the relative pronoun with prosthetic aleph, an a dedication to a deity attested mainly in Cyprus) while the second preserves the memory to Tyre by invoking its principal patron-deity.

---

„zgromadzenie ludowe” w miastach fenickich i punickich. Zob. S. Moscati, „Il popolo di Bitia”, *RSO* 43 (1968), 1-4 oraz M. Sznycer, „L’«assemblée du peuple» dans les cités puniques d’après les témoignages épigraphiques”, *Sem* 25 (1975), 47-68. Także i to znaczenie nie może być wykluczone w kontekście omawianej inskrypcji. Nowsza synteza odnośnie do kolegialnego sposobu sprawowania władzy wśród Fenicjan i Kartagińczyków jest dostępna w L.I. Manfredi, *La politica amministrativa di Cartagine in Africa* [= *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, Serie IX, Volume XVI, Fascicolo 3], Roma 2003, 353-360, 386-394.



ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ

## POCHODZENIE BIBLIJNEGO HIOBA – W ZWIĄZKU Z ARTYKUŁEM KS. ANTONIEGO TRONINY<sup>1</sup>

Ksiądz profesor Antoni Tronina w poprzednim numerze *Scripta Biblica et Orientalia* opublikował artykuł, w którym zaproponował identyfikację biblijnego Hioba z postacią znaną z korespondencji amarneńskiej<sup>2</sup>. Niniejsza nota ma na celu prezentację alternatywnego wyjaśnienia genezy postaci i imienia Hioba.

Poza sugestiami dotyczącymi regionu, z którym związany jest biblijny Hiob i postać wzmiankowana w tekstach amarneńskich, głównym elementem argumentacji Troniny jest onomastyka. Biblijny bohater – אִיּוֹב – nosi imię utworzone podobnie jak imię zaświadczone w różnych formach w źródłach z II tys. p.n.e. Tronina podaje treść obu dokumentów amarneńskich, w których pojawia się imię w formie *a-ia-ab*. Zarówno budowa imienia, jak i jego występowanie w rozmaitych źródłach z II i I tys. p.n.e. zaświadcza o jego popularności<sup>3</sup>. Ponadto, można odnieść wrażenie, że dla imienia *a-ia-ab* równie bliskie co Hiob (אִיּוֹב) wydaje się zaświadczone w Biblii imię Joab (יֹאָב). Skoro imię nie jest szczególnie wyjątkowe, a zaświadczone jest w wielu źródłach pochodzących z różnych okresów i regionów, to czy uprawniona jest identyfikacja biblijnej postaci z człowiekiem

<sup>1</sup> Za lekturę i uwagi do tego tekstu dziękuję Maciejowi Münnichowi i Jakubowi Sławikowi, którzy – co oczywiste – nie ponoszą odpowiedzialności za tezy tu przedstawione.

<sup>2</sup> A. Tronina, „Czy Hiob istniał realnie?”, *SBO* 3 (2011), 173-181.

<sup>3</sup> Wygodne zestawienie zawiera: R.S. Hess, *Amarna Personal Names*, Winona Lake 1993, 23-25.

wzmiankowanym w tekście z el-Amarna? Nawet jeśli uznać możliwość takiej identyfikacji, której – jak sądzę – nie można ani dowieść, ani wykluczyć, to wskazywałaby ona, co najwyżej, na związek realnej postaci historycznej z imieniem bohatera literackiego. Nie uzyskalibyśmy jednak żadnych przesłanek łączących postać historyczną epoki amarneńskiej z narracją mądrościowej Księgi Hioba.

Lawrence Mykytiuk niedawno opracował studium dotyczące identyfikowania postaci biblijnych z imionami wzmiankowanymi w epigraficznym materiale pochodzącym z Palestyny<sup>4</sup>. Pewna lub choćby wysoce prawdopodobna identyfikacja, jak dowodzi Mykytiuk, wymaga spełnienia bardzo wielu kryteriów, i sama zbieżność onomastyczna z pewnością nie jest wystarczającym dowodem. Sądzę, że w tym wypadku również należy mieć w pamięci owo metodologiczne zastrzeżenie.

Z tego względu, że nie potrafię ani dowieść, ani sfalsyfikować wniosków Troniny, chciałbym zaprezentować inną hipotezę dotyczącą pochodzenia imienia Hioba, która opiera się nie tylko na onomastyce, lecz również na głównym wątku literackim zawartym w Księdze Hioba.

Wypada rozpocząć od analogii wątków narracyjnych. Istotą i kanwą biblijnej opowieści mądrościowej jest temat prawego Hioba („mąż ten był nienaganny i prawy, bogobojny i stroniący od złego”, Hi 1,1, por. 1,8), na którego spadają niezawinione nieszczęścia, utożsamione ze stratą majątku, a zwłaszcza śmiercią dzieci. Owo niezasłużone nieszczęście tworzy literacką konwencję i ramy dla całej mądrościowej treści księgi. W literaturze przedmiotu od dawna wskazywano na związki tej księgi z literackim dziedzictwem starożytnego Wschodu, zwłaszcza Mezopotamii<sup>5</sup>. Związki te, oparte na analogiach narracyjnych, których tematami są cierpienie człowieka i rola bóstwa jako siły decydującej o ludzkim losie, są dobrze znane. Tematyka ta jednak jest tak uniwersalna, że nie stanowi wystarczającego dowodu na wzajemną zależność tekstów<sup>6</sup>. Silniejszym argumentem za wschodnimi inspiracjami stojącymi za Księgą Hioba są językowe zależności. Nie kwestionując tych wpływów, które mogły mieć jednak charakter kulturowego *backgroundu* i dziedzictwa literacko-intelektualnego starożytnych pisarzy, sądzę

<sup>4</sup> L.J. Mykytiuk, *Identifying Biblical Persons in Northwest Semitic Inscriptions of 1200-539 B.C.E.*, Atlanta 2004.

<sup>5</sup> J.L. Crenshaw, „Job”, w: *Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford 2007, 332-333; M. Münnich, „Schemat starożytnej lamentacji bliskowschodniej na przykładzie babilońskiego poematu «Będę chwalił pana mądrości» oraz 30. rozdziału Księgi Joba”, *Zeszyty Naukowe KUL* 43 (1999), 3-13.

<sup>6</sup> J.L. Crenshaw („Job”), podsumowując omówienie bliskowschodnich analogii dla Księgi Hioba, pisze: „None of these texts provides an exact parallel to the book of Job, which adapts the traditional genre of debate and framing narrative... In the end, the book of Job stands alone, like the hero of the book” (333).

że można wskazać również inne inspiracje dla biblijnej księgi, a precyzyjniej: dla wątku nieoczekiwanej utraty dzieci.

Jak się bowiem wydaje, najbliższą starożytną paralełą dla wątku gwałtownej straty dzieci jest grecki mit o Niobe. Temat ten nie jest zbyt popularny w literaturze starożytnej, zatem pytanie o związki tradycji biblijnej z grecką nie jest nieuzasadnione.

Już w czasach Homera mit ten znany był w formie pozwalającej rekonstruować jego zasadnicze zręby:

Nawet Niobe o pięknych warkoczach posiłkiem wzmocniała  
serce, ta matka nieszczęsna, co dwanaścioro straciła  
dzieci od razu: sześć córek i sześciu synów kwitnących.  
Zabił ich wszystkich Apollon ze swego łuku srebrnego,  
córki – Artemis, co strzałom jest rada, gdyż gniewni na Niobe  
byli, że śmiała porównać się z pięknowłosą Latoną,  
mówiąc: „Ta dwoje zrodziła, a ja potomstwa mam wiele”.  
Chociaż więc było ich dwoje, zgładzili wszystkie jej dzieci.  
Dziewięć dni martwe leżały we krwi i nie było nikogo,  
kto by pogrzebał je – ludzi Kronida zamienił w kamienie.  
Dnia dziesiątego Bogowie Niebiańscy je pogrzebali.  
Lecz przyjmowała posiłek Niobe, choć łzami zalana.  
Teraz pomiędzy skałami, pośród gór osamotnionych,  
obok Sipyłu – jak mówią, tam spoczywają boginie,  
Nimfy, co nad Acheloosem korowód wiodą taneczny,  
otóż tam, chociaż jest głazem, cierpi przez bogów skazana.

*Iliada*, XXIV, 601-616 (tłum. K. Jeżewska)

Zasadnicza zbieżność narracji o Niobie i Hiobie polega na niespodziewanej – dla obojga rodziców – utracie dzieci. W micie greckim mamy do czynienia z gniewem bogów wywołanym arogancją Niobe, podczas gdy biblijna księga mówi o pewnego rodzaju „grze” między Bogiem i szatanem, której ofiarą padł nieszczęsny Hiob. Podobieństwo narracji można by oczywiście wyjaśniać adaptacją – w obu tradycjach – wspólnego wątku literackiego. Związki opowieści o Niobie i o Hiobie wydają się jednak bardzo bliskie, o czym świadczy również onomastyka. Grecka forma imienia – Νιόβη – pozostaje zapewne w związku z imieniem biblijnego bohatera. Podobieństwo między (N)io(b)e oraz imieniem Job jest zbyt wielkie, by było przypadkowe<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Zwracałem na to uwagę już w: Ł. Niesiołowski-Spanò, „Grecja i Palestyna: początki wzajemnych kontaktów”, w: *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, red. M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò, Lublin 2008, 139.

Jak można zinterpretować ów związek dwóch wątków literackich i imion tych postaci? Nie wiemy, od kiedy mit o Niobe znany był Grekom<sup>8</sup>. Możemy powiedzieć jedynie, że z pewnością znano go już w czasach Homera, a zatem w VIII/VII w. p.n.e.<sup>9</sup> Miejsce tego mitu w całej narracji oraz jego wplecenie w opowieść o pogrzebie Hektora (opowieść o Niobe służyła Achillesowi jako zachęta skierowana do Priama, by ten – mimo śmierci syna – zgodził się uczestniczyć we wspólnej biesiadzie) świadczą o niejako „instrumentalnym” zastosowaniu mitu przez poetę, a zatem nie był on jego wynalazkiem. Tylko bowiem ogólnie znany wątek mityczny mógł spełniać zamierzoną przez poetę rolę w narracji – *exemplum* dla żaloby, ale zarazem niewyrzekania się strawy.

Z drugiej strony mamy bardzo trudną w datowaniu biblijną Księgę Hioba. Badacze zdają się skłaniać do hipotezy o powstaniu Księgi Hioba w epoce Drugiej Świątyni, zapewne w czasach perskich<sup>10</sup>. Nawet jeśli tradycja o Hiobie byłaby wcześniejsza, choć brak na to mocnych argumentów, nie mówiąc już o dowodach, tekstowe dane wskazują zatem na chronologiczny prymat greckiej Niobe nad biblijnych Hiobem.

Naturalnie, można podobieństwa między dwiema opowieściami tłumaczyć pochodzeniem od wspólnego pierwowzoru. Ponieważ jednak jesteśmy pozbawieni owego literackiego prawzorca dla opowieści o Niobe i Hiobie, należy podjąć próbę wyjaśnienia zależności między tymi wątkami, bez uciekania się do hipotetycznych, a dziś nieistniejących pierwowzorów.

Biorąc pod uwagę powyższe dane dotyczące chronologii zaświadczonej tradycji w Grecji i Palestynie, chciałbym zaproponować hipotezę wyjaśniającą związek obu opowieści. Otóż pierwotny jest mit o Niobe. Mit ten nie tylko za sprawą Homera, ale również tragiczków był bardzo popularny w okresie klasycznym, a potem hellenistycznym. Opowieść o ukaranej przez bogów heroinie, która rozpacza nad śmiercią swoich dzieci, stanowiła zapewne trwałą składnik literackiego, ale podzielanego również przez zwykłych ludzi, zestawu wyobrażeń

<sup>8</sup> Syntetyczny opis wątku mitycznego oraz poświadczenia mitu w literaturze starożytnej można odnaleźć w: P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1990, 252, i oczywiście w W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. 3.1, Leipzig 1897-1902, 372-423. Genealogia Niobe, córki Tantalosa i siostry Pelopsa, umieszcza ją w „starym” pokoleniu bohaterów greckich mitów, co może być wskazówką archaiczności jej postaci.

<sup>9</sup> Spośród ogromnej literatury dotyczącej Homera i jego dzieła najlepiej zacząć od: B. Patzek, *Homer i jego czasy*, Warszawa 2007; L. Trzcionkowski, „Historyczne aspekty eposu homerowego” w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 1, red. H. Podbielski, Lublin 2004, 41-61; J. Griffin, *Homer*, Warszawa 1999, 9-31.

<sup>10</sup> J.L. Crenshaw, „Job”, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford 2007, 332.

Greków. Mit ten stał się inspiracją dla żydowskiego pisarza, który dokonał twórczej adaptacji greckiej opowieści. Dokonując owej adaptacji, pisarz sięgnął naturalnie po literackie i formalne składniki dziedzictwa kulturowego swojego świata, stąd zbieżności z literaturą mezopotamską. W jego wersji mściwi bogowie (Apollo i Artemida) zastąpieni są oczywiście przez jedynego Boga zawierającego układ z szatanem (por. Hi 1,12). Zamiast cierpiącej matki jest ojciec, co łatwo można wyjaśnić powszechnym mizoginizmem pisarzy biblijnych. Drugorzędna rola kobiet w narracjach starotestamentowych uniemożliwiała uczynienie z matki literackiego wzorca dla pogłębionej refleksji natury filozoficznej. Całość opowieści o wielkim nieszczęściu spotykającym rodzica uzyskuje nowy wymiar, ponieważ daje asumpt dla głęboko mądrościowej refleksji nad ludzką kondycją, przeznaczeniem i nieuchronnością woli boskiej. Ów mądrościowy i teologiczny aspekt Księgi Hioba stanowi przy tym najważniejszy wyróżnik całej księgi.

Za powyższą interpretacją przemawia również fakt, że literacki wątek o rodzicu tracącym dzieci jest niejako naskórkowy dla całej księgi. Mowa o nim w prologu, a potem dopiero w epilogu (Hi 42). Można zatem odnieść wrażenie, że mądrościowe wątki księgi (jak widzieliśmy, o długiej tradycji na Bliskim Wschodzie) zostały niejako wpisane w scenariusz o rodzicu tracącym dzieci.

Przyjmując hipotezę o powstaniu Księgi Hioba z inspiracji mitem Niobe, należy spróbować wyjaśnić okoliczności przekazu owego wątku oraz – na ile to możliwe – ustalić, kiedy mogło dojść do takiego międzykulturowego kontaktu.

Można zapewne wskazywać na epokę hellenistyczną, gdy dziedzictwo greckie szerokim strumieniem wpłynęło na Wschód. Oczywiście jest tu fakt, że w tym okresie cywilizacje orientalne podatne były na wpływy dominującej kultury greckiej. Sądzę jednak, że również epoka perska – tradycyjnie wskazywana jako okres powstania Księgi Hioba – może być brana pod uwagę jako czas greckiej inspiracji.

W epoce panowania Persów Achemenidów obszar całego imperium, a z pewnością, i w sposób szczególny, tereny znajdujące się na zachodzie miały kontakty z cywilizacją grecką. Wiemy bowiem o znacznej liczbie Greków zatrudnianych lub więzionych przez Persów. Wiemy o greckich intelektualistach odbywających podróże w głąb terytorium imperium perskiego (np. Herodot). Mamy dane pozwalające rekonstruować obecność greckich żołnierzy w państwie Persów (np. Ksenofont). Oczywiście są również intensywne kontakty handlowe między wybrzeżem Bliskiego Wschodu, Cyprzem, Egiptem, Azją Mniejszą i Grecją.

Wsparciem dla hipotezy widzącej właśnie w epoce perskiej dogodny czas na międzykulturowy przekaz jest rola języka aramejskiego. Język ten – ówczesna *lingua franca* – stał się bowiem nie tylko językiem administracji perskiej, używanym na terenach całego imperium, lecz również zyskał rangę języka intelektualnych elit

tej epoki. Obecność aramejskojęzycznej literatury mądrościowej (np. „Opowieść Ahikara”) dowodzi, że to właśnie ten ponadregionalny język elit stworzył dogodne warunki do wymiany idei między odległymi zakątkami państwa Achemenidów<sup>11</sup>. W obrębie językowej *koiné* lub na jej pograniczu dochodzić mogło do kontaktów z kulturą grecką, której obecność uświadamiano sobie na Wschodzie nie tylko podczas perskiej ekspansji na Jonię czy wojen persko-greckich, czyli na przełomie VI i V w. p.n.e., lecz przez całą epokę perską. Dostrzeżenie kulturotwórczej roli języka aramejskiego, jako wehikułu, dzięki któremu dochodziło do wszechstronnej wymiany intelektualnej w tej epoce, pozwala nam na wskazanie mechanizmów, dzięki którym grecka Niobe zyskała formę hebrajskiego Hioba.

Można sobie bowiem wyobrazić, że hebrajski pisarz, ówczesny intelektualista, poznał grecki mit o Niobe, lecz nie w formie pisanej, ale w wersji ustnej, i to zapewne nie w języku oryginału, lecz w tłumaczeniu na język aramejski. Możemy być pewni, że żydowskie elity w epoce perskiej znały i wykorzystywały język aramejski (np. Nehemiasz), nie ma jednak żadnych śladów, by w tym czasie posługiwano się greką. Utrzymanie zatem epoki perskiej jako czasu przejścia wątku Niobe wymaga przyjęcia pośrednictwa języka aramejskiego.

Mityczna opowieść – bez wątpienia narracją atrakcyjna i obrazowo działająca na słuchacza – pobudzać mogła wyobraźnię pisarza, zainteresowanego szczególnie kwestiami ludzkiego losu. Ubrał zatem greką heroinę w strój pobożnego męża z ziemi Uz. Adaptację tę można przy tym uznać za wczesny przykład orientalnej recepcji wzorców greckich, a więc *interpretatio hebraica*.

#### THE ORIGINS OF THE BIBLICAL FIGURE OF JOB, IN REGARDS OF RECENT ARTICLE BY ANTONI TRONINA

##### Summary

In the recent article rev. professor Antoni Tronina (*SBO* 3 [2011]) suggested a possible link between the name of the biblical figure of Job and one name attested in the Amarna archive. In the article some methodological obstacles for such identification were pointed out. Furthermore, an alternative hypothesis regarding the origin of the name of Job was presented. The conviction that there are Eastern (Babylonian) origins from the sapiential traditions attested in the book of Job is well rooted in biblical scholarship; less obvious are the origins of the very name of biblical figure of Job.

Every analysis rests on the importance of the most distinguishable feature of the Job story; the constant calamity of the hero, starting with the loss of his children. The same literary theme is to be found in the Greek myth about Niobe – the mother los-

<sup>11</sup> Ł. Niesiołowski-Spanò, „Schools, Education and Wisdom”, w: *A Companion to the Achaemenid Persian empire*, red. B. Jacobs, R. Rollinger (w druku).

---

ing her children. This literary motif in both traditions is underlined by the closeness of the names of the two figures: Job – [N]iobe. These features make similarities in the two stories and their protagonists no accident. As the Niobe-myth is attested already in Homer, the origins of the story of Job within Greek tradition is advocated by the author. If the biblical figure of Job is to be seen as the reinterpretation of the Niobe myth the question of the date of this cultural transfer must be posed. Despite the now common recent scholarly habit of dating many biblical traditions to the Hellenistic period, the author advocates the Persian Period, as the possible date for this literary borrowing. He advances the idea that the *literati* of the Persian Period, using Aramaic as their language of literary expression, might have helped in transferring the motif or narrative character of such a suffering figure as Niobe/Job from Greek culture to the East.





SŁAWOMIR JĘDRASZEK

## WOJOWNICZE BÓSTWO BES

Wśród bóstw szczególnie powszechnych w Egipcie Lagidów i w okresie supremacji rzymskiej Bes odgrywa niebagatelną rolę, zarówno pod względem bogactwa ikonografii, jak i znaczenia symbolicznego, osadzonego mocno w szeroko rozumianym apotropaizmie. Niezwykle zróżnicowana ikonografia tego bóstwa, odwołująca się do aspektów militarnych, umożliwia jednocześnie wyjątkowo obszerną interpretację. Samo odwołanie się do atrybutów bóstwa umożliwia wysuwanie poglądów także na temat historycznych przemian zachodzących w hellenistycznym i rzymskim Egipcie.

Bes jest zespolony z religijną tradycją Egiptu doby faraonńskiej, a także okresu grecko-rzymskiego. Jego atrakcyjność wykracza poza granice Egiptu. Bóstwo występuje także na obszarach Azji Zachodniej, ukazywane bywa przez różnorodne zabytki. Wpisuje się w niejednorodną specyfikę religii rozwijających się tam kultur.

Bes, także w postaci Bs- nfr, występowało także w innych kręgach kulturowych, w języku koptyjskim: BHC, greckim: *Βησα*, *Βησα̅ς*, *Βήσας*. Wzmianki o nim występują w dokumentach pochodzących z okresu średniego państwa, w Ezd 2,49 występuje również w formie imienia *bēsāy*<sup>1</sup>. Nazywano tak kilka

<sup>1</sup> LGG, 201; H. te Velde, „Bes”, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (dalej: DDD), red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Leiden–Boston–Köln 1999, 173, zob. również: I. Gardner, A. Alcock, W.-P. Funk, *Coptic Documentary Texts from Kellis*, vol. I, Oxford 1999, 23; Tran Tam Tinh, „Bes”, w: *LIMC III/1*, 98; Y. Volokhine, „Bès dans les

bóstw apotropaicznych, pozostających w bliskich relacjach z demonami<sup>2</sup>, znanych także pod innymi imionami<sup>3</sup>, lub egipskie karłowate demony<sup>4</sup>, często cechujące się groteskowym wyglądem.

temples égyptiens de l'époque gréco-romaine" w: *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt, Proceedings of the IV<sup>th</sup> International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29 2008*, red. L. Bricault, J. Versluys, (Religions in the Graeco-Roman World 171), Leiden 2010, 234-235.

<sup>2</sup> H. Altenmüller, „Götter, apotropäische”, w: *LÄ II*, kol. 635-640.

<sup>3</sup> B. Teissier, *Egyptian Iconography on Syro-Palestine Cylinder Seals of Middle Bronze Age* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 11), Fribourg-Göttingen 1996, 188; J.F. Romano, „The origin of the Bes-Image”, *BES 2* (1980), 39-56.

<sup>4</sup> В.В. Павлов, С.И. Ходжаш, *Египетская пластика малых форм*, Москва 1985, 85; W. Helck, E. Otto, *Kleines Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1999, 48. Na temat wielu aspektów związanych z demonicznym Besem, zob. m.in.: S. Hodjash, *God Bes's images in the Ancient Egyptian Art, in the Collection of the Pushkin State Museum*, Moscow 2004 lub Volokhine, „Bès dans les temples égyptiens”, 233-255; W koncepcji religijnej starożytnego Egiptu pojęcie „demon” wydaje się jednym z najtrudniejszych do zdefiniowania, co uwarunkowane jest faktem, że egipska ikonografia i terminologia nie rozróżniają demona i ontologicznego bóstwa. Do opisu religii egipskiej termin „demon”, podobnie jak wiele innych określeń związanych z religią, przeszedł z języka greckiego i tamtejszej tradycji religijnej. Był używany w kontekście: złego ducha lub pomniejszych czy też niższego rangą boga. W miejscu tym należy podkreślić, iż znaczenie samych demonów czy demona nie jest postrzegane z egipskiej perspektywy jako konceptualizacja zła. Spotykano zarówno złe demony o negatywnym zabarwieniu, jak i przyjazne, dobre siły, nierzadko właśnie takie jak Bes. Bes to pomniejszone bóstwo egipskie, niekiedy klasyfikowane jako demon (H. te Velde, *Seth, God of Confusion: A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden 1967, 981) oddziaływające na życie człowieka. Jego przynależność do grupy demonów może być wiązana z jego aspektem apotropaicznym (M.P. Gasser, *Götter bewohnten Ägypten, Bronzefiguren der Sammlungen «Bibel + Orient» der Universität Freiburg Schweiz* (Orbis Biblicus et Orientalis) Freiburg 2001, 114). Należy również podkreślić, iż w rzeczywistości w terminologii egipskiej nie istnieje słowo oznaczające „demon”. Na temat definicji odnoszącej się do „demon”, w kontekście religii starożytnego Egiptu zob.: Velde, *Seth* 980-984; K. Szpakowska, „Demons in Ancient Egypt”, *Religion Compass* 3 (2009), 799-805; R. Lucarelli, „Demons (benevolent and malevolent)”, w: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 1-10, <http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv#page-1> (27-11-2012). Zob. też Lucarelli, „Demons”, 1-10. Współcześnie zakłada się, że demony zostały stworzone przez bogów, choć jest to – jak zaznacza R. Lucarelli niejednoznaczna kwestia. Niewątpliwie jednak demony działają na polecenie bóstw, często jako ich emisariusze czy też wykonawcy ich woli. W Egipcie demony nie stanowią – jak to jest w greckiej tradycji religijnej – pośrednika między bogiem a śmiertelnikiem (Pl. *Symp.*202e). Jak podkreśla Lucarelli, przynajmniej do okresu Nowego Państwa demony nie odbierały żadnego kultu. Ponadto, właśnie od okresu nowego państwa demony i bóstwa stanowią dwie odróżnialne kategorie (Szpakowska, „Demons in Ancient Egypt”, 803), które od początku okresu późnego, szczególnie zaś grecko-rzymskiego, wydają się coraz bardziej zacierać (Szpakowska, „Demons in Ancient Egypt”, 803; Lucarelli, „Demons”, 1-10). W hierarchii istot nadprzyrodzonych demony stają się podwładnymi bóstw, co wynika m.in. z faktu, iż władza demonów nie jest uniwersalna. Ich ograniczona natura odnosi się głównie do wybranych aspektów. Niektóre z bóstw, szczególnie w okresie ptolemejskim, ulegają demonizacji, co odbywa się na drodze absorpcji istoty demonicznej, którą kontrolowały (Lucarelli, „Demons”, 7). Znacznie później, bo w okresie koptyjskim, odnajdujemy już zastępy demonicznych postaci, często odwołujących

Bes zachowuje wyjątkowe miejsce jako istota duchowa w religii starożytnego Egiptu. Jego rozległe rozumiane kompetencje, immanentnie powiązane z ochroną, uosabiające ponadto narodziny, odrodzenie i inicjację, zaznaczają się wyraźnie w jego ikonografii. Cechuje się ona obecnością wielu elementów związanych zarówno ze światem zwierzęcym, jak i ludzkim. To właśnie antropomorfizacja i personifikacja obecne w hybrydowej ikonografii bóstwa jednoznacznie odzwierciedlają jego szeroki zakres oddziaływania na różnorodne płaszczyzny życia ówczesnego człowieka. Jego groteskowość słusznie L. Kákosy łączy z funkcją odstraszenia złych demonów<sup>5</sup>. Zerwanie konwencjonalnych granic, odnoszących się do sztuki przedstawieniowej, w przypadku Besa dowodzi jego skuteczności działania.

Obecność w jego ikonografii wyobrażeń ze świata zwierzęcego, (skóra<sup>6</sup> czy też maska lwa) wskazuje wyraźnie na jego silny związek z siłami natury, z której przejął wiele agresywnych cech. Nie mniej istotnym aspektem treściowym i symbolicznym tego bóstwa jest jego charakter falliczny, silnie osadzony szczególnie w starszej czy też „archaizującej” ikonografii. Odwołuje się on do znaczenia bóstwa, wyjątkowo uwypuklonego w aspektach powiązanych z ochroną kobiety w okresie połogu, wiążąc się także i z samą prokreacją.

Tłumaczenie imienia karłowatego, zoomorficznego Besa<sup>7</sup> nie jest kwestią jednoznaczną i wiąże się ściśle z naturą i charakterem jego oddziaływania (gru-

---

się do świata podziemnego, które cechuje wyraźna wrogość. Jak podkreśla Lucarelli (Lucarelli, „Demons”, 7), za D. Frankfurterem (D. Frankfurter, „Demon invocations in the Coptic magical spells”, w: *Actes du huitième congrès international d'études coptes, Paris, 28 juin - 3 juillet 2004*, red. N. Bosson, A. Boud'hors (Orientalia Lovaniensia Analecta 163), Leuven 2007, 453-466), demony te odwołują się zarówno w swoim działaniu, jak i w pełnionych funkcjach jeszcze do świata religii Egiptu faraonickiego. Na temat ikonografii demonów egipskich zob.: Velde, *Seth*, 981-982; Zob. również: G.J. Riley, „Demon”, w: *DDD*, 235-240.

<sup>5</sup> L. Kákosy, „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten”, w: *ANRW II*, 18,5, 2981.

<sup>6</sup> W niezmiernie bogatej i różnorodnej ikonografii oraz atrybucji Besa badacze wskazują szczególnie na obecność skóry zwierzęcej, lwiej bądź lamparciej – K. Nitka, „Przedstawienia Besa w zbiorach Muzeum Narodowego”, *Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie* 14 (1970), 7, przyp. 174; zob. m.in. figurkę Besa w skórze zwierzęcej pochodzącej najprawdopodobniej z Teb, którą H. Szymańska datuje m.in. na podstawie cech technologicznych na koniec II w. po Chr. (H. Szymańska, „Egipskie figurki terakotowe z okresu ptolemejskiego i cesarstwa rzymskiego w zbiorach Muzeum w Krakowie”, *Mat. Arch.* 21 (1981), 157, nr 40, tabl. IV,12). Należy przypuszczać, że skóra lamparta w ikonografii Besa stanowi nawiązanie do symboliki z okresu hellenistycznego (Szymańska, „Egipskie figurki terakotowe”, 157-158). W opinii K. Nitki w okresie ptolemejskim następuje zmiana – ze skóry lwiej na lamparcią (Nitka, „Przedstawienia Besa”, 18). W okresie hellenistycznym spotykamy również ikonograficzne elementy identyfikowane ze skórą pantery zob.: m.in. D.M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum, vol. VI: Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt*, London 2008, 39, tabl. 17, 3098EA; Volokhine, „Bès dans les temples égyptiens”, 236.

<sup>7</sup> Co do proveniencji samego bóstwa, większość uczonych, szukając jego genezy na obszarach Afryki, Arabii lub Azji, wskazuje, że Bes nie jest wytworem rodzimej kultury. Istnieje również grupa naukowców wskazujących na pochodzenie autochtoniczne. Zdaniem K. Nitki, wizerunek

py bóstw o podobnych cechach, w tym o przymiotach wojownika<sup>8</sup>). Teonim *Bs* poświadczony jest od okresu panowania XXI dynastii<sup>9</sup>. D. Meeks wskazuje, iż słowo *bs* znane jest z tekstów piramid<sup>10</sup>. Odnosi się do wczesnego porodu, dziecka, czy karała, może zatem oznaczać „przedwczesny”<sup>11</sup> – jak przyjął to m.in. D. Frankfurter<sup>12</sup>. To właśnie w czasach XXI dynastii, *Bes* zdobywa coraz to większą popularność jako bóstwo ochronne i apotropaiczne, niejako równoległe z *Harpokratesem* (grecka forma, egipskiego imienia *Heru-pa-khered*, oznaczająca „Horus dziecko”<sup>13</sup>). *Bes* przybiera wówczas postać niezwykle popularnego

---

bóstwa zapożyczony został z innych rejonów, jednak jego atrybuty są typowo egipskie, zob. Nitka, „Przedstawienia *Besa*”, 10-12; G. Rachtet, *Słownik cywilizacji egipskiej*, tłum. J. Śliwa, Warszawa 1994, 60-61. Za egipskim rodowodem *Besa* opowiada się m.in. K. Mysliwiec, zob.: tenże, *Eros nad Nilem*, Warszawa 1998, 15, 126; V. Wilson, opowiada się za wschodnią genezę bóstwa, zob. V. Wilson, „Iconography of *Bes* in Cyprus and the Levant”, *Levant* 7 (1975), 100; Romano, „The origin of the *Bes*-Image”, 39-56; Na temat związków karłowatego *Besa* z achondroplazją zob. m.in.: P.A. Vassal, „La physio-pathologie dans le panthéon égyptien: les dieux *Bès* et *Phtah*, le nain et l’embryon”, *Bulletins et Mémoires de la Société d’anthropologie de Paris*, X<sup>e</sup> Série, 7 (1956), 173-175.

<sup>8</sup> Szeroko zagadnienie omawia M. Malaise (M. Malaise, „*Bes* et les croyances solaires”, w: *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim, vol. II*, red. S. Israelit-Groll, Jerusalem 1990, 690-693).

<sup>9</sup> D. Meeks, „Le nom du dieu *Bés* et ses implications mythologiques”, w: *The Intellectual Heritage of Egypt: Studies Presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday*, red. U. Luft (Studia Aegyptica 14), Budapest 1992, 423; Volokhine, „*Bès* dans les temples égyptiens”, 234-235,

<sup>10</sup> Meeks, „Le nom du dieu *Bés*”, 423-436; D. Meeks, „Dieu masqué, dieu sans tête”, *Archéo-Nil* 1 (1991), 11.

<sup>11</sup> Być może określenie bóstwa wywodzi się od słowa *Besa* – „do ochrony”, za: R.H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London 2003, 102; zob. przyp. 4. Na temat etymologii imienia bóstwa zob.: Meeks, „Le nom du dieu *Bés*”, 423-436; Meeks, „Dieu masqué, dieu sans tête”, 11; Jak wskazuje M. Malaise, pochodzenie nazwy (określenia) „*Bes*” jest współcześnie niepewne (zob. Malaise, „*Bes* et les croyances solaires”, 690-691. Meeks wskazuje na trudności odnoszące się do określenia etymologii *Besa*, wynikające z niejasnych podobieństw między wyrazami Meeks, „Le nom du dieu *Bés*”, 423). W pracy Malaise przywoływane są ustalenia J.M. Kruchtena, odnoszące się do zagadnień związanych z etymologią określenia „*Bes*”. Malaise sugeruje etymologię związaną ze słowem ochrona (Malaise, „*Bes* et les croyances solaires”, 691). Należałoby również rozważyć koncepcję wskazującą na związki *Besa* z *Aha*, wówczas można by szukać określeń (odniesień) etymologicznych powiązanych z wojną czy walką. C. de Vaux twierdzi, że, nazwa *Besa* miała semickie korzenie *Bs*, *Bt*, co miałyby oznaczać bezpieczeństwo, radość (Vassal, „La physio-pathologie dans le panthéon égyptien”, 175).

<sup>12</sup> D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, 124.

<sup>13</sup> Zob.: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, vol. II*, red. D.B. Redford, Oxford 2001, 119-122; F. Daumas, *La Civilisation de L’Égypte Pharaonique*, Paris 1987, 489; Rachtet, *Słownik cywilizacji egipskiej*, 126; Z. Kiss, „Harpocrate – Héron, A propos d’ une figurine en terre cuite du Musée National de Varsovie”, w: *Archaeological Research in Roman Egypt*, red. D.M. Bailey (JRA Suppl. 19), Oxford 1996, 214; H.W. Cartwright, „The Iconography of Certain Egyptian Divinities as Illustrated by Collections in Haskell Oriental Museum”, *AJSLL* 45

„zbawiciela”<sup>14</sup>, co dostrzegalne jest w ówczesnej sztuce, formułującej wyobrażenia bóstwa w różnorodnych konwencjach artystycznych, kreujących jego męską i żeńską formę. Popularności w aspekcie szeroko rozumianej ochrony dowodzi ujęcie bóstwa w pozie wskazującej na tratowanie wrogów<sup>15</sup>, czy też współwystępowanie Besa z innymi bóstwami<sup>16</sup> i zwierzętami<sup>17</sup>. O szerokim uznaniu tego bóstwa zaświadcza także fakt zakorzenienia go w oficjalnej religii Egiptu, co uwidoczniło się w dekoracji świątyń egipskich<sup>18</sup>.

(1929), 184; A. De Ridder, *Collection de Clerq, Catalogue, t. VI: Les terres Cuites et Les Verres*, Paris 1909, 108; W świetle przekazu Plutarcha Harpokratesa należy uważać „za przewodnika i nauczyciela rozumnego mniemania o bogach, które jest u ludzi zawsze niepełne, niedojrzałe i jakby dziecinne”, Plut., *De Is. Et Os.*, LXVIII, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2003; A.M. El-Khachab, „Some Gem-Amulets Depicting Harpocrates Seated on a Lotus Flower: To the Memory of My Great Friend Dr. Alexandre Piankoff”, *JEA* 57 (1971), 132-133. Jak słusznie zauważył A. Niwiński, charakterystyczny w ikonografii gest Harpokratesa, który wkłada palec do ust, interpretowany przez Plutarcha jako gest nawoływania do milczenia, zawiera w sobie myśl typowo grecką, A. Niwiński, *Bóstw, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 2004, 53; w opinii K. Myśliwca w okresie grecko-rzymskim Harpokrates był uosobieniem dwóch pierwszych godzin dnia; zob.: Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 271; H. Riad, „Egyptian Influence on Daily Life in Ancient Alexandria”, w: *Alexandria and Alexandrianism. Papers Delivered at a Symposium Organized by The J. Paul Getty Museum and The Getty Center for The History of Art and Humanities and Held at the Museum, April 22-25, 1993*, red. J. Walsh, T.F. Reese, Malibu 1998, 31; D. Musiał, *Antyczne korzenie Chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, 165.

<sup>14</sup> Frankfurter, *Religion in Roman Egypt* 124.

<sup>15</sup> Tamże, 124.

<sup>16</sup> Interesujące jest współwystępowanie tego bóstwa w kombinacji ikonograficznej z bukraniem. Znaczenia takiego współwystępowania nie udało – jak to zaznacza Śliwa – jednoznacznie wytłumaczyć. Na temat związków Besa i Tutu, zob.: O.E. Kaper, *The Egyptian God Tutu: A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments* (Orientalia Lovaniensia Analecta 119), Leuven 2003, 117-118; Wilson, „Iconography of Bes”, 83, 205; K. Abdi, „An Egyptian Cippus of Horus in the Iran National Museum, Tehran”, *JNE* 61 (2002), 203-210.

<sup>17</sup> Liczba zabytków, w których bóstwo to występuje wraz z towarzyszącymi mu zwierzętami, jest niezwykle obszerna, stąd nie sposób przedstawić jej całościowo. Należy jednak podkreślić, że zwierzęta te często przybierają wrogą postawę wobec Besa. Występują w charakterze jego atrybutów już na zabytkach pochodzących z okresu średniego państwa (zob. m.in. E.L. Harris, *Ancient Egyptian Divination and Magic*, New York 1998, 68; Hodjash, *God Bes's images*, nr: 23-24, 70-72, 149, 211; Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 18; S. Langdon, „From Monkey to Man: The Evolution of a Geometric Sculptural Type”, *AJA* 94 (1990), 418-419, fig. 15).

<sup>18</sup> Bes odgrywał niezwykle istotną rolę w kompleksach Hathor i *mammisi* (tj. domach narodzin *pr-mst*), kultowej budowli poświęconej głównie bogu-synowi i rodzącej bogini-matce, którą przeważnie była Hathor lub Izyda (zob. m.in.: Volokhine, „Bès dans les temples égyptiens”, 233-255; F. Daumas, *Les Mammisis des temples égyptiens*, Paris 1958; F. Daumas, *Les mammisi de Dendara*, Le Caire 1959). Pierwszą budowlę tego rodzaju wznosił króla Nektanebo (XXX dynastia). Tańczący Bes przedstawiony został na filarze znajdującym się przy drzwiach sali ofiarnej i w przedsionku, wspólnie z Hiti (Gasser, *Götter bewohnten Ägypten*, 113, H. Altenmüller, „Hit”, w: *LÄ I*, kol. 1226-1227). Zachowała się inskrypcja hieroglificzna: „Ja jestem dobry Hiti, który tobie [tj. Hathor] towarzyszy. Przybyłem z tobą od Ta-seti. Tańczę dla twojego majestatu, aby zaspokoić twe serce. Wykonuję kroki dla dwojga dzieci [tj. dziecka i jego ka]

Jednym z przykładów współwystępowania Besa z innymi bóstwami mogą być tzw. stele Horusowe<sup>19</sup>. Współcześnie dysponujemy różnymi formami tych zabytków. Stele pierwotnie były umieszczane w świątyniach albo prywatnych domach. Znane są również przykłady mniejszych zabytków tego typu ze śladami otworów, co sugeruje, że mogły być noszone jako talizmany. Stelom *Horusa – cippi*, zarówno pochodzącym z okresów dynastycznego (najwcześniejsze pochodzą z okresu ramessydzkiego), hellenistycznego, jak i rzymskiego Egiptu, towarzyszą różne zwierzęta cechujące się groźnym wyglądem, a także demoniczną siłą (symbolizujące również chaos):: skorpiony, lwy, węże, krokodyle, hipopotamy. Często spotykane są również antylopy, wyobrażające siły pustyni, będące również wcieleniem boga Set<sup>20</sup>.

w ich siedzibie, miejscu narodzin. Stawiam kroki dla nowo narodzonych, aby ucieszyć ich oblicza” – cyt. za: K. Nitką (Nitka, „Przedstawienia Besa”, 21). Wyobrażenia Besa w *mammis* występują w formie reliefowych wizerunków bóstwa na ścianach, fryzach i kolumnach. Bes jest najczęściej ukazwany w ruchu, w tańcu i z instrumentami muzycznymi, co wiąże się z samym przeznaczeniem budowli. Stąd też współwystępowanie Besa z Horusem-dzieckiem, co w oczywisty sposób uczyniło apotropaiczną rolę Besa jako demona chroniącego narodziny (Tran Tam Tinh, „Bes”, 108, zob. również Nitka, „Przedstawienia Besa”, 21nn; zob. również: Volokhine, „Bès dans les temples égyptiens”, 238-245; W jednej z najważniejszych świątyni okresu ptolemejskiego, tj. w świętym okręgu Izidy na wyspie File, w jednej z sal (nr III), w której to Ptolemeusz VIII, zaprojektował całkowicie nowy program ikonograficzny, wielokrotnie wyobrażono Besa wraz z towarzyszącym mu młodym Horusem-dzieckiem (E. Vassilika, *Ptolemaic Philae* (Analecta Orientalia Lovaniensia 34), Louvain 1989, 61). Na jednym z reliefów ze świątyni Armant (pochodzącym z okresu panowania Ptolemeusza XI) Bes ukazany został jako bóstwo adorujące Harpokratesa siedzącego na kwiecie lotosu. Bes przedstawiony został z profilu, trzyma dwa noże w dłoniach (P. Perdrizet, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet*, Nancy-Paris-Strasbourg 1921, 28; Nitka, „Przedstawienia Besa”, 14). Podstawową funkcją Besa w domach narodzin jest zapewnienie ochrony boskiemu dziecku. Niezwykle interesujące są również związki Besa z Hator, które niewątpliwie dostrzegalne są już w okresie nowego państwa. Wówczas to, jak podkreśla M. Malaise, następuje integracja Besa ze światem o „kolorystyce” erotycznym (Malaise, „Bes et les croyances solaires”, 686). Wpływ na to mogły mieć jego związki z Hathor. Było tak nadal w okresie hellenistycznym, co potwierdza ikonografia samego bóstwa oraz jego przedstawienia widniejące w reliefach (Malaise, „Bes et les croyances solaires”, 686; Volokhine, „Bès dans les temples égyptiens”, 255. W tym kontekście niezwykle interesująca pozostaje pewna grupa zabytków, tj. plaketek terakotowych uformowanych na kształt kaplicy, datowanych na okres późny lub wczesny ptolemejski (zob.: Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 41-42, nr: 3108<sub>EA</sub>, 3019<sub>EA</sub>, 3110<sub>EA</sub>, tabl. nr 19). Na zbytkach tych, w centrum, wyobrażone zostały nagie kobiece postacie (być może boginie), którym po bokach towarzyszą wyobrażenia Besa, stylizowane na kolumnę (bóstwa stoją na plincie, a ich korony uformowane z piór podtrzymują architrav). Nagie kobiety interpretowane mogą być jako przedstawienia Hathor. Należy podkreślić, że w końcu drugiego tysiąclecia przed Chr. Bes oraz Beset (żeńska forma Besa), jak wskazuje Pinch (G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London 1995, 118), często bywały identyfikowane z boskim rodzeństwem Szu i Tefnut. Paradoksalnie Bes stał się jednym z najważniejszych karłów, który przemierzał drogę od świata podziemnego do nieba. Współuczestniczył w kreacji bóstw o charakterze solarnym.

