

ZDZISŁAW J. KAPERA

JÓZEF TADEUSZ MILIK JAKO ARCHEOLOG.
ZAPOMNIANY ASPEKT DZIAŁALNOŚCI WSPÓŁTWÓRCY
QUMRANOLOGII

Przygotowując w 2009 r. biografię Józefa Tadeusza Milika (1922-2006)¹, ku memu zaskoczeniu zauważyłem, że wyniki jego badań nad tekstami znad Morza Martwego niemal zupełnie przyćmiły inny aspekt jego działalności, poszukiwania *sensu stricto* archeologiczne. Poza Chirbet Qumran² Milik brał udział lub prowadził badania w różnych rejonach Ziemi Świętej. Z pozoru miały one charakter

¹ Ten najobszerniejszy jak dotąd biogram J.T. Milika ma ukazać się jako wstępna część książki pt. *Last Talks with Joseph Milik*, przygotowywanej przez Roberta Feathera. Autor ten zaprezentował się w Polsce książką o Zwoju Miedzianym zatytułowaną *Na tropach skarbów Echnatona*, Warszawa 2007.

² Pisałem o uczestnictwie Milika w badaniach o Rolanda de Vaux w artykule „Chirbet Qumran w polskich badaniach. Krótki przegląd informacyjno-bibliograficzny”, w: *Starożytna Palestyna w badaniach polskich*, red. I. Skupińska-Løvset, P. Nowogórski, Łódź 2003, 47-65 (por. 48-53). Niektóre drobne fragmenty tego opracowania zostaną tu przywołane ponownie dla całości obrazu, ale w uzupełnionej formie. Trudno przecież nie zreferować najważniejszego okresu działalności archeologicznej Milika. Poruszałem również sprawę pominięcia grotty 4 podczas badań na klifie qumrańskim wiosną 1952 r. przez ekipę, w której brał udział m.in. Milik. Por. mój niepublikowany referat „Pomyłki w archeologicznej interpretacji znalezisk w Qumran”, wygłoszony na sesji UKSW, Warszawa 19.11.2005 i jego streszczenie pt. „Mistakes in the Archaeological Interpretations of Finds at Qumran”, *The Qumran Chronicle* 13 (2006), no. 2-4, 153-160 (zob. 154-155).

marginalny. Nie były to bowiem ekspedycje³, ale raczej mini-wykopaliska lub poszukiwania terenowe, przede wszystkim tzw. badania powierzchniowe. Jak sam wspomina: „poza mą zasadniczą pracą wydawniczą [tzn. publikacją zwojów, ZJK], od [19]53-ciego r., w ramach ekipy międzynarodowej i międzywyznaniowej, zajmowałem się na własną rękę lub przy pomocy moich przyjaciół brytyjskich i francuskich badaniami archeologicznymi”⁴.

Milik najpierw został urzeczony Pustynią Judzką. Chciał ja poznać bliżej, aby prawidłowo zidentyfikować i zinterpretować Chirbet Qumran. Potem oczarowała go Nabatea. Ale nie tylko. Pasjonowała go topografia historyczna starożytnej, chrześcijańskiej Palestyny. Milik spędził na Pustyni Judzkiej aż dziewięć miesięcy, więcej niż nawet o. Roland de Vaux, w warunkach wręcz spartańskich. Nie był jednak fotografem, stąd niewiele razy można go zobaczyć na fotografiach. Milik nie pozostawił po sobie żadnych pamiątek. Całą korespondencję prywatną z okresu pobytu na Bliskim Wschodzie spalił przed opuszczeniem Rzymu w 1969 r., zabierając do Paryża tylko notatki naukowe⁵. Również jego oficjalne sprawozdania naukowe były bardzo wstrzemięźliwe⁶. Dobrze chociaż, że na początku części swych artykułów podaje od czasu do czasu jakieś repery chronologiczne. Najwięcej jednak informacji wstępnych o jego działalności archeologicznej można znaleźć w nigdy nie opublikowanym cyklu pogadank radiowych⁷ przygotowanych dla radia Wolna Europa, gdzie tekst początkowy był swego rodzaju samooceną dokonań własnych⁸. Autor starał się w nim przedstawić się słuchaczom czy też może przygotował podkładkę dla pytań reportera. O ile wywiad Milika dla Radia Wolna Europa⁹ wielokrotnie cytowałem, o tyle tekst wstępny do pogadank użyję po raz pierwszy.

³ J.T. Milik był znany ze swego braku praktycyzmu. O ile wiem, nigdy nie ubiegał się oficjalnie o granty na swe badania archeologiczne (ani filologiczne). Raczej przyznawano mu środki dzięki przyjaciółom lub przyjaciele przyjmowali go do współpracy, gdy wydawał się niezbędny.

⁴ Por. J.T. Milik, niżej przypis 8, (tutaj cz. [I], 2). Zapomniał wspomnieć o przyjaciółach włoskich. Zob. poniżej.

⁵ Informacja ustna Pani Jolanty Załuskiej.

⁶ Drukowane raporty Milika: „Trois ans du travail aux manuscrits du Désert de Juda”, *Antemurale* 1 (1954), 133-140; „Moja praca w Jerozolimie”, *Duszpasterz Polski Zagranicą* 5 (1954), 157-161; „Poszukiwania w Pustyni Judzkiej”, *Życie* (Londyn) (1954), nr 47 (387), 1. Pomiędzy sprawozdania dotyczące wyłącznie publikacji zwojów i pierwszej wyprawy do Nabatei. Niedrukowane sprawozdanie z dorobku do ok. 1963 r. zawiera cytowany maszynopis *Praca naukowa ks. Milika* (zob. niżej przypis 8).

⁷ Niepodpisany maszynopis zatytułowany *Biblia i archeologia*, razem 27 stron.

⁸ Niepodpisany maszynopis z archiwum Milika zatytułowany *Praca naukowa ks. Milika*, [cz. I], 1-3 oraz (bez tytułu) [cz. II], 1-7.

⁹ Por. „Głos wołających na puszcy. Zwoje znad Morza Martwego i pochodzenie chrześcijaństwa. Rozmowa z X. Józefem Milikiem”, *Na Antenie* (Monachium) nr 916 (26.10.1963), III.

POCZĄTKI ZAINTERESOWANIA MILIKA ARCHEOLOGIĄ
KRAJÓW BIBLIJNYCH

Skąd zainteresowanie archeologią u Józefa Tadeusza Milika? Mógł zetknąć się z książką dotyczącą archeologii biblijnej w bibliotece swego wuja, ks. kanonika Wacława Milika w Żelechowie. Również w czasie jego studiów na pierwszym roku seminarium wykładano tzw. wstęp do Biblii, w którym omawiano archeologię, a właściwie realia biblijne¹⁰. Są jednak także dwie inne ważne przesłanki. Po pierwsze, w Seminarium św. Jana Chrzciciela w Warszawie było specjalne, niewielkie „muzeum biblijne”¹¹ założone przez o. Aleksandra Lipińskiego, wieloletniego wykładowcę tej uczelni, autora solidnego podręcznika archeologii biblijnej dla teologów. Milik z całą pewnością zapoznał się z jego obszerną książką, liczącą ponad 400 stron i zawierającą liczne ilustracje, plany i mapy¹² oraz oczywiście odwiedzał samo „muzeum”. Po drugie, Milik był pod opieką ks. Eugeniusza Dąbrowskiego (1901-1970)¹³, pierwszego Polaka, który obronił pracę doktorską na papieskim „Biblicum” i któremu w kwietniu 1939 r. dyplom wręczał sam kardynał Eugeniusz Pacelli, późniejszy Pius XII. Ks. Dąbrowski, trzydziestodwuletni znawca nie tylko Nowego Testamentu, ale samej Ziemi Świętej, specjalista o międzynarodowej renomie, posiadacz ogromnej prywatnej biblioteki, musiał znacząco wpłynąć na biblijne zainteresowania młodego kleryka¹⁴. Po wyjeździe do Rzymu w październiku 1946 r. Milik rozpoczyna studia na uczelni z własnym muzeum biblijnym. W zbiorach Papieskiego Instytutu Biblijnego Milik znalazł nie tylko okazy fauny i flory palestyńskiej, ale także obiekty geologiczne, archeologiczne i paleograficzne. Zainteresowało go zwłaszcza prawie dwieście asyryjskich tabliczek klinowych z tekstami gospodarczymi z Ummy w Iraku i fragmenty „Eposu o bogu Erra”. W opisie Instytutu odnotował także olbrzymie zbiory literatury biblijnej, w znacznym stopniu o profilu archeologicznym, z imponującym zbiorem periodyków¹⁵. Kształcąc się na przyszłego wykładowcę Pisma Świętego, Milik zagłębiał się w archeologii biblijnej, a dodatkowo swój profil studiów mocno

¹⁰ Por. W. Chrostowski, „Polskie podręczniki archeologii biblijnej i archeologii Palestyny”, w: *Starożytna Palestyna*, red. Skupińska-Løvest & Nowogórski, 9-26.

¹¹ Por. A. Lipiński, *Małe Muzeum Biblijne w Metropolitalnym Seminarium Warszawskim*, Warszawa 1916.

¹² Tenże, *Archeologia biblijna*, Warszawa 1911.

¹³ Por. P. Nitecki, *Książdz Eugeniusz Dąbrowski. Apostoł Pisma Świętego 1901-1970*, Warszawa 1982.

¹⁴ Zob. J.T. Milik, „Nowy Testament po polsku”, *Tygodnik Powszechny* 6 (1950), nr 30, 4.

¹⁵ Tenże, „Papieski Instytut Biblijny 1909-1949”, *RBL* 2 (1949), 318-329 (tutaj 322-324).

rozszerzył o kolejne języki starożytnego Wschodu i właściwie studiował nie tylko na wydziale biblijnym, ale też i orientalnym Papieskiego Instytutu Biblijnego.

O dalszej drodze naukowej Milika i przerwaniu kariery typu uniwersyteckiego zdecydowało przypadkowe odkrycie pasterza nad Morzem Martwym. Rękopisy Pustyni Judzkiej stały się życiową pasją Milika, który po ukazaniu się drukiem ich pierwszych fotografii w czasopismach naukowych, a nawet tygodnikach ilustrowanych, zaczął je odcyfrowywać i komentować na łamach czasopism *Verbum Domini* i *Biblica*. Szybko zwrócił swymi publikacjami uwagę Agostino Bei, ówczesnego rektora papieskiego „Biblicum”, który w 1951 r. recenzował jego pracę licencjacką nt. „Księgi Reguły”¹⁶, wespół ze znanym specjalistą okresu międzytestamentalnego, Josephem Bonsirvenem. Warto zauważyć, że było to pierwsze tłumaczenie i opracowanie monograficzne tego manuskryptu, obronione zaledwie w kilka miesięcy po publikacji tekstu hebrajskiego¹⁷. Niestety, pozostając po licencjacie kandydatem do doktoratu na „Biblicum”, Milik nigdy formalnie tego stopnia nie obronił¹⁸.

Z samym końcem 1951 r. Milik pojawia się w Ziemi Świętej¹⁹. Zostaje zaproszony do szkoły ojców dominikanów przez jej dyrektora o. Rolanda de Vaux²⁰ i G. Lankester Hardinga²¹, dyrektora Departamentu Starożytności Królestwa Jordanii. Z całą pewnością byli pod wrażeniem dotychczasowego dorobku naukowego Milika. Ważną rolę w podjęciu tej decyzji odegrały nie tylko jego prace filologiczne, ale także jego krótki, ale bardzo podówczas ważny artykuł na temat dwóch dzbanów egipskich paralelnych do obiektów z grotty 1²². Trzeba pamiętać, że w latach 1949–1951 toczono batalię na temat datowania qumrańskich

¹⁶ Tenże, *Il Manuale Della Disciplina. Traduzione e commento*. Por. drukowane fragmenty pracy: „Manuale Disciplinae». Textus integri versio”, *Verbum Domini* 29 (1951), 129-158.

¹⁷ Por. *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. II, fasc. 2: Plates and Transcriptions of the Manual of Discipline*, red. M. Burrows, J.C. Trever, W.H. Brownlee, New Haven 1951. J.C. Trever (*The Untold Story of Qumran*, London 1965, 177) podaje jako datę wydania tego tomu wiosnę 1951. Cytowany wyżej artykuł Milika został przekazany do druku 11 maja 1951!

¹⁸ Por. *Elenco degli ex alunni del Pontificia Istituto Biblico dall'anno 1909 all'anno 1976*, Roma 1976, 75, gdzie przy nazwisku Milika figuruje CD (Candidato al Dottorato).

¹⁹ Por. Milik, „Moja praca w Jerozolimie”, 157; tenże, „Trois ans”, 136.

²⁰ M. Bednarz, „O. Roland de Vaux, OP (1903-1971)”, *RBL* 26 (1973), 148-149; J. Homerski, „R. de Vaux – W. F. Albright. W rocznicę śmierci”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 20 (1973), z. 1, 98-105.

²¹ Ciekawe, że ten człowiek tak zasłużony dla odkryć nad Morzem Martwym nie otrzymał hasła w dwutomowej encyklopedii zwojów. Por. *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, red. L.H. Schiffman, J.C. VanderKam, New York 2000. Nieliczne wiadomości o nim można znaleźć jedynie w internecie.

²² Por. J.T. Milik, „Le giarre dei manoscritti della grotta del Mar Morto e dell'Egitto Tolemaico”, *Biblica* 31 (1950), 504-508, tabl. III.

i samych rękopisów. Eleazar L. Sukenik, jak i wielu archeologów, nie umiał znaleźć analogii do dzbanów zawierających rękopisy grotty 1 pośród znanych obiektów ceramiki Bliskiego Wschodu. Zwrócenie uwagi przez Milika na dwa dzbany ze zbiorów egiptologicznych Turynu pozwoliło pośrednio potwierdzić datowanie rękopisów na okres hellenistyczny, z ostatnich wieków przed Chr. Dzbany pochodziły z Deir el-Medina (starożytnych Teb), z okolic Doliny Królów. Greckie i demotyczne papirusy z bezpośredniego sąsiedztwa tych naczyń sugerowały datowanie domu, w którym je odkryto, na okres późnohellenistyczny. Fakt, że Milik biegle poruszał się w problemach archeologii, zdecydował o praktycznym wykorzystaniu jego wiedzy w trakcie zbliżających się kolejnych odkryć nad Morzem Martwym.

UDZIAŁ MILIKA W BADANIACH KLIFU QUMRAŃSKIEGO. TZW. GROTA TYMOTEUSZA

Rok 1952 był archeologicznie wyjątkowym w dziejach odkryć qumrano-logii. Milik przybył do Jerozolimy wprost z Bejrutu przez Betlejem 2 stycznia, przyjmując wieloletnią gościnę École Biblique²³. Ledwo rozpoczął swą pracę nad przydzielonymi mu rękopisami grotty 1 z Qumran, a już w marcu – przewodząc Beduinom – penetrował w ramach dużego zespołu grotty wokół Chirbet Qumran pod kierunkiem o. Rolanda de Vaux oraz przedstawicieli ASOR²⁴. Milik był odpowiedzialny najpierw za część rejonu na północ od Chirbet Qumran, a potem za rejon na południe od Wadi Qumran, który sam wybrał. Nie miał jednak szczęścia odkryć nowej grotty z rękopisami. Grotę 2 jedynie zwiedził²⁵, a w grocie 3 był osobiście na miejscu zaraz po znalezieniu sławnego Zwoju Miedzianego (3Q15). Na ten nietypowy zwój natrafiono w ostatnich dniach ekspedycji²⁶ i oczywiście wzbudził on niezwykle emocje Beduinów²⁷ i badaczy, w tym również Milika,

²³ Z przerwami przebywał w niej aż do roku 1960.

²⁴ Por. W.L. Reed, „The Qumran Caves Expedition of March [10-29], 1952”, *BASOR* 135 (1954), 8-13.

²⁵ Por. fotografię w: M. Baillet, J.T. Milik, R. de Vaux, *Les „Petites Grottes” de Qumrân. Planches* (DJD 3), London 1962, tabl. III, 3.

²⁶ Bliższe okoliczności odkrycia przedstawili ostatnio H. de Contenson i E.-M. Laperrousaz, „La grotte 3 de Qoumrân et le »Rouleu de Cuivre«”, w: *Qoumrân et les Manuscrits de la mer Morte*, red. E.-M. Laperrousaz, Paris 1997, 205-213. Archeologiczny opis grotty, por. R. de Vaux, „Archéologie. I. Exploration de la Falaise de Qumrân”, w: *DJD* 3, 7-8.

²⁷ Jak wspomina prof. de Contenson: „Pół godziny po odkryciu, rozeszła się po całym obozie wieść, że nasza ekipa znalazła dwie kolumny ze złota” (przypis j.w., 208). Dodatkowe szcze-

który kilka lat później otrzymał ten tekst do oficjalnej publikacji²⁸. Jego publikacja z 1962 r. zasadniczo wytrzymała próbę czasu. Wiedząc jednak jak dalece posunęły się studia nad tym tekstem, trzydzieści parę lat później przekazał swe prawa do ponownej publikacji o. Emilowi Puechowi²⁹.

W trakcie dwutygodniowych przeszukiwań klifu qumrańskiego Milik najpierw znalazł na północy tzw. grotę 12 z klifu z pięcioma dzbanami, czterema naczyniami służącymi jako ich nakrycia oraz jednym naczyniem kuchennym. Niezwykle cennym znaleziskiem była bardzo dobrze zachowana mata zrobiona z liści palmowych³⁰. Na południu Milik sam spenetrował jedną z najbardziej znaczących spośród wówczas odkrytych grot, mimo że zawierała tylko dużo ceramiki³¹ i lampkę³². Trochę na wyrost, poniesiony entuzjazmem, nazwał ją „grotą Tymoteusza”³³. Jak bowiem wiadomo z listu nestoriańskiego patriarchy, niektóre „księgi Starego Testamentu i inne księgi hebrajskie” zostały odkryte w grocie koło Jerycha ok. roku 785 po Chr.³⁴ Prawdą jest, że kształt groty, na którą trafił Milik, był zaskakująco bliski średniowiecznemu opisowi odkrycia Tymoteusza I³⁵, a skorupy w niej znalezione bardzo zbliżone do dzbanów zawierających zwoje w grocie 1. Specjaliści, przede wszystkim o. Roland de Vaux, nie zaakceptowali jednak propozycji młodego uczonego i ostatecznie otrzymała ona w literaturze naukowej nr 29³⁶.

góry podał w wywiadzie dla W.W. Fieldsa, *The Dead Sea Scrolls. A Full History, vol. I*, Leiden 2009, 134-136.

²⁸ Por. J.T. Milik, „Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q(3Q15)”, w: *DJD 3*, 201-302. Opracowanie poprzedzone zostało wstępnymi tłumaczeniami Milika: „The Copper Document from Cave III, Qumran”, *BA 19* (1956), 60-64; „Le rouleau de cuivre de Qumrân (3Q15). Traduction et commentaire topographique”, *RB 66* (1959), 321-357; „The Copper Scroll Document from Cave the Cave III of Qumran, Translation and Commentary”, *ADAJ 4-5* (1960), 137-155.

²⁹ W latach 1993-1997 laboratorium EDF-Valecra dokonało konserwacji bardzo mocno oksydowanego zwoju. Dało to asumpt do ponownej publikacji tekstu, który o. Puech opublikował w roku 2006 (!). Por. É. Puech, „Le rouleau de cuivre de la grotte 3 de Qumrân (3Q15). Edition révisée”, w: *Le rouleau de cuivre de la grotte 3 de Qumrân (3Q15). Expertise – Restauration – Epigraphie, vol. I*, red. D. Brizemeure, N. Lacoudre, É. Puech, Leiden 2006, 169-227.

³⁰ Milik, „Trois ans”, 137 oraz de Vaux, „Archéologie. I. Exploration”, 8 (no. 12).

³¹ W tym duże dzbany i ich pokrywy bardzo zbliżone do znanych nam z groty 1 w Chirbet Qumran.

³² Por. de Vaux, „Archéologie. I. Exploration”, 11.

³³ Por. fotografię Milika u wejścia do tzw. groty Tymoteusza na okładce nr 2/4 *The Qumran Chronicle* z kwietnia 2006 r. Zob. też Fields, *The Dead Sea Scrolls I*, 138.

³⁴ Por. O. Braun, „Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe”, *Oriens Christianus 1* (1901), 149-151. Polski przekład listu Tymoteusza, zob. E. Dąbrowski, *Studia biblijne*, Poznań 1952, 39-40.

³⁵ Dostarczył to nawet R. de Vaux, „Exploration de la région de Qumran”, *RB 60* (1953), 560.

³⁶ Nawet po latach Milik wspominał to z przykrością. Por. J. T. Milik, „Souvenirs de terrain”, *Le Monde de la Bible 107* (1997), 12.

W związku z odkryciem groty Tymoteusza nie można się powstrzymać od istotnej uwagi odnośnie do roli przypadku w badaniach archeologicznych. Otóż, gdy Milik badał tę grootę, to tzw. grota 4 nie była jeszcze odkryta. Szkoda, że Milik zapatrzony w swoją grootę klifu, nie spojrział choć raz do tyłu na terasę qumrańską, aby zauważyć istnienie groty 4, która była (sądząc z mapy) dokładnie na osi jego groty³⁷. Ale i tak później badał tę sławną grootę, będącą w jego przekonaniu biblioteką qumrańczyków. Pomyśleć, o ile łatwiej i szybciej byłoby można opublikować resztki zwojów tej groty, gdyby Milik i jego towarzysze zdecydowali się do niej dotrzeć i wejść. Może gdyby Milik brał udział w badaniach Wadi Murabba'at, to zdecydowałby się na penetrację tej – zdawałoby się niedostępnej – groty. Bo przecież Beduini weszli tam dopiero wtedy, gdy jeden ze starców plemienia opowiedział, jak do niej wpadł w pogoni „za zranioną kuropatwą, która nagle znikła w rozpadlinie znajdującej się niedaleko ruin”³⁸, co oznacza, że było inne wejście, bez konieczności wspinaczki od strony wąwozu Wadi Qumran³⁹.

MILIK A ODKRYCIA GROTY 4, 5 I 6

22 września 1952 r. Milik ponownie wraca na płaskowyż qumrański z o. R. de Vaux w związku ze zlokalizowaniem groty 4, odkrytej jakiś czas wcześniej przez Beduinów. Ratował resztki rękopisów zachowane w nierozkopanej jeszcze części groty, w mniejszym, podziemnym pomieszczeniu. Znaczna część, jeśli nie większość, fragmentów przeszła przez jego ręce. Jak wspominał po latach: „Bywało na przykład, że w grocie brałem kawałek wysuszonego błota, rozbijałem go nożykiem i znajdowałem w środku pokręcony, szerniały fragment manuskryptu. Rozpościerałem go na dłoni, odczytywałem poszczególne słowa i nieraz na miejscu mogłem stwierdzić, czy jest to na przykład fragment z podręcznika reguły [Księga Reguły] czy też fragment z księgi apokryficznej Henocha”⁴⁰.

³⁷ Grota 4 jest widoczna (pęknięcia skał i cienie) na fotografii przechowywanej w Harvard Semitic Museum, pochodzącej z lat 20. Por. fig. 2 w wyd. 3 pracy F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, Sheffield 1995 (po 128). Ponieważ erozja terasy postępuje szybko, tym bardziej była szansa zauważyć grootę 4 z początkiem lat 50.

³⁸ J.T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Kraków 1999², 14.

³⁹ Odnoszę wrażenie, że ekspedycja wtedy nie dysponowała sprzętem specjalistycznym (wypożyczeniem alpinistycznym).

⁴⁰ „Głos wołających na puszczy”, III.

W sąsiedztwie grotty 4 Milik odkrył grotę 5, jeszcze nie spenetrowaną przez Beduinów. Była ona sztucznie wykuta w terasie. Szczęśliwie szeroki na 85 cm otwór pozwolił Milikowi na łatwe wejście do niewielkiej komory (4,25 x 2,65 x 2,50 m), gdzie znaleziono jedynie szczątki siedemnastu rękopisów. Badania przeprowadzono w dniach 25-28 września. Tym niemniej była to druga z grot odnaleziona przez archeologów przed Beduinami, a same manuskrypty zostały uratowane dzięki inicjatywie Milika. Widząc, że niemal rozsypują się w rękach po wyjęciu na zewnątrz, zapakował ziemię zawierającą fragmenty skóry w pudełka, nasączając je wodą. Dzięki temu manuskrypty zachowały się, a w grudniu 1958 r. w warunkach laboratoryjnych oczyścił je, rozwinął i odczytał. Ich publikacja ukazała się w tomie „Discoveries in the Judaean Desert” poświęconym tzw. „małemu grotom” i zawierała siedem tekstów biblijnych, filakterium oraz siedemnaście tekstów pozabiblijnych, w tym fragmenty reguł zgromadzenia⁴¹. Najcenniejszym odkryciem był dwukolumnowy dokument nazwany przez Milika „Opisem Nowej Jerozolimy”⁴².

U wejścia do wąwozu qumrańskiego, poniżej akweduktu, R. de Vaux i Milik zlokalizowali grotę 6 spenetrowaną przez Beduinów. Tym niemniej wydobyto z już przekopanej ziemi jeszcze szereg mało ważnych fragmentów skór i papirusów⁴³.

WSPÓŁPRACA Z O. DE VAUX PRZY WYKOPALISKACH CHIRBET QUMRAN⁴⁴

R. de Vaux bardzo wysoko oceniał swego nowego współpracownika, jego wiedzę i entuzjazm. Od drugiej kampanii wykopaliskowej w Chirbet Qumran Milik został pełnoprawnym członkiem ekspedycji⁴⁵. Brał też udział w czwartym i piątym sezonie badań. W czasie ostatniej ekspedycji odkopywał osiedle w ‘Ein Feszcha⁴⁶. W Qumran współpracował z o. M. de Buit, odpowiedzialnym za rysunki i dokumentację archeologiczną. Cenił wysoko Lankesterą Hardinga, Dyrektora Departamentu Starożytności Jordanii, który był nadzorcą wykopalisk z tytułu swego stanowiska. Z tego okresu pochodzą zdjęcia Milika w towarzystwie de

⁴¹ J.T. Milik, „Textes de la grotte 5 Q”, w: *DJD* 3, 165-197, tabl. XXXVI-XLII.

⁴² Idę za nazwą Milika. Dzisiaj dokument jest raczej nazywany „Nowa Jerozolima”.

⁴³ De Vaux, „Archéologie. I. Exploration”, 26.

⁴⁴ Por. uprzednio Kapera, „Chirbet Qumran”, 50-53.

⁴⁵ Milik, „Moja praca w Jerozolimie”, 161; R. de Vaux, „Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne”, *RB* 61 (1954), 206.

⁴⁶ Por. „Wstęp”, w: Milik, *Dziesięć lat*, 5.

Vaux i Hardinga, znane z prasy i licznych opracowań książkowych o zwojach⁴⁷. W sumie Milik spędził w Qumran i okolicy pełne dziewięć miesięcy⁴⁸.

Milik był odpowiedzialny za nadzór pewnych sektorów badanych w Chirbet Qumran, za sortowanie skorup i rekonstrukcję naczyń oraz wpisywanie znalezionych obiektów do inwentarza⁴⁹. Wynika z tego, że R. de Vaux uczył go archeologii praktycznej od początku. Jak jednak widać na ówczesnych fotografiach, Milika pociągała praca własnymi rękami w trakcie wykopalisk. Zdjęcie Milika oczyszczającego stos naczyń kuchennych w qumrańskiej spiżarni jest powszechnie znane⁵⁰. Lubił też przyglądać się przekopanej i odrzuconej ziemi. Dzięki temu m.in. znalazł nierozpoznane skorupy z napisami, w tym jedną z pismem paleohebrajskim z VII w. przed Chr.⁵¹

Już w roku 1957, a więc na długo przed syntezą archeologiczną o. de Vaux, Milik zaprezentował (według de Vaux) mistrzowską prezentację stanu badań nad zwojami⁵². Jasne przedstawienie roboczej hipotezy esseńskiej z oryginalnym rozwinięciem, uwzględniającym wyniki badań archeologicznych osiedla, wywarło znaczący wpływ na większość qumranologów⁵³. Ponadto opis ruin Chirbet Qumran wykonany przez Milika, choć zwięzły, był chyba jednym z najobszerniejszych w tym czasie. Zawierał wiele elementów, które umykały uwadze specjalistów, a z czasem posłużyły do kreacji nowych hipotez odnośnie do interpretacji osiedla. Niezwykłą wartość posiadał podówczas zwarty, ale pełen szczegółów opis „rejonu przemysłowego” Chirbet Qumran⁵⁴.

Milik szybko uczył się praktycznej archeologii. Stawiał własne hipotezy, np. dotyczące datowania ceramiki z sali zgromadzeń i sąsiadującej z nią spiżarni. R. de Vaux zniszczone naczynia wiązał z trzęsieniem ziemi w 31 r. przed Chr.⁵⁵; Milik widział tu efekt ataku Rzymian, mającego miejsce o cały wiek później⁵⁶. Sądził, że po trzęsieniu ziemi niewielka grupa esseńczyków mogła pozostać na miejscu⁵⁷.

⁴⁷ Np. J.M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, Harmondsworth 1956, fig. 28.

⁴⁸ Przyznał się do tego z dumą reporterowi Wolnej Europy, wskazując, że najdłuższy jego jednorazowy pobyt na Pustyni Judzkiej trwał aż 2,5 miesiąca. Por. „Głos wołających na puszczy”, III.

⁴⁹ Milik, „Trois ans”, 139.

⁵⁰ Allegro, *Dead Sea Scrolls*, fig. 37.

⁵¹ J.T. Milik, „Souvenirs de terrain”, *Le Monde de la Bible* 1997, nr 107, 14.

⁵² R. de Vaux, „Wstęp”, w: Milik, *Dziesięć lat*, 4.

⁵³ Aktualną ocenę wkładu Milika przedstawia Ch. Hempel, „Qumran Communities: Beyond the Fringes of Second Temple Society”, w: *The Scrolls and the Scripture. Qumran Fifty Years After*, Sheffield 1997, 43-45.

⁵⁴ Milik, *Dziesięć lat*, 46-50, passim i indeks na 175.

⁵⁵ R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973, 24.

⁵⁶ Milik, *Dziesięć lat*, 54-57, a zwłaszcza przypis 2 (55-56).

⁵⁷ Tamże, 53-54.

De Vaux uważał to za „wysoce nieprawdopodobne”⁵⁸. Dziś wiemy, że okres przerwy mógł być bardzo krótki (propozycja J. Magness)⁵⁹, zaś sugestia Milika wielce prawdopodobna. Kiedy tylko Milik próbował obniżyć liczbę mieszkańców Chirbet Qumran z 200 na 150-200 osób, de Vaux nie omieszkiał tego odnotować jako „slightly different estimate”⁶⁰. Dziś wielu specjalistów jest skłonnych tę liczbę zmniejszyć (J. Patrich do 50-70, J.-B. Humbert do... 15 osób)⁶¹. W sumie, przeglądając dwadzieścia dwa odsyłacze do Milika, w monografii de Vaux zauważyłem, że nie „odpuścił” mu on ani jednego miejsca, w którym poglądy ucznia były choć trochę różne od jego własnych. Nie można jednak zapominać o tym, że tam, gdzie eksploracje terenowe lub badania Milika potwierdzały hipotezy R. de Vaux, to nie omieszkiał on je przywoływać, czy to odnośnie do regionu Buqei’a, czy to Zwoju Miedzianego, czy odnośnie do zwyczaju przechowywania zwojów w dzbanach, a nawet dotyczące identyfikacji Mistrza Sprawiedliwości⁶². Cokolwiek zaś powiedzieć o stosunku R. de Vaux do pomysłów Milika, to z satysfakcją należy podkreślić jego lojalność względem młodszego współpracownika i zacytować fragment wstępu do książki Milika z 1957 r., gdzie rekomenduje jego pracę słowami: „Dzieło to napisał [...] specjalista, znający lepiej niż ktokolwiek inny tak miejsca, jak i teksty, o których mówi”⁶³.

„WYKOPALISKA” MILIKA W ANTYKWARIATACH JEROZOLIMY

Jednym z ciekawych aspektów działalności Milika w związku z badaniami Chirbet Qumran było regularne sprawdzanie antykwariatów arabskiej Jerozolimy. Słusznie domyślał się, że Arabowie z Pustyni Judzkiej przehandlowywali obiekty z tego osiedla i okolicznych grot właścicielom sklepów z zabytkami starożytnymi. Dzięki praktyce zdobytej w trakcie wykopalisk o. de Vaux, potrafił szybko rozpoznawać i zabezpieczać dla Palestyńskiego Muzeum Archeologicznego wartościowe obiekty starożytne. Milik tak opisuje swoje łowy: „Moje zainteresowania kolekcjo-

⁵⁸ De Vaux, *Archaeology*, 24.

⁵⁹ J. Magness, „The Archaeology of Qumran: A Review”, *The Qumran Chronicle* 8 (1998), fasc. 1-2, 56-59.

⁶⁰ Milik, *Dziesięć lat*, 101 i de Vaux, *Archaeology*, 92.

⁶¹ J. Patrich, „Khirbet Qumran in Light of New Archaeological Explorations in the Qumran Caves”, w: *Methods of Investigations of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*, red. M.O. Wise [i in.], New York 1994, 93-94.

⁶² De Vaux, *Archaeology*, 92, 93, 98, 102, 109 i 117.

⁶³ Tenże, „Wstęp”, 4.

nerskie i przyjazne stosunki z antykwariuszami Jerozolimy arabskiej dały mi nieraz możliwość robić odkrycia również i na rynku handlu starożytności. Grot strzały, kupiony u antykwariusza z Bramy Damasceńskiej z wyrytym na nim nazwiskiem posiadacza, okazał się najstarszą inskrypcją w alfabecie fenickim, mianowicie z 12-go wieku przed Chrystusem. Udało mi się, z przyjacielską współpracą [Franka M.] Crossa, zebrać wszystkie groty strzał, pochodzące z tego samego skarbu, znalezione w okolicach Betlejem”. Studium paleograficzne grotów zapisanych, ukazało się w *BASOR*, a studium typologiczne (studium formy grotów od XVI do IX w.) w *ADAJ*⁶⁴.

O równie wartościowym zakupie z października 1952 r. Milik wspomina: „inny przypadkowy zakup, tym razem 7-iu naczyń typu qumrańskiego, [w tym pozyskałem] wielką amforę z wypisaną węglem wskazówką pojemności naczynia ‘dwa seah i siedem log’. Był to pierwszy archeologiczny dokument, tyżący systemu miar pojemności używanego w Judei; dotychczas punktem wyjścia obliczeń metrologicznych była przybliżona ekwacja systemu żydowskiego i rzymskiego podana przez Józefa Flawiusza. Dalsze studium pozwoliło mi stwierdzić, że ten system metryczny nie zmienił się w Judei od ósmego wieku przed Chr. do drugiego wieku naszej ery”⁶⁵. Naczynie na pewno pochodziło sprzed 135 r. po Chr. Po przetestowaniu naczynia okazało się, że był to odpowiednik 36,65 litra wody lub 33,25 litrów ziarna. Jak ustalił Milik, jeden seah był w okresie Nowego Testamentu ekwiwalentem 16,60 litra suchej masy⁶⁶. Warto nadmienić, że drogą wywiadów przeprowadzonych z Beduinami plemienia Taamire wiosną 1953 r. na Pustyni Judzkiej Milik uściślił miejsce znalezienia zespołu naczyń: ok. 100 m na południe od groty 6⁶⁷.

WYKOPALISKA OSSUARIÓW NA OBRZEŻACH JEROZOLIMY

Niezwykle interesującym projektem naukowym, który podjął Milik w latach pobytu w École Biblique, był zamiar opracowania zestawu ossuariów palestyńskich.

⁶⁴ [J.T. Milik], *Praca naukowa ks. Milika*, [cz. I], 2. Por. J.T. Milik, F.M. Cross, „Inscribed Javelin-heads from the Period of Judges. A Recent Discovery”, *BASOR* 134 (1954), 5-15 oraz F.M. Cross, J.T. Milik, „A Typological Study of the el-Khadr Javelin- and Arrow-heads”, *ADAJ* 3 (1956), 5-17. Do tego typu fenickich zabytków Milik wracał dwukrotnie w innych artykułach. Por. J.T. Milik, „An Unpublished Arrow-head with Phoenician Inscription of the 11th-10th century B.C.”, *BASOR* 143 (1956), 3-6; tenże, „Fleches à inscriptions phéniciennes au Musée National Libanais”, *Bulletin du Musée de Beyrouth* 16 (1961), 103-108.

⁶⁵ Tamże, 2-3.

⁶⁶ J.T. Milik, „Deux jarres inscrites provenant d'une grotte de Qumrân”, *Biblica* 40 (1959), 550-575.

⁶⁷ Tenże, „Deux jarres inscrites provenant d'une grotte de Qumrân”, w: *DJD* 3, 37-41, tabl. IX.

Pisze o tym projekcie tymi słowami: „W przygotowaniu mam korpus, to jest zbiór napisów wydrapywanych lub kreślonych węglem i ochrą na ossuariach, to jest skrzynek zawierających kości zmarłych, a znajdujących dosyć często w grobach żydowskich epoki rzymskiej w cmentarzyskach Jerozolimy i innych [o]środków miejskich Palestyny. Część nowego materiału opublikowałem już, szczególnie piękną serię pochodzącą z wykopalisk franciszkańskich na zboczu Góry Oliwnej, w miejscu zwanym Dominus Flevit”⁶⁸. Przypomnę tutaj, aby uniknąć wchodzenia w szczegóły, że ossuaria pochodziły z badań Bellarmino Bagattiego (1905-1990). Odkryto je na cmentarzysku przekopanym w latach 1953-1955. Ossuaria znaleziono w niszach zwanych kochim i datowano je na lata 135 przed Chr. do 70 po Chr. (ewentualnie sprzed 135 r. po Chr.)⁶⁹. Milik nie tylko odczytał i zinterpretował napisy, ale także opracował ich paleografię, język, a nawet poczynił próby analizy statystycznej imion własnych⁷⁰.

Przygotowując *corpus* ossuariów palestyńskich, Milik pracował z dużym zaangażowaniem. Jak pisze: „Do materiałów już znanych, które dużej części sprawdziłem na oryginałach w muzeach Bliskiego Wschodu i Europy, dorzucam kilkadziesiąt nowych ossuariów zapisanych, z których większość znalazłem sam podczas moich systematycznych przeszukiwań nekropolii na południe-zachód od Jerozolimy. Wykopalisk tych dokonałem z pomocą Departamentu Starożytności Jordanii w latach 1958-60”⁷¹. O ile mi wiadomo, tylko trzy groby z rejonu Silwan, w dolinie Cedronu, na południowy wschód od Jerozolimy zostały przez niego opublikowane, z Dżebel Hallet et-Turi, z Dżebel er-Ras i Karm es-Seh. Milik badał je już ok. 1956 r., fotografował mu obiekty Jean Starcky, a przerysy inskrypcji wykonał o. G. Lombardi. Publikacja w *Liber Annuus* Biblijnej Szkoły Franciszkanów potwierdza dużą znajomość problematyki ossuariów, ich typologii i oczywiście błyskotliwą umiejętność odczytania znalezionych na nich inskrypcji. Szczególnie cenne były obiekty znalezione w Dżebel Hallet et-Turi. W jednym z pięciu kochim natrafiono na trzydzieści dwa ossuaria, po większej części dekorowane i malowane. Pośród imion zwracają uwagę Szlamion po grecku i hebrajsku, Mattatiach syn Jehoszeha, Jehochanan syn Szymona i Aqiva. Zainteresowanie

⁶⁸ Por. [J.T. Milik], [*Praca naukowa ks. Milika*], [cz. II], 5.

⁶⁹ Wykopaliska te przypomniał ostatnio R.A. Sikora, „Franciszkańskie odkrycia archeologiczne w miejscu zwanym »Dominus Flevit«, *Studia Franciszkańskie* 8 (1997), 117-125. Przedstawił jednak pogląd o. B. Bagattiego, a nie Milika na temat interpretacji napisów na ossuariach (por. 121-122). Bagatti był skłonny uznać chrześcijański charakter niektórych znaków na skrzynek z kośćmi.

⁷⁰ Por. J.T. Milik, „Inscrizioni sugli ossuari”, [w art.]: J.T. Milik, B. Bagatti, „Nuovi scavi al »Dominus Flevit«, *Liber Annuus* 4 (1953-1954), 247-276 (tutaj 260-276) oraz publikacja finalna: B. Bagatti, J.T. Milik, *Gli scavi del »Dominus Flevit« (Monte Oliveto – Gerusalemme). Parte I. La necropoli del periodo Romano*, Gerusalemme 1958. Por. rozdz. III: J.T. Milik, „Le iscrizioni degli ossuaria”, 70-109.

⁷¹ Zob. przypis 68.

arameistów budzi dwuliniowy napis z pokrywy jednego z ossuariów z zakazem ponownego użycia (por. Miszna, Nedarim 1, 1-4)⁷². Naczynia kuchenne i lampki pozwoliły datować zespół grobowy w grocie na I w. przed Chr. do upadku Świątyni (70 r. po Chr.). Można powiedzieć, że jako archeolog wykonujący prace czysto ratownicze (odkrycie grobów było związane z pracami budowlanymi), Milik wykazał się profesjonalizmem⁷³. Niestety, nic nie wiemy o innych jego późniejszych pracach wykopaliskowych w Jerozolimie, a przecież wspomina o nich wyraźnie w podanym uprzednio cytacie, potwierdzającym ścisłą współpracę z Departamentem Starożytności Jordanii w latach 1958-1960⁷⁴. W tych latach Milik był w Muzeum w Ammanie w związku z przygotowywaną publikacją Zwoju Miedzianego (3Q15) świeżo otwartego w Manchesterze i przewiezonego do stolicy Jordanii i tam musiał bliżej poznać dr. Abdula Karima al-Ghabaryeha, który po kryzysie sueskim objął stanowisko po G. Lankesterze Hardingu. O tym, że École Biblique, R. de Vaux i Milik byli w dobrych stosunkach z Arabami świadczy wieloletnia współpraca przy pozyskaniu i publikacji rękopisów znad Morza Martwego. Uzyskanie przez Milika zezwoleń na doraźne, małe wykopaliska na pewno nie stanowiło problemu⁷⁵. Wielki boom archeologiczny, który nastąpił po wojnie sześciodniowej, był związany z gwałtowną rozbudową Jerozolimy, ale przecież przed 1967 także wznoszono domy i naruszano warstwy bogate archeologicznie. W konsekwencji badania ratownicze Milika wzbogacały zbiory archeologiczne École Biblique.

Myszę, że aktywność archeologiczna Milika w Jerozolimie była związana także z dobrymi relacjami z jerozolimskimi franciszkanami. Współpracował z nimi,

⁷² Por. J.A. Fitzmyer, „The Aramaic Qorban Inscription from Jebel Hallat et-Turi and Mark 7:11 / Matt 15:5”, *JBL* 78 (1959), 60-65; H. Misgav, *The Hebrew and Aramaic Ossuary Inscriptions from the End of the Second Temple Period*, MA thesis, Hebrew University, Jerusalem 1991, 99-100 (cyt. za: A. Kloner, B. Zissu, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period*, Leuven – Dudley 2007, 263); J.A. Fitzmyer, D.J. Harrington, *Manual of Palestinian Aramaic Inscriptions*, Rome 1978, no. 69.

⁷³ J.T. Milik, „Trois tombeaux juifs récemment découverts au Sud-Est de Jérusalem”, *Liber Annus* 7 (1956-1957), 232-267. Wykopaliska Milika weszły na stałe do literatury przedmiotu. Por. Kloner & Zissu, *The Necropolis of Jerusalem*, 263.

⁷⁴ Warto tu przypomnieć, że postępowanie władz jordańskich nie było w tym czasie czymś wyjątkowym. Przykładowo udzieliły one innemu prywatnemu archeologowi podobnej zgody na przekopanie dodatkowych grobów koło Chirbet Qumran. Zob. S.H. Steckoll, „Preliminary Excavation Report in the Qumran Cemetery”, *RevQ* 6 (1968), 323-344.

⁷⁵ Jak sam o tym wspominał w 1967 r.: „[Stosunek miejscowej ludności do ekipy naukowców i badaczy oraz władz Jordanii był] [J]ak najlepszy. Osobiście byłem w jak najserdeczniejszych stosunkach z przedstawicielami różnych warstw ludności arabskiej w Jordanii, poczynając od chłopów i Beduinów do przedstawicieli arystokracji w ministerstwach i w Departamencie starożytności i aż po króla Husseina, który pracami naszymi się interesował i udzielał nam różnego rodzaju pomocy”. Zob. T. Borowicz, „Światowej sławy uczonego polski mówi o rewelacyjnych odkryciach w Qumran!”, *Narodowiec* (Londyn) nr 213 (9.09.1967).

wygłaszał im wykłady, prowadził ich wycieczki archeologiczne po Pustyni Judzkiej, opracowywał inskrypcje z ich muzeum⁷⁶. Z pewnością więc śledził przypadkowe odkrycia na terenie Świętego Miasta. O jego szerokich zainteresowaniach archeologicznych świadczy również pozostawiony obszerny, ok. dziewięćdziesięciostronicowy rękopis dotyczący napisów z grobów Bet Szearim. Przygotowany tekst zaopatrzonej jest w plany grobów i w rysunki inskrypcji.

O tym, że faktycznie Milik studiował oryginalne obiekty świadczy zabawna anegdota opowiadana przez Magena Broshiego, byłego dyrektora Muzeum Izraela. Broshi w czasie oprowadzania po Muzeum Bet Szearim odczytywał znajdujące się tam starożytne napisy. Przy kolejnej pomyłce zniecierpliwiony „turysta” poprawił mu kolejno wszystkie błędy. Tym „turystą” był Milik⁷⁷.

Ostatnim śladem zainteresowania Milika tekstami z ossuariów pozostaje artykuł poświęcony odkryciu sarkofagu z Betfage w tomie dedykowanym André Dupont-Sommerowi⁷⁸. Do dziś, mimo upływu półwiecza, ta i inne prace Milika nad ossuariami są nadal niezwykle często cytowane⁷⁹.

BADANIA WYŻYNY BUQE'A

Milik lubił z kolegami wyruszać poza ścisły obręb ruin Chirbet Qumran i qumrańskiego płaskowyżu. W przeciwieństwie do R. de Vaux, który nawet nie opisał qumrańskiego akweduktu, Allegro i Milik spenetrowali go dokładnie⁸⁰.

⁷⁶ Por. np. „Relazione sul Corso estivo per Professori tenuto allo Studium Biblicum Franciscanum”, *Liber Annuus* 10 (1959-1960), 260-261, fot. 269 czy J. Spijkerman, „Chronique du Musée de la Flagellation”, *Liber Annuus* 12 (1961-1962), 323-333.

⁷⁷ Po latach opowiedział historyjkę Milikowi, a ten powtórzył ją w wywiadzie udzielonym Dariuszowi Długoszowi. Zob. tenże, „75 lecie urodzin Józefa Tadeusza Milika”, *Norwy Filomata* 1 (1997), 144-149 (tutaj 147).

⁷⁸ J.T. Milik, „La couvercle de Bethphagé”, w: *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, 75-94, tabl. I-IV.

⁷⁹ Zob. np.: C.A. Evans, *Jesus and the Ossuaries*, Waco 2003, gdzie nazwisko Milika pojawia się 18 razy (zob. indeks 167).

⁸⁰ R. de Vaux poświęcił tylko kilka linijek swej monografii przebiegowi wody akweduktu i to w zasadzie w obrębie osady. (Por. de Vaux, *Archaeology*, 8, 9). Co ciekawe nie zostawił nawet notatek dotyczących tego obiektu. Kiedy więc Jean-Baptist Humbert przygotowywał wydanie zapisków z wykopalisk Chirbet Qumran, musiał sam dopisać informacje na temat akweduktu. (Por. S. Pfann, *The Excavations of Khirbet Qumran and Ain Feshkha. Synthesis of Roland de Vaux's Field Notes*, Fribourg 2003, 65). Natomiast Milik w swej monografii odkryć pokrótce uzasadnił powstanie akweduktu, opisując go tymi słowami: „Zbudowano tamę dla zatrzymywania wody, która raz czy dwa razy każdej wiosny płynie przez Wadi Qumran. Wyrąbano w skale akwedukt i przekopano

Pierwszy wykonał znakomite zdjęcia⁸¹, Milik natomiast szukał do niego analogii na Pustyni Judzkiej. To on pierwszy zauważył, że „najbliższą paralełą do akweduktu qumrańskiego jest akwedukt zaopatrujący fortecę Hirkanium, zbudowaną przez Hirkana I, a więc współczesną qumrańskim instalacjom wodnym”. I jak wspomina: „Niedawno [czyli przed 1958 r.] miałem okazję zbadać początkowe jego części w Wadi Ennar (w pobliżu klasztoru Mar Saba). Zbudowano go na północnym stoku głębokiego wąwozu, aby mógł zbierać cały opad deszczu. Sposób, w jaki kanał jest wykuty w skale i zbudowany na kamiennej podstawie w tych miejscach, gdzie skały nie ma – w celu utrzymania poziomu wody, wymiary samego akweduktu, skład zaprawy murarskiej – wszystkie te szczegóły są identyczne w akwedukcie hirkańskim i qumrańskim”⁸². Widać wyraźnie zupełnie inne podejście do obiektu. W pewnym sensie Milik był prekursorem tak modnej obecnie archeologii regionalnej. Cały czas patrzył na osiedle qumrańskie w kontekście całej Pustyni Judzkiej⁸³.

W trakcie trzeciej ekspedycji w Chirbet Qumran Milik zainteresował się najwcześniejszą fazą osiedla, okresem żelaza (wieki VIII-VII przed Chr.). Znalezione szczątki z tego okresu „podsunęły” mu myśl bardziej systematycznego przebadania pozostałości materialnych z tej epoki na pustyni Judzkiej. „Me własne badania powierzchniowe, a w sierpniu [19]55-go roku wykopaliska na małą skalę przeprowadzone wspólnie z Frank[iem] Crossem pozwoliły stwierdzić obecność 3-ch małych osiedli z epoki monarchicznej w dolinie Buqeia położonej na płaskowyżu judzkim na zachód od Qumranu. W 15-tym rozdz[iałe] Księgi Jozuego podane są nazwy sześciu wsi »dystryktu pustyni«. Pierwsza z nich znajdowała się przy Jerycho, a ostatnia to Oasis Engadi, istniejąca do dziś na wybrzeżu Morza Martwego. Druga nosi nazwę miasta soli, tj. miejscowości położonej nad jeziorem słonym, co pozwala je zidentyfikować z całą pewnością ze wspomnianą już starszą warstwą archeologiczną Qumranu. A zatem przez czystą eliminację 3 pozostałe osiedla odpowiadają 3-em ruinom zbadanym przez nas, noszących egzotyczne nazwy Middin, Sekkaka, Nibszan. Rezultaty tych badań ogłosiliśmy z Crossem

rów w marglu, żeby doprowadzić całą tę wodę do osady, gdzie przechowywano ją w cysternach. Całość konstrukcji pokryto nieprzepuszczalną zaprawą murarską” (Milik, *Dziesięć lat*, 52).

⁸¹ Zob. J.M. Allegro, *The People of the Dead Sea Scrolls in Text and Pictures*, Garden City 1958, 160-168 (tabl. 142-151). Warto przy okazji dodać, że Piotr Muchowski przywiózł, ze swej wycieczki do Wadi Qumran w 1996 r., liczne zdjęcia akweduktu qumrańskiego. Por. Z.J. Kaspera, „Wycieczka do qumrańskiego akweduktu”, *Filomata* 437-438 (1996), 336-344, tabl. [I-VIII]. Zdjęcia Muchowskiego, zob. tabl. [II-VII].

⁸² Milik, *Dziesięć lat*, 153, przypis 4.

⁸³ Dziś uczeni analizują osadę qumrańską w kontekście osiedli wokół całego Morza Martwego. Por. np. J. Zangenberg, „»From the Desert to the Sown«. Relocating Khirbet Qumran from Religious Isolation to Regional Connectivity”, *Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaften des Heiligen Landes* 9/10 (2005), 100-112; Y. Hirschfeld, *Qumran in Context. Reassessing the Archaeological Evidence*, Peabody 2004.

w *Bulletin of the American School of Oriental Research*. Prof. W. Albright, znany autorytet w tej dziedzinie określił nasz wysiłek »najdoskonalszym przykładem pracy archeologicznej na małą skalę, jaki mi jest znany«. Dwa lata później przebywałem pustynię na wschód od miejscowości Tekoa, gdzie studiowałem, znalazłem po raz pierwszy lub wreszcie zidentyfikowałem resztki archeologiczno-architektoniczne z epoki chalkolitycznej, żelaza, rzymskiej i bizantyjskiej⁸⁴.