<sup>19</sup> L. Kákosy, A.M. Moussa, „A Horus Stela with Meret Goddesses”, *SAK* 25 (1998), 143-159.

<sup>20</sup> Zob. m.in. D. Frankfurter, „The Binding of Antelopes: A Coptic Frieze and its Egyptian Religious Context”, *JNES* 63 (2004), 99nn; R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian*

O wartości bóstwa, rozpatrywanej pod względem semantycznym i estetycznym, czytelnej w jego bogatej ikonografii, świadczy jego ciągła obecność w religii Egiptu okresu dynastycznego czy w czasach późniejszych. Synkretyczne przedstawienia okresu hellenistycznego i rzymskiego mają swoje paralele także w innych przedziałach czasowych egipskiej historii, czy szerzej – w dziejach religii basenu Morza Śródziemnego, szczególnie jego wschodnich obszarów. Należy bowiem podkreślić, iż samo określenie „Bes” poza Egiptem jest jednak nieznane. Ponadto pierwsze znaleziska przedstawień figuralnych, odnoszące się do szeroko rozumianego Wschodu Starożytnego, w kontekście diachronicznego rozwoju ikonografii Besa, pozostają nacechowane estetyką egipską. Niektóre elementy związane z jego wyglądem, które w okresach późniejszych – szczególnie w okresie hellenistycznym i rzymskim – staną się niejako kanoniczne, jak m.in. spódniczka oraz skrzydła, identyfikować należy z tradycją wschodnią.

Uniwersalność Besa, w aspekcie jego różnorodnego oddziaływania na rozmaite sfery życia ludzkiego jest dostrzegalna w jego ikonografii. Jego magiczne interwencje oddaje poza bóstwa, towarzyszące mu atrybuty, jak również symbolika całego wyobrażenia. Symbolika niezmiernie bogata, różnorodna, potwierdzająca jego historyczną wartość, w religii Egiptu i świata śródziemnomorskiego. Atrybuty towarzyszące Besowi, oznaczające różnorakie treści magiczne, religijne i symboliczne, zwracają uwagę na jego zaangażowanie w sferę intymną człowieka. Bóstwo znamionuje mocne zakorzenienie w egipskiej religijności, pojmowanej zarówno w kontekście jednostkowym, ale także i szerszym. Bes przedstawiany bywa z innymi bóstwami, jak m.in.: Taweret (gr. Thoëris)<sup>21</sup> czy Harpokrate-

---

*Magical Practice* (Studies in Ancient Oriental Civilization 54), Chicago 1993, 106; R. Lucarelli, „Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt”, *JANER* 11 (2011), 116. Warto zaznaczyć, że repertuar wyobrażonych zwierząt, nad którymi ikonograficznie dominuje Harpokrates, jest odzwierciedleniem, przynajmniej po części, animalistycznych przedstawień ikonograficznych, bardzo popularnych w sztuce zarówno doby faraonńskiej, jak również w czasach ptolemejskiego i rzymskiego panowania. Na temat stylistycznej ewolucji tych zabytków, zob.: H. Sternberg-El Hotabi, *Untersuchungen zur Uberlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägypten im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Ägyptologische Abhandlungen 62), Wiesbaden 1999. Współwystępowanie Besa z Harpokratesem potwierdzone zostało zarówno w kultcie domowym, jak i w kontekście grobowym.

<sup>21</sup> Taweret (gr. Thoëris) należała do bóstw domowych, przedstawianych często w ikonografii w postaci cielnej hipopotamicy (z nożem) stojącej na tylnych łapach i wspierającej się na hieroglificznym znaku oznaczającym opiekę. Należy sądzić, że Egipcjanie w figuracjach tej bogini widzieli zabezpieczenie matek – szczególnie w czasie porodu – oraz ochronę samych dzieci, L. Meskell, *Private Life in New Kingdom Egypt*, Princeton 2002, 71, 79. Na temat przykładu Taweret z twarzą Besa zob.: C. Graves-Brown, *About the Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*, London–New York 2010, 116, przyp. 99; zob. również m.in. zabytek (malowane pudełko) pochodzący z okresu panowania XIII dynastii, przedstawiający m.in. gazelę, Besa i Taweret (Å. Strandberg, *The Gazelle in Ancient Egyptian Art. Image and*

sem<sup>22</sup>, co powoduje, iż staje się on uniwersalnym bóstwem o rozległych funkcjach apotropaicznych, będącym zarazem wojownikiem i obrońcą.

Obecność Besa jako strażnika macierzyństwa<sup>23</sup> czy też obrońcy matki i dziecka przed złymi demonami została udokumentowana już zabytkami pochodzących z okresu Średniego Państwa<sup>24</sup>. Niektórzy badacze reprezentują pogląd,

- Meaning* (Uppsala Studies in Egyptology 6), Uppsala 2009, 210); zob.: również rekonstrukcję malowidła ściennego z Amarny, reprodukowaną w publikacji B.J. Kempa (B.J. Kemp, „Wall Paintings from the Workmen’s Village at El-‘Amarna”, *JEA* 65 (1979), 48, fig. 1); w kolekcji The Metropolitan Museum of Art. znajduje się aplikacja przedstawiająca Besa z Taweret. Ten zabytek wykonany ze złota datowany jest na okres panowania XVIII dynastii.
- <sup>22</sup> W okresie hellenistycznym zwiększa się liczba przedstawień bóstw ukazanych w typie wojownika (z tarczą czy w hełmie). W Aleksandrii m.in. odnaleziono figurkę nagiego wojownika jako Erosa. W prawej ręce postać trzyma pałkę, z wyraźnie zaznaczoną w części centralnej wypukłą formą koła, w lewej natomiast miecz. Na głowie statuetki znajduje się hełm frygijskiego typu (E. Breccia, *Alexandria ad Aegyptum*, Bergamo 1914, 271-272, fig. 136; zob. również: L. Török, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt* Roma 1995, 45, W. Weber, *Die Ägyptisch-Griechischen Terrakotten Königliche Museen zu Berlin* Berlin 1914, tabl. 74; S. Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terres cuites grecs, étrusques et romains IV-II*, É
- <sup>23</sup> Bes wyobrażany jest z hieroglifem *ss* oznaczającym ochronę (magiczną ochronę), zob.: G. Robins, *Women in Ancient Egypt*, London 1993, 84; zob. również: *Eternal Egypt: Masterworks of Ancient Art from the British Museum*, red. E.R. Russmann, London 2001, 110. Słowo to w okresie starego państwa oznacza również oddziaływanie bóstwa. Na tzw. czarodziejskich pałeczkach pochodzących z okresu średniego państwa, słowo *ss* odnosi się do samych opiekuńczych demonów, E. Hornung, *Jeden czy Wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, tłum. A. Niwiński, Warszawa 1991, 54; zob. również: Teissier, *Egyptian Iconography on Syro-Palestine Cylinder Seals*, 107.
- <sup>24</sup> Cartwright, „The Iconography of Certain Egyptian Divinities”, 193; Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 17; Z okresu średniego państwa pochodzi pełniący funkcje magiczne przedmiot wykonany z kości wyobrażający m.in. Besa. Podobny zabytek, datowany również na ten sam przedział chronologiczny, przedstawia Besa z czterema wężami, zob.: Hodjash, *God Bes’s images*, nr 23-24, 70-72; C. Andrews, *Amulets of ancient Egypt*, London 1994, 39. Kult Besa dotarł do Egiptu w okresie średniego państwa z obszarów Nubii. Na temat historii i archeologii Egiptu w tym okresie zob. W. Grajetzki, *The Middle Kingdom of Ancient Egypt: History, Archaeology and Society*, London 2006. Bes z racji zbieżności pozy reprezentacyjnej (Andrews, *Amulets*, 39) wiązany bywa z Ptahem (*Pataikoi*) (V. Dasen, „*Dwarfism in Egypt and Classical Antiquity: Iconography and Medical History*”, *Medical History* 32 (1988), 264; Ch. Herrmann, *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL + ORIENT der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere* (Orbis Biblicus et Orientalis 22. Series Archaeologica), Fribourg-Göttingen 2003, 19-20). Poświadcza to analiza ikonograficzna zabytku znajdującego się obecnie w kolekcji The British Museum, wyobrażającego Besa i Ptaha Pataikosa (Dasen, „*Dwarfism in Egypt*”, 265). Ptah Pataikos, często – podobnie jak Bes – przedstawiany jest wraz z wężem i – podobnie jak Bes – wiązany bywał z funkcją apotropaiczną. Karzeł Pataikos, jak podkreśla m.in. J.H. Taylor, wykazywał również związki z narodzinami (J.H. Taylor, „Changes in the Afterlife”, w: *Egyptian Archaeology*, red. W. Wendrich, Malden-Oxford 2010, 237); zob. również: F.G. Hilton, *A Catalogue of the Egyptian Antiquities*, London 1897, 287; P.G.P. Meyboom, M.J. Versluis, „The Meaning of Dwarfs in Nilotic Scenes”, w: *Nile into Tiber, Egypt in the Roman World: Proceedings of the III<sup>rd</sup> International Conference of Isis Studies*, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14 2005, red. L. Bricault, M.J. Versluis,



iż „prototypy” ikonograficzne bóstwa występują już w realizacjach określanych chronologicznie na czasy Starego Państwa, wcześniej natomiast dostrzegalne są w okresie predynastycznym)<sup>25</sup>. Bóstwo to jednak najbardziej popularne było w okresie hellenistycznym i rzymskim<sup>26</sup>. To właśnie w tym ostatnim przedziale chronologicznym szczególnie silne pozostają tendencje do wykonywania szeroko rozumianych wizerunków apotropaicznych, występujące w lokalnej tradycji religii

- P.G.P. Meyboom, Leiden–Boston 2007, 176; F. Graf, *Die ägyptische Amulette*, Norderstedt 2010, 118; S. Spurr, N. Reeves, S. Quirke, *Egyptian Art and Eton College, Selections from the Myers Museum*, New York 1999, 48, nr 75). Krępy Ptah miał niekiedy na głowie symbol odrodzenia – skarabeusza, rzadziej ukazywany bywał w koronie (Spurr & Reeves & Quirke, *Egyptian Art and Eton College*, 48). Przedstawienie karłowatego Ptaha, nazwanego Pataikoi, zostało szeroko rozpowszechnione wbasenie Morza Śródziemnego jako symbol władzy i mocy apotropaicznej, za: Meyboom & Versluys, „The Meaning of Dwarfs”, 176. W swoim artykule *La physio-pathologie dans le panthéon égyptien: les dieux Bès et Phtah, le nain et l'embryon* Pierre A. Vassal wskazuje m.in. na embrionalność Ptaha, zob.: Vassal, „La physio-pathologie dans le panthéon égyptien”. O świątyni Ptaha w Memfis nadmienia Herodot (Hdt. 3, 37.2-3; na temat Kabirów zob.: B. Hemberg, *Die Kabiren*, Upsala 1950; A. Schachter, „Cabiri”, w: *The Oxford Classical Dictionary*, red. S. Hornblower, A. Spawforth, Oxford 1996, 267).
- <sup>25</sup> Z okresu starego państwa zachowały się dwa interesujące reliefy, z których jeden pochodzi z Abusir, drugi natomiast prawdopodobnie z Gizy. Ukazują „człowieka lwa” lub też człowieka w lwiej masce (Romano, „The origin of the Bes-Image”, 49; *Eternal Egypt*, red. Russmann, 73-74, nr 7). Istnieje grupa badaczy wysuwająca przypuszczenie, iż pierwowzór ikonograficzny Besa wiązać należy z wyobrażeniem lwa w sztuce predynastycznej. Z okresu panowania Narmery (Nagada IIIc) (zob.: B. Adams, K.M. Ciałowicz, *Protodynastic Egypt*, Aylesbury 1997, 47) pochodzi przedstawienie lwa ze świątyni w Koptos. Zabytek ten mógłby stanowić pierwowzór czy też inspirację plastyczną Besa, zob. również Romano, „The origin of the Bes-Image”, 49-50), zob. też Павлов & Ходжаш, *Египетская пластика малых форм*, 85.
- <sup>26</sup> Kákosy, „Probleme der Religion”, 2980; M. Chauveau, *Egypt in the Age of Cleopatra. History and Society under the Ptolemies*, tłum. D. Lorton, London 2000, 110; E. Moormann, *Ancient sculpture in the Allard Pierson Museum*, Amsterdam 2000, 113,137. C. Graves-Brown podkreśla, że przedstawienia Besa jako kobiety (zpiersiami) są potwierdzone przez naukowców dla okresu grecko-rzymskiego (Graves-Brown, *About the Dancing for Hathor*, 106). Badaczka wspomina również o dyskusji w gronie egiptologów wskazujących, że mamy do czynienia z wcześniejszymi żeńskimi przedstawieniami Besa, łączonymi z kultem płodności. (Graves-Brown, *About the Dancing for Hathor*). Z okresu średniego państwa zachowały się dwa przedstawienia Besa z wyraźnymi żeńskimi cechami płciowymi, tj. z piersiami, a bez fallusa. Graves-Brown podkreśla ponadto, że współcześnie nie dysponujemy dowodami, iż to właśnie kobiety zakładały maski stylizowane na Besa (zob.: Graves-Brown, *About the Dancing for Hathor*, 106-107). Kult Besa wiązany bywa niekiedy z aspektami miłości, co odnosić należy m.in. do związków bóstwa z Afrodytą (zob. Mysliwiec, *Eros nad Nilem*, 74; A. Krzemińska, *Miłość w Starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004, 20). Na temat asymilacji Besa z Afrodytą – Astarte zob. m.in.: A. Hermary, „Bes (Cypri et in Phoenicia)”, w: *LIMC* III/1, 112; V. Karageorghis, „The Cult of Astarte in Cyprus”, w: *Symbiosis, Symbolism and Power of The Past, Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestine, Proceedings of the Centennial Symposium W.F. Albright Institute of Archaeological Research and American Schools of Oriental Research Jerusalem, May 29-May 31, 2000*, red. W.G. Dever, S. Gitin, Winona Lake 2003, 215-223.

egipskiej. Podtrzymuje to trwałą wiarę w odpędzającą złe moce duchową interwencję Besa ukazywanego m.in. w konwencji militarnej.

Popularność Besa w okresie grecko-rzymskim jest doskonale odzwierciedlona przez niejednorodną ikonografię bóstwa, często współwystępującego w szerszych, bardziej złożonych kompozycjach. Niekiedy cechują się one dodaniem i adaptowaniem nowych elementów ikonograficznych (m.in. tarczy), które włączone zostały do kanonicznej formuły bóstwa. To właśnie na okres hellenistyczny przypada największy rozwój ikonografii Besa, mający kontynuację w okresie rzymskim<sup>27</sup>. Potwierdzają to zarówno liczne przedstawienia, ale także teksty: „Tutaj spał i widział sny Harpokras ze świątyni Pnias, kapłan ukochany potomek Kopreiasa kapłana, dla Besa, którego głos jest wszystkim, a jego wdzięczność nie jest mała”<sup>28</sup>.

Polimorficzność ikonografii Besa stanowi cechę jego wyobrażeń. Polimorfizm, jak słusznie wskazuje R. Rucelleli, w przypadku demonów egipskich wywodzić należy ze złożonego systemu hieroglificznego, służącego ukazywaniu bóstw w ogóle<sup>29</sup>. Ilościowy przyrost przedstawień o charakterze polimorficznym obserwujemy w okresie od pierwszego tysiąclecia przed Chr. W okresie grecko-rzymskim zjawisko zdecydowanie się nasila, szczególnie w rytuałach związanych ze świątynią<sup>30</sup>. Typowym przykładem może być używanie od okresu Średniego Państwa w odniesieniu do bóstw oraz demonów epitetu wskazującego na wielość „twarzy” *br* (twarz, oblicze), *ʿ3 brw*, „O-Wielu-Obliczah”<sup>31</sup> [dosłownie: „wielki / liczny twarzami]. Określenie to staje się szczególnie popularne w okresie późnym i grecko-rzymskim<sup>32</sup>.

E. Hornung stwierdza: „Niepowtarzalność egipskiej ikonografii religijnej wynika z zasady, którą nazwałbym «regułą wymienności głowy i atrybutów». Egipcjanie – jak wskazuje badacz, pogodzili zarazem ową regułę z charakterystycznym dla nich wyczuciem proporcji, porządku i piękna. Granice monstrualności przekraczali tylko w wyjątkowych wypadkach i wyłącznie wówczas, gdy chodziło o zilustrowanie obszarów granicznych uporządkowanego świata. Łoże, gdzie miał miejsce poród i na którym matka karmi noworodka, jest otoczone groteskowymi z wyglądu,

<sup>27</sup> Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 121.

<sup>28</sup> Według tłumaczenia J. Aksamit, B.J. Kemp, *Starożytny Egipt. Anatomia Cywilizacji*, Warszawa 2009, 440; I. Rutheford, „Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: new perspectives on graffiti from the Memnonion at Abydos”, w: *Ancient perspectives on Egypt*, red. R. Matthews, C. Roemer, London 2003, 180.

<sup>29</sup> Lucarelli, „Demonology”, 112.

<sup>30</sup> Tamże, 112.

<sup>31</sup> Tamże, 113.

<sup>32</sup> Tamże, 113, zob. przyp. 17.

choć przychylnymi bóstwami (Bes i Toeris), a obcą, budzącą zgrozę pustynię zamieszkują bajeczne stwory, jak gryfy czy nieokreślone bliżej zwierzęta Seta”<sup>33</sup>.

Cecha zmienności i wymienności atrybutów czy szczegółów związanych z formą przedstawiania Besa jest bardzo znamienna dla jego wizerunków, w szczególności ujmowanych w kategoriach diachronicznych. Brak jednolitości znaczeniowej i ikonograficznej otwiera możliwości współwystępowania tego przyjaznego demona wraz z innymi bóstwami, poszerzając i dynamizując zakres jego magicznej interwencji oraz zwielokrotniając jego symbolikę.

Nie sposób w tak krótkim artykule odnieść się do szeregu koncepcji związanych z wieloma aspektami dotyczącymi genezy bóstwa (która jest niezwykle złożona<sup>34</sup>), czy też samej jego nazwy, co sygnalizowano już wcześniej. Należy

<sup>33</sup> Według tłumaczenia Niwińskiego & Hornunga, *Jeden czy Wielu?*, 101.

<sup>34</sup> W ubiegłym stuleciu wykrystalizowały się zasadniczo dwa poglądy odnoszące się do pochodzenia ikonografii bóstwa Bes (Romano, „The origin of the Bes-Image”, 40). Jedna za szkół opowiadała się za bliskowschodnią proveniencją, co wzmocnione zostało przez odkrycia dwóch przedstawień ikonograficznych Besa w Alaca Hüyük (Alacahüyük) w Anatolii i innego wyobrażenia w Byblos. Każde ze znalezisk datowane jest na środkowy okres brązu, odpowiadający w chronologii egipskiej średniemu państwu (Romano, „The origin of the Bes-Image”, 40). Drugi pogląd, który zgodnie z opinią Romano jest szerzej akceptowany, wskazuje na proveniencję ikonografii Besa, identyfikowaną z obszarami subsaharyjskimi w Afryce (Romano, „The origin of the Bes-Image”, 40). H. Bonnet zasugerował, iż nakrycie głowy z piór noszone przez Besa pochodzi od bogini katarakt nilowych Anuket z Nubii, która czczona była na Elefantynie. W ikonografii Anuket wyobrażana jest pod postacią kobiety trzymającej berło papirusowe, na głowie nosi wysoką koronę przyozdobioną piórami (*Malaise*, „Bes et les croyances solaires”, 692-693; H. Bonnet, *Realexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 102; Romano, „The origin of the Bes-Image”, 41). H. Altenmüller dostarczył nowych argumentów na temat pochodzenia Besa, wskazując na jego rodzimą proveniencję (H. Altenmüller, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens: Eine typologisch und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten „Zaubermesser“ des Mittleren Reichs, Teil 2*, München 1965, 152-156). Badacz ten (H. Altenmüller, „Bes”, w: *LÄ I*, kol. 720-724) wykazał, że dwa wizerunki znajdujące się na parze „magicznych noży” zidentyfikować można dzięki inskrypcji jako Aha („wojownik”), bóstwo ważne w nomie hermopolitańskim. H. Altenmüller podkreśla, że wojowniczy charakter Besa wywodzić należy od egipskiego bóstwa Aha z okresu starożytności. Wczesne przedstawienia Aha nie pozwalają na jednoznaczne odróżnienie tego bóstwa od Besa. Podobny pogląd formułowała H. Szymańska, która zapożyczyła militarnych cech w ikonografii Besa upatrywała właśnie w przedstawieniach wojowniczego Aha (K. Babraj, H. Szymańska, *Bogowie Starożytnego Egiptu*, Kraków 2000, 184); Gasser, *Götter bewohnten Ägypten*, 113; *Malaise*, „Bes et les croyances solaires”, 682, 693; Lucarelli, „Demons”, 206. Na temat bóstwa Aha zob.: H. Altenmüller, „Aha”, w: *LÄ I*, kol. 96-98. Aha często występuje w inskrypcjach pochodzących z pierwszego okresu przejściowego – wczesnej XI dynastii. W Hantnub (na Pustyni Wschodniej) do naszych czasów przetrwały inskrypcje z teoforycznymi imionami: Aha-nakht (D.M. Doxey, *Egyptian non-royal Epithets in the Middle Kingdom*, Leiden 1998, 11) i Aha-hotep (Romano, „The origin of the Bes-Image”, 49, zob. przyp. 43). J.F. Romano, opracowując grupę zabytków pochodzącą z kolekcji The Brooklyn Museum, wsparł tezę o autochtonicznej naturze demonicznego Besa.

jednak nadmienić, że w obrazie bóstwa uwidoczniły się cechy związane z walką, obroną i interwencją.

Wpracowane w okresie Średniego Państwa cechy ikonograficzne<sup>35</sup> Besa, wraz z takimi atrybutami jak węże, które w omawianym przedziale chronologicznym spotykane są już w jego wyobrażeniach<sup>36</sup>, pojawiają się także i w okresach późniejszych. Romano stwierdza, iż wiele cech charakterystycznych dla Besa z okresu Średniego Państwa występuje na fajansowych amuletach<sup>37</sup> pochodzących z XVIII dynastii, które znajdują się w kolekcji The Brooklyn Museum<sup>38</sup>. Każdy z amuletów przedstawia nagie bóstwo, stojące frontalnie, z nogami ujętymi tak samo jak na „magicznym nożu”<sup>39</sup>. Starannie opracowano zarówno oczy, jak i grzywę, często opadającą na ramiona bóstwa<sup>40</sup>. Smukły tułów przyozdobiono liniami biegnącymi poziomo wzdłuż ciała. Ręce i nogi są dość wąskie, między nogami dostrzec można ogon<sup>41</sup>. Romano sugeruje, iż w okresie rządów królowej Hatszepsut (ok. 1473-1458 przed Chr.) artyści po raz pierwszy świadomie zastosowali „brzuszną grzywę” jako cechę określającą Besa<sup>42</sup>. W okresie panowania Amenhotepa II (Amenofis II – ok. 1427-1400 przed Chr.), w którym to rzeźba figuralna i architektura cechowały się znacznym poziomem artystycznym, wizerunek Besa ulega przemianom. Kończyny bóstwa rosną, stają się grube, nabierają atletycznej formy, co nie pasuje do smukłych ramion i nóg, wyobrażonych na amuletach z Brooklynu<sup>43</sup>. Podobnie jak na jego wizerunkach wiązanych chronologicznie z okresem Średniego Państwa (drugim okresem przejściowym), tak i w omawianym przedziale chronologicznym, wyobrażenia Besa nawiązują do przedstawień lwów<sup>44</sup>.

<sup>35</sup> Zob. G. Callender, „Middle Kingdom Renaissance (c. 2055-1650 BC)”, w: *The Oxford history of Ancient Egypt*, red. I. Shaw (Oxford Illustrated Histories), Oxford 2000, 179.

<sup>36</sup> Hodjash, *God Bes's images*, 149, nr 211; Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 18.

<sup>37</sup> Na temat terminu i znaczenia amuletów zob.: A. Klasens, „Amulett”, w: *LÄ I*, kol. 232-236.

<sup>38</sup> Romano, „The origin of the Bes-Image”, 43. Znane są także amulety pieczętne ze stroną grzbietową ukształtowaną w postaci głowy Besa. Bóstwo to również towarzyszyło bogini Toeris, przedstawianej pod postacią hipopotamicy (bogini wywodzącej się jeszcze z okresu Starego Państwa, zapewniającej płodność oraz ochraniającej od zła) na amuletach pieczętnych (J. Śliwa, *Skarabeusze Egipskie*, Wrocław 2003, 92); zob. również Ch. Sambin, „Génie minoen et génie égyptien, un emprunt raisonné”, *BCH* 113 (1989), 77-96.

<sup>39</sup> Romano, „The origin of the Bes-Image”, 43.

<sup>40</sup> Tamże. Zob. analogię do ceramiki wykonanej z mułu nilowego, przyjmującej kształt lwa, pochodzącej z Herakonpolis, obecnie znajdującej się w zbiorach Ashmolean Museum w Oxfordzie; J.E. Quibell, *Excavations at Saqqara (1905-1906)*, Cairo 1907, 11, tabl. XLV.

<sup>41</sup> Romano, „The origin of the Bes-Image”, 43.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże, 44; zob. również D. Frankfurter, „Religion in Society: Greco-Roman”, w: *A Companion to Ancient Egypt*, red. A.B. Lloyd, Malden-Oxford 2010, 528; Andrews, *Amulets*, 39; zob. interesujący ostrakon pochodzący z Teb, ukazujący doskonały rysunek lwa. Zabytek datowany

Rozwój ikonografii Besa, następujący po okresie Nowego Państwa, przez trzeci okres przejściowy, okres późny i okres dominacji perskiej, znamionuje pojawienie się wielu nowych elementów. Są one dostrzegalne zarówno w modelu całej postaci, jak i w detalach – m.in.: pojawiające się w trzecim okresie przejściowym wyraźnie zaznaczone cienkimi, prawie pionowymi liniami brwi, szczegółowe i dokładniejsze opracowanie rzeźbiarskie korony z piór znajdujące się na głowie bóstwa<sup>45</sup>, czy właściwe dla okresu późnego zaokrąglenie konturów ciała. To ostatnie stanowi z kolei odejście od nieco prymitywnej i pierwotnej formy, typowej dla jego wizerunków z początków I tysiąclecia przed Chr., na rzecz pełniej wymodelowanej sylwetki oraz tendencji do kształtowania włosów brody bóstwa w formę spiralną<sup>46</sup>.

W okresie perskiej okupacji Egiptu Bes staje się niezwykle popularny. S. Hodjash<sup>47</sup>, podkreśla, iż jego wizerunki w tym czasie podlegają stylizacji. Często mamy do czynienia z dekoracyjnymi liniami podkreślającymi kształty ciała czy ułożenie włosów. Bóstwo to, w opinii badaczki, ukazywane jest wówczas dużo bardziej konwencjonalnie<sup>48</sup>. Nabiera wyrazistych cech wskazujących na jego demoniczną naturę. Skutkuje to upowszechnieniem się konwencji wojowniczej, bowiem to właśnie w tym przedziale chronologicznym wizerunki Besa odznaczają się wyraźniej zaznaczoną brutalnością, wzmocnioną dodatkowo przez dynamizm niektórych wyobrażeń. Besa częściej ukazywano z mieczem lub nożem<sup>49</sup>, co jednoznacznie odnosi się do militarne go charakteru bóstwa<sup>50</sup>. Zabiegi te dodatkowo zostały

---

jest na okres nowego państwa, XIX lub XX dynastię, zob. *Eternal Egypt*, red. Russmann, fig. 68, 155;

<sup>45</sup> Hodjash, *God Bes's images*, 6; Bruzdy na czole Tran Tam Tinh łączą z okresem hellenistycznym i rzymskim (Tran Tam Tinh, „Bes”, 107).

<sup>46</sup> Hodjash, *God Bes's images*, 6, 76-82, nr 26-38; 97 nr 63; 122-123, nr 110-116; 126129, nr 133-151; 134-138, nr 171-186, nr 204-208.

<sup>47</sup> Hodjash, *God Bes's images*, 6, 121, nr 109, 109a.

<sup>48</sup> Hodjash, *God Bes's images*, 6.

<sup>49</sup> Nóż był symbolem ochrony i zemsty. Szerzej zob.: H. Abd Allah Kandil, „The Role of the Knife in Ancient Egyptian Beliefs”, w: *The Horizon Studies in Egyptology in Honour of M.A. Nur El-Din (10-12 April 2007)*, red. B. El-Sharkaway, Cairo 2010, 307-320.

<sup>50</sup> Wojowniczy charakter bóstwa wyraźnie zaznacza się w jego kompetencjach chronienia człowieka śpiącego. Samo pojęcie „sen”, *reszt*, oznacza zarazem: wizję i przebudzenie (tj. przebudzenie ze snu). Bes występuje więc jako gwarant bezpiecznego snu i przebudzenia. Karłowate bóstwo ochraniało przed koszmarami sennymi, *rswt.t dw.t*, (złe sny), bowiem we śnie człowiek przebywał w świecie bogów i nawiedzać mogły go inne złe duchy. Słowo *reswt* może także wyjaśniać szczególną popularność Besa w wyroczni w Abydos i samą pozycję, jaką bóstwo to osiągnęło w objaśnianiu snów (na temat Memnonion w Abydos, zob. Strabo 17.1.42, 44; Plut. *De Is. et Os.*, 20, 359). W okresach późnym i hellenistycznym Bes nabiera znaczenia jako opiekun dobrego snu. Jego funkcja staje się czytelna również w jego ikonografii. To właśnie w okresie późnym w przedstawieniach tego przyjaznego demona zaczynają pojawiać się atrybuty o charakterze militarnym, takie jak miecz i sztylet, które jednoznacznie

podkreślone przez pozę tratowania wrogów<sup>51</sup>. Niekiedy demon ten przedstawiany był w ułożeniu ciała, jak podkreśla Hodjash, typowym dla rytualnego tańca. Mamy tu do czynienia ze zmianą atrybutów z militarnych na muzyczną<sup>52</sup> – instrumenty, których magiczne działanie miało zwalczać i unicestwiać złe – demoniczne siły. Co należy podkreślić, jest to oczywiście hipoteza, ale wpisująca się w aspekt apotropaiczny oddziaływania Besa. Motywy militarne uchwytnie są również na niektórych z cylindrycznych pieczęci achemenidzkich<sup>53</sup>, prezentujących bóstwo trzymające dwa uskrzydłone gryfy. Ilustrację tego przykładu stanowią zabytki znajdujące się w kolekcji Muzeum Sztuk Pięknych im. Puszkina w Moskwie<sup>54</sup>.

Ikonografia Besa w pełni ukształtowana zostaje w okresie hellenistycznym i rzymskim. To właśnie w okresie politycznej dominacji dynastii macedońskiej Lagidów bóstwo stało się niezwykle popularne w świątyniach<sup>55</sup>. Jego przedstawienia powtarzają starsze wątki, wypracowane w okresie Nowego Państwa<sup>56</sup>. Jak słusznie podkreśla B.J. Kemp, „hałaśliwa interwencja i uwolnienie od przemocy”<sup>57</sup> Besa zdają się przybierać na znaczeniu wśród zwykłej ludności<sup>58</sup> w okresie ptolemejskim<sup>59</sup>. Wówczas zbliża się on w swoich kompetencjach do bóstw antycznych, wchodząc z nimi we wzajemne związki i relacje.

---

wskazują na jego transformację w wojownika (*ḥ3*) czy opiekuna (*ḥ3y*) strzegącego człowieka w świecie marzeń sennych. W okresie nowego państwa przybrał również rolę opiekuna innych bogów, w tym m.in. Horsa, chroniąc boga przed złymi duchami (Tran Tam Tinh, „Bes”, 98). Jak słusznie podkreśla R. Lucarelli („Demonology”, 1-10), w okresie późnym oraz grecko-rzymskim pogłębia się wśród egipskiej społeczności rosnąca potrzeba ochrony przed złowrogimi siłami nadnaturalnymi. Wiązać to należy z faktem, że to właśnie w tych czasach poszukiwano wyjaśnienia wydarzeń zaistniałych w życiu codziennym, szczególnie tych o charakterze negatywnym. Należy sądzić, iż to właśnie w interwencji demonów widziano przyczyny tego typu zdarzeń. Stąd także naturalne wydaje się pojawienie się przeciwwagi magicznej, tj. demonów, które miałyby przeciwdziałać złym wydarzeniom i złowrogim mocom.

<sup>51</sup> Hodjash, *God Bes's images*, 6.

<sup>52</sup> Ikonograficzny motyw wskazujący na związki Besa z muzyką i tańcem występuje oczywiście powszechnie zarówno w okresie hellenistycznym, jak i rzymskim.

<sup>53</sup> Hodjash, *God Bes's images*, 6; zob. również K. Abdi, „Bes in the Achaemenid Empire”, *Ars Orientalis* 29 (1999), 115.

<sup>54</sup> Hodjash, *God Bes's images*, 121, nr 109.

<sup>55</sup> W okresie ptolemejskim oraz podczas rzymskiego panowania bóstwo to reprezentowane jest w głównych świątyniach zob.: Altenmüller, „Bes”, kol. 721; Volokhine, „Bès dans les temples égyptiens”, 233-255.

<sup>56</sup> Na temat związków Besa z Księżką Umarłych zob.: K. Bosse-Griffiths, „A Beset Amulet from the Amarna Period”, *JEA* 63 (1977), 101-102; jego wizerunki stanowią m.in. dekorację plastyczną prywatnych domostw (m.in. w Deir el-Medina, w pomieszczeniach przeznaczonych dla kobiet [dom SE5; C5, SW 6]).

<sup>57</sup> Według tłumaczenia J. Aksamit; Kemp, *Starożytny Egipt. Anatomia Cywilizacji*, 440.

<sup>58</sup> Zob. m.in.: Volokhine, „Bès dans les temples égyptiens”, 233-255.

<sup>59</sup> W okresie ptolemejskim wyobrażenia bóstwa spotykamy również i na trumnach (zob. D. Frankfurter, „Ritual Expertise in Roman Egypt and Problem of the Category Magician”,



I. Terakotowa statuetka pochodząca z Egiptu ( odnaleziona w Naukratis), przedstawiająca Besa biegnącego w prawą stronę. Bóstwo przedstawione zostało w konwencji wojownika, z owalną tarczą celtyckiego typu oraz z mieczem. Zabytek datowany na okres hellenistyczny, II-I wiek przed Chr.

©The Trustees of the British Museum.

Niezwykle istotną cechą ikonograficzną – odwołującą się zarówno do genezy bóstw, jak i mającą silne korelacje z magicznym oddziaływaniem Besa – jest obecność w jego wizerunkach noży. V. Wilson ustaliła, że po raz pierwszy występują one w okresie Nowego Państwa, bowiem wówczas w programie ikonograficznym

---

w: *Envisioning magic. A Princeton Seminar and Symposium*, red. P. Schäfer, H.G. Kippenberg, Leiden 1997, 124), co łączyć należy z ochroną zmarłego.

bóstwo to pojawia się z nożem lub też kilkoma nożami<sup>60</sup>. To właśnie atrybut Besa wojownika stanowi o jego funkcji apotropaicznej.

W okresach późniejszych<sup>61</sup>, szczególnie zaś hellenistycznym i rzymskim, wizerunki Besa staną się niejako syntezą wielu wpływów ikonograficznych, nawiązujących do miejscowego dziedzictwa – genezy bóstwa i jego powiązań z demonem Aha<sup>62</sup>. Także ślinie odwołujących się do nowych prądów artystycznych, m.in. greckich. Formuła wojownika ukształtowana w pełni w okresie hellenistycznym, niewątpliwie pod wpływem obcych impulsów, potwierdzać będzie fakt przenikania się różnorodnych tradycji militarnych w epoce ptolemejskiej tj. macedońskich, greckich, celtyckich, rzymskich oraz rodzimych – wywodzących się od egipskich wojowników<sup>63</sup>, których Grecy określali mianem *machimoi*<sup>64</sup>.

Tak uformowany typ przedstawień należy również wiązać z egipską genezą bóstwa, mającego zawsze zadanie odstraszenia złych mocy. Plastyczna postać Besa przybierać będzie wygląd coraz bardziej demoniczny w kanonicznej formule bóstwa, w pełni wykształconej w okresie hellenistycznym.

Motyw uzbrojonego Besa, wyjątkowo powszechnie reprezentowany jest w materiale koroplastycznym<sup>65</sup>, ale nie stanowi to oczywiście jedynej kategorii zabytków, reprezentujących ten typ ikonograficzny. Stosunkowo duża powszechność terakotowych przedstawień figuralnych Besa, ujętego w różnorodnych konwencjach artystycznych, każde sądzić, że to właśnie na okres hellenistycznych i rzymski przypada jego największa popularności.

<sup>60</sup> Zob.: Wilson, „Iconography of Bes”, 80; Tran Tam Tinh, „Bes”, 106; N. Reeves, R.H. Wilkinson, *The Complete Valley of The Kings, Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs*, London 1996, 178; zob. również A. Piankoff, „Sur une statuette de Bès”, *BIFAO* 37 (1937), 32-33.

<sup>61</sup> Zob. prostokątną stelę ukazującą Besa trzymającego miecz. Bóstwo podpira się na „oku udzat”. Zabytek datowany jest na pierwsze tysiąclecie przed Chr. (Hodjash, *God Bes's images*, 67 nr 20).

<sup>62</sup> Altenmüller, „Bes”, 722.

<sup>63</sup> S. Jędraszek, *Armia Lagidów. Organizacja i struktura, Zabrze 2010*.

<sup>64</sup> Chauveau, *Egypt in the Age of Cleopatra*, 153, 215; E. Bevan, *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, London 1927, 165; A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, London 1986, 63; G.T. Griffith, *The Mercenaries of the Hellenistic World*, Cambridge 1935, 114; E. Van't Dack, *Sur l'évolution des institutions militaires lagides. Armées et fiscalité dans le Monde antique* (Colloques Nationaux du C.N.R.S.), Paris 1977, 84; A. Chaniotis, *War in the Hellenistic World*, Oxford 2005, 249; A.B. Lloyd, „The Ptolemaic Period (332-30 BC)”, w: *The Oxford History of Ancient Egypt*, red. I. Shaw, Oxford 2003, 395; Jędraszek, *Armia Lagidów*, 44-50; Termin *machimoi* użyty został m.in. przez Herodota (Hdt., 2.164), opisującego stan liczebny armii i dzielącego ją na dwa odmienne komponenty, tj.: *Klasiries* i *Hermotybies* (A.B. Lloyd, *Herodotus, Book II, Commentary* 99 – 182, Leiden 1988, 182-187).

<sup>65</sup> Zob. m.in.: Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 18; Török, *Hellenistic and Roman Terracottas*, 35-37; H. Philipp, *Terrakotten aus Ägypten, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Ägyptisches Museum Berlin*, Berlin 1972; E. Bayer-Niemeyer, *Griechisch-Römische Terrakotten, Liebighaus-Museum alter Plastik. Bildwerke der Sammlung Kaufmann, Band I, Melsungen 1988*.





II. Terakotowe przedstawienie Besa w charakterystycznej koronie. Zabytek datowany na okres hellenistyczny, odnaleziony został w kontekście domowym, na stanowisku San el-Hagar, Egipt.

©The Trustees of the British Museum.

Frontalna poza bóstwa jest wyraźnym sygnałem jego magicznych zdolności, bowiem Bes często ukazany bywa w pozie tryumfu czy tratowania wrogów. Trzyma miecz, który w wielu przykładach skierowany jest ku górze – w geście zwycięstwa. W innych realizacjach miecz czy nóż opiera się i dotyka jego korony ze strusich

piór<sup>66</sup>. Na jednym z zabytków znajdujących się w kolekcji The British Museum czy podobnym w zbiorach Muzeum Grecko-Rzymskiego w Aleksandrii koronę z piór wieńczy naos z reliefowym przedstawieniem byka Apisa<sup>67</sup>. Analogicznym przykładem, z nieco bardziej rozbudowaną ikonografią, jest figurka pochodząca z Aleksandrii, gdzie na powierzchni korony, uformowanej z piór, wyobrażony został miecz<sup>68</sup>. Atrybut Besa w postaci miecza w większości przykładów zaliczyć możemy do mieczy greckich<sup>69</sup>, tj. m.in.: *kopis*<sup>70</sup> lub *machaira*<sup>71</sup>, które powszechnie stosowano w uzbrojeniu oddziałów ptolemejskich. Wyobrażeniom Besa towarzyszą również miecze pozostające na wyposażeniu oddziałów najemnych<sup>72</sup> (wchodzących w skład hellenistycznej armii egipskiej), które wiązać można z elementami o proveniencji celtyckiej<sup>73</sup>.

Niezwykle interesującym detalem składającym się na wyobrażenia Besa w konwencji wojownika pozostają różnorodne typy tarcz, stosowanych powszechnie w uzbrojeniu wojsk Lagidów<sup>74</sup>. Spotykamy tarcze, peltasty czy hoplity, również

<sup>66</sup> Perdrizet, *Les terres cuites grecques*, tabl. XLI, nr 131, 46; Laubscher, „Ein ptolemäisches Gallierdenkmal“, 151, 154, tabl. 21,6; Breccia, *Alexandria*, 273, fig. 139; A.P. Thomas, „Recent Acquisitions by the Bolton Museum“, *AR* 24 (1977–1978), 90, nr 12, fig. 2; Wilson, „Iconography of Bes“, 78; na syro-fenicką proveniencję tego motywu ikonograficznego wskazuje m.in. Sekunda (N. Sekunda, S. Chew, *The Persian Army 560 – 330 BC*, London 1992, 4).

<sup>67</sup> Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 19; 40 nr 3100EG, tabl. 17; Tran Tam Tinh, „Bes“, 86,105 nr 94a; zob. również związki Besa z Apisem w sanktuarium w Sakkarze, (Volokhine, „Bès dans les temples égyptiens“, 247).

<sup>68</sup> Tran Tam Tinh, „Bes“, 86,105 nr 93.

<sup>69</sup> Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 18.

<sup>70</sup> P. Connolly, „Hellenistic Warfare“, w: *CAH* VII, 1, 83; N. Sekunda, A. McBride, *The Army of Alexander the Great*, London 1984, fig. B2; Z. Żygułski, *Broń Starożytna*, Warszawa 1998, 38, fig. 53; B. Szubelak, *Hoplita grecki VII-V w. p.n.e.*, Zabrze 2007, 63.

<sup>71</sup> M.J. Olbrycht, *Aleksander Wielki i świat irański*, Rzeszów 2004, 97; J.J.M. Hernandez, „La Caballería Macedonia: Teoría Y Práctica“, *Gladius* 24 (2004), 115; Szubelak, *Hoplita grecki*, 65–67.

<sup>72</sup> Od II w. przed Chr. zmienia się maniera noszenia miecza u Celtów, od tego czasu noszony jest po lewej stronie, jak u Greków, zob.: N. Sekunda, A. McBride, *Seleucid and Ptolemaic Reformed Armies 168–145 BC, vol. 1: The Seleucid Army under Antiochus IV Epiphanes*, Stockport 1994, 19, fig. 23 i 24.

<sup>73</sup> Niezmiernie interesującą kategorią zabytków są terakotowe repliki mieczy lub sztyletów (datowane na III-II w. przed Chr., niektóre egzemplarze natomiast na I w. po Chr.), wraz z pochwą pochodzące z Naukratis, które jak należy sądzić, używane były w późnoptolemejskim Egipcie. Ich forma nawiązuje do miecza galackiego (zob.: N. Sekunda, A. McBride, *Seleucid and Ptolemaic Reformed Armies 168 – 145 BC, vol. 2: The Ptolemaic Army*, Stockport 1995, 77, fig. 125, ryc. 126; N. Sekunda, *Hellenistic Infantry Reform in the 160s BC.*, Łódź 2001, 79, fig. 16). Obecność tego typu zabytków w Naukratis wiązać należy z istniejącym tam garnizonem, zaś same zabytki mogły spełniać funkcję wota (zob.: Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 87–88, tabl. 50–51).