Opisane tu wykopaliska w dotąd niezbadanym rejonie Pustyni Judzkiej miały miejsce między 8 a 15 sierpnia 1955 r. i były poprzedzone kilkoma wypadami z Chirbet Qumran na pustynię. Na wiosnę wybrano się do Chirbet Mird, gdzie uprzednio natrafiono na dokumenty z epoki bizantyjskiej oraz do Chirbet es-Samrah. W es-Samrah odszukano resztki fortyfikacji miasta, zebrano skorupy z okresu Żelaza II, a w sąsiedztwie natrafiono na resztki dobrze skonstruowanej tamy. Z kolei w lecie 1955 odbyto rekonesans w kierunku Chirbet Abu Tabak, stwierdzając istnienie kolejnej twierdzy z okresu Żelazo II, ślady intensywnej irygacji terenu, kilku wież strażniczych, a nawet natrafiono na kutą w skale cysterne. Podjęte z kolei w sierpniu badania pozwoliły ustalić, że Buqe'a była zasiedlona między IX a VII w. przed Chr., a być może parę dekad dłużej, jeszcze w VI w. Ufortyfikowanie badanych osiedli zidentyfikowanych jako biblijne Madon (Chirbet Abu Tabak), Sekaka (Chirbet es-Samrah) oraz Nibsan (Chirbet El-Maqari), ich plany, kamieniarka murów, system irygacyjny i stemple amfor wskazywały na centralną administrację rejonem i użycie pracy przymusowej. Dzięki przeprowadzonym badaniom i analizie tekstów biblijnych osiedle Chirbet Qumran, identyfikowane z Ir ham-Melah (miastem Soli), zostało uplasowane w systemie fortów pustynnej części prowincji Judea powstałych nie później niż czasy Ozjasza⁸⁵. Na przykładzie tej pracy widzimy wyraźnie tak ważne w wypadku aktywności naukowej Milika połączenie prospekcji terenowej, badań archeologicznych i znajomości tekstów biblijnych. Z całą pewnością można go nazwać nie tylko znakomitym filologiem, ale i archeologiem biblijnym, choć przede wszystkim był epigrafikiem.

STUDIA NAD TOPOGRAFIĄ HISTORYCZNĄ STAROŻYTNEJ PALESTYNY

W wielu wypadkach, choć Milik nie był uczestnikiem wykopalisk, zwracano się do niego o komentarze historyczno-topograficzne. Tak postąpił G.R.H. Wright,

⁸⁴ [Milik], *Praca naukowa ks. Milika*, cz. [I], 2.

⁸⁵ F.M. Cross, J.T. Milik, „Explorations in the Judean Buqe'ah”, *BASOR* 142 (1956), 5-17.

który w 1960 kopał Chirbet Mird dla Copper Scroll Expedition Johna Marco Allegro. Milik zaopatrzył jego raport w szczegółową analizę źródeł literackich dotyczących historii cenobium zwanego Kastellion⁸⁶.

Ścisłą współpracę nawiązał także z Milikiem o. Wirgillio Korbo. Razem przeprowadzili, poczynając od 1957 r., „szereg poszukiwań na Pustyni Judzkiej w celu odnajdowania i identyfikowania resztek monasterów, instalacji ekonomicznych, pustelni i grot mieszkalnych mnichów bizantyńskich zamieszkujących tę pustynię między piątym a dwunastym wiekiem”. Ostatecznie Milik opublikował „repertuar monasterów i sanktuariów Jerozolimy i okolicy, jak i w Pustyni Judzkiej”, w którym to wykazie wykorzystał „dokumenty literackie, jak i pozostałości archeologiczne odnośnych budowli chrześcijańskich”⁸⁷. Z rejonu samej tylko Jerozolimy uwzględnił osiemdziesiąt sanktuariów⁸⁸. Jednak najważniejszym jego studium z tego okresu życia pozostaje gruntowna rozprawa na temat topografii Jerozolimy pod koniec epoki bizantyjskiej. W pracy tej wykorzystał niepublikowane kodeksy arabskie z biblioteki klasztoru św. Katarzyny na Synaju, reinterpreterując znane przekazy literackie, inskrypcje i przede wszystkim widok Jerozolimy na mapie z Madaby⁸⁹.

Milik z własnej inicjatywy podjął także studia hagiograficzne poświęcone świętym z Transjordanii⁹⁰, w których – jak sam o tym pisze – uwzględnił „dane archeologii i epigrafiki chrześcijańskiej”, a więc uczynił więcej „niż czynią to Bollandyści”⁹¹. Za każdym opracowaniem stała gruntowna znajomość terenu, źródeł literackich i inskrypcji.

PENETRACJA NABATEI

Z początkiem 1955 r. Milik został wciągnięty przez swego przyjaciela, ks. Jeana Starcky’ego (1908-1988) w ekspedycję, która zmieniła kierunek jego badań⁹².

⁸⁶ J.T. Milik, „The Monastery of Kastellion”, *Biblica* 42 (1961), 21-27, tabl. XII.

⁸⁷ [Tenże], [*Praca naukowa ks. Milika*], cz. [II], 6.

⁸⁸ Por. tenże, „Notes d’épigraphie et de topographie palestiniennes”, *RB* 66 (1959), 550-575; 67 (1960), 354-367 i 550-591.

⁸⁹ Tenże, „La topographie de Jérusalem vers la fin de l’époque byzantine”, *Mélanges de l’Université Saint Joseph* 37 (1961), 127-189.

⁹⁰ Tenże, „Notes d’épigraphie et de topographie jordaniennes”, *Liber Annus* 10 (1959-1960), 147-184.

⁹¹ [Tenże], [*Praca naukowa ks. Milika*], cz. [II], 6.

⁹² Por. J. Starcky, J.T. Milik, „Communication sur l’expédition épigraphique en Nabatene”, *RB* 64 (1957), 223-225; É. Dhorme, „Compte rendu de la mission Starcky et Milik en Jordanie

Starcky zaproponował mu wyprawę celem odszukania znanych inskrypcji nabatejskich i poszukiwania nowych. Mieli sfotografować znane i nowe napisy, a także wykonać estampaże. Ostatecznym celem miało być przygotowanie nowego tomu „Corpus Inscriptionum Semiticarum”, fascykuł „Nabatea”, dla Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Przyłączenie się do tego projektu, jak też zafascynowanie nowozebrany materiałem, zadecydowało o opóźnieniu, a potem przerwaniu prac nad powierzonymi mu rękopisami znad Morza Martwego. Obaj przyjaciele zaprosili do towarzystwa również Johna Marco Allegro. Wspólnie spędzili miesiąc marzec w 1955 na wyprawie jeepami po terenach Jordani i Syrii z błogosławieństwem departamentów starożytności obu krajów. Spenetrowali Dżebel Ed-Druz, Sia, Hauran i Petrę (tereny przebadane wcześniej przez René Dussauda, Ernesta Littmana i Gustava Dalmana). Najlepsze rezultaty osiągnęli w Dżebel er-Ramm i Dżebel Ratama, na południe od Petry. Rozpoznali nowe inskrypcje nabatejskie i greckie. Tylko w rejonie Petry była to setka napisów pominiętych przez ich poprzedników. Z zachowanych listów Allegro wiadomo, że obaj jego koledzy wykazali się wielką niefrasobliwością przy wynajęciu jeepów, które miały kiepskie opony i zużyte hamulce, ale też np. że prowadzono przyjacielskie, długie rozmowy nocne z przyjaznymi Beduinami⁹³. Niestety brak danych, żadnego raportu odnośnie do wyprawy lipcowej. Wiemy tylko, że w między oboma wyprawami z 1955 r. Allegro i Milik planowali monografię o Nabatei dla serii „Penguin Books”. Znany spór członków Scroller Team z Allegro wiosną 1956 r.⁹⁴ przekreślił na wiele lat ten projekt Milika. Powrócił do niego pod koniec życia⁹⁵.

Milik wrócił ze Starckym do Nabatei w 1974 r., po zlokalizowaniu na fotografiach lotniczych miejsc ich odkryć nowych napisów sprzed niemal dwudziestu laty. Teksty zostały zweryfikowane. Odkryto też wiele nowych. W sumie zawdzięczamy naszej dwójce uczonych 974 inskrypcje w języku nabatejskim, 48 greckich, 11 łacińskich i 6 tamudyckich⁹⁶. Po śmierci Starcky'ego projekt

et en Syrie pour le Corpus des inscriptions sémitiques (près de Petra)”, *CRAI* 99 (1955), 157-158.

⁹³ Por. J.A. Brown, J.M. Allegro, *The Maverick of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2005, 57-59.

⁹⁴ Chodzi o fakt naciągania interpretacji tekstów qumrańskich w celu zbliżenia postaci Mistrza Sprawiedliwości z Qumran do Jezusa z Nazaretu. List z protestem kolegów zamieszczony w „Timesie” poróżnił członków Scroller Team z Allegro. Zob. J.A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, Kraków 1997, 187-189.

⁹⁵ W archiwum Milika znajduje się obszerna, nieukończona monografia Nabatejczyków. Według posiadanych informacji maszynopis ma wydać drukarnia Institute d'Études Sémitiques z Sorbony.

⁹⁶ D.F. Graf, „Józef Tadeusz Milik (1922-2006): »Nabataean Epigrapher per excellence«”, *The Polish Journal of Biblical Research* 6, (2007), 123-134 (tutaj 124-125).

został zarejestrowany w Sorbonie, a Milik do samej śmierci pracował nad napisami z Lailą Nehmé⁹⁷. Niestety, ukończenie projektu przewidziano na następną dekadę.

WYKOPALISKA W LIBANIE

Jesienią 1961 r. Milik został przeniesiony przez CNRS do Francuskiego Instytutu Archeologicznego w Bejrucie. Choć o tym nie wspomina w zachowanych raportach, to jednak brał udział w różnych badaniach wykopaliskowych w Libanie. Nawet jednak oficjalna historia tego Instytutu nie podaje szczegółów na temat wykopalisk Milika w Gren i rejonie źródła Efqa⁹⁸. Oczywiście w tym okresie jego życia Palmyra, Hatra i Tyr były najbliższe jego sercu, a przygotowany podówczas tom na temat semickich wspólnot religijnych pozostaje nadal niezbędnym narzędziem do badań Syrii w okresie wczesnorzymskim⁹⁹. To w Libanie Milik po raz ostatni brał udział w badaniach archeologicznych. Po powrocie z Bejrutu do Rzymu w 1964 r. jego badania miały charakter wyłącznie gabinetowy.

PRACE NUMIZMATYCZNE MILIKA

Na zakończenie warto skreślić kilka słów na temat prac numizmatycznych Milika. O najważniejszym swym osiągnięciu w tej gałęzi archeologii napisał sam takie słowa: „Poza przyczynkami do historii Nabatejczyków, ogłosiłem drukiem w *Revue Numismatique* poważny skarb denarów wydawanych przez królów Nabateii w pierwszym wieku po Chrystusie. Jest ich około stu dwudziestu sztuk, a więc więcej niż wszystkie denary nabatejskie (razem) wzięte w muzeach całej

⁹⁷ Por. L. Nehmé, „La géographie des inscriptions de Pétra (Jordanie)”, w: *Des Sumériens aux Romains d’Orient. La perception géographique du monde*, red. A. Sérandour, Paris 1997, 125-143 (tutaj 125-126).

⁹⁸ Por. M. Gelin, „L’Institut Française d’Archéologie de Beyrouth 1946-1977”, *Syria* 82 (2005), 279-330 (tutaj 291).

⁹⁹ J. T. Milik, *Dédicaces faites par les dieux (Palmyra, Hatra, Tyr) et des thiasés sémitiques à l’époque romaine*, Paris 1972.

go świata”¹⁰⁰. Rozprawka ta, opublikowana w 1956 r.¹⁰¹ została bardzo wysoko oceniona przez innych numizmatyków. Pozwoliła określić chronologię emisji nabatejskich monet bardziej precyzyjnie niż uczynili to George Hill¹⁰² i René Dussaud. Sekwencja władców tej krainy z lat 9 przed Chr.-106 po Chr. została ustalona na lata: Aretas IV, 9 r. przed Chr.-40 po Chr.; Maliku II lata 40-70; Rabbel II, 71-106 po Chr. Sam skarb, datowany na lata tuż po 119-122 po Chr., został znaleziony przez Beduinów w 1952 r. w Wadi Murabba`at i jest dzisiaj przechowywany w zbiorach muzeum w Ammanie.

Nie był to jedyny wypadek, gdy Milik zagłębił się w badania numizmatów. Poświęcił też wiele uwagi mennicy małego miasta nad Eufratem, Hatry (północny Irak), i odtworzył jej historię w okresie rzymskim¹⁰³.

MILIK ARCHEOLOGIEM BIBLIJNYM

Z pewnym wahaniem próbuję podjąć się krótkiej konkluzji. Milik nie był archeologiem z wykształcenia *sensu stricto*, ale znał podstawy archeologii i z pewnością był archeologiem praktykiem, który z „amatora” szybko wyrósł na niezwyklej klasy znawcę artefaktów archeologicznych i genialnego epigrafika w zakresie epigrafiki semickiej starożytnego biblijnego Bliskiego Wschodu. Był niezwykle utalentowanym penetratorem terenowym. Zakres jego własnych wykopalisk jest niewielki, ale jego dorobek jako archeologa terenowego, wcale nie był mały. Można by go uznać za najwybitniejszego znawcę topografii starożytnej Palestyny, Syrii i Nabatei, a Pustyni Judzkiej w szczególności. Był niezwykle łowcą inskrypcji i położył podwaliny pod historię Nabatei. Do znanych określeń Milika, jako najszybszego w odczycie zwojów, giganta qumranologii i Champoliona zwojów, profesor Graf dorzucił ostatnio pojęcie: epigrafik Nabatei *par excellence*¹⁰⁴. Żadne z kursujących określeń nie oddaje całości jego dorobku. Tak jak Amerykanie szczytą się w historii archeologii starożytnego Bliskiego Wschodu okresu pierwszej połowy XX w. postacią W.F. Albrighta, tak my możemy się szczycić osobą J.T. Milika

¹⁰⁰ [Tenże], [Praca naukowa ks. Milika], cz. [II], 3.

¹⁰¹ J.T. Milik, H. Seyrig, „Trésor monétaire de Murabba`at”, *Revue Numismatique* 1 (1958), 11-26, tabl. I-III. (Henri Seyrig opracował monety rzymskie ze skarbu).

¹⁰² Por. Y. Meshorer, *Nabatean Coins*, Jerusalem 1965, 9.

¹⁰³ J.T. Milik, „A propos d’un atelier monétaire d’Adiabene: Natounia”, *Revue Numismatique* 4 (1962), 51-58.

¹⁰⁴ Graf, „Józef Tadeusz Milik”, 132.

w drugiej połowie tegoż wieku. Moim zdaniem był prawdziwym „archeologiem biblijnym” w najlepszym, dzisiaj zarzuconym, tego słowa znaczeniu. Z pewnością był człowiekiem o niezmiernych horyzontach i o ciągle niedocenionym dorobku, prawdziwym „uczonym uczonych”¹⁰⁵. W historii polskiej nauki złotymi głoskami zapisały się nazwiska ks. Władysława Szczepańskiego, badacza Synaju i Arabii Skalistej¹⁰⁶ oraz o. Urbana Atanazego Fica¹⁰⁷, znawcy topografii Jerozolimy. Dziś należy bezwzględnie dodać J.T. Milika do tego szeregu. Dla niego samego dekada jerozolimka (1952-1961) była „najpiękniejszym okresem życia”¹⁰⁸.

JÓZEF TADEUSZ MILIK AS ARCHAEOLOGIST. A FORGOTTEN ASPECT OF HIS RESEARCH

Summary

Starting with 1952 J. T. Milik took part in a lot of field research in Palestine, Jordan and Syria. As a representative of the Jerusalem École Biblique he was one of the leaders of small archaeological teams surveying the Qumran area in March 1952. He discovered the so-called Timothy Cave, visited Cave 2 and Cave 3. He was the first epigrapher to see the Copper Scroll immediately after its discovery (he published it in 1962). In September 1952 he accompanied Father Roland de Vaux in digging Cave 4 and about 1000 fragments of manuscripts passed through his hands. He discovered Cave 5 and participated in discovery of Cave 6.

Milik took part in the 2nd, 3rd, and 5th seasons of excavations at Khirbet Qumran (1953-1956) and at Ain Feshkha in 1958. He was responsible for supervising some sectors of the Qumran dig, for the reconstruction of pots, sorting of sherds, entering of objects in the catalogue. He also penetrated the Qumran aqueduct and found a parallel one at Hyrcania.

In 1954 he became interested in the earliest phase of the Qumran settlement and (with F.M. Cross) surveyed and identified three Iron age settlements in the valley of Buq'e'ia, which in effect made it possible to identify Qumran with Ir ham-Melah (City of Salt) of Uzziah's time.

¹⁰⁵ Por. Z.J. Kapera, „Scholar's Scholar – Józef Tadeusz Milik (1922-2006)”, *The Qumran Chronicle* 13 (2006), 77-106 (tutaj 104).

¹⁰⁶ Zob. biogram i bibliografię W. Szczepańskiego, w: *Słownik polskich teologów katolickich, t. VII*, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, 211-214. Jego wielkim dziełem pozostaje *Nach Petra und zum Sinai. Reiseberichte*, Innsbruck 1908 (poszerzone wydanie dwóch polskich jego książek: *W Arabii Skalistej*, Kraków 1907 i *Na Synaju*, Kraków 1908).

¹⁰⁷ Zob. biogram i bibliografię U.A. Fica, w: *Słownik polskich teologów katolickich, t. V*, 368-371 i jego główne dzieło: *Syjon miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk. Studium archeologiczno-biblijne*, Lwów 1933.

¹⁰⁸ Zob. T. Borowicz, „Światowej sławy uczonej polski, cz. IV”, *Narodowiec* (Londyn) nr 214 (10-11.09.1967), 4.

Despite the fact that Milik was invited to Jerusalem to publish the Dead Sea Scrolls he soon extended his field of interest in other directions: 1/ publication of ossuaries from Dominus Flevit, in connection with which he himself dug in three places in the area of Silwan in the valley of Cedron (1958-1960); 2/ preparation of a repertory of monasteries and sanctuaries of Jerusalem and its neighbourhood. He surveyed all the sites and described eighty sanctuaries from the Jerusalem area alone.

In March and July 1955 and in 1974 Milik took part in Father Jean Starcky's survey expeditions to Nabataea on behalf of the Paris Academy of Inscriptions and Literature. They discovered 974 new Nabataean texts, 48 in Greek, 11 in Latin and 6 in Thamudic. Milik kept working on the inscriptions till the end of his life in 2006. For historians Milik will remain as the Nabataean epigrapher par excellence.

To sum-up: even if Milik was first of all a genius epigrapher and publisher of the scrolls, he certainly can also be called a brilliant philologist and a biblical archaeologist who combined surface research, archaeological digging and competent knowledge of Biblical texts in a unique way.

MACIEJ MÜNNICH

RESZEF I NERGAŁ W EBLA

Od dłuższego czasu toczy się dyskusja nad chtonicznym charakterem syro-kananejskiego boga Reszefa. Jedni uczeni zdecydowanie uważają, że był on władcą świata umarłych. Pogląd ten jest we współczesnej literaturze dominujący¹. Natomiast inni podnoszą wątpliwości, wskazując, że w rzeczywistości brak jest tekstów, które dowodziłyby takich cech omawianego bóstwa². Jednym z najczęściej podnoszonych argumentów przez zwolenników związku Reszefa z krainą śmierci jest utożsamianie go z mezopotamskim bogiem Nergalem. Po raz pierwszy to połączenie pojawia się w tekstach z Ebla³. Powszechnie przyjmuje się, za odkrywcami tekstów eblaickich, że tabliczki pochodzą z warstwy II B 1,

¹ Został on sformułowany po raz pierwszy w artykule W. F. Albrighta, „Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology”, w: *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary (1883-1923) of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the John Hopkins University*, red. C. Adler, A. Ember, Baltimore 1926, 143-154. Też taką przyjęli w swych pracach m.in.: J. Gray, M. Dahood, M. Pope, W. Fulco, P. Xella, F. Pomponio, G. del Olmo Lete, H. Niehr, J. Day, F. Wiggermann, I. Cornelius, A. Caquot, D. Pardee i inni.

² M. Astour, E. Lipiński, M. Münnich.

³ Taka identyfikacja miała miejsce także w Ugarit. Należy jednak zaznaczyć, że podnoszono wątpliwości, czy rzeczywiście władanie światem umarłych było podstawą do połączenia Reszefa i Nergala w Ugarit, zob. J. Nougayrol, „Panthéon d’Ugarit”, w: *Ugaritica V*, red. J. Nougayrol [i in.] (Mission de Ras Shamra XVI), Paris 1968, 57; L.K. Handy „Resheph”, w: *ABD V* 678.

którą datuje się na lata 2450-2200⁴. Alfonso Archi starał się dokładniej datować zachowane teksty na połowę XXIV w. Teksty zapewne obejmują okres ok. trzydziestu-czterdziestu lat⁵. Mamy zatem do czynienia z tekstami powstałymi krótko przed oraz w początkowym okresie panowania Sargona Wielkiego. Jest to więc grupa tekstów bardzo zwarta chronologicznie. W tekście słownikowym oznaczanym jako VE 806⁶, zachowanym na tabliczkach noszących sigła archeologiczne TM.75.G.1825+3131, znajduje się zapis ^dKIŠ.UNU⁷ = *ra-sa-qa*. Imię Nergala zostało zapisane w typowy dla wczesnego okresu sposób, tj. ^dKIŠ.UNU i zostało zestawione z imieniem Reszeffa zapisanym sylabicznie. Identyfikacja nie budzi więc wątpliwości. Ponieważ określenie charakteru Reszeffa na podstawie tekstów eblaickich, ze względu na ich ekonomiczny charakter, jest trudne, wydaje się, że wystarczy ustalić charakter Nergala, by na tej podstawie *per analogiam* móc powiedzieć więcej o cechach Reszeffa. Niestety to słuszne założenie w konfrontacji ze źródłami okazuje się dość trudne w realizacji. Nergal w pierwszym odruchu wszystkich badaczy starożytnej Mezopotamii kojarzy się ze światem umarłych. Głównym problemem jest ustalenie, od kiedy i gdzie Nergal był postrzegany jako bóstwo świata podziemnego. Najbardziej podstawowy słownik, jakim jest *RLA*,

⁴ G. Pettinato, *The Archives of Ebla. An Empire Inscribed in Clay. With an Afterword by M. Da- hood*, Garden City 1981, 143; P. Matthiae, „Ebla, odkrycie kultury protosyryjskiej”, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, Wrocław 2001, 140-141.

⁵ A. Archi, „The Royal Archives of Ebla”, w: *Ebla to Damascus. Art and Archaeology of Ancient Syria*, red. H. Weiss, Washington 1985, 140.

⁶ VE = Vocabulario di Ebla. G. Pettinato, *Testi lessicali bilingui della biblioteca L. 2769 (MEE IV)*, Napoli 1982. Tekst oznaczony siglum *MEE IV AK* (inne spotykane siglum: *MEE IV 47-48*); por. M. Krebernik, „Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla”, *ZA 73* (1983), 31; F. Pomponio, P. Xella, *Les dieux d'Ebla. Étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe millénaire* (AOAT 245), Münster 1997, 313.

⁷ W dawniejszych publikacjach (np. *MEE IV*) można spotkać formę ^dNÈ.UNU (ew. ^dnè.eri₁₀!). Formę tę należy jednak odrzucić, ponieważ znak KIŠ nie ma wartości nè, w przeciwieństwie do znaku GİR, często używanego w zapisie imienia Nergala w późniejszych okresach. Na temat sposobu zapisu imienia Nergala na przełomie lat 80. i 90. toczyła się dyskusja pomiędzy P. Steinkellerem a W. Lambertem (P. Steinkeller, „The Name of Nergal”, *ZA 77* (1987), 161-168; tenże, „More on the Name of Nergal and Related Matters”, *ZA 80* (1990), 53-59; W.G. Lambert, „The Name of Nergal Again”, *ZA 80* (1990), 40-52; tenże, „Surrejoinder to P. Steinkeller (ZA 80[1990] 53-59)”, *ZA 80* (1990), 220-222. Jej konkluzje zob. F.A.M. Wiggerman, „Nergal. A. Philologisch; B. Archäologisch”, w: *RLA IX* 215; D. Katz, *The Image of the Nether World in the Sumerian Sources*, Bethesda 2003, 405-406; P. Steinkeller, „Studies in the Third Millennium Paleography, 4: Sign KIŠ”, *ZA 94* (2004), 175, 183-185; E. Lipiński, *Resheph. A Syro-Canaanite Deity* (OLA 181, Studia Phoenicia XIX), Leuven 2009, 25. Imię Nergala zapisane w identyczny sposób pojawia się także w dwóch kolejnych zachowanych tekstach, będących kopiami VE 806. Są to: TM.75.G.2000+2005+ (*MEE IV A4-6*) oraz TM.75.G.2004+2001+ (= *MEE IV B9-11*). Tym razem jednak brak sylabicznego zapisu imienia Reszeffa.

w stosunkowo świeżym haśle poświęconym Nergalowi, informuje, że mamy do czynienia z dwoma obrazami tego bóstwa⁸.

Pierwszy z nich to obraz – jak się powszechnie przyjmuje – władcy świata umarłych. Jest on oczywiście zgodny z późniejszymi wyobrażeniami Nergala. Obraz ten wiąże się z północną częścią Sumeru (Akadem), w szczególności z miastem Kuta, głównym miejscem kultu Nergala. Samo imię Nergala nin-eri₁₁-(gal) oznacza „Pan (wielkiego) miasta”, co jest powszechnie interpretowane jako „Pan świata umarłych”⁹. O ile nie ma wątpliwości, że taki obraz rzeczywiście istniał, o tyle nie jest jasne, kiedy powstał. Za najstarszy przykład „północnej” tradycji widzącej w Nergalu boga świata umarłych podawany jest tekst hymnu sumeryjskiego o mieście Kuta z Okresu Wczesnodynastycznego III (2600-2340 r.), w którym ma być mowa o sferze panowania Nergala. Interesujący nas fragment został przetłumaczony w *RLA*: „Wielkie mieszkanie, którego cień rozpościera się na Zachodzie, ponad (bogami) Enki i Ninki”¹⁰. „Wielkie mieszkanie” jest przy tym zestawiane z „wielkim miastem” (eri₁₁.gal) i traktowane jako kraina umarłych, leżąca na kresach świata, czyli na Zachodzie. Powyższe tłumaczenie należy jednak zakwestionować, odbiega ono bowiem od oryginału (a także od dotychczasowych tłumaczeń)¹¹. Po pierwsze nie ma możliwości, by „wielkie mieszkanie” (dag.gal) traktować jako nazwę dla krainy umarłych, ponieważ wcześniej pojawia się nazwa własna miejsca kultu, świątyni (=„wielkiego mieszkania”) KIŠ.UNU. Ponadto rzuca ona cień¹² na Enki i Ninki. Niezależnie od tego, czy będziemy rozumieć imiona tych bóstw w najbardziej pierwotnym sensie: „Pan-Ziemia” i „Pani-Ziemia”¹³, czy też weźmiemy pod uwagę Abzu, podziemny

⁸ Wiggermann, „Nergal”, 215-226. Hasło to ukazało się w kolejnym zeszycie w 1999 r., choć tom został ostatecznie ukończony w 2001. Sugestia, że w Sumero-Akadzie mamy do czynienia z dwiema różnymi tradycjami odnoszącymi się do bóstw świata umarłych, nie jest nowa i pojawiała się już wcześniej, zob. np. W.G. Lambert, „Studies in Nergal”, *BibOr* 30 (1973), 357.

⁹ Zob. np.: Lambert, „Studies in Nergal”, 356; A. Livingstone, „Nergal”, w: *DDD* 622; Wiggermann, „Nergal”, 218-219.

¹⁰ „[...] big dwelling whose shadow spreads in the West, over the Enki and Ninki (gods)” (Wiggermann, „Nergal”, 219).

¹¹ Oryginał brzmi następująco: KIŠ.UNU dag.gal an ki gissu sig ^den.ki ^dnin.ki ^dKIŠ.UNU za.mi. R.D. Biggs, *Inscriptions from Tell Abū Šalābīkh* (OIP 99), Chicago 1974, 48:65-69; por. Lambert, „The Name of Nergal Again”, 44.

¹² Cień nie ma tu żadnego związku ze sferą śmierci, lecz jest typowym opisem mającym na celu podkreślenie wielkości świątyni, por. fragment hymnu do świątyni w Kesz, „[...] której cień pokrywa wszystkie krainy” (Å.W. Sjöberg, E. Bergmann, *The Collection of the Sumerian Temple Hymns and the Keš Temple Hymn by G.B. Gragg* (TCS 3), Locust Valley 1969, 169:37); por. J. Black, G. Cunningham, E. Robson, G. Zólyomi, *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford 2004, 327.

¹³ Jak to sugeruje Lipiński, *Resheph*, 27, w oparciu o A. Cavigneaux, M. Krebernik, „Nin-ki”, w: *RLA IX* 445-446.

zbiornik słodkich wód, siedzibę boga Enki i jego małżonki¹⁴, należy wnioskować, że świątynia Nergala stoi na ziemi, a nie pod ziemią, skoro rzuca cień na ziemię i ewentualnie na to, co pod nią się znajduje¹⁵. Nie można także tłumaczyć znaku sig jako „Zachód” (zamiast zwykle występującego w tym znaczeniu u₄.šú.uš)¹⁶, to cień bowiem „kładzie się” czy też „leży” na Enki i Ninki. Wreszcie świątynia Nergala nazwana tutaj „wielkim mieszkaniem nieba (an) i ziemi (ki)”¹⁷, wcale nie musi nawiązywać swą nazwą do chtonicznego charakteru Nergala, ponieważ ki nie musi oznaczać „świata umarłych”¹⁸. W końcu choćby nazwa babilońskiego zikkuratu e. temen. an. ki wcale nie wskazuje na chtoniczny charakter Marduka! Należałoby zatem przetłumaczyć kontrowersyjny fragment: „KIŠ.UNU, wielkie mieszkanie nieba i ziemi, którego cień kładzie się na Enki i Ninki; modlitwa do Nergala”. W rzeczywistości więc powyższy tekst nie dowodzi panowania Nergala w podziemnej krainie śmierci. Jego sens jest następujący: „KIŠ.UNU, wielka świątynia nie mająca równych na niebie i na ziemi, jej cień rozpościera się ponad całą ziemią / ponad Abzu”. Pozostałe teksty mówiące o Nergalu – władcy podziemia pochodzą nie wcześniej niż z Okresu Akadyjskiego albo raczej III Dynastii z Ur, a zatem z czasów późniejszych niż teksty z Ebla. W oczywisty więc sposób cechy Nergala w nich przedstawione nie były podstawą do utożsamienia go z Reszefem w Ebla. Skoro najwcześniejsze teksty, w których pojawia się Nergal, nie wskazują na jego panowanie nad krainą umarłych, należy ustalić, jaki był pierwotny charakter Nergala w jego „północnym”, akadyjskim obrazie. Jak wspomniano powyżej, najwcześniejsze zapisy imienia Nergala to ^dKIŠ.UNU, czyli „Pan miasta”, pierwotnie zapewne „Byk miasta”¹⁹, znak KIŠ bowiem wywodzi się od

¹⁴ Por. typowe wyrażenie o świątyni sięgającej wierzchołkiem nieba, zaś fundamentami Abzu np. w hymnie o Kesz: Sjöberg, Bergmann, *Collection*, 169:35-36; por. Black [i in.], *Literature*, 326-327.

¹⁵ Wbrew sugestiom Katz, *Image of the Nether World*, 405 n. 83, która widzi tu nawiązanie do świata umarłych. Zwrot, który wskazuje bez wątpienia na metaforyczny obraz krainy śmierci, występuje natomiast w hymnie do świątyni Nianzu w Enegi: „[...] twój cień rozciąga się nad książętami Kur, którzy (mieszkają) w Kur” (Sjöberg & Bergmann, *Collection*, 27:181). W tym wypadku nie ma wątpliwości, że w cieniu świątyni bóstwa władającego światem podziemnym mieszkają umarli.

¹⁶ Por. Sjöberg & Bergmann, *Collection*, 44:464. Nie trzeba także szukać znaczenia „nisko, poniżej”, jak to czyni Lipiński, *Resheph*, 27.

¹⁷ Co pomija Wiggermann, „Nergal”, 219 oraz Lipiński, *Resheph*, 26-27.

¹⁸ Jak tego chciały Lambert, „The Name of Nergal Again”, 44. We wcześniejszym artykule ten sam autor nie był pewien, czy mowa jest rzeczywiście o Nergalu, ponieważ tekst nie zawiera niczego charakterystycznego dla tego bóstwa („the section involved contains nothing that to our knowledge requires the deity to be Nergal, though nothing to exclude the possibility either” – W.G. Lambert, „The Theology of Death”, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXV^e Rencontre Assyriologique Internationale*, red. B. Alster (Mesopotamia 8), Copenhagen 1980, 60).

¹⁹ Ponieważ nazwa ta pojawia się także na sumeryjskich listach nazw geograficznych, być może lepiej byłoby oddać ją wówczas jako „Miasto / siedziba byka = Nergala”, przez analogię do

ALIM²⁰, oznaczającego głowę byka bądź może lepiej tura. Ponieważ byk na całym Bliskim Wschodzie jest symbolem męskiej siły i wigoru, należy się spodziewać, że mamy do czynienia z bóstwem gwałtownym, potężnym i nieokiełznanym. Taki właśnie obraz Nergala znajduje potwierdzenie w najbardziej typowym określeniu bóstwa w tekstach sumeryjskich: „Byk (^dgu₄), którego wielka moc nie może być odparta”. Pojawia się ono już w Okresie Wczesnodynastycznym III na liście bogów z Fara²¹, a zatem współcześnie z tekstami z Ebla i jest w użyciu w różnych odmianach w kolejnych stuleciach²². Obraz Nergala – byka jest przy tym powszechny. Hymn króla Szu-iliszu z Isin opisuje Nergala jako „[...] dzikiego byka, uderzającego ich (= wrogów) swymi wielkimi rogami”²³. Z kolei hymn do świątyni Nergala w Kucie mówi o boskim gospodarzu: „Byk (gu₄), którego wielka moc nie może być odparta przez żadnego z bogów; Przerażająca krowa (šilam), tur (gu₄.am), który wzbudza westchnienia [...]”²⁴. Co ciekawe, w hymnie tym, sięgającym swymi korzeniami najpewniej Okresu Akadyjskiego, lecz później przeredagowanym²⁵, w oczywisty sposób związanym z „północnym” obrazem Nergala, wzmianki o jego panowaniu w świecie umarłych są ciągle nader lakoniczne i niejasne²⁶. Natomiast w innych sumeryjskich hymnach świątynnych poświęconych różnym bóstwom, łatwo można spotkać sformułowania jasno wskazujące na związek z krainą śmierci²⁷. W ten jednak sposób przechodzimy do omówienia drugiego, „południowego” obrazu Nergala.

podobnie zbudowanych innych nazw sumeryjskich, takich jak np.: ŠEŠ.UNU^{ki} (Ur – siedziba Nanny), MUŠ.UNU^{ki} (Zabalam – siedziba Inanny), UD.UNU^{ki} (Larsa – siedziba Utu); zob. Katz, *Image of the Nether World*, 406.

²⁰ M.W. Green, H.J. Nissen, *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk* (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk – Warka 11), Berlin 1987, n. 913.

²¹ M. Krebernik, „Die Götterlisten aus Fāra”, *ZA* 76 (1986), 194.

²² Kolejne przykłady: Wiggermann, „Nergal”, 218.

²³ Å.W. Sjöberg, „Miscellaneous Sumerian Hymns”, *ZA* 63 (1973), 4:49; por. Black [i in.], *Literature*, 160.

²⁴ Sjöberg & Bergmann, *Collection*, 44:458-459.

²⁵ Zob. zastrzeżenia co do oryginalności tekstu hymnu mającego pochodzić od Enheduanny, córki Sargona Wielkiego oraz sugestie przeredagowania jego tekstu w Okresie III Dynastii z Ur: Sjöberg & Bergmann, *Collection*, 11-12; bądź nawet w Okresie Starobabilońskim: Katz, *Image of the Nether World*, 351, 408-411.

²⁶ Jedynym tytułem wiążącym się ze światem umarłych jest: „Huškia, Pan zachodu”; Sjöberg & Bergmann, *Collection*, 44:464. Tak krótki wers można jednak interpretować na wiele sposobów.

²⁷ Np.: hymn do świątyni Ninazu: „Enegi [...] należące do Ereszkigal” „Twój Książę (=Ninazu) (jest) nasieniem wielkiego pana, czystym z wielkiej ziemi, zrodzonym przez Ereszkigal” (tamże, 27:179, 182); hymn do świątyni Ningiszzidy: „Wieczne miejsce, góra głębiny, założone w zręczny sposób; ciemna kaplica, przerażające miejsce, położone na polu; promieniujące lękiem, (jego) drogi nikt nie może zgłębić; [...] Twe wnętrze jest miejscem, skąd wschodzi słońce [...]” (tamże, 28:187-189, 192).

Omawiając go, należy zacząć od zaznaczenia, że Sumer miał swoje liczne bóstwa związane ze światem podziemnym, takie jak Ereszkigal, Ninazu, Ningiszzida, Anunnaki, Namtar, Bitu, Dumuzi oraz Gesztinanna i inne²⁸. Przed panowaniem III Dynastii z Ur imię Nergala nigdy nie pojawia się w południowych sumeryjskich źródłach²⁹, nie można więc mówić o jakichkolwiek jego cechach. Występuje natomiast tam inne bóstwo – Meslamtaea, które właśnie od czasów III Dynastii z Ur jest często, a później powszechnie, utożsamiane z Nergalem. Być może więc przyczyny łączenia Nergala z Reszefem w Ebla będą dla nas jaśniejsze, gdy odkryjemy powody, dla których w Mezopotamii łączono Nergala z Meslamtaea. Charakter tego ostatniego boga niestety nie jest jasno przedstawiony w najwcześniejszych źródłach. Nie ulega wątpliwości, że cechy bóstwa zależą od charakteru świątyni, skoro jego imię oznacza „tego, który wychodzi z Meslam”. Inne imię pojawiające się we wczesnych źródłach to Lugal-Meslama, czyli „władca Meslam”³⁰. E-meslam to główna świątynia w Kucie. Ponieważ miasto leży na północy, gdzie wpływy semickie były silniejsze, sugerowano semicki źródłosłów dla nazwy świątyni, która oznaczałaby miejsce pokoju³¹. Bóstwo wychodzące ze świątyni byłoby więc bóstwem wyruszającym na wojnę. Jednak wobec zdecydowanie dominującej tradycji sumeryjskiej, wydaje się, że bardziej prawdopodobne jest szukanie etymologii w tym właśnie języku. Proponowane są różne możliwości, ale niestety żadna nie jest na tyle przekonująca, by została uznana za pewną. Koncentrują się one wokół możliwych znaczeń wyrazu lam, który bądź oznacza drzewo migdałowe, bądź świat umarłych³². W pierwszym więc przypadku mamy do czynienia z bóstwem drzewa podlegającego w naturalny sposób cyklowi wegetacyjnemu, w drugim zaś z bóstwem krainy śmierci. W obu jednak przypadkach jest to z pewnością bóstwo chtoniczne. Problemem pozostaje, czy Meslamtaea i Nergal byli od początku dwoma imionami tego samego bóstwa³³, czy też byli to początkowo dwaj osobni bogowie, następnie utożsamieni. Na to drugie rozwiązanie zdaje się wskazywać fakt występowania Nergala i Meslamtaei jako osobnych bóstw, nawet z różnymi małżonkami, na tych samych listach bogów aż po Okres Starobabiloński³⁴. Jedno-

²⁸ Zob. szerzej Katz, *Image of the Nether World*, 383-442.

²⁹ Wiggermann, „Nergal”, 218; Katz, *Image of the Nether World*, 413.

³⁰ Zob. przykłady dla obu imion pochodzące z Fara i Abu-Šalabich wraz z literaturą: Katz, *Image of the Nether World*, 420-421 n. 131.

³¹ Wiggermann, „Nergal”, 217.

³² P. Steinkeller, „Early Semitic Literature and the Third Millennium Seals with Mythological Motifs”, w: *Literature and Literary Language at Ebla*, red. P. Fronzaroli (Quaderni di Semitistica 18), Firenze 1992, 269-270 n. 82; Katz, *Image of the Nether World*, 421.

³³ Tak np. uważa W.G. Lambert, „Lugal-irra and Meslamta-ea”, w: *RLA VII* 144.

³⁴ Zob. Okres Akadyjski: D.D. Luckenbill, *The Inscriptions from Adab* (OIP 14), Chicago 1930, 143:8-9; III Dynastia z Ur: L. Legrain, *Ur Excavations, Texts III. Business Documents of the*

częściej od Okresu III Dynastii z Ur bogowie ci są w innych tekstach ewidentnie utożsamiani³⁵. Nie ulega przy tym wątpliwości wojowniczy charakter Meslamtaei, na który wskazują choćby zachowane głowice maczug z imieniem tego bóstwa³⁶. Tak też należy interpretować tytuł lugal.á.zi.da.Lagaša^{ki} („władca o prawym [=silnym] ramieniu z Lagasz”), jakim określany jest Meslamtaea na pieczęciach cylindrycznych z Okresu Akadyjskiego i III Dynastii z Ur³⁷.

Wydaje się więc, że początkowo Nergal i Meslamtaea byli odrębnymi bóstwami. Ten drugi był jednym z wielu sumeryjskich bóstw łączonych ze światem podziemnym poprzez związek z cyklem wegetacji. Cechowała go przy tym – jak wielu młodych bogów – wojowniczność. Czczony był od zarania w świątyni Meslam w Kucie, lecz także w innych miastach, jednak widać wyraźnie, że wśród jego czcicieli zdecydowanie dominują Sumerowie. Natomiast Nergal, choć nosi imię sumeryjskie, związany był raczej z semickimi mieszkańcami Mezopotamii. Czczony był w KIŠ.UNU, które bądź było tożsame z Kutą³⁸, bądź – co bardziej prawdopodobne – było inną miejscowością, ewentualnie dzielnicą Kutę³⁹. Jego podstawową cechą była siła, waleczność i gwałtowność, charakterystyczna dla tura / byka.

Już von Weiher zgłaszał zastrzeżenia do rzekomego pierwotnego chtonicznego charakteru Nergala⁴⁰. Zwrócił także w swym studium uwagę, że Nergal jest przedstawiany jako bóstwo świecące na niebiosach⁴¹. Z pewnością nie jest to typowe dla bóstw chtonicznych, np. Ereszkigal nigdy nie pojawia się na nie-

Third Dynasty of Ur, vol. I: Indexes, Vocabulary, Catalogue, Lists, London 1947, 267 r.I:12-16; H. de Genouillac, *Textes économiques d'Oumma de l'époque d'Our* (TCL 5), Paris 1922, 6053 II:9, III:10; Okres Starobabiloński: H. de Genouillac, *Textes religieux sumériens du Louvre I* (TCL 15), Paris 1930, 10:412-413, 418-419.

³⁵ Zob. np.: Hymn do świątyni Nergala: Sjöberg & Bergmann, *Collection*, 44:465; dwujęzyczna inskrypcja Szulgiego z Kutę: H. Steible, *Die neusumerischen Bau- und Weibinschriften, Teil 2: Kommentar zu den Gudea-Statuen, Inschriften der III. Dynastie von Ur, Inschriften der IV. und „V.“ Dynastie von Uruk, Varia* (FAOS 9/2), Stuttgart 1991, 156-157; Katz, *Image of the Nether World*, 349.

³⁶ Steible, *Die neusumerischen Bau- und Weibinschriften*, 192-193 (Szlugi 37-38), 282 (Ibbi-suen).

³⁷ D. Collon, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum, vol. II: Cylinder Seals: Akkadian – Post Akkadian – Ur III Period*, London 1982, n. 121, n. 470. Zob. uwagi co do datacji starszej pieczęci: Katz, *Image of the Nether World*, 425 n. 156.

³⁸ Tak Lambert, „The Name of Nergal Again”, 44; Wiggermann, „Nergal”, 215, choć ten drugi zaznacza, że Kuta jest brana pod uwagę „by lack of counter candidate”.

³⁹ Katz, *Image of the Nether World*, 406-407.

⁴⁰ E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal* (AOAT 11), Kevelaer 1971, 54-55. Podobne wątpliwości podnosi także Lipiński, *Resheph*, 27, choć w swym wyjaśnieniu drogi, jaką przebył Nergal od wojowniczego boga – byka do boga – władcy podziemia ogranicza się do stwierdzenia, że skoro był on bogiem wojny, był zatem bogiem śmierci, a co z tego wynika także krainy śmierci. Jednak krwawi bogowie wojny wcale nie musieli być bóstwami podziemia, wystarczy wspomnieć mezopotamskiego Ninurte, egipskiego Montu, greckiego Aresa czy rzymskiego Marsa.

⁴¹ Von Weiher, *Gott Nergal*, 73-76.

biosach. Nie wystarczy zbyć tego typu argument stwierdzeniem, że światłość jest cechą charakterystyczną wszystkich bóstw mezopotamskich⁴². Jak sugeruje Dina Katz⁴³, rozwój kultu Nergala i przypisanie mu panowania nad światem umarłych przebiegały następująco: po klęsce powstania przeciwko Naram-sinowi, w którym ważną rolę odgrywała właśnie Kuta, władca ten w ramach represji przeniósł główną świątynię bliższego sobie, czczonego głównie przez Akadów, Nergala do Meslam w Kucie. W ten sposób ograniczył wpływ kultu Meslamtaei; możemy się domyślać, że przyczyną takiego działania była aktywność kapłanów tego bóstwa w czasie powstania. Natomiast Nergal, bliższy Naram-sinowi, jak wynika z inskrypcji tego władcy, zyskał znaną i starożytną świątynię, a przede wszystkim stopniowo wchłaniając kult Meslamtaei, doprowadził do dominacji bóstwa czczonego przez Akadów⁴⁴. Połączenie tych bóstw, będące wynikiem akcji politycznej, dokonało się w oparciu o ich wojowniczy temperament, nie zaś ze względu na rzekomy chthoniczny charakter Nergala. Jednak w wyniku utożsamienia Nergala z Meslamtaeą, ten pierwszy zaczął nabierać cech bóstwa związanego ze światem podziemnym. Wynikać to mogło z szeroko rozpowszechnionego kultu Meslamtaei, którego nie sposób było po prostu zastąpić kultem zupełnie nie znanego wśród Sumerów Nergala. Nie nastąpiło to jednak wcześniej aniżeli w Okresie Akadyjskim, a raczej jak wskazują źródła, dopiero w Okresie III Dynastii z Ur. Być może potwierdzeniem takich zmian w charakterze Nergala, jest dodanie elementu gal, który zapewne nie należał do pierwotnego imienia, co nastąpiło dopiero u końca III tysiąclecia⁴⁵. Imię Nergala zmieniło wówczas znaczenie z „Pan Miasta”, bez związku z krainą śmierci, na „Pan Wielkiego Miasta”, gdzie „Wielkie Miasto” (eri₁₁.gal; *erkallu*) stało się synonimem dla świata podziemnego.

W poszukiwaniu przyczyn łączenia Nergala z Reszefem w Ebla pomocny może być fakt utożsamienia w Mezopotamii Nergala z semickim bogiem Errą. Utożsamienie to datuje się już od Okresu Akadyjskiego. Połączenie to nie jest zaskakujące, ponieważ Erra był semickim, wojowniczym bóstwem upału, suszy, gorączki, a także rzezi wojennych, anarchii i głodu. Jego imię zapewne wywodzi się z rdzenia **ḥrr*, czyli „przypalać, zwęglać” i oznacza tego, który wypala, wysusza ziemię⁴⁶. Nieprzypadkowo Erra w swym eposie jest poprzedzany przez boga ognia

⁴² Jak to zrobił Lambert, „Studies in Nergal”, 356.

⁴³ Katz, *Image of the Nether World*, 410-412.

⁴⁴ Na rozwój kultu Nergala w Okresie Akadyjskim wskazuje także Lambert, „The Theology of Death”, 62, choć sugeruje on, że działo się to głównie kosztem bóstwa Ninazu.

⁴⁵ Lipiński, *Resheph*, 25-26.

⁴⁶ J.J.M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon. A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III* (The John Hopkins Near Eastern Studies), Baltimore – London 1972, 22-29; tenże, „Erra – Scorched Earth”, *JCS* 24 (1972), 11-16.

Iszuma⁴⁷. W wyniku połączenia z Nergalem, imię Erra było używane zamiennie z imieniem Nergala. Najwcześniejszym przykładem takiej identyfikacji jest tekst Naram-sina, w którym Erra jest dwukrotnie określony jako Władca Meslam (*šarru mislammi*)⁴⁸. W tekście tym Erra jest przedstawiany jako niszczycielskie bóstwo wojny, zgodnie zresztą z całą literacką tradycją dotyczącą tego boga. Brak jest jakiegokolwiek wzmianki o świecie umarłych. Nie ulega wątpliwości, że połączenie Nergala i Erry nie wynikało z ich (ani nawet tylko Nergala) panowania w świecie podziemnym. Wspólną cechą była zapalczliwość, ognisty temperament i wojowniczość.

Cały powyższy wywód wskazuje, że Nergal w Okresie Wczesnodynastycznym III, a zatem wówczas, gdy nastąpiło utożsamienie go z Reszefem w tekstach eblaickich, nie miał cech bóstwa chthonicznego i nie władał krainą umarłych. Oznacza to, że nie można na podstawie identyfikacji Reszefa z Nergalem w Ebla wyciągać wniosków o chthoniczności tego pierwszego⁴⁹. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, z jakimi bóstwami w zbliżonym okresie łączony był Nergal w Mezopotamii (Meslamtaea i Erra), wówczas na pierwszy plan wybija się wojowniczość i gwałtowny charakter bóstwa. Jeżeli więc na podstawie utożsamienia Reszefa i Nergala w eblaickim słowniku można wyciągać jakiegokolwiek wnioski, to tylko takie, że Reszef musiał także być silnym, wojowniczym, zapalczywym bogiem.

RESHEPH AND NERGAL AT EBLA

Summary

The Western-Semitic god Resheph arouses much controversy due to his supposed chthonic character and rule in the world of the dead. One of the key arguments used by the proponents of such a view of Resheph is his identification with the Mesopotamian Nergal. The earliest example of such identification may be found in the Ebla texts. It transpires, however, that until the Old Akkadian period Nergal did not have the features of a chthonic deity. It was not until the reign of Sargon the Great that Nergal came to be identified with the Sumerian deity Meslamtaea, which resulted in the attribution of rule over the land of the dead to Nergal (possibly for political reasons). This means that the equation of Nergal and Resheph in Ebla could not have been based on their chthonic character. Ascribing the rule of the underworld to Resheph should therefore raise justified doubt.

⁴⁷ Zob. L. Cagni, *The Poem of Erra* (Sources and Monographs: Sources from the Ancient Near East 1/3), Malibu 1977; *COS I* 404-416.

⁴⁸ Lambert, „Studies in Nergal”, 362:63-64. Por. wyżej Lugal-Meslama.

⁴⁹ Por. Lipiński, *Resheph*, 27.

STEFAN NOWICKI

BOGA DOMU ZANIEPOKOIŁEŚ. OBUDZIŁ SIĘ KUSARIKKUM

RELACJE POMIĘDZY KULTEM DOMOWYM A KULTEM PAŃSTWOWYM NA WSCHODZIE STAROŻYTNYM

Badanie sfery prywatnej religii na Wschodzie Starożytnym jest kuszącym zajęciem. Z dzisiejszego punktu widzenia już samo rozróżnienie na kult oficjalny i prywatny dodaje temu ostatniemu posmaku czynności zakazanej, sprawowanej nie tyle w zaciszu domostwa, co w ukryciu przed przedstawicielami kultu państwowego. Jakkolwiek pierwsze zetknięcie się z realiami teologicznymi Wschodu Starożytnego od razu jasno uzmysławia, iż była to sytuacja naturalna i niemająca nic wspólnego z dzisiejszym pojęciem ortodoksji, pozostaje jednak zagadnienie wzajemnych relacji pomiędzy tymi dwiema sferami kultu.

Oba rodzaje religii znajdują odzwierciedlenie w źródłach historycznych, przy czym nasza znajomość kultu państwowego jest znacznie szersza, ze względu na jego niemalże bezwarunkową obecność w zachowanych tekstach. Wzmianki o religii osobistej nie są tak powszechne, zatem zapoznanie się z nią dokonać się musi w większości drogami pośrednimi, poprzez teksty o charakterze magicznym, wotywnym lub mądrościowym. Niekiedy jednak daje się ona uchwycić bezpośrednio poprzez listy błagalne pisane w okresie starobabilońskim do osobistych bogów,

składane w świątyniach (w większości poświęconych innym bóstwom). Jak jednak postaram się wykazać w dalszej części artykułu, praktykę religii prywatnej można z powodzeniem odnaleźć w oficjalnych, królewskich tekstach o charakterze religijnym.

Omówienie relacji pomiędzy religią oficjalną a prywatną rozpocznę od charakterystyki tej drugiej, gdyż stanowi ona – co postaram się wykazać w dalszej części niniejszego artykułu – źródło religii oficjalnej i kultu państwowego oraz determinuje ich rozwój i organizację.

Wydaje się uzasadnionym twierdzenie, iż pojawienie się bóstw, pełniących rolę dodatkowych elementów łączących grupy społeczne oraz determinujących powstanie religii prywatnej, możemy datować na co najmniej IV tysiąclecie p.n.e.¹ Prawdopodobnie kult tych bóstw, wraz z istniejącym i powstałym zapewne dużo wcześniej kultem przodków, sprawowany był w celu zapewnienia jak najlepszej opieki rodzinie im poświęconej. W starszych okresach (lub we wczesnej fazie rozwoju religii) nie mają one jeszcze własnych imion, stanowią bowiem rodzaj duchów opiekuńczych i nie zostały im przypisane żadne atrybuty, mogące je bliżej charakteryzować². Dobrym przykładem tej fazy rozwojowej są zaklęcia „użytku codziennego”, skierowane bezpośrednio przeciwko konkretnym dolegliwościom lub zagrożeniom i niewykorzystujące w celu ich oddalenia wezwań do jakichkolwiek bóstw³. Jako ilustrację powyższego stwierdzenia przytoczmy zaklęcie przeciwko złemu słowu:

Uniknąłem śliny twoich ust, dałem słowo twojego ojca, słowo twojej matki, słowo twojej siostry, (jakby to było) słowo gracza, słowo miejskiej prostytutki, którym (świat podziemny?) nie mówi, nie rusza swoim językiem. Zaklęcie przeciwko złemu człowiekowi⁴.

Wraz z rozwojem społeczeństwa religia osobista ulega pewnego rodzaju formalizacji, a wśród bóstw dochodzi do podziału kompetencji. Wykształcają się w tym okresie konkretne sfery działania poszczególnych bogów, a tym samym stopniowo zanika instytucja bóstwa uniwersalnego. Zachodzi także proces hierarchizacji bogów. Prawdopodobnie pozostaje to w ścisłym związku z rozwojem organizacji państwowej, jednak o tym za chwilę. Warto zauważyć, iż rozdzielenie obowiązków pomiędzy różne bóstwa wydaje się nie dotyczyć opieki nad konkretną jednostką, która nadal modli się do swojego osobistego boga, a swoje szczęście

¹ Por. H. Crawford, „Nearer my God to Thee?». The Relationship between Man and his Gods in Third-Millennium BC Mesopotamia”, w: *Of Pots and Plans*, red. L. Werr, J. Curtis, London 2002, 47.

² Może to znaleźć potwierdzenie m.in. w imionach teoforycznych – w starszych okresach posiadają one człon „il / ilum”, zastąpiony później przez imię konkretnego bóstwa. Por. A. Westenholz, „The Earliest Akkadian Religion”, *Orientalia* 45 (1976), 216.

³ Należą do tej grupy m.in. zaklęcia od ukąszenia psa, węża, żmii, skorpiona, od złego oka, złego słowa, por. K. Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995, 68-72.

⁴ Tamże, 70.

lub niepowodzenia łączy z przychylnością lub odwróceniem się osobistego boga. Wyras tego przekonania zaobserwować możemy m.in. w tekście rytuału *maqlû*, w którym rzucenie złego czaru na człowieka idzie w parze z umiejętnością oddalenia od niego jego osobistego boga i bogini:

Zakłęcie: Wezwałem was, bogowie nocy, wraz z wami wezwałem noc, okrytą welonem narzeczoną. Wezwałem zmierzch, północ i poranek, ponieważ zaczarowała mnie czarownica. Wiedźma mnie związała. Oddaliła ode mnie mojego boga i moją boginię. Wy, którzy mnie widzicie, jestem w ciężkim położeniu, nie znajduję spokoju we dnie ani w nocy!⁵

Stopniowy zanik religii osobistej możemy obserwować w I tysiącleciu, w którym ludzie zaczynają utożsamiać religię domową z kultem oficjalnym (lub też odwrotnie – „udomawiają” religię państwową) – proces ten jest dość skomplikowany i nie został jeszcze dostatecznie zbadany, aby można było go zrekonstruować w sposób niebudzący wątpliwości. Możemy jednak powiedzieć z dużą dozą prawdopodobieństwa, iż ok. połowy I tysiąclecia religia rodzinna rozplynęła się w religii oficjalnej, a ludność przyjmuje tę ostatnią za własną, tradycyjną formę tożsamości religijnej. Powyższy proces idzie w parze z rozwojem nowych idei religijnych (w większości dualistycznych lub henoteistycznych).

Religię rodzinną możemy w skrócie scharakteryzować jako kult przodków oraz bóstwa stanowiącego tradycyjnego opiekuna danego rodu. Ten pierwszy sprawowany był przez najstarszego męskiego członka rodziny, przy czym możemy podejrzewać, iż dotyczyło to rodziny „atomowej” (rodzice + dzieci). Wnioskować tak pozwala nam fragment eposu o Gilgameszu, opisujący świat podziemny, gdzie tylko ten jest szczęśliwy, kto miał wielu synów, gdyż oni sprawują jego kult po śmierci i składają mu ofiary.

(Tego, który zrodził jednego syna widziałeś?) – Widziałem go, w rogu swojej ściany płacze on gorzko; (Tego, który zrodził dwóch synów widziałeś?) – Widziałem go, on siedzi na dwóch cegłach i je chleb; (Tego, który zrodził trzech synów, widziałeś?) – Widziałem go, on pije wodę z [bukłaku]; (Tego, który zrodził czterech synów, widziałeś?) – Widziałem go, jak tego, który cztery osły zaprzęgał, serce jego jest wesołe; Tego, który zrodził pięciu synów, widziałeś? – Widziałem go, jak u dobrego pisarza ręka jego jest gotowa (do pracy) i wolno mu wejść do pałacu; (Tego, który zrodził sześciu synów,) widziałeś? – Widziałem go, jak u rolnika serce jego jest zadowolone; Tego, który zrodził siedmiu synów, widziałeś? – Widziałem go, jak młodszy brat bogów siedzi na tronie i słucha muzyki [...]; Tego, którego duch zmarły nie ma opiekuna, widziałeś? – Widziałem go, resztki z garnka i okruchy chleba rzucone na ulicę on je⁶.

⁵ Por. G. Meier, *Studien zur Beschwörungssammlung Maqlû* (AfO 2), Berlin 1937, 7 (tekst źródłowy: 82-5-22, 508, w. 1-8).

⁶ *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, w: *Antologia literatury mezopotamskiej*, red. M. Kapełuś, M. Kropiwnicka, Warszawa 2002, 63-64.

Wnioskować należy, iż wymienieni w tekście synowie składali ofiary swym przodkom jako ojcowie mniejszych rodzin – trudno sobie wyobrazić, aby w ściśle zhierarchizowanej społeczności starożytnej Mezopotamii kult przodków sprawowany był w obrębie rodziny przez więcej niż jednego jej członka. Z drugiej strony, gdyby przyjąć, iż tylko najstarszy z synów składał ofiary swym przodkom, trudno byłoby uzasadnić powyższą wizję, według której status społeczny i „zamożność” zmarłego wzrasta wraz z ilością męskich potomków, których po sobie pozostawił.

Powstanie indywidualnych bóstw opiekuńczych może być następstwem przemian, które miały miejsce w trakcie zmiany trybu życia z koczowniczego na osiadły. Zaryzykować można twierdzenie, iż bóg-opiekun rodu wraz z rozpadem tradycyjnego społeczeństwa rodowo-plemiennego i powstania typowej społeczności miejskiej musi przekształcić się z jednej strony w boga-opiekuna rodziny (lub poszczególnych jej członków), a z drugiej w wiele bóstw sprawujących straż nad najważniejszym elementem nowego porządku społecznego, jakim jest dom, stanowiący zarówno miejsce zamieszkania, jak też centrum życia rodzin i w pewnej mierze (co było zdecydowaną nowością w stosunku do rodowo-plemiennego społeczeństwa koczowniczego), konstytuujący miejsce człowieka w przestrzeni społecznej. Z tego też względu powstają bóstwa opiekujące się domowym ogniskiem (będącym niejako „sercem” domu i wyznacznikiem jego funkcjonowania), progiem i drzwiami, przez które wiedzie droga do mikrokosmosu danej rodziny, jak też innymi miejscami (choćby toaletą stanowiącą miejsce zarówno nieczyste, jak i jedno z najintymniejszych). W tekstach mezopotamskich pośród tych bóstw możemy wyróżnić m.in. Isztar:

[Jeśli grz]yb na ścianie na (zewnątrznej) stronie południowej ściany się pojawi, pani tego domu umrze, a potem to gospodarstwo będzie zniszczone. Czarną kozę, która ma białe czoło: na całym (ciele) ufarbujesz ją na ciemno (?). W odrzwiach tego domu zabijesz ją dla Isztar⁷,

Gulę (boginię zdrowia):

[Jeśli grzyb pojawi się po (zewnątrznej) stronie] południowej ścia[ny] [Jeszcze tego dnia (?)] zabijesz dla Guli żółtą kozę i on [powie] następująco: „Gulo, weź to”. Nieszczęście tego domu jest po tym rozwią[zane]⁸,

Iszuma (bóstwo domowego ogniska⁹):

⁷ Por. S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalische Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (Baghdader Forschungen 18), Mainz am Rhein 1994, 364, w. 46-47, 49-50.

⁸ Por. tamże, 365-366, w. 86, 91-92.

⁹ W sprawie identyfikacji Iszuma jako bóstwa domowego ogniska, por. J. Scurlock, „Ancient Mesopotamian House Gods”, *JANER* 3 (2003), 99; J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, 91.

[Kiedy] grzyb na ścianie w domu człowieka na (zewnątrznej) stronie ściany północnej się pojawi, pan domu umrze, a potem je[go gospodarstwo] będzie zniszczone [...]. Jeszcze tego samego dnia zabijesz przed Iszumem czerwonobrazowego barana wewnątrz domu i on powie potem „Iszum niech to przyjmie!”¹⁰,

Plejady:

[Jeśli grzy]b na (zewnątrznej) stronie zachodniej ściany się pojawi, umrze pierwotny syn człowieka a potem jego majątek zabierze silniejszy. Zabijesz kozła z błyszczącymi oczami przed Plejadami. Potem on powie: „Przyjmijcie, Sebettisunu, wielcy bogowie, to nieszczęście rozwiążcie!”¹¹,

Kusarikku (strażnika drzwi):

Byłeś dzieckiem przebywającym w domu ciemności, ale wyszedłeś teraz, zobaczyłeś światło słońca! Dlaczego płaczesz, dlaczego krzyczysz? Boga domu zaniepokoiłeś, obudził się *kusarikku*: „Kto mnie przebudził, Kto mnie przestraszył?”¹²,

oraz Szulaka (demona toalety):

Jeśli jego lewa strona jest sflaczała: ręka Szulaka [...]. Jeśli jego lewa strona jest w całości sflaczała, został on uderzony z przodu: ręka Szulaka, czającego się w toalecie. Zaklinacz nie powinien prognozować jego wyzdrowienia¹³.

Bóg osobisty uzupełnia powyższą listę bogów opiekuńczych, jednocześnie będąc jednym z najważniejszych. Tak jak bogowie domu strzegli go jako budynku oraz centrum życia rodzinnego, tak bóg osobisty strzeże swojego podopiecznego. Bardzo znaczące dla podniesienia jego roli było przekonanie, iż osobiste szczęście człowieka jest uzależnione od posiadania osobistego boga – opiekuna¹⁴. Nadmienić wypada, iż pomimo istnienia całego wachlarza bóstw głównych, właśnie odejście osobistego boga lub bogini uważane było za przyczynę najpoważniejszych nieszczęść. Tak np. w rytuale *maqlū* wyraźnie zostaje podkreślone, iż zło, które spadło

¹⁰ Por. Maul, *Zukunftsbewältigung*, 364, w. 28, 34-35.

¹¹ Por. tamże, 365, w. 58-59, 62-64.

¹² Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, 55-56.

¹³ Por. Scurlock („Ancient Mesopotamian House Gods”) wyróżnia powyższe bóstwa na podstawie zaklęcia na uspokojenie płaczącego dziecka oraz grupy zaklęć *namburbi* przeciwko złu pochodzącemu od grzyba na ścianie. Demon toalety pojawia się w tekstach diagnostyki medycznej. Por. M.J. Geller, „West Meets East: Early Greek and Babylonian Diagnosis”, w: *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine* (Studies in Ancient Medicine 27), Leiden 2004, 19; M. Stol, *Epilepsy in Babylonia*, Leiden 1993, 17, 71, 76; tenże, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Leiden 2000, 167; R.C. Thompson, *Assyrian Medical Texts*, Oxford 1923, 77, w. 1-10.

¹⁴ M. Dandamayev, „State Gods and Private Religion in the Near East in the First Millennium B.C.E.”, w: *Religion and Politics in the Ancient Near East*, red. A. Berlin, Bethesda 1996, 45.

na człowieka ma swoje źródło w głównej mierze w oszukaniu osobistych bóstw przez czarownika lub czarownicę, co w efekcie zaowocowało ich odwróceniem się od Oczyszczanego¹⁵. Dodać także należy, iż osobisty bóg i osobista bogini pełnili w tekstach rytualnych rolę zbliżoną do „genealogii” w aktach urzędowych. Człowiek, dla którego odprawiano rytuał, identyfikował swą osobę przed ważniejszymi bogami, wymieniając swoje osobiste bóstwa. Jednym z przykładów jest fragment tekstu *namburbi* odprawianego dla człowieka, który został „oznaczony” przez psa:

Ty rzeko jesteś stwórczynią wszystkiego, ja NN, syn NN, którego bogiem jest NN, którego boginią jest NN, zostałem opryskany moczem psa, tak iż jestem przestraszony, boję się¹⁶.

Bóg osobisty staje się ważny nie tylko ze względu na jego praktyczną funkcję w życiu codziennym. Zgodnie z przekazem tekstów źródłowych, tak jak bogini Ninmah uważana była za stwórczynię cielesnej formy człowieka, tak bóg osobisty był twórcą jego duszy i osobowości. Wyraźny tego przykład znajdujemy zarówno w jednym ze starobabilońskich listów do bogów:

Do pana mego Amurram, którego słowo przed Szamaszem jest wysłuchane: Tak oto mówi Ardam, twój sługa. Ty stworzyłeś mnie pomiędzy ludźmi i ulicę zabezpieczyłeś dla mnie (?) i corocznie ofiarę biorę dla ciebie (i) dla twej boskości ważnej ją czynię. Teraz nieprzyjaciel mnie pokonał. Ponieważ jestem muszkenem, bracia moi nie przyszedli mi z pomocą. Jeśli taka będzie twoja wola (i obdarzysz mnie?) podniesieniem mnie z łoża niechaj wezmę dla ciebie obfitą ofiarę i niech przyjdę przed twą boskość. Nie pozwól, aby moje gniazdo zostało rozbite. Ja sprawię, iż wszyscy, którzy mnie zobaczą, będą wysławiać twą dobrą boskość¹⁷,

jak też w niektórych tekstach hetyckich:

Boże mój! Kiedy moja matka mnie urodziła, (to) ty, mój boże, mnie wychowałeś¹⁸.

¹⁵ Por. T. Abush, *Babylonian Witchcraft Literature*, Atlanta 1987, 51; tenże, „Witchcraft and the Anger of Personal God”, w: *Mesopotamian Magic. Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, red. T. Abush, K. van der Toorn, Groningen 1999, 86.

¹⁶ Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, 84.

¹⁷ Tłum. autora. Tekst oryginalny: *ana bēlija dAmurram ša ina maḥar dŠamaš qibissu šamāt qibima umma ardam waradkama ittamilī tabnannima sūqam tušēteqanni u šattišša niqī am alaqqekuma ana ilūtika kabittim ippuš inanna nakru iksudanni muškēnekuma aḥḥū'a ul i'arriruni šumma ilūtika rabitum ŠA.RA.AM ina G1S'eršim nadāku diki'anni niqī am taḥdam lulqe'amma ana maḥar ilūtika lullikaku xxxxxxxx xxxx qinni la ipparra[rma] amirū'a ana ilūtika banitīm ušakrib* (transkrypcja za: W.H. van Soldt, *Letters in the British Museum. Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung. Heft 12*, Leiden 1990, 85); K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria, and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religions Life* (Studies in the History and Culture of Ancient Near East 7), Leiden 1996, 131.

¹⁸ KUB XXX 10 aw. 6'; I. Singer, *Hittite Prayers*, Atlanta 2002, 31-33.

Co się tyczy domowego kultu bóstw opiekuńczych, nie ma powodu wątpić, iż był on paralelny w swej formie do kultu przodków. Treść i założenia były inne ze względu na inne oczekiwania w stosunku do boga-opiekuna. W przypadku kultu przodków podstawowym celem było zapewnienie im dobrych warunków i potrzebnych produktów w świecie zmarłych, podczas gdy w przypadku kultu bogów – wprawienie bóstwa w dobry nastrój i zapewnienie mu niezbędnych elementów mogących gwarantować jego przychyłność i opiekę. Bóstwa były także traktowane jako znacznie potężniejsze od duchów przodków, zatem to do nich w pierwszej kolejności były kierowane prośby o pomoc bądź błogosławieństwo (identyczny mechanizm w przypadku korzystania z pośrednictwa duchów przodków – faktycznym adresatem supliki pozostaje bowiem bóstwo, duch przodka jest jedynie kurierem niosącym wezwanie. Wykorzystanie tej formy bazowało zapewne na wierze w domniemaną większą przychyłność bóstwa dla tego, kto znajduje się w tym samym „wymiarze” niż dla petentów spoza jego świata).

Jeśli chodzi o sposób praktykowania kultu domowego, był on zapewne ograniczony do wezwań o opiekę oraz składania codziennych ofiar dla bóstw i przodków. Można również założyć, iż ważne wydarzenia w życiu rodziny znajdowały swe odzwierciedlenie w mniejszych lub większych uroczystościach religijnych. Wydaje się bowiem, iż duchy przodków oraz bóstwa opiekuńcze postrzegano z jednej strony jako potężne siły mające wpływ na życie, zdrowie i szczęście jednostek, a z drugiej strony jako członków rodziny, uczestniczących we wszystkich ważnych wydarzeniach zachodzących w jej obrębie.

Zaznaczyć należy także, iż w ramach kultu domowego istniał zapewne także kult „powszechny” – sprawowany w obrębie rodziny, lecz wspólny dla całej społeczności – niezwiązany z konkretną osobą lub rodziną, ale z najważniejszymi wydarzeniami odnoszącymi się w jednakowy sposób do wszystkich społeczeństw. Był to kult sił przyrody, związany z rytmem pór roku oraz rytmem ludzkiego życia. Takie wydarzenia jak śmierć i narodziny istoty ludzkiej, początek i koniec sezonu wegetacyjnego, żniwa bądź oczekiwanie na deszcz lub wylew rzeki, dotyczyły w równym stopniu wszystkich członków społeczeństwa i – choć sprawowanie kultu sił za nie odpowiedzialnych mogło być ograniczone do zacisza domowego – był on powszechnie przyjęty i z pewnością stanowił element integrujący grupy ludzkie na długo przedtem niż powstały państwowe systemy religijne¹⁹.

Po nakreśleniu tego krótkiego szkicu religii prywatnej przejdźmy teraz do religii oficjalnej, państwowej. Na pierwszy rzut oka wydaje się ona być urzędowo

¹⁹ Zauważyć też należy, iż istnienie tego rodzaju kultu stanowi najprostsze wytłumaczenie powstania ogólnopaństwowych systemów religijnych. Tłumaczy także tolerancję religijną starożytnych, wynikającą z pierwotności istnienia kultu w stosunku do nadania siłom natury imion boskich.

przyjętym systemem teologicznym niezwiązanym z religią prywatną – inne bóstwa, święta i sposób sprawowania kultu. Bliższe spojrzenie na jej przejawy tworzy zgoła inny obraz. Aby móc uzyskać go w pełni, musimy przyjąć jedno założenie – systemy religijne Wschodu Starożytnego, jakkolwiek bardzo do siebie zbliżone, nie znajdowały się na tym samym stopniu rozwoju w tym samym czasie, jak też nie rozwijały się synchronicznie. Z tego też względu możliwe jest dokonywanie bezpośrednich porównań pomiędzy tymi religiami, jak również przenoszenie mechanizmów rozwojowych jednego systemu do drugiego.

Myszę, iż można przyjąć za pewnik, że najważniejszym składnikiem religii oficjalnej była religia określona przeze mnie mianem powszechnej, a zatem kult tych sił, które z natury rzeczy kształtowały życie społeczeństwa i decydowały o jego przetrwaniu²⁰. W tym przypadku droga do kultu oficjalnego była najprostsza – nadanie imion bóstwom wraz z powstaniem grupy ludzi zajmującej się sprawowaniem obrzędów doprowadziło do ukonstytuowania się spójnego systemu religijnego.

Nie da się jednak ukryć, iż poza powyższą kategorią bóstw w panteonach bliskowschodnich spotkamy takie, które weszły do panteonu późno i bez konkretnej przyczyny teologicznej, nie posiadały pierwotnie żadnej wyraźnej sfery działania, bądź została ona im przydzielona dopiero w czasie tworzenia oficjalnego kanonu mitów. Jesteśmy także świadkami zawrotnych karier niektórych bogów, podczas gdy inni wraz z upływem czasu odchodzą w niepamięć. Zauważamy ponadto gwałtowny rozwój wybranych miejsc kultu, podczas gdy inne (powszechne wśród społeczności – np. kapliczki w domach) nie odgrywają żadnej roli. W związku z tymi zjawiskami rodzi się pytanie – czy badając dostępne teksty oraz śledząc źródła archeologiczne, można podać przekonujące wyjaśnienie powyższych przemian?

Moim zdaniem odpowiedzi należy szukać w dwóch miejscach – śledząc cechy charakterystyczne religii prywatnej oraz idąc śladem przemian społecznych zachowanych w kanonach mitów. Zauważono już przecież m.in., że obraz religii oficjalnej (królewskiej) wyłaniający się z tekstów z Ugarit jest bardzo zbliżony do religii prywatnej z terenów babilońskich²¹. W Mezopotamii pomiędzy okresem Dżemdet Nasr a Wczesnodynastycznym I świątynia nagle oddziela się od ciągu zabudowań, tworząc samodzielną strukturę, bardziej niedostępną dla przeciętnego mieszkańca osady²². Rytuały sprawowane zarówno dla władców, jak i zwykłych ludzi mają tę samą strukturę i posługują się podobnymi środkami²³. Tego typu przykładów można przytoczyć znacznie więcej, a wszystkie one wskazują na

²⁰ Zaliczyć do nich należy wszelkie bóstwa płodności, urodzaju, deszczu, burzy, wiatru, słońca i śmierci.

²¹ Van der Toorn, *Family Religion*, 152-153.

²² Crawford, „Nearer my God to Thee?», 48-50.

²³ G. Frantz-Szabo, „Hittite Witchcraft, Magic and Divination”, w: *CANE III* 2007-2019.

to, iż religia prywatna mogła stanowić zarodek tego, co w późniejszym okresie przekształciło się w oficjalną religię państwową.

Aby zilustrować powyższe założenie, zwróćmy uwagę na według mnie najważniejszy aspekt religii prywatnej – posiadanie osobistego boga – i porównajmy go z wybranymi tekstami źródłowymi dotyczącymi kultu sprawowanego przez władcę.

Przed wszystkim stosunek króla do jego osobistego boga jest taki sam jak jego poddanych. Mówią nam o tym teksty pochodzące z Hattussas z połowy XIV w. Bóg osobisty uważany jest przez króla za stwórcę jego duszy i właściwego wychowawcę:

Jak kiedyś zostałem zrodzony z łona matki, (tak) we mnie, boże mój, tę (samą) duszę włożył. Wobec mnie duszą twoją, mojego boga, niech staną się dusze ojca, matki i rodziny²⁴.

Następnie król w ten sposób mówi: „Boże Burzy piḫassassis, panie mój! Byłem śmiertelnikiem. Mój ojciec był kapłanem bogini-Słońca z Arinny i wszystkich bogów. Mój ojciec spłodził mnie, lecz ty, Boże Burzy piḫassassis, wzięłeś mnie od matki i mnie wychowałeś”²⁵.

Kolejnym argumentem przemawiającym na korzyść przytoczonej propozycji może być modlitwa królowej Puduhepy o zdrowie dla podupadającego na zdrowiu króla Hattusilisa III:

Pośród ludzi się powiada – „dla haszauwa²⁶ bogini jest przychylną”. Ja, Puduhepa, jestem haszauwa i ponieważ poświęciłam się twojemu synowi (bogu burzy Nerikowi) przynieś mi korzyść, bogini – Słońce z Arinny, moja pani. Daj mi, o co cię proszę. Obdarz życiem Hattusilisa, twojego sługę. Przez bóstwa losu i boginie-matki niech długie dni i lata będą mu dane²⁷.

Podkreślić należy, iż zakłęcie to jest, jak wskazuje Beckman, „niemalże identyczne z zaklęciami recytowanymi nad nowonarodzonym dzieckiem”²⁸.

Podobnie w mezopotamskich rytuałach królewskich, oprócz wezwań do bogów tradycyjnego panteonu, pojawiają się wzmianki o bóstwach osobistych. Przykładem może być królewski rytuał *bit rimki*, w którym bóg osobisty pojawia się jako adresat jednego z zaklęć²⁹. Kolejny ślad stanowią dla nas także inne serie rytualne, które, jak się wydaje, były odprawiane w takim samym kształcie zarówno

²⁴ KUB XXXI 127 + ABoT 44 + KUB XXXVI 79a (CTH 372) IV 24; Singer, *Hittite Prayers*, 37-38.

²⁵ KUB VI 45 III 25; *ANET* 397; Singer, *Hittite Prayers*, 91; R. Lebrun, *Hymnes et prières. Homo Religiosus* 4, Louvain-la-Neuve 1980, 281.

²⁶ Hetyckie brzmienie zapisu ^{MUNUS}SU.GI, oznaczające dosłownie „położną”. W literaturze hetytologicznej przyjęło się określenie „starucha”. Por. G. Beckman, „From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic”, *Journal of Ancient Civilizations* 8 (1993), 37.

²⁷ KUB XXI.27 II 15-23 [CTH 384], cyt. za: Beckman, „From Cradle to Grave”, 38.

²⁸ Tamże.

²⁹ J. Laessøe, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bit rimki*, København 1955, 32.

dla króla, jak i dla pozostałych mieszkańców kraju³⁰. We wszystkich przykładach (również nieprzytoczonych w niniejszym artykule) zauważyć możemy niemalże identyczne zwroty i zabiegi, przy czym różnice pomiędzy tekstami przeznaczonymi dla zwykłych ludzi, a tekstami przeznaczonymi dla króla tkwią przede wszystkim w doborze bogów, mających interweniować w przedmiotowej sprawie.

Powyzsze podobieństwa pomiędzy kultem bogów państwowych a kultem prywatnym prowokują do próby zrekonstruowania drogi kształtowania się oficjalnego kultu miasta, państwa i narodu. Jak już wspomniałem na początku niniejszego artykułu, genezy religii państwowej należy szukać pośród kultów prywatnych. Wydaje się prawdopodobne, iż była ona religią jednej z wielu rodzin zamieszkujących w danej osadzie. Rodzina ta, na skutek wielu możliwych czynników (których rekonstrukcja nie jest na obecnym etapie badań zamierzeniem autora) nabierała coraz większego znaczenia w lokalnej społeczności, aż do momentu osiągnięcia pozycji dominującej. Przyjąć można, iż po ugruntowaniu tej pozycji, rozpoczyna ona umacnianie kultu swojego boga opiekuńczego, dzięki któremu osiągnęła sukces. Tym można tłumaczyć zjawisko oddzielenia się w pewnym etapie rozwojowym osady świątyni jednego z bóstw od ciągu zabudowań i zajęcie przez nią szczególnego miejsca³¹. Od tego momentu w naturalny sposób umacnianie władzy rodu iść będzie w parze z dominacją jego boga nad bóstwami innych rodzin. Nie następują jednak żadne przesłanki mogące wpłynąć na zmianę sposobu sprawowania kultu, co z kolei mogłoby tłumaczyć funkcję króla-kapłana, wynikającą nie z polityki rządów teokratycznych, lecz z tradycyjnej formy oddawania czci bóstwu rodzinnemu. Oczywiście władca, oprócz wywyższenia swojego boga-opiekuna, kontynuować będzie kulty sił przyrody, w naturalny sposób doprowadzając do ich okrzepnięcia w formie ujednocionej i scentralizowanej. Po osiągnięciu powyższego etapu rozwojowego, wprowadzenie nowych bogów do panteonu zachodziłoby jedynie w przypadku najazdu nowych ludów (a zatem utworzeniu całkiem nowej sytuacji politycznej). Podkreślić w tym miejscu należy, iż intronizacja nowych bóstw (np. Marduka) wedle wszelkiego prawdopodobieństwa nie miała wpływu na tradycyjne formy sprawowania kultów w poszczególnych rodzinach i z tego względu nie wywoływała społecznego oporu, który możemy odnotować w przypadku prób wykorzenienia istniejącego kultu – najpoważniejsza z nich w Egipcie za panowania Amenhotepa IV (Echnatona) zakończyła się przecież całkowitą klęską.

Założyć można także (co pokazuje przypadek kariery Marduka), iż ostatecznym sposobem ugruntowania pozycji nowego bóstwa było odpowiednie ukształtowanie

³⁰ Chodzi o serie *šurpu*, *maqlū* i *namburbi*. Źródła nie wskazują na żadne różnice w sposobie przeprowadzania tych rytuałów uzależnione od statusu zleceniodawcy.

³¹ Por. F.R. Kraus, *The Role of Temples Ur III - I Babylon*, Malibu 1990, 3.

mitologii, jako oficjalnej wykładni teologicznej aktualnego kultu państwowego³². Jednocześnie od tego momentu obie formy religii powoli zamieniają się rolami – to religia oficjalna w coraz większym stopniu wpływać będzie na kult domowy, aż do powolnego zaniku odrębności tego ostatniego – uznania bogów państwowych za bóstwa opiekuńcze jednostki. O takim kierunku zmian mówią m.in. autorzy babilońskich tekstów mądrościowych, wychwalając Marduka jako tego, kto ma władzę oddalenia osobistego boga od każdego człowieka, ale również tego, który każdym się opiekuje i ma wzgląd na wszystkich ludzi w państwie³³.

Pozostaje jeszcze zagadnienie, bardzo ważnej dla Wschodu Starożytnego, religii hebrajskiej. W tym przypadku mamy do czynienia z sytuacją nietypową, gdyż zgodnie z tradycją następuje bezpośrednie przejście od kultu rodzinnego (sprawowanego według tego samego wzorca i budowanego na tych samych podstawach, co na innych obszarach Wschodu Starożytnego) do religii państwowej. Bóg Izraela jest bowiem określany jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, co jasno wskazuje na rodową genezę późniejszego kultu ogólnonarodowego. Rodzi się jednak pytanie – co odróżnia Izrael od innych ludów Wschodu Starożytnego, iż jego religia rozwinęła się w kierunku monoteistycznym? Na obecnym etapie badań nad genezą religii państwowej w Izraelu można zatrzymać się nad dwoma twierdzeniami. Po pierwsze, według Abusha, idea osobistego boga ma genezę semicką i została przyniesiona do Mezopotamii przez Akadów lub Amorytów³⁴. Po drugie, według van der Toorna, religia jahwistyczna była rodową religią Saula, którą ten wyniósł do rangi kultu państwowego³⁵. Z teorią Abusha można się zgodzić, jakkolwiek ograniczanie idei bóstwa prywatnego jedynie do kręgu semickiego wydaje się zbyt dużym uproszczeniem³⁶. Przedstawiona powyżej propozycja van der Toorna jest jednak nie do przyjęcia. Przede wszystkim trudno sobie wyobrazić, aby udało się zjednoczyć państwo i stworzyć podstawy władzy w oparciu o kult obcy pozostałym rodóm tworzącym naród, podobnie jak trudno oczekiwać braku zdecydowanej reakcji w przypadku próby narzucenia nowego kultu w ówczesnej sytuacji politycznej. Poza

³² Zauważmy, iż prymat nowego bóstwa nie wprowadza negacji pozostałych, lecz stawia je na pozycji podporządkowanej. Patrz – polityka zagraniczna władców babilońskich i asyryjskich w stosunku do bogów krajów podbitych, m.in. kwestia uprowadzania „boga”, czyli wywożenia posągu do stolicy zwycięskiego państwa.

³³ Por. np. K. Łyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, Warszawa 1998, 39, 48-52.

³⁴ Abush, „Witchcraft and the Anger of Personal God”, 111; por. także van der Toorn, *Family Religion*, 205. Teoria o amoryckim pochodzeniu idei boga osobistego wydaje się nie uwzględniać inskrypcji z okresu Ur III i wcześniejszych. Por. inskrypcja Ur-Bau kol. V, w. 4-7 w: D.O. Edzard, „Gudea and His Dynasty”, *RIME vol. 3/1*, 19; Ur-Nammu BM 114187, w. 1-2 w: D. Frayne, „Ur III Period (2112 -2004)”, *RIME vol. 3/2*, 59.

³⁵ Van der Toorn, *Family Religion*, 182, 267.

³⁶ Zastanowić się bowiem należy, czy idea boga osobistego nie jest typowa nie tylko dla Semitów, ale dla ludności koczowniczej w ogóle.

tym, jeśli ten kult byłby obcy, jaki byłby powód jego kontynuacji przez kolejnych władców? I wreszcie – czy można uzasadnić budowę przez Jeroboama świątyń w Betel i Dan obawą przed odpływem pielgrzymów, umocnieniem Jerozolimy i tym samym osłabieniem swojej władzy, gdyby Jeruzalem stanowiło centrum kultu zupełnie nowego boga? Dalsze badania zarówno nad religią plemion hebrajskich przed Saulem, jak też religią prywatną na innych obszarach Wschodu Starożytnego mogą rzucić więcej światła na zagadnienie fenomenu religijnego Izraela.

Zasygnalizowane w niniejszym artykule zagadnienia wymagają jeszcze wielu dokładnych badań, które niewątpliwie doprowadzą do licznych korekt w nakreślonym obrazie. Na dzień dzisiejszy niezaprzeczalny jest jedynie związek pomiędzy rozwojem religijnym a rozwojem systemów politycznych w poszczególnych społeczeństwach, jak też pomiędzy religią prywatną a oficjalną. Dalsze studia pozwolą być może wyjaśnić pewne sporne bądź niejasne kwestie w istniejącym obrazie sytuacji oraz uszczegółowić poczynione obserwacje. Niemniej jednak, moim zdaniem, istnieje duże prawdopodobieństwo potwierdzenia naszkicowanego wyżej mechanizmu rozwoju religii oficjalnej. Mam także nadzieję, iż wnikliwe badania porównawcze tekstów źródłowych pozwolą odpowiedzieć na pytanie o genezę fenomenu monoteistycznej religii Izraela na tle pozostałych ludów Wschodu Starożytnego.

YOU MADE THE GOD OF THE HOUSE UPSET. KUSARIKKUM WOKE UP.
RELATIONSHIP BETWEEN HOME AND STATE KINDS OF WORSHIP
IN THE ANCIENT NEAR EAST

Summary

The aim of this article is to discuss the role of so-called private religion in the life of the Ancient Near Eastern peoples. The most important question in this matter is the origins and basic form of this kind of religion, especially its cult and private gods. These gods seem to be remains of the tribal life, where the cult of ancestors as well as protective deities was regarded the most important for the survival of family, society and tribe. There is a high probability that the state religion had originated from the private religion of those families, which later became royal, so their religion also turned into official religion of their states. We can also assume that, independently from existing different forms of private religion, "common religion" was growing up within developing societies, especially sedentists and farmers. By common religion we should understand all forms of the cults of natural powers, which are essential for those societies.

The questions mentioned at the end of this article are the phenomenons of replacing private religion by official gods in the last centuries of Ancient Near Eastern civilizations and an absolute unique phenomenon of the Israeli's religion, which, unlike all the others, has developed into monotheism.

ALEKSANDRA SZYMKUĆ

PROROCY I EKSTATYCY W STAROŻYTNEJ MEZOPOTAMII

Poniższy artykuł ma na celu przybliżenie czytelnikowi jednego z mniej znanych aspektów kultury mezopotamskiej, a mianowicie prorocstwa. Zjawisko to jest poświadczane w źródłach pisanych odkrytych na terenach dwóch mezopotamskich ośrodków, datowanych na dwa różne okresy historyczne – z Mari z okresu starobabilońskiego oraz Asyrii z okresu nowoasyryjskiego.

Dla badań nad zagadnieniem prorocstwa w Mezopotamii odkrycie Mari było kamieniem milowym. Teksty z archiwum pałacowego dostarczyły wielu niezwykle istotnych informacji na temat tego zjawiska. Umożliwiły one również jego „uchwycenie” w zupełnie innym kontekście niż biblijny.

Momentem przełomowym dla badań nad zagadnieniem prorocstwa w starożytnej Mezopotamii było opublikowanie pierwszego listu prorockiego z Mari przez A. Lods i G. Dossina w 1950 r.¹ Od tamtego czasu prowadzono regularne badania nad pochodzeniem oraz kulturowymi uwarunkowaniami sprzyjającymi powstawaniu tego zjawiska oraz aktywnością proroków. Początkowe badania były niezwykle trudne ze względu na znikomość dostępnych źródeł. Dwie publikacje

¹ A. Lods, G. Dossin, „Une tablette inedite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique”, w: *Festschrift Th. S. Robinson, Studies in Old Testament Prophecy*, red. H.H. Rowley, Edinburgh 1950, 103-110.

– J.-M. Duranda² oraz S. Parpoli³ – ułatwiły je w znacznym stopniu. W obydwu zebrano obszernie dane dotyczące proroctwa w Mezopotamii.

GENEZA MEZOPOTAMSKIEGO PROROCTWA

Na temat pochodzenia proroctwa w Mari wysnuwano na przestrzeni ostatnich 60 lat rozmaite teorie. Najpopularniejsza z nich głosi, że zjawisko to pojawiło się wraz z napływem plemion zachodniosemickich. Mogłoby za tym przemawiać geograficzne położenie królestwa Mari, które usytuowane było na przecięciu kilku ważnych szlaków handlowych, dzięki czemu było obszarem kontaktu wielu ludów i kultur⁴. Listy profetyczne z Mari wielokrotnie porównywano z proroctwami biblijnymi, doszukując się między nimi mniej lub bardziej przekonujących podobieństw⁵. Zdaniem M. Weinfeld⁶, w dokumentacji z Mari znaleźć można wzmianki o niemal wszystkich procedurach prorockich znanych z Biblii⁷. Podobne postulaty zgłaszali badacze profetyzmu nowoasyryjskiego, wskazując na to, że powstawały w podobnym czasie co starotestamentowe oraz że charakterystyczna dla nich była ekstaza proroków⁸. Podczas poszukiwania podobieństw pomiędzy proroctwami izraelskimi a mariockimi należy wziąć pod uwagę, że te ostatnie są tekstami codziennymi – nie wyróżniają się stylem czy też doborem słownictwa⁹. Proroctwa izraelskie natomiast przez stulecia podlegały kolejnym redakcjom, przez co ich pierwotna forma oraz treść uległy znacznym przekształceniom.

² *Archives épistolaires de Mari I/1* (ARM 26/1), Paris 1988.

³ *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki 1997.

⁴ Godny odnotowania wydaje się tutaj fakt, że królestwo Mari sąsiadowało z terenami zajmowanymi przez plemiona kananejskie, z których wywodzili się także Hebrajczycy.

⁵ E. Noort (*Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die „Mariprophezie“ in der alttestamentlichen Forschung* (AOAT 202), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1977, 93) wskazywał na większą aktywność mariockich oraz biblijnych proroków w czasach kryzysu.

⁶ M. Weinfeld, „Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature”, *VT* 27 (1977), 178-195.

⁷ Tamże, 195.

⁸ Ekstaza rzeczywiście stanowi tło dla wielu izraelskich proroctw, należy jednak pamiętać, iż nowoasyryjscy prorocy bez wyjątku związani byli z ekstatycznym w charakterze kultem Isztar, co może być uznane za niewystarczająco przekonujący argument na rzecz podobieństwa proroctwa mezopotamskiego i izraelskiego.

⁹ Zupełnie inaczej wygląda to w przypadku proroctw nowoasyryjskich, które, jak się obecnie uważa, były pisane na zlecenie przez wykwalifikowanych skrybów świątynnych. Charakteryzują je przede wszystkim wyszukana forma literacka oraz wysoki, bogaty styl.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno w Mari, jak i w Asyrii żyli przedstawiciele różnorodnych kultur, co ułatwiało ich wzajemne przenikanie oraz wpływało na powstawanie nowych koncepcji. Dlatego uważam, że mariockie prorocтво było efektem dyfuzji kulturowej, nie zaś zapożyczeniem. Najmocniejszym argumentem przeciwko uznaniu teorii o całkowitym zapożyczeniu prorocтва na grunt mezopotamski jest znacznie ważniejsza rola proroków izraelskich – w większości niezwiązanych z kultem¹⁰.

DEFINICJA PROROKA

Zanim przejdziemy do omówienia różnych kategorii proroków, należy najpierw przedstawić definicje prorocтва oraz proroka. Mianem prorocтва określa się przekazanie (domniemanej) boskiej wiadomości poprzez ludzkiego pośrednika osobie trzeciej¹¹. Prorok definiowany jest przez *Neues Bibel-Lexikon* (1997) jako:

- a) osoba, która poprzez doświadczenie kognitywne (wizję, doświadczenie słuchowe, „objawienie” audiowizualne, sen itp.) staje się „przedmiotem” objawienia bóstwa lub kilku bóstw, ponadto
- b) świadoma jest tego, że bóstwo lub bóstwa dają jej upoważnienie do tego, aby objawienie zostało zakomunikowane w formie werbalnej (jako „prorocтво” lub „mowa prorocza”) lub za pomocą czynów niewerbalnych („akt symboliczny”) osobie trzeciej, będącej faktycznym adresatem wiadomości.

EKSTATYK

Źródła mezopotamskie poświadczają też istnienie ekstatyków. Wyróżniało ich specyficzne zachowanie podczas przekazywania wiadomości od bóstwa – ekstaza. Charakteryzuje się ona obejmującymi całe ciało paroksyzmami, niekontrolowanymi podskokami oraz ruchami kończyn, przybierającymi dla obserwujących formę

¹⁰ Były oczywiście wyjątki, jak np. określany mianem kapłana Jeremiasz (Jr 1,1) czy też Ezechiel, Aggeusz i Zachariasz, związani ze świątynią w Jerozolimie.

¹¹ M. Nissinen, „Introduction”, w: *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical and Arabian Perspectives* (Symposium Series 13), red. M. Nissinen, Atlanta 2000, VII.

szalonego tańca. Podczas transu ekstazy doznawali wrażeń słuchowych oraz mentalnych – wizji¹².

PROROCY W MARI – TERMINOLOGIA

Informacje na temat mariockich proroków pochodzą z ok. 50 listów oraz 12 dokumentów o charakterze ekonomicznym i administracyjnym. Z tekstów tych wynika, że w Mari działali prorocy różnych kategorii. Zachowało się również kilka terminów odnoszących się do nich:

- 1) *āpilum*¹³, f. żeńska *āpiltum* (od czasownika *apālum*¹⁴ – „odpowiadać”) – podstawowe określenie proroka w Mari, tłumaczone jako „ten, który odpowiada”;
- 2) *muhhūm*¹⁵, f. żeńska *muhhūtum* (od czasownika *maḥūm* – „wpaść w szal, wejść w trans”) – termin używany w odniesieniu do ekstazyków, znany od okresu staroakadyjskiego;
- 3) *nabū* – „zawołany, wezwany” (od czasownika *nabū* – „wołać, wzywać”) – poświadczony w tekstach z Mari tylko raz¹⁶ i najprawdopodobniej użyty w odniesieniu do proroków hananejskich¹⁷;
- 4) *qammātum* – termin o niejasnym znaczeniu, wskazujący być może na charakterystyczne uczesanie¹⁸ osoby nim określanej bądź też imię własne;

¹² Przytoczona powyżej charakterystyka ekstazy pochodzi z dwóch odrębnych opracowań: T.H. Robinson, *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*, London 1953, 31 (odnośnie do objawów fizycznych) oraz J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia 1973, 4-5.

¹³ *CAD A2*, 170.

¹⁴ *CAD A2*, 155.

¹⁵ *CAD M*, 176.

¹⁶ ARM 26 216, tłumaczenie oraz transliteracja tego tekstu znajdują się w: J.-M. Durand, *Archives épistolaires de Mari 1/I* (ARM 26/1), Paris 1988, 444-445. Termin ten niejednokrotnie porównywany był z hebrajskim *nābi'* – „prorok”. Dyskusja na ten temat patrz: Durand, *Archives épistolaires 1/I*, 377-378; D.E. Fleming, „*nābū* and *munabiātu*: Two New Syrian Religious Personnel”, *JAOS* 113 (1993), 175-183; tenże, „*LÚ* and *MES* in ^{lu}*na-bi-i*^{mes} and Its Mari Brethren”, *NABU* (1993/1994), 2-4 (§4).

¹⁷ Mianem hananejskich określano półośiadłe plemiona żyjące na obu brzegach Eufratu w kraju Hana (Chana) na północ od Mari w okolicach miejscowości Terqa – Jaminitów i Simalitów; patrz: D. Charpin, J.-M. Durand, „*Fils de Sim'al: les origines tribales des Rois de Mari*”, *RA* 80 (1986), 141-186.

¹⁸ *CAD Q*, 76 – czasownik *k/qamāmu* – „układać włosy”. Desygnacja ta odczytywana jest w zupełnie inny sposób przez L. Morana, „New Evidence from Mari on the History of Prophecy”, *Biblica* 50 (1969), 53 oraz J. Rengera, „*Untersuchungen zum Priestertum der*

- 5) *assinnum*¹⁹ – „śpiewak kultowy”, „eunuch” – termin używany przede wszystkim w odniesieniu do funkcjonariuszy świątynnych, związanych z kultem Isztar. Do ich obowiązków należało śpiewanie, tańczenie, przywdziewanie damskich szat podczas niektórych ceremonii oraz najprawdopodobniej wprawianie się w ekstatyczny trans. W listach z Mari osoby określane terminem *assinnum* pełnią rolę proroka²⁰.

Osoby określane mianem *āpilum/āpiltum* oraz *muhḫûm/muhḫûtum* były, jak się wydaje, wyszkolonymi profesjonalistami, „pracującymi” na rzecz różnych bogów oraz ich świątyń. Ze względu na brak opisów nie wiadomo, jaka była dokładna różnica w sposobie przekazywania wiadomości od bóstwa pomiędzy *āpilum* a *muhḫûm*²¹ i dopóki takowe nie będą dostępne, można założyć, że różnienie pomiędzy *āpilum* – prorokiem a *muhḫûm* – ekstatykiem jest umowne. W tekstach z Mari można znaleźć informacje wskazujące na to, że oprócz profesjonalistów boskie słowa przekazywały również osoby niebędące „zawodowymi” prorokami.

PROROCY W ASYRII – TERMINOLOGIA

Terminologia stosowana w odniesieniu do proroków w Asyrii za panowania królów Asarhaddona i Asurbanipala była nieco inna niż mariocka. Przede wszystkim podstawowy w Mari termin *āpilum/āpiltum* wyszedł z użycia, natomiast określenie *muhḫûm/muhḫûtum*, w dialekcie asyryjskim brzmiące *mahḫû/mahḫûtu*, stosowane było jedynie w kontekście literackim²² lub w listach leksykalnych²³. Miejsce powyższych określeń zajmuje termin *raggimu/raggintu* – „krzyczący”²⁴ (od czasownika *ragāmu* – „krzyczeć”), pozwalający przypuszczać, że nowoasyryjski prorok był także ekstatykiem. Poza wyżej wymienionymi, w listach leksykalnych oraz tekstach rytualnych i magicznych napotkać można takie określenia jak:

altbabilonischen Zeit: 2. Teil”, *ZA* 59 (1969), 216, którzy proponują termin *qabbātum* (od *qabû* – „mówić”), tłumaczony w *CAD Q*, 2 jako „prorokini”.

¹⁹ *CAD A2*, 341.

²⁰ Termin ten w związku z funkcją proroczą pojawia się w czterech listach: ARM 26 197, 198, 212, 213.

²¹ M. Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World 12), Atlanta 2003, 6.

²² Parpola, *Assyrian Prophecies*, XLV-XLVI.

²³ LÚ=ša, tabliczki I i IV.

²⁴ *CAD R*, 67.

- 1) *zabbu/zabbatu* – „ekstatyk”²⁵. Sądzi się, że ludzie określani tym mianem dokonywali aktów samookaleczenia podczas ekstatycznego transu, w który się wprowadzali;
- 2) *eššebû/iššebûtu*²⁶ – ekstatyk posiadający złe moce, zaświadczony w serii *Maqlu*, wymieniony pośród osób parających się czarną magią. Za tym, że był to ekstatyk, przemawia sumeryjski odpowiednik terminu akadyjskiego, brzmiący MÍ.LÚ.GUB.BA – „stojący”. Jest to ten sam termin, który w Mari odpowiadał określeniu *āpilum*. Na podstawie jednego z ominów można wnioskować, że *eššebû* nosił charakterystyczną fryzurę²⁷;
- 3) *parû*²⁸ – termin poświadczony jedynie w listach leksykalnych, prawdopodobnie oznaczający ekstatyka.

DZIAŁALNOŚĆ MARIOCKICH PROROKÓW

Jak wspomniano, w Mari znaczna część proroków związana była z kultem poszczególnych bóstw. Nie byli oni kapłanami *sensu stricto*, aczkolwiek pełnili pewne funkcje kultowe²⁹. Istotna wydaje się też kwestia bogów i świątyń, z jakimi byli związani. Obraz wyłaniający się z zachowanych tekstów przedstawia się następująco:

- a) *āpilum/āpiltum* służyli w świątyniach: Adada, Adada z Halab, Adada z Kallassu, Dagana, Dagana z Tuttul, Dagana z Subatum, Marduka, Nergala i Szamasza oraz bogiń Annunitum, Diritum i Hiszametum;
- b) *muhḫûm/muhḫûtum* związani byli ze świątyniami Adada, Amu z Hub-szalum, Nergala, Dagana, Dagana z Terqi, Dagana z Tuttul, Itur-Mera, Annunitum, Isztar, Isztar z Irradan, Ninhursag oraz Szali;
- c) *assinnum* związani byli wyłącznie z boginią Annunitum, *gammätum* zaś jedynie z Daganem z Terqi;

²⁵ CAD Z, 7.

²⁶ CAD E, 371.

²⁷ CAD E, 371.

²⁸ CAD P, 208.

²⁹ O pełnieniu funkcji kultowych informują dwa teksty rytuałów Isztar: A. 3165 oraz A. 1249b + S. 142 75 + M. (nienumerowane), opracowane przez J.-M. Duranda, M. Guicharda, „Les rituels de Mari”, w: *Florilegium Marianum II*, red. D. Charpin, J.-M. Durand, Paris 1997, 19-78, a także dwa listy: ARM 26 221, gdzie król ponaglany jest przez *muhḫûm* Dagona do przybycia na obchody święta *kispum*, oraz ARM 26 220, w którym prorok Dagana przekazuje królowi wiadomość od boga, aby nie zaniedbał święta *pagrâum*.

- d) w tekstach można też wyróżnić grupę proroków nienoszących żadnych tytułów. Ludzie ci związani byli z Annunitum, Belet-biri, Belet-ekallim, Daganem, Daganem z Terqi oraz Itur-Merem.

Zaobserwować też można pewną zasadę: w listach zawsze wymieniano świątynię bądź bóstwo, z jakim prorok był związany, rzadziej zaś jego imię³⁰. Taki stan rzeczy mógł świadczyć o tym, że w służbie świątyni był zawsze tylko jeden prorok lub ekstatyk, więc nie było potrzeby wymieniania jego imienia³¹, lecz jedynie tytuł. W jednej świątyni nie mogły służyć dwie osoby określane tym samym tytułem, nie było natomiast żadnych przeciwwskazań, aby ta sama świątynia zatrudniała profetów obdarzonych różnymi tytułami, odpowiednio – *āpilum/āpiltum*, *muhḫūm/muhḫūtum* i *gammātum*³². Przykładowo, w świątyni Dagona z Terqi jednocześnie służyli ekstatyk (*muhḫūm*) oraz prorokini (*gammātum*).

Kilka słów należy poświęcić działalności proroków niezwiązanych ze świątyniami. Pośród nich, tak samo jak w przypadku zawodowych proroków, znaleźć można zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Co więcej, z tekstów wynika, że owi profeci wywodzili się z różnych warstw społecznych – boskie słowa przekazała Ahatum – służąca Malik-Dagona, niewymieniona z imienia „żona człowieka wolnego” (*aššat ašwilim*), Iddin-ili, kapłan (*šangū*) Itur-Mera, jak i Addu-duri, matka Zimri-Lima.

Inną sprawą jest wyraźny udział kobiet w działalności proroczej. Zarówno w przypadku profesjonalistów, jak i proroków „świeckich” zauważyć można, że ich udział w tej sferze życia był znaczny. Istnieje możliwość, że na taki stan rzeczy wpływ miała specyfika królestwa Mari, gdzie kobiety – w porównaniu do innych państw tego okresu – miały znacznie więcej praw i przywilejów obywatelskich³³. Możliwe, że specyficzny charakter proctwa dawał kobietom szansę na spełnianie się w tej dziedzinie. Przemawia za tym niemal całkowita feminizacja instytucji proroka w Asyrii w okresie nowoasyryjskim, gdzie zjawisko proctwa obserwujemy w pełni rozwiniętej postaci.

³⁰ Zachowały się nieliczne imiona proroków, a mianowicie: Abija, prorok Adada z Aleppo; Iši-ahu, prorok Hiszametum; Lupahum, prorok Dagona; Hubatum, ekstatyczka Annunitum; Innibanna, prorokini najprawdopodobniej związana z Annunitum; Qiszi-Diritim, prorok Diritim; Irra-gamil, prorok Nergala; Atamrum, prorok Szamasza; Szelebum oraz Ili-haznaja, *assinu* Annunitum; Hadnu-El i Iddin-Kubi, ekstatycy.