<sup>74</sup> Zob. m.in. zabytek (wapienna stela) pochodzący z Sakkary, znajdujący się w obecnie w zbiorach Allard Pierson Museum zob.: H. Brijder, G. Jurriaans-Helle, *Allard Pierson Museum*, Amsterdam 2002, 41, fig. 32.

tarcze celtyckiego typu *thureos*<sup>75</sup>, które bardzo rozpowszechnione były zarówno wśród wojowników najemnych – galackich, jak i stanowiły oręż egipskich oddziałów (*machimoi*) i kleruchów<sup>76</sup>.

Obecność najemników celtyckich wstrukturach wojsk Lagidów poświadczona jest już od czasów panowania Ptolemeusza II Filadelfosa. Między innymi H.P. Laubscher podkreśla, że w początkach III w. przed Chr., spotykamy w Egipcie Celtów<sup>77</sup> w służbie najemnej, wchodzący ponadto w skład formacji chroniących osobę króla<sup>78</sup>. Wojownicy tej nacji w liczbie około 4000 wchodzili w skład armii Ptolemeusza II Filadelfosa<sup>79</sup>. W trakcie działań wojennych w roku 275 r. przed Chr., w momencie, gdy król Ptolemeusz został osaczony pomiędzy wojskami swego przyrodniego brata ze strony matki Magasa<sup>80</sup>, nacierającymi od zachodu, i atakującą ze wschodu armią Antiocha I, wówczas to Galatowie wznieć mieli bunt<sup>81</sup>, podyktowany chęcią zysku, „zamierzających opanować Egipt”<sup>82</sup>. Filadelfos szybko zareagował, kierując wszystkich tych najemników na wyspę na sebnenny-

<sup>75</sup> Hodjash, *God Bes's images*, 108 nr 80; 109 nr 81; 110 nr 82; Niezwykle interesującymabytkiem jest fragment terakotowej tarczy typu *thureos* pochodzącej z Naukratis. Znajduje się w kolekcji The British Museum, datowany jest na III-II w. przed Chr. (Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 89, tabl. 51, nr 3300<sub>GR</sub>).

<sup>76</sup> M.M. Sage, *Warfare in Ancient Greece. A Sourcebook*, London 1996, 211. Zob. terakotową statuetkę przedstawiającą, jak sugerują Burn i Higgins, scytyjskiego wojownika wyobrazonego na stojąco z dużą, owalną tarczą typu *thureos*. W opinii badaczy terakoty w tym typie ikonograficznym pojawiają się w świecie greckim od III w., zob. L. Burn, R. Higgins, *Catalogue Greek Terracottas in The British Museum, vol. III*, London 2001, 90-91, nr 2195, tabl. 36. zob. również: Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 147, 3550<sub>GR</sub>, tabl. nr 102.

<sup>77</sup> A.J. Reinach, „Les Galates Dans L'Art Alexandrin”, *Mon. Piot.*, 18 (1911), 37-38; Laubscher, „Ein ptolemäisches Gallierdenkmal”, 131-154. Koroplastyka Egiptu okresu hellenistycznego charakteryzuje się także obecnością terakotowych przedstawień figuralnych, które na podstawie cech stylistycznych wiązać należy z wojownikami celtyckimi, zob. m.in.: Sekunda & McBride, *Seleucid and Ptolemaic Reformed Armies II*, 76, fig. 121-122; J. Fischer, *Griechisch – römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber Dresden, Leipzig, Stuttgart, Tübingen*, Tübingen 1994, 386, nr 991, tabl. 106; 386, nr 992, tabl. 106; Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 147, 3552<sub>GR</sub>, tabl. 102.

<sup>78</sup> Polyaeus nadmienia, że Galatowie byli również wojownikami strzegącymi królowej Bereniki II (246-222/1 przed Chr.), zob. Polyaeus, *Strat.* 8, 50.

<sup>79</sup> Laubscher, „Ein ptolemäisches Gallierdenkmal”, 133. Nie znamy pochodzenia ani daty zaciągu najemników celtyckich do wojska Ptolemeusza Filadelfosa. Należy sądzić, że było ono możliwe dopiero po zakończeniu pierwszego starcia Ptolemeusza z Antiochem I w 279 r.; zob. również: R.M. Errington, *Historia świata hellenistycznego 323-30 p.n.e.*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków 2010, 138.

<sup>80</sup> W armii Magasa w trakcie tej wyprawy doszło do buntu Libijczyków.

<sup>81</sup> E. Wipszycka, „Grecki Egipt czasów hellenistycznych: imigracja czy hellenizacja?”w: *Wędrowka i etnogeneza w starożytności i w średniowieczu*, red. M. Salomon, J. Strzelczyk, Kraków 2004, 82; W.H. Mineur, *Callimachus, Hymn to Delos, Introduction and Commentary*, Leiden 1984, 17.

<sup>82</sup> Paus.1,7,2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska.

tyjskiej odnodze Nilu (nazwa zaczerpnięta od leżącego tam miasta Sebennytos<sup>83</sup> –Samanud). Jak podaje Pausaniasz: „tam wyginęli z powodu walk wzajemnych i głodu”<sup>84</sup>. Owo „zwycięstwo”, należy potraktować bardzo propagandowo<sup>85</sup>. Bez wątpienia reakcja Ptolemeusza na bunt wojowników nie stanowiła o kunszcie militarnym czy też taktycznym władcy.

Hellenistyczny Egipt dostarcza wielu źródeł potwierdzających obecność najemników celtyckich w ówczesnej armii. Ich różnorodności każe sądzić, że mamy do czynienia z dość rozbudowaną strukturą najemnych oddziałów celtyckich. Tak jak słusznie zauważył P.M. Fraser, rekonstrukcja głównego garnizonu w Aleksandrii jest zagadnieniem skomplikowanym, jednakże w III w. przed Chr., zarówno Galowie, jak i Kreteńczycy, wydają się nacjami dominującymi<sup>86</sup>.

W kontekście tym niezmiernie interesujące pozostaje terakotowe przedstawienie ukazujące Besa w pozie tryumfu, tj. depczącego tarczę typu *thureos*, co zapewne ma symboliczny związek z buntem wojsk najemnych<sup>87</sup>. Też tę pozwala również podtrzymać kolejny element ikonograficzny widniejący na omawianej statuetce, tj. diadem<sup>88</sup>, *diadema* będący m.in. symbolem władzy<sup>89</sup>, jej prestiżu i zwycięstwa<sup>90</sup>, w różnych aspektach<sup>91</sup>. W tym jednakże wypadku może symbolizować zwycięstwo i tryumf wojsk ptolemejskich nad zbuntowanymi celtyckimi najem-

<sup>83</sup> Strab. 17, 19.

<sup>84</sup> Paus. 1,7,2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska.

<sup>85</sup> Callim, *Hymn 4*. 185-188; bez wątpienia nie było to największe zwycięstwo Ptolemeusza. Wydaje się, że podkreślenie rangi tego zwycięstwa przez poetę wynika głównie z faktu, iż Ptolemeusz II nie miał dotychczas na swoim koncie zwycięskich wielkich bitew; R.A. Hazzard, *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*, Toronto-London 2000, 38, przyp. 57, 98; Mineur, *Callimachus*, 177-178; P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, 660; S.A. Stephens, *Seeing Double: Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*, Los Angeles 2003, 114-115, 139.

<sup>86</sup> Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 81. Po połowie II w. przed Chr. następuje zmniejszenie liczebności Celtów i Kreteńczyków w garnizonie aleksandryjskim (Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 88). Jak słusznie pokreślał P.M. Fraser, w II w. garnizon był bardziej zroźnicowany pod względem etnicznym. W jego struktury włączeni byli także Egipcjanie (Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 69).

<sup>87</sup> Perdrizet, *Les terres cuites grecques*, tabl. XLI, nr 134; Laubscher, „Ein ptolemäisches Gallierdenkmal”, 151, 154, tabl. 21,6.

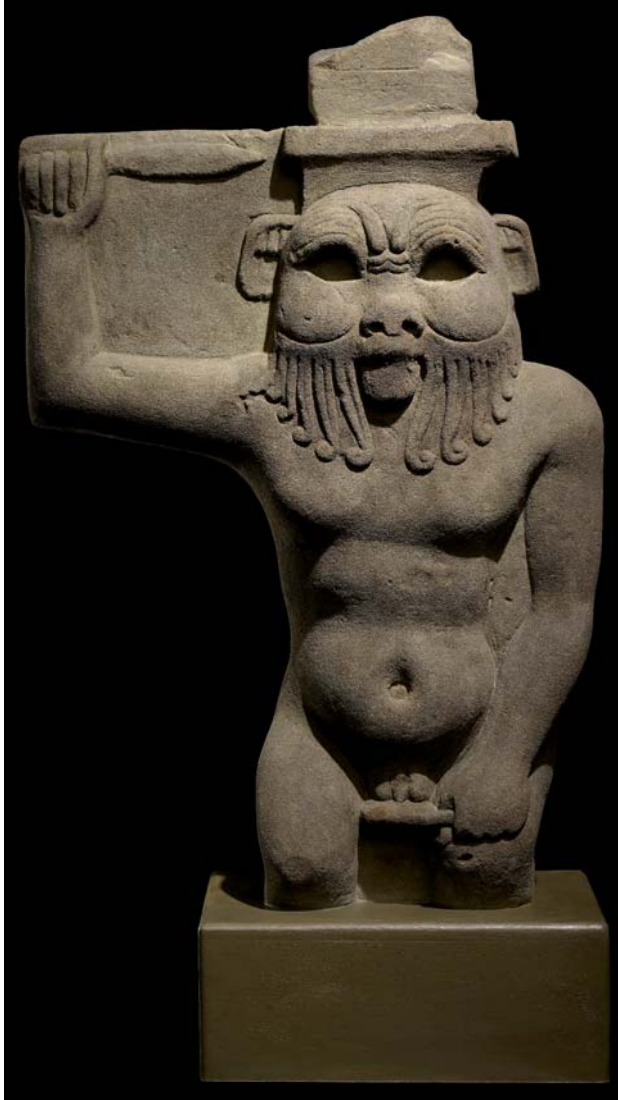
<sup>88</sup> Perdrizet, *Les terres cuites grecques*, 46-47.

<sup>89</sup> Zob. Curt. 10.6.4; atrybutami władzy Filipa Arrhidaiosa były diadem i płaszcz Aleksandra, zob. Curt. 10, 7. 13; 10. 8.20; zob. również: 1 Mch 1,4-9.

<sup>90</sup> Plut., *Vit. Demetr.* 17-18; Plut., *Vit. Pyrrh.* 11; Diod. Sic. 20.53; App. Syr. 54; Polyb. 1.8-9.

<sup>91</sup> Na temat diadem i jego znaczenia zob., m.in.: H.W. Ritter, *Diadem und Königsheerrschaft. Untersuchungen zu Zeremonien und Rechtsgrundlagen des Herrschaftsantritt bei den Persen, bei Alexander dem Grossen und im Hellenismus*, Munich-Berlin 1965.

nikami<sup>92</sup>. Może mieć też znacznie szerszy wyraz, wiązany np. z władzą i polityką Ptolemeusza II.



III. Część gzymsu z piaskowca, przedstawiająca Besa z mieczem trzymanym w prawej dłoni. Egipt, okres rzymski.

©The Trustees of the British Museum.

<sup>92</sup> Perdrizet, *Les terres cuites grecques*, tabl. XLI, nr 134; Laubscher, „Ein ptolemäisches Gallierdenkmal”, 151, 154, tabl. 21,6.

W czasach panowania dynastii Lagidów Bes, w myśl *interpretatio Graeca* utożsamiany był z Heraklesem<sup>93</sup> (także przedstawianego ze lwem<sup>94</sup>), choć jego groteskowa forma, tak jak podkreśla P.M. Fraser, również przywołuje skojarzenia z greckim pojęciem komizmu<sup>95</sup>. Ta wieloaspektowość zdaje się poświadczając jego ogromną popularność, wyrażającą się choćby w licznych amuletach<sup>96</sup>, czy jak zaznaczył Fraser, maskotkach<sup>97</sup>. Sformułowanie, użyte przez Fräsera, nie musi być adekwatne w stosunku do szerokiej gamy ikonograficznych przedstawień tego bóstwa. Nawet jeśli zestawimy pojęcie komizmu z przedstawieniami Besa jako wojownika, to wydaje się, iż polityczna wymowa, jest tu bardziej wyeksponowana.

<sup>93</sup> P.W. Pestman, *The new papyrological primer*, Leiden 1990, 31, 44; D.G. Lucas, „Bes y Heracles: estudio de una relación, El mundo púnico: religión, antropología y cultura material: actas II Congreso Internacional del Mundo Púnico, Cartagena, 6-9 de abril de 2000”, *Estudios Orientales* 5-6 (2001-2002), 91-106; M.J. Versluys, *Aegyptiace Romane. Nilotice Scenes and the Roman Views of Egypt*, Leiden-Boston 2002, 308, przyp. 366; S. Blakely, *Myth, Ritual, and Metallurgy in Ancient Greece and Recent Africa*, Cambridge 2006, 148. Herakles w opinii Diodora, który powołuje się na mit, miał urodzić się w Egipcie, Diod. Sic., 3.74.; Herodot 2, 43: „ale Herakles jest prastarym bogiem u Egipcjan”, tłum. S. Hammer; Wiedemann łączył Besa z Tyfonem (za: A. Wiedemann, *Religion und Mythologie der alten Aegyptens*, Leipzig 1890, 164). W Fenicji od IX w. przed Chr. potwierdzony jest kult Heraklesa jako Melkarta (Blakely, *Myth, Ritual, and Metallurgy*, 148). Herakles Daktylos stanowi połączenie Melkarta, Besa i Heraklesa (zob.: Blakely, *Myth, Ritual, and Metallurgy*, 148). Tran Tam Tinh podkreśla, że Grecy niekiedy identyfikowali fenickie bóstwo Melkarta z Heraklesem, zob. Tran Tam Tinh, „Bes”, 107; I. Malkin, „Herakles and Melqart: Greeks and Phoenicians in the Middle Ground”, w: *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, red. E.S. Gruen (Orient et Occidens 8), München 2005, 238-258; na temat związków Heraklesa z Besem zob.: Lucas, „Bes y Heracles”, 91-106. Interesujący pozostaje ponadto fakt, że jednym z elementów ikonograficznych łączących Melkarta, Besa i Heraklesa jest współwystępowanie tych bóstw z lwem. Na wielu monetach pochodzących z obszarów Syrii znajdują się przedstawienia Heraklesa walczącego z lwem [Walka z lwem z Nemei to jedna z prac Heraklesa!]. Synkretyzm w ikonografii Besa i Heraklesa potwierdzają zarówno zabytki numizmatyczne, jak i inne źródła po obu stronach śródziemnomorza. Na zabytkach punickich Bes ukazywany jest jako Herakles zabijający lwa lub trzymający lwy w rękach. W tradycji wschodniej również jest on ukazywany podobnie (B. Trell, „Coins of the Phoenician World”, w: *Ancient Coins of the Greco-Roman World*, red. W. Heckel, R. Sullivan, Ontario 1994, 125).

<sup>94</sup> H. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger: Vorstellungen von „Dämonen” im alten Israel* (Orbis Biblicus et Orientalis 227), Fribourg-Göttingen 2007, 48-49; M. Yon, „À propos de l'Héraklès de Chypre”, *BCH Suppl* 14 (1986), 295.

<sup>95</sup> Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 262; Niekiedy nadmienia się o transformacji Besa w Gorgonę (w nawiązaniu do greckiego mitu) – zob. również fenicki skarabeusz z jaspisu datowany na V w. przed Chr. (J. Spier, *Ancient Gems and Finger Rings. Catalogue of the Collection*, Malibu 1992, 54, nr 104).

<sup>96</sup> Graf, *Die ägyptische Amulette*, 41; Blakely, *Myth, Ritual, and Metallurgy*, 157; Sandra Blakely wskazuje na fenicki kult Besa-Heraklesa na kontynencie, zob.: Blakely, *Myth, Ritual, and Metallurgy*, 148.

<sup>97</sup> Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 287.

Znane są ponadto także utwory literackie w formie epigramów autorstwa aleksandryjskiego dworzanina, poety Hedylusa z Samos (ok. 270 r. przed Chr.), wychwalające wykonany przez Ktesibiosa ((czynny ok. 270 r., przed Chr.), ryton w kształcie głowy Besa<sup>98</sup>. Naczynie miało zostać wystawione w świątyni Arsinoe w Zefirion przez Kallikratesa z Samos<sup>99</sup>, admirała floty Ptolemeusza II i oficjalnego kapłana Kultu Boskiego Rodzeństwa. Wydarzenie to upamiętnił Poseidippos z Peli<sup>100</sup>. Forma złotego rytonu, przez którego usta wypływało wino, jednoznacznie odwołuje się do Dionizosa<sup>101</sup> i jego znaczenia zarówno w kulcie dynastycznym, jak i kulcie samej królowej Arsinoe II.

Interesującym zjawiskiem ikonograficznym w okresie grecko-rzymskim jest współwystępowanie na terakotowych przedstawieniach Besa jako wojownika elementów powiązanych z kultem Dionizosa<sup>102</sup>, a mianowicie kiści winogron

<sup>98</sup> Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 239, 413, 595; M. Fantuzzi, R. Hunter, *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*, Cambridge 2004, 391; *The New Posidippus, A Hellenistic Poetry Book*, red. J. Gutzwiller, Oxford 2005, 148, 246; E.J.A. Kenny, „The Date of Ctesibius”, *CQ* 26 (1932), 190-192.

<sup>99</sup> Obecnie Kanopos (Abu Qir) znajduje się we wschodniej części Aleksandrii, ok. 25 km od centrum. W starożytności stanowiło ośrodek kultu Ozyrysa (J. Danielewicz, *Posejdippos. Epigramy*, Warszawa 2004, epigr. 39, 79, 116, 119). Chuvin podkreśla, iż w późnej starożytności nadal funkcjonowało tam wiele świątyń (np. Afrodyty na przykładzie Zefirion). Pod koniec VI w. po Chr. szczególnie przyciągał tu pielgrzymów pewien pogański święty mąż Antoninis (zmarły na krótko przed rokiem 291) – za: P. Chuvin, *Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w Cesarstwie Rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana*, tłum. J. Stankiewicz-Prądzynska, Warszawa 2008, 126.

<sup>100</sup> Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 571; A. Kuttner, „Cabinet Fit for a Queen: The  $\Lambda\theta\iota\kappa\alpha$  as Posidippus' Gem Museum”, w: *The new Posidippus: a Hellenistic poetry book*, red. K. Gutzwiller, Oxford 2005, 148, 246.

<sup>101</sup> Należy podkreślić, że często utożsamiano Besa z Dionizosem i jego towarzyszem Sylenem. Wynika to nie tylko ze zbieżności ikonografii, lecz także z silnego powiązania bóstwa z kultem fallicznym i orgiastycznym.

<sup>102</sup> Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, 15; Babraj & Szymańska, *Bogowie Starożytnego Egiptu*, 103; F. Dunand, „The factory of gods”, w: *Alexandria, third century BC.*, red. Chr. Jacob, F. De Polignac, Alexandria 2000, 153 nn. Ptolemeusze uznawali Dionizosa za swojego protoplastę, zob.: L. Kahil, „Cults in Hellenistic Alexandria”, w: *Alexandria and Alexandrianism, Papers Delivered at a Symposium Organized by The J. Paul Getty Museum and The Getty Center for The History of Art and Humanities and Held at the Museum, April 22 – 25, 1993*, red. M. True, K. Hamma, Malibu 1998, 80-81. Np. Ptolemeusz XII Theos Filopator Filadelfos, nawiązując do oficjalnej genealogii Lagidów, chciał uchodzić za nowe wcielenie Dionizosa, wprowadzając do swoich przydomków oficjalnych Neos Dionysos. Imię kultowe Ptolemeusza XII zwracało uwagę na jego artystyczne upodobania, łączące się zwłaszcza z kultem Dionizosa (Errington, *Historia świata hellenistycznego*, 362). Znane są również monety przedstawiające Ptolemeusza IV lub Ptolemeusza V w koronie z bluszczu (zob.: S.A. Ashton, *Ostatnie królowe Egiptu*, tłum. A. Gorlewska, Warszawa 2006, 53). Jaskrawym przykładem adaptacji na gruncie egipskim greckich kultów misteryjnych jest fakt wydania przez Ptolemeusza IV Filopatora, około 210 r. przed Chr., edyktu nakazującego deklarację tych, którzy w Egipcie dokonywać mieli wtajemniczeń dionizyjskich (Dunand, „The factory of gods”, 153; J. Méléze-Modrzejewski,

i amfory<sup>103</sup>. W Egipcie doby Ptolemeuszów spotykamy dwa aspekty kultu dionizyjskiego, proszono o bogactwa lub militarnego sukcesu<sup>104</sup>, szczególnie ten ostatni łączyć należy z rolą Besa, ukazanego w typie wojownika.

Warto wspomnieć w tym kontekście o stanowisku prezentowanym przez V. Wilson. Badaczka stwierdziła, że w okresie ptolemejskim w ikonografii Besa pojawia się motyw wznoszenia przez to bóstwo prawej ręki z nożem, przechylnym w kierunku głowy. Natomiast w okresie rzymskim dodano zbroję. Należy podkreślić, iż współcześnie wiemy, że elementy zbroji występują w ikonografii Besa już w okresie hellenistycznym jako inspiracja pancerzami<sup>105</sup> połączonych często ze skórzanym *pteryges*<sup>106</sup>, które wykorzystywane były w oddziałach ptolemejskich stosunkowo powszechnie. I tak m.in. na nekropolii Hadra w Aleksandrii odnaleziono ponad czterysto-centymetrową figurkę przedstawiającą Besa ubranego w chiton oraz pancerz, zakończony u dołu *pteryges*. W prawej ręce bóstwo trzyma miecz, którym dotyka czoła, w lewej natomiast trzyma okrągłą tarczę *peltae*. Obręcz wyraźnie zaznaczającą krawędzie tarczy, na niej w centralnym punkcie wyobrażone zostało okrągłe umbo. Na głowie postać ma stylizowaną koronę ze strusich piór<sup>107</sup>. Inny interesujący zabytek (datowany na okres grecko-rzymski), odnaleziony został na początku ubiegłego stulecia w Tell Atrib<sup>108</sup>. Przedstawia Besa w wojskowym (macedońskim) ubiorze, tj. w chitonie i z całym wyposażeniem ochronnym. Bóstwo trzyma krótki miecz oraz małą, okrągłą peltę. Postać ubrana jest w płaszcz koloru niebieskiego<sup>109</sup>

*Żydzii nad Nilem. od Ramzesa II po Hadriana*, tłum. J. Olkiewicz, Kraków 2000, 190; zob. również: Volokhine, „Bès dans les temples égyptiens”, 248-253).

<sup>103</sup> Павлов & Ходжаш, *Египетская пластика малых форм*, 88, fig. 191; Hodjash, *God Bes's images*, 107 nr 79.

<sup>104</sup> S. Müller, *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation: Ptolemaios II und Arsinoe II* (Beiträge zur Altertumskunde Bd. 263), Berlin–New York 2009, 159-172.

<sup>105</sup> Z okresu wczesnohellenistycznego zachowała się figurka terakotowa ukazująca wojownika ubranego w chiton, pancerz wraz z *pteryges* oraz płaszcz bądź chlamidę zarzuconą na pancerz, zob.: D. Burr Thompson, „Three Centuries of Hellenistic Terracottas”, *Hesperia* 26 (1957), 114-115, nr 5.

<sup>106</sup> Connolly, „Hellenistic Warfare”, *Plat.* VII, 1, 83; N.V. Sekunda „Classical Warfare”, w: *CAH*, V, VI, 189, fot. 211.

<sup>107</sup> A. Adriani, *Annuaire du Musée Gréco – Romain (1935–1939)*, Alexandrie 1940, 108, tabl. XLII, nr 25116; zob. również: Hodjash, *God Bes's images*, 110 nr 82.

<sup>108</sup> Perdrizet, *Les terres cuites grecques*, tabl. XLI, nr 134; Laubscher, „Ein ptolemäisches Gallierdenkmal”, 151, 154, tabl. 21, 6; z okresu badań w Tell Atrib egipsko-polskiej ekspedycji pochodzi m.in. figurka Besa trzymającego w prawej dłoni miecz lub sztylet, w lewej natomiast węża. Posązek odnaleziony został we wczesnoptolemejskiej warstwie, w murze założenia basenowego, w miejscu wyschniętej cegły (zob.: H. Szymańska, K. Babraj, „Aus den Brennöfen von Athribis (Ägypten). Neu Funde aus dem ptolemäischen Stadtviertel”, *AW* 35 (2004), 33-37, fig. 3).

<sup>109</sup> Kolor niebieski oraz jego odcienie często spotykane były w koroplastyce egipskiej okresu hellenistycznego jako farba pokrywająca odzież wojowników, zob.: E. Breccia, *Catalogue général Antiquités égyptiennes. Musée d'Alexandrie, Nos 1- 624, La Necropoli di Sciatbi, La*



oraz obuwie. Głowa Besa przyozdobiona została koroną symbolizującą diadem zwycięstwa. Bóstwo ukazane zostało w pozie deptania tarczy *thureos*. Ten symboliczny tryumf ideologicznie wiązać możemy ze zwycięstwem wojsk ptolemejskich nad zbuntowanymi oddziałami celtyckich najemników – co podkreślono wyżej. Możemy również założyć, że egipskie – rodzime oddziały zaadaptowały uzbrojenie charakterystyczne dla Macedończyków, Greków i Celtów. Na płaszczyźnie ideologicznej i religijnej bóstwo Bes związane było ze szczególną rolą wojowników miejscowych tj. *machimoi*. Współcześnie wiemy, że Egipcjanie byli obecni w armii Ptolemeusza od samego początku<sup>110</sup>, służąc m.in. w oddziałach porządkowych<sup>111</sup>, choć także stanowili istotny komponent armii formowanej, gdy zachodziła taka potrzeba, jak choćby w bitwie pod Gazą w roku 312 przed Chr.<sup>112</sup>

Niezwykle interesującym zabytkiem jest terakotowa butelka wymodelowana na kształt postaci Besa jadącego konno<sup>113</sup>. Przybranie głowy bóstwa nie zachowało się. Zabytek<sup>114</sup> datowany na II wiek przed Chr., pochodzący z Fajum, przedstawia bożka w macedońskiej zbroi, w chitonie z krótkimi rękawami i *pteryges*. Na zbroję – pancerz, została narzucona chlamida spięta fibulą na piersi, pod szatą

---

Caire 1912, 483, 150, tabl. LXXIII, 224, nr 1061; R.A. Higgins, *Ancient Life in Miniature, An Exhibition of Classical Terracottas from Private Collections in England, 12<sup>th</sup> October to 30<sup>th</sup> November, Birmingham Museum & Art Gallery*, Birmingham 1968, 37, nr 147, tabl. 22, 39, nr 158, tabl. 21; Fischer, *Griechisch – römische Terrakotten*, 161, nr 197, tabl. 17; M. Fjeldhagen, *Catalogue of Graeco-Roman terracottas from Egypt: Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhagen 1995, 131. Niebieskim kolorem barwione były również płaszczce celtyckie (zob.: Sekunda & McBride, *Seleucid and Ptolemaic Reformed Armies I*, 72, 75; Sekunda & McBride, *Seleucid and Ptolemaic Reformed Armies II*, 72).

<sup>110</sup> F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius, Vol. I*, Oxford 1957, 592; E.G. Turner, „Ptolemaic Egypt”, w: *CAH<sup>2</sup> VII 1*, 124; Griffith, *The Mercenaries*, 111nn; Bevan, *A History of Egypt*, 165; Egipcjanie obsadzali również i niższe stanowiska urzędnicze, zob. W. Clarysee, „Greeks and Egyptians in the Ptolemaic Army and Administrations” *Ägyptus* 65 (1985), 57–66.

<sup>111</sup> Egipcjanie służyli w policji ptolemejskiej, zob. Bevan, *A History of Egypt*, 163, 166; Y. Garlan, „Hellenistic Science: its Application in Peace and War. War and Siegecraft”, w: *CAH<sup>2</sup> VII 1*, 354; R.S. Bagnall, „Army and Police in Roman Upper Egypt” *JARCE* 14 (1977), 67–68; E. Wipszycka, „Egipt grecki, rzymski i bizantyński”, w: *Historia Afryki*, red. M. Tymowski, Wrocław 1996, 163.

<sup>112</sup> Jędraszek, *Armia Lagidów*, 44–50.

<sup>113</sup> Bailey, *Catalogue of the Terracottas* 40, nr 3103<sub>EA</sub>, tabl. nr 18, zbliżony ikonograficznie nr 3102<sub>GR</sub>, tabl. 18 (Bailey, *Catalogue of the Terracottas*, 40); zob. również zbliżone typy ikonograficzne: Tran Tam Tinh, „Bes”, 104, 77b, 77d. Typ jeźdźca w koroplastyce egipskiej jest niezwykle popularny szczególnie w okresie hellenistycznym. W tej grupie statuarycznych przedstawień zarówno ujmującej bóstwa, jak i wojowników macedońskich panuje duża różnorodność stylistyczna i kompozycyjna. Niekiedy ukazywani byli również jeźdźcy w pozie tryumfu (zob.: Fjeldhagen, *Catalogue of Graeco-Roman terracottas*, 131; Philipp, *Terrakotten aus Ägypten*, nr 43, tabl. 38; Reinach, „Les Galates”, 103; K. Myśliwiec, M.B. Said, „Polish – Egyptian Excavations at Tell Atrib in 1994–1995”, *EeT* 18 (1999), 179–121; Fischer, *Griechisch – römische Terrakotten*, 1994, 384, no 995, tabl. 107; F. Dunand, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d’Égypte*, Paris 1990, 215, fig. 582).

<sup>114</sup> Zabytek znajduje się obecnie w kolekcji The British Museum.

dostrzegalne są zarysy miecza. Kompozycja jest bardzo ciekawa, bowiem bóstwo zostało ukazane jako jeździec siedzący na koniu, natomiast twarz oraz tułów wyobrażono zgodnie z jego ujęciami frontalnymi. W tym typie ikonograficznym występują również przedstawienia Besa jako jeźdźca z tarczą<sup>115</sup>, co odwołuje się zarówno do jego wyobrażeń jako piechura, jak i nawiązuje do ikonografii jeźdźców macedońskich, często ukazanych w pozie tryumfu nad wrogiem<sup>116</sup>.

Tak jak wyżej już wielokrotnie nadmieniono, rozwój ikonografii Besa obejmuje wiele niejednorodnych motywów plastycznych, cechuje się różnorodną formą, warunkowaną z jednej strony statyką, z drugiej – ruchem.

Wizerunki Besa rzeźbiono w drewnie<sup>117</sup>, brązie<sup>118</sup>, złocie i srebrze<sup>119</sup>, a także w wapieniu<sup>120</sup>. Zabytki z ostatniego rodzaju materiału odnotowano m.in. w sanktuarium na krawędzi pustynnego płaskowyżu w Sakkarze<sup>121</sup>, w surowym, jak podkreślał odkrywca – J.E. Quibell, stylu architektonicznym. Ogromny okrąg wzniesiony z cegły mułowej<sup>122</sup> i wapienia<sup>123</sup>, wraz z świątynią (współcześnie niezachowaną) i towarzyszącymi jej budowlami, stanowiły przykład znaczenia Besa

<sup>115</sup> Zob. Török, *Hellenistic and Roman Terracottas*, 37 nr 19.

<sup>116</sup> S. Jędraszek, *A Ptolemaic Monument to Victory over the Galatians* (Gdańskie Studia Archeologiczne 2), Gdańsk 2012, 235-246; Fjeldhagen, *Catalogue of Graeco-Roman terracottas*, 131; Philipp, *Terrakotten aus Ägypten*, nr 43, tabl. 38; Reinach, „Les Galates”, 103; Myśliwiec & Said, „Polish – Egyptian Excavations at Tell Atrib”, 179-121; Fischer, *Griechisch – römische Terrakotten*, 385, nr 994, tabl. 107.

<sup>117</sup> Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, 86, fig. 43.

<sup>118</sup> Cartwright, „The Iconography of Certain Egyptian Divinities”, 194; Gasser, *Götter bewohnten Ägypten*, 113-123; Meyboom & Versluys, „The Meaning of Dwarfs”, 176; brąz, jako stop „dźwięczny i błyszczący”, miał władzę przepędzania niechcianych duchów i, jak podkreśla P. Chuvin, był bardzo popularny w kulcie Hekate, zob. Chuvin, *Ostatni poganie*, 294.

<sup>119</sup> Papirus z Oksyrynchos zawiera petycję (dokument pochodzi z roku 144 po Chr. [P. Oxy. X 1272.10]) Diemous, córki Kolutosa, adresowaną prawdopodobnie do stratega w sprawie kradzieży z domu m.in. złotej figurki Besa. Srebrne i brązowe figurki Besa oraz Beset stanowiły wyposażenie świątyni, o czym zaświadcza papirus (datowany na lata 177-181 po Chr. [BGU II 387 ii 9,11]), zawierający wykaz sprzętów świątyni Socnopaeus w Fajum, gdzie nadmienia się o dwóch figurkach, zob.: Nitka, „Przedstawienia Besa”, 9; J. Whitehorne, „The Pagan Cult of Roman Oxyrhynchus”, w: *ANRW II* 18,5, 3064.

<sup>120</sup> Hilton, *A Catalogue*, 248.

<sup>121</sup> Quibell, *Excavations at Saqqara*, 12-14 tabl. XXVI-XXXVIII; zob.: H.S. Smith, „Saqqara”, w: *L'Á V*, kol. 412-428; Volokhine, „Bès dans les temples égyptiens”, 245-248; Kemp, *Starożytny Egipt*, 440. Kaplica związana z kultem Besa istniała w okresie rzymskim w oazie Baharia. Samo założenie sakralne należy wiązać jeszcze z okresem ptolemejskim. Na podstawie artefaktów odnalezionych we wnętrzu świątyni badacze określili, że istniała do IV w. po Chr. W El Bawiti sprawowano kult Besa w aspekcie dionizyjskim. W tym założeniu sakralnym odkryto m.in. posąg (1,37 m) przedstawiający Besa, którego cechy stylistyczne nawiązują do ikonografii okresu ptolemejskiego. Jak podkreślają badacze, na powierzchni statuy zidentyfikowano warstwy oryginalnych farb (Z. Hawass, *Valley of the Golden Mummies*, Cairo 2000, 169-174).

<sup>122</sup> Quibell, *Excavations at Saqqara*, tabl. XXVI.

<sup>123</sup> Tamże, 12-14.

w okresie hellenistycznym. Ściany wsparte były wymodelowanymi w glinie i polichromowanymi wizerunkami Besa, wysokie na 1-1,5 metra. Po bokach niektórych z nich umieszczono mniejsze postaci nagich kobiet. Poniżej jednej z takich grup, wyobrażających Besa ze sztyletem<sup>124</sup>, stylistycznie zbliżonego, czy wręcz zbieżnego z niektórymi koroplastycznymi wyobrażeniami bóstwa, znajdowała się platforma, która być może służyła do spania<sup>125</sup>. Może to dowodzić, że inkubacja stanowiła czynność kultową w tym niewielkim ośrodku, które jak należy domniemać z racji występowania plastycznych przedstawień Besa, stanowiło istotne centrum jego magicznego działania, powiązanego z różnymi aspektami kultu płodności. W zasypie zidentyfikowano około 30 figurek Besa z nadnaturalnej wielkości penisem oraz, w przeważającej części, z muzycznymi atrybutami – bębenkami. Kilka niewykończonych egzemplarzy świadczy o tym, że wykonywano je na miejscu<sup>126</sup>. Stanowiły one *ex vota*, niewątpliwie odnoszące się do ityfalicznej natury bóstwa. Związki te widoczne są także w odniesieniu do ityfalicznego Harpokratesa<sup>127</sup>. Lokalizacja zespołu sakralnego nie była przypadkowa. Pomieszczenia odkryte przez badaczy znajdowały się na nekropolii memfickiej, co może mieć związek z przeświadczeniem Egipcjan, iż kult płodności nierozzerwalnie łączył się z odrodzeniem i życiem po śmierci. Fakt obecność w ikonografii Besa elementów związanych z wojskowością wynika z apotropaicznych funkcji bóstwa. Wojownicze bóstwo – tu o wyeksponowanym silnie charakterze ityfalicznym (co również dostrzegalne jest w jego koroplastycznej ikonografii tego czasu) staje się wojownikiem – strażnikiem zabezpieczającym przed złowrogą interwencją<sup>128</sup>.

Nagromadzenie rozmaitych atrybutów zdaje się potęgować jego magiczne oddziaływanie, podkreślając także ogromną popularność bóstwa w sferze szeroko rozumianej ochrony, również i snu. Potwierdza to funkcjonująca do 359 r. po Chr. w świątyni grobowej Setiego I w Abydos<sup>129</sup> wyrocznia Besa<sup>130</sup>, w której to widnieją

<sup>124</sup> Tamże, tabl. XXVIII 1.

<sup>125</sup> Tamże, 12-14; Kemp, *Starożytny Egipt. Anatomia Cywilizacji*, 440.

<sup>126</sup> Volokhine, „Bès dans les temples égyptiens”, 224.

<sup>127</sup> Török, *Hellenistic and Roman Terracottas*, 53.

<sup>128</sup> Niezwykle interesującym zabytkiem jest fragment gzymsu z piaskowca, wyobrażający Besa z mieczem. Znajduje się on w kolekcji The British Museum, a datowany jest na okres rzymski (zob. fig. III).

<sup>129</sup> Amm. Marc. 19.12; D. Frankfurter, „Voices, Books, and Dreams: The Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt”, w: *‘Mantike’: Studies in Ancient Divination*, red. S.I. Johnston, P. Struck (Religions of the Greco-Roman World 155), Leiden 2005, 238; I. Rutherford, „The Reader’s Voice in A Horoscope from Abydos (Perdrizet and Lefebvre, n. 641)”, *ZPE* 130 (2000), 149; M.A. Murray, *Egyptian Temples*, London 2002, 42; Chuvin, *Ostatni poganie*, 292; Kákosy, „Probleme der Religion”, 2981-2982.

<sup>130</sup> Współcześnie nie mamy dowodów poświadczających funkcjonowanie wyroczni Besa we wczesnym okresie rzymskim w Egipcie.

napisy pozostawione przez ówczesnych pielgrzymów<sup>131</sup>. Odwiedzający ów przybytek często spędzali noc w pobliżu świętego okręgu, mając dzięki temu kontakt z bóstwem. Besa radzono się, a także być może słano mu podziękowania, w tym, jak wskazuje I. Rutherford, za zwycięstwa odniesione we współzawodnictwie o charakterze sportowym<sup>132</sup>. Historia wyroczni w Abydos jest szeroko udokumentowana od wczesnego okresu ptolemejskiego po okres czwartego wieku po Chr.<sup>133</sup>, co potwierdzają pozostawione tam napisy, podręczniki wróżebne, a także koptyjskie inskrypcje<sup>134</sup>.



IV. Terakotowa butelka ukazująca Besa jako jeźdźca. Zabytek odnaleziony w Fajum, datowany na II w. przed Chr.

©The Trustees of the British Museum.

<sup>131</sup> Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 476; Rutherford, „The Reader’s Voice” 2000:149; Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały*, 321; D. Frankfurter, „Beyond Magic and Superstitions”, w: *The Peoples History of Christianity, 2: Late Ancient Christianity*, red. V. Burrus, Minneapolis 2010, 271.

<sup>132</sup> I. Rutherford, „Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: new perspectives on graffiti from the Memnonion at Abydos”, w: *Ancient perspectives on Egypt*, red. R. Matthews, C. Roemer, London 2003, 180.

<sup>133</sup> Ośrodek ten jako wyrocznia boga Besa był szczególnie popularny w III i IV w. po Chr. (Frankfurter, „Ritual Expertise”, 122).

<sup>134</sup> Przemiana, jaka nastąpiła w okręgu w Abydos, odejście od kultu Serapisa na rzecz Besa w okresie rzymskim, jest w swoim mechanizmie niejasna, zob.: D. Frankfurter, „The Zenith and Destruction of a Native Egyptian Oracle in 359 c.e.”, w: *Religions of Late Antiquity in Practice*, red. R. Valantasis, Princeton 2011, 476. Na temat faz funkcjonowania poszczególnych bóstw w sanktuarium w Abydos zob.: Rutherford, „Pilgrimage in Greco-Roman Egypt”, 171-189; Przemiana w kultach sprawowanych w świątyni grobowej w Abydos (od Ozyrysa do Besa) nastąpiła, jak współcześnie się wnioskuje, w I bądź w II w. po Chr.: D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, 173).



V. Forma pochodząca z okresu ptolemejskiego (prawdopodobnie III-II w. przed Chr.), służąca do odciskania figurek terakotowych, przedstawiających Besa jako wojownika z tarczą typu thureos stojącego na cokole.

©The Trustees of the British Museum.

Bes, choć nie należał do najważniejszych bóstw egipskiej rzeczywistości religijnej, to jednak długo pozostawał w kręgu zainteresowań egipskiego społeczeństwa. Przeniknął do magii grecko-rzymskiej – wraz z innymi demonami i bóstwami z kraju nad Nilem. Stała obecność kultu tego przyjaznego demona w domach prywatnych oraz na wsi egipskiej okresu rzymskiego spowodowana była, jak podkreśla D. Frankfurter<sup>135</sup>, jego związkami z intymnymi sferami życia człowieka. Należy wspomnieć, że również inne bóstwa, takie jak Izyda<sup>136</sup> czy Taweret, w swoich kompetencjach miały płodność i opiekę nad kobietami w ciąży<sup>137</sup>. Jednak w okresie hellenistycznym i rzymskim w tym względzie dominuje właśnie Bes.

<sup>135</sup> Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 130.

<sup>136</sup> *Isis on the Nile, Egyptian Gods in Roman Egypt, Proceedings of the IV<sup>th</sup> International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008: Michel Malaise in honorem*, red. L. Bricault, M.J. Versluys, Leiden-Boston 2010.

<sup>137</sup> Taweret i Bes w okresie nowego państwa to bóstwa narodzin. Ich wyobrażenia zachowały się w wiosce robotników w Tell el Amarna, zob.: Kemp, „Wall Paintings”, 47-53; B.J. Kemp,

Organizacja jego kultu w okresie supremacji rzymskiej nie była poddana szczególnym aktom normatywnym ze strony rzymskich władz, czy jakimś indywidualnym zabiegom mającym przełożenie na formalizację oddawania mu czci<sup>138</sup>. Wyjątkiem jest oczywiście funkcjonowanie wyroczeni tego bóstwa w Abydos, mocno zespolonym z lokalną, religijną tradycją, przybierającą w tym wypadku nieco bardziej spontaniczny charakter, choćby w porównaniu z oficjalnymi kultami Ozyrysa / Sarapisa, funkcjonując nieco na uboczu świata monastycznego i chrześcijańskiego III i IV wieku po Chr. W tym wypadku należałoby mówić o indywidualnej, intymnej sferze religijności powiązanej z Besem, pozostającej z dala od ówczesnie panujących doktryn i tradycji religijnych. Poglądy te potwierdza występowanie tego bóstwa na amuletach odnalezionych w grobach koptyjskich<sup>139</sup>. Natomiast w magicznych papirusach pochodzących z tego okresu Bes – w opinii m.in. Hornunga (Kropp III, 10, Pl. 3)<sup>140</sup> czy L. Kákosyego i B. Mojsowa – został zrównany z Chrystusem<sup>141</sup>. Przyczyn tego upatrywać należy w jego indywidualnym, apotropaicznym charakterze<sup>142</sup>. Według P. Perdrizeta, „Bes był bóstwem czczonym dość powszechnie jeszcze w początkach chrześcijaństwa, pod którego wpływem został przekształcony w demona budzącego strach i obawę wśród zwolenników nowej wiary”<sup>143</sup>, co zgodne jest m.in. z jego agresywną formułą ikonograficzną – rodzącą się stopniowo szczególnie od I tysiąclecia przed Chr.

---

„How Religious were the Ancient Egyptians?”, *Cambridge Archaeological Journal* 5 (1995), 30; D.P. Silverman, „Divinity and Deities in Ancient Egypt”, w: *Religion in Ancient Egypt*, red. B.E. Shafer, London 1991, 7-87; G. Pinch, *Egyptian Mythology. A Guide to the Gods, Goddesses and Traditions of Ancient Egypt*, Oxford 2002, 119. Z Tell el Amarny (koniec XVIII dynastii) pochodzi błękitny amulet wyobrażający Besa, zob. B.M. Bryan, „In Woman good and bad fortune are on earth: Status and Roles of Woman in Egyptian Culture”, w: *Mistress of the House, Mistress of Heaven, Woman in Ancient Egypt*, red. A.K. Capel, New York 1997, 73 fig. 20r. Występowanie bogini Taweret poświadczane jest m.in. na Krecie. W przypadku znalezisk identyfikowanych z tą boginią mamy do czynienia, jak zaznacza Judith Weingarten, z lokalnym wyobrażeniem bóstwa; za: R.C. Bigelow, „Time Trials: Implications of the Thera Volcano and Tel el-Dab'a for Egypt, Part 1, The Ostrakon”, *The Journal of the Egyptian Study Society* 16 (2004-2005), 18.

<sup>138</sup> Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 130.

<sup>139</sup> Kákosy, „Probleme der Religion”, 2982; E. Hornung, *The secret lore of Egypt: its impact on the West*, New York 2001, 75. Bóstwo to ponadto zostało zidentyfikowane na koptyjskich tekstyliach, zob. Frankfurter, „The Binding of Antelopes”, 105, przyp. 23.

<sup>140</sup> Hornung, *The secret lore of Egypt*, 75; W.M. Brashear, „The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey: Annotated Bibliography (1928-1994) [Indices in vol. II 18.6]”, w: *ANRW II* 18,5, 3380-3684.

<sup>141</sup> Kákosy, „Probleme der Religion”, 2982; Hornung, *The secret lore of Egypt*, 60; Brashear, „The Greek Magical Papyri”, 121.

<sup>142</sup> W tekstach koptyjskich Boz lub Boh łączony bywa z Besem.

<sup>143</sup> Perdrizet, *Les terres cuites grecques*, 42; zob. również Piankoff, „Sur une statuette de Bès”, 32.



VI. Terakotowa statuetka pochodząca z Egiptu, przedstawiająca Besa jako wojownika, z tarczą oraz mieczem. Okres hellenistyczny, II-I w. przed Chr.

©The Trustees of the British Museum.

Podsumowując, plastyczne wyobrażenia Besa stanowią zbiór rozmaitych elementów, odwołujących się zarówno do sfery sacrum, jak i profanum. Mamy bowiem zarazem silnie akcentowaną płaszczyznę symboliczną, związaną z oddziaływaniem bóstwa na szeroko rozumianą sferę ochrony, jak i płaszczyznę historyczną czy polityczną, znaczeniowo uwarunkowane przemianami następującymi w organizacji armii ptolemejskiej i reorganizacji struktury militarnej w okresie

supremacji rzymskiej. Ponadto część terakotowych przedstawień tego bóstwa jako wojownika ma znaczenie propagandowe, odwołuje się do ideologii władzy Lagidów, silnie zespolonej z kultem Dionizosa.

Otwartym pytaniem pozostaje oddziaływanie Besa – wojownika na prywatną religijność egipskich żołnierzy. Hipotezy sugerującej szczególną afirmację tego bóstwa przez miejscowych wojowników nie należy wykluczać, zważywszy choćby na silną egipską tradycję religijną. Możemy tylko zakładać, iż wzrost ich aktywności w strukturach militarynych Lagidów znalazł odwzorowanie w rozmaitych ujęciach tego bóstwa. Kwestia ta jednak wymaga stosownej analizy, która winna być przeprowadzona w odrębnym artykule.

W kontekście rozważań nad chronologicznymi aspektami rozwoju ikonografii militarnej Besa, należy podkreślić, że współcześnie nieuzasadnione wydaje się, przynajmniej dla części przedstawień tego bóstwa (m.in. w terakocie), stosowanie określenia „Bes legionista”<sup>144</sup>. W ogromnej większości przykłady te pochodzą z okresu hellenistycznego i reprezentują uzbrojenie będące na wyposażeniu ówczesnej armii.

Bes, a szczególnie jego ikonograficzny typ zawierający atrybuty militarne, stanowi niezmiernie istotne odzwierciedlenie rozmaitych wpływów i tendencji zachodzących w sztuce okresu hellenistycznego i rzymskiego. Z jednej strony reprezentuje kanoniczne – wręcz klasyczne cechy charakterystyczne dla jego egipskiego wzorca, z drugiej adaptuje nowe elementy, w tym i związane z wojskowością.

Bez wątpienia ikonografia bóstwa, wraz z założeniem teologicznym, odzwierciadla pewną wartość historyczną, prezentując także płaszczyznę propagandową, związaną z macedońską władzą<sup>145</sup>. Należy również zauważyć, iż jego tradycyjna ikonograficzna formuła, wzbogacona o elementy militarne o macedońskim, greckim i celtyckim pochodzeniu może, prócz wartości czysto apotropaicznych, odwoływać się także i do wieloetniczności Egiptu grecko-rzymskiego. Konsolidacja wielu nowych cech ikonograficznych, niejako wtopionych w typową formułę (hełm znajdujący się pod tradycyjną koroną z piórami) silnie osadzoną w egipskiej tradycji, miała niejako przystosować bóstwo dla nowych czasów i odbiorców. Bes staje się

<sup>144</sup> Zob. m.in.: Kákosy, „Probleme der Religion”, 2981; Wyobraznie Besa jako wojownika ubranego w zbroję, chiton i noszącego tarczę Tran Tam Tinh wiąże z wpływami rzymskimi (Tran Tam Tinh, „Bes”, 107).

<sup>145</sup> Związek z monarchią Lagidów widoczny jest również w tym, że Ptolemeusz IV wprowadził serię srebrnych monet, ukazujących na awersie króla jako Dionizosa z diademem, zob.: E.A. Fredricksmeier, „Divine Honors for Philip II”, *TAPA* 109 (1979), 41-42, zob. również: S. von Reden, *Money in Ptolemaic Egypt, From the Macedonian Conquest to the End of the Third Century BC.*, Cambridge 2007, 37-38, 53. Na temat propagandy w Egipcie Lagidów, szczególnie w okresie panowania pierwszych Ptolemeuszów, zob.: Müller, *Das hellenistische Königspaar*.



wojownikiem wieloetnicznym, pozostając nadal egipskim bóstwem płodności, co widoczne było w programie ikonograficznym świątyni.

Choć bóstwu towarzyszy niekiedy tarcza o proveniencji celtyckiej, greckiej, a nie rzymskiej<sup>146</sup>, to jednak jest ono nadal egipskie w swojej naturze. Barbaryzacja, wynikająca choćby z dodania atrybutów, w jakie Bes został wyposażony, odzwierciedla jego obcą dla greckiego i rzymskiego świata naturę<sup>147</sup>. Ta barbaryzacja – choćby z rzymskiej perspektywy, może być niejednorodnie interpretowana, szczególnie w kontekście samego symbolu. Być może mamy do czynienia ze zasymilowaniem nowych południowych elementów<sup>148</sup>. Jak wskazywano, w okresie grecko-rzymskim Bes przybiera tradycyjną formułę ikonograficzną, co przybliżyło go znacznie bardziej (niż formą zbarbaryzowaną) do egipskiego odbiorcy, szerzej zaznajomionego z miejscowym panteonem i egipską teologią bóstwa.

Ta nowa plastyczna formuła bóstwa bliska jest językowi hellenistycznej sztuki, tak dobrze czytelnej na płaszczyźnie analizy stylistycznej licznych i popularnych koroplastycznych wyobrażeń figuralnych okresu grecko-rzymskiego, w którym to hellenizacja terakotowych przedstawień o tematyce religijnej jest wyraźna. Być może to właśnie nowe środki wyrazu zastosowane w sztuce koroplastów tego okresu definiowały nową postać Besa.

## THE WARRIOR DEITY BES

### Summary

Among the community of deities generally worshipped in Ptolemaic and Roman Egypt, Bes played a not insignificant role, equally as regards the rich variety of his iconography, and likewise in his symbolic meaning, rooted deeply in apotropaic meaning, understood in its widest sense. The unusually diverse iconography of this deity referring to his military aspects constitute a mechanism enabling an unusually broad range of contemporary interpretations, not only aimed at the attributes of the deity themselves, but enabling conclusions to be drawn regarding historical changes which took place in Hellenistic and Roman Egypt.

The article is not only concerned with the iconographic genesis of the deity, but also presents his military configuration as one of the key elements in his iconographic development, indicating the diverse traditions present in his iconography of a military character.

<sup>146</sup> Frankfurter, „Religion in Society”, 528.

<sup>147</sup> Tamże, 528.

<sup>148</sup> Tamże, 528.



EDWARD LIPIŃSKI

## FILOZOF, IMMA SZALOM I GAMALIEL

Traktat *Szabbat* 116a-b Talmudu Babilońskiego zawiera barwne opowiadanie o Filozofie, Immie Szalom i Gamalielu (II)<sup>1</sup>. Aczkolwiek występuje ono tylko w Talmudzie Babilońskim, jego palestyńskie pochodzenie wynika z użycia greckich wyrazów *ϕιλοσωφως*, „filozof”, i *ἠνωγλιων*, „dobra nowina”. Tekst należy czytać w niecenzurowanym Kodeksie Monachijskim 95 z 1343 r.<sup>2</sup>, w którym występuje poprawna transkrypcja greckiego wyrazu *εὐαγγέλιον*, „dobra nowina” wedle znaczenia słowa u Cyserona, *Listy do Attika* II, 3, 1; XIII, 40, 1, u Lukiana z Samosat, *Osiół* 26, u Appiana z Aleksandrii, *Wojny domowe* III, 93; IV, 20 i 143. W drukowanych wydaniach zastąpiono *ἠνωγλιων* aramejskimi słowami *spr' brjtj*, tj. „inna księga”, lub *wrjyt' brjtj*, co znaczy „inne prawo”, *ḫrāṣtā' aḫraṣtē*. Zastąpienie wyrazu *ἠνωγλιων* aramejskim określeniem można tłumaczyć w dwojaki sposób: słowo greckie było niezrozumiałe w społecznościach babilońskich, północnoafrykańskich i europejskich, względnie zauważono, że nowa regulacja prawna, podana w opowiadaniu, nie znajduje się w Ewangeliach. Pierwsze wyjaśnienie jest prawdopodobniejsze. W każdym razie zastąpienie *ἠνωγλιων* innymi słowami pozbawia opowiadanie jego zasadniczej wartości historycznej, gdyż z pewno-

<sup>1</sup> T. Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, part I: Palestine 330 BCE – 200 CE* (Texts and Studies in Ancient Judaism 91), Tübingen 2002.

<sup>2</sup> Wydawnictwo Makor opublikowało reprodukcję całego kodeksu w trzech tomach: *Babylonian Talmud. Codex Munich 95*, oprac. H.L. Strack, Jerusaleń 1971.

cią czyni ono aluzję do Kazania na Górze, ale nie w wersji znanej z Ewangelii św. Mateusza (Mt 5–7).

Imma Szalom była żoną rabiego Eleazara i siostrą rabiego Gamaliela. W sąsiedztwie mieszkał filozof, który cieszył się renomą, że nie jest przekupny. Chcąc go wystawić na próbę, przysłała mu złotą lampę i przybywszy do niego, powiedziała mu: „Pragnę, aby mi dano udział w ojcowiznie”. On odpowiedział: „Więc podzielcie się”. Na to rzekł rabbi Gamaliel: „Dla nas jest napisane: «Kiedy jest syn, wówczas córka nie dziedziczy»”. On odpowiedział im: „Od dnia, kiedy opuściliście swoją ziemię, Prawo Mojżesza zostało zniesione i zastąpione Dobrą Nowiną. W niej jest napisane: «Syn i córka dziedziczą po równo»”. Nazajutrz rabbi Gamaliel wysłał mu libijskiego osiołka. (Filozof) zaś rzekł im: „Sprawdziłem w posłowniu, a tam jest napisane: «Nie przyszedłem znieść Prawo Mojżesza, lecz przyszedłem, aby uzupełnić Prawo Mojżesza», w którym napisane jest: «Kiedy jest syn, wówczas córka nie dziedziczy»”. (Imma Szalom) odpowiedziała mu więc: „Niech twoje światło jaśnieje jak lampa”, a rabbi Gamaliel rzekł: „Osiołek przybył i wywrócił lampę”.

Opowiadanie dotyczy spadku po rabim Symeonie ben Gamalielu (I), ojcu Immy Szalom i jej brata Gamaliela II. Akcja toczy się pod koniec I w. n.e., zapewne w latach 75–80, gdy Imma Szalom była jeszcze niezamężna. Po zniszczeniu Jerozolimy przez Rzymian w 70 r. rodzina Gamalielów zamieszkała w Akko<sup>3</sup>, które leżało poza tradycyjnymi granicami Ziemi Świętej<sup>4</sup>. Przyjazne stosunki panowały tam między Gamalielem, jego siostrą i pewnym sąsiadem, zwanym Filozofem, z pewnością niezdem i prawdopodobnie pełniącym funkcję sędziego. Jest to zapewne ta sama osoba, którą Miszna (*Awoda zara* 3, 4) zwie „Proklusem, synem”, czyli „zwolennikiem Filozofa”<sup>5</sup>, w opowiadaniu o jego rozmowie z Gamalielem w Łażni Afrodyty w Akko<sup>6</sup>. Rozmawiali z pewnością po grecku, ale należy pamiętać, że Akko zostało wcielone do rzymskiej prowincji Syrii w 47 r. p.n.e., że weterani legionów rzymskich zostali tam osiedleni przez Klaudiusza (41–54 n.e.) i Nerona (54–68 n.e.)<sup>7</sup> oraz że istniała tam zapewne gmina chrześcijańska, skoro św. Paweł zawitał do Akko prawdopodobnie w 58 r. n.e. (Dz 21,7–8).

Dowiadujemy się z opowiadania, że siostra Gamaliela przysłała Filozofowi w prezencie złotą lampę. Mogło tu chodzić o lampę ozłoczoną albo o lampę mosiężną, świecąca jak złoto. W Arabii południowej określano wówczas podobne przedmioty mianem „złota”. Lampa miała oczywiście świecić i symbolicznie przynieść niezbędne światło, które rozstrzygnęłoby problem Immy Szalom. Wyraziła ona

<sup>3</sup> *Miszna. Awoda zara* 3, 4.

<sup>4</sup> *Talmud Babiloński. Gittin* 2a.

<sup>5</sup> Pewnie Arystotelesa; por. Plutarch, *Aleksander* 7.

<sup>6</sup> E. Lipiński, „Afrodyta w Akko-Ptolemais”, *SBO* 3 (2011), 191–198.

<sup>7</sup> F. Millar, *Rome, the Greek World, and the East, vol. III: The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill 2006, 182–185.

bowiem przed Filozofem pragnienie uzyskania udziału w dobrach swojej rodziny po śmierci ojca, rabiego Symeona. Filozof odpowiedział jej „Więc podzielcie się”, co było całkiem zrozumiałe w świetle prawa rzymskiego, kiedy dziedziczenie beztestamentowe odbywało się zgodnie z Ustawą XII Tablic<sup>8</sup>. W pierwszej kolejności dziedzicami były tu oczywiście dzieci płci męskiej i żeńskiej z prawego łoża.

Gamaliel, brat Immy Szalom, wtrącił się wtedy do rozmowy i oświadczył, że wedle ich prawa córki nie dziedziczą, kiedy jest syn. Wedle podania biblijnego prawo to zostało ustanowione przy rozwiązaniu sytuacji córek Celofhada<sup>9</sup>, ale pod warunkiem, że poślubią męża z ojcowskiego klanu, aby zapobiec przejściu dóbr rodowych na własność innego klanu (Lb 36,1-9). To ograniczenie występuje jednak w nowelizacji pierwotnej regulacji prawnej. Potwierdza to podobne prawo starobabilońskie z Nippur, gdzie brak jakiegokolwiek ograniczenia przy zawieraniu małżeństw: „Jeśli ktoś umiera i nie ma syna, jego niezamężne córki są jego spadkobierczyniami”<sup>10</sup>. Zastosowanie Mojżeszowej nowelizacji ujawnia się jednak w 1 Krn 23,22, gdzie córki Eleazara wychodzą za mąż za swych kuzynów, a Lb 36,5-9 stanowi zapewne „Prawo Mojżesza”, do którego odnosi się Tb 7,10-13 w związku z małżeństwem córki Raguela.

Dawniejsza praktyka upoważniająca zamożnego ojca do obdarowania córek częścią spuścizny ujawnia się w opowiadaniach Rdz 31,14-15 i Hi 42,13-15. WRdz 31,14-15 Rachel i Lea skarżą się, że nie mogą liczyć na ojcowiznę, bo ich ojciec wszystko zmarnotrawił. Natomiast trzy córki Hioba otrzymują część spadku po ojcu razem z ich siedmioma braćmi (Hi 42,13-15). Praktykę tę potwierdzają teksty prawne z Emar, pochodzące z końca XIII i początku XII w. p.n.e.<sup>11</sup>, wcześniejsze tabliczki z Nuzi<sup>12</sup> i nawet dokument królewski z Alalach, sięgający XVII w. p.n.e., który ustanawia, że córka Bitt-Haddi wybierze swoją część spuścizny po wyborze dokonany przez swego brata Abba'ela<sup>13</sup>. W wypadku Gamaliela i Immy Sza-

<sup>8</sup> W związku z ogólnym kontekstem tej problematyki można wskazać na pracę zbiorową pod redakcją C. Hezser, *Rabbinic Law in Its Roman and Near Eastern Context* (Texts and Studies in Ancient Judaism 97), Tübingen 2003.

<sup>9</sup> Lb 27,1-8; por. Joz 17,3-6.

<sup>10</sup> M. Civil, „New Sumerian Law Fragments”, *Studies in Honor of Benno Landsberger*, red. H.G. Güterbock, Th. Jacobsen (Assyriological Studies 16), Chicago 1965, 1-12 (zob. s. 4-6, nr 2).

<sup>11</sup> E. Lipiński, *Prawo bliskowschodnie w Starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2), Lublin 2009, 223-228 z bibliografią; S. Démare-Lafont, „Éléments pour une diplomatie juridique des textes d'Émar”, *Trois millénaires de formulaires juridiques*, red. S. Démare-Lafont, A. Lemaire, Genève 2010, 43-84 (zob. s. 55-58).

<sup>12</sup> Z. Ben-Barak, „The Legal Status of the Daughter as Heir in Nuzi and Emar”, *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.)*, red. M. Heltzer, E. Lipiński (OLA 23), Leuven 1988, 87-97.

<sup>13</sup> D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, London 1953, nr 7\*.

lom chodziło jednak o dziedziczenie beztestamentowe wedle ówczesnego prawa żydowskiego.

Filozof zwraca wszakże uwagę na fakt, że Gamaliel i jego siostra opuścili swoją ziemię, zatem prawo Mojżesza poza ich krajem zastąpione jest „dobrą nowiną” (dla siostry), że „syn i córka dziedziczą po równo”. Zagadnienie to pojawia się również w Talmudzie Palestyńskim<sup>14</sup>, w dyskusji z „mędrkami narodów” (*ḥakmē ʾomōt*), co dowodzi, że tradycyjna zasada nie zadowalała już wszystkich w żydowskim środowisku hellenistycznym.

Gamaliel nie daje jednak za wygraną i następnego dnia posyła Filozofowi libijskiego osiołka, który wyróci lampę ofiarowaną mu przez Imnę Szalom. Wobec obiekcji Gamaliela Filozof przyznaje po sprawdzeniu swej „dobrej nowiny”, że ona kończy się słowami: „Nie przyszedłem znieść Prawo Mojżesza, lecz przyszedłem, aby uzupełnić Prawo Mojżesza”, jak w przybliżeniu brzmi też Mt 5,17 w Kazaniu na Górze (Mt 5–7). Dowodem, że chodzi o ten właśnie passus, jest przeróbka Mt 5,15-16 w dalszym ciągu opowiadania, gdzie zamiast „garnca” mowa jest o „osiołku”. Oba słowa piszą się *ḥmr*, które wymówione *ḥōmer* znaczy „garniec”, a wymówione *ḥāmōr* oznacza „osła”. Wyraz *ḥmr* wzięty jest tu z przysłowia: „Nie zapala się lampy po to, by ją schować pod garncem” (Mt 5,16), ale garniec zamieniony jest w opowiadaniu na osiołka, który lampę wyróci i zgasi światło rzekomo przyświecające „dobrej nowinie” Filozofa<sup>15</sup>.

W obrazie lampy wyróconej przez osiołka można dostrzec odrzucenie zasady, że „syn i córka dziedziczą po równo”. Nie jest to cytat wzięty z Ewangelii Nowego Testamentu, ale zdanie odpowiada serii wypowiedzi: „Słyszeliście, że kiedyś powiedziano, ..., a ja wam mówię ...”. Nie jest to też regulacja prawna wyjęta z Ustawy XII Tablic, w której druga część tablicy 5 regulowała dziedziczenie testamentowe i ustawowe na podstawie pokrewieństwa agnacyjnego<sup>16</sup>. Zasada nie jest wszakże sformułowana w podobny sposób. W wypadku dziedziczenia beztestamentowego, czyli ustawowego, zachowany tekst łaciński zaznacza tylko: *si intestato moritur, cui suus heres* – „Jeśli zmarł bez testamentu, (spuścizna należy) do tego/tej, który/a jest jego sierotą”. W prawniczym języku łacińskim V w. p.n.e. wyraz *heres* nie oznaczał jeszcze „spadkobierca”, ale odnosił się do osoby „osieroczonej”, jak starogreckie słowo *χήρος*. Opracowany w II w. n.e. podręcznik Gaiusa, zwany *Institucjami*, wyjaśnia to zwięźle tymi słowami: *Sui autem heredes existimantur liberi qui in potestate morientis fuerunt, ueluti filius filiaue, nepos neptisue ...* – „Za

<sup>14</sup> *Barwa Batra* 8, 8, fol. 16a.

<sup>15</sup> Tę grę słów zauważył już 140 lat temu Maurycy Güdemann (1835-1910), absolwent seminarium rabinicznego we Wrocławiu: M. Güdemann, *Religionsgeschichtliche Studien*, Leipzig 1876, 76-97.

<sup>16</sup> M. Zabłocka, J. Zabłocki, *Ustawa XII Tablic*, Warszawa 2003.

jego spadkobierców uchodzą zaś dzieci wolne, które znajdowały się pod władzą umierającego, jak syn lub córka, wnuk lub wnuczka...”<sup>17</sup>.

Znacznie różniące się sformułowanie regulacji cytowanej przez Filozofa musi zatem pochodzić z innego źródła, zwanego przez niego Dobrą Nowiną. Jest więc możliwe, że Kazanie na Górze – względnie jego część znana Filozofowi – zawierało zdanie podobne do formuły używanej w Ewangelii św. Mateusza 5,21-48, mianowicie: „Słyszeliście, iż kiedyś powiedziano, że córka nie dziedziczy, kiedy jest syn, a ja wam mówię, że syn i córka dziedziczą po równo”. Zdanie to zostałoby usunięte przy redakcji Ewangelii św. Mateusza jako zbyt jaskrawo zakłócające ówczesną praktykę żydowską. Podobnie postąpił autor Ewangelii przy zakazie rozwodu, dodając u Mt 5,32 i 19,9 słowa „poza przypadkiem nierządu”. Ewangelia św. Mateusza była najwidoczniej przeznaczona dla greckojęzycznych judeochrześcijan lub prozelitów skłonnych do przejścia na chrześcijaństwo.

Opowiadanie o Filozofie, Immie Szalom i Gamalielu dąży do tego samego celu, tj. usunięcia zasady prawnej, która jest niezgodna z ówczesną praktyką żydowską. Nie powinno się z tego wnioskować, że Talmud szydzi tu z Nowego Testamentu, jak utrzymują autorzy o wyraźnie antyżydowskim nastawieniu. Można wszakże przypuszczać, że Gamaliel II i autor opowiadania ustosunkowaliby się negatywnie do innych nowelizacji zapowiedzianych ewentualnie przez Dobrą Nowinę. Określenie „Dobra Nowina” wygląda tu na tytuł pewnej wersji lub części źródła Q, z którego korzystali autorzy Ewangelii św. Mateusza i św. Łukasza, lecz ów tekst Talmudu jest nieznanym badaczom Ewangelii synoptycznych. Nieznajomość hebrajskiego misznaickiego i aramejskiego nie jest zapewne jedyną przyczyną tego stanu rzeczy. Znamionym jest fakt, że Miszna i Talmud nigdy nie są cytowane w niedawno wydanym dziele o Ewangeliiach synoptycznych mimo udziału 32 autorów i objętości 986 stron<sup>18</sup>.

Logion o świetle (Mt 5,15; Mk 4,21; Lk 8,16), odgrywający pewną rolę w opowiadaniu Talmudu, jest aforyzmem, który występuje też poza Kazaniem na Górze i znany jest również z midrasza *Sifrei* do Księgi Liczb §132<sup>19</sup>. Autor Ewangelii św. Marka, wcześniejszej od Ewangelii św. Mateusza, mógł go znać z Kazania na Górze, jak przypuszcza A. Kowalczyk<sup>20</sup>, ale zapewne przed jego włączeniem do Ewangelii kanonicznej.

<sup>17</sup> Gaius, *Instytucje* III, 2.

<sup>18</sup> *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008. Essays in Honour of Christopher M. Tuckett*, red. P. Foster, A. Gregory, J.S. Kloppenborg, J. Verheyden (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 239), Leuven 2011.

<sup>19</sup> H.S. Horowitz, *Sifrei 'al-Bamidbar. Siphre ad Numeros, adjecto Siphre Zutta. Cum variis lectionibus et adnotationibus*, Leipzig 1917 (przedruk, Jerozolima 1976), 173.

<sup>20</sup> A. Kowalczyk, *Geneza Ewangelii Marka*, Pelplin 2004, 178.

Pozostaje kwestia identyfikacji podmiotu czasownika „przyszedłem”, pojawiającego się dwukrotnie w opowiadaniu Talmudu. W Ewangelii św. Mateusza 5,17 podmiotem tym jest Jezus ze względu na kontekst redakcyjny, ale imię Jezusa nie występuje w samym Kazaniu na Górze, tylko „Kyrios” i „Imię”, oba wzmiankowane u Mt 7,21-22. Pod tymi określeniami kryje się Tetragrammaton (JHWH) w *Septuagincie* i późniejszej tradycji żydowskiej. Oryginalnym miejscem Kazania na Górze nie było zresztą jakieś wzgórze galilejskie, ale Nowy Synaj, na którym objawił się Bóg, „przychodzący”, aby ogłosić Dobrą Nowinę, tak jak Bóg przemawia w pierwszej osobie na szpaltach qumrańskiego *Zwoju świętynnego*. Bóg może więc być nieujawnionym podmiotem czasownika „przyszedłem” w opowiadaniu Talmudu, co zgodne byłoby z zasadą, że żadnego imienia bożego nie należy umieszczać w tekstach niereligijnych<sup>21</sup>.

Efraim Urbach zwrócił uwagę na stosunki żydowsko-chrześcijańskie odzwierciedlające się w tym opowiadaniu<sup>22</sup>. Zdaje się ono świadczyć o wahającym się jeszcze odniesieniu pierwszych chrześcijan do Tory i o zabawnym ustosunkowaniu się do nich ludności żydowskiej. Tekst bT *Sabbat* 116a-b jest rzadką hagadą ilustrującą relacje żydowsko-chrześcijańskie na przełomie I i II w. n.e. oraz zapewne jedynym tekstem odnoszącym się do jakiegoś wariantu dokumentu Q i dającym mu tytuł „Dobrej Nowiny”.

#### THE PHILOSOPHER, IMMA SHALOM, AND GAMALIEL

##### Summary

The Treatise *Shabbat* 116a-b of the Babylonian Talmud contains a colourful story about a Christian Gentile, called Philosopher, about Imma Shalom and her brother Gamaliel II. The topic concerns the right of daughters to get a part of the heritage and seems to refer to the Sermon on the Mount or to its part, albeit in a shape older than the text introduced in the Gospel of Matthew 5-7. Contrary to a tendentious interpretation of the passage, the story does not aim at ridiculing the New Testament, but it shows the somewhat hesitant attitude of Gentile Christians towards the Torah at the end of the first century A.D. and the amusing reaction of their Jewish neighbours.

<sup>21</sup> *Talmud Babiloński. Rosz ha-Szana* 18b.

<sup>22</sup> E. Urbach, *Les sages d'Israël*, Paris 1996, 316.



KATARZYNA MAKSYMIOUK

## „APOSTOŁ” ARABÓW – AHUDEMMEH. KILKA UWAG NA TEMAT SPORÓW DOKTRYNALNYCH I WIARYGODNOŚCI PRZEKAZÓW ŹRÓDŁOWYCH

Ahudemmeh (Aḥudemmeḥ)<sup>1</sup> był biskupem miafizyckim<sup>2</sup>, prowadzącym akcję misyjną wśród plemion arabskich w północnej Mezopotamii<sup>3</sup>. Został wyświęcony w 559 r. przez Jakuba Baradaja (Ya‘qub Burd‘oyo)<sup>4</sup>. Poniósł śmierć męczeńską ok. 575 r., w czasie panowania Husrowa I Anuszirwana (531-579)<sup>5</sup>. Niniejsza

---

<sup>1</sup> *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Brussels 1910, 35.

<sup>2</sup> Jeśli chodzi o nazewnictwo Kościoła doktryny teologicznej, określanej częściej jako Kościół monofizycki lub jakobicki, opieram się na pracy: D. Winkler, „Miaphysitism: A New Term for Use in the History of Dogma and Ecumenical Theology”, *The Harp* 10 (1997), 33-40.

<sup>3</sup> *Histoire d'Ahoudommeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient* (VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles), red. F. Nau (*Patrologia Orientalis* 3), Turnhout 1982 (Paris 1905), 46 (dalej jako V. Ahud.; Bar‘Ebroyo 2. 99-100; T. Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Einführung*, Leuven 2007, 108.

<sup>4</sup> Biskup Edessy od 542 r.; D.D. Bundy, „Jacob Baradeus, The State of Research, a Review of Sources, and a New approach”, *Mus* 91 (1978), 45-86; F. Jullien, „Le monachisme chrétien dans l'empire iranien (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)”, w: *Chrétiens en terre d'Iran: implantation et acculturation*, red. R. Gyselen, Paris 2006, 174-175.

<sup>5</sup> K. Maksymiuk, *Pogranicze persko-rzymskie w działaniach Husrowa I Anuszirwana (531-579)*, Siedlce 2011, 110-113.

praca ma na celu próbę weryfikacji informacji źródłowych dotyczących biskupa Ahudemmeha, w kontekście sytuacji chrześcijan w Iranie w VI w.<sup>6</sup>

## 1. PRZEKAZY ŹRÓDŁOWE

Większość przytaczanych poniżej tekstów źródłowych powstała w kręgu syryjskich miafizytów, natomiast tylko dwa przekazy powiązane są z Kościołem teodoriańskim<sup>7</sup>.

Najobszerniejszym „miafizyckim” tekstem źródłowym mówiącym o biskupie Ahudemmehu jest jego biografia napisana w 936 r. przez anonimowego autora: *Historia Ahudemmeh'a i Maruty, metropolitów jakobickich Tagrit i Wschodu*. Praca ta zachowała się w jednym manuskrypcie, znajdującym się obecnie w British Museum (Additional Ms.14645). Opublikował go na początku XX w. F. Nau<sup>8</sup>. Biografia koncentruje się na działalności misyjnej wśród plemion arabskich, fundacji klasztoru, a przede wszystkim na męczeńskiej śmierci Ahudemmeha<sup>9</sup>. Pozostałe cztery teksty poświęcają biskupowi znacznie mniej miejsca. Jan z Efezu (ok. 507-586) w trzeciej części *Historii Kościoła*<sup>10</sup>, która przetrwała w manuskryp-

<sup>6</sup> J.M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq* (CSCO 310, sub. 36), Louvain 1970; J.P. Asmussen, „Christians in Iran”, w: *The Cambridge History of Iran, vol. 3: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, part. 2*, red. E. Yarshater, Cambridge 1983, 924-948; M.L. Chaumont, *La christianisation de l'Empire iranien: Des origines aux grandes persécutions du 4<sup>e</sup> siècle* (CSCO 499), Louvain 1988; J. Rist, „Die Verfolgung der Christen im spätantiken Sasanidenreich. Ursachen, Verlauf und Folgen”, *OrChr* 80 (1996), 17-42; Ch. Jullien, „La minorité chrétienne «grecque» en terre d'Iran à l'époque sassanide”, w: *Chrétiens en terre d'Iran: implantation et acculturation*, red. R. Gyselen, Paris 2006, 105-142.

<sup>7</sup> W literaturze przedmiotu Kościół ukształtowany w Iranie w okresie sasanidzkim, obecnie funkcjonujący jako Asyryjski Kościół Wschodu, określane jest jako Kościół nestoriański bądź diofizycki. W rzeczywistości oparł się on na założeniach doktrynalnych twórcy szkoły w Antiochii, Teodora z Mopsuestii (W. Baum, D.W. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens, Geschichte der sogenannten Nestorianen*, Klagenfurt 2000; J. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological controversy: Its history, theology and texts*, Crestwood 2004, 226-266). Problem nazewnictwa przedstawił S. Brock, „The «Nestorian» Church: A Lamentable Misnomer”, *Bulletin of the John Rylands Library* 78 (1996), 23-35.

<sup>8</sup> *Histoire d'Ahoudomme et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles)*, red. F. Nau (Patrologia Orientalis 3), Turnhout 1982 (Paris 1905), 15-51.

<sup>9</sup> H.R. Francisco, „Hagiografía, exégesis y la construcción de una identidad eclesíastica en el oriente cristiano”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* 2 (2008), <http://cem.revues.org/index8882.html#quotation> (21.11.2012).

<sup>10</sup> *Iohannes Epheseni. Historiae ecclesiasticae pars tertia*, red. E. W. Brooks (CSCO 105, Scriptorum Syri 54), Louvain 1935; tr. in lat. E.W. Brooks, *Iohannes Epheseni. Historiae ecclesiasticae pars tertia* (CSCO 106, Scriptorum Syri 55), Louvain 1936.

cie z VII w., będącym w zbiorach British Museum (Additional Ms. 14640)<sup>11</sup>, wspomina o sporze teologicznym Ahudemmeha z przedstawicielami doktryny teodoriańskiej, który miał miejsce na dworze Husrowa I. Jan wyraża się bardzo pochlebnie o władcy, pisząc o jego poparciu dla działalności miafizytów w Iranie. Michał Starszy (Mika'el Rabo, †1199), autor *Kroniki*<sup>12</sup> obejmującej dzieje od stworzenia świata do XII w.<sup>13</sup>, prawdopodobnie opierając się na tekście Jana z Efezu, przytacza opis dysputy na dworze króla. Tekst Michała Starszego przetrwał w rękopisie z 1598 r., który obecnie przechowywany jest w kościele w Aleppo. Fotografie manuskryptu opublikował jako pierwszy J.B. Chabot<sup>14</sup>. Szczegółowe informacje na temat Ahudemmeha odnajdujemy w *Historii kościelnej* Grzegorza Bar'Ebroyo<sup>15</sup> (Grighoryos Bar'Ebroyo, 1226-1286). Jego praca zaczynająca narrację od Aarona została doprowadzona do czasów współczesnych autorowi<sup>16</sup>. Tekst zachował się w licznych manuskryptach, zarówno syryjskich, jak i arabskich, przy czym przekład arabski samego autora jest skróconą wersją oryginału (m.in. British Museum Additional Ms. 7198; Berlin: Ms. Sachau 210; Oxford: Bodl. Hunt. 1; Bodl. Hunt. 52; Cambridge: Dd. 3. 8<sup>l</sup>; Watykan: Cod. Vat. 166, Cod. Vat. 383-388; Cod. Vat. 167; Cod. Vat. 173). Bar'Ebroyo wspomina w swoim

<sup>11</sup> F. Nau, „L'Histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, Patriarche Jacobite de Constantinople (†585)”, *Revue de l'Orient Chrétien* 2 (1897), 455-493; J. van Ginkel, *John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth-century Byzantium*, Groningen 1995; J. van Ginkel, „Monk, Missionary, and Martyr: John of Ephesus, a Syriac Orthodox Historian in Sixth Century Byzantium”, *JCSSS* 5 (2005), 35-50; P. Bruns, „Kirchengeschichte als Hagiographie? Zur theologischen Konzeption des Johannes von Ephesus”, *Studia Patristica* 42 (2006), 65-72.

<sup>12</sup> *Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, vol. 1-3 (w j. francuskim), vol. 4 (w j. syryjskim), red. i tłum. J.B. Chabot, Paris 1899-1910.

<sup>13</sup> A. Bar-Abraham, „Patriarch Michael the Great: Beyond his World Chronicle?”, *JAS* 12/2 (1998), 33-45; J. van Ginkel, „Making History: Michael the Syrian and his Sixth-Century Sources”, *OrChrAn* 256 (1998), 351-358; J. van Ginkel, „Michael the Syrian and his Sources: Reflections on the Methodology of Michael the Great as a Historiographer and its Implications for Modern Historians”, *JCSSS* 6 (2006), 53-60.

<sup>14</sup> Informacje na temat innych manuskryptów, zawierających *Kronikę*: D. Weltecke, „The World Chronicle by Patriarch Michael the Great (1126-1199): Some reflections”, *JAS* 11/2 (1997), 6-30.

<sup>15</sup> *Gregorii Bar Hebraei Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 3, red. B. Abbeloos, Th. Lamy, Louvain 1877.

<sup>16</sup> P.A. Гусейнов, „Время и место составления сирийской и арабской редакций «Хроникон сириякум» Бар Эбреем (XIII в.)”, *Восточная литература* 3 (1995), 64-70; H.el-Eid Bualuan, „Syriac Historical Writing in the Thirteenth Century: The Histories of Ibn al-'Ibri (Bar Hebraeus Abu l-Farag)”, *ParOr* 26 (2001), 145-158; W. Witakowski, „The Ecclesiastical Chronicle of Gregory Bar 'Ebroyo”, *JCSSS* 6 (2006), 61-81; W. Hage, „Die Anfänge der Apostolischen Kirche des Ostens nach Gregorius Barhebraeus”, w: *Inkulturation des Christentums im Sassanidenreich*, red. A. Mustafa, J. Tubach, G.S. Vashalomidze, Wiesbaden 2007, 13-19; W. Witakowski, „Syriac Historiographical Sources”, w: *Byzantines and Crusaders in Non-Greek Sources, 1025-1204*, red. M. Whitby, Oxford 2007, 253-282.

dziale o konsekracji biskupa, jego działalności misyjnej i okolicznościach śmierci. Kolejnym tekstem źródłowym wymieniającym Ahudemmeha, jest anonimowa kronika syryjska, pierwotnie przypisywana Dionizemu z Tel Mahre (Dionysios z Tel Mahre)<sup>17</sup> – *Kronika Pseudo-Dionizego, nazywana kroniką Zuqnin*. Składa się ona z czterech części, opisujących wydarzenia od powstania świata do 774/775 r. Trzecia część obejmująca lata od panowania Teodozjusza II (408–450) do Justyna II (565–578) zachowuje wiele z utraconych fragmentów *Historii Kościoła* Jana z Efezu (m.in. opisujących działania zwolenników doktryny chalcedońskiej wobec miafizytów)<sup>18</sup>. Rękopis kroniki odnaleziony w 1715 r. w Egipcie przez J.S. Assemaniego, znajdujący się obecnie w zbiorach watykańskich (Cod. Vat. 162), uzupełnia manuskrypt zakupiony w 1842 r. w klasztorze Deir el-Suryani przez H. Tattama, który przekazał go British Museum (Additional Ms. 14665). W tekście kroniki znajduje się krótka wzmianka dotycząca Ahudemmeha.

Jak wspomniane było wyżej, Ahudemmeh wymieniony został w dwóch tekstach związanych z Kościołem teodoriańskim. Pierwszym przekazem są *Akta synodów wschodnich*<sup>19</sup>, będące zbiorem dokumentów dotyczących pierwszych 13 synodów, które odbyły się w latach 410–775. W manuskrypcie znajdującym się w Watykanie (Borg. Sir. 82 = K VI. 4), spisany pod koniec VIII w., wśród sygnatariuszy synodu z 554 r. na piętnastym miejscu wymienia się biskupa Niniwy Ahudemmeha. Imię Ahudemmeh pojawia się również w *Katalogu syryjskich pisarzy*<sup>20</sup>, którego autorem jest Abhd-Iszo (‘Abdisho ‘bar Brikha, †1318 r.), teolog i biskup teodoriański. Manuskrypty tekstu zachowały się w kilku wersjach w języku syryjskim (m.in. Cod. Vat. 176) i arabskim (Cod. Vat. 65, 307; Cod. Vat. Arab. 110). Zgodnie z przekazem Abhd-Iszo Ahudemmeh miałby być autorem prac: *O definicji logicznej, O wolności woli, O duszy, O człowieku jako mikrokosmosie, O kompozycji człowieka*. Spośród traktatów przypisywanych Ahudemmehowi przez Abhd-Iszo zachował się ostatni z wymienionych (Additional Ms. 14620; MS sem. 66.3), jednak jego autorstwo jest podważane<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Dyskusję dotyczącą identyfikacji autora kroniki przedstawiają Witakowski (wstęp do *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: Chronicle, part 3*, tłum. W. Witakowski, Liverpool 1997, XX–XXIII) i Harrak (wstęp do *The Chronicle of Zuqnin, parts 3 and 4: A.D. 488–775*, tłum. A. Harrak, Toronto 1999, 4–7).

<sup>18</sup> W. Witakowski, „Sources of Pseudo-Dionysius for the Third Part of his Chronicle”, *Orientalia Suecana* 40 (1991), 252–275.

<sup>19</sup> *Synodicon Orientale, Recueil de synodes nestoriens*, red. J.B. Chabot, Paris 1902.

<sup>20</sup> *Catalogus Librorum Syrorum Ebedjesu*, red. J. S. Assemani (Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, III/1), Romae 1725.

<sup>21</sup> Publikacja tekstu w *Traité d’Ahudemmehe sur l’homme*, red. F. Nau (Patrologia Orientalis 3), Turnhout 1982, 102–115; J.B. Chabot, „Notice sur deux manuscrits contenant les oeuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Ahudemmehe”, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* 43 (1943), 43–76; Ph. Gignoux,

Prawdopodobnie jednak Ahudemme, o którym pisze Abhd-Iszo, nie jest Ahudemmehem, biskupem Beth Arbaje<sup>22</sup>.

## 2. SYTUACJA CHRZEŚCIJAN W SASANIDZKIM IRANIE III-VI W.

Gwałtowny rozwój chrześcijaństwa w Iranie był skutkiem deportacji Szapura I (242-272), które sprowadziły do Iranu całą rzeszę chrześcijańskich mieszkańców Syrii<sup>23</sup>. Pierwszym krokiem do oddzielenia się chrześcijan w Iranie od chrześcijan mieszkających w Imperium Romanum było ustanowienie w 315 r. biskupa Ktezyfonu Papa (Papa bar 'Aggai, 310-329) zwierzchnikiem biskupów perskich<sup>24</sup>.

---

„Anatomie et physiologie humaine chez un auteur syriaque, Ahuhdemme”, *CRAI* 142/1 (1998), 231-240; G. Reinink, „Man as Microcosm: A Syriac Didactic Poem and its Prose Background”, w: *Calliope's Classroom: Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance* red. A. Harder, A. McDonald, G. Reinink, Leuven 2007, 129; Wydaje się, że przekonujące argumenty, przemawiające za odrzuceniem autorstwa Ahudemmeha, przedstawił ostatnio G. Kessel, „La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque”, w: *Le mystiques syriaques*, red. A. Desreumaux, Paris 2011, 121-150.