³¹ B.F. Batto, *Studies on Women at Mari*, Baltimore – London 1974, 119-125.

³² Tamże.

³³ Przykładem mariockiej kobiety może być królowa Szibtu – żona Zimri-Lima, która pod nieobecność swego małżonka sprawowała władzę królewską oraz zajmowała się wszystkimi sprawami państwa.

DZIAŁALNOŚĆ PROROKÓW NOWOASYRYJSKICH

Równie interesująca jest kwestia pozycji społecznej proroków asyryjskich. Nowoasyryjski korpus tekstów jest drugim co do wielkości – zaraz po mariockim – pochodzącym z Mezopotamii, zbiorem źródeł dokumentujących działalność proroków. Składają się nań trzy kolekcje proroctw spisanych na jedenastu tabliczkach³⁴ oraz pewna liczba tekstów niebędących proroctwami³⁵, wszystkie pochodzące z archiwum królewskiego w Niniwie. Na ich podstawie można zaobserwować szereg zmian, jakie zaszły pomiędzy okresami starobabilońskim oraz nowoasyryjskim. Najważniejszą była omawiana powyżej zmiana terminów określających proroków i ekstatyków³⁶ oraz ich silne związanie z kultem Isztar. Istotne było także archiwizowanie przez Asarhaddona oraz Asurbanipala otrzymanych proroctw oraz powoływanie się na słowa proroków w tekstach tak istotnych, jak traktaty sukcesyjne czy inskrypcje królewskie.

Poprzez związek z kultem Isztar prorocy wzmocnili swoją pozycję. Ponadto, w tamtym okresie proroctwo uznawane było za jedną z technik wróżbiarskich, co zapewniło prorokom awans społeczny. Nissinen dzieli wróżbiarstwo na dwie podkategorie, wskazując na różne techniki pomagające otrzymać wróżbę. Nieindukcyjne metody nie wymagały specjalistycznych studiów – jasnowidzowie i prorocy bazowali na własnej inspiracji. Metody indukcyjne praktykowane były przez wyszkolonych specjalistów. Asyryjcy prorocy różnili się od uczonych pod względem płci, statusu społecznego i stopnia zaangażowania w politykę³⁷. Przede wszystkim, większość proroków to kobiety. Za ten stan rzeczy miał odpowiadać fakt, że wygłaszając proroctwa, uosabiały boginię³⁸. Prorocy nie pisali listów do króla – ich słowa były przekazywane przez pośrednika. Nie stanowili także elit politycznych i, inaczej niż uczeni, nie zabierali oficjalnego stanowiska przy omawianiu spraw państwa. Nie oznacza to jednak, że nie mieli żadnego wpływu ani nie wykazywali zainteresowania polityką – treść proroctw często wskazuje na zainteresowanie tą sferą życia.

³⁴ Opublikowane zostały przez S. Parpolę w SAA 9.

³⁵ Są to inskrypcje królewskie, traktaty sukcesyjne, teksty literackie, teksty religijne, listy, dokumenty administracyjne oraz teksty rytuałów.

³⁶ Nowoasyryjski prorok-ekstatyk był określany mianem *raggimu/raggintu* – określenie to było zapisywane sumerogramem MÍ.LÚ.GUB.BA – tym samym, którego używano, aby zapisać termin *muḫḫū*. Z kolei określenie *raggimu/raggintu* nie występuje poza tekstami asyryjskimi, co wskazuje na to, iż było ono konstruktem czysto asyryjskim.

³⁷ Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, 108-110.

³⁸ Tamże.

Jak wspomniano, pośród nowoasyryjskich proroków przeważały kobiety³⁹. Wiemy o tym dzięki zwyczajowi zapisywania podstawowych danych profety (płeć, imiona oraz miasto). Dzięki temu znane są najważniejsze ośrodki związane z ich działalnością profetów. Były to: Arbela – główna siedziba proroków, a także Aszur, Kalchu i Dara-ahuya. Dodatkowo profetyczna działalność poświadczona jest w Babilonie, Harranie i Akadzie.

Można sądzić, że poprzez ujęcie proroctwa w instytucjonalne ramy, wyłączość na przekazywanie boskich wiadomości mieli jedynie ludzie związani z kultem Isztar. Potwierdzeniem tego założenia⁴⁰ może być tekst SAA 9 1.4, gdzie w jednym proroctwie przemawiają ustami profety Isztar aż trzy różne bóstwa – Bel, Isztar z Arbeli oraz Nabû⁴¹. Nie dysponujemy jednak informacjami na temat miejsca proroków pośród innych kapłanów. Możliwe, że ich jedyną funkcją było kontaktowanie się z bóstwem oraz przekazywanie od niego wiadomości.

SPOSOBY KONTAKTOWANIA SIĘ Z BÓSTWEM I RODZAJE PROROCTW

Po omówieniu miejsca proroków w społeczeństwie oraz ich związków z oficjalnym kultem przejdę do analizy metod uzyskiwania proroctw oraz ich treści. W przypadku Mari pierwszą linię podziału można przeprowadzić pomiędzy proroctwami prowokowanymi a spontanicznymi. Poprzez proroctwo prowokowane należy rozumieć te, które zostało uzyskane przy pomocy dodatkowych środków. Proroctwo spontaniczne oznacza zaś wejście w kontakt z bóstwem bez uciekania się do dodatkowych technik⁴².

³⁹ Osiem z trzynastu zachowanych imion jest żeńskie. W jednym przypadku płeć proroka jest niepewna, dotyczy to mianowicie osoby imieniem Bayâ, która określana jest w tekstach SAA 9 1.4 i 2.2 zarówno jako kobieta, jak i mężczyzna. Pozwala to wysnuć przypuszczenie, iż osoba ta mogła być kimś pokroju *assinnu* lub *kurgarrû*, którzy byli śpiewakami świątynnymi o nieokreślonym statusie płciowym, najprawdopodobniej kastratami.

⁴⁰ K. van der Toorn, „Mesopotamian Prophecy between Immanence and Transcendence: A Comparison of Old Babylonian and Neo-Assyrian Prophecy”, w: Nissinen, *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context*, 79.

⁴¹ Na podstawie tego samego tekstu S. Parpola wysnuł wniosek, że trzy występujące w nim bóstwa tworzyły swoistą „trójcę świętą” (SAA 9, XVIII). M. Nissinen z kolei uznał, że tekst ten mógł wskazywać na to, iż w Asyrii w okresie nowoasyryjskim czczono raczej bardziej aspekty tego samego bóstwa niż wielu różnych bogów (Nissinen, *Prophecy in the Ancient Near East*, 99). Mogło być też tak, iż doszło do przypisania określonych technik wróżbiarskich konkretnym bóstwom.

⁴² Ten rodzaj proroctwa był charakterystyczny dla proroków „świeckich”.

Jedną z metod kontaktowania się ze światem bogów była inkubacja, która definiowana jest jako „praktyka spania w świątyni bądź świętym miejscu w celu otrzymania proroctwa”⁴³. Dla Mari nie ma zbyt wielu przykładów poświadczających częste stosowanie tej praktyki, albowiem ze wszystkich listów proroczych jedynie dwa: ARM 26 232 i ARM 26 236, wskazują na wykorzystanie inkubacji⁴⁴. Z drugiej strony, większość wiadomości od bogów otrzymana była podczas snu w świątyni, co w świetle powyżej definicji przemawiałoby za popularnością obrzędów inkubacyjnych.

Bogowie często przemawiali do proroków mariockich we śnie. Wiadomość od boga mogła być przekazana prorokowi w jasnej, przejrzystej formie (snu-wiadomości) lub w postaci wizji (snu symbolicznego) wymagającej interpretacji zawartych w niej symboli.

Sny-wiadomości uznawano w Mezopotamii za zrozumiały sposób komunikowania się ze światem bogów i przeciwstawiano go „zakodowanym” ominom. Charakterystykę tego rodzaju snów zaproponował A.L. Oppenheim⁴⁵:

- a) bóstwo lub jego posłaniec przekazuje wiadomość lub ostrzeżenie w jasny sposób. We śnie pojawia się najczęściej jedynie osoba boga lub jego posłańca, aczkolwiek zdarza się, że występują w nim inne postacie;
- b) odbiorca jest figurą ważną społecznie (królem lub kapłanem), a sen jest formą przywileju;
- c) bogowie kontaktują się ze światem ludzi poprzez sny-wiadomości w czasach kryzysu;
- d) śniący akceptuje wiadomość i rzadko wchodzi w dialog z bóstwem.

W listach z Mari można znaleźć potwierdzenie powyższej charakterystyki. Większość z nich dotyczyła spraw publicznych i adresowana była do króla, aczkolwiek niektóre można uznać za ostrzeżenia⁴⁶. Teksty z Mari uznane za zapis snów-wiadomości odzwierciedlają schemat zawarty w podpunkcie d)⁴⁷, aczkolwiek poświadczone są też listy, w których śniący nawiązuje z bóstwem rozmowę⁴⁸.

Znacznie więcej problemów interpretacyjnych nastęrczały wizje, zwane inaczej snami symbolicznymi. Ten rodzaj snów można zaklasyfikować jako podkategorie

⁴³ *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, red. G.W.S. Friedrichsen, Oxford 1987³.

⁴⁴ S.A.L. Butler, *Mesopotamian Conception of Dreams and Dream Rituals* (AOAT 258), Münster 1998, 219-220.

⁴⁵ A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream-Book* (Transactions of the American Philosophical Society 46/3), Philadelphia 1956, 187-197.

⁴⁶ Są to: ARM 26 196, 200, 205, 216, 221 bis, 234, 237, 238, 243.

⁴⁷ Jak np. list ARM 26 238.

⁴⁸ Jak list ARM 26 232.

snów-wiadomości⁴⁹. Cechował je niebezpośredni sposób przekazywania komunikatu, wyrażony za pomocą symboli⁵⁰. Najczęściej jednak związki pomiędzy wizjami i ich wyjaśnieniem są dla nas niezrozumiałe⁵¹. Ten rodzaj snów również poświadczony jest w listach proroczych z Mari, czego najbardziej wyrazistym przykładem jest tekst ARM 26 237, w którym Addu-Duri, matka Zimri-Lima, widzi Dadâ – kapłana Isztar z Biszry, nawołującego boga Dagana, aby powrócił.

Sny nie były jedyną formą kontaktowania się bogów ze światem ludzi. Inną metodą wykorzystywaną w tym celu była ekstaza. Wejście w ekstatyczny trans określa akadzyjski termin: *mahûm*⁵². Listy z Mari nie dają jednak zbyt wielu wskazówek, na podstawie których można byłoby się dowiedzieć, jak i przy użyciu jakich środków ekstazy uprawiali się w ten stan.

Odmienne przedstawia się kwestia przekazywania boskich wiadomości przez proroków asyryjskich. Podążając za K. van der Toornem, uznaję, że asyryjscy prorocy byli ekstatykami⁵³. Na to wskazuje sposób, w jaki ich określano: *raggimu* („krzyczący”). Termin ten odnosił się do pierwotnego, ustnego przekazu proroctwa, wskazując jednocześnie na sposób jego przekazywania – poprzez ekstazę, krzyk i trans. Ponadto, ekstaza współgra z – niejako szamańskim – charakterem kultu Isztar⁵⁴. Z kultem tej bogini związani byli transwestyci „zmieniający” płeć podczas wchodzenia w swoisty trans oraz mężczyźni, którzy w religijnym uniesieniu dokonywali aktów samokastracji. „Boskie opętanie” zajmowało zatem w kulcie Isztar poczesne miejsce.

Zdarzały się przypadki zrównywania *raggimu* z *šabrû* („wizjoner”, „jasnowidz”). Na bliski związek proroctw i wizji wskazuje inskrypcja Asurbanipala⁵⁵, gdzie wizja poprzedzona jest proroctwem, co mogłoby wskazywać na dość płynną granicę między tymi dwoma rodzajami wróżenia⁵⁶. Przeciwno uznaniu *šabrû* za inny rodzaj proroka przemawia jednak fakt, że każdy mógł mieć sen-wizję, który mógł potem przekazać. Niewielu natomiast można było uznać za proroków przemawiających ustami bóstwa czy wręcz stających się bóstwem na czas wygłaszania proroctwa. Z drugiej strony, nie jest wykluczone, że prorocy doświadczali wizji⁵⁷.

⁴⁹ Stąd też S.A.L. Butler określa je mianem „symbolicznych snów-wiadomości”, patrz: Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams*, 18.

⁵⁰ Śniący widział przedmioty bądź też wykonujących różne czynności ludzi, których znał ze świata rzeczywistego.

⁵¹ Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams*, 18.

⁵² W listach z Mari słowo to pojawia się 22 razy w kontekście czynności wykonywanych przez proroka lub ekstatyka, za: Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari*, 174.

⁵³ Van der Toorn, „Mesopotamian Prophecy between Immanence and Transcendence”, 79.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Pryzma B V 15-VI 16.

⁵⁶ SAA 9, XLVI.

⁵⁷ SAA 9, XLVII.

Różnice pomiędzy rodzajami prococtw w Mari i Asyrii są wyraźne. To, co w Mari uznawane było za prococtwo, czyli sny – w Asyrii przynależne było innej dziedzinie wróżbiarstwa i nie zostałyby uznane za właściwe prococtwo. Taki stan rzeczy może być spowodowany tym, że zjawisko profetyzmu w Mari uchwycono we wczesnej fazie rozwoju, natomiast w Asyrii jest ono widoczne w formie całkowicie rozwiniętej. Nie bez znaczenia jest też kulturowa odrębność obydwu ośrodków.

TREŚĆ PROROCTW MARIOCKICH

Znamy ok. 50 starobabilońskich listów proroczych z Mari, które można podzielić na następujące grupy:

1. Listy królewskie dotyczące:
 - a) polityki (A. 1968, ARM 26 194, 197, 199, 202, 206, 208, 209, 210, 212, 213, 217, 233, 235, 371);
 - b) spraw kultu (ARM 26 194, 198, 208, 216, 218, 219, 220, 221, 223, 237, A. 1121+A. 2731);
 - c) zawierające prococtwa odnoszące się do legitymizacji władzy i ideologii królewskiej⁵⁸ (A. 1121+A. 2731, A. 1968, ARM 26 208, 214, 236);
 - d) ostrzeżenia (ARM 26 196, 200, 205, 216, 221 bis, 234, 237, 238, 243).
2. Listy prywatne.
3. Korespondencja kobieca.

Z powyższego zestawienia wynika, że najwięcej listów profetycznych wchodzących w skład korespondencji królewskiej dotyczyło spraw politycznych, przede wszystkim kolejnych kampanii wojennych Zimri-Lima lub jego konfliktów z sąsiadami – plemionami kananejskimi oraz państwem Eszunnny. Do naszych czasów zachowała się też seria listów wspominających Hammurabiego z Babilonu (ARM 26 209, 210, 212, 371). Dwa listy ujęte w tej grupie wymykają się jakiegokolwiek klasyfikacji (ARM 206 i 371), od treści bowiem prococtwa ważniejsze w nich jest zachowanie proroka.

Listy wymienione w pierwszej grupie są niezwykle istotne, gdyż stanowią swoiste odzwierciedlenie nastrojów społecznych, panujących wówczas w Mari, jak np. listy ARM 26 197, 199 i 202, które zawierają prococtwa dotyczące zawarcia pokoju przez Zimri-Lima z królem Eszunnny Ibal-pi-elem. Charakterystyczne dla nich jest przeświadczenie o nieszczerych zamiarach władcy Eszunnny względem

⁵⁸ Teksty te wyróżniają się spośród innych bogatym, wyszukany stylem.

Mari, co w liście ARM 26 199 jest podkreślone aż dwa razy. Jest to tym bardziej zastanawiające, że wszystkie listy datowane są na 1771 r. p.n.e. – rok, w którym Zimri-Lim podpisał traktat pokojowy w Ibal-pi-elim. Listy nie zostawiają żadnych wskazówek, które pozwalałyby wysnuć przypuszczenie, że prorocy wiedzieli więcej niż szpiedzy Zimri-Lima, bądź też, że wyrażały one sprzeciw warstw kapłańskich wobec rozejmu. Wynika z nich jednak, że Ibal-pi-el nie cieszył się zaufaniem Mariotów, zaś każde jego działanie traktowane było jak podstęp.

Wśród listów dotyczących polityki Zimri-Lima duże znaczenie mają te, które wspominają Hammurabiego. Ukazują one ogromne zainteresowanie króla rosnącym w siłę sojusznikiem. Każde z tych proroctw zostało dostarczone królowi przez inną osobę: w liście ARM 209 objawienia doznali prorok Dagana z Tuttul oraz prorok Belēt-Ekallim, w ARM 210 boska wiadomość została dostarczona królowi przez „żonę człowieka wolnego”, zaś proroctwo z listu ARM 212 zostało, jak się zdaje, zlecone przez królową Szibtu. Treść proroctw była dla Zimri-Lima bardzo pomyślna. Szczególnie interesujące może być proroctwo z listu ARM 212, głoszące zwycięstwo Mari nad Babilonem oraz rychłą śmierć Hammurabiego⁵⁹. Jak wiadomo, wypadki potoczyły się jednak dokładnie odwrotnie.

Najciekawszymi z listów ujętych w podpunkcie a) są ARM 26 206 i 371, w których zostało opisane niezwykle zachowanie proroków. List ARM 206 opisuje wystąpienie proroka Dagona przed bramą miasta Saggaratum. Człowiek ten zażądał owcy, którą następnie zjadł żywcem, domagając się przy tym obecności starszyny miasta. Zachowanie proroka, jak można się domyślać, miało podkreślić rangę wiadomości, którą miał do przekazania, lub też chęć wywołania przerażenia wśród zgromadzonych. Gdy porówna się ten list z innymi, można śmiało uznać to wystąpienie za jedyne w swoim rodzaju. Przede wszystkim całe zajście, zresztą na życzenie proroka, miało miejsce w przestrzeni publicznej nie zaś w świątyni. Także żądanie obecności starszyny miasta można uznać za pewne odstępstwo od normy. Opis podobnego zdarzenia nie jest poświadczony w żadnym innym z mariockich listów.

Drugim listem wyłamującym się z ustalonego schematu jest ARM 26 371. W tekście tym zawarta jest relacja Jarim-Addu dotycząca poczynań proroka Marduka. Opisuje on dwa wystąpienia tego człowieka, jakie miały miejsce w niewielkich odstępach czasu. Intrygujący jest niezwykle ostry ton obydwu wypowiedzi skierowanych pod adresem Hammurabiego oraz Iszme-Dagona, będących wówczas w sojuszu. Brzmiały one następująco:

⁵⁹ Wersy 6'-8': „[...] Pojmasz go i nad nim staniesz, dni jego bliskie, on nie będzie żył [...]”.

[...] Prorok Marduka stał przed bramą pałacu⁶⁰ krzycząc wciąż: „Iszme-Dagan nie ujdzie ręce Marduka. Ta ręka zwiąże się i on zostanie w nią złapany”. Oto, co on wykrzykiwał pod bramą pałacu. [Ni]kt mu nic nie powiedział. [...] (ww. 9-17). [...] Jak poprzednio, (teraz również) stał przed bramą⁶¹ Iszme-Dagana, krzycząc wciąż pośród ludności miasta, co następuje: „Poszedłeś do władcy Elamu, aby ustanowić z nim pokojowe stosunki, ale gdy pokojowe stosunki były ustalone, Ty skarb Marduka i miasta Babilon do Elamu wywiozłeś. Wyczerpałeś moje magazyny i skarbcę bez zwracania moich przysług i teraz wyruszasz do Ekallatum?! Ten, który roztrwoniał moje skarby nie może ode mnie wymagać więcej!” [Gdy on wy]krzykiwał [to] wśród [wszystkich] mie[zszańców miasta, nikt] nie rzekł nic do nie[go] (ww. 18-33).

Takie wystąpienia z pewnością nie były częste, o czym świadczy dwukrotnie powtórzony komentarz Jarim-Addu. W tekście tym nie zostało, co prawda, jasno powiedziane, czy owe mocne słowa były wiadomością od boga dla króla⁶², czy też wyrażały osobistą wściekłość i niechęć kapłanów wobec sojuszu dwóch władców oraz oczywistych finansowych konsekwencji z tego wynikających. Z listu można jednak wyczytać inną, niezwykle istotną informację. W jasny sposób wynika z niego, że prorocy byli obecni również w Babilonie. Informacja ta ma duże znaczenie dla badań nad zjawiskiem profetyzmu, gdyż na temat tamtejszych proroków wiadomo bardzo niewiele.

Kolejną grupę korespondencji królewskiej stanowią listy proroków i ekstatyków dotyczące spraw kultu. Są one niezwykle cenne, gdyż na ich podstawie można wnioskować, jak kapłani poszczególnych świątyń egzekwowali od króla przestrzeganie tradycji. Stanowią też dowód na uczestniczenie proroków w obchodach konkretnych świąt, jak np. ARM 26 220 i 221. W pierwszym z nich król nawoływany jest przez *mubhûm* Dagona do złożenia ofiary *pagrâ'um* w przepisowym terminie⁶³. W drugim, *mubhûm* Dagona ponagla władcę do złożenia ofiary *kispum*⁶⁴ dla ducha Jachdun-Lima. Mimo że ekstatyk powołuje się na boga Dagona, który jakoby miał mu te wiadomości przekazać, można założyć, iż *mubhûm* uczestniczył w ceremonii składania ofiar, a obecność władcy w trakcie obrzędu była dla nich niezwykle ważna.

Z lektury listów można wywnioskować, że prorocy sprawowali pewne funkcje kultowe. Dodatkowo ich zadaniem mogło być stanie na straży religijnego porządku, czyli dbanie o to, aby król nie zaniedbywał kultu boga, z którym byli związani.

⁶⁰ Mowa o pałacu Hammurabiego w Babilonie.

⁶¹ Rezydencja Iszme-Dagana w Babilonie.

⁶² Treść pierwszej wypowiedzi zdaje się być słowami kapłana, natomiast druga mogłaby być uznana za słowa Marduka.

⁶³ Ofiara ta była składana 14. dnia każdego miesiąca.

⁶⁴ Ofiara ta może być porównywana z *pagrâ'um*, aczkolwiek nie była z nią tożsama. Niemniej jednak obydwie miały związek z kultem zmarłych.

Dwie ostatnie grupy tekstów należących do korespondencji królewskiej nie dostarczają wielu informacji na temat działalności proroków i ekstatyków w Mari. Można z nich wywnioskować, że dla proroków istotną była sprawa bezpieczeństwa króla oraz, jak to było w przypadku tekstów omawianych powyżej, dbałość o kult poszczególnych bogów.

Listy prywatne i korespondencja kobieca⁶⁵ także dotyczą spraw państwa, kultu, bezpieczeństwa, dobrobytu lub powodzenia władcy. W przypadku tych tekstów najistotniejsze jest, że prorocy bądź ekstatycy powiadamiający o doznanych objawieniach przychodzili bezpośrednio do kobiet należących do najbliższego kręgu władcy, co oznacza, iż treść prococtw pochodząca z listów kobiet ulegała najmniejszej modyfikacji.

Jak wynika z powyższej dość pobieżnej analizy treści prococtw mariockich, w centrum zainteresowania profetów był przede wszystkim władca i wszelkie sprawy mogące go dotyczyć. W większości przypadków prorok nie występował we własnym imieniu⁶⁶, lecz przekazywał wiadomość za pośrednictwem kogoś z otoczenia króla, często kobiet z jego rodziny lub dam dworu.

STOSUNEK DO PROROCTW W MARI

Należy zatem zadać pytanie, jaki był stosunek warstw rządzących Mari do prorocstwa?⁶⁷ Powszechną praktyką, mającą na celu sprawdzenie wiarygodności proroka, było pobieranie od niego pukla włosów i rąbka szaty. Wskazuje na to treść listu ARM 26 233, w którym piszący do Zimri-Lima Itur-Aşdu zaznacza, że nie wzięł pukla włosów ani skrawka szaty od Malik-Dagana, który miał proroczy sen⁶⁸, albowiem w jego oczach ten człowiek był wiarygodny. Można zatem powiedzieć, że o ile samo prorocstwo nie budziło większych zastrzeżeń, o tyle osoba proroka nie była traktowana tak jednoznacznie.

⁶⁵ Spośród korespondencji kobiecej o prorokach lub prococtwach informują listy: ARM 26 195, 197, 204, 207, 208, 211, 212, 214, 227, 236, 237, 238, 239 i 240.

⁶⁶ Wyjątkiem jest ARM 26 232.

⁶⁷ Interesujące wnioski na temat stosunku mariockich warstw rządzących do prorocstwa wysnuł S.B. Parker, „Official Attitudes toward Prophecy at Mari and in Israel”, *VT* 43 (1993), 50-68. Wskazuje on m.in. na literacką formę prococtw, które nie różniły się w większości przypadków od listów traktujących o innych, bardziej przyziemnych, sprawach.

⁶⁸ Możliwe jest też, że sen z założenia był bardziej wiarygodny niż wypowiedziane na głos prococtwo.

TREŚĆ PROROCTW NOWOASYRYJSKICH

Co zatem było obiektem zainteresowania późniejszych, asyryjskich proroków? Jak wynika z lektury zachowanych proroctw nowoasyryjskich, w centrum zainteresowania tamtejszych profetów stał również król: Asarhaddon lub Asurbanipal. Z trzech zbiorów proroctw, zaledwie kilka było adresowanych do królowej-matki Naqii, jedno zaś skierowane było do wszystkich Asyryjczyków.

Większość nowoasyryjskich proroctw prezentuje szczególny rodzaj ideologii królewskiej, opartej na podkreśleniu silnego związku władcy z boginią Isztar. Utwory te w przeważającej mierze można określić mianem „wyroczni dobrobytu” (*šulmu*) głoszących zjednanie króla z bogami. Gwarantowały one zachowanie odpowiedniej równowagi w niebie i na ziemi, której wyrazem było ustanowienie stabilnej władzy królewskiej dającej przewagę nad wszystkimi wrogami. W utworach tych król otaczany jest troskliwą opieką przez boginię, która o niego dba oraz zwalcza jego przeciwników.

Składający się na 29 proroctw zbiór tekstów można, ze względu na tematykę, podzielić następująco:

1. Pierwsza kolekcja proroctw składająca się z dziesięciu tekstów adresowana była do Asarhaddona. Proroctwa spisano podczas wojny domowej, zanim Asarhaddon objął tron w 681 r. p.n.e.
2. Druga kolekcja proroctw, składająca się z sześciu tekstów, dotyczy procesu stabilizowania władzy przez Asarhaddona oraz przywrócenia przez niego kultu bogów Babilonu.
3. Trzecia kolekcja proroctw, składająca się z pięciu tekstów, zawiera przepowiednie oraz komentarze kultowe, jakie zostały dołączone do rytuały intronizacyjnego Asarhaddona.

W skład korpusu wchodzi też inne teksty, w tym trzy skierowane do królowej-matki oraz cztery adresowane do Asurbanipala. Jedno z nich, przedstawiające Asurbanipala jako następcę tronu, uważa się za powtórne wykorzystanie „boskich słów” pierwotnie skierowanych do Asarhaddona⁶⁹.

Dzięki praktyce umieszczania kolofonów na tabliczkach zawierających proroctwa, datowanie tych tekstów jest ułatwione. Stwarza to także możliwość przypisania określonych proroctw konkretnym wydarzeniom. Przykładowo, tekst SAA 9 8 najprawdopodobniej dotyczy kampanii wojennej przeciwko Elamowi,

⁶⁹ Dotyczy to tekstu SAA 9 7. Odnośnie do jego powtórnego wykorzystania patrz: Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, 101.

jaka miała miejsce w roku 653 p.n.e.; z kolei SAA 9 9, datowany na rok 650 odnosi się do wojny pomiędzy Asurbanipalem a Szamasz-szum-ukinem⁷⁰.

Większość tekstów wchodzących w skład korpusu jest do siebie podobna zarówno pod względem formy, jak i treści. Różni się od nich SAA 9 7, w którym brak jest autoprezentacji bóstwa oraz SAA 9 3.2 – zaadresowany do wszystkich Asyryjczyków⁷¹, co samo w sobie czyni go niezwykłym. Wszystkie utwory napisane są wysokim, podniosłym stylem, wskazującym na to, że osoba je spisująca – bez względu na to, czy był to prorok, czy skryba świątynny⁷² – dobrze znała obowiązujący kanon literacki i potrafiła to wykorzystać w praktyce, stosując wiele mitologicznych oraz poetyckich metafor.

NOWOASYRYJSKIE TEKSTY DOTYCZĄCE PROROKÓW I PROROCTW

Teksty niewchodzące w skład kolekcji prezentują nieco inny punkt widzenia. Przede wszystkim należą do różnych gatunków literackich. Wśród nich znajdują się np. inskrypcje królewskie, w których wspomniane jest prorocтво otrzymane przez króla. Tak jest w przypadku trzech inskrypcji Asarhaddona – jednej upamiętniającej jego dojsie do władzy⁷³ i dwóch dotyczących objęcia tronu⁷⁴ oraz inskrypcji Asurbanipala, mówiącej o ustanowieniu przez niego kultu Pani z Kidmuri⁷⁵. Z kolei w inskrypcjach upamiętniających wojnę Asurbanipala z Mannejczykami⁷⁶ oraz wojnę przeciwko Teummanowi, ostatniemu królowi Elamu⁷⁷, zostały przytoczone słowa prorocтва. Utworem, który zasługuje na wzmiankę, jest traktat sukcesyjny Asarhaddona, gdzie w jednym z paragrafów prorocy oraz inni ludzie zajmujący się nieindukcyjnymi metodami wróżenia uznani są za zagrożenie⁷⁸.

⁷⁰ Jest to zarazem najpóźniejszy tekst należący do zbioru.

⁷¹ SAA 9 3.2:27: *sitammeā marē māt Aššūr* – „Słuchajcie Asyryjczycy!”.

⁷² Zdania na ten temat są podzielone, S. Parpola (SAA 9, XLVI) uważa, że prorocy byli autorami tekstów prorocत्व, natomiast M. Nissinen (*Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, 93) twierdzi, że spisywaniem prorocत्व zajmowali się świątynni skrybowie.

⁷³ Nin A i 1-II 11:6-7.

⁷⁴ SAA 2 6 Ass A i 31-II 26:12-16 – ten tekst jest traktatem sukcesyjnym Asarhaddona.

⁷⁵ Pryzma T II, wers 12.

⁷⁶ Pryzma A II 126-II 26:4-7.

⁷⁷ Pryzma B V 15 VI 16:46-49.

⁷⁸ SAA 2 6:116-120: „[...] lub z ust raggimu, mahhū lub tego, który pyta się o boskie słowa lub z ust innego człowieka w ogóle. Co usłyszysz, tego nie możesz ukrywać, lecz (musisz) przyjść do Asurbanipala [...]”.

Informacje dotyczące proroków bądź proroctwa znajdują się też w korespondencji uczonych lub urzędników wysokiej rangi. Ciekawym tekstem jest list Urad-Guli⁷⁹ – nadwornego egzorcysty – do Asurbanipala. Z listu uczonego wynika bowiem, że prorocy nie pracowali jedynie dla króla – mogli działać również na zlecenie osób prywatnych.

Zachowała się też seria listów, w których królewscy urzędnicy zdają władcy raporty dotyczące wysłuchanych proroctw. Zakres spraw, jakich dotyczyły, jest dość szeroki. Pośród nich można znaleźć ostrzeżenia dla króla, jakie padły z ust proroków, o czym mówią listy SAA 16 59 i 16 60⁸⁰, zaś w liście SAA 10 352 Mar-Issar zdaje królowi raport z proroctwa, jakie zostało wygłoszone podczas odprawiania rytuału zastępczego króla⁸¹. List ten pozwala sądzić, że proroctwa wygłaszano podczas oficjalnych ceremonii. Cenny jest także list SAA 10 284, w którym Nabû-nadin-szumi, na podstawie proroctwa, zaleca królowi wygnanie pewnych ludzi, którzy jakoby mieli być wobec niego nielojalni⁸². Tutaj można zauważyć, jak wielkie znaczenie miały boskie słowa przekazane przez proroka, skoro mogło to zaważyć na czyimś losie.

WNIOSKI

W ten oto sposób prezentują się teksty dotyczące proroków nowoasyryjskich. Z tekstów tych można wydobyć wiele informacji na temat ówczesnej działalności prorockiej. Najważniejszy jest wzrost znaczenia ludzi udzielających wyroczni oraz że przestali być anonimowi, o czym świadczy praktyka zapisywania imion proroków pod tekstami proroctw dostarczanych królowi. Równie istotne jest związanie się proroków z kultem jednego bóstwa – Isztar. Co ciekawe nie odkryto dotąd proroctw pochodzących z okresów poprzedzających rządy Asarhaddona i Asurbanipala. Taki stan rzeczy można wytłumaczyć dwojako: poprzedni władcy z dynastii Sargonidów mogli nie być zainteresowani proroctwem, jako techniką mającą na celu określić ich przyszłość, lub że nie było zwyczaju archiwizowania otrzymanych przepowiedni. Podobną sytuację można zaobserwować w Mari,

⁷⁹ SAA 10 94.

⁸⁰ Proroctwa uwiecznione w tych tekstach dotyczą spisku niejakiego Sasi.

⁸¹ Rytuał ten odbył się najprawdopodobniej w 671 r. p.n.e. w Akadzie.

⁸² SAA 10 284:4-9: „[...] A co do tego, co powiedziały mi Isztar z Niniwy i Isztar z Arbeli: »Tych którzy wobec króla nie są prawi powinniśmy wygonić z Asyrii«. I zaprawdę powinien być z Asyrii wypędzony. [...]”.

które było swoistym fenomenem okresu starobabilońskiego – takiej dokumentacji działalności proroków nie poświadczono, jak dotąd, w żadnym innym ośrodku datowanym na ten okres.

Z drugiej strony, zarówno archiwum pałacowe z Mari, jak i biblioteka z Niniwy należą do największych zbiorów tekstów klinowych. Nieprzypadkowo więc wiadomości dotyczące istnienia i działalności proroków pochodzą właśnie stamtąd.

Omawiane tutaj teksty nie są jedynymi, które wspominają o istnieniu proroków, jednakże dają one najwięcej informacji na temat ich funkcjonowania w społeczeństwie. Dzięki tym dwóm zbiorom tekstów dotyczących proroków i prorokowania możliwe stało się częściowe prześledzenie sposobu formowania się prorocstwa na przestrzeni wieków.

Wobec skromnych materiałów źródłowych trudno jest oddzielić zagadnienie działalności proroków od samych prorocstw, ponieważ najczęściej są one głównym źródłem wiadomości na ich temat. Wierzę jednak, że w przyszłości odkryte zostaną teksty wyjaśniające te kwestie. Możliwe wówczas będzie wyjaśnienie takich zagadnień jak pochodzenie proroków, faktyczny status kobiet pośród nich, sposób wchodzenia w ekstatyczny trans, zawodowe kontakty z przeciętnymi ludźmi, status społeczny oraz to wszystko, co będzie potrzebne do nakreślenia pełnego obrazu miejsca oraz roli proroków w mezopotamskim społeczeństwie.

PROPHETS AND ECSTATICS IN ANCIENT MESOPOTAMIA

Summary

The article touches upon the matter of the activity of Mesopotamian prophets and ecstasies in the Old Babylonian and Neo-Assyrian periods. Both prophets and ecstasies conveyed divine messages to the people by the use of variety of means – ecstatic trance, visions and dreams. In the periods brought under discussion their range of activities, framework and the way they were perceived by their contemporaries differed to a large extent. For the citizens of the Old Babylonian kingdom of Mari a prophet would only convey the divine words, whereas the Assyrians of the Neo-Assyrian period considered a prophet a mouthpiece of god, a personification of a deity.

This paper contains a description of the prophetic activity in the two aforementioned periods, as well as a brief analysis of two collections of the prophetic texts. Thanks to the cuneiform sources we are able to trace different stages of formation of prophecy as a cultural phenomenon and indicate certain changes it underwent over time.

ŁUKASZ TOBOŁA

BIBLIJNA WZMIANKA O SPRZEDAŻY JÓZEFA DO EGIPTU (RDZ 37,27-28.36) I JEJ MOŻLIWY KONTEKST HISTORYCZNY W ŚWIETLE DOKUMENTÓW Z UGARIT

Celem niniejszego tekstu jest próba ukazania zakorzenienia biblijnej wzmianki o sprzedaży Józefa do Egiptu (Rdz 37,27-28.36). Archetypiczny charakter opowieści patriarchalnych nie wyklucza wszakże historyczności niektórych z elementów, które się na tę opowieść składają. Porządek realizacji podjętego zadania wyznacza pytanie: kiedy analizowane opowiadanie, tak jak zostało przekazane przez tradycję biblijną, było najbardziej czytelne dla swych odbiorców? Odpowiedź na tę kwestię pomoże wyznaczyć w przybliżeniu czas narodzin tradycji mówiącej o sprzedaży Józefa do Egiptu oraz określić jej możliwy kontekst społeczno-ekonomiczny.

Szereg szczegółów towarzyszących opowiadaniu o sprzedaży Józefa do Egiptu można powiązać z dość konkretnym okresem historycznym. Według tekstu Rdz 37,12-17 bracia Józefa wypędzali trzody w okolice Sychem i Dotan, zaś ich ojciec przebywał w Hebronie. Taka praktyka wskazuje na osiadłą społeczność pasterską, w której wypas polegał na okresowych przegonach zwierząt z pastwisk letnich (górkich) na pastwiska zimowe (na równinach podgórkich lub w dolinach). Stałym ośrodkiem pozostawała osada, gdzie część społeczności trudniła się uprawą roli. Ponieważ biblijna tradycja o patriarchach jest silnie zakorzeniona w środowisku

szczepów aramejskich górnej Mezopotamii (okolice Harranu)¹, można przypuszczać, że opis wypasu stad przez Józefa i jego braci został stworzony w oparciu o tamtejsze warunki życia². Forma osiadłego pasterstwa rozwijała się zaś w tym właśnie rejonie aż po XI w. przed Chr. i zakończyła ostatecznie przejściem do gospodarki rolniczej tuż przed pojawieniem się w tym regionie Asyryjczyków, a zatem przed czasami Adad-nirariego II (ok. 900 r. przed Chr.). Może to stanowić pewną sugestię co do górnej granicy datowania biblijnej opowieści.

Kolejny istotny szczegół to kwota, za jaką Józef został sprzedany – dwadzieścia szekli. Odpowiada ona cenom z drugiej połowy II tysiąclecia przed Chr.³ Trudno ją powiązać z późniejszym okresem, ponieważ z początkiem I tysiąclecia przed Chr. ceny niewolników w Syro-Kanaanie wzrosły o ponad 100%⁴. Również wzmianka o Midianitach najlepiej daje się wytłumaczyć, jeśli umiejscowimy ją w XIII-XII w. przed Chr., ponieważ w późniejszym okresie działalność handlowa tego ludu wygasa⁵.

Takie datowanie współbrzmi z pochodzącymi z XIII w. przed Chr. źródłami ugaryckimi, w których pojawiają się liczne informacje o egipskich karawanach przemierzających tereny Syro-Kanaanu⁶. W jednym z prywatnych listów wzmiankowany jest egipski handlarz niewolników Hehea (*ḥé-ḥé-a amīlu* ^{kur}*mi-iš-ri*; RS 15.11)⁷, będący w posiadaniu grupy ludzi z Ugarit, o wartości 400 szekli srebra. Te dokumenty są współczesne czasom Ramzesa II (1279-1212 przed Chr.), z którego

¹ Odnośnie do takiej interpretacji, zob. E. Lipiński, *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion*, Leuven 2000, 59, 73-76. Na źródła tej tradycji wskazuje imię jednego ze skrybów króla Dawida, Šaj-Ši' („Dar Księżyca”), którego synowie pojawiają się też na dworze Salomona. Forma elementu teoforycznego sugeruje, że skryba pochodził z okolic miasta Harran, gdzie czczono aramejskie bóstwo lunarne Ši'. Istniała więc pomiędzy środowiskiem Aramejczyków z okolic Harranu a Jerozolimą, na co wskazuje obecność w tekstach biblijnych imion staroaramijskich, takich jak Rebeka czy Absalom, niespotykanych w onomastyce hebrajskiej.

² Stamtąd Abraham wyrusza na południe, zaś Izaak i Jakub biorą swe żony (Rdz 24,29-31). Relacja o wyprawie sługi Abrahama do miasta Nahor (Rdz 24) oraz pobyt Jakuba u Labana w Harranie (Rdz 29-31) wskazują na znajomość osadnictwa aramejskiego w dolinie rzeki Chabur ok. X w. przed Chr.

³ K. Hoffmeier, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford 1997, 87. Dla przykładu, średnia cena niewolnika w Ugarit wynosiła około 14-20 szekli, por. M. Heltzer, *Goods, Prices and the Organization of Trade in Ugarit*, Wiesbaden 1978, 16, 83.

⁴ Hoffmeier, *Israel in Egypt*, 87.

⁵ Por. E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches*, Leuven 2006, 320, 366, 389.

⁶ Jednym z takich dokumentów jest list hetyckiej królowej Puduhepy do Niqmadda III (RS 17.434+, KTU 2.36), która nalega na władcę Ugarit, aby pozwolił przejść przez swe ziemie karawanom z Egiptu (*ntbt . mšrm*, l.15; [*ni*]bt . mšrm . b . ḥwt . ugri, l. 16) i zadbał o ich bezpieczeństwo. Por. *The Context of Scripture Properly Dealing with Archival Documents from the Biblical World*, t. III, red. W.W. Hallo, Leiden 2002, 96.

⁷ Por. *ANET*, 629.

przedsięwzięciami architektonicznymi niektórzy badacze Starego Testamentu⁸ wiążą biblijny obraz niewoli egipskiej.

Zawartą w historii Józefa egipską onomastykę (imiona: Putyfar, Asenet, Safnat-Paneach) należy datować najwcześniej na okres XIX dynastii (1298-1187)⁹, przy czym większość poświadczeń tego rodzaju imion przypada na czasy późniejsze (X-III w. przed Chr.). Jednakże w XII i XI w. przed Chr. wpływy Egiptu w Kanaanie uległy osłabieniu, a w konsekwencji Egipt przestał być postrzegany jako źródło ucisku. Opowieść wykorzystująca motyw sprzedaży do Egiptu musiała zatem narodzić się nieco wcześniej.

Przekazane przez tradycję biblijną różnorodne i na pozór nie związane ze sobą szczegóły dotyczące kontekstu społeczno-ekonomicznego sprzedaży Józefa do Egiptu, sugerują zatem datowanie tej opowieści na XIII-XII w. przed Chr. W tym okresie należy więc szukać możliwych paraleli, które pozwolą na hipotetyczną rekonstrukcję historycznego tła, będącego inspiracją dla teologicznej przypowieści w Rdz 37,27-36.

O handlu ludźmi na ziemiach Syro-Kanaanu w tym okresie wiadomo niewiele. Dokumenty związane z handlem i administracją były w większości sporządzane na nietrwałych materiałach, takich jak papirus czy skóra, i nie przetrwały do naszych czasów. Współczesna wiedza o sposobie pozyskiwania niewolników do Egiptu z terenów Syro-Kanaanu ogranicza się zatem do kilku dokumentów zapisanych na glinianych tabliczkach i odnalezionych na stanowisku w Ras Szamra, dawnym Ugarit.

Większość z tych tekstów pochodzi z archiwów królewskich i powstała za panowania 'Ammittamra II (1260-1235 r. przed Chr.). Pierwszy z nich to zobowiązanie poręczenia zapisane alfabetycznym pismem ugaryckim (RS 19.066)¹⁰. Wspomniani są w nim czterej mieszkańcy miejscowości Apsunu (północne pogranicze Ugarit), którzy zobowiązali się do poręczenia za dwóch zadłużonych pobratymców:

⁸ G. Rendsburg, „The Early History of Israel”, w: *Crossing Boundaries and Linking Horizon. Studies in Honor of Michael C. Astour on His 80th Birthday*, red. G.D. Young, M.W. Chavalas, R.E. Averbeck, Bethesda 1997, 439; K. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford 2005.

⁹ Hoffmeier, *Israel in Egypt*, 84-87; por. Lipiński, *On the Skirts of Canaan*, 132.

¹⁰ Dotychczasowa bibliografia obejmująca transkrypcje tekstu oraz komentarze: Ch. Virolleaud, *Le palais royal d'Ugarit V. Textes en cunéiformes alphabétiques des archives sud, sud-ouest et du petit palais* (Mission de Ras Shamra 11), Paris 1965, 138-139; M. Liverani, „Due documenti ugaritici con garanzia di presenza”, w: *Ugaritica VI*, red. C.F.A. Schaeffer (Mission de Ras Shamra 17), Paris 1969, 375-378; M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, „Keilalphabetische Bürgschaftsdokumente aus Ugarit”, *UF* 6 (1974), 466-467; M. Heltzer, *The Rural Community in Ancient Ugarit*, Wiesbaden 1976, 77; tenże, „Ein ugaritischer Genossenschaftsvertrag”, *UF* 9 (1977), 346-347; J. Hoftijzer, W. van Soldt, „Texts from Ugarit Concerning Security and Related Akkadian and West Semitic Material”, *UF* 23 (1991), 191-192.

(1) *tldn* (2) *trkn* (3) *kl'i* (4) *plgn* (5) *'aps₂nj* (6) *'rb b n[]* (7) *ω . b . p[]* (8) *'aps₂[nj]* (9) *b . jsib[m]* (10) *ḫwt . [tth]* (11) *'alp . k[sp]* (12) *ts₂'n* (13) *ω . hm . 'alp* (14) *l . ts₂'n* (15) *mšrm* (16) *tmkrn* (17) *jḫ . 'bd'il t* (18) *bn . m* (19) *jḫḫ . 'ilšlm* (20) *bn . prqdš* (21) *jḫḫ . mnḫm* (22) *bn . ḫnn* (23) *brqn . spr*

Talduna, Tszirkanu, Kil'ie, Pilganu, – 'Apsunejczycy – poręczą za N[] i za P[], 'Apsunejczyków. Przy wyjściu ich (*dłużników*) (do) kraju [drugiego] (*poręczyciele*) tysiąc sre[bra] płacą. A skoro tysiąca nie zapłacą, Egipcjanom zostaną sprzedani. Świadkiem 'Abdi-'Ilatu, syn Miji: Świadkiem 'Ilu-Szalim, syn Parru-Qidsza: Świadkiem Munachimu, syn Chanana: Burqanu skrybą.

Kwestia poręczenia za zbiegłego dłużnika pojawia się też w innych tekstach z Ugarit. Przykładem może być kolejny dokument z Apsunu (RS 15.81)¹¹, spisany w języku akadyjskim, według którego poręczyciel w przypadku ucieczki dłużnika odpowiada przed królem i jest zobowiązany zapłacić 500 szekli srebra. Tymczasem zacytowane wyżej zobowiązanie uwzględnia nie tylko opłatę, ale i sankcję karną na wypadek niemożności realizacji poręczenia. Niewypłacalny poręczyciel ma być sprzedany w niewolę do Egiptu.

Zapis dokumentu jest wyjątkowo małych rozmiarów (48x42 mm), nie spełnia zwyczajowych kryteriów formalnych, brak na nim odcisku stosownej pieczęci¹² i wzmianki o wierzycielach. Ponieważ ten nietypowy tekst został odnaleziony w archiwach królewskich, jest możliwe, że mamy do czynienia z doraźną interwencją króla, której surowość była podyktowana specyfiką społeczności z Apsunu. Rejon Apsunu nie należał do najbezpieczniejszych, na co wskazują fragmentaryczne akta sądowe dotyczące co najmniej dwóch przypadków zamordowania przyjezdnych kupców przez mieszkańców miejscowości¹³. Brak wzmianki o wierzycielach może sugerować, że wierzycielem był sam król, zaś osoby wspomniane w dokumencie należą do kategorii *bunušu malki* – „ludzi króla”¹⁴, czyli dłużników królewskich, regulujących swe długi poprzez prace wykonywane na rzecz dworu.

¹¹ Por. Hoftijzer & van Soldt, „Texts from Ugarit Concerning Security”, 194. Odnośnie do ugaryckich przepisów dotyczących poręczenia zob. I.M. Rowe, „Ugarit”, w: *A History of Ancient Near Eastern Law*, red. R. Westbrook, Leiden 2003, 724-725.

¹² Niejednoznaczności tego dokumentu omawia: I.M. Rowe, „The Legal Texts from Ugarit” w: *Handbook of Ugaritic Studies*, red. W.G.E. Watson, N. Wyatt, Leiden 1999, 416-419.

¹³ RS 17.229 – sprawa o zabójstwo pełnomocników kupca Talimmu, wytoczona przeciwko całej społeczności Apsunu oraz RS 17.69 – sprawa o zabójstwo innych kupców, podlegających królowi hetycykiem, wytoczona przeciwko sprawcom imiennie wymienionym w dokumencie. Por. P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, Cambridge 2005, 191, 193-194; T. Bryce, *Life and Society in the Hittite World*, Oxford 2002, 36, 90.

¹⁴ Na temat ugaryckiej instytucji *bunušu malki*, zob. I.M. Rowe, „The King's Men in Ugarit and Society in Late Bronze Age Syria”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45 (2002), 1-19.

W kontekście biblijnej opowieści o Józefie szczególnie interesujący wydaje się być przypadek nielegalnej sprzedaży ugaryckiego obywatela do Egiptu¹⁵, będący tematem dwóch listów spisanych w języku akadyjskim i zachowanych w archiwach ugaryckich (RS 34.158¹⁶; RS 20.021¹⁷). Pierwszy z nich kierowany jest przez Szabi-'Ilima, króla sąsiedniego królestwa Sijannu¹⁸, do Uzzinu, zarządcy Ugarit, drugi zaś do samego 'Ammittamra II. Listy przedstawiają sprawę bardzo skrótowo, co utrudnia interpretację. Cenną wskazówkę stanowią cytaty z poprzednich listów korespondenta (obecnie zaginionych), komentowane w ramach odpowiedzi. Pozwala to na następującą rekonstrukcję wydarzeń.

Z pierwszego listu (RS 34.158) wynika, że na terenie Sijannu sprzedano Egipcjanom człowieka pochodzącego z Ugarit. W świetle ugody (RS 17.341)¹⁹ zawartej pomiędzy królem Sijannu a królem Ugarit i zatwierdzonej przez występującego w roli arbitra władcę Karkemiszu (Ini-Teszuba), transakcja ta miała charakter bezprawny. Ugoda obejmowała bowiem następujące regulacje prawne związane z przypadkami uprowadzania mieszkańców sąsiadujących ze sobą królestw w celu sprzedaży na obcym rynku:

(23) <i>ù mārù^{kur} ú-ga-ri-it</i>	A synowie Ugarit
(24) <i>a-kán-na li-it-mu-mi ma-a</i>	tak niechaj przysięgną, że:
<i>šum-ma ardu amtu ša ʔša-bi-il-lim</i>	„Oto sługi / służebnicy Szabi-'Ilima,
<i>na-at-ta-kir-mi</i>	(nie) sprzedamy
(25) <i>ù šum-ma a-na ma-am-ma amili ša-nim-ma</i>	i jakimś mężowi innemu
<i>a-na šimti na-at-ta-din-mi</i>	na sprzedaż nie wydamy”.
(28) <i>ù mārù^{uru} s̄-ia-an-ni</i>	A synowie Sijannu
<i>a-kán-na li-it-mu-mi ma-a</i>	tak niechaj przysięgną, że:
<i>šum-ma ardu amtu ša šà[r]^{kur} ú-ga-ri-it</i>	„Oto sługi / służebnicy króla Ugarit,
(29) <i>na-at-ta-kir-mi</i>	(nie) sprzedamy
<i>ù šum-ma a-na ma-am-ma amili ša-nim-ma</i>	i jakimś mężowi innemu
<i>a-na šimti na-at-ta-din-mi</i>	na sprzedaż nie wydamy”.

¹⁵ Powyższą paralełę jako pierwszy dostrzegł J. Nougayrol, „RS 20.21”, w: *Ugaritica V*, red. J. Nougayrol [i in.] (Mission de Ras Shamra XVI), Paris 1968, 126. Wyczerpującą analizę przedstawia: I.M. Rowe, „How Can Someone Sell his Own Fellow to the Egyptians?”, *VT* 54 (2004), 335-343. Por. też M. Heltzer, „The Economy of Ugarit”, w: *Handbook of Ugaritic Studies*, red. Watson & Wyatt, 442-443.

¹⁶ Transliteracja i przekład całości tekstu: Hoftijzer & van Soldt, „Texts from Ugarit Concerning Security”, 198.

¹⁷ Nougayrol, „RS 20.21”, 126.

¹⁸ Miejscowość u południowych granic Ugarit. W źródłach nazwa Sijannu pojawia się wymiennie z Usznatu.

¹⁹ Transkrypcja, przekład i zwięzły komentarz w: J. Nougayrol, *Le Palais royal d'Ougarit IV. Textes accadiens des Archives Sud* (Mission de Ras Shamra 9), Paris 1956, 161-164.