<sup>22</sup> Ph. Gignoux, „Conférence de M. Philippe Gignoux”, *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 89 (1980-1981), 348; S. Brock, „Ahudemme”, w: *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, red. S. Brock, A. Butts, G. Kiraz, L. Van Rompay, Piscataway 2011, 13. O ile jednak Brock twierdzi, że należałoby odrzucić identyfikację autora traktatu z biskupem Beth Arbaje, o tyle istnieje prawdopodobieństwo, że autorem tekstu jest Ahudemme, biskup Niniwy, wymieniony wśród sygnatariuszy synodu z 554 r. Niestety Brock nie wyjaśnia, na jakiej podstawie odrzuca identyfikację biskupa Niniwy z biskupem Beth Arbaje.

<sup>23</sup> E. Kettenhofen, „Deportations. II. In the Parthian and Sasanian Periods”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7, Winona Lake 1996, 297-308; K. Maksymiuk, „Kilka uwag dotyczących deportacji mieszkańców Antiochii przez Szapura I”, w: *Eurazja i antyk*, red. A. Bednarczuk, E. Bugaj, W. Rządka, Poznań 2007, 145-153; K. Mosig-Walburg, „Deportationen römischer Christen in das Sasanidenreich durch Shapur I und ihre Folgen – Eine Neubewertung”, *Klio* 92 (2010), 117-156; Pierwsze gminy chrześcijańskie na terenach kontrolowanych przez Iran powstały znacznie wcześniej, co było związane z działalnością Tomasza i Mariego Ch. Julien, F. Jullien, *Aux origines de l'église de Perse: les Actes de Mār Mārī* (CSCO 604), Louvain 2003; S.H. Griffith, „The Doctrina Addai as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century”, *Journal of Syriac Studies Iraq: British Scholl of Archaeology in Iraq* 6 (2003), 269-292.

<sup>24</sup> *Synodicon Orientale, Recueil de synodes nestoriens*, red. J.B. Chabot, Paris 1902, 290-290 (dalej jako: Syn. Or.); *Die Chronik von Arbela*, red. E. Sachau, Berlin 1915, 11 (dalej jako: Arbela); M.L. Chaumont, „Les Sassanides et la christianisation de l'Empire iranien au IIIe siècle de notre ère”, *RHR* 165/2 (1964), 177; P. Kawerau, „Chronicle of Arbela”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. 5, Winona Lake 1991, 548-549; A. Butler, *Butler's Lives of the Saints: August*, Wellwood-Collegeville 1998, 39; W. Baum, D.W. Winkler,

Fakt ten nie zapobiegł jednak prześladowaniom za panowania Szapura II (309-379)<sup>25</sup>. Kluczowy dla rozwoju chrześcijaństwa w Iranie był zwołany w 410 r.<sup>26</sup>, za panowania Jazdagirda I (399-420)<sup>27</sup>, synod Izaaka (Ishaq), który oprócz nowej organizacji administracyjnej uznał „kanon nicejski”<sup>28</sup>. W 424 r. Kościół chrześcijański w Iranie przestał uznawać autorytet Antiochii<sup>29</sup>. Ostateczne zerwanie

<sup>25</sup> *The Church of the East*, London–New York 2003, 8-10, 196; W.A. Wigram, *An introduction to the history of the Assyrian „Church or The Church of the Sassanid Persian Empire, 100–640 A.D.*, Piscataway 2004 (<sup>1</sup>1910), 47; J. Walker, *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley–Los Angeles–London 2006, 92, 97. *Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, tome 2, red. i tłum. J.B. Chabot, Paris 1901, 9, 30, 5 (dalej jako Mich. St.). Arbela 12; G. Blum, „Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert”, *ZKG* 91 (1980), 11-32; P. Devos, „Les Martyrs persans à traveurs leurs actes syriaques”, w: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: La Persia e il mondo greco-romano (Roma, 11-14 aprile 1965)*, red. A. Pagliano (Accademia Nazionale dei Lincei 363/76), Roma 1966, 213-242; W. Schwaigert, *Das Christentum in Huzistan im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, Marburg-Lahn 1989, 103-175; G.G. Wiessner, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, Göttingen 1967; Wigram, *An introduction*, 59-75.

<sup>26</sup> Syn. Or. 253-275. W. de Vries, „Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?”, w: *Mélanges Eugène Tisserant. Vol. 3: Orient chrétien (Deuxième partie)* (Studi e Testi 233), Città del Vaticano, 1964, 429-450; F.W. Macomber, „The Authority of the Catholicos Patriarch of Seleucia-Ctesiphon”, *OrChrAn* 181 (1968), 181, 200; Asmussen „Christians in Iran”, 940; S. Brock, „The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to the Early Seventh Centuries”, w: *Aksum-Thyateira, a Festschrift for Archbishop Methodius*, red. G. Dragas, London 1985, 126; Wigram, *An introduction*, 89.

<sup>27</sup> *Chronicon Miscellaneum ad a.d. 724 pertinens*, tłum. J.B. Chabot (CSCO Scriptorum Syri 3-4), Paris 1903, 137, 9-22; S. McDonough, „A Second Constantine?: The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography”, *Journal of Late Antiquity* 1 (2008), 127-140; L. Van Rompay, „Impetuous martyrs? The situation of the Persian Christians in the last years of Yazdgard I (419-420)”, w: *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, red. M. Lamboigts, P. van Deun, Louvain 1995, 363-375.

<sup>28</sup> Syn. Or. 259-266, 394. Problemem jest fakt że syryjski tekst kanonów zachowany został w dwóch wersjach: zachodniosyryjskiej i wschodniosyryjskiej. W pierwszym wypadku doszło do połączenia elementów teologicznych syryjskich z nicejskimi. W drugim mamy do czynienia z dokładnym przekładem kanonów nicejskich. Nie ma pewności, którą z wersji przyjęto na synodzie 410 r. (Problem został poruszony w: J. Gribomont, „Le symbole de la foi de Séleucie-Ctesiphon (410)”, w: *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and its Environment*, red. R.H. Fischer, Chicago 1977, 283-294; A. de Halleux, „Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctesiphon (410)”, w: *Erkenntnisse und Meinungen II*, red. G. Wiessner (Syriaca 17), Wiesbaden 1978, 161-190; P. Bruns, „Bemerkungen zur Rezeption des Niceanums in der ostsyrischen Kirche”, *AHC* 32 (2000), 1-32; J.W. Drijvers, „Marutha of Maipherqat on Helena Augusta, Jerusalem and the Council of Nicaea”, *Studia Patristica* 34 (2001), 55; C. Pasquet, „Le synode de Séleucie-Ctésiphon (410): Quelques remarques sur l'ecclésiologie des communautés chrétiennes de Perse au V<sup>e</sup> siècle”, *Connaissance des Pères de l'Église* 96 (2004), 44-55.

<sup>29</sup> Syn. Or. 296. Można zakładać, że do V w. Kościół perski, pozostając w izolacji politycznej, był niezależny od decyzji patriarchatu antiocheńskiego, wydaje się jednak, że pierwotnie podlegał on Antiochii (I. Ortiz de Urbina, „Storia e cause dello Scisma della Chiesa di Persia”, *OCP*

z Kościołem „zachodnim” nastąpiło wskutek decyzji soborów w Efezie (431 r.)<sup>30</sup> i Chalcedonie (451 r.)<sup>31</sup>, potępiających doktrynę „nestoriańską”. W 484 r. Bar Sauma (Baršawma)<sup>32</sup> narzucił na synodzie w Gundeszapur (Beth Lapat) tę doktrynę wszystkim chrześcijanom w Iranie<sup>33</sup>, natomiast cesarz Zenon (474-475/476-491) w 488 r. zamknął szkołę teodoriańską w Edessie<sup>34</sup>.

Reformy państwa perskiego przeprowadzone przez Husrowa I Anuszirwana<sup>35</sup>, miały wpływ na sytuację Kościoła teodoriańskiego. W 544 r. król uznał się opiekunem Kościoła<sup>36</sup>. W 552 r. doprowadził do zmiany katolikosa, wprowadzając na to stanowisko Józefa (Yawsep, 552-566/567)<sup>37</sup>. W 576 r. Husrow zażądał wprowadzenia swojego

3 (1937), 456-485; J. Stevenson, *Creeds, Councils, and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church, AD 337-461*, London 1966, 259-260; A. de Halleux, „Autonomy and Centralization in the Ancient Syriac Churches: Edessa and Seleucia-Ctesiphon”, *Wort und Wahrheit. Supplement* 4 (1978), 59-67; A.S. Hernández, *Iglesias orientales separadas*, Valencia 1978, 54; Asmussen „Christians in Iran”, 941; W.H.C. Frend, „The Church in the Reign of Constantine II (337-361), Mission-Monasticism-Worship”, w: *L'Église et l'empire au IV<sup>e</sup> siècle. Sept exposés suivis de discussions*, red. A. Dihle, Genève 1989, 84; G. Thumpanirappel, *Christ in the East Syriac tradition: a study of the christology of the Assyrian Church of the East and the Common christological Declaration of 1994*, Satna 2003, 81; D. Bundy, „Early Asian and East African Christianities”, w: *The Cambridge History of Christianity, vol. 2: Constantine to c. 600*, red. A. Casiday, F. Norris, Cambridge 2008, 133.

<sup>30</sup> S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford 2004, 138-180; F. Norris, „Greek Christianities”, w: *Cambridge History of Christianity* 2, 88-89; R. Kosiński, „The Fate of Nestorius after The Council of Ephesus in 431”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi The Harp: a review of Syriac and Oriental ecumenical studies* 10 (2008), 33-47.

<sup>31</sup> F. Hofmann, „Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo bis Hormisdas (451-519)”, w: *Das Konzil von Chalkedon, vol. 2*, red. A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1953, 13-94; Wessel, *Cyril of Alexandria*, 5-6; Norris, „Greek Christianities”, 90-92.

<sup>32</sup> S. Gero, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century* (CSCO 426), Louvain 1981.

<sup>33</sup> S. Brock, „The Church of the East in the Sasanian Empire up to the sixth century and its absence from the councils in the Roman Empire”, w: *Syriac Dialogue. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, red. F. Stirnemann, W. Gerhard, Vienna 1996, 69-85; dyskusja i propozycja przesunięcia wydarzeń na synod z 486 r. w Seleucji-Ktezyfonie: Baum & Winkler, *The Church of the East*, 28-29.

<sup>34</sup> *Codex Iustinianus*, red. P. Krueger, Berlin 1892, 1.1.3.; H. Brennecke, „Chalkedonense und Henotikon. Bemerkungen zum Prozess der östlichen Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon”, w: *Ecclesia est in re publica: Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum*, red. H. Brennecke, U. Heil, Berlin 2007, 259-290; R. Kosiński, „Kilka uwag o Henotikonie i domniemanym zwrocie w polityce religijnej cesarza Zenona”, w: *Społeczeństwo i religia w świecie antycznym*, red. S. Olszaniec, P. Wojciechowski, Toruń 2010, 433-451. Maksymiuk, *Pogranicze*, 93-95.

<sup>35</sup> Syn. Or. 315.

<sup>37</sup> *Gregorii Bar Hebraei Chronicon Ecclesiasticum*, ed. B. Abbeloos, Th. Lamy, v. 3, Louvain 1877, 2.95-96 (dalej jako Bar'Ebroyo). Usunął katolikosa Abę (*Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, red. P. Bedjan, Paris 1905, 270 [dalej jako: Mar. Jab.]); M. Hutter, „Mar. Aba and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in

imienia do liturgii<sup>38</sup>. Wydawać by się mogło, że w VI w. chrześcijanie w Iranie mieli zapewnioną swobodę kultu<sup>39</sup>, jednak umowa zawarta przez Husrowa i Justyniana w 562 r. przedstawia to w innym świetle<sup>40</sup>. Wynika z niej, że przed tym porozumieniem „perscy” chrześcijanie nie mogli swobodnie budować kościołów, odprawiać publicznie nabożeństw i chować swoich zmarłych<sup>41</sup>. Ograniczeniem wynikającym z umowy był zakaz prowadzenia akcji misyjnej wśród wyznawców mazdaizmu.

W VI w. doszło do kolejnego rozłamu w Kościele chrześcijańskim<sup>42</sup>. W 542 r. wyświęcono na biskupa Jakuba Baradaja, zwolennika doktryny prezentowanej przez biskupa Antiochii – Sewera<sup>43</sup>. Około 555 r. Jakub Baradaj zaczął tworzyć organizację Kościoła w strefie granicznej<sup>44</sup>.

### 3. PRÓBA WERYFIKACJI INFORMACJI ŹRÓDŁOWYCH W KONTEKŚCIE HISTORYCZNYM

#### 3.1. PIERWSZA KONSEKRACJA (540 R.)

Ahudemneh został konsekrowany na biskupa przez katolikosza Armenii Christoforosa (K’ristap’or, 539-545) w 540 r.<sup>45</sup> Nie ma podstaw, żeby odrzucić

---

the Sixth Century”, w: *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia*, red. C. Cereti, M. Maggi, E. Provasi, Wiesbaden 2003, 167-173.

<sup>38</sup> Syn. Or. 623-624.

<sup>39</sup> Wyjątkiem byli duchowni podejrzewani o popieranie Bizancjum (Evagrius, *Ecclesiastical History*, red. J. Bidez, L. Parmentier, London 1898, 5.9).

<sup>40</sup> *The History of Menander the Guardsmen*, red. R.C. Blockley, Liverpool 1985, 6.1; *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, red. M.J. de Goeje, tłum. Th. Nöldeke, Leiden 1879, 1.1000-1001; S. Verosta, „Die oströmisch-persischen Verträge von 562 n. Chr. und ihre Bedeutung für das Völkerrecht”, *AÖAW* 102 (1965), 154; B. Dignas, E. Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*, Cambridge 2007, 225.

<sup>41</sup> G. Herman, „Bury My Coffin Deep!» Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources”, w: *Tiferet Leyisrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, red. J. Roth, M. Schmelzer, Y. Francus, New York-Jerusalem 2010, 31-40.

<sup>42</sup> Początkowo miafizyci nie uważali się za odrębny Kościół (V. Menze, „Priests, Laity, and the Sacrament of the Eucharist in sixth century Syria”, *Journal of Syriac Studies Iraq: British School of Archaeology in Iraq* 7/2 (2004), 1-21).

<sup>43</sup> W.H.C. Frend, „Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy” *OrChrAn* 195 (1973), 261-275; I. Torrance, *Christology After Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, New York 2006.

<sup>44</sup> Ch. Jullien, „VI<sup>e</sup> siècle, un temps de réformes en Iran. Échos dans l’Église syro-orientale?”, *ParOr* 33 (2008), 228.

<sup>45</sup> Bar’Ebroyo 2. 99-100; Fiey, *Jalons*, 128; Garsoian, *L’Église arménienne*, 202.



tę informację, choć wspomina o tym jedynie Bar‘Ebroyo. Być może powodem pominięcia tego wydarzenia zarówno przez przekazy teodoriańskie, jak i miafizyckie był fakt, że dopiero II Sobór w Dwinie w 555 r. oficjalnie odrzucił doktrynę chalcedońską<sup>46</sup>.

### 3.2. SYNOD JÓZEFA (554 R.)

Jednym z sygnatariuszy synodu był biskup Niniwy Ahudemme<sup>47</sup>. Istnieje przypuszczenie, że był to późniejszy miafizycki biskup Beth Arbaje, który początkowo działał w ramach Kościoła teodoriańskiego<sup>48</sup>.

### 3.3. KONSEKRACJA MIAFIZYCKA (559 R.)

W 559 r. Jakub Baradaj konsekrował Ahudemmeha na metropolię Wschodu<sup>49</sup>. Biograf przekazuje, że został on biskupem w kraju Arabów i w tym samym czasie metropolią<sup>50</sup>. W czasie rozmowy z Husrowem, przed aresztowaniem, Ahudemmeh określił się jako biskup i przywódca chrześcijan<sup>51</sup>. Tytuł ten mogłaby potwierdzić kronika z Zuqnin, w której Ahudemmeh został nazwany „pierwszym katolikiem u Persów”<sup>52</sup>, jednak pozostałe przekazy milczą na ten temat. Wprawdzie można by ostrożnie przyjąć, że Jan z Efezu, stawiając, go na czele delegacji miafizytów

<sup>46</sup> M. van Esbroeck, „Impact de l'écriture sur le concile de Dwin en 555”, *Annuaire Historiae Conciliorum* 18 (1988), 301-318; N. Garsoian, „Some Preliminary Precisions on the Separation of the Imperial and Armenian Churches. I: The Presence of Armenian Bishops at the First Five Ecumenical Councils”, w: *Kathegetria. Essays Presented to Joan Hussey on her 80<sup>th</sup> Birthday*, red. J. Chrisostomides, Camberley 1989, 279-281; N. Garsoian, *L'Eglise arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain 1999, 197; Współpraca z miafizytami miała miejsce już w czasie I Soboru w Dwinie w 505 r. (A. Schmidt, „Das «Buch der Briefe» als publizistische Sammlung der Armenier zu den kirchlichen Bekenntnisstreitigkeiten vom 5.-13. Jh.”, w: *Logos. Festschrift für L. Abramowski*, red. H. Chr. Brennecke, E.L. Grasmück, Ch. Marksches, Berlin–New York 1993, 511-533).

<sup>47</sup> Syn. Or. 366; J.M. Fiey, *Assyrie chrétienne, contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Irak*, Beyrouth 1965, 325; J.M. Fiey, „Ahudemme. Notule de littérature syriacque”, *Mus* 81 (1968), 155-159; A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient, vol. III* (CSCO 500. 81), Louvain 1988, 246-254; Hainthaler, *Christliche Araber*, 106-107.

<sup>48</sup> Nau, *Histoire d'Aboudommeh*, 10; tezę tę odrzuca Brock, „Ahudemmeh”.

<sup>49</sup> Bar‘Ebroyo 2.99-100.

<sup>50</sup> V. Ahud. 20.

<sup>51</sup> V. Ahud. 41.

<sup>52</sup> *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: Chronicle, part 3.*, tłum. W. Witakowski, Liverpool 1997, 99.

na dworze Husrowa, chciał pokazać jego wyjątkową pozycję, jednak w tekście Ahudemmeah przedstawiony został jedynie jako biskup<sup>53</sup>. Podobnie zresztą jak w przekazie Michała Starszego<sup>54</sup>. Co ciekawe, żaden z tekstów źródłowych nie wymienia Ahudemmeha jako biskupa miasta Takrit<sup>55</sup>, będącego w późniejszym czasie siedzibą mafriana<sup>56</sup>.

### 3.4. DYSPUTA NA DWORZE HUSROWA I<sup>57</sup>

Dysputa ta musiała odbyć się po 559 r., ponieważ Ahudemmeah występuje w niej jako adwersarz teodorian. Wydaje się, że *terminus post quem* należy przesunąć na 562 r., kiedy król wyraził zgodę na budowę kościołów, a to było zagwarantowane traktatem z Justynianem. Trudno przyjąć, że miałby popierać wcześniej miafizytów przeciw teodorianom, jeśli katolikosem był Józef, jego bliski przyjaciel i osobisty lekarz. Ahudemmeha mieli oskarżyć teodorianie z Nisibis<sup>58</sup>. Natomiast Jan z Efezu, stwierdza, że zrobił to katolikos stale przebywający na dworze królewskim. Wiadomości te nie wykluczają się. Nie ma też podstaw, by odrzucić informację o autentyczności dysputy, gdyż w przypadku rządów Husrowa I odbywały się one dość często i dotyczyły nie tylko spraw religijnych<sup>59</sup>.

### 3.5. BUDOWA KOŚCIOŁÓW

Ahudemmeah miał zbudować klasztor Ain Qone<sup>60</sup>, w centrum Beth Arbaje i Gutani w pobliżu Takrit<sup>61</sup>. Na patrona kościoła w Ain Qone wybrano św. Sergiu-

<sup>53</sup> *Iohannes Epheseni. Historiae ecclesiasticae pars tertia*, red. E. W. Brooks (CSCO 105, Scriptores Syri 54), Louvain 1935, 6.20 (dalej jako: Ioh. Eph.).

<sup>54</sup> Mich. St. 9.30.5.

<sup>55</sup> Ale zob. I. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth 1929, 288-289.

<sup>56</sup> Powiązanie z Takrit mogło również wynikać z faktu umieszczenia części relikwii Ahudemmeha w tym mieście (V. Ahud. 51).

<sup>57</sup> Ioh. Eph. 6.20.

<sup>58</sup> Mich. St. 9.30.5. Nisibis było głównym miastem Beth Arbaje (N. Pigulevskaja, *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide: contribution à l'histoire sociale de la Basse Antiquité*, Paris 1963, 49-59).

<sup>59</sup> A. Panaino, „The Astronomical Conference of the year 556 and the Politics of Xusraw Anosagruvan”, w: *Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Z. Rubin*, red. H. Börm, J. Wiesehöfer, Düsseldorf 2010, 293-306.

<sup>60</sup> Bar'Ebroyo 2.101-102; V. Ahud. 29. Identyfikacja z Qasr Serij jest problematyczna, dyskusja w: D. Oates, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, London 1968, 106-117; S.J. Simpson, „A note on Qasr Serij”, *Iraq* 56 (1994), 149-151; K. Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley 1999, 124.

<sup>61</sup> Bar'Ebroyo 2.101-102; V. Ahud. 32.

sza, bardzo popularnego wśród Arabów<sup>62</sup>. Ahudemmech uzyskał od Husrowa złoty relikwiarz tego świętego, zabrany w 540 r. przez wojska perskie z Barbalissos<sup>63</sup>. Bez wątpienia budowa kościołów jest dowodem współpracy miafizytów z władcą perskim<sup>64</sup>, z drugiej strony można zauważyć wykorzystanie miafizytów w celach politycznych Iranu<sup>65</sup>. Przypuszczalnie kościół w Ain Qone miał być alternatywą dla kultu w Sergiopolis (na zachodnim, rzymskim brzegu Eufratu)<sup>66</sup>.

### 3.6. ŚMIERĆ AHUDEMMEHA (575 R.)

Bezpośrednim powodem śmierci Ahudemmeha miało być ochrzcenie członka rodziny królewskiej (imieniem Grzegorz)<sup>67</sup>, być może syna Husrowa<sup>68</sup>. Biskup był więziony 2 lata<sup>69</sup>, został zabity 2 sierpnia<sup>70</sup>.

## PODSUMOWANIE

Działalność Jakuba Baradaja zbiegła się w czasie z próbą reorganizacji Kościoła teodoriańskiego za katolikosa Józefa. Być może powodem ściślejszej kontroli Kościoła była nie tylko chęć centralizacji państwa, lecz poparcie udzielone Anosazadowi przez chrześcijan z Beth Lapat w czasie próby przejęcia przez niego władzy

<sup>62</sup> O szczególnym znaczeniu kultu św. Sergiusza dla miafizytów J. Bardill, „The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the Monophysite Refugees”, *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000), 1-11.

<sup>63</sup> *Chronicon anonymum ad a.c. 1234 pertinens*, tłum. J.B. Chabot (CSCO Scriptorum Syri 55-56) Louvain 1937, 56.

<sup>64</sup> V. Ahud. 29; I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the fourth Century*, Washington 1984, 420-421; Fowden, *The Barbarian Plain*, 121-128.

<sup>65</sup> G. Greatrex, S.N.C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars Part II AD 363-630*, London 2005, 134.

<sup>66</sup> V. Chapot, „Resapha-Sergiopolis”, *Bulletin de correspondance hellénique* 27 (1903), 280-291.  
<sup>67</sup> Bar'Ebroyo 2.101-102.

<sup>68</sup> V. Ahud. 33, król wymieniony jest z imienia.

<sup>69</sup> V. Ahud. 44; opis oskarżeń i aresztowania: V. Ahud. 35-40.

<sup>70</sup> V. Ahud. 46; wspomina o tym również Bar'Ebroyo (2. 101-102). Kronika Zuqnin (99) określa Ahudemmeha mianem męczennika, nie podając jednak żadnych szczegółów dotyczących jego śmierci.

w Iranie (551 r.)<sup>71</sup>. Pierwsze kroki podjęto już w 554 r.<sup>72</sup> W synodzie uczestniczył biskup Niniwy Ahudemmech. Pięć lat później odszedł od Kościoła teodoriańskiego i został miafizyckim biskupem Beth Arbaje. Jego działalność misyjna wywołała skargę duchownych z Nisibis, wniesioną za pośrednictwem katolikosza. Ahudemmech podjął dysputę z adwersarzami w obecności Husrowa I Anuszirwana. Nie powinna dziwić zgoda króla na budowę kościołów miafizyckich, jeśli założymy, że dyskusja ta miała miejsce po 562 r., a więc po porozumieniu z Justynianem, dotyczącym statusu chrześcijan w Iranie. Ahudemmech, korzystając z poparcia króla, zbudował dwa klasztory w Beth Arbaje. Wydaje się, że informacja zawarta w *Katalogu* Abhd-Iszo, mimo że nie zachowały się traktaty wspomniane w tekście, potwierdzona jest pośrednio przez Jana z Efezu, który opisuje Ahudemmecha jako człowieka wykształconego. Nie ma jednak podstaw, żeby przyjąć, że Ahudemmech był biskupem Wschodu (mafrianem). Prawdopodobnie w tym czasie organizacja Kościoła miafizyckiego nie była w takim stopniu wykształcona, zaś funkcja ta została mu przypisana przez późniejsze przekazy. Trudno przyjąć, że Jan z Efezu nie wspomniałby o tym, pisząc o konfrontacji miafizytów z katolikosem.

Najobszerniejszym tekstem źródłowym mówiącym o Ahudemmechu jest jego biografia. Nie dziwi pominięcie w niej informacji o „teodoriańskiej przeszłości” biskupa, zarówno okolicznościach jego święceń, jak i sprawowania funkcji biskupa Niniwy. Zastanawiające jest jednak milczenie w sprawie dysputy, która bez wątpienia musiała być ważnym wydarzeniem. Jeśli jednak wziąć pod uwagę motywy powstania biografii, w której autor przedstawia działalność apostolską Ahudemmecha, ukoronowaną męczeńską śmiercią, wydaje się oczywiste przedstawienie Husrowa jako okrutnego króla i „tyrana o zatwardziałym sercu”<sup>73</sup>. Z tego też względu, gdy biograf pisał o odbudowie kościoła miafizyckiego przez króla perskiego, nie podał imienia władcy<sup>74</sup>. Szczególnie ciekawe jest zestawienie tego przekazu z opinią o Husrowie I przedstawioną przez Jana z Efezu. Według niego król perski był władcą wykształconym i tolerancyjnym. Dzięki jego decyzjom Ahudemmech mógł prowadzić bez przeszkód działalność misyjną. Wydaje się, że taka opinia o władcy perskim wymusiła na autorze pominięcie podania okoliczności śmierci

<sup>71</sup> Mar. Jab. 264; *Mubammad Bin havendshab Bin Mabmud, The Rauzat-us-Safa; or, Garden of Purity*, tłum. E. Rehatseh, London 1892, 377-378.

<sup>72</sup> Syn. Or. 366; Jullien, „VI<sup>e</sup> siècle”, 224.

<sup>73</sup> V. Ahud. 36, 41, 47.

<sup>74</sup> V. Ahud. 31; za Husrowem I opowiadają się: Fowden, *The Barbarian Plain*, 128; S.J. Simpson, „Christians at Nineveh in Late Antiquity”, *Iraq* 67 (2005), 285; za Husrowem II: Ch. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge 2000, 65.

biskupa. Trudno bowiem założyć, że Jan z Efezu, który przeżył Ahudemmeha, o nich nie wiedział.

Kolejnym problemem wynikającym z przekazu biografą jest bezpośrednia przyczyna śmierci Ahudemmeha. O chrzcie syna Anuszirwana wspomina, oprócz niego, jedynie Bar‘Ebroyo. Zastanawiające jest, że o ile o chrzcie syna Husrowa I Anosazada mówią również przekazy niechrześcijańskie, o tyle o ewentualnym drugim chrzcie w rodzinie królewskiej nie ma żadnej wzmianki. Obaj, zarówno biograf, jak i Bar‘Ebroyo, podają jedynie imię, jakie miał on otrzymać w czasie chrztu. Wprawdzie w przekazie Prokopiusza umieszczona została informacja o ucieczce księcia perskiego na terytorium rzymskie, chodzi jednak o Kawada, wnuka Kawada I (488-497/499-531), który nie był synem Husrowa, tylko jego bratankiem<sup>75</sup>, zaś ucieczka ta miała miejsce ok. 543 r.<sup>76</sup> Brak niezależnych przekazów, o tak ważnym politycznie wydarzeniu, stawia pod znakiem zapytania jego autentyczność.

#### AHUDEMMEH – “APOSTLE” OF ARABIANS. SOME REMARKS ON DOCTRINAL DISPUTES VERSUS RELIABILITY OF RECORDS

##### Summary

Ahudemmeh was a Miaphysite bishop (559) involved in missionary activity among Arab tribes in north Mesopotamia. He suffered martyr's death approx. 575 during reign of Khosrau I Anushirvan (531-579). The present paper is an analysis of information about Ahudemmeh included in source records and coming from antagonistic (*Miaphysite and Theodorian*) religious milieu in the context of Christians situation in Iran in VI.

Reorganisation of Theodorian church was launched in 554 and the bishop Ahudemme of Nineveh participated in a synod. Five years later he left the church and became a Miaphysite bishop. In conflict with Theodorians from Nisibis, Ahudemme gained the support of Persian king and as a result he built two monasteries in Beth ‘Arbaye. The most exhaustive source text mentioning Ahudemme is his biography which takes no notice of the bishop's Theodorian past. The biography focuses on Ahudemme's apostolic activity crowned by his martyr's death and this fact enforced Khosrau's presentation in unfavourable light. Lack of independent source records relating to baptism of king's son and his escape to Byzantium entails rejection of authenticity of records saying about this event.

<sup>75</sup> *History of the Wars, book I and II*, red. T. Page, W. Rouse, London – New York 1914, 1.23.23-24.

<sup>76</sup> Greatrex & Lieu, *The Roman Eastern Frontier*, 112.



PIOTR MUCHOWSKI

## ESSEŃCZYCY A KARAIMI: PROBLEM GENEZY KARAIZMU W WYPOWIEDZIACH KARAIMÓW POLSKICH

Badania nad genezą karaizmu mają długą historię i zostały dość dobrze opisane przez kilku badaczy. Jak wiadomo, w znacznej mierze badania te koncentrowały się na zagadnieniu weryfikacji średniowiecznego poglądu, że karaizm bierze swój początek nie w VIII w. n.e., ale znacznie wcześniej, w okresie Drugiej Świątyni, i że jest on kontynuacją saduceizmu. Zasadność tego poglądu w okresie nowożytnym, w studiach XIX-wiecznych, głosił m.in. Geiger<sup>1</sup>. Badania prowadzone w związku z odkryciem *Dokumentu damasceńskiego* w genizie kairskiej w 1896 roku, a następnie zwojów znad Morza Martwego, w okresie od końca lat 40. XX w., a także badania porównawcze z zakresu prawa religijnego, głównie danych literackich na temat halachy faryzejskiej, saducejskiej i esseńskiej oraz karaimskiej, doprowadziły zasadniczo do weryfikacji i krystalizacji poglądów i odrzucenia przez większość badaczy tezy o pochodzeniu karaimów od saduceuszów i esseńczyków. Podsumowanie historii badań w tym zakresie znaleźć możemy m.in. w pracach

---

<sup>1</sup> Zob. B. Ravel, „The Karaite Halakhah and its Relation to the Sadducean, Samaritan and Philonian Halakhah, part 1”, w: *Karaite Studies*, red. Ph. Birnbaum, New York 1971, 1-88; K. Koltun-Fromm, *Abraham Geiger's Liberal Judaism: Personal Meaning and Religious Authority* Bloomington 2006, 55-57. Por. też Z. Cahn, *The Rise of the Karaite Sect*, New York 1937.

opublikowanych przez Ginzberga<sup>2</sup>, Wiedera<sup>3</sup>, Birnbauma<sup>4</sup>. Jeśli wniknąć w istotę badań prowadzonych nad zagadnieniem genezy karaizmu w okresie Drugiej Świątyni, to wskazać należy, że pod względem metodologicznym sprowadzają się one do badań porównawczych doktryn i praktyk religijnych właściwych dla średniowiecznych karaimów oraz doktryn i praktyk właściwych dla znanych społeczności żydowskich: saduceuszy, faryzeuszy, esseńczyków, działających w okresie przed 70 r. n.e. Słabą stroną tych badań, jak wiadomo, jest fakt, że były one prowadzone, i tak jest także obecnie, na podstawie zachowanych ograniczonych tekstów źródłowych, co jest szczególnie problematyczne w przypadku społeczności saducejskiej. Badania te miały i mają na celu dowiedzenie m.in., czy esseńczycy z I w. n.e., o których źródła pisane w okresie po 70 r. n.e. milczą, zniknęli ze sceny dziejowej, czy też, być może, przetrwali i otworzyli nową wielką kartę swojej historii w VIII-XIX wieku w postaci karaizmu lub też przynajmniej zasili karaizm. Podkreślić należy, że w przypadku hipotezy esseńsko-karaimskiej, mającej swoich zwolenników, wyniki obarczone są m.in. błędem potencjalnego wielowiekowego rozwoju esseńskich instytucji religijnych po 70 r. n.e. i wpływem dominującego faryzeizmu/rabanizmu. O potencjalnej wadze tych czynników świadczyć może przykład karaizmu polskiego, który w czasach nowożytnych zmienił się w sposób istotny w kilku ważnych aspektach pod wpływem judaizmu rabanicznego. Dobrym tego przykładem jest przejście praktyk mistycznych i magicznych, będących notabene jednym z powodów rozłamu między karaimami i rabanitami. Świadectwem istnienia takich praktyk w polskiej społeczności karaimskiej są zarówno liczne teksty pisane, jak i relacje ustne z okresu XX w.

W niniejszym tekście, w odniesieniu do zagadnienia genezy karaizmu w okresie Drugiej Świątyni, chciałbym przywołać słabo znany rozdział badań, który – jak sądzę – jest ważny, gdyż dotyczy stanowiska samych karaimów w okresie od średniowiecza do czasów nowożytnych, w odniesieniu do przypisywanego im pochodzenia z okresu Drugiej Świątyni. Polemika karaimska sięga początku II tys. i – co interesujące – ma również swoją polską kartę, gdyż byli w nią zaangażowani również karaimi polscy. Jest ona warta odnotowania, jak sądzę, szczególnie w kontekście procesu przemiany tożsamości etnicznej i religijnej polskich karaimów od XIX w., którego kulminacją było m.in. zarzucenie języka hebrajskiego i nowa definicja tożsamości karaimów polskich jako ludu/narodu pochodzenia turkijskiego.

<sup>2</sup> Zob. L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1970, 304-408.

<sup>3</sup> Zob. N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962; N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism. A reproduction of the first edition with addenda, corrigenda and supplementary articles by Naphtali Wieder*, Jerusalem 2006.

<sup>4</sup> Por. *Karaite Studies*, red. Ph. Birnbaum, New York 1971.



Przedstawiając pokrótce najważniejsze tezy tej dyskusji, chciałbym odnieść się do niej przez pryzmat niektórych danych z rękopisów znad Morza Martwego. Biorąc pod uwagę ogrom materiału i wieloletnie studia nad nim, poruszę w tym miejscu tylko kilka wybranych zagadnień.

Wydaje się, że zasadniczym czynnikiem sprawczym zaangażowania uczonych karaimskich w dyskusję na temat ich postulowanego pochodzenia zokresu Drugiej Świątyni była wypowiedź Majmonidesa, uczonego o wielkim autorytecie, w jego komentarzu do *Pirke Arot*, w rozdziale *Antigonos Isz Socho* (1, 3). Ta wypowiedź Majmonidesa była potem powtarzana wielokrotnie w literaturze żydowskiej.

Majmonides pisze mianowicie, że:

ויקאו באלו הארצות, רוצה לומר, מצרים קראים. ושמותם אצל החכמים  
צדוקים וביתוסים והם אשר התחילו להשיב על הקבלה

Nazywali ich (tj. karaimów) w tych krajach, to znaczy Egipcie, karaimami. Ich nazwa u mędrców (czyli tannaitów) to *cedukim* i *betusim*. To oni zaczęli występować przeciw tradycji<sup>5</sup>.

Drugim ważnym tekstem, który wywołał silną reakcję karaimów, jest ustęp w sławnej *Sefer Kuzari* Judy Halewi (*ma'amar* 3, par. 65), dotyczący czasów hasmonejskich, w którym pojawia się wzmianka o narodzinach karaizmu w czasach Aleksandra Janneusza:

A po nim Jehuda ben Tabbaj i Szymon ben Szetach, i ich towarzysze. Za ich czasów powstała doktryna karaizmu, w skutek tego, co działo się między mędrkami a królem Jannajem, który był kapłanem. Na jego matce ciążyło podejrzenie, że jest zbezczeszczona, gdyż była w niewoli. Zrobił przytyk pod jego adresem jeden z mędrców, gdy powiedział do niego: Królu Jannaju, niech wystarczy ci korona królewska, a koronę kapłańską zostaw potomstwu Aarona. Jego towarzysze doradzali mu, chcąc wzbudzić jego odrazę do mędrców, by zniszczył ich, wygnał ich albo pozbawił życia. Król Jannaj powiedział do nich: Gdy wytracę mędrców, od kogo będziemy uczyć się Tory? Powiedzieli do niego: Oto jest Tora pisana. Są w niej wszystkie przykazania. Kto chce, może przyjść i uczyć się. Nie przejmuj się Torą ustną. I wygnał mędrców, a pośród nich Szymona ben Szetacha, który był jego zięciem. Rabanizm podupadł na krótki czas. Usiłowali trwać przy Torze, wedle ich odrębnego zdania i ich (zasady) analogii, ale osłabli i nie dali rady. Aż pozwolono powrócić Szymonowi ben Szetachowi i jego uczniom z Aleksandrii egipskiej. I rabanizm odzyskał siłę. Jednak już wtedy zapuścili korzenie u ludzi, którzy odrzucali Torę ustną, i stali się mistrzami w argumentacji, jak to – jak widzisz – czynią dziś. Jednak *cedukim* i *betusim* nie są nimi, gdyż są oni sekciarzami i heretykami, zaprzeczającymi przyszłemu światu. Są sekciarzami, za których modlimy się w naszej modlitwie. Karaimi natomiast

<sup>5</sup> Por. podobne stanowiska innych uczonych rabanicznych, np. Cahn, *The Rise of the Karaite Sect*, 22.

przykładają wagę do zasady, są mistrzami w dziejach. Możliwe, że wyrządzana jest szkoda zasadzie, przez ich ignorancję, nie umyślnie jednak.

Jeśli chodzi o genezę tych dwóch tez, to w przypadku Majmonidesa podstawą były, rzecz jasna, znane przekazy z literatury rabinicznej, podające, że saduceusze – podobnie jak esseńczycy – wyznawali taką samą jak karaimi zasadę odliczania 50 dni od święta *Pesach* do *Szawuot*, związaną bezpośrednio z interpretacją terminu „nazajutrz po szabacie” Kpł 23,15, jako odnoszącą się do szabatu w trakcie święta *Pesach*. Wydaje się, że ten wyróżniający element judaizmu karaimskiego był najważniejszą przyczyną ich powiązania z saduceuszami<sup>6</sup>.

Podstawą przekazu Jehudy ha-Lewi była natomiast relacja w *Awot de rabbi Natan* o pochodzeniu saduceuszy i *betusim* od Cadoka i Betusa, uczniów Antygonosa z Socho, działającego w początkowym okresie II w. p.n.e. Tekst *Awot de rabbi Natan* datowany jest na 700-900 n.e., a więc postulowany okres genezy społeczności karaimskiej wedle klasycznej hipotezy, związanej z osobą Anana ben Dawida.

Z zachowanych polemicznych wypowiedzi w rozważanej kwestii uczonych karaimskich z okresu średniowiecza i początku czasów nowożytnych najistotniejsze są, jak sądzę, trzy: Jehudy Hadassi w *Sefer Eszkol ha-Kofer* (rozdz. 97-98), Mosze Basziaczi, *Mate Elohim* (rozdz. 1.) i Kaleba ben Eliahu Afednopolu w *Sefer Asara Ma'amarot* (*Ma'amar* 4).

Z okresu późniejszego znane są m.in. wydane drukiem teksty karaimów polskich, Mordechaja ben Nisana (*Dod Mordechaj i Lewusz Malchut*) oraz Szelomo ben Aarona z Trok (*Sefer Apirion*) i Simchy Łuckiego (*Orach Cadikim*). Wypowiedzi te sformułowane zostały w okresie XVII i XVIII w. w związku z zainteresowaniem karaizmem środowisk protestanckich. Protestanci dostrzegali analogię schizmy protestantów i katolików do rozłamu między karaimami a rabanitami. Zwracali również uwagę, że karaimi mają podobne podejście do Biblii, jako jedyne go źródła wiary. Rzecz jasna, wypowiedzi karaimów polskich oparte są na wcześniej cytowanych tekstach źródłowych.

Sądzę, że istotę wypowiedzi i argumenty wykorzystywane przez karaimów najlepiej oddaje traktat napisany pod koniec XVII w. przez Mordechaja ben Nisana, chazana gminy karaimskiej w Kukizowie pod Lwowem, będący odpowiedzią na list profesora języków semickich Uniwersytetu w Lejdzie Jakuba Triglanda: *Dod Mordechaj*<sup>7</sup>. Traktat ten był bardzo popularny wśród karaimów w Europie

<sup>6</sup> Odnośnie do innych cech halachy saducejskiej i karaimskiej zob. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, 328-408; Ravel, „The Karaite Halakhah and its Relation to the Sadducean”, 1-88.

<sup>7</sup> Wydany po raz pierwszy w 1714 r. z łacińskim przekładem (*Notitia Karaeorum ex Mardochaei, Karaei Recentioris, Tractatu Haurienda, Quem Ex Ms. Cum Versione Latina Notis et Praefatione de Karaeorum Rebus Scriptisque Editit Joannes Christophorus Wolfius, Hebr.*

Wschodniej, a przełożony na język łaciński był też podstawowym źródłem wiedzy o karaimach dla chrześcijan<sup>8</sup>. Przytaczane są w nim argumenty wykorzystywane we wcześniejszych wskazanych wyżej utworach karaimskich z okresu średniowiecza, a zwłaszcza w *Mate Elobim* Mosze Basziaczi<sup>9</sup>. Tekst Mordechaja ben Nisana, w języku hebrajskim, pochodzi z końca XVII w. Trigland w swoim liście sformułował kilka zasadniczych pytań, z których część odnosi się właśnie do problemu genezy karaizmu w końcu Drugiej Świątyni. Pytał m.in., czy współcześni karaimi w czasach Drugiej Świątyni należeli do sekty saduceuszy (*cedukim*), odrzucających wiarę w zmartwychwstanie zmarłych (potem jednak – jak pisze – zmienili te wierzenia), czy też byli wówczas niezależną sektą? Czy może raczej mają uczeni talmudyczni, którzy uważają, że karaimi powstali jako sekta w czasach Anana ben Dawida?

Mordechaj ben Nisan obszernie odpowiada na te pytania. Najpierw wyprowadza dowód z literatury rabinicznej co do genealogii tannaitów. Twierdzi, że karaimów nie można łączyć z *cedukim* i *betusim* ze względu na różnicę czasową. Karaimów – za *Sefer Kuzari* – wywodzi od Jehudy ben Tabbaja (współczesnego Szymonowi ben Szetach) i podaje, że Szymona ben Szetacha i Jehudę ben Tabbaja dzieli od czasów Cadoka i Betusa 121 lat. Następnie przywołuje za Afendopolo Księgę Kuzari Jehudy Halewi (*Ma'amar* 3, pod koniec) i cytuje ustęp dotyczący Jehudy ben Tabbaja i Szymona ben Szetacha, za których miał narodzić się karaizm. Dalej przytacza tekst Afendopulo w *Sefer Asara Ma'amarot*<sup>10</sup>. Afendopolo w swoim tekście pisze między innymi, że najistotniejszym dystynktywnym elementem wiary saduceuszy było zaprzeczenie istnienia życia pozagrobowego, że ustalili liczbę wszystkich miesięcy na 30 dni (najwyraźniej jest to aluzja do kalendarza słonecznego), przyjęli, że dzień *Pesach* i *Szemini Aceret* nie mogą wypadać w dzień szabatu, a także że nadali postać Stwórcy (chodzi oczywiście o tzw. elementy antropomorficzne w tekście biblijnym). Powołuje się także na wypowiedź Hadassiego w *Eszkol ha-Kofer*<sup>11</sup>, rozdz. 97-98, że wystąpili przeciw Torze pisanej, gdyż zabronili rozwodu (w tym przypadku przywołać należy qumrański tekst Zwoju Świątynnego [zob. 11Q19 57,17-19]). Są to argumenty

---

et Oriental. Lingg. Prof. Publ. Accedit in calce Jacobi Triglandii Differentio de Karaeis cum Indicibus variis recufa. Hamburgi et Lipsiae, Impensis Christiani Liebezeit, Anno R. S. CIO IOCC XIV).

<sup>8</sup> Por. G. Akhiezer, *Megamot we-Tabalichim be-Hitpatchut Toda'atam ha-Historit šel ha-Kara'im be-Mizrab Ejropa ba-Me'ot ha-17-ha-19* [dysertacja: Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie 2008], 90.

<sup>9</sup> Zob. M. Basziaczi, „Be'ur Hálukat ha-Kara'im we-ha-Rabanim we-Šalšelet ha-Kabala”, w: *Sefer Mate Elobim*, red. J. Elgamil, Aszdod 2011, 12-42.

<sup>10</sup> Por. J. Elgamil, *Sefer Asara Ma'amarot le-ha-Raw Kalew ben 'Eliabu Afendopolo*, Ramla 1999. Zob. ma'amar 4, 154-155.

<sup>11</sup> Jehuda ben Elijah Hadassi (1075-1160). Por. J. Hadassi, *Sefer Eškol ha-Kofer*, Eupatoria 1836.

powtarzane za pośrednictwem Jehudy Hadassiego z Dawud b. Marwan ha-Bawli znanego jako Al-Muqqamic (IX w.)<sup>12</sup>. W części dalszej Mordechaj ben Nisan odnosi się do kwestii wiary w cielesność Boga i aniołów. Wskazuje, że karaimi, podobnie jak uczeni rabiniczni, kiedyś wierzyli, że Bóg i aniołowie przybierają powłokę cielesną. Pogląd ten jednak zarzucili – przytacza jako dowód wypowiedzi w *Sefer ha-Miwchar* i *Keter Tora*<sup>13</sup>. Wskazuje na ewolucję myśli teologicznej w religii Izraela, przytacza przykład Abrahama, który oddawał cześć figurom. Dalej pisze, że w księgach karaimów nie ma nigdzie wzmianki o *cedukim* i że to właśnie rabanicy w swoich księgach zachowują negatywną pamięć o *cedukim* i *betusim*. Sami karaimi krytowali ich wierzenia. Tu wskazuje Jehudę Hadassi, autora *Eszkol ha-Kofer*, który obnażał ich sromotę i zepsucie wiary. Pisze: „Tak czynili także wszyscy nasi uczeni, tak dawni, jak i ostatni, jak widziałeś w poprzednim rozdziale, jest to zatem wielkim dowodem, że my, karaimi, nie jesteśmy z sekty *cedukim* i nie byli nimi nasi dawni, lecz że byli oni spoza naszej społeczności”<sup>14</sup>.

W odpowiedzi na pytanie drugie: czy w czasach Drugiej Świątyni byli niezależną sektą? Jakie są na to dowody? Mordechaj ben Nisan przytacza wypowiedź uczonego rabinicznego Azarii ha-Adumi (Azaria de Rossi) w *Imre Bina*, cz. III, s. 32<sup>15</sup>, dotyczącą relacji w *Sefer Josippon* o sektach żydowskich z końca okresu Drugiej Świątyni. Pisze między innymi tak: „Jeszcze w rozdziale wymienionym powyżej powiedział, że pewien starożytny spośród chrześcijan, zwany Epifaniusz, w swojej książce *Przeciw sekciarzom*, porządek 14, napisał, że jest sekta u żydów, która nie pochodzi od tego Cadoka, towarzysza Betusa, lecz jest to inna społeczność, która określiła się i opisała tak, tzn. *cedukim* jako dociekający sprawiedliwości. Dotąd”<sup>16</sup>. Dalej, w odniesieniu do *Sefer Kuzari*, pisze, że do poglądu o pochodzeniu karaimów z czasów Szymona ben Szetacha, tj. po czasach Antygonosa, skłania się Abrabanel w jego komentarzu do traktatu *Awot* z roku Jehoszui ben Perachja<sup>17</sup>. Na koniec Mordechaj ben Nisan zamieszcza własną argumentację. Na podstawie *Szalszelet ha-Kabala* rabiego Gedalii ben Jechija zwraca uwagę,

<sup>12</sup> Por. S. Pinsker, *Lickute Kadmoniot. Zur Geschichte des Karaimismus und der karäischen Literatur*, Wien 1860, część 1, 167-168, część 2, 17n; Cahn, *The Rise of the Karaite Sect*, 13; A. Gottlob, *Bikkoreth Letoldoth Hakkaraim*, Wilno 1864, 73; Elgamil, *Sefer Asara Ma'amarot le-ha-Raw Kalew ben 'Eliahu Afendopolo*, 155.

<sup>13</sup> Aharon ben Josef Ha-Rofe (1260-1320), *Sefer ha-Miwchar* i Aharon ben Eliahu z Nikomedii (ok. 1330-1369), *Keter Tora*. Por. Aharon Ben Josef, Ha-Rofe Ha-Karai, *Sefer Miwchar Ješarim*, Eupatoria 1834; Aharon ben Eliahu, *Keter Tora*, Eupatoria 1867.

<sup>14</sup> *Notitia Karaeorum ex Mardochei* (1714), 30.

<sup>15</sup> Tamże, 31-33. Zob. Azariah min Hadomim, *Me'or Ejnaim*, Mantua 1574, część 3: „Imre Bina”, 32.

<sup>16</sup> *Notitia Karaeorum ex Mardochei* (1714), 33.

<sup>17</sup> Abarbanel Don Yitzhak, *Pirke Awot. Nachalat Awot*, Wenecja 1545.

że sami rabanicy przyznają, że niekiedy *cedukim* byli wliczani do sanhedrynu. Wskazuje, że królowie hasmonejscy byli zarówno zwolennikami faryzeizmu, jak i saduceizmu. Pisze między innymi:

Oto, gdy rabanicy powiedzieli, że Hurkanos był faryzeuszem, a w końcu stał się saduceuszem, albo że jego syn Aleksander, czyli król Jannaj, kochał saduceuszy (*ba-cedukim*), albo że Arystobulos kochał doktrynę saduceuszy (*ba-cedukim*), to czy możemy powiedzieć, że stali się jak saduceusze (*ba-cedukim*), którzy zaprzeczali zmartwychwstaniu zmarłych i pozostałym dogmatom Tory? Broń Boże! Czyż to nie Hirkan I zniszczył ich świątynię na Górze Garizim, zniszczył ich królewskie miasto, rozproszył ich i zniósł ich religię?<sup>18</sup> Jakże zatem on sam nawrócił się na ich religię? A jeśliby nawrócił się na ich religię, musiałby wyjść ze świątyni, która jest w mieście, i pójść do świątyni, która jest na Górze Garizim, i nie byłby królem i kapłanem w mieście, albo wróciłby i odbudował świątynię na Górze Garizim, etc.<sup>19</sup>

W dalszym toku wywodu dowodzi, że *de facto* królowie ci

stali się karaimami, którzy byli nazywani tak z przyczyn wspomnianych powyżej, dlatego że wzgardzili mądrością faryzeuszy i poparli doktrynę karaizmu, między którymi było nieco różnicy, którzy to nie oddalili się od podwalin prawdziwej Tory, jak *cedukim* i *betusim*, którzy byli odstępcami tylko przez to, że nie wierzyli w Torę ustną. I odtąd trwał zwyczaj w mieście Jerozolimie, że czasami kapłan i *nasi* był z faryzeuszy, a czasami z karaimów [...]<sup>20</sup>.

Jak widzimy, celem odpowiedzi było odrzucenie tezy o pochodzeniu karaimów od saduceuszy, którzy postrzegani byli jako społeczność heretycka. Mordechaj ben Nissan przytacza przede wszystkim argumenty mające wykazać niesłuszność tej tezy. Z drugiej jednak strony, stara się wykazać, że *cedukim* i *betusim*, wbrew rozpowszechnionej w literaturze rabinicznej opinii, nie byli heretykami. Odnotowuje również pogląd, że w czasach Drugiej Świątyni istniała jeszcze inna społeczność nosząca nazwę *cedukim*. W swoim wywodzie zasadniczo przejmując jednak pogląd z *Sefer Kuzari*, że karaimi pochodzą od Jehudy ben Tabbaja, współczesnego Szymonowi ben Szetachowi, nie zaś od Cadoka i Betusa. Mordechaj ben Nisan podkreśla też, że pochodzenie od Jehudy ben Tabbaja, a więc *de facto* ze środowiska faryzejskiego, jest dużo bardziej logiczne ze względu na wierzenia karaimów znacznie bliższe rabinicznemu niż saducejskim<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Jest to odniesienie do relacji w *Šalšelet ha-Kabala* o tym, że saduceusze zostali wygnani z Jerozolimy i mieszkali do 128 p.n.e. w Samarii.

<sup>19</sup> *Notitia Karaeorum ex Mardochei* (1714), 37-38.

<sup>20</sup> Tamże, 38-39.

<sup>21</sup> W tym kontekście warto przytoczyć tezę wysuniętą przez Yorama Erdera, zgodnie z którą karaimi w ciągu wieku zatracili wiedzę o znaczeniu terminu *bene cadok*, używanego na oznaczenie esseńczyków. Wedle tego badacza samo pojęcie *qara'im* pochodzi od terminu *qeri'e šem*, zaświadczonego w rękopisach qumrańskich (Erder opowiada się za esseńskim pochodzeniem karaimów). To właśnie nieświadomość pierwotnego znaczenia *bene cadok* i jego odniesienie

Oczywiście, przedstawiona polemika nie wnosi nowych istotnych danych do naszej wiedzy o genezie karaizmu. Autorzy karaimscy na ogół posługują się w niej znanymi wiadomościami z wczesnej literatury karaimskiej lub ze starożytnej i średniowiecznej literatury rabinicznej, niemającymi jednak znaczenia dowodowego w rozważanej kwestii. Ich głównym celem było wykazanie niezasadności poglądu, powszechnego w społeczności rabanicznej, że karaimi pochodzą od saduceuszy, okrytych niesławą.

Analiza tej polemiki przez pryzmat rękopisów znad Morza Martwego dostarcza interesujących danych, nie daje jednak jednoznacznych wyników. Jeśli przyjąć zasadność wypowiedzi Majmonidesa, że karaimi to *cedukim* z okresu Drugiej Świątyni, to czy dane z rękopisów dają możliwość przyjęcia, że chodzi *de facto* o esseńczyków? Oczywiście, zgodnie z obowiązującym stanem wiedzy, odrzucić należy tezę, że może chodzić o właściwych saduceuszy opisywanych przez Flawiusza. Sądzę, że w tym kontekście warto przytoczyć, po pierwsze, znaną hipotezę o sadokitach. Zgodnie z tezą Fitzmyera, między innymi, termin *cadokim* (ewentualnie *caddukim* lub *cedukim*) używany był w literaturze rabinicznej również na oznaczenie *bne cadok*, wymienianych w Dokumencie Damasceńskim. Chodzi w tym przypadku prawdopodobnie o esseńczyków<sup>22</sup>. Po drugie, warto zwrócić uwagę na słabo znaną, ale niezwykle interesującą hipotezę wysuniętą przez I. Knohla przy okazji dyskusji nad Zwojem Miedzianym. Przedmiotem zainteresowania Knohla były związki esseńczyków z *betusim*, czyli z drugim ugrupowaniem kapłańskim, często identyfikowanym z saduceuszami. Knohl przypomniał w niej tezę A. de Rosii w *Me'or Ejnaim* – cytowanego również przez karaimów (zob. wyżej) – wedle której etymologia terminu *betusim* powinna być wywodzona nie od imienia Betus, ale od terminu *Bet Isim* (czy też *usim*), odnoszonego do esseńczyków. Jak wszyscy wiemy, już Filon z Aleksandrii pisał, że nie wie, skąd pochodzi termin „esseńczycy” i *de facto* do dziś nie ma zgody, jaka jest jego etymologia. Jedną z możliwych hipotez odnotowanych przez Knohla zakłada, że Betus mógł być założycielem społeczności esseńskiej. Knohl zwraca przy tym uwagę na tezę F. Crossa, że mogłoby chodzić o arcykapłana z linii Oniasza III, który powrócił z wygnania w Egipcie. Druga, właściwa hipoteza Knohla, uwzględniająca aktualny stan wiedzy na temat Judei I w. p.n.e. i I w. n.e., dowodzi, że *betusim* byli grupą kapłańską, popieraną przez Heroda, rywalizującą z saduceuszami, związanymi z hasmoneuszami. Do władzy nad świątynią doszli w 23 r. p.n.e. Oczywiście nie jesteśmy w stanie zdefiniować ich relacji do esseńczyków. Wedle postulatu Knohla, nieprzyjętego jednak przez

do saduceuszy w literaturze rabanicznej stało się powodem karaimskich prób dowodzenia ich niesaducejskiego, czyli nieheryteckiego pochodzenia. Por. Y. Erder, „The Karaites' Sadducee Dilemma”, *Israel Oriental Studies* 14 (1994), 195-226.

<sup>22</sup> Por. J. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls and the Christian Origins*, Grand Rapids 2000, 249-260.

innych badaczy, to arcykapłan Szymon ben Betus był adresatem sławnego listu halachicznego 4QMMT<sup>23</sup>.

Kończąc tę krótką relację na temat poglądów polskich karaimów dotyczących genezy ich społeczności i jej pochodzenia ze społeczności żydowskiej Judei ostatnich wieków Drugiej Świątyni, chciałbym podkreślić, że przytaczane argumenty, oczywiście nie mają wartości dowodu i są tezami niepopartymi odpowiednimi przekazami ze starożytnych tekstów źródłowych. Dostępne dane nie dają możliwości potwierdzenia tez wysuwanych przez polskich karaimów o starożytnym rodowodzie tej społeczności. Niemniej, są one niezwykle interesujące w kontekście dyskusji na temat tożsamości etnicznej i religijnej karaimów w Europie Wschodniej, toczącej się od początków XIX w.<sup>24</sup>, a związanej bezpośrednio z walką społeczności karaimskiej o przywileje obywatelskie w Rosji carskiej, oraz przemian, jakie się dokonały w okresie po I wojnie światowej, przejawiających się między innymi w zarzuceniu języka hebrajskiego i oficjalnym samookreślaniu jako ludu turkijskiego. Wyraźnie pokazują, że karaimi we wcześniejszym okresie, w czasach I Rzeczypospolitej, nie uważali się za lud turkijski, ale za społeczność wywodzącą się z Judei, będącą częścią „domu Izraela”. To przekonanie o własnym pochodzeniu było mocno ugruntowane w świadomości karaimów przed XIX w. i jest dobrze udokumentowane w ich literaturze i dokumentach z terenów I Rzeczypospolitej.

Na koniec pozostaje wyrazić nadzieję, że dalsze badania, przede wszystkim nad zachowanymi i ciągle nieopracowanymi judeo-arabskimi rękopisami karaimskimi z okresu średniowiecza, przyniosą nowe dane, które pozwolą ostatecznie zweryfikować hipotezy na temat związku karaimów z esseńczykami. Hipotezy wysuwane w tym względzie przez Yorama Erdera zasługują na szczególną uwagę.

THE ESSENES AND KARAITES: THE PROBLEM  
OF THE GENESIS OF KARAITE JUDAISM  
IN THE PRONOUNCEMENTS OF POLISH KARAITES

Summary

The article presents an obscure page of history devoted to the discussion of this issue in the Karaite literature from the Polish-Lithuanian Commonwealth. Those pronouncements can be found in works by Mordecai ben Nisan (*Dod Mordekhai* and *Levush Malkhut*), Solomon ben Aaron Troki (*Sefer Apiryon*) and Simha Lucki (*Orab Zaddikim*). The main focus of the article is on the text by Mordecai ben Nisan from Kukizov, which was

<sup>23</sup> Por. I. Knohl, „New Light on the Copper Scroll and 4QMMT”, w: *Copper Scroll Studies*, red. G.J. Brooke i Ph.R. Davies, Sheffield 2000, 233-256.

<sup>24</sup> Zainicjowanej w 1839 r. listem generała Michała Woroncowa do Simchy Babowicza, chachama Taurydzkiego i Odeskiego Zarządu Duchownego, dotyczącym pochodzenia karaimów.

written at the end of the 17<sup>th</sup> century as a reply to a letter of professor Jacob Trigland from Leiden. The aforementioned letter was an expression of the Protestant interest in Karaites, which was due to the analogy between the Karaite separation from the Rabbanites and the Protestant from Catholics. The main theses advanced by Polish Karaites, as well as the premises which constituted their basis, were presented in this article. According to those theses, the Karaite community descended from the Jewish community of Judea of the 2<sup>nd</sup> century B.C.E. Those statements of Polish Karaites are particularly significant in the context of ideological and religious changes which took place in eastern Europe in the 20<sup>th</sup> century and the so-called process of dejudaization.



MARIUSZ SZMAJDIŃSKI

KOMUNIKAT Z SYMPOZJUM  
„KSIĘGA NAHUMA – ORĘDZIE,  
INTERPRETACJA I RECEPCJA”  
(UKSW, WARSZAWA, 10 MAJA 2011)

Sekcja Biblistyki Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie od kilku lat organizuje konferencje naukowe pod wspólnym tytułem „Interpretacja Pisma Świętego”. Są one poświęcone jednej, za każdym razem innej, księdze Starego Testamentu. Skoncentrowanie się na jednej księdze pozwala wydobyć jej główne myśli teologiczne, orędzie, interpretacje w różnych tradycjach i związane z nimi przyjęcie tekstu. Są to więc konferencje monotematyczne, na których głównym wyznacznikiem jest samo Pismo Święte. Do tej pory tego typu spotkania na UKSW były poświęcone Księdze Kapłańskiej, Tobiasza, Pieśni nad Pieśniami, Ezechiela. Należy w tym miejscu wspomnieć, że podobne sympozja poświęcone poszczególnym księgom Nowego Testamentu są regularnie organizowane przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Tegoroczne sympozjum na UKSW było poświęcone Księdze Nahuma. To jedna z mniej znanych ksiąg biblijnych Starego Testamentu, a na jej temat jest niewiele publikacji. Dlatego z radością i wdzięcznością należy przyjąć wybór tej właśnie księgi na temat sympozjum. Pozwoliło to na gruntowne spojrzenie i naukowe studium nad orędziem proroka Nahuma i jego dalszym oddziaływaniem. Jest to przecież orędzie szczególne wśród starotestamentowych proroctw. Księga Nahuma bowiem jest skierowana w zdecydowanej większości przeciwko Asyrii, której została zapowiedziana całkowita zagłada, rozumiana jako kara zesłana przez Boga. Jej autor, odczytany zbyt powierzchownie, może być podejrzewany o swoisty nacjonalizm, który pozwala radować się klęską wroga, a w Jahwe widzieć szczególnego Boga zemsty.

Symposium miało służyć uniknięciu takiego jednostronnego spojrzenia na Księgę Nahuma. Wygłoszono sześć referatów. Otwarcia symposium dokonał ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Witając zebranych gości, zwrócił on uwagę na konieczność i aktualność corocznych konferencji z cyklu „Interpretacja Pisma Świętego”. Ksiądz profesor wygłosił również pierwszy referat, zatytułowany: „Nahum i jego orędzie w kontekście diaspory Izraelitów w Asyrii”. Ukazał w nim, że Mezopotamia z czasów upadku Asyrii i początków hegemonii Babilonii w tym rejonie oraz realia Palestyny północnej stanowią zaplecze wypowiedzi Nahuma. To pozwala stwierdzić, że jego księga powstała jako owoc asyryjskiej diaspory Izraelitów. Dzięki temu jest niezwykle cennym świadectwem z tego okresu.

W dalszej kolejności wystąpił ks. dr Mariusz Szmajdziński, wygłaszając referat „Pan jest Bogiem zazdrosnym i mściwym» (Na 1,2). Obraz Boga w Księdze Nahuma”. Jahwe jest nazwany mściwym i zazdrosnym przez to, że dokonuje pomsty na wrogach Izraela. Jest On także Bogiem cierpliwym, dobrym i bierze w obronę tych, którzy Mu ufają. Poemat otwierający proroctwo jest midraszem do Wj 34,6. Ostatecznie więc Nahum jest pocieszycielem obwieszczającym zbawienie, a nie nacionalistą. W tej sesji także wygłosiła referat pani dr Barbara Strzałkowska, pt. „Księga Nahuma i Księga Jonasza – debata wewnątrz zbioru Dwunastu Proroków?”. Oba proroctwa mówią o Asyrii, ale w zupełnie odmienny sposób: Nahum zapowiada jej zagładę, a Jonasz wzywa do nawrócenia, co ostatecznie uchroniło mieszkańców przed wymierzeniem kary. Jest to więc swoisty dwugłos w Zbiorze Dwunastu.

W drugiej sesji również wygłoszono trzy referaty. Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. dr hab. Marek Parchem, wygłaszając referat „Peszer do Księgi Nahuma z Qumran”. Peszery stanowiły komentarz aktualizujący tekst biblijny w kontekście współczesnych wydarzeń historycznych i religijnych. W związku z tym Księga Nahuma cieszyła się wielkim zainteresowaniem, identyfikując wyrażenia typu „rozszalały lew” lub „szukający pochlebstw” z konkretnymi postaciami historycznymi, jak na przykład Aleksandrem Janneuszem lub faryzeuszami. W dalszej kolejności referat „Księga Nahuma w Nowym Testamencie” wygłosił ks. dr hab. Dariusz Kotecki. Na początku wskazał on, że nie ma formalnego cytatu z tej księgi w Nowym Testamencie. Można jednak znaleźć pewne aluzje reinterpretujące to proroctwo. Tak jest w przypadku zestawienia Ap 17,2 z Na 3,4, gdzie pojawia się motyw powszechnego zauroczenia i oddania się nierządowi, oraz Dz 10,36 i Rz 10,15 z Na 2,1 jako głoszenie Dobrej Nowiny wszystkim narodom. Wspólnym toposem jest tu motyw gniewu Bożego. Ostatni referat, „Księga Nahuma w tradycji targumicznej”, został wygłoszony przez panią dr Annę Kuśmirek. Targum (czyli przekład objaśniający na język aramejski) do Nahuma jest jednoznaczny

i zrozumiały, głównie przez to, że unika antropomorfizmów w odniesieniu do Boga. W Targumie podjęto próby objaśnienia przywołanych symboli, przykładowo „pucharu złorzeczenia”, który będzie dany do wypicia Niniwie jako dopełnienie gniewu Bożego, ponieważ nie przyjęła wezwania do nawrócenia głoszonego przez Jonasza.

Po każdej sesji odbyła się dyskusja, umożliwiającą pogłębienie omawianych zagadnień. Pytania były stawiane zarówno przez obecnych na sali wykładowców UKSW, jak i przez studentów, co świadczy o dużym zainteresowaniu omawianym zagadnieniem. Ponadto, zgodnie już z wcześniejszym zwyczajem, wszystkie wygłoszone referaty zostaną opublikowane w czasopiśmie „Collectanea Theologica”, stanowiąc niezwykle cenny wkład w przybliżenie polskiemu czytelnikowi tego mało znanego starotestamentowego proroctwa.



PIOTR BRIKS I CEZARY KORZEC

## SPRAWOZDANIE Z IX WALNEGO ZEBRANIA STOWARZYSZENIA BIBLISTÓW POLSKICH ORAZ 50. SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH (WARSZAWA, 18-20 WRZEŚNIA 2012)

Symposium Biblistów Polskich to od wielu lat jeden z najważniejszych terminów w kalendarzu każdego, kto zawodowo zajmuje się badaniami nad Biblią i jej środowiskiem. Pierwsze tego typu spotkanie miało miejsce już w 1924 r. we Lwowie, gdzie przy okazji posiedzenia Towarzystwa Teologicznego obradowali także wykładowcy Pisma Świętego. Na kolejne czekać trzeba było aż do 1937 r., kiedy to spotkano się w związku z projektem stworzenia nowego, po Wujkowym, przekładu Pisma Świętego na język polski. Zoczywistych względów plany te trzeba było jednak odłożyć na później. Do tematu wrócono dopiero w 1958 r., w gronie biblistów przybyłych na Zjazd Księży Rektorów i Profesorów Polskich Zakładów Teologicznych w Lublinie. Kolejne spotkanie zorganizowano już rok później, w gmachu częstochowskiego WSD w Krakowie. Udział w nim wzięli niemal wszyscy ówcześni wykładowcy Pisma Świętego z Polski, na czele z profesorami Stanisławem Stysiem, Janem Stępnem, Stanisławem Łachem, Augustynem Jan-kowskim, Stanisławem Grzybkiem, Lechem Stachowiakiem, Czesławem Jakubcem, Henrykiem Strąkowskim czy Feliksem Gryglewiczem. Ustalono wówczas, że zjazdy takie będą się odbywać corocznie. Zamierzenia tego nie udało się jednak w pełni zrealizować. Z różnych powodów nie było spotkań w latach 1963, 1965, 1966, 1968 oraz 1982 (stan wojenny). W sumie do 2012 r. bibliści spotkali się na kongresach, zjazdach, sympozjach, a nawet (z powodu trudności politycznych ze zorganizowaniem spotkań naukowych) na dniach skupienia 49 razy. Tegoroczne sympozjum było więc 50., jubileuszowym, poświęconym w całości próbom podsumowania dorobku powojennej biblistyki polskiej.

Od 9 lat naukową część spotkania poprzedza zebranie Stowarzyszenia Bibliotów Polskich. Jest to okazja do omówienia spraw organizacyjnych stowarzyszenia, wspomnienia zmarłych członków oraz uhonorowania szczególnie zasłużonych. 18 września 2012 r. na Walnym Zgromadzeniu w gmachu Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie pojawiło się 119 członków SBP, których powitał JM ks. dr Wojciech Bartkowicz, rektor WMSD. Spotkanie rozpoczęło wspólną modlitwą, po której głos zabrał przewodniczący SBP ks. prof. Waldemar Chrostowski. Wspomniął on zmarłych w tym roku bibliotów – ks. dra Mariana Ejsmonta oraz ks. bpa prof. dra hab. Jana Bernarda Szlągę. W swoim wystąpieniu ks. prof. Chrostowski omawiał rozwój stowarzyszenia oraz podjęte w jego ramach inicjatywy. Poinformował, że stowarzyszenie liczy obecnie 284 członków zwyczajnych (z czego 35 z tytułami profesorów, 55 ze stopniem doktora habilitowanego oraz 158 ze stopniem doktora, przyjęto 8 nowych członków: ks. dra Romana Mazura SDB, ks. dra Tomasza Zaklukiewicza, dr Annę Wajdę, ks. dra Andrzeja Jaśko, ks. lic. Sylwestra Łajszczaka, ks. dra Pawła A. Laska, ks. lic. Krzysztofa Kinowskiego oraz ks. lic. Sławomira P. Bromberka). Przewodniczący podkreślił dynamiczny rozwój środowiska, jego osiągnięcia m.in. na polu naukowym, dydaktycznym, wydawniczym, duszpasterskim oraz popularyzatorskim. W dyskusji po przemówieniu przewodniczącego przypomniano także wkład bibliotów w rozwój ruchu pielgrzymkowego po krajach biblijnych, coraz bardziej widoczną aktywność w mediach, a także rozwój współpracy międzynarodowej (na co postulowano zwrócić szczególną uwagę w przyszłości – kierując się nie tylko ku Zachodowi, ale także nieco zapomnianym, często niesłusznie niedocenianym środowiskom akademickim na Wschodzie). Na zebraniu przyjęto również w poczet honorowych członków SBP ks. bpa prof. Kazimierza Romaniuka. Na koniec podsumowano rok także pod względem finansowym oraz zapowiedziano przyszłoroczne wybory do władz SBP (w tym roku upływa kadencja obecnego Zarządu Stowarzyszenia).

Właściwe sympozjum zainaugurowano następnego dnia rano uroczystą Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem JE ks. kard. Kazimierza Nycza, metropolity warszawskiego, a transmitowaną na żywo przez Radio Maryja oraz Telewizję TRWAM. Media te towarzyszyły także wydarzeniom kolejnych dwu dni obrad.

Otwarcia sympozjum dokonał przewodniczący SBP ks. prof. Waldemar Chrostowski i on też wygłosił pierwszy referat pt. „Pięćdziesiąt sympozjów bibliotów polskich – bilans i perspektywy”. W niemal telegraficznym skrócie przedstawione zostały kolejne spotkania, począwszy od 1924 i 1937, aż po coroczne sympozja w Polsce powojennej, wznowione w 1958 r. Każde z tych spotkań miało swój specyficzny charakter, zależny od podjętego tematu, bieżących spraw nurtujących bibliotów, a nawet miejsca spotkania, a zaznaczyć trzeba, że w ciągu całej historii

spotkań ich gospodarzami były niemal wszystkie ośrodki nauczania Pisma Świętego w Polsce – począwszy od tych największych (jak Lwów, Kraków, Lublin, Warszawa, Wrocław, aż po te najmłodsze lub niewielkie, jak np. Szczecin (1995), Koszalin (1996), Łowicz (2005), Kalisz (2006) czy Pelplin (2007). Z każdym rokiem dynamicznie rosła też liczba uczestników od 31 (w tej liczbie także kilkunastu studentów!) w 1937, aż do ponad 200 na tegorocznym spotkaniu jubileuszowym. W sumie na zjazdach wygłoszono ok. 1000 referatów i komunikatów. Uzgodniono ogromną liczbę inicjatyw, ustalono kierunki wspólnych badań, dzielono się doświadczeniami i nowościami z dziedziny nauki i dydaktyki, wreszcie – co także bardzo ważne – odnawiano i pielęgnowano przyjaźnie i znajomości, przyczyniając się w ten sposób do integracji i lepszego współdziałania w środowisku. Najbardziej widocznym owocem tego współdziałania są dziesiątki tysięcy polskich publikacji dotyczących zagadnień biblijnych (skrętnie skatalogowanych przez ks. dra Pawła Ostańskiego w jego *Bibliografii biblistyki polskiej do roku 2012*). Za szczególnie znaczące dla organizacji i koordynacji działań biblistów uznał prelegent założenie Stowarzyszenia Biblistów Polskich w 2003 r.

Jako drugi głos zabrał ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk, omawiając wkład biblistów polskich w posoborowe studium Pisma Świętego. Tym razem ukazana została praca biblistów z perspektywy ośrodków naukowych – przede wszystkim z Lublina, Warszawy i Krakowa. Spośród postaci najbardziej znaczących dla rozwoju badań biblijnych w Polsce prelegent wymienił profesorów: Janusza Frankowskiego, Józefa Kudasiewicza, Józefa Homerskiego, Henryka Muszyńskiego i Jana Stępnia.

Ks. prof. Witczyk podkreślił ogrom prac włożonych w przygotowanie kolejnych przekładów Pisma Świętego, począwszy od tzw. *Biblii Tysiąclecia*, poprzez *Biblię poznańską*, aż po *Biblię paulistów*, *Biblię dla każdego*, *Biblię warszawsko-praską* i pojawiające się w ostatnich latach poszczególne części *Biblii ekumenicznej* oraz polską edycję *Biblii jerozolimskiej*. Wymienił także monumentalny *Komentarz do Pisma Świętego* (KUL), 3-tomowy *Wstęp do Pisma Świętego* (KUL) oraz inne, jego zdaniem najistotniejsze, serie i publikacje (np. *Analecta Biblica Lublinsensia*, *Studia Biblica Lublinsensia*, *Materiały Pomocnicze do Wkładów z Biblistyki*, *Rozprawy i Studia Biblijne*, *Prymasowska Seria Biblijna* czy czasopismo „*Verbum Vitae*”). W tym miejscu należy zauważyć, że ks. prof. Witczyk w swoim wystąpieniu zauważył dokonania tylko największych ośrodków biblistyki polskiej, szczegółowo omawiając jedynie KUL. W dyskusji po referacie gromkimi brawami nagrodzono ks. dra hab. Dariusza Koteckiego, przypominającego, że obok KUL-u, UKSW czy krakowskiego PAT-u istnieje w Polsce jeszcze bardzo wiele innych aktywnych ośrodków biblijnych, także w zupełnie pominiętej w referacie północnej i zachodniej Polsce.

Do znaczących osiągnięć ostatnich lat prelegent zaliczył wyraźny wzrost liczby publikacji w językach obcych. Jest to także jeden z kierunków postulowanego rozwoju. Należą do nich także intensyfikacja badań i ich prezentacji (także w językach obcych, np. poprzez utworzenie jednego ogólnopolskiego periodyku w języku angielskim, publikacji doktoratów w językach kongresowych itp.), nawiązywanie i pielęgnacja kontaktów z ośrodkami badań biblijnych na całym świecie, dążenie do coraz lepszego dialogu interdyscyplinarnego (także z naukami ścisłymi i artystami) oraz dialog ze światem humanizmu ateistycznego. W dyskusji po referacie kilkakrotnie pojawił się postulat podjęcia pracy nad obszerną encyklopedią biblijną oraz większego nacisku na rozwój lingwistyki biblijnej.

Sesję drugą otworzył referat ks. prof. dra hab. Antoniego Troniny „Lubelska Szkoła Biblijna (1956–2006)”. Ks. prof. Tronina podzielił historię tej szkoły na trzy etapy. Pierwszy z nich to okres formowania się lubelskiej szkoły biblijnej od założenia w 1918 aż do pierwszych lat powojennych. Okres drugi to lata od 1956 do 1976 pod kierownictwem ks. prof. Stanisława Łacha, kiedy to powstały dwie nowe katedry filologii i archeologii biblijnej. Jest to czas powrotów represjonowanych wcześniej przez władze komunistyczne profesorów oraz napływu księży wysłanych przez swoich biskupów na studia. Prelegent szczegółowo omówił liczne kłopoty związane z niemożnością odbywania w tamtym czasie studiów biblijnych w Rzymie, co było wymagane od kandydatów na wykładowców Pisma Świętego w seminariach duchownych, oraz różnorodne próby rozwiązania tej sytuacji w ramach Szkoły Biblijnej KUL. Był to również okres formowania się kadry naukowej (wymienieni zostali profesorowie wspomagający KUL: Jan Stępień, Augustyn Jankowski, Józef Paściak, Stanisław Grzybek – wszyscy przyjezdni, wychowankowie: prof. Józef Kudasiewicz i Kazimierz Romaniuk, oraz pierwsi zatrudnieni wówczas asystenci: Marian Filipiak, Lech Stachowiak, Hugolin Langkammer, Józef Szłaga, Ryszard Rubinkiewicz, Józef Homerski i Antoni Tronina).

Obok wykształcenia własnej kadry naukowej oraz dostosowania toku studiów do standardów ustalonych z Watykanem, Szkoła Biblijna KUL zaczęła redagować pierwszy zeszyt *Roczników KUL*, serie komentarzy i wstępów biblijnych, *Encyklopedię biblijną*, współpracowała przy przekładzie *Biblii Tysiąclecia* oraz przy tworzeniu *Encyklopedii katolickiej*. Organizowała wykłady dla duchowieństwa, tygodnie biblijne, konferencje i sympozja. Ks. prof. Tronina bardzo mocno podkreślał zasady dobierania kadry naukowej (moim zdaniem wyjątkowo hermetyczne) Szkoły Biblijnej KUL w miarę możliwości wyłącznie spośród własnych wychowanków.

Najnowszy okres historii biblistyki na KUL otworzył ks. prof. Ryszard Rubinkiewicz. Jest to czas dynamicznego rozwoju i radykalnej modernizacji instytutu, który liczy sobie obecnie aż 10 katedr biblijnych. Szersze omówienie tego okresu ks. prof. Tronina obiecał umieścić w wersji drukowanej.



Następnie głos zabrał kolejny z pracowników Instytutu Nauk Biblijnych KUL dr hab. Krzysztof Mielcarek, prof. KUL. Mówił on o historii poszukiwań historycznego wymiaru osoby Jezusa i Jego Ewangelii w badaniach biblistów KUL. Do dyskusji, trwającej już co najmniej od 200 lat, włączyli się oni stosunkowo późno, bo dopiero w 2. poł. XX w. Prelegent za najbardziej znaczące polskie głosy w tej debacie uznał liczne publikacje księży profesorów Józefa Kudasiewicza oraz Henryka Witczyka. Za pierwszego jednak p. Mielcarek uznał ks. prof. Feliksa Gryglewicza, który w 1955 r. wydał broszurę poświęconą właśnie tej tematyce, a wkrótce potem w 1957 r. książkę *Chronologia życia Chrystusa Pana*. Obok nich wymienieni zostali także PT Hugolin Langkammer, Józef Szłaga, Stanisław Harzęga, Antoni Paciorek, Waldemar Rakocy, Mirosław Wróbel i Stefan Szymik. Prelegent podkreślił, że z czasem coraz bardziej uaktywniały się także inne obok INB KUL ośrodki badawcze w Polsce.

Jako pierwszy w dyskusji głos zabrał ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz, odnosząc się jednak do stwierdzenia, które padło w czasie sesji porannej, jakoby inicjatorem prac nad *Biblią Tysiąclecia* był o. Augustyn Jankowski. Jak twierdzi ks. Pietkiewicz, o. Jankowski był początkowo temu pomysłowi przeciwny, a pracami nad tłumaczeniem zajął się dopiero na wyraźne polecenie przełożonych zakonnych. Rzeczywistymi pomysłodawcami i inicjatorami byli księża Karol Meissner OSB i Dominik Michałowski (vide: *Biblia Tysiąclecia w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, Wrocław 2004). Za uściślenie to podziękował ks. Chrostowski, twierdząc, że pokazuje ono „jak bardzo z krwi i kości byli nasi poprzednicy, jakie panowały wówczas emocje, jakie toczono spory”. Podkreślił także, że *Biblia Tysiąclecia* była jeszcze przedsoborowym owocem pracy biblistów polskich, bo kiedy kończył się Sobór Watykański II, BT była już gotowa.

Ksiądz prof. Paciorek wywołał dyskusję, zarzucając p. Mielcarkowi brak uściślenia terminologicznego i traktowanie Jezusa historycznego jako tożsamego z ziemskim i rzeczywistym. W obronie nierozróżniania tych trzech aspektów badań nad historycznością Jezusa stanął ks. prof. Witczyk, twierdząc, że tego typu podziały cofnęłyby dyskusję o 30 lat oraz sugerowałyby, że do postaci Jezusa ziemskiego i rzeczywistego dochodzilibyśmy jakimiś innymi, niehistorycznymi metodami. Pytał: „skąd, jak nie z dokumentów historycznych, jakimi są np. Ewangelie, wiedzielibyśmy, że Jezus z Nazaretu uważany był za Syna Bożego?”. K. Mielcarek podkreślił, że jego opracowanie miało charakter historiograficzny, a nie teologicznodogmatyczny. Na zarzut, że w swoim referacie pominął bardzo wielu znaczących badaczy tego zagadnienia, przyznał, że niemal każdy nowotestamentalista zajmował się tym zagadnieniem w węższym lub szerszym zakresie.

Sesję poranną zakończyło wręczenie księgi pamiątkowej ks. drowi hab. Józefowi Kozyrze, informacja o przekazaniu księgi pamiątkowej ks. prof. dra

hab. Jana Łacha, który z powodu choroby nie mógł przyjechać na sympozjum, oraz prezentacja nowości wydawniczych (wśród nich najnowsze publikacje UJ, KUL, ostatni tom przekładu ekumenicznego – księgi deuterokanoniczne, nowo powstały miesięcznik „Biblia Krok po Kroku”, IV wydanie Ewangelii synoptycznych, VIII tom serii „Studia z Biblistyki”, dwa kolejne tomy serii „Rozprawy i Studia Biblijne” (*Trzecia świątynia w Jerozolimie i Heksameron i inne studia nad ST*), *Podręcznik do biblijnego języka greckiego* (wyd. przez Verbinum), *Agenda biblijna z komentarzami, Wokół Biblii w Qumran – nowe przekłady ksiąg biblijnych z Qumran*. Poinformowano także o zakończeniu prac nad tłumaczeniem LXX oraz onomastykonu do LXX, a ks. dr Ostański o uaktualnieniu do maja br. jego bazy bibliografii biblistyki polskiej).

Kolejnym punktem programu był obiad, a po nim, tradycyjnie już, wspólna fotografia uczestników sympozjum. Część z nich przeszła następnie do katedry św. Jana, gdzie w imieniu biblistów przewodniczący i wiceprzewodniczący SBP złożyli wieniec przy grobie sługi Bożego ks. kard. Stefana Wyszyńskiego oraz wspólnie pomodliliśmy się o rychłą beatyfikację Prymasa Tysiąclecia.

Sesję popołudniową rozpoczął referat ks. dra Krzysztofa Wonsa, który przedstawił zebrany funkcjonującą już od 15 lat, a powołaną do życia i prowadzoną przez polskich salwatorianów inicjatywę „Domu Słowa”. W jej ramach działają dwa ośrodki w Krakowie i Trzebini, które oferują bardzo różne formy apostołatu biblijnego, takie jak: rekolekcje, szkoła biblijna, szkoła modlitwy słowem Bożym i in. W sumie w tego rodzaju 3-9-dniowych spotkaniach wzięło udział już ok. 45 tys. uczestników.

Po referatach na temat lubelskiej szkoły biblijnej nadszedł czas na przedstawienie drugiego centrum biblistyki polskiej, czyli Warszawy. Zadania tego podjął się dr hab. Janusz Kręcidło MS. Na początku zaznaczył, że wygłoszony komunikat jest jedynie streszczeniem artykułu, który zostanie oddany do druku wraz z innymi materiałami z sympozjum. Założył więc, że w tej skróconej wersji nie będzie wymieniał nazwisk, a jedynie zasygnalizuje podstawowe problemy, jakimi zajmowali się bibliści warszawscy w okresie powojennym. Obszary ich aktywności to przede wszystkim: współpraca interdyscyplinarna z przedstawicielami innych dziedzin teologii, nowe przekłady biblijne, studia z zakresu turystyki krajów biblijnych, inicjatywy popularyzatorskie, katechezy biblijne (także w internecie, radiu i telewizji), wielorakie publikacje (w tym liczne serie wydawnicze, słowniki, tłumaczenia, monografie, programy multimedialne, różnorodne bazy danych i in.). Podkreślił także ogromne osiągnięcia dydaktyczne, które owocują wykształceniem wykładowców dla innych ośrodków w Polsce oraz bardzo szeroki zakres specjalności badaczy z Warszawy. Ks. Kręcidło mówił także o podejmowanych zadaniach duszpasterskich (m.in. otwartym niedawno Studium Formacji Biblijnej)

i popularyzatorskich, takich jak: wykłady, kongresy czy katechezy biblijne. Ze spraw organizacyjnych podkreślił aktywny udział biblistów warszawskich w działaniach SBP oraz zagranicznych stowarzyszeniach biblistów.

Inny fragment historii bibliistyki w Warszawie przedstawił ks. dr Krzysztof Siwek: „Wykłady z Pisma Świętego w warszawskim seminarium duchownym w dobie wielkich autorytetów bibliistyki polskiej”. Zaznaczył, że omawiany przez niego temat jest jedynie fragmentem 300-letniej historii Seminarium Duchownego w Warszawie. Pokróćce przedstawił sylwetki słynnych biblistów polskich, wykładowców lub wychowanków warszawskiego seminarium – profesorów: Eugeniusza Dąbrowskiego, Seweryna Kowalskiego, Józefa Tadeusza Milika, Józefa Archutowskiego, A. Libińskiego, Edwarda Lipińskiego i Czesława Jakubca.

Po Lublinie i Warszawie przyszedł czas na Kraków. Dorobek biblistów krakowskich przedstawił ks. dr Stanisław Wronka. Rozpoczął on od szrandarowej postaci ks. prof. Józefa Archutowskiego – fundatora współczesnej bibliistyki krakowskiej. Po nim zaprezentował także sylwetki księży profesorów Aleksego Klawka, Władysława Smereki oraz Stanisława Grzybka. Także tego komunikatu, co zresztą nie dziwi, nie udało się zakończyć w 15 minut, pozostała więc jego część poznać będzie można dopiero po publikacji w druku.