Wobec naruszenia umowy zarządca Ugarit wystosował list do króla Sijannu, domagając się uwolnienia swego pobratymca (l. 9). W odpowiedzi król Sijannu informuje o uwolnieniu ugaryckiego poddanego (l. 10-14), a jednocześnie domaga się, aby także król Ugarit konsekwentnie przestrzegał obowiązującej ugody:

(16) *ù at-ta pí-qàt ardija* (17) *aš-ra-nu a-na mārī^{kur} mi-iš-ri* (18) *i-pa-šaru-ni*
ša-bat-š[u] (19) *a-na muh-bi-ia te-ra-aš-šu*
 (20) *ia-nu-ma-a* (21) *a-ma-t[u]* *la-a ba-ni-tum* (22) *i-na bi-ri-ni ta-šak-kán*
 (23) *ki-i amilum* ^{lu}*tap-pa-šu* (24) *a-na mār[ù]* ^k*[ur mi-i]s-ri* (25) *i-pa-š[a-ar]*

A ty, jeśli sługa mój tam (*tj. w Ugarit*) synom Egiptu będzie sprzedany, pochwyć go, przed oblicze moje sprowadź go!

Inaczej rzecz nie do pojęcia między nami wyrządzisz:

Zaiste cóż to za mąż, który ziomka swego synom Egiptu sprzedaje?

Drugi z listów (RS 20.21) wspomina o zwrocie dobytku bezprawnie sprzedanego człowieka (który prawdopodobnie był już wtedy wolny). Upominał się o to król Ugarit (l.12-14), cytowany przez władcę Sijannu:

(15) *e-nu-ma amila ša-a-ši* (16) ^{amil}*tap-pi-šu* (17) *ip-šu-ur-mi* (18) *a-na mārī mi-iš-ri-[i]*
 (19) *ù iš-ša-ab-<tu->šu* (20) *ù il-te-qu-ú* (21) *u-nu-te^{mes}-šu*

Kiedy mąż ten przez ziomka swego został sprzedany synom Egiptu, oto pochycili go i wzięli dobytek jego.

Król Sijannu zamyka całą sprawę, powołując się na istniejące porozumienie: *i-na-an-na ri-kil-ta an-ni-ta i-na be-ri-ni šu-ku-un* – „Teraz ugody tej między nami się trzymajmy”. Ze źródeł wynika, że pomiędzy tymi graniczącymi królestwami dochodziło do częstych nieporozumień, zwłaszcza na terenach pogranicza²⁰. Jednak w ramach przedstawionej wyżej korespondencji obie strony potępiły incydent. Tak zgodna reakcja sugeruje, że to wydarzenie było w opinii współczesnych wyjątkowo oburzającym nadużyciem.

Akadyjski termin *tappû* tłumaczony tu jako „ziomek” oznaczał relację partnerstwa lub symbolicznego braterstwa²¹. W źródłach ugaryckich poza tekstami sylabicznymi pojawia się w alfabetycznym zapisie imienia *iltp* „El jest towarzyszem” (KTU 4.285:9)²². Mając na uwadze podobieństwa pomiędzy akadyjskim

²⁰ I. Singer, „A Political History of Ugarit”, w: *Handbook of Ugaritic Studies*, red. Watson & Wyatt, 662-666.

²¹ *CAD T*, 184-190.

²² F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Studia Pohl 1), Rome 1967, 201.

z Ugarit a językiem korespondencji z El-Amarna²³, warto zwrócić uwagę na fakt, że w listach ksiąząt kananejskich termin *tappû* pojawia się często jako synonim słowa *ibru* – „przyjaciel” (EA 126:16; por. EA 113:30 i 120:45) lub paralelnie do terminu *ahû* – „brat” (EA 264:7.22). Można zatem przypuszczać, że wydarzenie opisane w korespondencji pomiędzy administracją ugarycką i królem Sijannu było podobne do historii Józefa, sprzedanego przez własnych braci.

Przedstawiona dokumentacja ugarycka pozwala na wyciągnięcie następujących wniosków. Wzmoczone zapotrzebowanie na niewolników w Egipcie w XIII-XII w. p.n.e., sprzyjało nielegalnemu handlowi ludźmi, obejmującemu nawet pobratymców i bliskich. Proceder ten jest wzmiankowany w kilku listach zachowanych w archiwach ugaryckich, w których został poddany surowej krytyce. Sprzedaż w niewolę do Egiptu pojawia się również w charakterze nadzwyczajnej represji (o kontrowersyjnym statusie prawnym) wobec opornych dłużników lub niewypłacalnych poręczycieli. Można było „skazać” kogoś na sprzedanie do Egiptu, co stanowiło surowszą karę niż przepisane prawem sankcje, takie jak odszkodowanie pieniężne i niewola w ojczyźnie. Powyższe informacje składają się na obraz podobny do biblijnego toposu Egiptu jako „domu niewoli”, który zrodził się prawdopodobnie w tym samym okresie²⁴. Wzmianka o sprzedaży Józefa do Egiptu, pełna nawiązań do realiów życia charakterystycznych dla XIII-XII w. przed Chr., również wydaje się pochodzić z tej epoki.

THE HISTORICAL CONTEXT OF THE BIBLICAL MENTION
ABOUT THE SELLING OF JOSEPH INTO EGYPT (GEN 37:27-28,36)
IN THE LIGHT OF THE UGARITIC SOURCES

Summary

The aim of the paper is to present the documentary evidence from Ugarit, which can be interpreted as a possible echo of a distant past for the episode of Joseph's sale to Egypt (Gen 36:26). According to Ugaritic sources, the stipulation to sell the guarantors to Egypt if they failed to pay their debt constitutes the additional penalty clause of the legal transaction. The rhetorical question which occurs in the one of documents,

²³ Materiał z El-Amarna ukazuje wyraźne wpływy lokalnej specyfiki językowej Kanaanu na język akadyjski używany w oficjalnej korespondencji. Tym samym stanowi cenny materiał porównawczy dla badań nad leksykografią ugarycką. M. Kossmann, „Amarna-Akkadian as a Mixed Language”, w: *Mixed Languages. 15 Case Studies in Language Intertwining*, red. P. Bakker, M. Mous, Amsterdam 1994, 169-173.

²⁴ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na próbę ukazania zależności pomiędzy przepisami dotyczącymi niewoli za długi na starożytnym Bliskim Wschodzie a teologicznym obrazem niewoli egipskiej w Biblii: G.C. Chirichigno, *Debt Slavery in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield 1993.

“How can a man sell his own fellow to the Egyptians?”, shows that the ultimate ethical evaluation of these practices was explicitly negative. To have been sentenced to slavery in Egypt stood for one of the most severe punishment. This conclusion can be compared with the biblical designation of Egypt as the “house of slavery” and the hard service and oppression that Hebrews had to suffer in the building projects in the time of Ramesses II, contemporary to the Ugaritic sources.

EDWARD LIPIŃSKI

NIEWOLNICTWO W ŚRODOWISKU ZACHODNIOSEMICKIM I *P. SAMARIA* 6

Aspekty prawne i socjalne sytuacji niewolnika w zachodniosemickim kręgu kulturowym nie są łatwe do uchwycenia. Brakuje bowiem odpowiedniego terminu oznaczającego ten stan społeczny, gdyż słowo *'ebed* wyraża po prostu stosunek osobistej zawisłości, która może być zależnością wasala od suwerena, ministra od monarchy, najemnika od pracodawcy, sługi świątynnego od jego boga czy też czeladnika lub niewolnika od jego pana¹. Termin żeński *'amā / amat* był używany w ten sam sposób i mógł nawet odnosić się do małżonki. Również deportacje asyryjskie nie były jednoznaczne ze zniewoleniem, gdyż mieszkańcy podbitych krajów, wysiedleni do innych rejonów imperium, uchodzili po prostu za poddanych asyryjskich, a nie za niewolników państwowych lub „sługi króla”². Położenie prawne i warunki bytowania jeńców wojennych i osób porwanych³ stanowią oddzielne i zróżnicowane zagadnienia. Z niewolnikami we właściwym tego słowa znaczeniu mamy do czynienia, gdy ludzie ci są przedmiotem transakcji handlowych.

¹ E. Lipiński, *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2), Lublin 2009, 334-336.

² B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979, 87.

³ Ósme przykazanie Wj 20,15 i Pwt 5,19 (por. 24, 7) dotyczy porywania ludzi: A. Alt, „Das Verbot des Diebstals im Dekalog”, w: tenże, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, München 1959², 333-340.

W epoce późnego brązu, król Rib-Haddu skarży się np., że „synów i córki Byblos” sprzedawano, aby kupić żywność dla obleżonego miasta⁴, a jedna z tabliczek ugaryckich wymienia różne osoby wykupione od mieszkańców Bejrutu⁵. Chłop zadłużony wobec państwa Ugarit mógł być sprzedany za długi cudzoziemskim handlarzom⁶. W I tysiącleciu p.n.e. Fenicjanie jawią się jako wielcy handlarze niewolników, działający w Palestynie⁷, Egipcie⁸, Grecji⁹, Anatolii i północnej Mezopotamii¹⁰. Aczkolwiek praca niewolnicza mogła stanowić pewne niebezpieczeństwo w przypadku małego, wyspiarskiego miasta, jakim był Tyr¹¹, to niewolników i skazańców zatrudniano tam jako wiosłarzy, prawdopodobnie zakutych w kajdany na statkach. Handel niewolnikami miał zaś miejsce przeważnie poza samą Fenicją. Nie mamy, niestety, żadnego aktu sprzedaży lub kupna niewolników w języku fenickim. Dysponujemy jednak kilkoma dokumentami aramejskimi z epoki perskiej, które dotyczą niewolnictwa.

Pomijając papirusy prawne z Elefantyny, wśród których nie ma aktów sprzedaży lub kupna niewolników¹², można tu zwrócić uwagę na papirusy z Samarii, odkryte w 1962 r. w grocie przy Wadi ed-Dalije, 14 km na północ od Jerycha. W nazewnictwie papirologicznym są one określane jako Papirusy Samarii (*P. Samaria*). Wśród nich znajduje się dziewięć częściowo czytelnych aktów kupna niewolników¹³, niekiedy dotyczących równocześnie kilku osób. Teksty są mocno uszkodzone i zachowało się jedynie dziewięć imion niewolników i trzy patronimiki. Znamiennym faktem jest, że osiem z nich to imiona jahwistyczne: Jaho‘chanan (*Jhwḥmn*), syn Sze‘ily (*Š’jlh*)¹⁴, Jaho‘anani, syn ‘Azariasza (*Jhw‘nnj šmb br ‘zrjh*), Nehemiasz (*Nḥmjh*), dalej pewien syn Jahoszabaha (*Jhwšbh*), następnie Ananiasz (*‘nnjh*), Mikajahu (*Mkjhw*) i na koniec niekompletne imię Jaho [...]

⁴ Korespondencja z El-Amarna: *EA* 74,15-17; 75,11-14; 81,39-41; 85,13-15; 90,36-39.

⁵ *KTU* 3.4; por. R. Yaron, „A Document of Redemption from Ugarit”, *VT* 10 (1960), 83-90.

⁶ M. Heltzer, „Penalties for Non-Performance of Obligations (the Term *Nayyāhu* in Ugarit)”, *VDI* 1971, nr 2, 78-84 (po rosyjsku z angielskim streszczeniem).

⁷ Am 1,9; Jl 4,6; por. 1 Mch 3,41; 2 Mch 8,10-11.

⁸ Homer, *Odyseja* XIV, 287-297; Herodot, *Dzieje* I, 1; II, 54; *P. Bologna* 1086, 11, który opublikował W. Wolf, „Papyrus Bologna 1086. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Neuen Reiches”, *ZAS* 65 (1930), 89-97.

⁹ Ez 27,13; Homer, *Odyseja* XV, 450-454; Herodot, *Dzieje* I, 1; II, 54.

¹⁰ Ez 27,13 i por. E. Lipiński, „Phoenicians in Anatolia and Assyria, 9th-6th Centuries B.C.”, *OLP* 16 (1985), 81-90 (zob. 84-89).

¹¹ J. Elayi, „La révolte des esclaves de Tyr relatée par Justin”, *BaM* 12 (1981), 139-150.

¹² Zob. jednak Lipiński, *Prawo bliskowschodnie*, 427-430.

¹³ Lipiński, *Prawo bliskowschodnie*, 442-446 z bibliografią i tłumaczeniem jednego z papirusów, tj. *P. Samaria* 1.

¹⁴ Jest to zapewne imię matki, które różni się od męskiego *š’jl’*, Σεεῖλα – „Pożądany”; por. J.K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford 1971, 50, 113; D.R. Hillers, E. Cussini, *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore – London 1996, nr 0280, w. 3.

(*Jb*[w...]). Imieniem hebrajskim jest prawdopodobnie Chanan (*ḥnn*), ale Qausdakar (*Qwsdkr*) nosi imię idumejskie lub edomickie, a Abilachaj (*'blḥj*) to zapewne imię północnoarabskie. Wydaje się więc, że Izraelici z Samarii nie przestrzegali reguły biblijnej zakazującej zniewalać współrodaków, na pewno nie chodzi bowiem tutaj o cudzoziemców noszących imiona jahwistyczne, skoro patronimiki sprzedanych niewolników również są hebrajskie.

Forma tych dokumentów podobna jest do ogólnego formularza kontraktów kupna i sprzedaży nieruchomości, których opis zastępowano jedynie identyfikacją niewolnika, ewentualnie określonego jako *tamim*, tzn. „doskonałego”, czyli „bez wady”. Oto przykład jednego z tych kontraktów, mianowicie *P. Samaria* 6, którego luki uzupełniono w świetle odpowiednich ustępów formularza z innych papirusów. Imiona sprzedawcy i nabywcy nie zachowały się, podobnie jak imię drugiego niewolnika. Nie zachował się też żaden patronimik. W miejsce brakujących imion poniższy przekład używa w nawiasach słów (sprzedawca), (nabywca), (niewolnik 2). Cena niewolników jest nieznana, ale zachowana litera *m* w wierszu 11 pokazuje, że suma opiewała na jedną minę lub na kilka min. Biorąc pod uwagę przeciętne, poświadczane ceny, można założyć, że chodzi tu o jedną minę jako cenę obu niewolników. Rekonstrukcja czasownika *tštbq*, proponowana przez wydawców w wierszu 8, jest błędna. Poprawną formą jest *tšbq*, jak pokazuje *P. Samaria* 2, 7 (8) i *TAD* B4.7, 5, gdyż to *pe'al* czasownika *šbq* znaczy „być kwita”. Rekonstrukcja *tšbqn* jest również nieuzasadniona, gdyż chodzi tu o jednego nabywcę, a nie o nabywcę z jego synami, i jest on mężczyzną, czego dowodzą zaimkowe sufiksy rodzaju męskiego. Kobieta jest nabywczynią niewolników w *P. Samaria* 2, stąd forma *tšbqn* w wierszu 7 (8).

Akt kupna-sprzedaży (w. 1-5a)

10 szwata, roku [... króla ..., w twierdzy Samarii, która leży w prowincji Samarii, (sprzedawca), syn ..., sprzedał] Abilachaja z imienia, [syna ..., i (niewolnika 2), syna ..., (nabywcy), synowi ..., za 1 minę srebra], pełną ustaloną cenę. [Ową sumę 1 miny srebra (sprzedawca) otrzymał od (nabywcy) i (nabywca) wziął w posiadanie tych niewolników: stali się] na zawsze [niewolnikami jego] i jego synów [po nim. (Nabywca) ma władzę – oraz jego synowie – nad tymże Abilachajem i nad tymże (niewolnikiem 2) na zawsze. (Sprzedawca) nie ma już władzy ani] jego synowie [lub jego bracia] po nim.

Regulacja ewentualnego sporu (w. 5b-12)

[I następującą umowę zawarli pomiędzy sobą: Jeśli ja, (sprzedawca), syn ..., wniosę sprawę przeciw tobie, (nabywco), lub przeciw twoim synom], lub przeciw komuś, kto [posiada ten] dokument, [lub jeśli ktoś inny wniesie sprawę przeciw tobie, (nabywco), lub przeciw twoim synom, ja, (sprzedawca), umorzę sprawę] i oddam (ich) tobie, a gdybym [sprzeniewierzył się tej umowie, którą zawarłem w tych słowach,

i powiedział, że nie sprzedałem ci tych niewolników i że nie] dałeś mi [tej 1 miny srebra], wtedy [tę 1 minę] srebra, [którą mi dałeś, ty, (nabywco), ja, (sprzedawca), zwrócę ją tobie, (nabywco). Ty jesteś] ze mną [kwita], a ja jestem (nadal) zobowiązany: [ja, (sprzedawca), zapłacę tobie, (nabywco), i synom twoim po tobie X] min srebra zgodnie z tą umową, a ty możesz wziąć w posiadanie (owych) X min srebra] bez sporu i bez [procesu. A ja, (sprzedawca), zapłacę tobie, (nabywco), i synom twoim po tobie X] min srebra [za każdą osobę i ja, (sprzedawca)], nie mam (już) władzy [nad tymże Abilachajem i nad tymże (niewolnikiem 2), ale ty, (nabywco), i synowie twoi po tobie macie władzę na zawsze] zgodnie z [tą] umową, [którą zawarli oni pomiędzy sobą przed ..., gubernatorem Samarii ...].

Regulacja ewentualnego sporu przewiduje roszczenia jedynie ze strony sprzedawcy, jego synów lub osób trzecich. Umowa nie tylko zabezpiecza nabywcę przed skutkami wszelkiej formy procesu windykacyjnego, ale zobowiązuje sprzedawcę do zwrotu otrzymanej kwoty i dodatkowego zapłacenia wysokiej grzywny na wypadek sprzeniewierzenia się i twierdzenia, że nie sprzedał on wymienionych niewolników i nie otrzymał za nich zapłaty. Nie ma natomiast mowy o odpowiedzialności sprzedawcy za ukryte wady fizyczne sprzedanych niewolników, niezależnie od jego świadomości. Stan papirusu nie uzasadnia zaś hipotezy, że dokument zawierał wyraz *tamim* – „bez wady”.

Powyższy przekład pokazuje, w jak opłakanym stanie znajduje się *P. Samaria* 6. Można jednak zwrócić uwagę na imię *'blhj*, w którym występuje element Lachaj znany z nazwy miejscowej *Be'er Lahaj Ro'i* – „Studnia Lachaja, widzącego mnie”¹⁵. Znaczenie wyrazu *lhj* jest niepewne, ale często spotyka się je niezależnie, jako imię własne, albo w połączeniu z innym elementem, i to zarówno w północnoarabskich, jak i południowoarabskich imionach własnych. Kilkadziesiąt razy jest on połączony z nazwą wielkiego sabejskiego boga Asztara (*Lhj'tt*), ale także łączy się z wyrazami „ojciec” (*Lhj'b*) lub „pradziad” (*Lhj'm*, *'mlhj*)¹⁶.

Podobne dokumenty, nawet jeśli są dobrze zachowane, nie dają wglądu w rzeczywistą sytuację niewolników i nie informują o pracach, przy których ich zatrudniano. Konkretniejsze dane podają teksty biblijne, już często analizowane z tego punktu widzenia¹⁷. Nie wiemy wszakże, czy podobne warunki życia i pracy niewolników obojga płci istniały w Zajordanii, w Fenicji, u Aramejczyków czy Filistynów.

¹⁵ Rdz 16,13-14; 24,62; 25,11. Ponieważ *r'j* odpowiada rdzeniu tego czasownika, wyraz ten mógł pierwotnie oznaczać „jasnowidza”, czyli chodziłoby o „Studnię Lachaja, jasnowidza”.

¹⁶ G.L. Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions* (Near and Middle East Series 8), Toronto 1971, 441, 512-513.

¹⁷ Bibliografię do roku 1989 podaje E. Lipiński, „Traditions juridiques des Sémites de l'Ouest à l'époque préhellénistique: les esclaves”, *Transeuphratène* 8 (1994), 121-135 (zob. 121-122, przypis 2). Dodać można Lipiński, *Prawo bliskowschodnie*, 336-339.

Uderzającym faktem w papirusach z Wadi ed-Dalije jest podanie patronimików, co sugeruje, że niewolnicy ci pochodzą ze sfer osób wolnych. Można to wyjaśnić w trojaki sposób: ojciec mógł z pewnych przyczyn sprzedać swoje dziecko albo nie był w stanie spłacić długów, dla których zastawem było dziecko powierzone wierzycielowi. Po upływie określonego czasu stawało się ono własnością kredytodawcy, który mógł je sprzedać trzeciej osobie. Wreszcie sam dłużnik mógł też sprzedać samego siebie, aby pokryć zaciągnięty dług i spłacić swoją pracą kapitał i odsetki. Podobne sytuacje występują do dziś dnia w Afryce i w południowo-wschodniej Azji¹⁸. Według zasad biblijnego Roku Szabatowego (Wj 21,2; Pwt 15,12), zniewolony dłużnik miał być zwolniony po siedmiu latach. Starobabilońskie edykty królewskie nie obejmowały jednak podobną normą prawną niewolników zakupionych¹⁹. Ustawodawstwo starohebrajskie ogranicza obowiązek wypuszczania na wolność po siedmiu latach do niewolników pochodzenia judzkiego lub izraelskiego, ale nie zawiera specjalnego przepisu dotyczącego niewolników zakupionych, jak to miało miejsce w Babilonii. Nie można jednak wykluczyć możliwości stosowania podobnej praktyki, co tłumaczyłoby sprzedaż trzeciej osobie tych, którzy popadli w niewolę wskutek niewypłacalności. Nabywca, który uścił ich cenę, nie byłby już zobowiązany do wypuszczenia ich na wolność po siedmiu latach. Nie dotyczy to Abilachaja z *P. Samaria* 6, gdyż imię jego wskazuje na obce pochodzenie, co już wykluczało zastosowanie „liberalnych” norm Roku Szabatowego. W każdym razie sprzedaż osobie trzeciej ziomków popadłych w niewolę za niewypłacalność zdaje się być najprawdopodobniejszym wyjaśnieniem owych kontraktów z Samarii, a przynajmniej ich części.

Papirusy z Wadi ed-Dalije pochodzą z okresu prehellenistycznego, a cywilizacja hellenistyczna przyczyniła się prawdopodobnie do pewnych zmian w sytuacji prawnej i społecznej niewolników. Ich warunki bytu i pracy były jednak zróżnicowane w tych czasach, zależnie od kraju, okresu, wykonywanego zawodu. W państwie Seleucydów były one zapewne nieco inne niż w Egipcie za panowania Ptolemeuszów, w epoce stosunkowo dobrze udokumentowanej dzięki licznym papirusom²⁰. Nie wydaje się jednak, że znaczne zmiany nastąpiły w tej właśnie dziedzinie. Ptolemeusz II Filadelfos (283-246 p.n.e.) wydał jeszcze dekret dotyczący Syrii i Fenicji, w którym nakazywał rejestrację, w ciągu dwudziestu dni,

¹⁸ A. Testart, „La mise en gage des personnes. Sociologie comparative d'une institution”, *Archives européennes de sociologie* 38 (1997), 38-67.

¹⁹ Lipiński, *Prawo bliskowschodnie*, 117; tenże, „Rok Szabatowy”, *SBO* 1 (2009), 9-28 (zob. 22-23).

²⁰ R. Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri, vol. I*, New York 1944, 50-76 ; I. Biezuńska-Małowist, *L'esclavage dans l'Égypte gréco-romaine*, Varsovie 1974; też, *La schiavitù nell'Egitto greco-romano* (Biblioteca di Storia Antica 17), Roma 1984.

człowieka wolnego, lecz nabytego lub zatrzymanego jako rękojmnia²¹, co wskazuje na praktyki znane z czasów wcześniejszych. Dekret miał najwidoczniej na celu zapobiec wzrostowi liczby prywatnych niewolników, którzy siłą rzeczy nie płaciliby więcej podatków²². Władze prowincjonalne mogły natomiast pozbawić wolności i sprzedać na aukcji osobę wolną, która byłaby zadłużona wobec państwa.

Sytuację w ówczesnych środowiskach żydowskich należy zbadać również w świetle danych Miszny i Talmudu. Nierzadko odzwierciedlają one warunki społeczne i prawodawstwo epoki hasmonejskiej. Słusznie więc E.E. Urbach zwrócił na nie baczną uwagę w swjej pracy o niewolnictwie w okresie Drugiej Świątyni²³, ale brak nowych źródeł nie otwiera dotąd szerszych perspektyw w badaniu tej problematyki.

THE SLAVERY IN WEST-SEMITIC SOCIETIES AND PAP. SAMARIA 6

Summary

The legal and social condition of slaves in West-Semitic societies appears in a somewhat concreter light thanks to the Samaria papyri from Wadi Daliyeh. Most of them concern sale of slaves and they all date from the late Persian period. These documents are badly damaged, but their reconstitution is feasible to a certain extent, because they are written according to a fixed pattern. A translation of Pap. Samaria 6 with some comments is thus presented in the article with special attention to slavery resulting from insolvency and to possible legal consequences implied by a formal sale of such slaves.

²¹ M.Th. Lenger, *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles 1980², 42-45, nr 22, w. 1-7.

²² A. Segrè, „Liberi tenuti in schiavitù nella Siria, nella Fenicia e nell'Egitto tolemaico”, *Archivio giuridico* 132 (1945), 161-182 (zob. 176-177).

²³ E.E. Urbach, „The Laws Regarding Slavery as a Source for the Social History of the Period of the Second Temple, the Mishnah and Talmud”, *Papers of the Institute of Jewish Studies* (London) 1 (1964), 1-95. Zob. także H.H. Cohn, „Slavery”, w: *EncJud XIV*, Jerusalem 1971, 1655-1660.

SEBASTIAN DŁUGOBORSKI

SAKRALNE TROFEA WOJENNE W ŚWIETLE TEKSTÓW BIBLIJNYCH

Grabież, czyli branie łupów, była w starożytności powszechnym elementem bliskowschodnich relacji z okresu wojen i podbojów¹. Zdobyte łupy przynosiły zwycięskiej stronie dużą korzyść materialną, przez co były zawsze bardzo pożądane. Istniała jednak oddzielna kategoria zdobyczy, składająca się z przedmiotów, których wartość była raczej symboliczna niż przynosząca ekonomiczną korzyść. Stanowiły ją łupy o charakterze sakralnym, będące najcenniejszymi trofeami zwycięzcy. W przeciwieństwie do zwykłych zdobyczy, nie znikwały w królewskim skarbcu, lecz były uroczyście wystawiane na widok poddanych, zazwyczaj w stolicy². Niniejszy artykuł ma na celu przeanalizowanie kilku biblijnych tekstów wzmiankujących o takich łupach.

¹ Por. K. Lawson Younger, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOTSup 98), Sheffield 1990, 75-76.

² Taka ceremonia stanowiła formę oficjalnej komunikacji między królem a jego poddanymi. Wśród jej obserwatorów mogli znajdować się także wasale króla, jak również inni cudzoziemcy. Jako kanał komunikacji między królem a jego poddanymi, publiczne eksponowanie boskich symboli niosło ze sobą przekaz o politycznej sile, było materializacją sukcesu króla. Zob. D. Kertzer: „Political power relations are everywhere expressed and modified through symbolic means of communication” (*Ritual, Politics, and Power*, New Haven 1988, 178).

Na biblijne teksty wspominające o sakralnych trofeach możemy spojrzeć z dwóch różnych perspektyw. Pierwsza z nich wynika z zakazu tworzenia boskich wyobrażeń, który wyrażony jest w bezpośrednim nakazie niszczenia wizerunków obcych bożków³, a także – mniej bezpośrednio – w korektach lub komentarzach redaktorskich w kilku tekstach mówiących o braniu łupów. W Biblii odnajdujemy dwa przypadki grabieży boskich posągów dokonanych przez Izraelitów. Pierwszy z nich ma miejsce, gdy po zwycięskiej bitwie Dawid zabrał pozostawione przez Filistynów posągi (2 Sm 5,21). Drugi natomiast, gdy Amazjasz, po pokonaniu Edomitów, „wprowadził bogów synów Seiru i ustanowił ich bogami dla siebie, oddając im pokłon i pałac kadzidło”⁴ (2 Krn 25,14). W dalszych fragmentach możemy zauważyć wyraźnie negatywne nastawienie do tych dwóch przypadków. Jeśli chodzi o Dawida, widoczne jest ono przez swoiste oczyszczenie go z zarzutu grabieży posągów, co widzimy w wersji Kronikarza, który donosi, że izraelski król kazał je spalić (1 Krn 14,12). Natomiast w przypadku Amazjasza autor podaje, że późniejsza militarna porażka króla jest wynikiem kary Bożej za oddawanie czci bożkom Edomu (2 Krn 25,20)⁵.

Księga Powtórzonego Prawa, nakazująca palenie posągów obcych bogów, zabraniała również pożądania srebra i złota, którymi były pokryte. Srebrne i złote łupy stanowiły zatem dla Izraelitów problematyczną kwestię. Z jednej strony przynosiły im materialną korzyść, z drugiej zaś zagrażały zobowiązaniu narodu wybranego. Przykładowo w Księdze Wyjścia 3,21-22; 11,2 oraz 12,35-36 czytamy, że polecono Izraelitom, aby prosili Egipcjan o srebrne i złote przedmioty (וכלי זהב וכלי כסף). W ten sposób lud Jahwe wychodząc z kraju niewoli, złupił (נצל) jego mieszkańców. Z kolei opowiadanie o złotym cielcu (Wj 32) wskazuje, że posąg sporządzony przez Izraelitów ze złotych kolczyków sprowadził na nich wielki gniew Jahwe. Stworzenie zaś przez Gedeona efodu (אפוד)⁶ ze złota, zabranego od Madianitów, „stało się sidłem dla niego i całego jego domu” (Sdz 8,24-27)⁷.

³ Np. Wj 34,13; Lb 33,52; Pwt 7,25.

⁴ Wszystkie biblijne cytaty pojawiające się w niniejszym artykule podawane są na podstawie tłumaczenia *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1980³ (*Biblia Tysiąclecia*).

⁵ Historia o zabraniu siłą srebrnego posążka należącego do Miki i ustanowieniu go w Dan (Sdz 17-18) jest podobnym do wspomnianych tekstów przypadkiem przywołania przez biblijnych autorów lub redaktorów wydarzenia, które dłużej nie było możliwe do zaakceptowania.

⁶ Nie jest jasne, czy efod był rodzajem ubioru, czy też rytualnym przedmiotem, jednak z pewnością posiadał znaczenie kultowe. Por. np. dyskusję C. Meyers w: *ABD II* 550 lub wnioski Th.C. Foote, „The Ephod”, *JBL* 21 (1902), 1-47.

⁷ Ciekawy przykład biblijnego „zakłopotania”, w związku z sakralnymi łupami, pojawia się w 2 Sm 12,30, gdzie wśród łupów Dawida z Rabba znajduje się „korona Milkoma” (עטרת מלכום), co interpretuje się najczęściej jako „korona należąca do Milkoma, boga Ammonitów”, która prawdopodobnie została zabrana z posągu Milkoma w Rabba. Por. komentarz P.K. McCarter,

Teologicznie poprawne podejście do złotych i srebrnych łupów zostało przedstawione w Księdze Jozuego 6,19.24, gdzie Jozue, podczas niszczenia Jerycha, całe srebro, złoto oraz przedmioty z brązu i żelaza poświęcił Jahwe. Wyraźne podkreślenie, że srebrne i złote łupy zarezerwowane są dla Jahwe widoczne jest w rozdziale 7 tejże księgi, gdzie mowa o Akanie, który spośród łupów z Jerycha zabrał „płaszcz z Szinear, dwieście syklów srebra i pręt złoty” (Joz 7,21) i ukrył je w swoim namiocie, przez co sprowadził na Izrael gniew Boga, a na siebie wyrok śmierci. Przykład właściwego rozdysponowania srebrnych i złotych łupów można również odnaleźć w Lb 31,50, gdzie przywódcy oddziałów wojskowych przynieśli Mojżeszowi wszystkie złote łupy od Madianitów „na ofiarę dla Pana”. Podobne zachowanie opisane jest w 2 Sm 8, gdzie Dawid przeznaczył Jahwe całe srebro i złoto, które zrabował sąsiednim narodom.

Na biblijne teksty wzmiankujące o sakralnych trofeach można spojrzeć jednak z drugiej perspektywy. Zawierają one bowiem swoistą odpowiedź – w formie historycznej narracji – na wojskową porażkę, której doznał Izrael, porażkę, w wyniku której wróg zrabował konkretny symbol Jahwe. Zdobycie przez obcy naród owego trofeum, łączonego z Bogiem Izraela, było bez wątpienia interpretowane jako poniżająca klęska tak dla Jahwe, jak i ludu izraelskiego. Religijną funkcją biblijnych narracji było zaprzeczenie tej interpretacji i przywrócenie zaufania do mocy ich Boga. Cel ten osiągają przez opisywanie „całkowitych przemian sytuacji”, które dokonywane są za pomocą cudownych wydarzeń przypisywanych Jahwe.

Ową przemianę odzwierciedla na przykład historia przedstawiona w 5 rozdziale Księgi Daniela, który zazwyczaj datuje się na II w. p.n.e.⁸ Akcja skupia się tu na boskiej karze wymierzonej królowi Baltazarowi⁹ za dokonanie publicznej profanacji sakralnych naczyń, które zostały zrabowane ze Świątyni Jerozolimskiej podczas podboju Judei przez Nabuchodonozora. Daniel przebywa na dworze władcy babilońskiego, którego panowanie sięga „aż po krańce świata” (Dn 4,19). Babilon jest centrum imperialnego, politycznego świata, w którym „Najwyższy Bóg (tzn. Bóg Daniela) panuje nad królestwem ludzi i kogo chce ustanawia nad nimi” (Dn 5,21). Król, by utrzymać swoją władzę nad tym światowym imperium, musi unieść się przed Bogiem. Błędem Baltazara jest nierozpoznanie prawdziwej tożsamości Boga, który legitymizuje jego panowanie, ten błąd zaś inicjuje akcję całego opowiadania.

II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary (AB 9), New York 1984, 311-312.

⁸ Por. J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 1993, 17.

⁹ Babil. *Bel-szar-usur* – „niech Bel ochrania króla”. Baltazar nie był samodzielnym królem, lecz współregentem swego ojca Nabonida podczas jego nieobecności w Babilonie.

Sakralne trofea babilońskiego władcy, czyli złote i srebrne naczynia zabrane ze świątyni w Jerozolimie, używane były podczas wielkiej uczty (być może święta Akitu¹⁰) i traktowano je jak zwykłe kielichy. Pijąc zaś z tych naczyń wino, wychwalano „bogów złotych i srebrnych, miedzianych i żelaznych, drewnianych i kamiennych, którzy nie widzą, nie słyszą i nie rozumieją” (Dn 5,23)¹¹. Nagle „ukazały się palce ręki ludzkiej i pisały za świecznikiem na wapnie ściany królewskiego pałacu” (Dn 5,5). Świętowanie i wychwalanie innych bogów natychmiast przeobraziło się w panikę. Dworzanie, na rozkaz Baltazara, przystąpili do próby odczytania pisma, lecz tylko Daniel, dzięki boskiemu darowi, zinterpretował je poprawnie, co zostało potwierdzone w zakończeniu historii.

Według autora tego opowiadania, tym co nie powinno mieć miejsca, było potraktowanie sakralnych naczyń z Jerozolimy jako babilońskich trofeów wojennych. Zniewaga Jahwe została dodatkowo spotęgowana użyciem ich podczas oddawania czci innym bogom. Jednakże za sprawą mocy Boga Izraela, jak opisuje autor, dokonuje się całkowita przemiana sytuacji: Daniel, w nagrodę za odczytanie niezwykłego napisu, zostaje wyniesiony do pozycji „trzeciego” w królestwie, Baltazar zaś, potężny władca wielkiego państwa, jeszcze tej samej nocy zostaje zabity, a władza nad Babilonią trafia w ręce Medów¹².

W kulturowym modelu, który odzwierciedlony jest w tym biblijnym tekście, Judea nie jest polityczną, niezależną jednostką, Żydzi zaś są rządzoną mniejszością znajdującą się wewnątrz imperialnego świata. Opowieść nie tłumaczy, dlaczego Judea nie jest niepodległym państwem, a jej klęska poniesiona w przeszłości nie jest tu wyjaśniona. Polityczna rzeczywistość wyłaniająca się z narracji to wielkie imperium z jednym centrum władzy, natomiast polityczną zmianą, którą tekst przewiduje, jest zmiana władcy owego imperium. Ziemi król, który rządzi światem, może bowiem to robić tylko z woli Boga, którego świątynia znajduje się w Jerozolimie. Bogowie, którym Baltazar oddawał cześć, nie mogą ocalić go przed wyrokiem. W efekcie biblijny autor odwraca sztywno pytanie „Gdzie jest twój bóg?” przeciwko Baltazarowi.

Teologia polityczna zawarta w 5 rozdziale Księgi Daniela wydaje się być oczywista. Zarówno w boskim, jak i politycznym świecie istnieje tylko jedno cen-

¹⁰ Por. L. Wills, *The Jews in the Court of the Foreign King. Ancient Jewish Court Legends*, Minneapolis 1990, 123-124.

¹¹ Są to ci sami bogowie, o których mowa w profetycznych polemikach, np. Iz 44,9-21; 46,5-7; Jr 16,20.

¹² Historię przedstawioną w Dn 5 można zaliczyć do gatunku „opowiadań o dworskich rywalizacjach”, w których bohater osiąga wysoką pozycję dzięki swoim niezwykłym zdolnościom. W przypadku Daniela była to umiejętność zinterpretowania wiadomości od Najwyższego Boga.

trum władzy. Mimo iż Judea znajduje się pod panowaniem obcego politycznego centrum, to najwyższe źródło władzy znajduje się w Jerozolimie. To w jej kierunku modli się Daniel (Dn 6,11), to profanacja sakralnych naczyń zrabowanych z tego miasta spowodowała polityczną zmianę. To w Jerozolimie znajduje się Świątynia Boga, który rządzi w boskim świecie oraz panuje nad władcami.

Innym przykładem ilustrującym „całkowitą przemianę” jest historia Arki Przymierza, opisana w 1 Sm 4,1b-7,1¹³. Akcja opowiadania rozgrywa się na relatywnie małym obszarze starożytnej Palestyny, który plemiona izraelskie starają się opanować, walcząc o te tereny z sąsiednimi wspólnotami. W politycznym świecie, stanowiącym tło dla opowieści, nie ma wielkich imperiów, które narzucałyby swoje rządy mniejszym państwom. Każda wspólnota zorganizowana jest w różnej formie i stopniu. W owej rzeczywistości dochodzi do nieustannych starć o graniczne obszary, które przechodzą we władanie społeczności posiadającej chwilowo przewagę nad innymi¹⁴.

Z opowiadania o Arce wyłania się obraz zorganizowanej izraelskiej społeczności reprezentowanej przez starszyznę, która podejmuje militarne decyzje (4,3), oraz świątynię w Szilo, gdzie przechowywano Arkę, a kapłańską posługę sprawował Heli wraz z synami Chofnim i Pinchase. Odwołanie do „wszystkich Izraelitów” (4,5) sugeruje pewną formę ponadplemiennej wojskowej współpracy. Charakter filistyńskiego związku pięciu miast, które skupiały inne zależne miasta, a w momentach niepokoju podejmowały wspólne działania, wskazuje, iż była to lepiej zorganizowana politycznie wspólnota.

Jeśli chodzi o czas powstania tego opowiadania, wśród badaczy nie ma jednomyślności. Zazwyczaj wskazują na czasy rządów Dawida, jak również Jozjasza, a także na okres wygnania¹⁵. Pomimo jednak tak znacznych różnic co do ustaleń

¹³ Większość badaczy uważa 1 Sm 4,1b-7,1 oraz 2 Sm 6 za odrębną, niezależną „historię Arki”. Por. np. M.D. Rutter, D.M. Gunn, *The Succession to the Throne of David*, Sheffield 1982, 6-34; A. Campbell, *The Ark Narrative (1 Sam 4-6; 2 Sam 6). A Form-Critical and Traditio-Historical Study*, Missoula 1975, 1-54; K. van der Toorn, C. Houtman, „David and the Ark”, *JBL* 113 (1994), 220-221. Ponadto P.D. Miller, J.J.M. Roberts, *Hand of the Lord. A Reassessment of the „Ark Narrative” of 1 Samuel*, Baltimore 1977, 23-26; C.L. Seow, *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance*, Atlanta 1989, 56-57; M. Delcor, „Jahweh et Dagon ou le Jahwisme Face à la Religion des Philistins, d'après 1. Sam. V”, *VT* 14 (1964), 136-154, umieszczają tę historię w kontekście starożytnych, bliskowschodnich narracji, które opisują zrabowanie oraz zwrot boskich posągów.

¹⁴ Por. M. Liverani, *Prestige and Interest. International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.*, Padova 1990, 181.

¹⁵ Za okresem wygnania opowiada się m.in. J. Van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, 353, oraz G. Ahlström, który stwierdza: „The so-called ark narrative [...] may be a product of pan-Israelite doctrine which viewed the people of Israel-Judah as a unit prior to the emergence of the monarchy” („The Travels of the Ark. A Religio-political Composition”, *JNES* 43 (1984), 141). Na

datacji, większość jest zgodna co do celu powstania tej opowieści. Stwierdzają, że jest nim odpowiedź na teologiczne pytanie, czy zabranie Arki, symbolu boskiej obecności, rzeczywiście oznaczało klęskę Jahwe¹⁶. Spróbujmy więc przeanalizować, w jaki sposób narracja zaradza wydarzeniu, które zagrażało Izraelowi, jak również było teologicznie nie do zaakceptowania.

Historia zrabowania Arki rozpoczyna się w 4 rozdziale 1 Księgi Samuela. Autor opisuje jak to po doznaniu pierwszej porażki, Izraelici przywożą z Szilo do swego obozu Arkę, „ażeby znajdując się wśród nich, wyzwoliła ich z ręki wrogów” (4,3). Jednakże mimo obecności Arki Izraelici ponownie doznają porażki. Dochodzi do potrójnej katastrofy, o której następującymi słowami poinformował Helego przybyły z pola walki Beniaminita: „Izraelici uciekli przed Filistynami, naród zaś poniósł ogromną klęskę. Zginęli dwaj twoi synowie, Chofni i Pinchas, Arka Boża została zabrana” (4,17)¹⁷. Na wieść o pojmaniu Arki, Heli spada z krzesła, łamie sobie kark i umiera.

Dalsze losy Arki przedstawione są w rozdziale 5. Zostaje ona zaniesiona przez Filistynów do Aszdodu i ustawiona w świątyni Dagona¹⁸. Rankiem mieszkańcy Aszdodu odnajdują Dagona leżącego „twarzą do ziemi przed Arką Pańską”¹⁹ i choć ustawiają go na jego miejscu, następnego dnia spostrzegają, że znów posąg leży na ziemi, tym razem z odciętą głową i dłońmi. Po tej „bitwie między bogami”, mieszkańców miasta dotyka plaga²⁰, w wyniku czego Arka zostaje wywieziona. Jednakże pojawiając się w każdym następnym filistyńskim mieście, przynosi ze sobą „wielki ucisk”, panikę i śmierć. Epidemia zostaje przypisana wrogiej obecności „Arki Boga izraelskiego”, wobec czego Filistyni domagają się, aby wróciła „na swoje miejsce” (5,11).

czasy Jozjasza wskazują van der Toorn i Houtman („David and the Ark”, 223-227), którzy argumentują, że Arka stanowiła przedmonarchiczny symbol religijnej jedności Izraelitów. Z kolei Miller oraz Roberts (*Hand of the Lord*, 74), skłaniają się ku okresowi rządów Dawida.

¹⁶ Miller i Roberts (*Hand of the Lord*, 8) stwierdzają, że intencją narratora było nie tylko zaprzeczenie, iż Jahwe został pokonany, ale również wyjaśnienie, dlaczego Bóg Izraela spowodował klęskę swego ludu.

¹⁷ Na temat okoliczności zrabowania Arki, por. P.R. Davies, „Ark or Ephod in I Samuel XIV.18?”, *JTS* 26 (1975), 83: „The circumstances related about the capture of the ark [...] are probably secondary and certainly contain a great deal of legendary material”.

¹⁸ Posągi bogów i ich symbole zabierane jako łupy były bardzo często ustawiane przed bogami zwycięzcy lub im poświęcane. Zob. m.in. inskrypcje królów asyryjskich informujące o takich działaniach, np. *RIMA* 2, A.0.87.1, ii, 58-62 oraz *RIMA* 2, A.0.99.1, 16-17.

¹⁹ Padnięcie przed kimś na ziemię interpretowane było na całym starożytnym Bliskim Wschodzie jako wyraz uznania niższej pozycji. Por. inne biblijne przykłady w: Miller & Roberts, *Hand of the Lord*, 44.

²⁰ Qere tekstu masoreckiego קָהָרִים (1 Sm 5:6) wskazuje na znaczenie „hemoroidy”. Zob. analizę P.K. McCartera, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 8), Garden City 1980, 121-122, dotyczącą problematycznych kwestii związanych z עַפְלִים.

Tematem rozdziału 6 jest powrót Arki na terytorium izraelskie, a więc procedura kierowana przez filistyńskich kapłanów i wróżbitów, którzy wskazują sposób, w jaki Arka ma być odesłana, by Jahwe „odjął swą rękę” (6,5). Opowiadanie kończy bezpieczny powrót Arki, otoczonej wyrobami ze złota²¹, na izraelskie terytorium.

Historię zrabowania Arki można analizować w kategoriach dwóch tradycyjnych motywów, których użył biblijny autor: Jahwe jako bóg plagi oraz Jahwe jako heroiczny wojownik. Chociaż te dwa obrazy mogłyby pojawić się razem²², w tym opowiadaniu funkcjonują oddzielnie. Z jednej strony bóg plagi wymusza na grabieżcach, by wyzwolili swe trofeum i odesłali je z powrotem. Z drugiej zaś, wojownik symbolicznie pokonuje i poniża swego boskiego przeciwnika podczas konfrontacji w świątyni. Fabuła opowiadania rozgrywa się zarówno w ludzkim świecie, gdzie Jahwe funkcjonuje jako Bóg plagi, jak i boskim królestwie, gdzie bóg funkcjonuje jako wojownik.

W opowiadaniu można wskazać pewną grupę elementów, które uzasadniają i wyjaśniają powrót Arki do Izraela, a są nimi: plaga, wyzwolenie oraz rekompensata. Narracyjny model, składający się z owych trzech elementów, pojawia się również w epizodzie o Saraj w pałacu faraona (Rdz 12,10-20) oraz historii plag egipskich opisanej w Księdze Wyjścia. W obu przypadkach, tak jak i tu w 1 Księdze Samuela, Izrael jest wojskowo słabą wspólnotą, żyjącą wewnątrz lub w sąsiedztwie silniejszego i wyżej zorganizowanego państwa. Ponadto, w jednym i drugim przypadku, lokalny władca – w reakcji na wybuch plagi – odprawia Izraelitów ze swego kraju. Ci zaś odchodząc, zabierają ze sobą dary otrzymane od wystraszonych ofiar zarazy. Analizując omawiane przypadki z perspektywy sposobu ułaskawiania boga, widać, że podarowane Abrahamowi zwierzęta oraz służba (Rdz 12,16.20), jak również srebro, złoto oraz szaty otrzymane od Egipcjan (Wj 12,35-36), korespondują ze złotymi przedmiotami od Filistynów. Warto tu również zaznaczyć, że na całym starożytnym Bliskim Wschodzie można odnaleźć przypadki uspokajania bogów plagi poprzez ofiarowywanie im darów²³.

Jak wskazuje opowiadanie, to „ręka Jahwe”, Boga plagi, wymusza zwrot Arki do Izraela. Widzimy również, że upadek posągu Dagona w świątyni sugeruje zwycięstwo wojownika w bitwie. Autor posługuje się jednak jeszcze dodatkowymi elementami symbolizującymi zwycięstwo. Mowa tu odciętych dłoniach i głowie Dagona. W tradycji starożytnego Bliskiego Wschodu, głowa oraz ręce stanowiły dowód, że przeciwnik został zabity, i były oznaką zwycięstwa²⁴. Lecz jaki cel

²¹ Por. dyskusję dotyczącą liczby i kształtu wzmiankowanych złotych przedmiotów w: McCarter, *I Samuel*, 128-137.

²² Np. Ha 3,5-6; Jr 21,5-6.

²³ Por. *Modlitwy Mursilisa*, w: ANET² 394-396.

²⁴ Motyw odciętej ręki i głowy pojawia się w wielu bliskowschodnich tekstach. Miller i Roberts (*Hand of the Lord*, 45-46) wskazują na ugarycki przykład użycia głów i rąk jako trofeum.

spełniała owa bitwa z Dagonem, skoro dotknięcie plagą spowodowało odesłanie Arki? Dlaczego opisanie konfrontacji między bogami autor uznał za konieczne?

W wyniku „bitwy między bogami” następuje całkowita zmiana statusu. Arka, z ponizzonego sakralnego trofeum, staje się symbolem boskiego wojownika, który pokonuje bóstwo. Poprzez przekształcenie filistyńskiego świętowania w boską konfrontację, biblijny autor kontynuuje bitwę pod Eben-Haezer, przenosząc ją do boskiego świata, gdzie o zwycięstwie decyduje siła opiekuńczego bóstwa. Dotknięcie Filistynów plagą wymusza na nich zwrócenie Arki, lecz to atak Jahwe na Dagona wymazuje hańbę klęski oraz traktowanie Arki jako trofeum. Wojownik staje naprzeciw wroga i przywraca swoją chwałę.

Z politycznego punktu widzenia należy zauważyć, że zesłanie plagi nie doprowadza do zwycięstwa Izraela nad Filistynami. W zakończeniu historii nie ma sugestii, że wynik ziemskiej bitwy został zmieniony. Biblijny autor podaje, że filistyńscy władcy zatrzymali się przed Bet-Szemesz, najwyraźniej rozpoznając ustaloną granicę, lecz nic nie wzmiankuje o terytorialnym wyniku bitwy, a w szczególności o losie Szilo²⁵. Przed bitwą Filistyni twierdzili, że Izraelici są ich sługami, walka zaś miała rozstrzygnąć, kto komu służy (4,9). Należy więc przyjąć, że po przegranej bitwie, Izrael nadal „służył” Filistynom, pomimo zwrócenia Arki.

W 7 rozdziale 1 Księgi Samuela, czyli tuż obok omawianej historii, możemy odnaleźć bliższe wskazówki co do kwestii postrzegania przez biblijnego autora przedmonarchicznego politycznego świata. Czytamy, że Filistyni zostają rozgromieni przez Izrael, zwycięstwo zaś zostaje upamiętnione poprzez ustawienie przez Samuela kamienia i nazwanie go Eben-Haezer (7,9-11). Przemiana, z klęski i katastrofy pod Eben-Haezer, opisaney w rozdziale 4, w zwycięstwo i odrodzenie, przedstawione w rozdziale 7, zostaje dopełniona²⁶. Analizując tekst, widzimy, że polityczny świat postrzegany jest w kategoriach koegzystujących wspólnot. „Ręka Jahwe” niejako narzuca nową linię graniczną przez trzymanie Filistynów pod kontrolą, jednakże tak Bóg nie panuje nad Dagonem, jak i Izrael nie panuje nad swymi sąsiadami.

Tę samą teologię polityczną odzwierciedla list Jeftego do króla Ammonitów, dotyczący terytorialnego sporu, w którym czytamy: „Czyż nie posiadasz tego wszystkiego, co Kemosz, bóg twój, pozwolił ci posiąć? Tak samo i my posiadamy wszystko, co Pan, Bóg nasz, pozwolił nam posiąć!” (Sdz 11,24). Oba fragmenty

Warto przytoczyć również przykład Gedeona, od którego wymagano, aby pokazał dłonie madianickich dowódców jako dowód jego zwycięstwa (Sdz 8,6). Inne biblijne przykłady traktowania odciętej głowy jest jako trofeum to np. 1 Sm 31,9, 2 Sm 4,6-8.

²⁵ Można przypuszczać, że przy okazji bitwy pod Eben-Haezer doszło do zniszczenia Szilo, o którym wspomina Jr 7,12.14; 26,6 i Ps 78,60-61.

²⁶ Przynajmniej symbolicznie. Lokalizacja nowego Eben-Haezer zapewne nie pokrywała się z pierwotnym miastem. Por. McCarter, *I Samuel*, 146, 149.

poruszają kwestię określenia i obrony granic między politycznymi wspólnotami. Mamy tu do czynienia z ideologią, która ma na celu zachowanie równowagi sił między suwerennymi społecznościami. Honor, chwała wspólnoty zależy od jej zdolności do utrzymania równorzędnego statusu wobec swych sąsiadów²⁷. Taka ideologia zakłada istnienie rywalizujących państw, jak również bóstw. Obraz boskiego świata, który przyjmuje rywalizację bóstw, nie zakłada więc, iż jeden bóg kontroluje wszystkie wydarzenia²⁸. Wyobrażenie boga, który może swobodnie się przemieszczać, jednakże nie dominuje samodzielnie w boskim bądź politycznym świecie, wydaje się być pewnym kompromisem między pragnieniem, by czyjeś opiekuńcze bóstwo było najwyższe i potężne, a realistyczną świadomością, że polityczny świat składa się z wielu państw z ich bóstwami, a granice zmieniają się nieustannie ze zmiennym szczęściem.

Analiza założeń biblijnego autora dotyczących organizacji i struktury boskiego i politycznego świata, daje nam pewne wskazówki co do daty powstania historii zrabowania Arki. Jak zaznaczono powyżej, polityczny świat odzwierciedlony w opowiadaniu składa się z małych, rywalizujących ze sobą państewek, w którym Jahwe interweniuje w obronie Izraela. Jednakże boska bitwa, a więc wersy 2-5 rozdziału 5 skoncentrowane są na przywróceniu honoru Jahwe oraz – jak wydaje się – na podkreśleniu jego hegemonii w boskim świecie. Wobec tego ten fragment należy uważać za późniejszy dodatek²⁹. Główny wątek historii, który można określić jako „wątek plagi”, z jego troską o Arkę, podkreśleniem działań Jahwe w sprawie Izraela oraz ideologią centralizacji i jedności, jest dziełem autora okresu przedwygnaniowego³⁰. Natomiast owe kilka wersów, które przedstawiają Jahwe jako wojownika, odzwierciedla ideologię bardziej przypominającą tę z 5 rozdziału Księgi Daniela, gdzie zajmuje On najwyższą pozycję w boskim świecie, bez względu na status Izraela w świecie politycznym. Należy więc przyjąć, że wersy 2-5 z 5 rozdziału zostały włączone w pierwotny tekst opowiadania, przez redaktora okresu wygnania, w reakcji na status Izraela w znacznie większym politycznym świecie rządzonego przez jednego władcę.

²⁷ Liverani (*Prestige and Interest*, 291) nazywa to „symetrycznym obrazem politycznego świata”.

²⁸ Ów obraz był oczywiście wypierany w okresach militarnych sukcesów, np. w czasach Dawida, gdy – jak czytamy w 2 Sm 8,6: „Jahwe udzielał Dawidowi pomocy we wszystkim, co ten zamierzył”.

²⁹ Całe opowiadanie nie wymaga boskiej potyczki, aby wyjaśnić powrót Arki. Jak stwierdzają Campbell (*The Ark Narrative*, 84-85) oraz Miller i Roberts (*Hand of the Lord*, 41), brak wersów 2-5 nie zakłóciłby płynności narracji. Starcie w świątyni jest jedynym wydarzeniem, które ma miejsce w świecie boskim. Takie wydarzenia jak bitwa pod Eben-Haezer, pojmanie Arki, plaga oraz zwrot boskiego symbolu w reakcji na nią, są z kolei historycznie prawdopodobne.

³⁰ Por. van der Toorn, Houtman: „The ark narrative was first formulated in the time of Josiah, when the ark was apparently an issue arousing interest [...], the author tried to demonstrate that the ark of Jerusalem had formerly been at Shiloh” („David and the Ark”, 227).

Podsumowując, w historii zrabowania Arki autor opisuje niezwykle zdarzenie, które przyjmuje formę destrukcyjnego działania Jahwe, w zasadzie kontruderzenia, całkowicie odmieniającego status porywacza i pojmanego, zwycięzcy i zwyciężonego. Religijne zaufanie, nadszarpnięte przez militarną porażkę, przywracane jest za pomocą narracji, która opisuje zwycięstwo Jahwe nad boskim rywalem. Mimo to cudowne działanie nie jest łączone z wynikiem ziemskiego konfliktu. Izrael nie staje się wolny od filistyńskiej dominacji.

Polityczną rzeczywistością, pożądaną przez Deuteronomistę, jest niezależna wspólnota posiadająca własne terytorium; dlatego też historia Arki kończy się jej powrotem do Izraela. Jednakże zniszczenie przez Jahwe posągu Dagona odzwierciedla tę samą odpowiedź na wojskową porażkę, którą możemy odnaleźć w tekstach z okresu wygnania. To że pokonanie boskich przeciwników łączone jest z przyszłą klęską wrogów Izraela, zademonstrowane jest w następujących wersach Księgi Izajasza: „Upadł Babilon, upadł, i wszystkie posągi jego bożków strzaskane na ziemi! O mój ty ludu wymłócony i wytłuczony na klepisku!” (Iz 21,9b-10a).

Księga Daniela odzwierciedla obraz Żydów żyjących jako zależna społeczność w scentralizowanym imperium. Biblijny autor przywołuje znaczące historyczne wydarzenie, w którym Judea nie gra żadnej roli – upadek babilońskiego imperium, a dokonanie się go przypisuje działaniu Boga Żydów. W tej historii pojawienie się cudownego napisu na ścianie nie jest, samo w sobie, niszczącym działaniem. Raczej wyjaśnia, dlaczego doszło do zniszczenia, a więc upadku Babilonu. Podobnie jak w historii zrabowania Arki, gniew Jahwe spowodowany jest profanacją przedmiotów z Nim identyfikowanych. Jednak w tym przypadku, wynikiem boskiego działania nie jest eliminacja boskich rywali, lecz zmiana w politycznym świecie. Dla biblijnego autora nie ma potrzeby opisywania zwycięstwa nad innymi bogami, gdyż są oni jedynie bożkami ze srebra i złota. Utrata królewskiej władzy jest wynikiem kary za świętokradztwo wobec Wszechmocnego Boga; nie jest to rewanż poniżonego boga. Dla autora tej historii istnieje tylko jeden bóg w boskim świecie i tylko jeden władca w świecie politycznym. We wcześniejszym okresie obie sfery – boską i polityczną, postrzegano jako powszechne, lecz gdy ziemską władzą skupiała się w Babilonie, centrum boskiej władzy znajdowało się w Jerozolimie.

SACRAL TROPHIES OF WAR IN THE LIGHT OF BIBLICAL TEXT

Summary

This paper examines several biblical texts that recount a circumstance in which a trophy that is specifically linked to Yhwh has been taken by the victorious enemy. An event of this sort is easily interpreted as a humiliating defeat for Yhwh as well as for

Israel. These “trophy-narratives” deny this interpretation and reassure their audience of the undiminished power of their god. The narratives acknowledge a military defeat but go on to describe the enemy’s triumph ceremony in which a miraculous event attributed to Yhwh reverses the power relations embodied in the ceremony. The result is the symbolic triumph of Yhwh over the enemy’s god. The biblical narrator successfully converts the shaming of the trophy, which has been closely linked to Yhwh, into an occasion of honor for his god. A military defeat that has been suffered by Israel is transformed, at the divine level, into a theological victory.

PIOTR BRIKS

ŚLADY HEBRAJSKICH WIERZEŃ W ŻYCIU PO ŚMIERCI

Zdarza się paradoksalnie, że groby opowiadają o życiu w dawnych czasach znacznie więcej niż innego rodzaju pozostałości archeologiczne. Bywa tak z różnych powodów. Groby stanowią przecież nie tylko ślad zwyczajów funeralnych i miejsce tzw. „wiecznego spoczynku”, ale świadczą także o wierzeniach i przekonaniach rzutujących na sposób życia (także tego codziennego) i postrzegania siebie samego oraz świata wokoło. Ponadto przedmioty znajdujące w grobowcach bywają niekiedy swoistym spisem treści tego, co potrzebne było do życia. W przypadku ziemi Izraela znaczenie grobów jest szczególnie. Ze względu na bardzo burzliwą historię tego regionu, zachowało się tam stosunkowo niewiele innych śladów historii.

Wydawałoby się, że o religii i obyczajach w starożytnym Izraelu wiemy bardzo wiele, jednak podstawowe źródło naszej wiedzy na ten temat – Biblia, w wielu, szczególnie historycznych zagadnieniach, w tym w sprawach związanych z życiem codziennym, wymaga weryfikacji. Stary Testament przekazuje nam oficjalny i bardzo niekompletny obraz Izraela. Z oczywistych względów z jego kart dowiadujemy się stosunkowo niewiele szczegółów dotyczących codzienności. Z powodów mniej oczywistych nie dowiadujemy się niemal niczego na temat wyobrażeń Izraelitów

dotyczących życia po śmierci¹. Ludy wierzące w jakąkolwiek formę życia po śmierci, wyposażały swoich zmarłych w to, co mogło im się przydać w zaświatach. Stały się więc groby rezerwuarami przedmiotów użytku codziennego, a w rezultacie, nawet mimo nagminnych rabunków, obfitym źródłem naszej wiedzy z jednej strony o wierzeniach, z drugiej o codzienności starożytnych².

Tyle teorii, w praktyce na terenie Izraela sytuacja wygląda z paru powodów inaczej. Po pierwsze, groby w Izraelu są z jakichś względów, pewnie także ekonomicznych, stosunkowo ubogo wyposażane i zdobione (nieliczne wyjątki stanowią niektóre grobowce czy ossuaria z okresu rzymskiego³). Możemy tutaj jedynie pomarzyć o niemal fotograficznym zapisie prawie wszystkich dziedzin życia, jaki znajdujemy np. w grobowcach Egipcjan⁴. Po drugie, religia Izraela (przynajmniej taka, jaką znamy z kart Pisma Świętego) mimo licznych podobieństw, znacząco różniła się od światopoglądu wielkich cywilizacji sąsiadów – Egiptu, Hetytów i kultur Mezopotamii oraz mniej znaczących, za to znacznie bliższych kultur Kanaanu⁵. Różnice te wyraźnie widać m.in. w podejściu do życia po śmierci.

¹ Nie brakuje wprawdzie tekstów, które w mniej lub bardziej bezpośredni sposób odnoszą się do życia po śmierci, ale po pierwsze, wszystkie te teksty nie składają się w żadną logiczną i jednolitą koncepcję (a jest ich mimo wszystko zbyt mało, żeby jedynie na ich podstawie odpowiedzialnie rekonstruować wielość koncepcji reprezentowanych w Izraelu biblijnym). Po drugie, wiele z tych tekstów ma charakter wybitnie poetycki, co nie pozwala traktować ich jako pewnego źródła informacji o wierzeniach. Po trzecie wreszcie, teksty te są tak rozproszone, że nie sposób na ich podstawie wyciągnąć wniosków ogólnych. W zasadniczych tezach zgadzam się tutaj z opiniami N.J. Trompa i J.A. Mindlinga. Mimo, że ich publikacje nie są najnowsze, niewiele posunięto się w tej kwestii do przodu. Obaj uważali, że wobec braku wystarczających danych wszelkie rekonstrukcje przemian w wyobrazeniach świata umarłych będą jedynie hipotetyczne. Patrz N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Rome 1969, 209-210; oraz J.A. Mindling, „Hope for Felicitous Afterlife”, *Laurentianum* 32 (1991), 309-310.

² Na temat dyskusji nad przydatnością badań archeologicznych w interpretacji tekstów biblijnych dotyczących życia po śmierci patrz: R. Tappy, „Did the Dead Ever Die in Biblical Judah?”, *BASOR* 298 (1995), 65; T.J. Lewis, „How Far Can Texts Take Us? Evaluating Textual Sources for Reconstructing Ancient Israelite Beliefs about the Dead”, w: *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel*, red. B.M. Gittlen, Winona Lake 2002; W.T. Pitard, „Tombs and Offerings: Archaeological Data and Comparative Methodology in the Study of Death in Israel”, w: tamże, 145-167; S.M. Olyan, „Some Neglected Aspects of Israelite Inerment Ideology”, *JBL* 124 (2005), 601-616.

³ Ich ozdoby pełniły jednak funkcję wyłącznie dekoracyjną, nie miały charakteru symbolicznego czy teologicznego. Patrz omówienie: R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel* (HdO 7/1), Leiden 1988, 103-119.

⁴ Czy to w formie tekstu, rycin, malowideł, czy różnorodnych umieszczonych w grobach mniej lub bardziej symbolicznych przedmiotów. Dzięki odkryciom w Ugarit stosunkowo dobrze znamy też wierzenia i zwyczaje dotyczące śmierci i pochówku w Kanaanie.

⁵ Stąd należy zachować odpowiedni dystans do modnej ostatnio metody cross-cultural (patrz np. S.L. Cook, R.A. Simkins, „Introduction: Case Studies from the Second Wave of Research in the Social World of the Hebrew Bible”, w: *The Social World of the Hebrew Bible. Twenty-*

Wszystkie wymienione cywilizacje życia w zaświatach poświęcają bardzo dużo uwagi. W ich literaturze znajdujemy wiele tekstów dotyczących tej właśnie dziedziny, włącznie ze szczegółowymi opisami krainy zmarłych. W obrzędowości nie brakowało nawiązań do wierzeń w życie pozagrobowe, które to wierzenia są potwierdzane i ilustrowane poprzez wyposażenie i wystrój grobowców. Trudno natomiast stwierdzić w co w tej kwestii wierzyli Hebrajczycy. Wzmianki mówiące o życiu po śmierci pojawiają się w Biblii Hebrajskiej zaskakująco rzadko⁶, a nieliczne teksty bezpośrednio dotyczące tej kwestii występują dopiero w późnym okresie helleńskim⁷. Nie wiadomo nawet, co właściwie oznacza hebrajskie określenie miejsca przebywania człowieka po śmierci – *szeol*. Mimo, że słowo to pojawia się w Biblii aż 65 razy, wszystkie te wystąpienia nie pozwalają na wyciągnięcie konkretnych wniosków. Niewiadoma pozostaje także jego etymologia, która mogłaby ewentualnie coś wyjaśnić⁸.

Pośród mnóstwa starożytnych koncepcji sensu śmierci i wyobrażeń o życiu po śmierci, Izrael wydawał się mało interesować tym tematem, mimo że śmierć nawiedzała Izraelitów co najmniej tak samo dotkliwie, jak ich sąsiadów⁹. Co

Five Years of the Social Sciences in the Academy, red. R.A. Simkins, S.L. Cook (Semeia 87), Atlanta 1999, 1-3. Odpowiedni dystans nie znaczy oczywiście całkowitej negacji – czasami dość zaskakujące zestawienia z innymi kulturami, może nie do końca wyjaśniają, ale na pewno pozwalają uelastyczyć nasz sposób postrzegania starożytnych kultur oraz pomagają w ich zrozumieniu (dla przykładu bardzo ciekawy esej S.L. Cooka: „Once Again: Afterlife Expectations in Ancient Israel (27.12.2008)” [online], [dostęp: 8.11.2010]; dostępny w Internecie: <biblische.blogspot.com/2008/12/once-again-afterlife-expectations-in.html>, w którym autor próbuje wyjaśnić niektóre aspekty wiary Izraelitów w życie po śmierci poprzez zestawienie ich z wierzeniami ludów Afryki). Na temat wpływów kultur ościennych patrz: K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Neukirchen-Vluyn 1986; T.J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta 1989; B.B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11), Tübingen 1994.

⁶ Najczęściej wymienia się: 1 Sm 28; Iz 8,19; 10,18; 14,9-10; Ez 32,21; Rdz 35,18; Ps 88.

⁷ Dyskusja na temat interpretacji tekstów dotyczących śmierci i życia po śmierci w Biblii patrz (z najnowszej literatury): J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London 1992; A.P. Johnston, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Illinois 2002; Olyan, „Some Neglected Aspects”, 601-616; J.D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven – London 2006.

⁸ Większość wywodzi hebrajskie *szeol* od hipotetycznego akadyjskiego *ša'alu* oznaczającego „świat podziemny” albo równie hipotetycznego protohebrajskiego *š'ō* (od rdzenia *š'h*), które można by tłumaczyć jako „nicość”. W.F. Albright widział w słowie *szeol* najpierw pochodną od akadyjskiego *ša'alu* (= miejsce decyzji), a następnie od hebrajskiego *š'l* „pytać” (patrz W.F. Albright, „The Etymology of Še'ol”, *AJSL* 34 (1918), 209-210). Na temat etymologii słowa *szeol* oraz *š'rapim* patrz: *Judaism in Late Antiquity. Pt.4: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*, red. A.J. Avery-Peck, J. Neusner (HdO 1/49), Leiden 1999, 41-42.

⁹ Na podstawie odnalezionych szczątków zmarłych możemy szacować średni wiek życia mężczyzn na 40-50, a kobiet na zaledwie 30-40 lat! Izraelici widzieli śmierć jako tragedię

więcej, sam pogrzeb wydawał się ceremonią niezwykle ważną, a brak należytego pochówku pociągał za sobą poważne konsekwencje¹⁰. Skoro więc literatura i zachowane opisy rytuałów nie pozwalają na wyciągnięcie konkretnych wniosków, w choćby częściowym rozwiązaniu zagadki mogłaby pomóc eksploracja grobów.

J.W. Ribar zwraca uwagę na grobowce, które według niego świadczą o wierze Hebrajczyków w życie po śmierci, co więcej – wydają się dowodzić prób utrzymania więzi między żywymi a umarłymi¹¹. We wszystkich tych miejscach znaleziono w grobowcach albo otwór, który według J.W. Ribara miał służyć do wkładania pożywienia dla zmarłych, albo razem ze zmarłymi pochowane naczynia na zapasy¹². Tekst Pwt 26,14 potępiający ofiarowywanie pożywienia zmarłym może paradoksalnie potwierdzać tego rodzaju praktyki. Przykłady przytoczone przez J.W. Ribara nie są jednak przekonujące i jak dotąd nikomu nie udało się wskazać na nowe poszlaki potwierdzające praktykę uzupełniania pożywienia w grobach w Izraelu¹³.

Z całą pewnością natomiast zaopatrywano zmarłych (przynajmniej niektórych) w przedmioty codziennego użytku. Według specyfikacji E. Bloch-Smith najczęściej były to naczynia gliniane (wazy, misy, krater, buteleczki, kubki, tale-

i nie dostrzegali w niej aspektów pozytywnych (por. 1 Krl 17,17-24; 2 Krl 4,8-37; 13,21; Oz 6,2; Ez 37; Iz 53,9-10). Patrz U. Kellermann, „Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben”, *ZTK* 73 (1976), 262-263. Hebrajczycy żyli ponadto w regionie szczególnie często nawiedzonym przez różnego rodzaju najazdy i wojny – śmierć była ich tragicznym pokłosiem.

¹⁰ Najbardziej obrazowo tezę tę potwierdza historia Rispy (2 Sm 21,1-14). Por. G. West, „1 and 2 Samuel”, w: *Global Bible Commentary*, red. D. Patte, Nashville 2004, 102-103.

¹¹ Wylicza następujące miejsca: Grabkammer II w grobie z Megiddo (Śr. Brąz II B-C), Megiddo Tomb 234 (Śr. Brąz II), „Jeżowa Grota” (Porcupine Cave) w Hazor (Śr. Brąz II), grotty w strefie E w Gezer, (Późny Brąz do Żelazo I), podwójny grób 6-7 z cmentarza Tell Abu Hawam (Późny Brąz II), grobowiec I (Żelazo IIB) i II (Żelazo IIC) w Bet-Szemesz, i grób z pojedynczą niszą w Saliab na terenie Transjordanii (Żelazo IIC). Porównaj także podobne znaleziska z Późnego Brązu w Dotan. Zestawienie za: J.W. Ribar, *Death Cult Practices in Ancient Palestine*, Michigan 1973, 45-71.

¹² Patrz: Ribar, *Death Cult Practices*. Tego samego zdania jest R. Cooley odnośnie do otworu w rodzinnym grobowcu w Dotan, w którym znaleziono także duże naczynia i specjalny dzbanuszek, który miał podobno umożliwić zmarłemu sięgnięcie do ich zawartości uzupełnianej przez otwór w grobowcu. Patrz R. Cooley, „Gathered to his People: A Study of a Dothan Family Tomb”, w: *The Living and the Active Word of God*, red. M. Inch, R. Youngblood, Winona Lake 1983, 50n. Należy jednak zauważyć, że grób ten datowany jest na 1400-1200/1100 przed Chr. Nie ma więc pewności, czy chodzi tu o pochówek izraelski. T. Lewis wysuwa tezę, że w nekropolii w Ugarit (Ras Szamra) budowano instalacje w postaci rurek doprowadzających wodę do grobów, patrz T. Lewis, „Ancestor Worship”, w: *ABD* I 241. Tezy T. Lewisa podważa W.T. Pitard, „The Libation Installations of the Tombs at Ugarit”, *BA* 57 (1994), 20-37. Przyznaje on jednak, że każdy zmarły zaopatrywany był w żywność i napój (por. teksty *KTU* 1.6.6:45-49; 1.113; 1.161).

¹³ Istnienie takiego zwyczaju wyklucza W.T. Pitard, „Tombs and Offerings: Archaeological Data and Comparative Methodology in the Study of Death in Israel”, w: *Sacred Time, Sacred Place*, red. Gittlen, 151-155.

rze, amfory) oraz lampki oliwne¹⁴, rzadziej przedmioty osobiste czy narzędzia¹⁵. W grobach powszechnie znajduje się także pozostałości pożywienia, które mogą dowodzić zwyczaju składania przy zmarłych ofiar czy zaopatrywania ich w żywność¹⁶. Wyjątkowym przykładem wyposażania zmarłego jest grób nr 11 w Gibeon (epoka żelaza), w którym znaleziono ponad 500 sztuk ceramiki użytkowej¹⁷. Wiarę w życie po śmierci i różnorakie, bliźniaczo podobne do ziemskich, potrzeby zmarłych może także potwierdzać obecność w grobach biżuterii. Trudniej jest natomiast jednoznacznie zinterpretować pochowane ze zmarłymi amulety¹⁸. E. Bloch-Smith widzi w nich dowód na praktyki magiczne przy pochówku, ale bardziej prawdopodobne wydaje się, że znalazły się one w grobach z tego samego powodu co biżuteria. Najbardziej zagadkowa i intrygująca zarazem wydaje się obecność w grobach figurynek kobiecych, interpretowanych najczęściej jako amulety płodności. Szalenie trudno jest jednak powiedzieć, w czym miałyby być pomocne zmarłemu. Tak czy inaczej stanowią one jakiś element (nie znanej nam) koncepcji życia po śmierci lub relacji pomiędzy żywymi a umarłymi.

Wydaje się, że powody obecności wszystkich wymienionych wyżej przedmiotów w grobach Hebrajczyków (przynajmniej w czasach wczesnego Izraela) są co najmniej podobne do tych, dla których na wędrowkę po zaświatach wyposażali swoich zmarłych Egipcjanie, Mezopotamczycy¹⁹, Hetyci czy Persowie²⁰.

¹⁴ Lampki oliwne są powszechnie znajdowane w grobach – albo pozostawione wśród innych przedmiotów, albo umieszczone w specjalnych zagłębieniach. Patrz E.M. Bloch-Smith, *Judabite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOTSup 123), Sheffield 1992, 80. Niektórzy sugerują, że lampki oliwne miały być dla zmarłych antidotum na ciemności szeolu (por. Hi 10,21-22; 17,13; Ps 88,6; 143,3; Lm 3,6).

¹⁵ Bloch-Smith, *Judabite Burial Practices and Beliefs*, 141; patrz także: taż, „The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains”, *JBL* 111 (1992), 213-224; E.M. Meyers, *Jewish Ossuaries. Reburial and Rebirth* (Biblica et Orientalia 24), Roma 1971; R. Hachlili, A. Killebrew, „Jewish Funerary Customs During the Second Temple Period”, *PEQ* 115 (1983), 109-139.

¹⁶ Bloch-Smith, *Judabite Burial Practices and Beliefs*, 103-108.

¹⁷ H. Eshel, „The Late Iron Age Cemetery of Gibeon”, *IEJ* 37 (1987), 1.

¹⁸ Najbardziej znany z nich to przechowywana w Muzeum Izraela srebrna blaszka z tekstem błogosławieństwa kapłańskiego (por. Lb 6,24-26); patrz G. Barkey, *Ketef Hinnom. A Treasure Facing Jerusalem's Walls*, Jerusalem 1986. Omówienie tego znaleziska w kontekście wierzeń Hebrajczyków u E.M. Bloch-Smith, *Judabite Burial Practices and Beliefs*, 94-100 (patrz także 235). Inne amulety patrz: H. Nutkowicz, *L'homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques et représentations. Patrimoine Judaïsme*, Paris 2006, 166-173 oraz rys. 47 i 48, s. pomiędzy 192 i 193. Na temat biżuterii patrz: Bloch-Smith, *Judabite Burial Practices and Beliefs*, 81-86.

¹⁹ Na temat zapożyczeń z tradycji funeralnych od tych ostatnich patrz J. Zorn, „More on Mesopotamian Burial Practices in Ancient Israel”, *IEJ* 47 (1997), 214-219. Por. *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, red. S. Campbell A. Green (Oxbow Monograph 51), Oxford 1995.

²⁰ Sumaryczne zestawienie patrz: J. Davies, *Death, Burial and the Rebirth in the Religions of Antiquity*, London 1999, 23-60.

Tezę o znaczącym wpływie kultur sąsiednich na hebrajską koncepcję życia po śmierci uzupełnia H.C. Brichto, twierdząc, że zakazy dotyczące nieodwracalnej sprzedaży ojcowizny powiązane były z obowiązkiem opieki nad grobami przodków, na wzór obyczajów mezopotamskich²¹. Natomiast bez odwoływania się do obcych wzorów, silne powiązania z przodkami (ich kult) wyjaśnia B. Halpern, podsumowując zestawienie powiązań w ramach łańcucha kolejnych pokoleń: „Izraelita dziedziczył dom po swoich przodkach, pola po swoich przodkach, narzędzia po swoich przodkach, bogów po swoich przodkach, a na końcu, po swoich przodkach ich miejsce w grobowcu”²². Tezę tę wydaje się potwierdzać fakt, że cmentarze na terenie Izraela sytuowane były zawsze w bezpośrednim sąsiedztwie osiedli (co jak pokazuje przykład Egiptu wcale nie jest takie oczywiste)²³, a członkowie rodziny czy klanu – o ile było to możliwe – chowani byli w jednym pomieszczeniu²⁴, członkowie najbliższej rodziny czasami w jednej niszy czy później ossuarium²⁵.

Także w samym tekście biblijnym znajdujemy ślady praktyk mogących sugerować kult zmarłych. Przykładowo zmarłym palono wonności (Jr 34,5; 2 Krn 16,14; 21,19), zostawiano im pożywienie (Pwt 26,14), a przede wszystkim dbano o zachowanie ich „imienia”²⁶ (Rdz 21,12; 48,16; Pwt 25,6; 2 Sm 14,7; por. 2 Sm 18,18; Hi 18,19 oraz Rut 4,5; Lb 27,4).

²¹ K. Brichto, „Cult, Land, and Afterlife – A Biblical Complex”, *HUCA* 44 (1973), 9. Por. M. Bayliss, „The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia”, *Iraq* 35 (1973), 116.

²² Patrz B. Halpern, „Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability”, w: *Law and Ideology in Monarchic Israel*, red. B. Halpern, D.W. Hobson (JSOTSup 124), Sheffield 1991, 57-59. Chęć bycia pochowanym na ojcowiznie lub wśród „swoich” wyraźnie ilustrują następujące teksty: Rdz 23,19-20; Joz 24,30.32; Sdz 2,9; 1 Sm 25,1; 2 Sm 17,23; 19,37; 1 Krl 2,34.

²³ Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs*, 51.

²⁴ Olyan, „Some Neglected Aspects”, 603-604 oraz Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs*, 49. Potwierdzenie tej tendencji w tekście biblijnym patrz np.: Rdz 47,30; Sdz 8,32; 2 Sm 2,32; 17,23; 19,37; 21,14; 1 Krl 13,22; Iz 22,16.

²⁵ W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament, vol. II*, Philadelphia 1967, 213; Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs*, 137; Nutkowicz, *L'homme face à la mort au royaume de Juda*, 83-119. W czasach przedrzymskich kości członków rodziny składano nie w ossuariach, a (jak wskazuje przykład grobu nr 8 w Gibeonie z okresu żelaza) w specjalnych niszach, zagłębieniach, a nawet wyznaczonych pomieszczeniach. H. Eshel grób ten uważa za typowy przykład grobów z tego okresu – patrz H. Eshel, „The Late Iron Age Cemetery of Gibeon”, *IEJ* 37 (1987), 1-17; patrz także opracowania kompleksu grobów na terenie École Biblique et Archeologique w Jerozolimie.

²⁶ W Biblii „imię” oznacza czasami po prostu pamięć, cześć – por. Hi 18,17; Ps 135,13; Prz 10,7. Ciekawa paralela w *KAI* 214:16-17, 21. Tekst ten opowiada, jak Panammua zza grobu wzywa swoich potomków, aby uczcili jego imię i w ten sposób zapewнили mu spokój w zaświatach (patrz: Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel*, 207-208; L.Th. Lewis, „The Ancestral Estate (*naḥālat 'ēlōbīm*) in 2 Samuel 14:16”, *JBL* 110 (1991), 605; Nutkowicz, *L'homme face à la mort au royaume de Juda*, 251-252). W niektórych tekstach „pamiętać” oznacza „dbać o kogoś”, „opiekować się” itp. – tak np. Am 1,9; Ps 137,6.

Zastanawiające jest także podobieństwo słownictwa odnoszącego się do zmarłych w tekstach z Ugarit (m.in.) i w niektórych fragmentach biblijnych. CTA 6.6.45-47 (cykl Baala) nazywa zmarłych „odeszłymi bohaterami”, „nadanaturalnymi bytami” czy wręcz „bóstwami”. Rdz 31,30; Lb 25,2 (por. tekst paralelny Ps 106,28); Sdz 18,24; 1 Sm 28,13; 2 Sm 14,16; oraz Iz 8,19 nazywają zmarłych „elohim”. Ponadto zakazy, potępienie albo aluzje do nekromancji potwierdzają jej występowanie – patrz: 1 Sm 28²⁷; Iz 8,19; 19:3; Hi 14,21; Koh 9,5; Iz 14:10; Pwt 18,10-11.

Sytuacja wydaje się jednak zmieniać z biegiem czasu. W grobach z okresu Drugiej Świątyni przedmioty codziennego użytku nie są już tak częste (nawet jeśli uwzględnimy fakt, że większość z tych grobów została splądrowana. Dewastacja grobów nie musi jednak świadczyć o tym, że złodzieje coś w nich faktycznie znajdowali, ale o tym, że takich znalezisk się spodziewali, co w kontekście bogactw umieszczanych w grobach innych kultur jest czymś absolutnie oczywistym). Nawet nienaruszone groby są stosunkowo ubogie w dodatkowe wyposażenie. Składają się na nie unguentaria, misy, naczynia na zapasy, lampki oliwne, naczynia do gotowania i naczynia szklane, dokładnie takie, jakich używano na co dzień²⁸. Przedmiotów tych nie wkładano jednak do ossuariów czy trumien, ale umieszczano je obok, co może nasuwać przypuszczenia, że przynajmniej niektóre z nich wcale nie były przeznaczone dla zmarłych, ale służyły celom obrzędowym podczas pochówku albo przy późniejszym nawiedzaniu grobu (np. do oświetlenia grobu, dokonania obmyć, namaszczeń itp.). Nie wykluczone jest, że przedmioty używane w czasie ceremonii pogrzebowej uważano za nieczyste i dlatego pozostawiano w grobowcach. Z drugiej strony, być może pozostawiano te przedmioty nie ze względów ideologicznych, ale po prostu dostosowując się do powszechnego zwyczaju u Greków czy Rzymian, żeby nie wypaść źle w oczach uczestników pogrzebu. Co ciekawe, w grobach z tego okresu znajduje się także naczynia, które były zniszczone już w momencie umieszczania ich w grobie. Fakt ten wywołał dyskusję, czy był to przejaw „oszczędzania” na zmarłym czy też nieznanym nam element obrzędów funeralnych²⁹. Tak czy inaczej widać wyraźną ewolucję zachowań Hebrajczyków – od prawdopodobnego kultu przodków aż po

²⁷ K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria, and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Studies in the History and Culture of Ancient Near East 7), Leiden 1996, 55, 214; R.S. Hallote, *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical World. How the Israelites and Their Neighbors Treated the Dead*, Chicago 2001, 61 – podkreślają jednak, że tekst ten ilustruje nieprzystające do tradycji izraelskiej zachowanie heretyckie, przede wszystkim z powodu korzystania z pomocy nekromanki – kobiety.

²⁸ Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel I*, 97.

²⁹ A. Kloner, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period*, Jerusalem 1980, 257; Hachlili & Killebrew, „Jewish Funerary Customs During the Second Temple Period”, 121, przypis 16.

coraz wyraźniejszy dystans do świata zmarłych. Ewolucję tę prześledzić można także w ramach analizy tekstu biblijnego³⁰.

Istotnych zmian w obyczajowości funeralnej w VII w. przed Chr. dowodzi coraz częstsze pojawianie się w tym okresie grobów indywidualnych (pojedynczych, ale także małżeńskich czy niewielkich rodzinnych) w miejsce powszechnych dotąd grobów wielopokoleniowych (rodowych lub klanowych)³¹. Ta tendencja utrzyma się także w kolejnych wiekach. W I w. przed Chr. pojawi się kolejna zamiana. Izraelici zaczęną używać trumien. Tę formę pochówku od dawna praktykowali ich sąsiedzi – Egipcjanie i Fenicjanie, mimo to Izraelici przejęli ją dopiero od Rzymian³². Wkrótce potem zaczęto powracać do używania ossuariów, gdzie w ceremonii „pochówku wtórnego” składano pozostałe po zmarłych kości. Na uwagę zasługuje fakt, że inaczej niż było wcześniej, indywidualnie grzebano każdego zmarłego, nie tylko ważne osobistości. Wydaje się to odzwierciedlać przemiany,

³⁰ Kompletną i bardzo ciekawą analizę odnośnych tekstów przeprowadza M. Münnich. Wskazuje on na równoległe funkcjonowanie w starożytnym Izraelu dwu koncepcji zaświatów – pierwsza z nich postrzegała szeol jako miejsce przerażające, praktycznie pozostające poza władzą JHWH, swoisty śmietnik dla zmarłych, druga była nieco bardziej optymistyczna, przynajmniej jeśli chodzi o wiedzę i aktywność tych, którzy odeszli ze świata żywych. Tylko ta druga koncepcja uzasadniała składanie zmarłym ofiar i pielęgnowanie pamięci o nich. Z biegiem jednak czasu miała ona według autora tracić na znaczeniu, przede wszystkim z powodu konfliktu pomiędzy kapłanami z północy i południa. Ci pierwsi dyktowali warunki, na jakich rozwijał się jahwizm „ortodoksyjny” i oni zepchnęli kult zmarłych poza jego margines. Do koncepcji optymistycznej powrócono jednak w wyniku niewytłumaczalnych za pomocą *ius talionis* katastrof z lat 722 i 586 oraz wielu późniejszych wydarzeń, aż po okres helleński. Wtedy to miano według M. Münnicha odkurzyć niemal już zapomnianą koncepcję zaświatów, która posłużyła jako fundament zyskującej coraz większe kręgi zwolenników idei zmartwychwstania. Patrz M. Münnich, „Przemiany pierwotnych wierzeń dotyczących świata umarłych w Biblii hebrajskiej na tle wierzeń bliskowschodnich”, *Roczniki Humanistyczne* 51 (2003), 5–27. Szerze opracowanie wierzeń dotyczących życia po śmierci w Biblii Hebrajskiej patrz: *Judaism in Late Antiquity. Pt. 4: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come*, 35–118 (monografia ta zawiera również analizę materiału pozakanonicznego aż po czasy rabiniczne).

³¹ Halpern, „Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE”, 26–27 oraz 73–76. Patrz także (na temat indywidualnych grobów w Silwan): D. Ussishkin, „The Necropolis from the Time of the Kingdom of Judah at Silwan”, *BA* 33 (1970), 33–46; Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs*, 139. W wypadku grobów w Silwan ich właściciele wyraźnie nie byli zainteresowani pośmiertnym zjednoczeniem ze swoimi przodkami, gdyż inskrypcje przed wejściami do grobowców zakazują składania w nich innych zwłok, brak w nich także specjalnych nisz albo naczyń ku temu przeznaczonych (patrz: Olyan, „Some Neglected Aspects of Israelite Inerment Ideology”, 615). Jako kontrast posłużyć może tu historia indywidualnego grobowca Szebny, którą tak podsumowuje Iz 22,15–16: *Tak mówi Pan, Bóg Zastępów: Idź, wejźdź do tego ministra, do Szebny, zarządcy pałacu, który sobie wykurwa grobowiec wysoko i w skale drąży dla siebie komnatę: „Co ty tu posiadasz i kogo ty masz tutaj, żeś sobie tu wyciosał grobowiec?”*.

³² Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel I*, 99; Kloner, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period*, 225.

jakie następowały w Izraelu od okresu hellenistycznego, oraz być może wiarę w zmarłych³³. W dalszym ciągu jednak wysoko ceniono więzy rodzinne i mimo, że pochówki były indywidualne, grobowce były rodzinne.

W kontekście powyższego R.E. Friedman i S.D. Overton wysuwają ryzykowną, ale bardzo ciekawą hipotezę. Twierdzą oni mianowicie, że powszechny wcześniej kult przodków (manifestujący się m.in. w wielkim przywiązaniu do ojcowizny, ergo miejsca pochówku przodków i który pozostawił mimo wszystko liczne ślady w tekście biblijnym), gwałtownie zakończyła centralizacja władzy i kultu po najeździe Asyryjczyków (Sargona, a potem Sancheryba) na Izrael i Judę. Według nich agresja Asyryjczyków doprowadziła do wykorzenienia znacznych grup ludności wiejskiej, a w konsekwencji zburzenia tradycyjnego porządku. Jedynie Jerozolima wyszła z kampanii asyryjskiej bez poważnego szwanku. Według R.E. Friedmana i S.D. Overtona właśnie wtedy ton oficjalnej religii zaczęli nadawać kapłani, którzy nie mieli kontaktu ze sprawami związanymi z pogrzebami, kultem zmarłych, składanymi im ofiarami itp. W walce o „rząd dusz” pomiędzy czcicielami przodków a kapłanami świątynnymi, zwyciężają ci ostatni, którzy mimo że nie przeczą wierze w życie po śmierci, bo sami ją podzielają, redukują do minimum wzmianki na jego temat³⁴. Na ten też okres przesuwają oni powstanie tzw. kodeksu kapłańskiego³⁵. Nawet przy zachowaniu głównej tezy R.E. Friedmana i S.D. Overtona takie przesunięcie nie wydaje się konieczne. Jeśli przyjąć, że właśnie wtedy rozpoczął się hipotetyczny proces konkurencji pomiędzy kapłanami świątynnymi a „wiejskimi”, kropkę nad i postawić mógł okres przesiedlenia babilońskiego, w którym kapłani mimo braku świątyni stanowili jedyne tak dobrze zorganizowane i teologicznie żywe środowisko. W takim wypadku milczenie tekstów biblijnych (pod czujną redakcją kapłańską) na temat życia po śmierci mogłaby tłumaczyć także obawa o przejęcie przez Izraelitów idącego znacznie dalej od rodzinnego miejscowego kultu zmarłych³⁶. Według R.E. Friedmana i S.D. Overtona nurt deuteronomistyczny, inspirowany reformami Jozjasza, pogłębia centralizację kultu i eliminację z życia religijnego kapłanów spoza świątyni jerozolimskiej. Efektem jest kontynuacja milczenia o życiu po śmierci. W tekstach wyraźnie nawiązujących do tego tematu – jak wywołanie ducha Samuela przez wróżkę z En-Dor (1 Sm 28)

³³ Wiarę taką potwierdzają źródła nie starsze niż II w. przed Chr. – patrz L.Y. Rahmani, „Jewish Rock-Cut Tombs In Jerusalem”, *Atiqot* 3 (1961), 117-118, no. 6.

³⁴ R.E. Friedman, S.D. Overton, „Death and Afterlife: The Biblical Silence”, w: *Judaism in Late Antiquity. Pt. 4: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come*, 46-49.

³⁵ Patrz też R.E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, New York 1987, 161-216 oraz tenże, „Torah”, w: *ABD VI* 605-622.

³⁶ Argumentacja R.E. Friedmana i S.D. Overtona pozostawia wiele znaków zapytania – jak chociażby ten, dlaczego założyli oni, że kapłani jerozolimscy nie mieli do czynienia z pogrzebami – przecież umierali także mieszkańcy miast.

czy wskrzeszenia zmarłych przez Eliasza (1 Krl 17) i Elizeusza (2 Krl 4; patrz także 2 Krl 13), widzą oni ślady wcześniejszych tradycji nieunikających tego tematu. Powyższe tezy oparte są jednak o bardzo wątle przesłanki. Tworzą one wprawdzie logiczną całość, ale konieczne dla jej utrzymania założenia wymagają solidniejszych podstaw.

Inne wytłumaczenie bardzo ubożego obrazu życia po śmierci w Biblii wysuwa E. Bloch-Smith³⁷. Twierdzi ona mianowicie, że odpowiedzialność za taki stan rzeczy ponoszą judzcy reformatorzy z okresu Ezechiasza i Jozjasza, w szczególności kapłani świątyni jerozolimskiej. To właśnie oni mieliby wyłączyć kult zmarłych z liturgii oficjalnej, a potem pieczołowicie zatrzeć jego ślady w redagowanych w ich środowisku pismach. E. Bloch-Smith wymienia trzy kategorie powodów takiego postępowania: religijne, ekonomiczne i polityczne. Powodem religijnym miałyby być potrzeba wytłumaczenia klęski Izraela – ukaranego za praktykowanie zakazanych kultów, w tym kultu zmarłych, podtrzymywanego przez kapłanów pozostających poza kręgami jerozolimskimi. Powodem ekonomicznym miały być pobierane przy tej okazji ofiary uszczuplające skarbcę kapłanów jerozolimskich (por. Pwt 26,14). Wreszcie powód polityczny to dążenie do całkowitej centralizacji życia w Judzie, której na przeszkodzie stawał kult zmarłych podtrzymujący więzi rodowe, a co za tym idzie osłabiający władze centralne. Rekonstrukcja wydarzeń przedstawiona przez E. Bloch-Smith nie brzmi dla mnie przekonująco. Należy zauważyć, że jest ona czystą spekulacją nie opartą o poważne dowody. Co więcej, niektóre jej elementy wydają się naciągane. Skąd na przykład pomysł, żeby powodu klęski Izraela upatrywać w kulcie zmarłych, który co najmniej tak samo głęboko zakorzeniony był w Judzie? Skąd także pomysł, że tylko kapłani „prowinjonalni” związani byli z praktykami funeralnymi czy hipotetycznym kultem zmarłych? Ponadto, na jakiej podstawie oparte jest twierdzenie, że kult zmarłych przeszkadzał reformom Jozjasza? Czy w takim wypadku nie mielibyśmy właśnie całej serii tekstów dowodzących jego nieprawości albo przynajmniej wyraźnych śladów odpowiednich reform zmierzających do jego wyeliminowania? Biblia natomiast wydaje się po prostu nie doceniać tego tematu. Ani z nim jakoś szczególnie zaciekle nie walczy, ani się nim zbyt wiele zajmuje. Nieliczne ślady zmian wydają się świadczyć o ewolucji stopniowej i niewymuszanej z zewnątrz.

Być może powodem zamierania (i tak bardzo wątego) kultu zmarłych w Judzie, a w konsekwencji potem także w Izraelu, było zerwanie bliskości z miejscami pochówku przodków podczas deportacji babilońskiej, a następnie obawy przed przejściem od Babilończyków ich znacznie bardziej rozbudowanych niż własne praktyk nekromancyjnych. Obawy takie, jak wiele innych, mogły pozostać żywe

³⁷ Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs*, 131.

także po powrocie z wygnania, o czym świadczy petryfikacja prawa i zamknięcie się na wszelkie wpływy z zewnątrz w okresie perskim.

Powyzsze tezy mogłyby zostać zweryfikowane na podstawie ornamentyki oraz inskrypcji znajdujących w grobowcach. Tego typu pozostałości dostarczyłyby znacznie więcej wiedzy na temat zwyczajów i wierzeń niż pozostawiane w grobowcach przedmioty. W wypadku Izraela czeka nas tutaj niestety kolejny zawód. Do dyspozycji mamy niemal wyłącznie znaleziska z okresu rzymskiego i późniejsze³⁸. W swojej treści nie różnią się one znacząco od porównywalnych inskrypcji ludów sąsiednich³⁹. Szacuje się, że ok. 1/5 spośród nich zawierała jakieś odniesienia do zaświatów. Znacząca większość podawała jedynie imię zmarłego, wskazywała na jego koneksje rodzinne, miejsce urodzenia, niekiedy zawód, stanowisko, pozycję społeczną. Niekiedy dodawano parę słów osobistych, emocjonalnych. Ciekawsze wydaje się jednak to, czego w tych inskrypcjach jest w sumie bardzo niewiele, a we wcześniejszych brakuje całkowicie. Brak jest w nich mianowicie śladów nie tylko jakiegokolwiek formy kultu zmarłych, ale nawet tekstów świadczących o pewnych wypracowanych (czyli więcej niż tylko przeczuwanych, utrwalonych jedynie w rytuałach) koncepcjach życia po śmierci (np. czegoś na wzór egipskich ksiąg zmarłych, zaklęć, modlitw itp.)⁴⁰. I znowu wydaje się, że Izraelici, nawet w okresie greckim i rzymskim, nie mieli własnej, kompletnej koncepcji zaświatów. Jeżeli weźmie się ponadto pod uwagę stopień ich hellenizacji, może się okazać, że w wypadku więcej niż tylko administracyjnych inskrypcji nagrobnych mamy po prostu do czynienia z poddawaniem się ówczesnej modzie i bezmyślnym kopiowaniem zapożyczonych wzorców⁴¹.

Absolutnie nie można natomiast twierdzić, że Izraelici nie interesowali się losem swoich zmarłych – przeciwnie, ogromne znaczenie, jakie przywiązywano do

³⁸ Nie znaczy to oczywiście, że nie posiadamy graffiti lub inskrypcji z grobowców z okresu hellenistycznego i wcześniejszych, ale są one bardzo nieliczne i nie pozwalają na wyciągnięcie ogólnych wniosków.

³⁹ W tej chwili mamy do dyspozycji ponad 500 inskrypcji sporządzonych przy okazji pochówków osób związanych z wiarą albo przynajmniej tradycją izraelską. W znaczącej większości są to znaleziska z terenu Italii (w języku greckim lub po łacinie). Na temat inskrypcji (m.in.) hebrajskich w ogólności (od okresu późnego brązu po epokę rzymską) patrz zestawienie bibliograficzne: R.W. Suder, *Hebrew Inscriptions. A Classified Bibliography*, Selinsgrove 1984. Materiał porównawczy jeśli chodzi o inskrypcje łacińskie patrz: D. Pikhau, *Levensbeschouwing en milieu in de Latijnse metrische inscripties. Een onderzoek naar de invloed van plaats, tijd, sociale herkomst en affectief klimaat*, Brussel 1978.

⁴⁰ Należy także wykluczyć magiczne użycie napisów nagrobnych w Izraelu (tak jak było np. w Egipcie), ze względu na ich oschły, praktycznie administracyjny charakter.

⁴¹ W tym miejscu warto jednak zauważyć, że nie wszystkie obce wzorce były w Izraelu chętnie przejmowane. Do odrzuconych należy zaliczyć różnorakie preparowanie zwłok. Zmarłych w Izraelu chowano bez naruszania ich ciał – odmiennie niż u wielu innych ludów, gdzie zmarli byli np. mumifikowani, poddawani kremacji albo nawet pozostawiani ptakom na pożarcie.

pochówku i to w bezpośredniej bliskości przodków, świadczy nie tylko o randze związanych ze śmiercią rytuałów, ale także o trosce i szacunku, jakimi otaczano zmarłego⁴². Izraelici wyraźnie preferowali pochówek w grobie rodzinnym, wielopokoleniowym. Niejednokrotnie spotyka się w Starym Testamencie zwroty typu: spocząć „razem ze swymi przodkami”, „obok swych przodków” itp. (np. 2 Sm 7, 12; 1 Krl 1, 21; 2 Krl 13, 9). Stąd złowróźbna przestroga dla tych, którzy nie wykonują poleceń Pana: „Twój trup nie wejdzie do grobu twoich przodków” (1 Krl 13, 22). Niegodny pochówek traktowano jako swoistą karę. Tak było np. w przypadku proroka Uriasza, którego król Jojakim „kazał stracić mieczem, a ciało jego wrzucić do pospolitych grobów”, co było znakiem najwyższej pogardy (Jr 26, 23)⁴³. Z kolei groby królewskie umieszczano w mieście, co zapewne świadczy o wadze, jaką przywiązywano do tego rodzaju (godnego) miejsca pochówku (1 Krl 2, 10; 2 Krl 16, 20; Ne 3, 16)⁴⁴. Zachowały się także ślady starań o własny grobowiec jeszcze za życia. Wspaniałość takiego grobowca miała świadczyć o zamożności i znaczeniu osoby, która miała w nim spocząć. Tak np. wielkim nakładem kosztów i starań przygotowywał sobie grób wspomniany już wcześniej Szebna, zarządca pałacu, który „sobie wykuł grobowiec wysoko i w skale drąży dla siebie komnaty” (Iz 22, 16)⁴⁵. Warto zauważyć, że nawet w okresie rzymskim, kiedy coraz częściej rezygnowano ze wspólnych pochówków rodzinnych, zachowywano wiarę w pewną formę wspólnoty po śmierci. Przykładem tego typu wiary może być cmentarzysko w Qumran, w którym zwłoki składane były tak, jakby kontynuowały mesjańskie oczekiwania wspólnoty⁴⁶.

Mimo tak licznych śladów uwagi, jaką poświęcano zmarłym, brak jest jednoznacznych świadectw obowiązujących w biblijnym Izraelu koncepcji życia po śmierci. Problem, jak na razie, pozostaje otwarty. Odnośne teksty biblijne oraz

⁴² H.A. Mertens, w: *Handbuch der Bibelkunde*, Düsseldorf 1984, 760. Patrz także omówienie tekstów biblijnych mówiących o znaczeniu pochówku – od czasu patriarchów aż po groby w Bet Szearim: Davies, *Death, Burial and the Rebirth in the Religions of Antiquity*, 95-109.

⁴³ Przykład takiego zbiorowego grobu (w formie zwykłego rowu) znajdujemy w dolinie Cedronu w Jerozolimie.

⁴⁴ Być może wpływ na decyzję o pochówku w murach miasta mogło mieć także bogate wyposażenie tego typu grobowców, a w konsekwencji strach przed rabunkiem – są to jednak jedynie spekulacje.

⁴⁵ Prawdopodobnie właśnie ten grobowiec odkryto w Siloam, a w nim napis: „Jest to grób... jah [Szebnajahu?], zarządcy pałacu. Nie ma tu srebra i złota; są tu tylko jego szczątki i jego służebnicy. Niech będzie przeklęty człowiek, który otworzy ten grób” (tłum. za: F.M. Rosiński, „Stosunek Izraela do zmarłych według *Starego Testamentu*” [online] [dostęp: 21.08.2009]; dostępny w Internecie: <www.cmentarium.sowa.website.pl/Historia/Zmuzyd.html>). Zob. G. Cornfeld, G.J. Botterweck, *Die Bibel und ihre Welt*, Herrsching 1991, 288.

⁴⁶ M. Ernst, „Qumran”, w: *Die Bibel A-Z*, red. M. Stubhann, Salzburg 1985, 568; D.H. Bardtke, „Qumran”, w: *Calwer Bibellexikon*, 1090; H. Einsle, *Das Abenteuer der biblischen Forschung*, Gütersloh 1980, 260-276.

dane archeologiczne pozwalają na bardzo odmienne interpretacje. Nie można jednoznacznie odrzucić hipotez wskazujących na liczne zapożyczenia od ludów ościennych (czy wręcz kopie ich zwyczajów), te same jednak odkrycia, np. obecność w grobach przedmiotów codziennego użytku, biżuterii, amuletów czy resztek pożywienia wcale nie muszą dowodzić podobieństw wierzeń, a jedynie wskazywać na łatwość asymilacji obcych zwyczajów albo po prostu być oznaką zwykłego szacunku do ciała zmarłego oraz naturalnego przekonania, że wyrazem troski i miłości jest czynienie tego, co miłe jest nam samym. Wiele sensacyjnych odkryć znajduje z czasem znacznie mniej sensacyjne wyjaśnienia, inne wciąż czekają na więcej danych koniecznych do rzetelnej interpretacji.

SPUREN DES HEBRÄISCHEN GLAUBENS AN DAS LEBEN NACH DEM TODE.

Zusammenfassung

Die Gräber sind eine sehr bedeutende Quelle unseres Wissens nicht nur über die funeralsitten und Glauben, aber auch über den Alltag im Altertum. Die Entdeckungen in den Begräbnisorten in Israel sind in diesem Aspekt besonders wichtig. Wegen der unruhigen Geschichte dieses Landes, geben die dortigen Gräber eine seltsame Möglichkeit nicht nur die biblischen Daten zu verifizieren, aber auch etwas mehr als in den damaligen offiziellen Quellen über das Leben und Tod in der biblischen Zeiten zu erfahren. Überdies (merkwürdigerweise) spricht die Bibel überraschend wenig über den Glauben der Israeliten an das Leben nach dem Tod.

Im Artikel finden wir zuerst einen kurzen Entwurf der biblischer „Lehre“ über den Tod und das Leben danach. Dann werden unterschiedliche Versuche der Ergänzung der schüchternen biblischen Daten (auch durch die offensichtlichen Einflüsse der Nachbarkulturen) und vor allem archäologische Spuren der israelitischen Konzeptionen des Lebens nach dem Tode vorgestellt. Die bisherigen Entdeckungen lassen doch keine weitgehende Schlussfolgerungen zu formulieren. Die genannten Beweise sind keinesfalls eindeutig. Die Archäologie, mindestens in der jetzigen Etappe der Forschung, scheint zu bestätigen, etwas, was im vorderasiatischen Kulturkreis kaum zu glauben ist, nämlich, dass die Israeliten keine kohärente Konzeption der Existenz nach dem Tode hatten.