W czasie zmieścił się natomiast ks. dr hab. Janusz Nawrot, który w iście telegraficznym skrócie przedstawił najbardziej znaczące postacie i inicjatywy poznańskiego środowiska biblistów. Jako najważniejsze wymienił „Ekumeniczne nabożeństwo słowa”, realizowany od 2000 r. artystyczno-naukowy projekt Verba Sacra (ok. 170 tys. uczestników, 130 prezentacji cyklu, ok. 1400 poświęconych mu publikacji), coroczny Maraton Biblijny, Dzień Judaizmu, liczne koła biblijne w parafiach prowadzone przez wykładowców i przygotowanych przez nich duszpasterzy. Wśród najbardziej znaczących publikacji wymienił *Biblię poznańską* oraz podręcznik biblijny ks. prof. Petera. Spośród poznańskich biblistów wyróżnił profesorów i wykładowców: Edwarda Szymanka, Bogdana Poniżego, Tomasza Więclawskiego, Stanisława Gądeckiego, Teresę Stanek, Jana Kantego Pytla i Andrzeja Sikorę.

Choroba uniemożliwiła, niestety, przybycie na sympozjum kolejnemu zapowiadanych prelegentów, a mianowicie prof. drowi hab. Michałowi Wojciechowskiemu. Miał on mówić o dorobku biblistów olsztyńskich, który to komunikat zapowiadał się szczególnie interesująco – jako jedyny tego dnia poświęcony mniejszym ośrodkom akademickim. Pozostaje poczekać na publikację książkową. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w druku ukaże się co najmniej jeszcze jedno tego typu opracowanie, autorstwa dra hab. Piotra Briksa, dotyczące bibliistyki na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej (czyli na terenie obecnych

diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Zielonogórsko-Gorzowskiej i Koszalińsko-Kołobrzeskiej).

Po serii prezentacji „regionalnych” w kolejnym komunikacie została omówiona sytuacja polskich biblistów świeckich. I chociaż samo pojęcie nie zostało sprecyzowane, można się było domyśleć, że chodzi o osoby niekonsekrowane. Autorem opracowania był dr hab. Mieczysław Guzewicz. Rozpoczął on od przypomnienia roli, jaką świeccy mogą i powinni spełniać na różnych płaszczyznach działalności Kościoła, w tym także jako badacze i wykładowcy Pisma Świętego. Wskazał on równocześnie na dość krótką historię umożliwiania świeckim kariery także na tym polu. Obecnie mamy w Polsce ok. 18 tys. teologów świeckich (z co najmniej stopniem magistra), z czego 76% stanowią kobiety, a 53% pozostaje w stanie wolnym. Na wydziałach teologicznych uczelni wyższych pracuje zaledwie 80 osób świeckich. Spośród najbardziej znanych polskich biblistów świeckich Mieczysław Guzewicz wymienił Tadeusza Żychiewicza, Zenona Ziółkowskiego, Annę Świderkównę i Michała Wojciechowskiego (pierwszego i jedynego do tej pory świeckiego profesora biblistyki w Polsce). Od siebie dodam, że tę krótką listę należałoby poszerzyć co najmniej (!) o dra Zdzisława Kaperę (światowej sławy qumranologa), p. prof. Urszulę Szwarz czy polskiego profesora Katolickiego Uniwersytetu w Leuven Edwarda Lipińskiego (autora wielkiej liczby publikacji dotyczących Biblii) oraz cały szereg młodych, ale już utytułowanych biblistów.

Do SBP należy 47 osób świeckich, z których 8 odbyło studia zagraniczne, dwóch ma tytuł profesora (obok wspomnianego Michała Wojciechowskiego, także krakowski religioznawca Krzysztof Pilarczyk), 7 osób – stopień doktora habilitowanego, 29 – doktora i 9 – licencjat z teologii. Spośród tej liczby 30 osób zatrudnionych jest na uczelniach wyższych, a jedynie 18 na wydziałach teologicznych.

Mieczysław Guzewicz podkreślił trudności, jakie osoby świeckie napotykają w zdobywaniu specjalistycznej wiedzy z biblistyki i znacznie mniejsze możliwości kariery zawodowej. Mimo to wielu nie ustaje w wysiłkach i coraz liczniejsi osiągają kolejne stopnie rozwoju naukowego.

W czasie zwolnionym przez prof. Michała Wojciechowskiego głos zabrał ks. mgr Adam Sekściński, przedstawiając zebranyemu formy duszpasterstwa biblijnego w nowych mediach na przykładzie „Akademii Biblijnej” oraz MSFB „Biblicum Śląskie”. Oba projekty wspierane są przez wybitnych specjalistów (wymienieni zostali profesorowie Janusz Lemański, Antoni Tronina, Waldemar Rakocy, Mariusz Rosik i Wojciech Pikor), autorytety w swoich dziedzinach. Jak podkreślił ks. Sekściński, jest to intensywna formacja intelektualna dla osób z przygotowaniem teologicznym z wykorzystaniem nowoczesnych nośników informacji, takich jak publikacje w internecie, wydawanie płyt CD, audycje radiowe, facebook, twitter, kanały rss, materiały do urządzeń mobilnych. W planach jest także wydawanie e-booków

oraz uruchomienie platformy e-learningowej o tematyce biblijnej. Z oboma inicjatywami zapoznać się można bliżej na stronach: [www.biblicum.pl](http://www.biblicum.pl) i [biblia.wiara.pl](http://biblia.wiara.pl).

W dyskusji po referatach głos zabrał ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz, prostując stwierdzenie ks. dra hab. Janusza Kręcidły o „niespotykanej aktywności translatorskiej w XX w.” Przypomniął on o olbrzymich osiągnięciach na tym polu polskiej biblistyki renesansowej. Wówczas całą Biblię przetłumaczono na język polski 5 razy, Nowy Testament 12 razy (28 edycji), Psalterz 12 razy (65 edycji), dokonano także wielu przekładów poszczególnych ksiąg. W sumie z XVI i XVII w. zachowało się do dzisiaj aż 50 różnych, zakończonych przekładów. Z kolei ks. dr Paweł Ostański przypomniał o niewspomnianym, jedynym jak do tej pory, tłumaczeniu Biblii dla dzieci dokonany przez ks. prof. Tomasza Więclawskiego.

Na koniec głos zabrał ks. prof. Waldemar Chrostowski, zachęcając wszystkich do nadsyłania opracowań dotyczących dziejów biblistyki polskiej oraz dziękując za udział w pierwszym dniu sympozjum. Ostatnim akcentem była wyjątkowo uroczysta i obfita kolacja, na którą do Pałacu Arcybiskupów Warszawskich zaprosił wszystkich uczestników sympozjum jego gospodarz ks. kard. Kazimierz Nycz.

Następnego dnia, podobnie jak poprzedniego, obrady sympozjum poprzedziła wspólna poranna Msza św., tym razem pod przewodnictwem ks. bpa Piotra Jareckiego.

Jako pierwszy tego dnia referent głos zabrał ks. prof. Dariusz Kotecki, prezentując Studium Pisma Świętego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (2001–2012). W swoim referacie przedstawił jedenaście lat działalności Wydziału Teologicznego w Toruniu oraz pracujących w jego strukturach biblistów z ks. prof. Waldemarem Chrostowskim na czele. Szczególną uwagę zwrócił na badania z obszaru styku Biblii i filozofii (prowadzone przez prof. Grabowskiego). Mówił o licznych konferencjach oraz cyklu wykładów otwartych. Ocenę wkładu w polską biblistykę referujący pozostawił słuchaczom.

Sytuację biblistyki w (archi)diecezji katowickiej przedstawił ks. dr Tomasz Kusz. Bibliści tego środowiska kształcili się w uczelniach polskich i zagranicznych – przed wojną we Wrocławiu i Krakowie, po wojnie w Lublinie, Rzymie i Jerozolimie, a ostatnio także coraz częściej w samych Katowicach. Ks. Kusz zwrócił uwagę na wydawane w Katowicach monografie, tłumaczenia, artykuły i wydawnictwa ciągłe. Podkreślił także aktywny udział tego środowiska w ruchu pielgrzymkowym do Ziemi Świętej. W 2005 r. powstał w Katowicach Wydział Teologiczny, który notabene był gospodarzem ubiegłorocznego Sympozjum Biblistów Polskich, co było najlepszą dla niego okazją do zaprezentowania swoich osiągnięć.

Znaczna część biblistów polskich wywodzi się z zakonów. O. dr Leszek Balkiewicz OFM zreferował franciszkański wkład w rozwój biblistyki polskiej,

starając się przedstawić biblistów z wszystkich gałęzi rodziny franciszkańskiej. W swoim komunikacie naszkicował sylwetki: o. Józefa Wiesława Rosłona, specjalizującego się w filologii języków biblijnych, o. Juliusza Synowca, specjalisty od ST, o. Damiana Szojdy, specjalisty od archeologii, geografii biblijnej oraz tradycji Janowej, o. Hugolina Langkammera, wieloletniego wykładowcy i kierownika Instytutu Biblijnego KUL, o. Andrzeja Sikory, tłumacza tekstów biblijnych na język kaszubski, oraz o. Mariana Arndta od ponad 20 lat biorącego udział w wykopaliskach archeologicznych w Ziemi Świętej. Myślę, że do tej listy należałoby także dodać wielu polskich franciszkanów, którzy w krajach biblijnych pomagają przybywającym tam biblistom w poznawaniu Ziemi Biblii – ich wkład w podnoszenie jakości badań biblistycznych w Polsce jest nie do przecenienia.

Do środowiska biblistów związanych z Ziemią Świętą nawiązał także komunikat o. lic. Pawła Trzopka OP „Polscy bibliści w École Biblique et Archéologique Française w Jerozolimie – historia i perspektywy”. Pierwszy polski ślad w EBAF pozostawił studiujący tam w latach 1899-1902 ks. A. Czerkawski. Przed wojną studiowali tam jeszcze E. Sukennik (1921-1927), o. A. Fit OP (od roku 1927), w latach 30. ks. Witold Gronkowski (jeden z tłumaczy *Biblii poznańskiej*). Po II wojnie światowej: o. Józef Paściak, ks. Józef Tadeusz Milik (późniejszy członek ścisłego zespołu badaczy rękopisów qumrańskich), ks. Józef Homerski, ks. Michał Bednarz (choć sam na stronie SBP nie przyznaje się do studiów w EBAF). Od lat siedemdziesiątych liczba Polaków przybywających na studia w EBAF powoli rośnie (ks. Andrzej Strus, ks. Edward Samsel, o. W. Kuczyński). W latach 1994-2009 w École pracował pierwszy polski wykładowca o. Krzysztof Modras. Pierwszy spośród Polaków doktorat na EBAF obronił ks. Mirosław S. Wróbel, po nim ks. Adam Kubiś i ks. Krzysztof Naporę (w przygotowaniu jest doktorat o. Łukasza Popko).

Ostatnią z sesji Sympozjum otworzył referat ks. prof. dra hab. Stefana Szymika „Nauka o natchnieniu i prawdzie Pisma Świętego *Vaticanum II* w recepcji biblistyki polskiej”. Za punkt wyjścia referent przyjął zaprezentowane w publikacjach instrumentalizujące autora natchnionego poglądy ks. prof. Michała Petera. Odpowiedzi na stawiane w nich pytania można było odnaleźć w dokumentach Soboru Watykańskiego II, które w języku polskim ukazywały się w latach 1966-1967, opatrzone komentarzami księży Michała Petera, Henryka Bogackiego, Aleksego Klawka, Józefa Kudasiewicza, Augustyna Jankowskiego. Bezpośrednio zagadnieniem natchnienia biblijnego w dokumentach soboru zajął się ks. prof. Józef Homerski. Drugim okresem recepcji myśli soborowej w biblistyce były lata 1970-1990 – a w nich przede wszystkim opracowania ks. Stanisława Łacha (o natchnieniu), książka ks. prof. Józefa Kudasiewicza *Biblia – Kościół – nauka*, artykuły na ten temat oraz liczne publikacje, m.in. ks. abpa Henryka Muszyńskiego.

Po roku 1990 na szczególne wyróżnienie, zdaniem ks. Szymika, zasługują książki o. Pawła Leksa *Słowo Twoje jest prawdą* (1997) oraz *Prawda Pisma Świętego* (2001) o. Juliusza Synowca.

Ostatni komunikat tej sesji i symposium wygłosił ks. dr Cezary Korzec „Biblijna myśl Soboru Watykańskiego II w polskich czasopismach społeczno-religijnych lat sześćdziesiątych”. Komunikat miał formę specyficznego kalendarium soborowego, stworzonego na bazie studium ówczesnej prasy polskiej. Zdaniem prelegenta prześledzenie wydarzeń soborowych w doniesieniach i komentarzach polskich publicystów pozwala na ocenę stanu świadomości biblijnej odbiorców takich czasopism, jak: „Znak”, „Węź”, „Życie i Myśl” oraz „Tygodnik Powszechny”.

Oba ostatnie wystąpienia wzbudziły ożywioną dyskusję na temat natchnienia i prawdy Pisma Świętego. Wątpliwości związane z tą tematyką pojawiają się bardzo często i za każdym razem zachęcają do poszukiwań nowych, bardziej przemawiających do współczesnego odbiorcy, wyjaśnień. W słowie zamykającym symposium ks. prof. Waldemar Chrostowski zaproponował, aby właśnie ten temat – natchnienia biblijnego – uczynić treścią kolejnego spotkania, które odbędzie się w dniach 17-19 września 2013 w Toruniu.





MARIUSZ SZMAJDIŃSKI

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM  
„KOŚCIÓŁ DOMEM BUDOWANYM  
PRZEZ MIŁOŚĆ (POR. 1 KOR 8,1)”  
(LUBLIN, 22 MARCA 2012)

Odpowiedzią Biblistów Polskich na program duszpasterski „Kościół naszym domem” było sympozjum naukowe, które odbyło się na KUL-u w dniu 22 marca 2012 r. Zgromadziło ono nie tylko miejscowych wykładowców i studentów, ale także wiele osób z różnych środowisk naukowych, jak również członków Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II. W słowach otwierających sympozjum ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk, kierownik Instytutu Nauk Biblijnych KUL oraz przewodniczący Dzieła Biblijnego, przekazał pozdrowienia i spostrzeżenie ks. prof. dra hab. Józefa Kudasiewicza, że Kościół powinien być domem budowanym przez miłość. Jest to nawiązanie do słów Pawła Apostoła, który wskazywał na miłość jako siłę jednoczącą. Stąd hasło całego sympozjum: „Kościół domem budowanym przez miłość” (por. 1 Kor 8,1).

Po słowach powitania ks. prof. Witczyka odbyła się pierwsza sesja. Rozpoczął ją referat ks. prof. dra hab. Antoniego Troniny (KUL) – „Mojżesz, Jezus i Boży dom” (Hbr 3,1-6). Starotestamentowym kontekstem jest tekst Lb 12,7-8, gdzie Mojżesz jest ukazany jako wierny sługa ustanowiony w domu Bożym. Przymiot wiarygodności, potwierdzony przez Boga wobec wystąpienia Aarona i Miriam, oraz obecność w domu łączy Mojżesza z Jezusem. Tu „dom” stanowi jedyne metaforyczne odniesienie do wspólnoty, wręcz Kościoła na pustyni. Autor Hbr nie tylko łączy Mojżesza z Jezusem, ale ukazuje także wyższość Syna Bożego. Jest On wierny Bogu i ludziom jako Arcykapłan Nowego Przymierza. Tę funkcję Jezus pełni w domu, ale już „nie ręką ludzką uczynionym”. Termin *pistos* („wiera”) wyraża cechę ludzi, którym powierzono misję w domu. Chrystusowi został nadany tytuł „sługa” – czcigodny tytuł zarezerwowany dla tych, którzy pełnili wyjątkową

funkcję. Jest On wielkim Kapłanem nad wielkim domem. Chrystus w Nowym Przymierzu uzyskuje wyższość nad Mojżeszem i dlatego trzeba Go słuchać, aby wspólnie pielgrzymować do domu Bożego. Ksiądz profesor podkreślił, że bardzo ważna jest wspólna troska o siebie nawzajem (Hbr 10,24) w trakcie tego pielgrzymowania. W tej pielgrzymce Jezus jest Przewodnikiem (*Achegos i Teleiotes*). Znalazło to swoje odniesienie w orędziu wielkopostnym Benedykta XVI.

Następny referat wygłosił ks. dr hab. Dariusz Dziadosz (KUL): „Od nienawści do braterskiej miłości. Dom Jakuba w cyklu tradycji o Józefie (Rdz 37–50)”. Było to nawiązanie do programu duszpasterskiego z poprzedniego roku i powiązanie go z obecnym jako dopełnienie. Księga Rodzaju składa się z pewnych cykli tematycznych (prehistoria świata i Izraela [Abraham, Jakub, Józef]). Najciekawszym ich osiągnięciem jest ukazanie, że życiem kierują ludzie, a Bóg czuwa nad tym, aby wyprowadzić z tego dobro. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie relacji dwunastu braci, a następnie dwunastu pokoleń. Ich wzajemna życzliwość jest pobożnym życzeniem. Autor cyklu o Józefie w sposób dynamiczny ukazuje rozwój relacji. Zazdrość, która przechodzi w nienawiść, zrodziła się z niesprawiedliwego traktowania Józefa przez Jakuba oraz pychy Józefa. To doprowadziło do chęci zabicia go przez braci. Następnie Józef daje możliwość naprawienia dawnej krzywdy przez relację do Beniamina. Można tu poczynić wiele odniesień do aktualnych sytuacji w Kościele, w którym niesprawiedliwość zawsze będzie prowadziła do zła. Bohaterowie sami podejmują decyzję. Bóg, który znika z pierwszego planu, czuwa nad losem człowieka. W historii Józefa pojawia się też problem niewłaściwego rozumienia władzy (kłanianie się). Władza powinna funkcjonować jako gwarant dobrego życia dla najsłabszych. Wtedy uniknie się wszelkiej niesprawiedliwości.

Dr Marcin Majewski (UP JP II) wystąpił z referatem: „*Będę mieszkał pośród synów Izraela* (Wj 29,43). Wspólnota Izraela domem Boga w ST”. W ST wyraźnie jest obecna idea, że domem Boga jest nie tylko niebo (1 Krl 8,27), ale także świątynia (1 Krl 8,30). W ten sposób Jego obecność jest utożsamiana z jakimś miejscem. Inaczej przedstawia to tradycja kapłańska. Bóg mieszka nie tyle w jakimś miejscu, ile pośród ludzi, we wspólnocie. Ta tradycja reinterpretuje pojęcie domu, odziedziczone z poprzednich źródeł. Jest to także przejście ze statycznego rozumienia do dynamicznego wymiaru. Ta idea jest szczególnie ważna, kiedy już nie ma świątyni. Bóg ustanawia sobie mieszkanie pośród swojego ludu, nawet jeżeli ten znajduje się na wygnaniu w obcej ziemi. Dr Majewski nazwał to „teologią inkarnacji”. Jej charakterystyczne idee to: (1) poczucie braterstwa we wspólnocie (synowie Izraela, por. 1 Krl 12,24; 2 Krn 28,9–15); (2) Bóg przewodnikiem wspólnoty (Bóg idzie na czele); (3) dojrzałość wspólnoty; (4) posłuszeństwo; (5) szacunek i bojaźń; (6) miłość i wezwanie „bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty”.

Drugą sesję, której przewodniczył ks. prof. Tronina, rozpoczął referat ks. prof. Witczyka: „Jezusowe lekarstwo na pychę i zdradę w Kościele (J 13,1-30)”. Bardzo ważna jest właściwa interpretacja umycia nóg. Wyłania się z niej miłość, która się uniża, aby służyć aż do oddania życia. Piotr nie godzi się na czyn symbolizujący śmierć Jezusa i deklaruje, że to on jest gotów oddać życie za Niego. Odpowiedź Jezusa jednoznacznie wskazuje, że umycie nóg to lekarstwo dla Piotra (i dla innych) – od tego zależy zbawienie. Ma więc ono wymiar eschatologiczny. Jest to także wezwanie do pokornej/braterskiej służby. Miłość Jezusa staje się źródłem dla uczniów. Następnie ks. Witczyk ukazał relację Jezusa do Judasza. Umywa mu nogi, mimo że diabeł wszedł w jego serce. Ofiaruje mu zatem swoją miłość i śmierć. Nie spowodowało to jednak żadnej przemiany. Szatan w duszy Judasza niszczy jego powołanie, nie niszczy jednak misji Mesjasza. Jezus okazuje głębokie wzruszenie, gdyż zdrada dotyka Jego samego. Jednak nie blokuje on wolnej woli Judasza, gdyż prawdziwa miłość nie krępuje wolności.

„Postępowanie społeczności Kościoła wobec grzeszących (Mt 18,15-20)” to referat wygłoszony przez ks. dra hab. Stefana Szymika (prof. KUL). W rozdziale 18. widać zamierzoną pracę redakcyjną Mateusza. Tekst ten dzieli się na pięć części. We fragmencie bezpośrednio omawianym można wyróżnić trzy stopnie napomnienia: prywatne, wobec świadków oraz przez wspólnotę. Napomnienie to jest skierowane do „brata”. Tu kryje się klucz interpretacyjny do całego tekstu – rozumienie pojęcia „brat”, czyli kto nim jest, zauważenie jego grzechu i wobec czego należy go upomnieć. Następnie ks. Szymik zestawiał wezwanie do pozyskania brata z przypowieścią o talentach (Mt 25,14-30), akcentując ilość pozyskania. Przyjęcie przez Kościół tekstu o możliwości wykluczenia „brata” ze społeczności dało biblijną podstawę funkcjonowania ekskomuniki w Kościele.

Na zakończenie tej sesji wystąpił dr hab. Krzysztof Mielcarek (prof. KUL) z referatem „Dom jako wspólnota Kościoła w Dziejach Apostolskich”. W dwudzielu Łukasza rzeczownik *oikos* („dom”) pojawia się najczęściej w pismach NT (58 razy), przyjmując znaczenia: (1) budynek w znaczeniu materialnym; (2) budowla w znaczeniu metaforycznym; (3) ród/rodzina. W Łk świątynia stanowi ramy zewnętrzne. Natomiast w Dz jest inaczej: początek w Wieczerniku, a zakończenie w domu, w którym jest uwięziony Paweł. Jest też widoczna opozycja między świątynią (synagogą) a Kościołem (domem). W świątyni padają oskarżenia wobec uczniów Chrystusa, natomiast w domach głosi się Ewangelię, łamie chleb i odmawia się modlitwy. Tu także zawiązuje się wspólnota i następuje wymiana dóbr. Tak buduje się uniwersalny wymiar Kościoła, którego początkiem w Łk–Dz jest dom.

Trzeciej sesji przewodniczył dr hab. Krzysztof Mielcarek, a rozpoczął ją referat ks. dra hab. Mirosława Wróbla (prof. KUL): „*Abyście się wzajemnie miłowali* (J

15,17). Postawa wzajemnej miłości uczniów jako budowanie wspólnoty Kościoła w świetle czwartej Ewangelii”. Miłość w Ojcu uobecnia się w życiu Syna. Życie Jezusa jest drogą do domu Ojca. Przyjęcie Jego misji czyni z uczniów przyjaciół Ojca. Jezus Zmartwychwstały jest obecny we wspólnocie. Nie jest ona anonimowa, lecz określona przez wiarę oraz zadanie, jakie ma przed sobą. Wyraża się ono w przykazaniu miłości. Wzajemna miłość uczniów pozwala przeciwstawić się nienawiści tego świata. Obiecany Paraklet ma dopełnić przykazanie miłości i dopomóc w jego realizacji. Jedność, czyli wzajemne trwanie, zostało przez Jana wyrażone w obrazie tuniki i sieci Piotra. W odróżnieniu od Ewangelii synoptycznych i Listów Pawła Jan wzywa do miłości konkretnego brata. Miłość nie jest więc abstrakcją, lecz bezinteresownym darem dla innych. Uobecnia się on w Kościele.

Rozważania nad pismami Janowymi były przedmiotem wystąpienia dr Beaty Urbanek (UŚ), która wygłosiła referat „Zjednoczenie (*koinonia*) z Bogiem i braćmi wg 1 J”. Termin *koinonia* przybiera w NT różne aspekty idei wspólnoty, np. (1) małżeństwo; (2) związek; (3) współżycie seksualne; (4) jałmużna. Przede wszystkim jednak oznacza jedność z braćmi. Właśnie ten aspekt jest szczególnie obecny w 1 J i odróżnia to pismo od Listów Pawła, w których *koinonia* odnosi się do wspólnoty z Bogiem, udziału w cierpieniach Chrystusa lub jedności wiary. W 1 J jest mocno podkreślona nierozdzielność prawd wiary z moralnością. W centrum takiej wspólnoty jest Chrystus, a poprzez Niego następuje pełne zjednoczenie, czyli z Ojcem i między braćmi. Członek Kościoła ma trwać w miłości. Warunkiem tego jest wyznawanie wiary w to, że Bóg posłał Syna (orędzie Ewangelii). Jest to wiara w miłość, jaką Bóg umiłował świat. Sprawdzianem takiej wiary jest miłość wobec braci, która wiąże się z troską o utwierdzenie w wierze. Miłość ma być doskonała (1 J 4,12), a więc zakorzeniona w Bogu. Nie jest to jedynie humanizm albo altruizm, lecz widoczna więź człowieka z Bogiem.

Ostatni referat w tej „Janowej” sesji wygłosił ks. dr Tomasz Siemieniec (Kielce): „Horyzontalny wymiar wspólnoty Kościoła w świetle Apokalipsy Janowej”. Termin *ekklesia* w Ap funkcjonuje jako wspólnota lokalna. Siedem Kościołów (liczba niewyczerpująca ich ilości) ukazuje wspólnoty poszczególnych Kościołów. Symbolika świecznika natomiast odnosi się do świątyni. W Ap 7 dają się zauważyć dwie grupy, których nie należy utożsamiać. Sto czterdzieści cztery tysiące to Kościół w jego ziemskim wymiarze, a wielki tłum to Kościół niebiański. Ks. dr Siemieniec jako argumenty za ziemską rzeczywistością opieczętowanej grupy podał następujące spostrzeżenia: (1) jest ona z Barankiem na górze Syjon, a więc w Świątyni/Kościele (por. Ap 14,1-4 jako realizacja z Ps 84); (2) użyte jest słownictwo na wzór powołania ziemskiego; (3) lista pokoleń; (4) symboliczna liczba opieczętowanych.

Ostatnia sesja, której przewodniczył ks. dr hab. Mirosław Wróbel, prof. KUL, dotyczyła problematyki Pawłowej. Jako pierwszy głos zabrał ks. dr hab. Stanisław

Haręzga (prof. KUL), wygłaszając referat „Kościół «filarem i podporą prawdy» (1 Tm 3,15)”. Przywołany w tytule tekst należy uznać za kluczowy (centralny) w 1 Tm, a nawet w Listach pasterskich. Wyraża on relację między Tymoteuszem a Pawłem, ale przede wszystkim eklezyjalne rozumienie pojęcia „dom”. Jest to Kościół Boga Żyjącego. Paweł używa obrazowego określenia domu – tu rozumianego jako wspólnota rodzinna. Kościół należy do Boga, jest własnością Boga. Dopowiedzenie „Żyjącego” ma wymiar zbawczy. Kolejna metafora to „kolumna i podpora prawdy”. Kościół służy podtrzymywaniu prawdy (*genetivous auctoris*). Prawda jest tu rozumiana jako depozyt, korelat przekazu wiary oraz nauka (*didaskalia*), czyli przekaz apostołskiej tradycji w formie pouczenia. Sposób bycia w tej wspólnocie zakłada konieczność obcowania z tajemnicą pobożności. Chrześcijanin ma zatem wnikać w tajemnicę Chrystusa (por. Flp 2,5). Bogactwo chrześcijańskiego życia może objawić się w kontemplacji Chrystusa, aż po uniesienie się. Tu tkwi tajemnica miłości (w kontekście budowania domu/Kościółu przez miłość), która musi być zakorzeniona/zakotwiczona w tajemnicy Chrystusa. To jest właśnie wzór pobożności.

Kolejny referat został wygłoszony przez s. prof. dr hab. Ewę Jezierską OSU (PWT Wrocław): „Jesteśmy domownikami Boga (Ef 2,19-22)”. Biblia ukazuje ewolucję mieszkania Boga: namiot, świątynia, wspólnota. To rozumienie przejmuje Paweł. Chrystus jest głową, a chrześcijanie to „domownicy Boga”. Nie jest to jednak pełnia domu jak w Hbr 4,10. Świadczy to raczej o tym, że należą do rodziny Boga. Do przyszłego domu Bóg nie chce wprowadzić człowieka jako sługi, ale jako domownika/członka rodziny. Kościół w Ef 2,22 jest ukazany jako rodzina Boża. Tu, w doczesności, są więc rodziną między sobą. Dynamiczny wymiar wyraża się w tym, że ten dom jest budowany i stale rośnie. Bóg zbudował go, a Syn go rozbudowuje. Ostatecznie przeobraża On ten dom w świątynię (*naos*). Następuje zatem przekształcenie wertykalne i horyzontalne. Obecnie my rozbudowujemy horyzontalnie ten Kościół, w którym mieszka sam Bóg.

Ks. dr Marcin Kowalski (KUL) wygłosił ostatni referat, który był zatytułowany: „Wiedza wbija w pęcherz, miłość zaś buduje. Reguła życia wspólnoty chrześcijańskiej w 1 Kor 8”. Materialnie tekst dotyczy mięsa składanego w ofierze i ich spożywania. Takie praktyki były obecne w kulcie żydowskim, gnostyckim, hellenistycznym. W tym przypadku chodzi o dobro wspólnoty, dobro wszystkich. Jest to manifestacja prawdy dla budowania wspólnoty. Miłość w tym ujęciu ma trzy wymiary: (1) jej absolutnym wzorem jest Chrystus; (2) miłość brata, bo za niego umarł Chrystus (a więc grzesząc przeciwko bratu, grzeszy się przeciwko Chrystusowi); (3) miłość, która nie przekreśla wolności i prawdy. Paweł jest przykładem miłości budującej wspólnotę (por. 1 Kor 9). Wyrażało się to w umiejętności rezygnacji ze

swojego dobra dla dobra brata. Wolność chrześcijanina to miłość w Chrystusie. Lekarstwem na pychę jest miłość.

W podsumowaniu całego sympozjum zwrócono uwagę, że za mało mówi się obecnie, iż Kościół to wspólnota Boga żywego. Drogą Kościoła powinno stać się poszukiwanie miłości braterskiej, bo tylko tam mieszka Bóg. Chrześcijanin, aby żyć czy nawet być miłością, musi: (1) stawać się uczniem umiłowanym; (2) praktykować posłuszeństwo Bogu, Jego obecności – chwale Bożej; (3) uczyć się miłości, odkrywając brata umiłowanego przez Ojca i odkupionego przez Chrystusa; (4) nie akceptować zdrady, grzechu, błędnej nauki; (5) szukać mistrzów/przewodników (*begoumenoi*), którzy mają odniesienie do Chrystusa.

Takim przewodnikiem w Instytucie Nauk Biblijnych KUL jest ks. prof. Antoni Tronina, który ciepłymi słowami został pożegnany przez ks. prof. Henryka Witczyka. Po ponad trzydziestu latach zakończył on swoją działalność naukowo-dydaktyczną na KUL-u. Bez wątpienia wybudowany przez jego twórczą pracę „dom” jest wielką skarbnicą wiedzy filologicznej (m.in. jako lektora języka greckiego, aramejskiego, syryjskiego, ugaryckiego, armeńskiego), egzegetycznej (m.in. jako egzegety Księgi Psalmów, Kapłańskiej, Hioba), biblijnej (jako wykładowcy instytucji biblijnych), apokryficznej i qumranologicznej. Nade wszystko odznaczał się zawsze – używając słów z Jego ostatniego referatu – wielką pokorą, jako „Sługa” domu wznoszonego na chwałę Boga, a także przejawiał wielką troskę o przekaz prawdy studentom i doktorantom. Prawdziwy Archeos wielu pokoleń biblistów polskich!

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ

SPRAWOZDANIE Z VII SYMPOZJUM  
STAROŻYTNA PALESTYNA/IZRAEL:  
„KOBIECE – MĘSKIE”  
(WARSZAWA, 24-26 WRZEŚNIA 2012)

Sympozja poświęcone starożytnej Palestynie/Izraelowi odbywają się w różnych miastach Polski, corocznie od 2006 r. Siódma z kolei konferencja w tym cyklu odbyła się w dniach 24-26 września 2012 r. w Warszawie. Edycja ta została zatytułowana „Kobiece – Męskie”, choć nie wszystkie sesje i wystąpienia mieściły się w tak zarysowanym obszarze tematycznym.

Nowością tej edycji symposium były dwa seminaria, odmienne w swej formie od tradycyjnych sesji z referatami. Pierwszemu z nich, zatytułowanemu „Biblia – trudności w pracy z tekstem” przewodniczył prof. Jakub Ślawik (ChAT). Poświęcone było specyficznie Biblii jako źródła widzianego przez pryzmat badań nad tekstem hebrajskim i procesu jego kanonizacji (Ślawik), użyteczności Septuaginty przy badaniach starotestamentowych (dr Barbara Strzałkowska) oraz Biblii jako źródła w pracy historyka (dr Łukasz Niesiołowski-Spanò). Profesor Ślawik kładł nacisk na konieczność widzenia procesu powstawania tekstów biblijnych, a potem ich kanonizacji, jako zjawiska dynamicznego, a nie statycznego. Barbara Strzałkowska mówiła o przydatności LXX w pracy nad materiałem Starego Testamentu. Łukasz Niesiołowski-Spanò rozpoczął od prowokacyjnego stwierdzenia, że Biblia mimo swego znaczenia dla kultury, nie doczekała się jeszcze prawdziwej krytycznej edycji. Rozdzielenie badań nad tekstem hebrajskim, a nawet wyłącznie masoreckim, od badań nad tekstami targumicznymi oraz np. świadectwami tekstów znad Morza Martwego czy tekstów apokryficznych lub parabiblijnych utrudnia krytyczną analizę tekstu Starego Testamentu.

Drugie seminarium zatytułowane było: „Biblijne *tabu* w ujęciu Jerzego Wasilewskiego”. Wzięli w niej udział: prof. Jerzy Wasilewski (UW), dr hab. Piotr Briks (USz), dr hab. Maciej Münnich (KUL) oraz dr Łukasz Niesiołowski-Spanò (UW). Dyskusja dotyczyła istoty biblijnych zakazów kulinarnych i pojęcia tabuizacji w Biblii zaprezentowanych przez Jerzego Wasilewskiego<sup>1</sup>. Dyskusja podczas tego seminarium była doskonałym przykładem wymiany poglądów między przedstawicielami różnych dyscyplin naukowych. Uczestnicy wysłuchali wprowadzenia i krótkiego *resumé* tez Wasilewskiego, reprezentanta antropologii i etnologii oraz reakcji i komentarzy biblisty, historyka religii i historyka.

Pozostałe referaty pogrupowane zostały w pięciu sesjach. W pierwszej z nich mgr Kamil Sobczak (UŁ) przedstawił przeglądowy referat pod tytułem: „Figurki antropomorficzne najwcześniejszych kultur Palestyny i ich możliwe powiązania z późniejszymi kultami”, dr Stefan Nowicki (UWr) mówił o roli kobiety w starożytnej Mezopotamii w świetle wybranych inskrypcji królewskich i tekstów rytualnych, a mgr Bartłomiej Proc (KUL) wygłosił referat pt.: „Rola królowej w Persji Achemenidów”.

Zdecydowanie interdyscyplinary charakter miała kolejna sesja. Dr Rafał Rosół (UAM) przedstawił językoznawczy referat, pt.: „Hebr. *pilegeš* «konkubina» – termin pochodzenia filistyńskiego?»; referat dr Elżbiety Łazarewicz-Wyrzykowskiej (Cambridge), pt.: „Męskość utracona. Opowieść o Samsonie (Sdz 13–16) w świetle antropologicznych kategorii męskiego honoru i wstydu” wpisywał się w nurt badań *gender* i studiów dotyczących kulturowych aspektów płci, podczas gdy prof. Jakub Sławik zaprezentował podejście biblisty w referacie zatytułowanym „Stary Testament – świadectwo patriarchalnej kultury?”. Sesję zamknął archeologiczny referat prof. Ilony Skupińskiej-Løvset (UŁ), pt.: „Kim jesteś młoda kobieto?”. Rafał Rosół przedstawiał materiał związany z etymologią zaświadczonego w Biblii słowa oznaczającego „konkubinę”, przekonując, że nie pochodzi ono z greki – jak chce część badaczy – lecz jest pochodzenia semickiego. Elżbieta Łazarewicz-Wyrzykowska omówiła biblijny wątek Samsona, odwołując się do analizy tekstuologicznej, zwracając przy tym uwagę na znaczenie w tej opowieści symboliki męskości i jej „utruty”. Jakub Sławik zwracał uwagę na dominację patriarchalnego światopoglądu autorów Biblii, na tle którego wyróżniają się – i zapewne miały szczególną rolę – teksty uznające kobiety za postacie centralne (m.in. Rdz 1–3; 38; Sdz 4–5). Ilona Skupińska-Løvset przedstawiła bogaty materiał archeologiczny ilustrujący liczne znaleziska żeńskich figurek, pochodzących z terenów Palestyny, w tym odnalezionych na stanowisku et-Tell, identyfikowanym ze starożytną Betsaidą.

<sup>1</sup> J.S. Wasilewski, *Tabu*, Warszawa 2010, zvl. s. 85–123.



Kolejna sesja zdominowana została przez wystąpienia o charakterze teologicznym. Dr Piotr Zaremba (UAM) wygłosił referat pt.: „Potwory i żeńskie koszmary”, omawiając żeńskie wzbudzające lęk ucieleśnienia zła, wzmiankowane w psalmach. Dr Marcin Majewski (UJPII) przedstawił referat pt.: „Żona Lota. Stereotyp kobiety w starożytnym Izraelu”, a s. dr Elżbieta Natanaela Zwijacz OSU (UJPII) omówiła biblijny wątek „Córki Celofhada”. Inny w swej naturze był referat mgra Łukasza Toboły (UAM) pt.: „«I zniszczył im wszystko, co (było) na górze Jezabeli»: toponim *ṭwr jzbl* w apokryficznej II Księdze Machabejskiej”. Na podstawie filologicznej analizy toponimu przekazanego w arabskim apokryfie 2 Mch starał się rekonstruować znaczenie owej nazwy i konsekwencje jego zastosowania.

W kolejnej sesji wystąpiło troje doktorantów, przedstawiając składniki swoich projektów badawczych. Były to referaty: mgr Roksany Burek (UŁ) „Biblijne sekrety piękna – kosmetyka i medycyna starożytnych Izraelitów”, mgr Anny Magdaleny Rambiert (Papieski Wydział Teologiczny, UWr) „Sport i rozrywka po żydowsku, czyli sposobności zagospodarowania czasu wolnego przez kobiety i mężczyzn w czasach grecko-rzymskich” oraz mgra Tomasza Janczewskiego (UŁ) „Różnorodne formy spędzania wolnego czasu w I-wiecznej Jerozolimie”.

Niezwykłe zainteresowanie wzbudził referat prof. Piotra Muchowskiego (UAM), pt.: „Wieloleństwo karaimów: nieznany dokument z Krymu”. Przedstawił on odnaleziony przez siebie, pochodzący z XIX w., dokument będący częścią archiwum Karaimów krymskich. W tekście tym zaświadczona jest praktyka poligamii wśród Karaimów. Ten archaiczny zwyczaj prawny – w tradycji karaimskiej wywodzony z prawodawstwa biblijnego – jest unikatem, a sam dokument jedynym znanym nauce poświadczeniem owej praktyki.

Ostatnią sesję charakteryzowała różnorodność uprawianej metodologii. Mgr Marek Kurkierewicz (ChAT) przedstawił referat, pt. „Kobieta w pismach qumrańskich”, analizując w nim wzmianki o kobietach w tekstach znad Morza Martwego. Dr hab. Krystyna Stebnicka (UW) w referacie zatytułowanym „*Therapeutrides* kobiety w żydowskiej grupie monastycznej” omówiła intrygujące miejsce w dziele *De Vita Contemplativa* Filona Aleksandryjskiego. Przedstawiła realia mogące znajdować się za literackim obrazem u Filona, mówiącym o obecności kobiet wśród członków żydowskiej grupy monastycznej nieopodal jeziora Mareotis. Na zakończenie sesji alumn Maciej Igielski (WSD Tarnów) przedstawił referat pt.: „Jezus i *diēkoneō* kobiet (Łk 8,1-3)”, a dr hab. Kalina Wojciechowska (ChAT) w przekrojowym referacie zatytułowanym „Kobieta w *domus-ecclesia* w I-III w.” omówiła zmiany dotyczące miejsca kobiet we wczesnych wspólnotach chrześcijańskich.



MARIUSZ SZMAJDIŃSKI

## SPRAWOZDANIE Z IV KOŁOKWII ORFICKICH (NIEBORÓW, 3-6 PAŹDZIERNIKA 2012)

Pałac Radziwiłłów w Nieborowie już po raz czwarty udzielił gościny dla miłośników i badaczy orfizmu. Miejsce, nad którym unosi się wezwanie *Et in Arcadia ego*, pozwoliło ponownie w wieloaspektowym wymiarze zagłębiać się w misteryjną myśl starożytnej Grecji. Choć kolokwia odbyły się dopiero po raz czwarty, to można powiedzieć, że już tradycyjnie spotkali się przedstawiciele licznych ośrodków akademickich z Polski (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Akademia Ignatianum, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Śląski, Uniwersytet Zielonogórski) i z zagranicy (Ruhr-Universität Bochum, Instytut Humanistyczny w Atenach) uprawiający różne dyscypliny naukowe (filozofowie, filolodzy klasyczni, polonści, literaturoznawcy, językoznawcy, historycy, archeolodzy, historycy sztuki, bibliści). Ta różnorodność przekształciła się w zgodną symfonię skupioną wokół liry Orfeusza.

W ciągu dwu dni wygłoszono prawie dwadzieścia referatów. Nad zgodnym przebiegiem czuwali główni organizatorzy: dr Katarzyna Kołakowska (KUL) i dr hab. Piotr Świercz (AI). Referaty, choć bardzo różne, dotyczyły orfizmu – tajemnego kultu religijnego starożytnej Grecji, sięgającego swymi początkami VII w. przed Chr. Orficy pragnęli odkryć w sobie boską część, którą odziedziczyli po Dionizosie-Zagreusie. Wiązało się to z wędrówką dusz, która po przejściu całego cyklu oczyszczeń zostaje uwolniona z ciała i może oddać boską cześć Dionizosowi. Wieczny i powszechny pokój, harmonia i radość zapanuje w całym świecie wówczas, gdy wszyscy ludzie przejdą taką drogę. Drogą do oczyszczenia, a także do łagodzenia cierpienia duszy zadawanego jej przez ciało, jest asceza (np. wegetarianizm, który wynikał z wiary w wędrówkę dusz) oraz kult misteryjny. Do rozwoju tego ostatniego przyczynił się Orfeusz. Przyjmuje się, że to właśnie on zapoczątkował misteryjne formy kultu Dionizosa w Grecji. Jego hymny wygrywane

na lirze stanowią podstawę teologii orfickiej. Ten religijny nurt został rozwinięty przez Pitagorasa, a także znalazł się w nauczaniu Platona. Można również wykazać pewne jego związki z chrześcijaństwem.

Ta tajemnica greckiej religii po raz czwarty była naukowo rozważana na nieborowskich Kolokwiach Orfickich. Dokonując pewnej syntezy wygłoszonych referatów, można podzielić je trzy grupy.