BOGUSŁAW GÓRKA

BAIT CZY QAHAL? CO WIADOMO, A CZEGO NIE WIADOMO O MT 16,16-19

Obietnica prymatu Piotra (Mt 16,16-19) wzbudza nieustannie wielowątkową dyskusję. W pierwszej części tego przyczynku skoncentrujemy się na tej dyskusji prowadzonej w literaturze egzegetycznej w okresie przeważnie ostatnich dwudziestu lat¹. W drugiej części przedłożymy własną propozycję interpretacji *Obietnicy* z perspektywy inicjacyjnej. O ile podtytuł artykułu ma charakter sprawozdawczy, o tyle tytuł pełni funkcję wywoławczą, prowokacyjną.

I . CO WIADOMO O OBIETNICY PRYMATU PIOTRA

1. KONTEKSTY OBIETNICY PRYMATU PIOTRA

Od strony literackiej *obietnica prymatu* znajduje się w najlepszym z możliwych kontekście *Ewangelii Synoptycznej*. Wstawiona została pomiędzy wyznanie

¹ Temu zagadnieniu poświęciłem wiele stron w: *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, 91-129. W publikacji nawiązuję do literatury głównie z lat 70. i 80. Wcześniejszą literaturę omawia: J.A. Burges, *A History of Exegesis of Matthew 16,17-19 from 1781 to 1965*, Michigan 1976.

mesjaństwa Jezusa i pierwszą zapowiedź męki. Ten blok jest wspólny dla Synoptyków i zależy od Marka (por. Mt 16,13-16.20 z Mk 8,27-30)². Passus Mt 16,13-20 stanowi konkluzję drugiej części Ewangelii Mateusza. Po niej następuje pierwsza zapowiedź męki, która otwiera trzecią część Mateuszowego dzieła. Cezurą literacką pomiędzy tymi częściami jest zwrot: *apo tote erksato* (ἀπὸ τότε ἤρξατο – Mt 16,21). Tym samym zwrotem Mateusz odgraniczył pierwszą część Ewangelii od drugiej części (zob. 4,17)³.

Od strony geograficznej Mateusz i Marek sytuują przedmiotowy epizod w okolicach miasta zwanego Cezarea Filipowa⁴. Poprzednia jego nazwa, Paneas, pochodzi od grotty Paneion, w której znajdowały się figurki bożka Pana. Był to grecki bóg pasterski, opiekun owczych i kozich stad. Jego kult wywodził się z Arkadii a wraz z procesem hellenizacji, dotarł do Palestyny około 200 r. p.n.e.⁵

Cesarz August podarował Paneas Herodowi Wielkiemu w 17. roku jego panowania (J. Flawiusz, *Dawne dzieje* 15,356-364; *Wojna* 1,400). Syn Heroda Filip uczynił miasto stolicą swojej tetrarchii i nazwał *Cezareą* na cześć cesarza Augusta (J. Flawiusz, *Dawne dzieje* 17,26-28) lub Tyberiusza (J. Flawiusz, *Wojna* 2,167n). Dla odróżnienia od Cezarei Nadmorskiej i innych, nazywano ją często Cezareą Filipową (J. Flawiusz, *Wojna* 3,443; 7,23; Mt 16,13; Mk 8,27). Ok. 50 r. n.e. król Agrypa II upiększył miasto i przemianował je na *Neronias* na cześć cesarza Nerona (J. Flawiusz, *Dawne dzieje* 20,211).

Od strony liturgicznej wyznanie mesjaństwa Jezusa zaistniało w bliskim sąsiedztwie święta Namiotów (Mt 17,1-9 paral.). Kilka dni wcześniej w kalendarzu żydowskim znajduje się inne święto, Przebłagania (*Jom Kippur*). Wiele na to wskazuje, że podróż Jezusa w okolice Cezarei Filipowej odbyła się w czasie jego obchodów⁶. Dwaj autorzy, J.M. van Cangh, M. van Esbroeck, w klasycznym przyczynku skonstatowali zbieżność pomiędzy liturgią *Jom Kippur* a epizodem w okolicach Cezarei Filipowej między: imieniem *Simon BarIona* (Σίμων Βαριωνᾶ) a imieniem *Simon Oniou hyios* (Σίμων Ονίου υἱός) – arcykapłana z Syr 50,1nn.;

² Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. I, Neukirchen-Vluyn 1990, 453.

³ Por. J.D. Kingsbury, *Matthew. Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975, 9. Tezę autora podziela wielu komentatorów Ewangelii Mateusza, por. np. R.T. France, *L'Évangile de Matthieu*, Vaux-sur-Seine 2000, 59.

⁴ „Inaczej niż Mateusz i Marek, Łukasz nie troszczy się o usytuowanie epizodu, ani geograficznie, ani liturgicznie. Nie wspomina drogi do Cezarei Filipowej, a odnośnie do Przemienienia mówi ogólnie: *W jakiś osiem dni po tych mowach* (Łk 9,28)” (S. Ormanty, „Wyznanie wiary Piotra w kontekście liturgii żydowskiej”, *Poznańskie Studia Teologiczne* 11 (2001), 24).

⁵ Por. Pan, w: *Religia. Encyklopedia*, t. VII, red. T. Gadacz, P. Milerski [CD-ROM], Warszawa 2003.

⁶ Na kontekst liturgii *Jom Kippur* zwracają ostatnio uwagę np.: J. Galot, „El primado de Pedro según el Nuevo Testamento”, *Theologica Xaveriana*, 53 (2003), 245-256; Ormanty, „Wyznanie wiary Piotra w kontekście liturgii żydowskiej”, 21-33.

nowym imieniem Szymona *Kefas* (Κηφᾶς) a *Kajafas* (Καϊάφας) – imieniem najwyższego arcykapłana; wyznaniem Piotra a aklamacją najwyższego arcykapłana w świątyni⁷.

Niezależnie od trafności poczynionych sugestii, jedna rzecz pozostaje niewątpliwą: kontekst celebracji *Jom Kippur* rzuca nowe światło na epizod pod Cezareą Filipową. Jeśli intencją Jezusa było, aby uroczyste wyznanie w Nim Mesjasza zaistniało w tym samym dniu, co uroczysta wokalizacja imienia Boga w liturgii *Jom Kippur*, to skutek tego Szymon wyrasta na najwyższego arcykapłana w *ekklezii Mesjasza*⁸. Z łona celebracji *Jom Kippur* wyłania się więc mesjańska liturgia, która opierając się na dotychczasowej, przekracza ją (zjawisko transpozycji u Mateusza wyraźnie zostało skonstatowane w w. 12,6: *od świątyni większe jest tutaj*⁹).

2. SKRUTYNIUM UCZNIÓW (MT 16,13-16)

W pobliżu Cezarei Filipowej Jezus formułuje dwa pytania: *za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?*, *za kogo wy Mnie uważacie?* Na pierwsze odpowiadają uczniowie, na drugie – Szymon.

2.1. PIERWSZE PYTANIE JEZUSA I ODPOWIEŹ UCZNIÓW

Pierwsze pytanie dotyczy Syna Człowieczego (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Ten koncept posiada także biblijne zakorzenienie i zabarwienie (*ben 'adam* – בן אדם). Pierwsze jego poświadczenie w ST znajduje się u Ezechiela (2,1-8). Najbardziej popularną stała się jego aramejska wersja u Daniela (7,13), gdzie staje się on personifikacją Izraela¹⁰. W tradycji judaistycznej Syn Człowieczy stał się popu-

⁷ Por. J.M. van Cangh, M. van Esbroeck, „La primauté de Pierre et son contexte judaïque”, *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980), 310-324. Do tego artykułu na gruncie polskim nawiązuje np. S. Chłąd, *Kościół chwalebny Chrystusa. Doktryna Ef 4,7-16 na tle paralel nowotestamentowych*, Warszawa 2000, 102-104.

⁸ „Wzmianka chronologiczna nabiera jednak całej swej wartości w intencji Jezusa, który wybrał ten dzień, aby właśnie w nim przyjąć wyznanie wiary, i aby zapowiedzieć Piotrowi jego przeznaczenie, podobnie jak później wybierze Święto Namiotów jako kontekst dla Przemienienia”, (Ormanty, „Wyznanie wiary Piotra w kontekście liturgii żydowskiej”, 22).

⁹ „To wyrażenie ma sens mesjańskiego oświadczenia. Eschatologia żydowska uważała Mesjasza za pana świątyni i odnowiciela jej kultu” (Chłąd, *Kościół chwalebny Chrystusa*, 122).

¹⁰ Por. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris 1966, 120.

larnym tytułem, identyfikowanym czasem z Mesjaszem (HenEt 48,10; 52,4). W Ewangeliach występuje on wielokrotnie (80 razy). W Ewangelii Mateusza wzmianki o Synu Człowieczym stają się częste od momentu podróży w okolice Cezarei Filipowej.

W odpowiedzi na pierwsze pytanie Jezusa opinie ludzi na temat Syna Człowieczego referują uczniowie. Uznawano go za Jana Chrzciciela, za Eliasza, Jeremiasza albo za jednego z proroków. Na tej liście najbardziej zagadkową jest postać Jeremiasza. Mateusz zdradza wyjątkowe upodobanie w Księdze tego proroka¹¹. Również jedynie u Mateusza w całym NT został Jeremiasz wymieniony z imienia (2,17; 16,14; 27,9). Jeremiasz zapewne pojawił się na tym wykazie za sprawą Mateusza. Poszukiwanie przyczyny tej interpolacji doprowadziło do wypracowania różnych propozycji wyjaśnienia. Omawia je D.R. Law, który zagadnieniu obecności proroka Jeremiasza w naszym miejscu poświęcił drobiazgowe studium¹².

2.2. DRUGIE PYTANIE JEZUSA I ODPOWIEDŹ SZYMONA

Z treści drugiego pytania: *za kogo wy Mnie uważacie* w kontekście pierwszego (*za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego*) wylania się identyfikacja Syna Człowieczego z Jezusem. W odpowiedzi na nie Piotr formułuje w imieniu apostołów wyznanie. Mateuszowa formuła wyznania Piotra: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żyjącego* posiada prawie jednogłośne poświadczenie tekstualne. Jeden kodeks (D*) zawiera po słowie Boga inny dodatek: *zbarwiającego* (του σωζοντος).

Grecki tytuł *Christos* (ὁ Χριστός) jest tłumaczeniem hebrajskiego *Maszijach* (משיח). Postać Mesjasza była bardzo popularna w judaizmie międzytestamentalnym i wielobarwna, co znalazło odzwierciedlenie również w Ewangelii Mateusza (*Co wy sądzicie o Mesjaszu? Czym jest synem? – 22,42*). W naszym miejscu Mesjasz został dopełniony wyrażeniem *Syn Boga żyjącego*. Pewni autorzy dokonują rozdzielania tytułu Mesjasz od tytułu Syn Boga¹³, co nie jest zabiegiem uprawnionym z punktu widzenia gramatycznego.

¹¹ Mateuszowe odniesienia do proroka Jeremiasza studiuje M. Knowles, *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected-Prophet Motif in Mattaeian Redaction*, Sheffield 1993.

¹² Zob. „Matthew's Enigmatic Reference to Jeremiah in Mt 16,14”, w: *The Book of Jeremiah and its Reception*, red. A.H.W. Curtis, T. Römer, Leuven 1997, 277-302.

¹³ Por. R.H. Gundry, *Matthew*, Grand Rapids 1994², 328; F. Sieg, „Syn Człowieczy – Mesjasz – Syn Boży i Szymon Piotr (Mt 16,13-20)”, *Bobolanum* 6 (1995), 27-48, 38; W. Moberly, „Who is Jesus Christ for us Today? Peter's Confession (Matthew 16,13-28) Reconsidered”, w: *Christology and Scripture. Interdisciplinary Perspectives*, red. A.T. Lincoln, A. Paddison, London – New York 2007, 12.

Pokaźna grupa egzegetów sądzi, że Mateusz konstatuje tu synostwo Boga Jezusa w wymiarze transcendentnym¹⁴. Czy tak jest w istocie? Nie można tracić z pola widzenia tej oczywistości, że w judaizmie starożytnym tytuł Syn Boga miał z zasady konotację metaforyczną¹⁵. Geza Vermes nie pozostawia żadnych złudzeń w tej kwestii: „[...] w umyśle Żyda żyjącego w Palestynie w pierwszym stuleciu po Chrystusie, wyrażenie »syn Boży« wywołałoby najpierw skojarzenie z jakąś istotą anielską lub niebiańską; następnie, kiedy okazałoby się, że chodzi o człowieka, nasz Żyd pomyślałby o jakimś prawym i świętobliwym mężu. W kontekście władzy królewskiej mogło przypuszczalnie dochodzić do tego skojarzenie z boskim synostwem Mesjasza. W środowisku hellenistycznym – i tylko tam – epitet ten mógł sugerować ideę jakiegoś cudotwórcy”¹⁶. Tytułem dopowiedzenia do konstatacji Vermes’a warto zwrócić uwagę na scenę pod krzyżem Jezusa. W relacji Mateusza i Marka setnik wypowiada znamienne słowa: „Istotnie, ten człowiek był Synem Boga”, które to wyrażenie Łukasz przekształca na: „Istotnie, ten człowiek był sprawiedliwy”.

Uczniowie na tym etapie publicznej działalności Jezusa zapewne reprezentowali taki sam pogląd na tę sprawę. Zdecydowanie trzeba odróżnić świadomość synostwa Boga w wymiarze transcendentnym u Jezusa od świadomości tej tajemnicy u autora Ewangelii oraz u uczniów – w ich historycznym i kulturowym uwarunkowaniu. Uczniowie w przedwielkanocnej epoce nie mogli posiadać żadnej świadomości synostwa Boga Jezusa w wymiarze naturalnym i transcendentnym. Zatem Piotr wypowiada pod Cezareą Filipową tytuł Syn Boga jako dookreślenie Mesjasza. Tytuł Syn Boga ma w ich wyobrażeniach sens metaforyczny i adopcjonistyczny charakter¹⁷.

¹⁴ Por. Gundry, *Matthew*, 330. „Do wypowiedzenia tytułu Mesjasza nie potrzeba by było takiego objawienia. Ojciec objawił Szymonowi Syna jako Syna. To objawienie jest absolutne, ponieważ jest objawieniem tajemnicy Boskiej, w której Ojciec wyraża się w swoim Synu” (Ormanty, „Wyznanie wiary Piotra w kontekście liturgii żydowskiej”, 24).

¹⁵ Idea Mesjasza jako Syna Boga w znaczeniu metaforycznym była rozpowszechniona w judaizmie międzytestamentalnym: HenEt 48,23; 70,1; 105,2; ApBasyr 13,3; 48,30; 76,2; 4 Ezd 7,28n.; 14,9. Obydwóch qumrańskich Mesjaszy również opatrywano tytułem *Syn Boga* (4 QFlor 1,10n).

¹⁶ *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, przekł. M. Romanek, Kraków 2003, 267.

¹⁷ Metaforyczne postrzeganie Jezusa jako Syna Boga odnotował kilka razy autor Ewangelii Jana. Wyraża go w sposób skondensowany np. Marta: „Ja mocno wierzę, żeś Ty jest Mesjasz, Syn Boga, który miał przyjść na świat” (J 11,27). Wielce pouczająca w tym względzie jest również relacja z pierwszego spotkania uczniów z Jezusem. Andrzej mówi do brata Szymona: „znaleźliśmy Mesjasza, to znaczy Chrystusa” (J 1,41). Natomiast nieco dalej Natanael, dopowiada: „Rabi, Ty jesteś Syn Boga, Ty jesteś król Izraela” (J 1,49). Nie może to być inne niż adopcjonistyczne rozumienie, skoro w Ewangelii Jana uczniowie są pewni tego, że Jezus jest synem Józefa – por. 1,45. To samo przekonanie podzielają *Ioudaioi* w 6,42.

Ten Mesjasz jest Synem Boga *tego żyjącego* (τοῦ ζῶντος). Wprawdzie wyrażenie *Bóg żyjący* posiada dobre poświadczenie w ST¹⁸ i literaturze międzytestamentalnej¹⁹, to uczeni są zgodni, co do tego, że dodatek *ten żyjący* powstał z Mateuszowej inicjatywy. Wydaje się, że Mateusz mógł w tym wypadku sięgnąć po Danielową tradycję 6,21, gdzie spotykamy sformułowanie o niemal identycznej strukturze: *sluga Boga żyjącego* (עַבְדַּ בֹּגַד אֱלֹהִים חַי).

Natomiast nie ma jednej odpowiedzi na pytanie, w jakim celu on tego dokonał²⁰. Chociaż u Synoptyków jedynie u Mateusza pojawia się forma *Theos dzon*, niemniej jednak znana jest ona w Nowym Testamencie, głównie z listów Pawłowych²¹. Po drugie, jej ekwiwalent spotykamy u Jana w postaci: *żyjący Ojciec* (6,57). Po trzecie, u Jana imiesłów *dzon*, występujący w funkcji przydawki przymiotnikowej, np. *woda żyjąca*, *chleb żyjący*, jest niejako technicznym terminem, służącym do konstatowania pomesjańskiego etapu wczesnochrześcijańskiej inicjacji²². Mając na uwadze i powyższe spostrzeżenia, sądzimy, że Mateusz zastosował przydomek *żyjący* w stricte mesjańskim sensie. Zatem poprzez dodatek *żyjący* Mateusz naznaczyłby wyznanie Piotra dodatkowo mesjańskim stygmatem. Dla niego Bóg, którego Mesjaszem jest Jezus, to Bóg o przydomku *żyjący*, czyli inicjujący nowy etap w historii zbawienia – mesjański.

3. LOGION OBIETNICY PRYMATU PIOTRA (MT 16,17-19)

3.1. TEKST I TŁUMACZENIE

16,17 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ·
Μακάριος εἶ, Σίμων, Βαριωνᾶ,
ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι
ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

¹⁸ U podłoża greckiego wyrażenia *Theos dzon* (Θεὸς ζῶν) znajdują się różne hebrajskie związki frazeologiczne: *Bóg żyjący* (חַי לֵא – Ps 42,3; 84,3; Joz 3,10; Oz 2,1); *Bóg żyjący* (חַי אֱלֹהִים – Iz 37,4); *Bóg życia* (חַיִּים אֱלֹהִים – Pwt 5,23); *Żyjący Jahwe* (חַי יְהוָה – Jr 5,2).

¹⁹ U. Luz wymienia następujące miejsca: 2 Mch 7,33; 3 Mch 6,28; TestJob 37,2; TestAbr 17,11; JzfAs 8,5n.; 11,10; OrSib 3,760-763. Por. *Das Evangelium nach Matthäus I*, 461, nota 57. Do tej listy trzeba jeszcze dołączyć Jub 21,4.

²⁰ Por. Gundry, *Matthew*, 330; France, *L'Évangile de Matthieu*, 61; M.J. Goodwin, „Hosea and »the Son of the Living God« in Matthew 16,16b”, *CBQ* 67 (2005), 265-283.

²¹ Dz 14,15; Rz 9,26; 2 Kor 3,3; 6,16; 1 Tes 1,9; Hbr 3,12; 9,14; 10,31; 12,22; 1 Tm 3,15; 4,10; 1 P 1,23; Ap 7,2; 15,7.

²² Por. B. Górka, *Jezus i Samarytanka (J 4,1-42). Historia i inicjacja*, Kraków 2008, 84n.

- 16,18 κάγω δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος,
καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν,
καὶ πύλαι δου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.
- 16,19 (καὶ) δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν,
καὶ ὃ ἐὰν δήσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς,
καὶ ὃ ἐὰν λύσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

*Odpowiadając rzekł Jezus do niego:
Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jana,
bo wiem ciało i krew, nie objawiły Tobie,
ale Ojciec mój, który jest w niebiosach.*

*I Ja mówię Tobie, że Ty jesteś Petros,
i na tej petra zbuduję zgromadzenie moje,
a bramy Hadesu nie pokonają go.*

*Dam Tobie klucze Królestwa Niebios,
i cokolwiek zwiążesz na ziemi, zostanie zwiążane w niebiosach
i cokolwiek rozwiążesz na ziemi, zostanie rozwiązane w niebiosach.*

Obietnica prymatu Piotra, odnotowana jedynie u Mateusza²³, posiada trzyczęściową strukturę: makaryzm potwierdzający objawienie od Boga Ojca, określenie nowej roli dla imienia Piotr oraz nadanie Szymonowi wyjątkowych uprawnień²⁴.

3.2. MAKARYZM JAKO POTWIERDZENIE OBJAWIENIA

Logion *obietnicy prymatu* rozpoczyna makaryzm Jezusa. Makaryzm naśladuje tu żydowski zwyczaj; uczeni żydowscy mieli zwyczaj błogosławić swoich uczniów za trafną odpowiedź²⁵.

Za pośrednictwem tego makaryzmu Jezus uzmysławia Szymonowi, że jego rozpoznanie Mesjasza nie jest wynikiem inteligencji *ciała i krwi*, ale dokonało się ono wskutek inicjatywy Boga Ojca. *Ciało i krew* (σὰρξ καὶ αἷμα) jest późnojudajstycznym złożeniem (Syr 14,18), szczególnie popularnym w rabinizmie. Definiuje

²³ Wyjaśnienie nieobecności tego tekstu w pozostałych Ewangeliach zaowocowało wieloma hipotezami, por. B. Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, 95n.

²⁴ Por. H. Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19. A Reconsideration of the Power to Bind and Loose”, w: *The Formation of the Early Church*, red. J. Ådna, Tübingen 2005, 150.

²⁵ Por. G.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids 1999, 426.

ono człowieka w jego naturalnej niezdolności do przeniknięcia tajemnicy Boga. W takim samym sensie występuje w NT²⁶.

3.3. IMIONA SZYMONA

Makaryzm skierowany został do Szymona (Σίμων), którego dookreślono przydomkiem *BarIona* (Βαριωνᾶ). *BarIona* jest imieniem patronimicznym (które określa syna przy pomocy imienia ojca)²⁷. Pewnym jest pochodzenie pierwszego członu *bar* – znaczy syn (heb. / aram: בר). Co do dookreślenia *Iona* toczy się spór. Hebrajskie i aramejskie *jonah* / *jona*' (יונה / יונא) oznacza gołębia i jest imieniem znanego proroka – Jonasza.

Przewija się literaturze przedmiotu interpretacja symboliczna, którą ostatnio ożywił M. Rastoin²⁸. Jednak Ewangelista Jan dostarcza nam ewidentnego dowodu na to, że Mateuszowe *BarIona* należy traktować jako skróconą formę imienia patronimicznego *syn Jana* (*ho hyios Ioannou* – ὁ υἱὸς Ἰωάννου; 1,42)²⁹. Wsparcie dla tej identyfikacji płynie także z judeochrześcijańskiej Ewangelii Hebrajczyków, gdzie w miejscu *BarIona* znajduje się właśnie *syn Jana*³⁰.

Pewne obiekcje przeciw temu utożsamieniu płyną stąd, że w źródłach żydowskich nie zidentyfikowano nikogo, kto nosiłby imię *Iona* pomiędzy czasami prorockimi a III w. n.e.³¹ Poza tym brak jest przykładów na to, żeby w Palestynie *Jonah* (יונה) było skrótem od *Jochanana*. Klasycznym skrótem od *Jochanana* jest *Jochaj* (יוחי) albo *Jocha'* (יוחא)³². Jednakże pewne wsparcie dla potraktowania *BarIona* jako skrótu od *syn Jana*, znajduje się w Septuagincie, gdzie greckie *Iona* występuje sporadycznie jako ekwiwalent hebrajskiego imienia *Jochanan*³³.

Drugie imię pierwszego apostoła – *Petros* (Πέτρος) jest zmaskulizowaną postacią rzeczownika *petra*. Nadal nie mamy dowodów na to, że *Petros* jako imię

²⁶ 1 Kor 15,50; Ga 1,16; Ef 6,12; Hbr 2,14.

²⁷ W NT mamy kilka przykładów imion tego typu: Βαρθολομαῖος (Mt 10,3); Βαραββᾶς (Mt 27,16); Βαριουσοῦς (Dz 13,6); Βαραχίας (Mt 23,35); Βαρναβᾶς (Dz 4,36); Βαριμουῖος z dodatkiem wyjaśniającym: ὁ υἱὸς Τιμαῖου (Mk 10,46).

²⁸ Zob. M. Rastoin, „Pierre »fils de la colombe« en Mt 16,17?», *Biblica* 83 (2002), 549-555.

²⁹ Pewne manuskrypty Ewangelii Jana zawierają dodatek Ἰωαννα (© 1241), inne – Ἰωνα (np. A B², Ψ... Zapewne jest to synchronizacja z Mateuszem). Z kolei w ww: 21,15.16.17 występuje lekcja *Simon Ioannou* (Σίμων Ἰωάννου), lecz okazała grupa manuskryptów w miejsce *Ioannou* wprowadza *Iona*.

³⁰ Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowiejski, Lublin 1986, 74.

³¹ Por. M. Bockmuehl, „Simon Peter's Names in Jewish Sources”, *JJS* 55 (2004), 63.

³² Tak utrzymuje Gundry, *Matthew*, 333.

³³ W kilku miejscach greckie *Iona* / *Ionas* (Ἰὼνα / Ἰῶνας) tłumaczy hebrajskie *Jochanan* / *Jechochanan* (יוחנן / יוחנן): 2 Kr 25,23; 1 Krn 26,3; 1 Ezd 9,1.23.

osobowe było rozpowszechnione przed chrześcijańską erą³⁴. W latach 90. XX w. J.H. Charlesworth zidentyfikował imię *Petros* (פִּיטְרוֹס) w jednym z qumrańskich zwojów 4Q341³⁵, ale tę identyfikację nie uznaje się dzisiaj za pewną³⁶.

Kiedy apostoł Szymon otrzymał to imię *Petros*? Reprezentanci tradycyjnej wykładni pielęgnują przeświadczenie, że dokonało się to właśnie pod Cezareą Filipową. Wraz ze zmianą imienia miał otrzymać Szymon nowe zadanie³⁷. Przeczą temu ustaleniu dane zawarte w Ewangeliach. Np. w Ewangelii Mateusza do momentu *obietnicy prymatu* imię *Petros* pojawia się wiele razy (4,18; 8,14; 10,2; 14,28.29; 15,15; 16,16)³⁸. Analiza porównawcza danych ewangelijnych ponad wszelką wątpliwość dowodzi jednego, że Szymon otrzymał imię *Petros* przed Cezareą Filipową³⁹. Ponieważ lektura Synoptyków nie pozostawia jednoznacznego wrażenia, wynika bowiem z niej, że Szymon otrzymał drugie imię *Petros* w momencie powołania (Mt 4,18) albo ustanowienia Dwunastu (Mk 3,16; Łk 6,14)⁴⁰, dlatego Jan poczuwa się do obowiązku przecięcia wszystkich wątpliwości; w jego relacji Szymon otrzymał imię *Petros* podczas pierwszego spotkania z Jezusem (1,42)⁴¹. Świadczenie Jana pośrednio dowodzi tego, że Jezus zamierzył *Petrosa* na *petrę* od momentu powołania, i że od tego momentu rozpoczął

³⁴ Zob. P. Lampe, „Das Spiel mit dem Petrusnamen Matt. XVIII,18”, *NTS* 25 (1980), 227-245.

³⁵ J.H. Charlesworth, „Has the Name »Peter« been found the Dead Sea Scrolls?”, w: *Christen und Christliches in Qumran?*, red. E. Mayer, Regensburg 1992, 213-225.

³⁶ Por. Bockmuehl, „Simon Peter's Names in Jewish Sources”, 71. Długo też funkcjonowało przeświadczenie o istnieniu imienia *Petros* na graffiti pochodzącym z Doliny Królów w Tebach, opublikowanym przez J. Baillet'a w 1926 r. Napis bez wątpienia pochodzi z czasów cesarza Augusta. Jednak niedawno D. Hagedorn zweryfikował ustalenia pierwszego edytora i zakwestionował poprawność odczytania przez niego inskrypcji, zob. „Kein Petrus im Tal der Könige”, *ZPE* 137 (2001), 197-198. Z kolei C.C. Caragounis identyfikuje *Petrosa* na Ostrakonie 7591, którego pochodzenie ustala na lata 60-70. n.e., por. *Peter and the Rock*, Berlin – New York 1990, 23n.

³⁷ Por. Z. Glaeser, „Kościół jako »siostrzana wspólnota«. Familiarne treści pojęcia »ekklezja«, 121-133, w: „*Sanctificetur Nomen Tuum*” (Mt 6,9). *Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Czernickiemu z okazji 65. rocznicy urodzin i 38 lat pracy naukowo-dydaktycznej*, red. B. Polok, K. Ziąja, Opole 2000, 122.

³⁸ Okoliczność tę w sposób zawiły usiłuje wyjaśnić A. Paciorek: „Nie jest jednak powiedziane, kiedy i dlaczego otrzymał to imię. Z pewnością nie otrzymał go w 4,18. Najbardziej logiczne jest, że 4,18 spogląda w przyszłość, tj. ku 16,17 i że to 16,17 objaśnia wydarzenie” (*Ewangelia wg św. Mateusza*, Lublin 2008, 126).

³⁹ Trafnie zauważa F. Sieg: „Pod koniec działalności Jezusa w Galilei nadszedł jednak stosowny czas dla interpretacji nowego imienia – Piotr, jakie Jezus nadał Szymonowi w chwili jego powołania (J 1,42; Mk 3,16)” („Syn Człowieczy – Mesjasz – Syn Boży i Szymon Piotr (Mt 16,13-20)”, 40).

⁴⁰ Por. H. Langkammer, „Rola Piotra w pierwotnym Kościele”, 17-25, w: *Opoka Kościoła Chrystusowego. Bibliści KUL w 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II*, red. S. Szymik, H. Ordon. Lublin 2004, 18.

⁴¹ Gwoli ścisłości należy dodać, że narrator Ewangelii wprowadza imię *Petros* już w w. 1,40.

ewolucyjny proces projektowania Swojej *ekklezii*, który ucieleśni po zmartwychwstaniu.

Nowy Testament 9 razy odnosi do *Szymona syna Jana* imię *Kefas* (κηφᾶς). Raz czyni to Jan Ewangelista (1,42), a 8 razy Paweł (Ga 1,18; 2,9.11.14; 1 Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5). Przywoływane świadectwo czwartego Ewangelisty jest niezwykle cenne, albowiem rozwiewa wiele obiekcji, które narosły wokół genezy drugiego imienia apostoła Szymona⁴². Oto ono: „Przypatrzwszy się mu Jezus powiedział: Ty jesteś Szymon, syn Jana; ty będziesz się nazywał Kefas, co się tłumaczy Petros”. W świetle tego świadectwa *Kefas* stoi u podłoża greckiego *Petros*, więcej, *Petros* jest tłumaczeniem *Kefas*⁴³. Tyle wiemy na pewno⁴⁴.

Na ogół przyjmuje się, że *Kefas* jest fonetyczną kalką aramejskiego słowa *kefa'* – *skała* (כִּפְאָ) ⁴⁵. Przegląd źródeł aramejskich doprowadził do odkrycia imienia *Kefa'* w papirusach gminy żydowskiej z Elefantyny, pochodzących z V w. p.n.e.⁴⁶ Jednak do tej identyfikacji podchodzi się dzisiaj ostrożnie⁴⁷. Faktem natomiast pozostaje, że nadal nie posiadamy świadectw na to, że *Kefa'* jako imię funkcjonowało w Palestynie przed chrześcijańską erą⁴⁸. Z jakiś przyczyn nie stało się ono imieniem własnym wśród chrześcijan⁴⁹.

⁴² Być może, że jedną z nich była próba odróżnienia osoby *Petrosa* od *Kefasa*. Rzecznikiem tej koncepcji był w starożytności Klemens Aleksandryjski według świadectwa Euzebiusza z Cezarei (*Historia kościelna* 1,12,2) a współcześnie jest nim B.D. Ehrmann, „Cephas and Peter”, *JBL* 109 (1990), 463-474.

⁴³ Por. Finley, „Upon this Rock«. Matthew 16,18 and the Aramaic Evidence”, 137.

⁴⁴ Niedawno pojawiła się kuriozalna hipoteza, usiłująca odwrócić kolej rzeczy, proponująca traktować imię *Petros* za pierwotne, natomiast imię *Kefas* jako jego przekład na język aramejski, wprowadzony w tekst Ewangelii Jana ze względu na żydowskich czytelników. Por. M. Bockmuehl, „Simon Peter's Names in Jewish Sources”, *JJS* 55 (2004), 76.

⁴⁵ Por. np. Finley, „Upon this Rock«. Matthew 16,18 and the Aramaic Evidence”, 137; S. Ormanty, „Liturgiczne tło władzy udzielonej Piotrowi”, *PST* 13 (2002), 31. „Pod względem morfologicznym jest to kalka aramejskiego Kefa' – »skała«” (A. Tronina, „»Tu es Petrus«. Kilka uwag onomastycznych”, w: *Opoka Kościoła Chrystusowego*, 10).

⁴⁶ Por. P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, Paris 1972. Tę kwestię podejmował dwukrotnie J.A. Fitzmyer: „Aramaic Kephā' und Peter's Name in the NT”, w: *Text and Interpretation*, (Fest. M. Black), red. E. Best, R.McL. Wilson, Cambridge 1979, 121-131; „Aramaic Kephā' and Peter's Name in the New Testament”, w: J.A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, Grand Rapids – Cambridge 1998, 112-124.

⁴⁷ Por. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*, 457, nota 36. Zob. też Finley, „Upon this Rock«. Matthew 16,18 and the Aramaic Evidence”, 135.

⁴⁸ Por. M. Bockmuehl, „Simon Peter's Names in Jewish Sources”, *JJS* 55 (2004), 70.

⁴⁹ Według A. Troniny stało się tak, ponieważ „aramejskie *kefa'* traktowano jako apelatyw należący wyłącznie do pierwszego wśród apostołów i wyrażający jego specyficzne powołanie” („»Tu es Petrus«. Kilka uwag onomastycznych”, 16).

3.4. EKKLESIA JAKO QAHAL MESJASZA NA SKALE (πέτρα) WOBEC AGRESJI BRAM HADESU

Swoją *ekklesię* Jezus zamierzył zbudować na *petra*. W języku greckim zachodzi gra słów i znaczeń pomiędzy *Petros* (Πέτρος) i *petra* (πέτρα). O ile nie ma wątpliwości, co do substratu dla *Petrosa*, że jest nim aramejska *kefa'* (כִּיפָא), bo na nią wskazuje nowe imię Szymona – *Kefas*, o tyle trwa dyskusja w odniesieniu do podłoża dla *petra*⁵⁰.

Chociaż najpoważniejszym kandydatem-substratem dla *petra* jest aramejska *kefa'*, to jednak problem pojawia się na gruncie jej znaczenia: *kefa'* z reguły oznacza kamień⁵¹. Stąd niektórzy uczeni zaczęli podejrzewać, że podłożem dla *petra* może być inny aramejski termin. C.C. Caragounis za najpoważniejszego kandydata na aramejski substrat uznał *tnr'* (טנרא) – skała⁵².

Inni uczeni w poszukiwaniu aramejskiego substratu dla *petra* zwrócili się ku przekładom NT na język syryjski, który uznaje się za rozwiniętą postać języka aramejskiego⁵³. Sponuje się, że starsze syryjskie tłumaczenia NT są bardziej zależne od aramejskiego podłoża, w którym u Mt 16,18 słowo *kefa'* występuje dwukrotnie⁵⁴. W tym wypadku w aramejskim substracie mielibyśmy do czynienia z grą znaczeń w obrębie jednej nazwy *kefa'* (כִּיפָא)⁵⁵. Po dziś dzień śledzić można semicki zwyczaj językowy polegający na grze znaczeń w obrębie jednego rdzenia na gruncie języka hebrajskiego⁵⁶.

⁵⁰ Dyskusję odnośnie do podłoża dla *Petrosa* i *petra* referuję w: *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, 117-121.

⁵¹ Mamy jednak poświadczenie występowania *kefa'* w znaczeniu skały tak w zwojach Qumran, jak i w Targumach. W zwojach z Qumran jej obecność wykazuje J.A. Fitzmyer w: 11Q^gJob 32,1; 33,9; 4QEn^a4,2,19; 4QEn^a4,3; 4QEn^a 1,2,18, por. „Aramaic Kephā' and Peter's Name in the New Testament”, 115.

⁵² Por. C.C. Caragounis, *Peter and the Rock*, Berlin – New York 1990, 26-30, 40n., 93.

⁵³ Por. Finley, „Upon this Rock«. Matthew 16,18 and the Aramaic Evidence”, 133-151.

⁵⁴ Za tym rozwiązaniem opowiada się także Tronina, „Tu es Petrus«. Kilka uwag onomastycznych”, 11.

⁵⁵ Por. S.W. Cronjé, „A Study of the Theological and Ecclesiological Consequences of Jesus' Pronouncements in Matthew 16,18-19 and 18,18 Concerning Peter as the Rock, the Keys of the Kingdom given to Peter, and the Church as Holder of the Keys of the Kingdom”, *Acta Patristica et Byzantina* 14 (2003), 80. „Gdy כִּיפָא oznacza pojęcie ogólnogatunkowe, wtedy greka dobrze go tłumaczy, jeśli podsuwa termin *petra*. Gdy – nazwę jednostkową, męsko-osobową – desygnat *Petros*. Aby więc wiernie oddać podwójne znaczenie כִּיפָא, potrzebna była w języku greckim zmiana rodzajników i rodzajów” (Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, 120). Tłumaczenie polskie powinno oddawać tę grę słów *Petros* – *petra* za pomocą np. słów: *Skalnik / Skałosz* – skała.

⁵⁶ Częstość zwyczajem we współczesnym Izraelu jest zapożyczanie imion z nazw przyrodniczych. W ten sposób powstało np. imię 'Oren – sosna (אורן). Wyobraźmy sobie, że osoba o imieniu 'Oren posiada talent pisarski. Można by, mając na uwadze Mt 16,18, zwrócić się doń tymi

Jeśli chodzi o znaczenie *petra*, trudno w tym punkcie o wypracowanie jakiegoś porozumienia z powodu podziału konfesyjnego. Współcześnie np. C.C. Caragounis utożsamia *petra* z wyznaniem Piotra, a nie z Piotrem jako osobą⁵⁷. J. Gnilka reprezentuje katolicką wykładnię, twierdząc że skałą jest Piotr⁵⁸. Katolicy egzegeci bynajmniej nie posiadają wyłączności na tę identyfikację. Podziela ją wielu uczonych z różnych denominacji⁵⁹, jak np. Th. Stylianopolos, reprezentujący prawosławie⁶⁰.

Na gruncie greki sprawa nie przedstawia się jako oczywista od strony językowej. Jeśli Piotra zidentyfikujemy jako skałę⁶¹, wówczas doprowadzimy do tożsamości terminów *Petros* i *petra*, które w grece zdaje się rozgraniczono nie tylko werbalnie. Uniknąć można tej trudności poprzez metaforyzację *petra*. W sukurs przychodzi nam w tym względzie tradycja biblijna i pobiblijna. Na poparcie identyfikacji *Petrosa* z *petrą* wskazuje się na „personalizację” skały czy fundamentu dokonaną przez Biblię, zwoje w Qumran (1QH 6,24-36)⁶² czy judaizm rabiniczny. W doniosłym tekście, w Iz 51,1-2, Izraelici są wyciosani ze skały (*cur* – צור), którą jest Abraham. Midrasz do tego miejsca nazywa Abrahama skałą – *kefa*’ (כיפה), na której Bóg

słowy: „Ty jesteś ’Oren (אורן) i z tego ’oren (אורן) przyszłość wywiedzie kilka książek”. słowo ’oren należałoby przetłumaczyć tak, jak uczyniła to greka z *kefa*’, co daje: „Ty jesteś Sośniarz i z tej sosny...”.

⁵⁷ Por. *Peter and the Rock*, Berlin – New York 1990, 107, 113.

⁵⁸ Por. „Der Petrusdienst – Grundlegung im Neuen Testament und Ausprägung in der frühen Kirche”, w: *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, red. P. Hünermann, Regensburg 1997, 14. Podziela ją np. R. Pesch, *La primauté dans l’Église. Les fondements bibliques*, Paris 2002, 41n.; Glaeser, „Kościół jako »siostrzana wspólnota«,” 122.

⁵⁹ „After centuries of disagreement it would appear that Protestant and Catholic are at last united in referring the rock upon which the Church according to Mt 16,18 is to be built, to the Apostle Peter. But that is also the end of the agreement” (Caragounis, *Peter and the Rock*, 1).

⁶⁰ „Isolated texts in the Gospels (Matt 16,17-19; Luke 22,31-32; John 21,15-17) provide evidence of solemn logia of Jesus conferring distinct privileges of authority and leadership on the Apostle Peter. These privileges may be described as a particular Petrine ministry, or even primacy, in terms of both ‘function’ and ‘status’ insofar as these aspects cannot be separated from each other or from the person of Peter” („Concerning the Biblical Foundation of Primacy”, *Greek Orthodox Theological Review* 49 (2004), 24).

⁶¹ Niektórzy polscy komentatorzy błędnie utożsamiają Piotra z kamieniem węgielnym, np. A.J. Ołów, „Przekaz biblijny i interpretacja obietnicy prymatu św. Piotra”, *Studia Teologiczne* (Białystok, Drohiczyń, Łomża) 11 (1993), 11; Ormanty, „Wyznanie wiary Piotra w kontekście liturgii żydowskiej”, 33n. Inni sprzeciwiają się tej propozycji: „Piotr nie jest kamieniem węgielnym, tym jest Chrystus. Tekst nie mówi o kładzeniu kamienia węgielnego, co jest czynnością jednorazową, lecz o budowaniu Kościoła na Piotrze – skale, co jest procesem, jak tego wymaga obraz budowli” (Langkammer, „Rola Piotra w pierwotnym Kościele”, 20).

⁶² Zob. H. Muszyński, *Fundament, Bild und Metapher in den Handschriften aus Qumran*, Rome 1971; tenże, „Prymat Piotra w świetle qumrańskiej paraleli 1 QH 6,25-36”, w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, 157-175.

zamierzył zbudować świąt⁶³. Trzeba jednak to mieć na uwadze, że metafora jest metaforą czegoś jednego. Zatem czego metaforą jest *petra*? Funkcji? Urzędu Piotra?⁶⁴

Egzegeci wyrażają zdumienie faktem, że Jezus w *obietnicy prymatu* nie zarekomendował Siebie samego jako fundamentu, co Paweł uczynił w odniesieniu do Niego w 1 Kor 3,11, ale objawił się Właścicielem i Budowniczym *ekkklesii*⁶⁵. U Mateusza *ekkklesia* (ἐκκλησία) pojawia się dwa razy, w: 16,18 i 18,17. Zapewne to słowo zapożyczone zostało ze Septuaginty. W Septuagincie *ekkklesia* z reguły tłumaczy hebrajskie słowo *qahal* (קהל), które określa zgromadzenie na wskroś religijne⁶⁶. Tak w ST⁶⁷, jak i w zwojach z Qumran⁶⁸ *qahal* odnoszony jest do Boga. Identycznie przedstawia się rzecz w NT z *ekkklesia*⁶⁹.

W odniesieniu do *ekkklesii* użyto czasownik zbudować – *oikodomeo* (οἰκοδομέω). Zapewne zastosowano go w znaczeniu metaforycznym, gdyż nie odnosi się on do budynku, lecz do wspólnoty. Idea budowy wspólnoty Boga znana jest w ST⁷⁰, w Qumran⁷¹ oraz w NT⁷².

Zdaniem pewnych uczonych *ekkklesia* w Mt 16,18 zajmuje miejsce świątyni⁷³, co nie jest spostrzeżeniem trafnym. Gdyby *ekkklesia* była świątynią, a ponieważ świątynią par excellence w NT jest Jezus, należałoby sparafrazować słowa *obietnicy prymatu* w ten sposób: „Ty jesteś *Petros* i na tej *petra* zbuduję Siebie Samego...”. *Ekklesia* w *obietnicy prymatu* nie jest też jakąś społecznością pneumatyczną i nieokreśloną jak chcą tego niektórzy uczeni⁷⁴. Rzeczywistością pneumatyczną jest Królestwo Niebios i *ekkklesia* występuje w ścisłym związku z nim, ale się z nim nie utożsamia.

⁶³ Por. M.A. Chevallier, „Tu es Pierre, tu es le nouvel Abraham (Mt 16,18)”, *ETR* 57 (1982), 375-387; Tronina, „Tu es Petrus». Kilka uwag onomastycznych”, 12.

⁶⁴ „La nomination pose une pierre d'attente. Elle a valeur d'institution” (F. Genuyt, „Matthieu 16,1-20”, *Semiotique et Bible* 78 (1995), 44).

⁶⁵ Por. Pesch, *La primauté dans l'Église. Les fondements bibliques*, 41n.

⁶⁶ Por. P. Grelot, „Sur cette pierre je bâtirai mon Église”, *NRIb* 109 (1987), 643n.

⁶⁷ Lb 16,3; 20,4; Pwt 23,2.3.4. 9; 1 Krn 28,8; 29,20; Mi 2,5.

⁶⁸ 1 QM 4,10; 1 QS 2,22n.

⁶⁹ 1 Tes 2,14; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Ga 1,13; 1 Tm 3,5.15.

⁷⁰ Rut 4,11; Ps 51,18; 69,35; 147,2; Jer 1,10; 24,6; 31,4.28.

⁷¹ 4 QpPs37 3,15n.; 4 QFlor 1,6; CD 3,19. Por. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 428.

⁷² 1 Kor 3,9; Ef 2,20; 1 P 2,5.

⁷³ Por. A. Mello, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1993, 302; Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19”, 155. A. Paciorek daje wyraz temu przeświadczeniu w słowach: „Otóż jest możliwe, że samo wyrażenie *ekkklesia* jest wtórne albo redakcyjne, i że pierwotnie mogło w tym miejscu występować wyrażenie »świątynia« (Mk 14,58; J 2,19-21)” (*Ewangelia wg św. Mateusza*, 122).

⁷⁴ W. Barclay: „Nie chodzi tu o Kościół w sensie ludzkim, tym mniej o Kościół w pojęciu konfesyjnym, jakoby Piotr zapoczątkował taki Kościół. To, co Piotr zapoczątkował, można określić jako społeczność wszystkich wierzących w Jezusa Chrystusa, której nie należy utożsamiać z jakimkolwiek Kościołem, która nie ogranicza się do jakiegoś Kościoła, lecz obejmuje tych wszystkich, we wszystkich Kościołach, którzy miłują Pana” (*Ewangelia św. Mateusza*, t. II, Warszawa 1978, 313).

Niektórzy uczeni definiują *ekklesię* jako *beth Jeszua* (dom Jezusa), co oznacza szkołę Jezusa⁷⁵. W szkole Jezusa Piotr ma spełniać funkcję albo naczelnego rabiego, albo podobną do tej, która była przypisana do *mewagera* we wspólnocie Qumran (1 QS 5,20-21; 6,13-14)⁷⁶. Jednak lektura *obietnicy prymatu* pozostawia nieodparte wrażenie, że *ekkleсія* to *qahal*, a nie *bait*; *qahal Maszizjach* (społeczność Mesjasza)⁷⁷. Chociaż mieszkańcy Qumran również odnosili do siebie nazwę *qahal*, to jednak nie pretendowali do tego, by być społecznością Mesjasza!

Na *ekklesię Mesjasza* (*qahal Maszizjach*) będą napierać *bramy Hadesu*. Hebrajskim podłożem dla *bram Hadesu* jest wyrażenie *sza'arei Sze'ol* (שַׁעְרֵי שְׁאוֹל), które w całym ST występuje jedynie u Iz 38,10. Za to jego grecki odpowiednik *pylai hadou* (πύλαι ᾗδου) zjawia się czterokrotnie w LXX⁷⁸. Określenie *sza'arei Sze'ol* pojawia się też w Qumran⁷⁹, a greckie *pylai hadou* w literaturze apokryficznej⁸⁰. Co pewien czas uczeni kierują swoje zainteresowanie w stronę *obietnicy prymatu* w syryjskim Diatessaronie, w którym występuje konkurencyjna lekcja *mukle' daszyol* (zasuw, rygle, bariery szeolu)⁸¹, ale ta okoliczność nie ma to większego wpływu na zmianę tradycyjnego poglądu w kwestii genezy *bram Hadesu*.

O ile geneza wyrażenia *bramy Hadesu* nie przedstawia większego problemu, o tyle problem powstaje przy jego interpretacji. Dotąd wypracowano kilka opcji interpretacyjnych: chrystologiczną, hamartanologiczną, demonologiczną, tanatologiczną⁸², eschatologiczną⁸³, martyrologiczną⁸⁴. Podzielamy interpretację

⁷⁵ Por. Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19”, 168.

⁷⁶ Por. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 430.

⁷⁷ Innego zdania jest F. Sieg, który utrzymuje, że samoświadomość chrześcijańskich gmin jako wspólnot wtajemniczonych, zbliża pojęciowo *ekklesię* bardziej do qumrańskiej idei *sod* niż *qahal*, por. „Syn Człowieczy – Mesjasz – Syn Boży i Szymon Piotr (Mt 16,13-20)”, 42.

⁷⁸ Iz 38,10; Mdr 16,13; PsSal 16,2; 3 Mch 5,51.

⁷⁹ 1 QH 14,24; OrSyb 2,228 oraz HenSłow 42,1.

⁸⁰ Por. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 428.

⁸¹ Np. S. Gero, „The Gates or the Bar of Hades”, *NTS* 27 (1981), 411-414; S.P. Brock, „The Gates/Bars of Sheol Revisited”, w: *Sayings of Jesus. Canonical and Non-Canonical* (FS T. Baarda), red. W.L. Petersen, J.S. Vos, H.J. de Jonge, Leiden – New York – Köln 1997, 14. K. Luke, preferuje tę lekcję głównie pod wpływem analizy Hi 38,10 i Jn 2,7, por. „The Bars of Sheol”, *Bible Bhashyam (Indian Biblical Quarterly)* 24 (1998), 118n.

⁸² Zob. Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, 113-115.

⁸³ „Chodzi przeto prawdopodobnie o nic innego, jak o triumfalną zapowiedź przyszłego Zmartwychwstania” (Barclay, *Ewangelia św. Mateusza II*, 315). Odmienne S. Kozioł: „Nie zawierają one bynajmniej myśli o bliskiej paruzji, lecz przeciwnie, Kościół jest tutaj rozumiany jako ziemski, na Piotrze zbudowana instytucja, która będzie trwała mimo sprzeciwu” („Świadectwo świętego Mateusza w prymacie Piotra”, w: *Pasterz i twierdza. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Olszańskiemu ordynariuszowi diecezji w Kamieńcu Podolskim*, red. J. Wołczański, Kraków 2001, 474).

⁸⁴ „Matthew’s composing vv 17-19 and giving prominence to persecution in his Gospel favor that ‘the gates of Hades’ particularly represent death by martyrdom (cf. 1 QH 6,24-29)” (Gundry, *Matthew*, 335).

tanatologiczną⁸⁵. Za nią przemawia np. synonimiczne użycie terminów *śmierć* i *Szeol* w Biblii Hebrajskiej⁸⁶.

Bramy Hadesu zachowują postawę agresywną w stosunku do *ekklesii*⁸⁷, ale jej nie przemogą. Czasownik *katschyein* zastosowany do aktywności *bram Hadesu*, bardzo rzadki w NT⁸⁸, przywołuje tutaj ideę przewagi nad kimś⁸⁹, i w takim znaczeniu występuje z reguły w LXX⁹⁰.

3.5. UPRAWNIENIA PIOTRA

Petrosowi zostały powierzone dwa uprawnienia: władza kluczy oraz wiązania i rozwiązywania, których nie należy utożsamiać, co jest zwyczajem powszechnie przyjętym w egzegezie⁹¹.

3.5.1. KLUCZE KRÓLESTWA NIEBIOS

(κλειδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν)

Metafora kluczy cofa nas do zamierzchłej epoki, np. do Egiptu, gdzie pałace i świątynie otwierano za pomocą narzędzi wykonanych z metalu lub drewna. Były one na tyle okazałe, że noszono je przewieszane przez ramię⁹². Nawiązuje do tego zwyczaju Iz 22,22: „Położyłem klucz domu Dawida na jego barku i otworzę, a nikt nie zamknie i zamknę, a nikt nie otworzy”. Ten tekst został w NT odniesiony do Jezusa w Ap 3,7.

W NT rzeczownik klucz – *kleis* (κλείς) występuje jeszcze: raz u Łukasza (11,52) i cztery razy w Apokalipsie⁹³. Czasownik *kleio* (κλείω) pojawia się częściej,

⁸⁵ Jej rzecznikiem jest J. Gnilka, „Der Petrusdienst – Grundlegung im Neuen Testament und Ausprägung in der frühen Kirche”, 15 („Das Hades ist das Totenreich”); F. Genuyt, „Matthieu 16,1-20”, *Semiotique et Bible* 78 (1995), 44 („puissances de mort”).

⁸⁶ Ps 18,5; 49,14; 116,3; Prz 5,5; 7,27; Iz 28,15.18; Ez 31,15.

⁸⁷ Por. Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19”, 155; Por. Cronjé, „A Study of the Theological and Ecclesiological Consequences of Jesus’ Pronouncements in Matthew 16,18-19 and 18,18”, 83n.

⁸⁸ Jeszcze w: Łk 21,36; 23,23.

⁸⁹ Ten aspekt wypukła Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*, 464.

⁹⁰ Por. J. Marcus, „The Gates of Hades and the Keys of the Kingdom (Mt 16, 18-19)”, *CBQ* 50 (1988), 444.