Pierwszą i bez wątpienia najważniejszą odsłoną orfizmu była perspektywa mitologiczna. Dotyczyły tego referaty: „Orficka interpretacja Dionizosa” mgra Bartłomieja Bednarka (UJ), „Wieloimienna bogini” ks. dra Mariusza Szmajdzińskiego (SBP), „Mit eschatologiczny u Platona” dra Dariusza Rymara (UŚ), „Inspiracje orfickie w Platońskim namyśle nad sprawiedliwością na podstawie «Gorgiasza»” Tomasza Smalcerza (UŚ), „*Tua, mater, initio. Misteria Kybele i Attisa między religią a literaturą*” dr Aleksandry Klęczar (UJ). Wspólnym mianownikiem tych przedłożeń było merytoryczne przyjęcie mitu jako szczególnego paradygmatu w odsłanianiu prawdy, w tym przypadku dotyczącej myśli greckiej. Zostały tu także przedstawione narodziny orfizmu, jego rozwój oraz recepcja i relektura w pismach Platona. To pozwoliło zaobserwować funkcjonowanie tego misteryjnego ruchu w religii (mitologia) i filozofii, która na obszarze kultury greckiej była ściśle związana z tą pierwszą.

Inną odsłoną orfizmu były referaty dotyczące zagadnień filologicznych i literaturoznawczych: „Orfizm jako paradygmat interpretacyjny” mgra Przemysława Biernata (UJ), „Derweński wir i grecka kosmologia” dr Katarzyny Kołakowskiej (KUL) i dra hab. Piotra Świercza (AI), „Orfizujący platonizm w środowiskach wileńskiego neohumanizmu” dra Tomasz Mroza (UZ), „Orfeusz w polemice okresu wojen religijnych we Francji” mgr Natalii Obukowicz (UW), „Misteria eleuzyńskie według Arnobiusza z Sicca” dra Krzysztofa Homy SJ (Instytut Humanistyczny w Atenach), „Droga ku śmierci – droga ku życiu. O związkach dwu wierszy Rainera Marii Rilkego z tomu «Nowe poezje»” dr Barbary Brzuskiej (UW), „Ślady orfizmu w metrycznych inskrypcjach nagrobnych” dr Matyldy Obryk (Ruhr-Universität Bochum). Kompetentna analiza filologiczna połączona z obiektywną interpretacją potrafi wydobyć bogactwo przesłania Papirusu z Derwenii i pism przypisywanych Orfeuszowi, a także odkryć jego echa w pismach filozoficznych, zarówno starożytnych, jak tych bliższych naszym czasom. Urok orfizmu urzekł także poetów, którzy pragnęli przez piękno słowa i dźwięku stać się współczesnymi przewodnikami wiodącymi z krainy umarłych do światła i szczęścia.

Perspektywą estetyczną można nazwać ostatnią grupę referatów ukazujących wciąż aktualne piękno orfizmu: „*Więc na co pomnik, skoro mym pomnikiem są dźwięki liry – liry Orfeusza*” (J.J. Rojek). Kilka uwag ikonograficznych na podstawie steli Orfeusza z Ptuj” mgr Aleksandry Krauze (KUL), „Orfeusz na mozaice Poligno-

ta w Delfach. Inspiracje i problemy interpretacyjne” mgr Marioli Sobolewskiej, „Dieta orficka” dr Ewy Osek (KUL), „Orficka Macedonia. Przegląd źródeł archeologicznych” dr Agnieszki Fulińskiej (UJ). Bez względu na rozumienie orfizmu jako fenomenu religijnego i jego późniejszego wpływu na religię i filozofię należy uznać jego wpływ na szeroko rozumianą sztukę. Artyzm Orfeusza potwierdza nie tylko tradycja mitologiczna (piękny śpiew i gra na lirze) czy literatura starożytna („Hymny orfickie”), ale także sztuka, aż po dzień dzisiejszy. Są to oczywiście próby przedstawienia Orfeusza jako tego, który swoją grą unosi świat stworzony wzwyż. W ten sposób Piękno przyciąga przez piękno. Ta rozkosz, jak ukazała to estetyczna odsłona orfizmu, upaja wszystkie zmysły, a więc nie tylko wzrok i słuch, ale także smak.

Na szczególną uwagę zasługuje część muzyczna, która w formie zaprezentowanej na tegorocznych kolokwiach pojawiła się po raz pierwszy. Na zaproszeniu był cytat z Ficina, który napominał, aby nie przybyć bez liry orfickiej: *Vale et veni non absque Orphica lyra*. I rzeczywiście ona zabrzmiała. Drugiego dnia sympozjum w Sali białej pałacu odbył się spektakl słowno-muzyczny. Była to artystyczna prezentacja Papirusu z Derwenii podzielona na część śpiewaną i recytowaną. Oczywiście po grecku! Najprawdopodobniej była to premiera na skalę światową. Wszyscy uczestnicy zasiedli wokoło na podłodze, niczym mityczni słuchacze Orfeusza, i przy wygaszonych światłach wsłuchiwali się w dźwięki starożytnej greki. Wykonawcami tej orfickiej opery, zatytułowanej *Życie – śmierć – życie*, byli aktor Mariusz Koloch i dr Krzysztof Bielawski (UJ). Pan Bielawski wcześniej wygłosił referat, zatytułowany „*Życie – śmierć – życie: komentarz filologiczny do artystycznej wizji orfickiego doświadczenia śmierci*”. Było to bardzo cenne wprowadzenie w lepsze zrozumienie tego misterium, które przez mroki śmierci wiodło ku zmartwychwstaniu.

Po raz drugi orficka lira zabrzmiała w piątkowy wieczór. Program „Muzyczny Orfeusz” przygotowany przez panią Klęczar i panią Fulińską był prezentacją fragmentów oper, w których pojawia się postać wielkiego Traka. Po dwu dniach niezwykle bogatych w treść rozlegające się dźwięki muzyki, m.in. Monteverdiego i Glucka, wprowadziły wszystkich uczestników kolokwium w błogi stan. W czarowany sposób można było odczuć, jakby rzeczywiście Orfeusz przechodził i prowadził zebranych za sobą.

Bez wątpienia myśli wszystkich uczestników kierują się ku przyszłorocznym kolokwiom orfickim. Fachowe referaty, bogactwo myśli, twórczość dyskusji, odkrywanie tajemnic pałacu, spacer po parkach nieborowskich są nieprzebranym bogactwem, które od czterech lat jest wciąż zgłębiane i podziwiane.



Bartosz Adamczewski, *Retelling the Law. Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy* (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 1), Frankfurt am Main: Peter Lang 2012, 376 s.

Studenci biblistyki od wielu dekad uczą się, że Pięcioksiąg składa się z czterech tekstów, tradycji lub warstw redakcyjnych (J, E, D, P), czyli tego, do czego doszła biblistyka już w końcu XIX w. Przeszło sto lat dogmatu badawczego o cztero-dzielnej złożoności Tory to jedynie dzieje modyfikacji aksjomatu, jakim stała się teoria źródeł. Nowością na tle „odkrycia” istnienia źródeł w Pięcioksięgu była teoria deuteronomistycznej redakcji ksiąg historycznych. Bagatela, teoria Notha pochodzi z połowy XX w. Można odnieść wrażenie, że od tego czasu doszło do petryfikacji badań nad korpusem Rdz-2 Krl. Biblistyka i badania nad tymi księgami, i to nie tylko w Polsce, ale również w wielu innych krajach (zwłaszcza Niemczech i USA), utknęły w rutynie. Po części wynikało to z ogromu autorytetu twórców obowiązujących hipotez badawczych, po części zaś zapewne również z braku alternatywy heurystycznej.

Przyszło jednak nowe, i to przyszło z zupełnie niespodziewanego przez wielu biblistów kierunku. Do tego wielu z nich by sobie tego nie życzyło. Przyszło mianowicie z postmodernizmu.

Książka Adamczewskiego opiera się na hipotezie dotyczącej sekwencyjnego hipertekstualizmu. Ten uczony termin oznacza zależność względem siebie, czyli bezpośrednią inspirację jednostek narracyjnych w ramach całych utworów. Zjawisko to, choć nie pod tak naukową nazwą, znane było od dawna zarówno biblicyście, jak przede wszystkim badaniom literackim i historycznym<sup>1</sup>. Oczywiście jest, że autor starożytny odnosił się w jakiś sposób, reagował i dialogował z wcześniejszą literaturą. Hipoteza Adamczewskiego i przyjęte przez niego rozwiązanie

<sup>1</sup> Analogiczną metodę, służącą tym razem do wskazania zależności między narracjami biblijnymi a literaturą grecką, zastosowali m.in. J.-W. Wesselius, *The Origin of the History of Israel: Herodotus's Histories as the Blueprint for the First Books of the Bible*, Sheffield 2002; Ph. Wajdenbaum, „Is the Bible a Platonic Book?”, *SJOT* 24 (2010), 129-142; tenże, *Argonauts of the Desert. Structural Analysis of the Hebrew Bible*, London 2011; D. Veinstub, „Some Points of Contact between the Biblical Deborah War Traditions and Some Greek Mythologies”, *VT* 61 (2011), 324-334.

idzie jednak dalej. Uważa on, że w Starym Testamencie mamy do czynienia z sekwencją inspiracji tematycznych, kształtujących znaczną część Biblii. Wątki zawarte w Księdze Ezechiela znalazły swe odbicie i zostały twórczo przetworzone w Deuteronomium. Z kolei zwarta narracja Księgi Powtórzonego Prawa stała się inspiracją dla autora Księgi Rodzaju. Wątki tematyczne Pwt odnajdywane są również w opowieści zawartej w korpusie Wj–Lb. Analogicznie, również przy inspiracji Deuteronomium, powstały opowieści z ksiąg Samuela i Królewskich. Tak zatem – w przekonaniu Adamczewskiego – „rozsadnikiem” tematycznym jest Deuteronomium, który to tekst kształtował kolejno inne biblijne księgi.

Adamczewski nie ogranicza się przy tym do wskazania kierunku zależności hipertekstualnych, lecz proponuje również daty ich powstania (s. 281–282). Księga Powtórzonego Prawa miała zostać napisana przez izraelskiego autora ok. 500 r. p.n.e., ok. 400 r. p.n.e. również pochodzący z północy autorzy napisali zarówno Księgę Rodzaju, jak i opowieści z Wj–Lb. Teksty z 1 Sm–Krl miałyby zostać spisane – tym razem przez judejskiego autora – ok. 300 r. p.n.e.

Najmocniejszą stroną książki Adamczewskiego jest sama hipoteza przedstawiająca mechanizmy powstawania biblijnych ksiąg. Hipoteza o sekwencyjnym hipertekstualizmie pozwala w nowym świetle zobaczyć zależności między biblijnymi księgami. Pozwala – co równie ważne – wyzwolić się z okowów Wellhausenowskiego dogmatu źródeł. Dzięki Adamczewskiemu można dostrzec, że o spoistości formalnej tekstu nie świadczą zależności językowe, np. wyłącznie słownictwo, lecz wątki narracyjne, które z racji swej natury ulegają licznym przekształceniom. Tak rekonstruowane dzieje ksiąg biblijnych mają jeszcze jeden atut: widać, że biblijne księgi powstawały w powiązaniu ze sobą, a nie w izolacji, obok siebie. „Genealogiczne” drzewo wątków literackich szkicowane przez Adamczewskiego dobrze pokazuje wpływ Deuteronomium na kolejne teksty i korpusy biblijne. Tak rekonstruowana literatura biblijna zachowuje większą spoistość niż gdy myśleć o niej jako o twórczości autorów, nawet jeśli piszących w obrębie pewnych szkół, lecz nie odnoszących się wzajemnie do swych tekstów.

Oto przykłady sekwencji zależności narratologicznej. Tekst Pwt 1,6–2,1, opowiadający o grzechu Izraela i czterdziestu latach wędrówki po pustyni, zależy od Ez 4–24 (s. 27–28). Pwt 1,6–8 zależy od Ez 10,1–22; 11,22–12,7, a Pwt 1,9–46 od Ez 11,9–11 itd. Rdz 3, z kolei, zależy od Pwt 1,26–2,1, a Rdz 12,9–20 od Pwt 6,20–25. Adamczewski wskazuje odpowiednio sześć wątków przejętych przez autora Deuteronomium z Księgi Ezechiela (s. 26–31), trzydzieści narracyjnych jednostek Księgi Rodzaju zaczerpniętych z Pwt (s. 36–175), trzydzieści jeden wątków pochodzących z Pwt, a obecnych w korpusie ksiąg Wj–Lb (s. 183–221), i czterdzieści cztery tematy wywodzące się z Pwt, a obecne w 1 Sm–2 Krl (s. 225–276).



idzie jednak dalej. Uważa on, że w Starym Testamencie mamy do czynienia z sekwencją inspiracji tematycznych, kształtujących znaczną część Biblii. Wątki zawarte w Księdze Ezechiela znalazły swe odbicie i zostały twórczo przetworzone w Deuteronomium. Z kolei zwarta narracja Księgi Powtórzonego Prawa stała się inspiracją dla autora Księgi Rodzaju. Wątki tematyczne Pwt odnajdywane są również w opowieści zawartej w korpusie Wj–Lb. Analogicznie, również przy inspiracji Deuteronomium, powstały opowieści z ksiąg Samuela i Królewskich. Tak zatem – w przekonaniu Adamczewskiego – „rozsadnikiem” tematycznym jest Deuteronomium, który to tekst kształtował kolejno inne biblijne księgi.

Adamczewski nie ogranicza się przy tym do wskazania kierunku zależności hipertekstualnych, lecz proponuje również daty ich powstania (s. 281–282). Księga Powtórzonego Prawa miała zostać napisana przez izraelskiego autora ok. 500 r. p.n.e., ok. 400 r. p.n.e. również pochodzący z północy autorzy napisali zarówno Księgę Rodzaju, jak i opowieści z Wj–Lb. Teksty z 1 Sm–Krl miałyby zostać spisane – tym razem przez judejskiego autora – ok. 300 r. p.n.e.

Najmocniejszą stroną książki Adamczewskiego jest sama hipoteza przedstawiająca mechanizmy powstawania biblijnych ksiąg. Hipoteza o sekwencyjnym hipertekstualizmie pozwala w nowym świetle zobaczyć zależności między biblijnymi księgami. Pozwala – co równie ważne – wyzwolić się z okowów Wellhausenowskiego dogmatu źródeł. Dzięki Adamczewskiemu można dostrzec, że o spoistości formalnej tekstu nie świadczą zależności językowe, np. wyłącznie słownictwo, lecz wątki narracyjne, które z racji swej natury ulegają licznym przekształceniom. Tak rekonstruowane dzieje ksiąg biblijnych mają jeszcze jeden atut: widać, że biblijne księgi powstawały w powiązaniu ze sobą, a nie w izolacji, obok siebie. „Genealogiczne” drzewo wątków literackich szkicowane przez Adamczewskiego dobrze pokazuje wpływ Deuteronomium na kolejne teksty i korpusy biblijne. Tak rekonstruowana literatura biblijna zachowuje większą spoistość niż gdy myśleć o niej jako o twórczości autorów, nawet jeśli piszących w obrębie pewnych szkół, lecz nie odnoszących się wzajemnie do swych tekstów.

Oto przykłady sekwencji zależności narratologicznej. Tekst Pwt 1,6–2,1, opowiadający o grzechu Izraela i czterdziestu latach wędrówki po pustyni, zależy od Ez 4–24 (s. 27–28). Pwt 1,6–8 zależy od Ez 10,1–22; 11,22–12,7, a Pwt 1,9–46 od Ez 11,9–11 itd. Rdz 3, z kolei, zależy od Pwt 1,26–2,1, a Rdz 12,9–20 od Pwt 6,20–25. Adamczewski wskazuje odpowiednio sześć wątków przejętych przez autora Deuteronomium z Księgi Ezechiela (s. 26–31), trzydzieści narracyjnych jednostek Księgi Rodzaju zaczerpniętych z Pwt (s. 36–175), trzydzieści jeden wątków pochodzących z Pwt, a obecnych w korpusie ksiąg Wj–Lb (s. 183–221), i czterdzieści cztery tematy wywodzące się z Pwt, a obecne w 1 Sm–2 Krl (s. 225–276).

Potencjalną polemikę na poziomie szczegółowych analiz Adamczewskiego, związków między poszczególnymi perykopami, pozostawiam kolegom biblistom. Jako historyk nie mogę przemilczeć kilku wątków, ważnych dla omawianego zagadnienia, które zwróciły moją uwagę.

Po pierwsze, wskazane przez Adamczewskiego analogie są niekiedy różnego ciężaru gatunkowego. Inaczej jest bowiem, gdy widzimy bliską analogię tematyczną, symboliczną, przy zachowaniu zbieżności językowej, inaczej natomiast, gdy autor sugeruje daleko idące przetworzenie wyjściowego wątku. Nie może być jednak inaczej, bo przecież Adamczewski nie sugeruje nam, że mamy do czynienia z jedną opowieścią opowiedzianą czterokrotnie, lecz z zabiegami hipertekstualnymi, a zatem bardziej wyrafinowaną grą skojarzeń i aluzji. („By definition, hypertextuality is not based on verbatim repetition of the wording of the hypotext. [...] Moreover, in the case of a truly hypertextual relationship between two given texts, a high degree of literary creativity and imagination on the part of the author of the hypertext should be allowed for.” [s. 20-21]). Niejednorodność argumentów oznacza jednak, że ogólna hipoteza bierze górę nad szczegółowymi ustaleniami. Musimy zatem zaufać autorowi, który nawet jeśli przestrzega pewnych metodologicznych zasad (por. s. 21-22), posługuje się dość subiektywnymi kryteriami w ocenie tego, co jest, a co nie jest, i do jakiego stopnia, przetworzonym wątkiem literackim.

Po drugie, prezentując teorię sekwencyjnego hipertekstualizmu autor nie wyjaśnia, czy myśli o świadomych grach skojarzeń między autorem hipertekstu a hipotekstem, czy o nieświadomych zależnościach wynikających z lektur lub kalk i schematów myślowych<sup>2</sup>. Różnica ta ma przy tym zasadnicze znaczenie. Inaczej bowiem jest, gdy mamy do czynienia z autorem cytującym, świadomie modyfikującym i komentującym wcześniejszy tekst (hipotekst), a inaczej jeśli autor hipertekstu odnosi się do wcześniejszych narracji w sposób nieświadomy, np. poprzez kopiowanie schematów narracyjnych. Te odmienne postawy determinują wolność autora hipertekstu, a zatem to, czy jest on skrępowany tym, co ma w głowie i od czego nie jest się w stanie wyzwolić (nieświadomie odnosząc się ustawicznie do hipotekstu), czy też jest literackim demiurgiem dowolnie żąglującym wcześniejszym dziedzictwem. Czytelnik zasłużył, by nie tylko odsyłać go do literatury przedmiotu, lecz by przedstawił te teoretyczne aspekty hipertekstualizmu.

Po trzecie, Adamczewski arbitralnie datuje powstanie analizowanych przez siebie tekstów. Na przykład, prezentując okoliczności powstania Księgi Rodzaju jedynie lekko szkicuje przesłanki (s. 179-180), natomiast w przypisie odsyła do

<sup>2</sup> Por. dotyczące innej dziedziny: W. Propp, *Morfologia bajki*, Warszawa 1976, B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne*, Warszawa 1985, oraz oczywiście twórczość Michaiła Bachtina i Rolanda Barthesa.

jednego autora i podaje datę: „c. 450-400 BC, most probably c. 400 BC” (s. 180). Choć słusznie – moim zdaniem – wskazał na argumenty datujące tekst Rdz względem innych tekstów biblijnych, wybór daty bezwzględnej, tj. ok. 400 r. p.n.e., nie jest poparty żadnym dowodem ani nawet argumentem. Mogłyby równie dobrze być to lata 350, 300 lub 200 p.n.e. Nie dowiadujemy się również, dlaczego w tym samym mniej więcej czasie i tym samym miejscu powstają niezależnie od siebie Rdz oraz Wj–Lb. Czy na pewno mamy dość danych, by uznać, że 1 Sm–2 Krl to korpus dopisany do wcześniej istniejącego już korpusu Rdz–Sdz (s. 277-278)?

Analogiczny zarzut arbitralności można postawić Adamczewskiemu, gdy ten dokonuje identyfikacji autorów, pisząc o nich jako o „Israelite” lub „Judaean”. Nie wiemy, dlaczego autorzy Pwt, Rdz oraz Wj–Lb są „Israelite”, a autor 1 Sm–2 Krl jest „Judaean”. Jeśli determinujące miałyby tu być tematyka i geograficzny horyzont dzieł, wówczas zarzut arbitralności owego kryterium byłby szczególnie zasadny (Karol May nie był Amerykaninem, mimo że pisał o Indianach). Jeśli jednak decydującym czynnikiem dla geograficznej lub politycznej przynależności autora miałyby być jego poglądy, wówczas natrafiamy na trudność w ich ocenie. Dlaczego autor Księgi Powtórzonego Prawa nazwany jest „Israelite” (s. 32), a nie „Judaean/Judahite”, skoro wspólnota, dla której pisał, zamieszkiwała zapewne jedynie samo miasto oraz najbliższe okolice wokół Jerozolimy, przyszłej prowincji Jehud? Jaki sens ma mówienie o autorze jako o „Israelite” np. w 400 r. p.n.e., gdy trudno już szukać nawet śladów po królestwie Izraela, a jedynym żydowskim ośrodkiem w Palestynie będącym w stanie tworzyć literaturę jest Jerozolima? A może autor posłużył się tymi określeniami bez nadawania im precyzyjnych znaczeń? Jeśli tak, to też źle, bo terminy te mają swoje znaczenia, a w nauce od dawna toczą się dyskusje wokół ich precyzyjnego rozumienia.

Zapewne można również wskazać na większe lub mniejsze braki bibliograficzne czy też dziwny sposób stosowania przypisów (niemal wszystkie rozpoczynają się od „Cf.”, podczas gdy nie zawsze mają tę funkcję). Niemniej jednak *Retelling the Law* Bartosza Adamczewskiego należy uznać za jedną z najciekawszych polskich książek z zakresu biblistyki ostatniego czasu. Odważnie zaaplikowane metody badawcze wywodzące się z nurtu postmodernistycznego to rzadkość w polskich studiach nad Biblią. Brak kompleksów w formułowaniu hipotez, w tym sądów idących jawnie pod prąd tradycyjnej nauce (np. „There is no compelling evidence for the use of postulated, pre-Pentateuchal literary sources or traditions (J, E, D, P, etc.) in Genesis.” [s. 177]) dowodzą, że Adamczewski to badacz przekonany o słuszności swych wniosków.

Na uwagę załugują jeszcze dwa fakty. Pierwszy to specjalizacja autora i jego dotychczasowy dorobek: jest typowym nowotestamentalistą. Mamy zatem do

czynienia z wyjątkowo wszechstronnym biblistą, który wypuszczając się poza swój główny obszar badawczy, potrafi napisać tak interesującą pracę. Jest to też gorzka pigułka dla rasowych badaczy Starego Testamentu. Otóż najbardziej w ostatnich latach nowatorska praca na temat struktury i powstania Starego Testamentu wyszła nie od nich. Czy jest to świadectwo stanu polskiej biblistyki, zwłaszcza badań nad Starym Testamentem? A może dowód na konieczność przekraczania dotychczasowych podziałów, zarówno w obrębie biblistyki, jak i szerzej – wszelkich nauk związanych z Biblią? Efekty takich wypraw – jak pokazuje przykład Adamczewskiego – bywają więcej niż pozytywne.

Drugi z pobocznych faktów dotyczy efektywności Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Książka Adamczewskeigo uzyskała dofinansowanie w ramach tego programu, dzięki czemu – nie bez zabiegów samego wydawcy – ukazała się w niemieckim wydawnictwie. Bez wątpienia studium Adamczewskiego zasługuje na to, by było czytane przez specjalistów z branży, a – co oczywiste – poważni czytelnicy nie znają polskiego. Życzyć należy zatem autorowi, by jego książka trafiła do szerszego obiegu naukowego i wywowała w nim stosowny oddźwięk.

*Łukasz Niesiołowski-Spanò*



*Ablution, Initiation, and Baptism/Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity/Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum, I-III*, eds. D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval, Chr. Hellholm (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176/I-III), Berlin–Boston: Walter de Gruyter 2011, 2024 s.

Rozważania na temat genezy, istoty, teologii i pragmatyki sakramentu chrztu można chyba zaliczyć do najbardziej żywotnych. Z jednej strony sakrament ten łączy Kościoły chrześcijańskie, z drugiej zaś – z przyczyn teologicznych i pragmatycznych – niestety, wokreślonych aspektach dzieli, choć dzięki licznym rozmowom ekumenicznym sytuacja w tej mierze znacznie się poprawiła. O sakramencie chrztu wiemy wiele, ale wciąż istnieją jeszcze liczne pytania bez odpowiedzi. Do tej pory można też było odczuć brak opracowania, które w sposób bardziej systematyczny i komplementarny, z uwzględnieniem różnych perspektyw naukowych, nie tylko teologicznych, przedstawiałoby tę problematykę.

Dlatego z wielkim uznaniem i radością należy przyjąć publikację *Ablution, Initiation, and Baptism/Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity/Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum*, wydaną w 2011 r. nakładem renomowanego wydawnictwa Walter de Gruyter, jako kolejny tom serii *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*.

Publikacja ta jest efektem międzynarodowego programu naukowego pt. *Ablution, Initiation and Baptism in Antiquity*. W jego ramach zorganizowano dwie międzynarodowe konferencje naukowe na temat praktykowanych w starożytności ablucji, rytów inicjacyjnych i chrztu, które odbyły się w Rzymie (2008) oraz w Metochii na wyspie Lesbos (2009). Na omawianą publikację złożyły się przede wszystkim referaty wygłoszone w trakcie tychże konferencji. Z drugiej strony jednak w czasie prowadzonych podczas nich rozmów oraz dyskusji okazało się, że istnieje ciągle wiele zagadnień zasługujących na odrębne omówienie, dlatego też zaproszono do współpracy jeszcze innych naukowców, którzy znaleźli się w gronie współautorów prezentowanego opracowania. Fundamentalnym założeniem dla realizacji wspomnianego programu, co jednocześnie stanowi o wielkim walorze dzieła będącego jego efektem, było to, by autorzy wywodzili się z różnych krajów (USA, Australia, niektóre kraje europejskie), z różnych denominacji, tak chrześ-

cijańskich, jak i niechrześcijańskich, wreszcie, by reprezentowali różne dziedziny naukowe: biblistykę, historię religii, egiptologię, filologię klasyczną, patrologię, archeologię oraz historię sztuki.

Należy także nadmienić, że wydawnictwo *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* zostało poświęcone pamięci prof. Wiarda Popkesa (1936-2007), teologa baptystycznego, który pracował nad stworzeniem antologii na temat chrztu, jednak jego działania przerwała choroba. O ukończeniu prac poprosił Davida Hellholma, który znalazł się w gronie redaktorów omawianej publikacji.

Opracowanie *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* składa się z trzech tomów. Na tomy I i II składają się artykuły (s. 3-1782), natomiast nieco inny charakter ma tom III (s. 1785-2024) – znalazły się w nim liczne ilustracje i reprodukcje przedstawień plastycznych związanych z poruszaną tematyką, jak również wykaz skrótów piśmiennictwa biblijnego i pozabiblijnego, wykaz skrótów bibliograficznych, indeks autorów, indeks tematyczny oraz indeks miejsc cytowanych. W zakończeniu zamieszczono również krótkie informacje na temat wydawców i autorów.

Główna część omawianego dzieła, zawierająca 54 artykuły, jest poprzedzona krótką przedmową (s. xlvi-xlvii) oraz wprowadzeniem (s. xlix-lxiii). Teksty zostały uporządkowane w siedmiu rozdziałach, opatrzone adekwatnymi tytułami. Jako że w ramach recenzji nie sposób omówić dokładnie treści wszystkich opracowań, poruszana w nich problematyka zostanie jedynie zasygnalizowana.

Rozdział pierwszy – *Methodological Considerations/Methodologische Überlegungen* (s. 1-40) – pełni w strukturze całego opracowania funkcję kluczową. Został w nim zamieszczony tylko jeden artykuł, autorstwa A.K. Petersena, zatytułowany *Rituals of Purification, Rituals of Initiation. Phenomenological, Taxonomical and Culturally Evolutionary Reflections*. Zawarte w nim spostrzeżenia, tezy i wnioski stanowią fundament do właściwej lektury wszystkich pozostałych tekstów. Stanowi on swego rodzaju metodologiczno-hermeneutyczne i terminologiczne wprowadzenie doń. Autor koncentruje się przede wszystkim na zagadnieniach religiolologicznych, próbuje możliwie dokładnie opisać i zdefiniować m.in. takie fenomeny, jak: inicjacja, rytuał inicjacyjny, magia i mit. Dopiero bowiem po sprecyzowaniu, czym one są, możliwe są badania nad różnymi aspektami sakramentu chrztu prowadzone na drodze porównania religijno-historycznego. Dzięki temu możliwe jest udzielenie odpowiedzi m.in. na takie pytania, jak: co wiąże chrzest chrześcijański z innymi rytami inicjacyjnymi, a co go od nich odróżnia? Jaką rolę odgrywa chrzczona osoba, a jaką konkretna społeczność, do której zostaje ona w ten sposób włączona? Czym różni się chrzest jako działanie o charakterze rytualnym od magii, biorąc pod uwagę fakt, że chrzest, jako włączenie w społeczność uczniów Chrystusa,

można też postrzegać jako swego rodzaju „opieczętowanie”, chroniące przed zagrażającymi życiu niebezpieczeństwami? Jakie znaczenie dla tego rytualnego działania ma mit? W jaki sposób oddziałuje ono na jednostki, grupy i kulturę?

Rozdział drugi został zatytułowany *Religions of Late Antiquity – Outside of Judaism and Christianity/Religionen in der Spätantike – Außerhalb von Judentum und Christentum* (s. 43-154). Zamieszczone w nim artykuły o specyfice religio-logicznej omawiają rytury związane z wodą, praktykowane w Egipcie (J. Assmann, A. Kucharek), w religii mandajskiej (A. Hultgård), w grecko-rzymskich kultach misteryjnych (F. Graf), w gnostyckim ruchu setian (B.A. Pearson) oraz w manicheizmie (G. Wurst).

W rozdziale trzecim – *Early Judaism/Frühjudentum* (s. 157-334) – można odnaleźć informacje na temat różnego rodzaju ablucji oraz zanurzeń praktykowanych w religijnym środowisku starotestamentowo-judaistycznym. Omówiona jest w nim m.in symbolika wody, postrzeganej nie tylko jako środek umożliwiający zmianę egzystencjalnej kondycji człowieka przed Bogiem, ale jako źródło szeroko pojmowanego życia (A. Labahn). Przedstawione są podobieństwa i różnice między zanurzeniami judaistycznymi a chrztem chrześcijańskim (S. Freyne), kwestia zanurzenia prozelitów (D. Sängler), a także wypowiedzi żydowskiego historyka Józefa Flawiusza na temat zanurzenia udzielanego przez Jana Chrzciciela (C.K. Rothschild).

Rozdział czwarty – *Earliest Christianity/Urchristentum* (s. 337-763) – zawiera szereg przyczynków dotyczących już chrztu chrześcijańskiego. Na początku próbuje się w nim odpowiedzieć na pytanie o genezę chrztu (M. Labahn) oraz o jego związek z chrztem udzielonym Jezusowi przez proroka znad Jordanu (H.D. Betz). W dalszej kolejności zaprezentowany został problem formuły/formuł chrzcielnej/chrzcielnych znanych z Nowego Testamentu (L. Hartmann), a następnie postrzeganie chrztu w określonych pismach nowotestamentowych bądź ich grupach – listy proto-Pawłowe (D. Hellholm), listy deuterio-Pawłowe (T. Vegge), *Dzieje Apostolskie* (J. Schröter), *List do Hebrajczyków* (S. Byrskog), *1. List Piotra* (H. Moxnes), *1. List Jana* (U. Schnelle), *Ewangelia Jana* (T.K. Seim) oraz nakaz misyjny (Mt 28,9-20) w zestawieniu z Markowym nauczaniem Jezusa na temat chrztu (Mk 16,9-20). Rozdział jest zwieńczony przyczynkiem dotyczącym hermeneutycznych aspektów nowotestamentowych wypowiedzi na temat chrztu (O. Wischmeyer).

Najobszerniejszy jest rozdział piąty – *The Patristic Period/Die patristische Periode* (s. 767-1380). Można go uznać za swoiste kompendium dotyczące pojmowania istoty chrztu i jego pragmatyki w pierwszych wiekach kształtowania się chrześcijaństwa. Przyczynki ukazują jednocześnie, jak wielobarwny był to obraz. Kolejno omawiana jest tutaj nauka o chrzcie przedstawiona: w *Didachè, Nauce Apostołów*, u Justyna (A. Lindemann), Ignacego, w *Liście Barnaby* (D.-A. Koch),



w *Pasterzu Hermasa* (V. Blomkvist), u Marcjona (E.-M. Becker), w poglądach walentynian (E. Thomassen) i montanistów (W. Tabbernee), u Tertuliana (Ø. Norderval), u Klemensa z Aleksandrii (H.F. Hägg), u Orygenesza (G. af Hällström), w *Tradycji apostoelskiej* (A. Ekenberg), u Cypriana (E.E. Popkes), w *Pseudoklementynach* (J. Wehnert), w syryjskim piśmie *Aphrahat* (M. Lattke), u Efrema Syryjczyka (S. Seppälä), u Cyryla Jerozolimskiego (J. Day), u Grzegorza z Nyssy (I.L.E. Ramelli), u Jana Chryzostoma (R. Brändle), u Ambrożego i Augustyna (R. Aasgaard i J.P. Burns), u Makariosa, Marka Eremita i mesalian (O. Hesse) oraz u Pachomiusza i w pismach Shenute – obaj związani z monastycyzmem górnoegipskim (H. Lundhaug).

W rozdziale szóstym – *Thematic Surveys/Thematische Darstellungen* (s. 1383-1583) – zebrano artykuły poruszające zagadnienia bardziej przekrojowe: rytuał chrzcielny w prachrześcijaństwie i Kościele starożytnym (Ch. Strecker), chrzest jako pieczęć (K.O. Sandnes), problem praktykowanej w początkach Kościoła wspólnotowej uczyty dziękczynnej za chrzest (H.-U. Weidemann), chrzest dzieci we wczesnym chrześcijaństwie na podstawie przekazów pseudoepigraficznych (H. Löhr) oraz chrzcielne wyznanie wiary we wczesnym Kościele (R. Staats).

Ostatni, siódmy rozdział zatytułowany jest *Archeology and Art History/Archäologie und Kunstgeschichte* (s. 1587-1782). Można w nim odnaleźć omówienie architektury wczesnochrześcijańskich bazylik i jej symbolicznego znaczenia (O. Brandt), prezentację staro- i nowotestamentowych przedstawień plastycznych znajdujących się w bazylice w Dura-Europos – obecnie Kalat as-Salihijja (D. Korol, J. Rieckesmann), refleksje na temat praktyk bazylikalnych w północno-afrykańskich sanktuariach męczenników (R.M. Jensen), omówienie rozwoju architektury późnoantycznych bazylik (H. Schneider), rozważania na temat ikonologii związanej z ablucjami, chrztem i inicjacją (D. Apostolos-Cappadona), wreszcie omówienie starożytnej inskrypcji, której autorstwo przypisuje się niejakiemu Abercjuszowi (M.M. Mitcheli).

Jak zatem ocenić omawiane dzieło? Czytelnik otrzymuje do ręki bez wątplenia wydawnictwo monumentalne i nietuzinkowe, którego wartości nie sposób przecenić. Znajdujące się w nim aż 54 wnikliwe i wieloaspektowe artykuły, które zrodziły się w interdyscyplinarnym gronie badaczy, nakreślają szerokie spektrum tematów związanych z sakramentem chrztu. Ich treść dopełnia istotnie część zawierająca ilustracje i reprodukcje przedstawień plastycznych. Nie będzie przesadą, jeśli opracowanie to określi się mianem prawdziwego „kamienia milowego” na drodze badań nad chrztem. Stanowi ono kompendium wiedzy na ten temat, dzięki czemu może służyć wszechstronną pomocą nie tylko teologom i naukowcom z innych dziedzin, ale każdemu, kto pragnie zgłębić problematykę dotyczącą chrztu, jego genezy, ewolucji pojmowania jego istoty i sposobów jego

praktykowania. Choć jest ono prawdziwą „kopalnią wiedzy”, to oczywiście nie rości sobie prawa do dzieła doskonałego oraz wyczerpującego. Wspominają o tym zresztą sami wydawcy, którzy wskazują na potrzebę przygotowania i opublikowania – czego należałoby sobie życzyć – jeszcze jednego tomu. Jak piszą (por. s. lxi), by rzeczywiście oddać sprawiedliwość tytułowi opracowania, należałoby uwzględnić także materiał datowany do VIII w. po Chr. włącznie, ponieważ to na ten wiek należy właściwie datować koniec ery późnego antyku. Tymczasem w aktualnej postaci opracowanie kończy się na wieku IV po Chr. Wskazują oni również na konieczność szerszego uwzględnienia problematyki liturgicznej oraz kościelno-prawnej związanej z sakramentem chrztu, ponieważ w starożytności była ona – jak się okazuje – bardzo zróżnicowana. Podkreślają wreszcie potrzebę prezentacji przekonań i wyobrażeń dotyczących poruszanej problematyki, które funkcjonowały w tym czasie w islamie.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż całość opracowania niewątpliwie zasługuje na jak najlepszą ocenę, a jego twórcom oraz wydawcom należy się wielkie uznanie, nie tylko za ogrom pracy, lecz przede wszystkim za to, że otworzyli kolejne „wrota”, które pozwalają jeszcze bardziej zagłębić się w świat wyobrażeń dotyczących chrztu i znaleźć odpowiedzi na wiele pytań. Lektura omawianego dzieła nie może być oczywiście bezkrytyczna, każdy więc, kto będzie z niego korzystał, z pewnością napotka jakieś błędy literowe lub edycyjne, albo też może wysunąć zarzut nieuwzględnienia jakichś aspektów bądź ich pobieżnego ujęcia. Jednakże wszelkie głosy krytyczne nie mogą w żaden sposób podważyć ogólnej wartości zaprezentowanego dzieła.

*Dominik Nowak*



# TABLE OF CONTENTS

## ARTICLES

Michał BIENIADA, Egyptian Rules in Canaan of the Late Bronze Age - an Example of Economic Exploitation and Political Dependence. An Attempt of Synthesis . . . . .	5
Krzysztof SONEK, Traditional Hermeneutics and Modern Biblical Criticism: A Case Study of Gen 12:3 . . . . .	19
Sławomir POLOCZEK, Yahweh's Combat with the Sea and the Monsters. Question of Origins . . . . .	33
Stefan NOWICKI, Royal Religion and Family Religion in Ancient Mesopotamia . . . . .	63
Jakub SLAWIK, Is the Old Testament a Witness of Patriarchal Culture? . . . .	79
Marcin MAJEWSKI, Ephod and Urim and Tummim Oracle in the Hebrew Bible . . . . .	91
Mariusz BURDAJEWICZ, The Settlement at Khirbet Qumran in Iron II. . . .	109
Krzysztof J. BARANOWSKI, Two Phoenician Inscriptions from Ibiza. . . . .	123
Łukasz NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, Origins of Biblical Figure of Job, in Regards of Recent Article by Antoni Tronina . . . . .	135
Sławomir JĘDRASZEK, The Warrior Deity Bes. . . . .	143
Edward LIPIŃSKI, The Philosopher, Imma Shalom, and Gamaliel. . . . .	177
Katarzyna MAKSYMIOUK, Ahudemme – “Apostle” of Arabians. Some Remarks on Doctrinal Disputes Versus Reliability of Records . . . . .	183
Piotr MUCHOWSKI, The Essenes and Karaites: the Problem of the Genesis of Karaite Judaism in the Pronouncements of Polish Karaites. . . . .	197

## REPORTS

Mariusz SZMAJDZIŃSKI, Report from the Conference “Book of Nahum - Message, Interpretation and Reception” (Warsaw, May 10 <sup>th</sup> 2011) . . . . .	207
Piotr BRIKS, Cezary KORZEC, Report from the IXth General Meeting of the Society of Polish Biblical Scholars, and the 50 <sup>th</sup> Symposium of Polish Biblical Scholars (Warsaw, September 18 <sup>th</sup> -20 <sup>th</sup> 2012) . . . . .	211

Mariusz SZMAJDZIŃSKI, Report from the Conference “The Church is a house built up by love” (cf. 1 Cor 8:1)” (Lublin, March 22 <sup>nd</sup> 2012). . . .	223
Łukasz NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, Report from the VIIth Conference devoted to Ancient Israel/Palestine: “Female – Male” (Warsaw, September 24 <sup>th</sup> -26 <sup>th</sup> 2012) . . . . .	229
Mariusz SZMAJDZIŃSKI, Report from the IVth Orphic Colloquium (Nieborów, October 3 <sup>rd</sup> -6 <sup>th</sup> 2012) . . . . .	233

#### REVIEWS

Bartosz Adamczewski, <i>Retelling the Law. Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy</i> (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 1), Frankfurt am Main: Peter Lang 2012 (Łukasz Niesiołowski-Spanò) . . . . .	237
<i>Ablution, Initiation, and Baptism / Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum, I-III</i> , eds. D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval, Chr. Hellholm (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176/I-III), Berlin–Boston: Walter de Gruyter 2011 (Dominik Nowak) . . . .	243

# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

Michał BIENIADA, Egipskie panowanie w Kanaanie późnego okresu epoki brązu – przykład ekonomicznej eksploatacji i politycznego uzależnienia. Próba syntezy . . . . .	5
Krzysztof SONEK OP, Tradycyjna hermeneutyka a współczesna krytyka biblijna w świetle Rdz 12,3 . . . . .	19
Sławomir POŁOCZEK, Walka Jahwe z morzem i potworami w Biblii hebrajskiej. Geneza motywu. . . . .	33
Stefan NOWICKI, „Šul-utul, bóg króla, niósł lśniący kosz służący do pracy” Religia królewska a religia rodzinna w starożytnej Mezopotamii . . . . .	63
Jakub SLAWIK, Stary Testament świadectwem patriarchalnej kultury? . . . . .	79
Marcin MAJEWSKI, Wyrocznia efodu oraz urim i tummim w Biblii hebrajskiej	91
Mariusz BURDAJEWICZ, Osadnictwo w Khirbet Qumran w okresie żelaza II	109
Krzysztof J. BARANOWSKI, Dwie nowe inskrypcje fenickie z Ibizy . . . . .	123
Łukasz NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, Pochodzenie biblijnego Hioba – w związku z artykułem ks. Antoniego Troniny . . . . .	135
Sławomir JĘDRASZEK, Wojownicze bóstwo Bes . . . . .	143
Edward LIPIŃSKI, Filozof, Imma Szalom i Gamaliel. . . . .	177
Katarzyna MAKSYMIOUK, „Apostoł” Arabów – Ahudemneh. Kilka uwag na temat sporów doktrynalnych i wiarygodności przekazów źródłowych . . . . .	183
Piotr MUCHOWSKI, Esseńczycy a karaimi: Problem genezy karaizmu w wypowiedziach Karaimów polskich . . . . .	197

## SPRAWOZDANIA

Mariusz SZMAJDZIŃSKI, Komunikat z sympozjum „księga nahuma – orędzie, interpretacja i recepcja” (UKSW, Warszawa, 10 maja 2011 r.) . . .	207
Piotr BRIKS i Cezary KORZEC, Sprawozdanie z IX Walnego Zebrania Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz 50. Sympozjum Biblistów Polskich (Warszawa 18-20 września 2012) . . . . .	211

Mariusz SZMAJDZIŃSKI, Sprawozdanie z Sympozjum „Kościół domem budowanym przez miłość (por. 1 Kor 8,1)” (Lublin, 22 marca 2012) . . . . .	223
Łukasz NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, Sprawozdanie z VII Sympozjum Starożytna Palestyna/Izrael: „Kobiece – Męskie” (Warszawa, 24-26 Września 2012) . . .	229
Mariusz SZMAJDZIŃSKI, Sprawozdanie z IV Kolokwii Orfickich (Nieborów, 3-6 października 2012 r.) . . . . .	233

## RECENZJA

Bartosz Adamczewski, <i>Retelling the Law. Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy</i> (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 1), Frankfurt am Main: Peter Lang 2012, 376 s. (Łukasz Niesiołowski-Spanò) . .	237
<i>Ablution, Initiation, and Baptism/Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity/Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum, I-III</i> , eds. D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval, Chr. Hellholm (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176/I-III), Berlin–Boston: Walter de Gruyter 2011, 2024 s. (Dominik Nowak) . . . . .	243