⁹¹ „Piotr sprawuje władzę kluczy, wiążąc i rozwiązując” (Paciorek, *Evangelia wg św. Mateusza*, 129).

⁹² Por. Ołów, „Przekaz biblijny i interpretacja obietnicy prymatu św. Piotra”, 12.

⁹³ 1,18; 3,7; 9,1; 20,1.

16 razy⁹⁴. Na jedno użycie rzeczownika *kleis* (klucz) i jedno – czasownika *kleio* (zamykać) zwracają uwagę komentatorzy. Z metafory kluczy korzysta Łukasz w w. 11,52, strofując uczonych w Piśmie i faryzeuszy tymi słowy: „wzięliście klucz poznania” (ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως). Mateusz natomiast korzysta z metafory zamykania w 23,13: „zamykacie Królestwo Niebios przed ludźmi” (κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων).

Klucze Królestwa Niebios w obietnicy prymatu są ponad wszelką wątpliwość metaforą pełnomocnictwa⁹⁵, delegowanego autorytetu⁹⁶. Nie jest to więc władza samodzielna i niezależna. Po drugie, za pośrednictwem metafory *kluczy Królestwa Niebios* Jezus nie deleguje *Petrosowi* wszystkich Swoich prerogatyw władzy *kluczy*, które On posiada (nad otchłanią, królestwem śmierci, królestwem życia)⁹⁷, tylko część. Na drugim biegunie skłonności do maksymalizacji *władzy kluczy* znajduje się inklinacja do jej rozmycia poprzez rozciąganie jej na wszystkich wierzących⁹⁸.

3.5.2. WŁADZA WIĄZANIA I ROZWIĄZYWANIA

Para terminów: *wiązać i rozwiązać* (δέω – λύω: *deo – lyo*) występuje w grece hellenistycznej w znaczeniu właściwym i analogicznym. Szczególny rozgłos uzyskała ona w czasach rabinizmu, gdzie w języku hebr.: *'asar – hittir* (אסר – היתיר) i aram.: *'asar – szera'* (אסר – שרא) stała się metaforą władzy jurydyczno-dyscyplinarnej: *zakazać – pozwolić*⁹⁹. Część uczonych nadal sądzi, że w tym halachicznym znaczeniu

⁹⁴ Mt 6,6; 23,13; 25,10; Łk 4,25; 11,7; J 20,19.26; Dz 5,23; 21,30; 1 J 3,17; Ap 3,7a.8; 11,6; 21,25; 20,3.

⁹⁵ Por. Barclay, *Ewangelia św. Mateusza II*, 316.

⁹⁶ Por. Cronjé, „A Study of the Theological and Ecclesiological Consequences of Jesus' Pronouncements in Matthew 16,18-19 and 18,18”, 88. Innego zdania jest H. Langkammer: „Kto ma klucze, jest panem domu, nie odźwiernym, jak wielu egzegetów mylnie sądzi” („Rola Piotra w pierwotnym Kościele”, 21). Otóż Panem „tego domu” – *ekklezii* jest Jezus, a nie *Petros*, co ewidentnie wynika z tekstu obietnicy.

⁹⁷ „Jezus przedstawia się jako ojciec posiadający klucz otchłani, jako posiadający władzę, jaką sprawuje czy nad domem – królestwem śmierci, czy to nad domem – królestwem życia. Tę władzę Jezus przynosi na Piotra” (Kozioł, „Świadectwo świętego Mateusza w prymacie Piotra”, 481).

⁹⁸ „Trzeba stwierdzić wyraźnie, że nie tylko Piotr ma klucze Królestwa. Posiada je każdy chrześcijanin. Każdy bowiem ma prawo otwierać drzwi do Królestwa dla innych, by zastosować do siebie wielką obietnicę Jezusa Chrystusa” (*Ewangelia św. Mateusza II*, 317).

⁹⁹ Pewne zdarzenie, które zyskało miano aforyzmu w Izraelu, będąc grą znaczeń na dwóch rdzeniach *'asar – hittir* (אסר – היתיר), pokaże szersze pole semantyczne tych słów. Rzecz ma miejsce w kinie. Pewna pani pyta biletera, czy może wejść na salę z pieskiem. W odpowiedzi słyszy następującą sentencję: *kelew 'asur? – muttar; kelew muttar? – 'asur* (מותר? – אסור) – *מותר? – אסור* (כלב – מותר; כלב – אסור). Sentencję należy przetłumaczyć w ten sposób: „Dozwolone» (מותר)

występuje *deo – lyo* w *obietnicy prymatu*¹⁰⁰. Inni konstatują dla tych czasowników znaczenie magiczne, dyscyplinarno-kościelne, sakramentalne¹⁰¹.

Ten zestaw pojęć pojawia się w Nowym Testamencie w kilku miejscach: Mt 18,18; 21,2 (paral.: Łk 19,30; Mk 11,2); Dz 22,29n.; 1 Kor 7,27; Ap 9,14; 20,2n.; Łk 13,16. Nie licząc naszego miejsca i Mt 18,18, tylko raz zastosowano go w znaczeniu właściwym (Mt 21,2) a w pozostałych przypadkach w znaczeniu metaforycznym.

Pokaźna grupa komentatorów wersję liczby mnogiej czasowników: *wiązać – rozwiązywać*, która występuje u Mt 18,18, uznaje za pierwotną¹⁰². Naszym zdaniem Mt 18,18 należy postrzegać w świetle 16,19, a nie na odwrót.

Niezmiennie intriguje egzegetów locum u Jana 20,23, gdzie Jezus Zmartwychwstały przekazuje apostołom władzę odpuszczania i zatrzymywania grzechów przy pomocy pary terminów: *afiemi – krateo* (którym grzechy odpuscicie, są im odpuszczone, którym zatrzymacie, są im zatrzymane). Ten logion uznaje się za rzeczową paralełę dla Mateuszowego logionu z: *wiązać – rozwiązywać*¹⁰³. Naszym zdaniem, o ile logion z J 20,23 traktuje wprost o odpuszczeniu i zatrzymaniu grzechów, o tyle logiony Mateuszowe (16,19; 18,18) nie. Mowa jest w nich wprost o kanonicznych uprawnieniach funkcjonariuszy *ekklesii Mesjasza* w odniesieniu do swoich członków.

Piotrowi przy okazji wykonywania władzy *wiązania – rozwiązania* przyobiecana została kooperacja Boska. Tę kooperację sygnalizuje bezosobowa strona bierna obydwóch czasowników. Ta forma nosi techniczną nazwę *passivum divinum*, albowiem jest kryptonimem aktywności Boga¹⁰⁴.

jest wejście z pieskiem »związany« (אָסור = w kagańcu), »zabronione« (אָסור) – z pieskiem »rozwiązany« (אָסור = bez kagańca)».

¹⁰⁰ Ta opcja jest ciągle kontestowana, por. Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19”, 166.

¹⁰¹ Por. Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, 124n. Za władzą egzorcyzmowania opowiadałem się w tej publikacji, por. 126. Dzisiaj uważam, że nie było to trafne rozpoznanie znaczenia czasowników *wiązać – rozwiązywać*.

¹⁰² Por. J. Gnilka, *Das Matthäus-evangelium, t. II*, Freiburg – Basel – Wien 1988, 55; Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*, 459; „The Primacy Saying of Matthew 16,17-19 from the Perspective of Its Effective History”, w: *Studies in Matthew*, red. U. Luz, Grand Rapids – Cambridge 2005, 173.

¹⁰³ Por. np. France, *L’Evangile de Matthieu*, 64; Langkammer, „Rola Piotra w pierwotnym Kościele”, 21; Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19”, 160-162, 164n.

¹⁰⁴ Logion Mt 16,19 stwarza problem również przy tłumaczeniu. Propozycje nowych tłumaczeń przekładają: A. Del Corro, „To put or not to put a Footnote. Matthew 16,19”, *Bible Translator* 53 (2002), 228; D. Ekem, „Another Look at the Translation of Matthew 16,19”, *Bible Translator* 55 (2004), 124.

4. WNIOSKI

Na przestrzeni ostatnich dwóch dekad w dociekaniach nad *obietnicą prymatu* na drugi plan zesza kwestia jej genezy i redakcji, która przedtem frapowała uczonych¹⁰⁵. Dzisiaj badacze, stojąc w zasadzie na gruncie orientacji synchronicznej, skupiają się na problemach tekstualnych, literackich i językowych, religioznawczych i kulturowych. Za rzecz oczywistą uznają oni autentyczność i semicką genezę obietnicy¹⁰⁶. Odmienne stanowisko reprezentują nieliczni¹⁰⁷.

Stojąc na gruncie orientacji synchronicznej, preferowaliśmy analizę ostatniej postaci tekstu nad śledzenie procesu jego powstania. Tekst w ostatecznej postaci traktujemy jako jednostkę koherentną i kanoniczną, i jako taka stanowić powinna punkt wyjścia do interpretacji. Jednak w ostatnich dwudziestu latach komentatorzy nie przejawiają zainteresowania interpretacją *obietnicy prymatu*: teologią czy hermeneutyką, a poprzestają jedynie na tematach teologiczno-biblijnych¹⁰⁸. Interpretacja poniekąd pozostaje w gestii wyznań chrześcijańskich. Czyniąc pewien wyłom w tym egzegetycznym obyczaju, przedłożymy teraz własną interpretację – inicjacyjną.

II. CZEGO NIE WIADOMO O OBIETNICY PRYMATU PIOTRA

1. WSTĘP

Niektórzy egzegeci słusznie zaznaczają, że *obietnica prymatu* znajduje się w najlepszym kontekście z możliwych¹⁰⁹. Na tym, niestety, kończy się ich spo-

¹⁰⁵ Przedmiotową i ożywioną dyskusję prowadzoną w latach 80. XX w. relacjonuje np. Pesch, *La primauté dans l'Église. Les fondements bibliques*, 47-51.

¹⁰⁶ Na polskim gruncie ten pogląd podzielają np: Ołów, „Przekaz biblijny i interpretacja obietnicy prymatu św. Piotra”, 10; Koziół, „Świadectwo świętego Mateusza w prymacie Piotra”, 473; Tronina, „»Tu es Petrus«. Kilka uwag onomastycznych”, 13.

¹⁰⁷ Wśród nich U. Luz, który na przestrzeni wielu lat podtrzymuje swój sąd o greckiej i Mateuszowej proveniencji logionu obietnicy prymatu, por. *Das Evangelium nach Matthäus I*, 454; „The Primacy Text (Mt 16,18)”, 45; „The Primacy Saying of Matthew 16,17-19 from the Perspective of Its Effective History”, 173n. R.H. Gundry konstatuje z dużą dozą pewności: „Matthew's composition of vv 17-19 in Greek eliminates the quest of right Semitic word – קהל, עדה, רוד, כנישתא – behind ἐκκλησία. No Semitic tradition stands behind these verses” (*Matthew*, 335).

¹⁰⁸ Np. B.T. Viviano, „Peter as Jesus' Mouth. Matthew 16,13-20 in the Light of Exodus 4,10-17 and Other Models”, w: *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity. Studies in Language and Tradition*, red. C.A. Evans, Sheffield 2000, 312-323.

¹⁰⁹ „Dla lepszego zrozumienia tzw. obietnicy prymacjalnej w Mt 16,17-19 należy najpierw stwierdzić, że Mateusz świadomie ją wkomponował w kontekst wyznania mesjańskiego ze strony Piotra” (Langkammer, „Rola Piotra w pierwotnym Kościele”, 19).

strzegawczość. Tymczasem kontekst literacki, który znajduje się w funkcji struktury inicjacji Ewangelii jako gatunku literackiego¹¹⁰, naszym zdaniem rzutuje na interpretację *obietnicy prymatu* w sposób decydujący. Np. inicjacyjny jej charakter w wymiarze historycznym dobitnie ilustruje reakcja Szymona na pierwszą zapowiedź męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa (por. 16,21-23). W jej świetle Szymon, będąc *Petrosem* i *petra* w relacji do Jezusa Mesjasza, jest jeszcze *Skandalon* w odniesieniu do Jezusa jako Syna Boga.

2. INICJACYJNA FOTOGRAFIA EKKLESII

W momencie obwieszczenia *obietnicy prymatu* Jezus bynajmniej nie występuje z pozycji nauczyciela czy proroka (w tę rolę wcielił się wcześniej). Tutaj ukazany jest jako Mesjasz i twórca społeczności mesjańskiej – *qahal Maszrijach*. Nowotestamentowym ekwiwalentem dla naszego *ekklesia mou* jest np. Pawłowe wyrażenie: *wszystkie ekklesie Mesjasza* (αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ – Rz 16,16).

Ekklesii Mesjasza w wymiarze egzystencjalnym nie tworzą wierzący w Jezusa jako Mesjasza i Syna Boga jako Boga¹¹¹, ale wierzący „jedynie” w Jezusa jako Mesjasza. Niektórzy komentatorzy nawet wtedy, gdy trafnie konstatują pod względem werbalnym, że ta *ekklesia* jest wspólnotą mesjańską¹¹², to jednak od strony rzeczowej postrzegają ją niewłaściwie jako wspólnotę ochrzczonych. Bynajmniej *ekklesia mou* nie jest pomyślana tutaj jako społeczność ochrzczonych, czyli tych, którzy uwierzyli w Jezusa Syna Boga jako Boga. W sensie ścisłym nie można więc odnieść do *ekklesii Mesjasza* wyrażenia: *ekklesia Syna Boga* (*ekklesia tou biou tou Theou*).

W Dziejach Apostolskich 11,26 inicjowanych i wierzących w Jezusa Mesjasza zdefiniowano jako *christianoï: chrystusowcy, meszjaszowcy*. Spotykamy się tu z pierwszym poświadczeniem relatywnego odniesienia nazwy *christianos* – właśnie do Jezusa jako Mesjasza (gr. *Christos*). Później to relatywne odniesienie z odnośną terminologią przejmą Synody, Sobory i inne podmioty Kościoła w starożytności¹¹³. W dokumentach z tego okresu ekwiwalentem dla *christianos* stanie się m.in. ka-

¹¹⁰ Zob. „Podejście inicjacyjne do Ewangelii Jana”, w: *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, 13-26.

¹¹¹ Por. Paciorek, *Ewangelia wg św. Mateusza*, 127.

¹¹² Por. Chłąd, *Kościół chwalebny Chrystusa. Doktryna Ef 4,7-16 na tle paralel nowotestamentowych*, 107; France, *L'Évangile de Matthieu*, 63.

¹¹³ Więcej na ten temat B. Górka, „Społeczny i ewolucyjny charakter moralności wczesnochrześcijańskiej”, *Socjologia religii* 8 (2009), 307-324 (red. J. Baniak, *Metodologia i problematyka socjologii moralności*, Poznań 2009).

techumen. Wyrażając się zatem bardziej współcześnie, *ekklelesia mou* to społeczność katechumenów, a nie ochrzczonych! Definicję bowiem *chrystusowca / katechumena* w Kościele starożytnym określała wiara egzystencjalna w Jezusa jako Mesjasza, a nie w Jezusa jako Syna Boga!

Jezus jako Mesjasz pod Cezareą Filipową zadeklarował *Petrosowi*, że taką wspólnotę, swoich *chrystusowców*, swoich *katechumenów*, zbuduje na *petra*. Ucieleśnił On ten projekt po zmartwychwstaniu. Wprawdzie Piotr już wtedy wiedział, że Jezus jest transcendentnym Synem Boga, to jednak ta jego wiedza nie wnosi niczego istotnego do przesłania *obietnicy prymatu*, *ekklelesia* bowiem zbudowana na *petra*, to *ekklelesia* Jezusa jako Mesjasza, a nie *ekklelesia* Jezusa jako Syna Boga. Innymi słowy, ta wiedza wnosi coś istotnego do doświadczenia wiary *Petrosa*, ale nie do natury *ekkleсії Mesjasza* zbudowanej na *petra* oraz do zakresu uprawnień *Petrosa* w odniesieniu do niej! *Ekklesia mou* z 16,18 pozostaje *ekkleсіą Mesjasza*, a uprawnienia skonstatowane dla *Petrosa* dotyczą wspólnoty katechumenów oraz kandydatów do niej, a nie wspólnoty ochrzczonych!

W świetle tego, co zostało podniesione, rzeczywiście nie ma bardziej odpowiedniego miejsca na proklamację *obietnicy prymatu*, niż to, w którym się ona znajduje. Z drugiej strony, kontekst inicjacyjny przywraca pierwotny sens *obietnicy prymatu* zagubiony na przeciąg kilkunastu wieków. W horyzoncie inicjacyjnym *obietnica prymatu* określa *ekkleсіę* od strony dynamicznej, w pewnym momencie procesu wspólnotowej pedagogii. Jest to fotografia wspólnoty inicjowanych w ruchu, wykonana na pewnym etapie rzeczoności procesu.

W dotychczasowej recepcji *obietnicy prymatu* dominuje statyczny model opisu natury *ekkleсії Mesjasza* i statusu w niej *Petrosa*, sformułowany z jakiejś nieokreślonej pozycji, opierający się na werbalnych skojarzeniach. Skutek tego jest taki, jaki jest; poszczególny egzegeta widzi w niej nie to, co powinien zobaczyć, ale to, co chce widzieć. Poprzez wgląd inicjacyjny możemy przywrócić *obietnicy prymatu* pierwotne przesłanie dzięki ustawieniu jej w odpowiednim miejscu na linii inicjacji wczesnochrześcijańskiej.

Ten inicjacyjny kontekst zarazem chroni przed minimalizacją i maksymalizacją uprawnień *Petrosa* czy też przed ich mitologizacją. Uprawnienia *Petrosa* dotyczą kandydatów do *ekkleсії Mesjasza* oraz jej członków¹¹⁴. W stosunku do kandydatów do *ekkleсії Mesjasza* (prekatechumenów) *Petros* posiada władzę kluczy, w stosunku do jej członków (chrystusowców / katechumenów) – uprawnienie

¹¹⁴ „Obraz Piotra jako skały mówi jednak znacznie więcej. »Na tej opoce« Chrystus buduje teraz nowego Izraela »według Ducha« tj. »swój Kościół« (ekklelesia) jako wspólnotę nowego i wiecznego Przymierza” (Tronina, „»Tu es Petrus«. Kilka uwag onomastycznych”, 12. W doktrynie NT ekklelesia jako wspólnota nowego i wiecznego Przymierza to *ekklelesia Syna Boga*).

wiązania i rozwiązywania. Ta władza wiązania i rozwiązania skonstatowana np. w Mt 18,18 wyraża się przede wszystkim w czynności ekskomunikowania ze społeczności katechumenów (do instytucji pokuty?) oraz przywracania ich na powrót do *ekklezji Mesjasza* (po procesie instytucjonalnej rewitalizacji?).

3. KONKLUZJA

Ekklesia mou z obietnicy prymatu jaśniej nam w Ewangelii Mateusza, jak kometa widoczna z ziemi w trakcie wędrówki po układzie planetarnym. Pojawienie się komety zakłada jej uprzednią egzystencję, a zniknięcie – późniejszą, i stwarza okazję do poznania wszystkich faz kosmicznej wędrówki. Patrząc przez pryzmat tego zjawiska astralnego, poznania uprzednich i następnych faz *ekklezji* możemy dokonać poprzez stosowną analogię z zachowaniem powściągliwości w trakcie odmierzenia symetrycznych punktów na linii inicjacji wczesnochrześcijańskiej. Np. *ekklezję* wcześniejszej fazy inicjacji możemy określić jako *bet Jeszua* (szkoła Jezusa). Jej budowniczym będzie Jezus jako nauczyciel, a *Petros* uzyska w niej status naczelnego Rabbiego. Natomiast *ekklezję* faz późniejszych możemy zidentyfikować jako *ekklezję Syna Boga* (zgromadzenie przyjaciół), *ekklezję Pierworodnego* (zgromadzenie braci)... Np. w *ekklezji Pierworodnego* klucze do życia wiecznego jako ożywienia dzierży wyłącznie Jezus. Tych kluczy nie przekazuje On żadnemu pełnomocnikowi.

III. PODSUMOWANIE

Wgląd inicjacyjny obserwuje *ekklezję Mesjasza* w Ewangelii Mateusza niczym teleskop komety w momencie zbliżenia się do ziemi, czyli na pewnym etapie wczesnochrześcijańskiej pedagogii wiary. Taki sposób postrzegania *ekklezji* tworzy odpowiednią platformę dla koniecznego przeformułowania eklezjologii Nowego Testamentu oraz dotychczasowej recepcji instytucji prymatu Piotra z Mt 16,16-19.

Kwestią istotnie powiązaną z tak rozumianą doktryną eklezjologiczną jest problem rzetelnej diagnozy kondycji współczesnych wspólnot chrześcijańskich, a ta rzecz spychana jest na margines wnikliwości uczonych, troski pasterzy i refleksji laikatu. O ile z satysfakcją należy patrzeć na ekumeniczne wysiłki zmierzające do zbliżenia stanowisk odnośnie do potrzeby instytucji prymatu dla całego chrześ-

cijaństwa¹¹⁵, o tyle zaniechanie refleksji nad stanem chrześcijaństwa tę pierwszą sprawę sytuuje w sferze wirtualności; niekończących się dysput czy też nominalnych uzgodnień. Nieodzowność instytucji prymatu Piotra automatycznie urealnia się w społeczności *ekklesii Mesjasza* (w społeczności chrystusowców / katechumenów). Stąd wynika, że problemem podstawowym w wysiłkach ekumenicznych powinno być pytanie o kondycję współczesnego chrześcijaństwa, a nie o potrzebę urzędu Piotrowego w *ekklesii Mesjasza*!

Ekklesia Mesjasza wraz z instytucją prymatu Piotra z Mt 16,16-19 stanowi normę i ideacyjny punkt odniesienia dla wspólnot kościelnych i prymatu w chrześcijaństwie, a nie na odwrót. Jeśli konkretna społeczność chrześcijańska powołuje się na instytucję prymatu Piotra w celu legitymizacji własnego systemu władzy, to należy postawić jej zasadnicze pytanie: czy jest to faktycznie instytucja prymatu Piotra z obietnicy Mateuszowej? Odpowiedź na to pytanie uwarunkowana jest odpowiedzią na drugie pytanie: czy ta konkretna społeczność wierzących jest *ekklesią Mesjasza* (czyli społecznością chrystusowców / katechumenów) w rozumieniu przesłania *obietnicy prymatu Piotra*? Stawianie kwestii w ten sposób może doprowadzić do wyzwolenia doktryny chrześcijaństwa z wielu genetycznych i gigantycznych przekłamań zaś jego społecznej kondycji – z totalnej zapaści.

BAIT OR QAHAL? WHAT IS AND WHAT IS NOT KNOWN ABOUT MT 16:16-19

Summary

The promise of Peter's primacy has been the subject of intensive exegetical research, which has focused on its literary and linguistic aspects in recent years. The results of that research are summed up in the first part of the study. The second part offers a hermeneutic interpretation of the text from the perspective of the the initiatory approach.

Considered within the initiatory approach, the text of *the promise of Peter's primacy* reveals the internal structure of the ecclesia at a certain stage in the initiation of the early Church. It is a community of believers in Jesus as the Messiah – that is, a community of catechumens. Peter wields twofold power in that community: the power of the keys of the Kingdom of Heaven and the power to bind and loose. The power to bind and loose concerns catechumens, whereas the power of the keys of the Kingdom of Heaven applies to pre-catechumens.

¹¹⁵ Referuje je R. Porada, „Posługa Piotra i papieżstwo według »Communio sanctorum«”, *Studia Oecumenica* 3 (2003), 21-42.

PIOTR MUCHOWSKI

JĘZYK CODZIENNY JUDEI W I I II WIEKU W ŚWIETLE RĘKOPISÓW ZNAD MORZA MARTWEGO

Zagadnienie języków potocznych Judei okresu końca Drugiej Świątyni jest przedmiotem długiej dyskusji sięgającej XIX w., a nawet wcześniej. Było ono często podnoszone m.in. w kontekście rozważań nad językami, jakich używali Jezus i autorzy Nowego Testamentu, a także genezy hebrajskiego misznaickiego. Choć wiadomo obecnie z pewnością, że w życiu codziennym Żydzi w Judei w tym okresie posługiwali się trzema językami – hebrajskim, aramejskim i greką, to nie jest jasne, jaki był dokładny zasięg społeczny i terytorialny tych języków. Nie wiadomo zwłaszcza, jaki dokładnie był poziom znajomości greki w społeczeństwie żydowskim i jak kształtował się on w poszczególnych grupach społecznych, szczególnie na obszarach odległych od dużych ośrodków miejskich. Istotnym przedmiotem dyskusji są wzajemne relacje hebrajskiego i aramejskiego, a zwłaszcza kwestia, jakie były praktyczne konsekwencje dwujęzyczności (powszechnego używania hebrajskiego i aramejskiego) Żydów i jak wpływała ona na rozwój każdego z tych języków. Przedmiotem kontrowersji jest również zróżnicowanie dialektalne misznaickiego.

Dzięki odkryciom i publikacji rękopisów znad Morza Martwego w badaniach na temat sytuacji językowej Judei dokonał się znaczący postęp. Podczas gdy rękopisy z Qumran i Masady dostarczyły przede wszystkim danych na temat

odmian literackich używanych w okresie od II w. p.n.e. do I w. n.e., to rękopisy z Murabbat, Nachal Chewer, Nachal Ceelim, a także z innych miejsc, są źródłem wiedzy przede wszystkim na temat odmian urzędowych i potocznych, stosowanych w okresie przed 136 r. n.e. Zwoje tej drugiej grupy – poza rękopisami z Murabbaat – wydanymi w 1961 przez Milika¹ – bardzo długo oczekiwały na wydanie i przez długi czas były znane tylko w ograniczonym stopniu (długi proces wydawniczy był spowodowany trudnościami w odczytaniu wynikającymi w dużej mierze z użycia nieformalnych typów pisma). Dopiero ostatnie lata przyniosły oficjalną publikację rękopisów ukrytych w czasach II Powstania (132-136 n.e.), należących do tak zwanej „Kolekcji Yadina”, odkrytych w 1960 i 1961 r., umożliwiającą pełną analizę zawartego w nich materiału językowego. Zwoje te wydane zostały w kilku etapach w okresie pomiędzy 1989 a 2002 przez takich badaczy jak Lewis, Levine, Greenfield, Cotton, Yardeni². Ze względu na obszerność tego materiału, rękopisy te mają niezwykle ważne znaczenie jako nowe źródło wiedzy na temat użycia hebrajskiego i aramejskiego w życiu codziennym okresu przed 136 r. n.e. Stosunkowo niedawno również wydane zostały – w 38. tomie „Discoveries in the Judean Desert” – rękopisy odkryte w roku 1987 i 1993 w okolicach Jerycha, w części również z okresu powstania Bar Kochby (wraz z kilkoma tekstami z Wadi Sdeir, Nachal Mishmar i Nachal Ceelim)³. W tym przypadku jednak, zaświadczony materiał językowy, w większości źle zachowanych rękopisów, jest zdecydowanie uboższy.

Większość dokumentów ukrytych w czasie Powstania Bar Kochby pochodzi z obszarów na południowy wschód od Jerozolimy. Znaczną grupę wśród nich stanowią dokumenty z En Gedi oraz z terenów nabatejskich. Zasadniczo wszystkie dokumenty, niezależnie od języka ich zapisu, należały do Żydów i Żydów w swojej treści dotyczyły. Rękopisy pod względem czasowym pochodzą z I i II w. n.e. (w większości z początków II w.).

¹ Zob. J.T. Milik, „Textes hébreux et araméens”, w: P. Benoit, J.T. Milik, R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at* (DJD II), Oxford 1961, 67-205.

² Zob. N. Lewis, Y. Yadin, J.C. Greenfield, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters*, Jerusalem 1989; A. Yardeni, „Nabal Se'elim” Documents. *Judean Desert Studies*, Jerusalem 1995; H. Cotton, A. Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nabal Hever and Other Sites* (DJD XXVII), Oxford 1997; A. Yardeni, *Textbook of Aramaic, Hebrew and Nabataean Documentary Texts from the Judean Desert and Related Material, t. I-II*, Jerusalem 2000; Y. Yadin, J.C. Greenfield, A. Yardeni, B.A. Levine, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Hebrew, Aramaic and Nabataean-Aramaic Papyri*, Jerusalem 2002.

³ Zob. J.H. Charlesworth, N. Cohen, H. Cotton, E. Eshel, H. Eshel, P. Flint, H. Misgav, M. Morgenstern, K. Murphy, M. Segal, A. Yardeni, B. Zissu, *Miscellaneous Texts from the Judean Desert* (DJD XXXVIII), Oxford 2000.

Pod względem rodzajów dokumentów, zwoje te dzielą się na umowy kupna /sprzedaży, umowy dzierżawy, skrypty dłużne, pokwitowania, kontrakty ślubne, listy rozwodowe i inne. Osobną – szczególną – kategorię stanowią listy z korespondencją z czasów Powstania Bar Kochby. Do dokumentów znad Morza Martwego zaliczany jest również Zwój Miedziany, datowany na I w. n.e. , którego misznaicki język wykazuje pewne specyficzne dialektalne cechy.

W większości przypadków dokumenty sporządzone zostały w języku aramejskim judejskim, rzadziej w hebrajskim misznaickim, greckim i aramejskim nabatejskim.

Z rękopisów tych wyraźnie wynika, że Judejczycy w omawianym okresie posługiwali się w życiu codziennym powszechnie dwoma językami – aramejskim judejskim i hebrajskim misznaickim. Część z nich niewątpliwie znała również grekę, chociaż jej znajomość często – jak wynika to z dokumentów – była na poziomie elementarnym. Aramejski nabatejski, zaświadczony w zwojach, był językiem używanym przez Żydów zamieszkujących na terenach nabatejskich, głównie w Machoz Eglatain.

W niniejszym artykule poruszam cztery zagadnienia, które należą do ważnych, kontrowersyjnych problemów badawczych, i które, dzięki nowym danym, poszerzają naszą wiedzę na temat języka codziennego w Judei w omawianym okresie.

Jednym z najważniejszych zagadnień badawczych jest zasięg społeczny i terytorialny użycia poszczególnych języków – aramejskiego, hebrajskiego, greki. Wprost trudno dziś uwierzyć – mając do dyspozycji dokumenty z Pustyni Judzkiej – że mniej więcej wiek temu spierano się, czy hebrajski misznaicki był w ogóle językiem żywym. Dane statystyczne – ilość rękopisów w języku aramejskim i hebrajskim – wskazują na częstsze użycie aramejskiego. Są to proporcje mniej więcej 35 (+9 w aramejskim nabatejskim) do 19. Przewaga aramejskiego zarysowuje się nawet w przypadku listów Szymona Bar Kochby 9 do 6 (nadto, zachował się jeden list adresowany do Szymona). Biorąc pod uwagę przypuszczalnie świadomą politykę językową zmierzającą do podniesienia rangi hebrajskiego, prowadzoną przez powstańców Bar Kochby, która mogła mieć wpływ na liczbę rękopisów hebrajskich, wydaje się, że aramejski w II w. był językiem o większym zasięgu społecznym. Należy przy tym jednakże odnotować dwie uwagi. Mianowicie, zaświadczone teksty to w większości dokumenty administracyjne i gospodarcze, po drugie znaczna część rękopisów pochodzi z terenów, gdzie społeczność żydowska prawdopodobnie pozostawała w kontakcie, jeśli nie częstym, to przynajmniej sporadycznym, z ludnością nieżydowską, nieposługującą się hebrajskim, za to znającą aramejski, będący ówczesnym *lingua franca*. Używanie aramejskiego w tego typu tekstach było niewątpliwie utrwalone już od czasów perskich. Preferowanie aramejskiego mogło wynikać chociażby z tego, że dokumenty zapisane tym językiem mogły

być przedkładane w sądach nieżydowskich i w transakcjach z ludnością nieżydowską. Za tym, że zasięg społeczny aramejskiego w życiu codziennym, jako języka mówionego, nie musiał być aż tak szeroki, jak wynika to ze statystyki językowej rękopisów, przemawia również to, że – jak uważa się – faryzeusze posługiwali się misznaickim w swoim nauczaniu. Niewątpliwie oba języki pełniły funkcję języka mówionego w życiu codziennym. Wydaje się przy tym, że pozycja hebrajskiego misznaickiego musiała być silniejsza na terenach wiejskich i zamieszkiwanych wyłącznie przez ludność żydowską. Najprawdopodobniej na sytuację w tym względzie wpływ miały również czynniki o charakterze ideologicznym, mam tu przede wszystkim na myśli rolę misznaickiego w społeczności faryzejskiej oraz wspomnianą politykę językową środowisk narodowościowych.

W tym kontekście warto wskazać, że częste w rękopisach zjawisko mieszania hebrajskich i aramejskich elementów językowych, widoczne na poziomie ortografii, morfologii i słownictwa, przejawia się również w obecności w tekstach aramejskich cech języka misznaickiego. Świadczy to o wysokiej kompetencji w misznaickim części skrybów, być może wyższej niż w aramejskim. O sile misznaickiego jako języka mówionego świadczą również liczne tzw. notacje fonetyczne, niepoprawne pod względem ortograficznym uproszczone zapisy, niekiedy stosowane w sposób niemal regularny, odzwierciedlające rzeczywistą wymowę. Ich przenikanie do języka pisanego – widoczne zwłaszcza w listach z okresu II Powstania, których język jest najbliższy językowi mówionemu – dowodzi wysokiego statusu misznaickiego jako języka mówionego. Notabene, zjawiska oddawane poprzez notacje fonetyczne są niekiedy dobrze znane ze współczesnego mówionego hebrajskiego. Najlepszym przykładem jest częsty zapis wyrazów z determinatywem poprzedzanych partykułą ׁט [et], występujących w funkcji dopełnienia bliższego – np. ׁט ׁה שׁמׁיִם, w formie skróconej jedynie z taw zamiast partykuły ׁט i ׁה determinatywu – שׁמׁיִם ׁה⁴. Pisownia ta niewątpliwie oddaje wymowę typu allegro właściwą dla języka mówionego. Sądzę, że te przejawy siły misznaickiego jako języka mówionego mogą być użyte jako argument, że polityka językowa powstańców Bar Kochby, zmierzająca do zwiększenia zakresu użycia misznaickiego, dotyczyła w głównej mierze języka pisanego i że statystyka językowa rękopisów może nie odzwierciedlać sytuacji w zakresie języka mówionego.

Następnym problemem zasługującym na wyeksponowanie jest pytanie, czy – poza hebrajskim misznaickim i aramejskim judejskim – społeczność żydowska jako codziennego języka mówionego mogła używać jeszcze innej odmiany hebrajskiego. Zdaniem niektórych badaczy, w okresie tzw. esseńskim w użyciu w funkcji języka potocznego był dialekt hebrajski o cechach określanych mianem

⁴ Zob. Mur 43, 3.

qumrańskich, a przejawiających się przede wszystkim w wydłużeniu niektórych zaimków i sufiksów poprzez dodawanie dodatkowej głoski [ā] w wygłosie. Dialektem tym mieliby posługiwać się esseńcy, których istnienie jako społeczności religijnej jest udokumentowane do I w. n.e. Notabene, w ostatnim czasie, w publikacji z 2008 r.⁵, Stefan Schorch, wybitny niemiecki samarytanista wysuwa tezę, że również tzw. hebrajski samarytański – w kształcie znanym z dzisiejszej wymowy samarytańskiej, charakteryzującej się również pewnymi cechami polegającymi na wydłużaniu niektórych form – był w II w. n.e. codziennym mówionym dialektem hebrajskim (analogicznie jak hebrajski qumrański). Jest to oczywiście kwestia szeroka i dość skomplikowana. Nie wchodząc w nią, chciałbym odnotować, że dokumenty Bar Kochby, pochodzące z tych samych terenów, co rękopisy qumrańskie – aczkolwiek oczywiście późniejsze – nie zaświadczały w ogóle cech typu qumrańskiego i długiej wymowy dystynktywnej grupy zaimków i sufiksów. Jest to, jak sądzę, jednym z ważnych argumentów w dyskusji na temat funkcji stylistycznej hebrajskiego qumrańskiego, wyraźnie przeczącym tezie o używaniu tej odmiany jako języka potocznego obok hebrajskiego misznaickiego. Stanowi natomiast ważne wsparcie dla tezy, że charakterystyczne długie notacje oddają raczej wymowę liturgiczną i literacką niż potoczną. Tym samym, jak sądzę, teza, że hebrajski qumrański w okresie pomiędzy II w. p.n.e. i I w. n.e. pełnił funkcję języka potocznego jest wątpliwa. Konkluzja ta jest istotna również w odniesieniu do hebrajskiego samarytańskiego.

Kolejnym – kontrowersyjnym – zagadnieniem, dotyczącym hebrajskiego typu misznaickiego w dokumentach Bar Kochby, podobnie jak misznaickiego Zwoju Miedzianego, jest sposób klasyfikacji tej odmiany. Niektórzy uczeni skłaniają się do uznania jej za odrębny od misznaickiego tannaickiego dialekt. Jako argumenty przytaczają przede wszystkim kilka cech morfologicznych – takich jak użycie konstrukcji czasowej bezokolicznik z przyimkiem i zaimkiem sufigowanym (np. כְּבִרְיָךְ), i leksemy nietypowe dla języka Miszny, które to uznają za wystarczające do przyjęcia, że mamy do czynienia z niezależnym dialektem hebrajskim. Odmianę tę określają niekiedy mianem protomisznaickiego, zaznaczając w ten sposób, że jest to odmiana wcześniejsza pod względem diachronicznym od misznaickiego tannaickiego⁶. Niemniej, nie jest to równoznaczne z uznaniem hebrajskiego rę-

⁵ Zob. S. Schorch, „Spoken Hebrew of the late Temple Period According to Oral and Written Samaritan Tradition”, w: *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period. Proceedings of a Fourth International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira*, red. J. Joosten, J.-S. Rey, Leiden – Boston 2008, 175-191.

⁶ Podejście takie jest widoczne w pracach różnych badaczy. Szczególnie interesującym, istotnym w omawianej kwestii, przyczynkiem do badań nad dialektami okresu pobiblijnego jest studium E. Qimrona z 1992, por. E. Qimron, „Observations on the History of Early Hebrew (1000

kopisów Bar Kochby za wcześniejszą fazę rozwoju misznaickiego tannaickiego. W odniesieniu do tej dyskusji, wskazać należy, że – jak sądzę – powinien być w niej w pełni uwzględniany czynnik stylizacji. Możliwe, że pewne cechy języka rękopisów Bar Kochby wynikają z tego, że jest to odmiana urzędowa, która mogła różnić się od języka mówionego potocznego. Jeśli przyjmiemy, że misznaicki tannaicki pochodzi z mówionej odmiany języka codziennego, w której faryzeusze nauczali i którą potem zaadaptowali dla celów literackich, to niewątpliwie pewne różnice mogą być przypisywane temu właśnie względowi. Również w tym kontekście podkreślić należy, że już wcześniej, jeszcze przed odkryciem rękopisów znad Morza Martwego zaobserwowano, że najstarsze fragmenty Miszny wykazują pewne odrębne właściwości, przejawiające się w występowaniu cech specyficznych dla hebrajskiego literackiego typu hebrajskiego pobiblijnego⁷. Niewątpliwie ten fakt może być ważnym argumentem na rzecz istnienia tendencji do stylizacji tekstów pisanych, tekstów nieliterackich w odmianie misznaickiej, poprzez nadawanie im cech hebrajskiego literackiego – hebrajskiego typu późnego hebrajskiego biblijnego (aczkolwiek podkreślić należy, że liczba tekstów zaświadcujących to zjawisko jest niewielka). Tym samym, jest to ważnym wskazaniem, że w analizie misznaickiego rękopisów znad Morza Martwego i jego porównywaniu z misznaickim tannaickim powinien uwzględniany być czynnik stylu. Moim zdaniem, przejawem tego zjawiska jest również język znanego qumrańskiego rękopisu 4QMMT („Niektóre z nakazów Prawa”), oczywiście pochodzącego z okresu wcześniejszego. Podkreślić również należy, że misznaicki dokumentów Bar Kochby nie jest jednolity i znaczące różnice językowe – przejawiające się np. w użyciu różnych wariantów przyimka „z/skąd”: מן versus הַמִּן (הַמִּן) – występują pomiędzy rękopisami. Sugeruje to oczywiście, że w misznaickim okresie I i początków II w. n.e. występowały różnice dialektalne. Możliwe, że misznaicki tannaicki był jednym z ówczesnych dialektów misznaickiego, który dzięki faryzeuszom został utrwalony i znalazł się w powszechnym użyciu. Sądzę, że w świetle tych argumentów niesłuszne jest definiowanie języka rękopisów Bar Kochby i podobnie misznaickiego 3Q15 jako protomisznaickiego (w stosunku to tannaickiego). W tym kontekście pozwolę sobie na marginesie zauważyć, że istnieją poważne wskazania na rzecz tezy, że misznaicki amoraicki mógł być pierwotnie terytorialnym dialektem misznaickiego używanym równocześnie z misznaickim tannaickim⁸. Bardziej uzasadniona – moim zdaniem – wydaje się klasyfikacja misznaickiego tannaickiego, misznaickiego

B.C.E.–200 C.E.) in the Light of the Dead Sea Documents”, w: *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, red. D. Dimant, U. Rappaport, Leiden 1992, 349–362.

⁷ Por. Ch. Rabin, „The Historical Background of Qumran Hebrew”, w: *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, red. Ch. Rabin, Y. Yadin, *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958), 144–161.

⁸ Por. P. Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, Poznań 2001, 197.

rękopisów Bar Kochby – z jego zróżnicowaniem, a także misznaickiego 3Q15, jako odmian w obrębie szeroko pojętego misznaickiego (niezależnie od nazwy tej odmiany wywodzącej się od Miszny). Wydaje się przy tym najbardziej prawdopodobne, że były to odmiany regionalne.

W odniesieniu do greki w rękopisach zaobserwowano stopniowe zwiększenie zasięgu jej użycia w tekstach urzędowych z terenów nabatejskich. W przypadku kolekcji Yadina, zbioru dokumentów Babaty, wiadomo, że rękopisy 1-4 i 6-10 zapisane są w aramejskim, pozostałe, czyli 5 i od 11 do 35 w greckim. Wydaje się, że po 106 r., czyli utworzeniu rzymskiej prowincji Arabia, użycie greki w dokumentach wzrastało. Znana teza, wysunięta przez Hannę Cotton, że zastosowanie greki – będącej językiem administracji imperium rzymskiego na wschodzie (aczkolwiek właściwym językiem sądownictwa była łacina) – powinno być związane z właściwością jurysdykcji rzymskiej w odniesieniu do określonych dokumentów, przede wszystkim spraw sądowych, nie została potwierdzona⁹. Zasadniczo wykazano, że użycie aramejskiego nie wykluczało jurysdykcji rzymskiej (ani też aramejskiego nabatejskiego żydowskiej). Oudshoorn w rozdziale „Language and Law” (60-92) swojej monografii z 2007 r. na temat dokumentów prawnych wykazała, że pomiędzy językiem dokumentów a rodzajem zastosowanego w nich prawa nie ma ścisłej zależności. To znaczy, użycie greki bądź aramejskiego nie było wyłącznie warunkowane stosowaniem w odniesieniu do danej sprawy prawa ogólnego rzymskiego bądź tradycyjnego lokalnego. Podobnie również zapis danego dokumentu w języku aramejskim nie wykluczał możliwości rozpatrywania danej sprawy przez sąd rzymski. Również narodowość osób dokonujących transakcji lub będących w sporze sądowym nie była czynnikiem decydującym o języku dokumentu. Przykładowo dokument Yadin 6, będący umową pomiędzy dwoma Żydami i podpisany przez dwóch świadków Żydów, zapisany został w aramejskim nabatejskim. Tendencja zwiększania zakresu użycia greki po roku 106 w Nabatei widoczna jest m.in. w tym, że kopie dokumentów sądowych, zapisanych oryginalnie w grece z podpisami w języku aramejskim, były przygotowywane w całości w grece, włącznie z podpisami. Tendencja ta musiała przypuszczalnie wynikać z rosnącego znaczenia administracji rzymskiej, a w szczególności rzymskiego systemu sądowniczego. Wydaje się, że zapis niektórych dokumentów w grece absolutnie nie był konieczny z punktu widzenia ówczesnego prawa rzymskiego, które niewątpliwie respektowało również dokumenty w języku aramejskim, i był spowodowany prestiżem greki jako języka urzędowego administracji rzymskiej¹⁰.

⁹ Zob. dyskusję na ten temat w J.G. Oudshoorn, *The Relationship between Roman and Local Law in the Babatha and Salome Komaise Archives*, Leiden 2007, 60-92; por. H. Cotton, „The Languages of the Documents from the Judean Desert”, *ZPE* 125 (1991), 219-231.

¹⁰ Por. Oudshoorn, *The Relationship between Roman and Local Law*, 60-92.

Jako wyraz tej tendencji może być zinterpretowany zapis kilku ketub, m.in. Szelam-cijon, pierwszej żony drugiego męża Babaty Judy Khthousiona w języku greckim. Przepuszczalnie, zapisanie tych dokumentów w grece miało ułatwić dochodzenie ewentualnych roszczeń przed sądem rzymskim – aczkolwiek, co należy podkreślić, dokumenty te nie spełniają wymogów prawa żydowskiego, jako, że brak w nim zasadniczej formuły przysięgi ślubnej *כדין משה וישראל*, zob. Mur 115, XHev/Se 65, XHev/Se 69, Yadin 18¹¹.

Jako wyraz tej tendencji można przypuszczalnie również zinterpretować słabość greki używanej w niektórych dokumentach, świadcząca, że stosowano ją, gdy nie było to konieczne i gdy nie posiadano w tym względzie odpowiednich kompetencji. Problemy z posługiwaniem się greką dobrze widoczne są na przykładzie tekstu opublikowanego przez Hannę Cotton XHev/Se 64, będącego aktem darowizny. Zapisany został on bardzo słabą i niegramatyczną greką (brak końcówek), będącą dosłownym tłumaczeniem z aramejskiego, niekiedy niezrozumiałą bez znajomości aramejskiego¹².

Cztery poruszone przeze mnie zagadnienia obrazują postęp w badaniach nad językami używanymi w Judei w początkach naszej ery, dokonujący się w okresie od lat 50. ubiegłego wieku, szczególnie zaś intensywnie w ostatnich latach. Nowe dane uzyskane z zachowanych materiałów tekstowych znad Morza Martwego wyraźnie dowodzą, że w I i II w. n.e. sytuacja językowa społeczności żydowskiej, w zakresie języka potocznego, w Judei i na jej obrzeżach była złożona i kształtowana przez wiele czynników, m.in. przez wzajemne oddziaływanie hebrajskiego, aramejskiego i greki. Rękopisy znad Morza Martwego potwierdzają, że wszystkie te języki, aczkolwiek w różnym stopniu, były używane w celach urzędowych. W funkcji codziennego języka mówionego stosowane były niewątpliwie powszechnie aramejski i hebrajski misznaicki. Kompetencja w mówionym misznaickim musiała być jednak różna w różnych grupach społecznych i na różnych obszarach.

THE EVERYDAY LANGUAGE OF JUDEA IN THE FIRST AND SECOND CENTURY A.D. IN THE LIGHT OF THE DEAD SEA SCROLLS

Summary

The subject of the article is the linguistic situation in Judea as regards the usage of colloquial varieties of Hebrew, Aramaic and Greek. It discusses four particular issues:

¹¹ Por. H.M. Cotton, „Greek Documentary Texts”, w: H.M. Cotton, A. Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nabal Hever and Other Sites* (DJD XXVII), Oxford 1997, 273-274.

¹² Por. Cotton, „Greek Documentary Texts”, 206.

social and geographical range of Hebrew, Aramaic and Greek and the reciprocal influences of these languages; the usage of Qumran Hebrew as a non-literary language; dialectal and stylistic classification of the Hebrew in the Bar Kokhba texts and the Copper Scroll; the status of Greek in the period before the Bar Kokhba Revolt. The research is based on the linguistic material of Qumran literary works as well as first and second century documents with an emphasis on the collection of Yadin.

MARIUSZ BURDAJEWICZ

OD GLINY DO SZKŁA: NACZYNIA SZKLANE W STAROŻYTNEJ PALESTYNIE NA PRZYKŁADZIE ZNALEZISK W HIPPOS (SUSSITA)

Zamierzeniem niniejszego artykułu jest przedstawienie repertuaru naczyń szklanych stosowanych w życiu codziennym w starożytnej Palestynie od okresu hellenistycznego po okresy bizantyjski i omajjadzki. Podstawą prezentacji będą znaleziska naczyń szklanych pochodzących z najnowszych wykopalisk na terenie antycznego miasta Hippos (aramejska nazwa Sussita), którego pozostałości znajdują się na wzgórzu Qalat el-Husn, wznoszącym się na wschodnim wybrzeżu jeziora Galilejskiego (fig. 1)¹. Miasto pod nazwą Hippos zostało założone przez

¹ W roku 2000 rozpoczęły się pierwsze regularne wykopaliska w ramach długoterminowego międzynarodowego projektu badawczego. Projekt ten został podjęty przez Uniwersytet w Hajfie (Arthur Segal), Zakład Archeologii Śródziemnomorskiej PAN (Jolanta Młynarczyk) oraz Muzeum Narodowe w Warszawie (Mariusz Burdajewicz). W 2002 r. dołączyła ekipa amerykańska z Concordia University, St. Paul, Minnesota (Mark Schuler). W trakcie dziesięciu sezonów wykopaliskowych odsłonięto znaczny obszar miasta, który zajęty był przede wszystkim przez budowle i miejsca użyteczności publicznej: forum, trzy kościoły, prasy oliwne i winne, pozostałości świątyni wczesnorzymskiej, łaźnie, odeon, a także fragmenty fortyfikacji miejskich. Z badań tych publikowane są po każdym sezonie wstępne raporty wykopaliskowe autorstwa wspomnianych powyżej osób. Zobacz także J. Młynarczyk, M. Burdajewicz, „North-West Church in Hippos (Sussita). Five Years of Archaeological Research (2000-2004)”, *Eastern Christian Art* 2 (2005), 39-57; M. Burdajewicz, J. Młynarczyk, „Elements of the Liturgical

jednego z władców hellenistycznych, prawdopodobnie z dynastii Ptolemeuszy. Na początku II w. p.n.e. południowa Syria i Palestyna przeszły pod kontrolę Seleucydów i prawdopodobnie Antioch IV Epifanes (175-163 p.n.e.) dokonał nowej fundacji miasta pod nazwą Antiochia Hippos². Na początku I w. p.n.e. Hippos została zajęta przez Aleksandra Janneusza. Po podboju Syrii przez Pompejusza w 64 r. p.n.e. miasto odzyskało swoją autonomię i od tego momentu znane jest jako jedno z miast Dekapolis, ośrodków reprezentujących kulturę grecko-rzymską na Wschodzie. Okres rzymski, a następnie bizantyński to czasy prosperity miasta i jego mieszkańców. Hippos była siedzibą biskupów, z których pierwszy, znany nam jako Petros, uczestniczył w obradach synodu w Seleucji w 359 r.³ W 749 r., po potężnym trzęsieniu ziemi, zniszczone całkowicie miasto opustoszało i już nigdy więcej nie zostało zasiedlone.

Refundacja miasta jako Antiochia Hippos zbiegła się mniej więcej chronologicznie z wielkim przełomem w produkcji naczyń szklanych, jaki nastąpił w Fenicji. Zamiast kształtować – jak dotychczas – naczynia na rdzeniu, zaczęto je uzyskiwać poprzez pokrycie masą szklaną uprzednio przygotowanej formy odwróconej do góry dnem. Masa szklana, spływając po powierzchni formy, nie rozkładała się jednak równomiernie, w rezultacie czego powstawało naczynie, którego dno było cienkie, natomiast ścianki stawały się coraz grubsze w kierunku krawędzi (fig. 2). Nowa technika zapewniła masowość produkcji i ceny dostępne praktycznie dla wszystkich warstw społecznych. Rozpoczął się wówczas także stopniowy proces wypierania przez naczynia szklane niektórych tradycyjnych form ceramicznych.

Kluczowe znaczenie dla poznania tego etapu historii szkła ma Tel Anafa, niewielkie stanowisko w północnym Izraelu, gdzie odkryto tysiące fragmentów naczyń i odpadów produkcyjnych wskazujących na istnienie tam lokalnego ośrodka produkcji szkła⁴. Na podstawie tych znalezisk David F. Grose przedstawił typologię i chronologię późnohellenistycznych i wczesnorzymskich naczyń szklanych, która

Furniture in an 8th century Church (NWC) in Hippos (Susita), Israel”, *Series Byzantina* 4 (2006), 9-37. Na temat wcześniejszych ratunkowych i okazjonalnych wykopaliisk w Hippos, wraz z bibliografią, patrz: A. Segal, „Hippos (Sussita)”, w: *NEAEHL V*, 1782-1787; C. Epstein, „Hippos (Sussita)”, *NEAEHL II*, 634-636.

² Szerzej na ten temat patrz A. Lichtenberger, „Some Remarks on the Civic Coinage of Antioch at Hippos”, w: *Hippos Susita. Fifth Season of Excavations, September – October 2004, And Summary of All Five Seasons (2000-2004)*, red. A. Segal [i in.], Haifa 2004, 106-112.

³ Więcej na ten temat pisze J. Młynarczyk, „Antiochia Hippos (Sussita). Miasto późno antyczne”, w: *Symposium Kazimierskie Poświęcone Kulturze Świata Późnego Antyku i Wczesnego Chrześcijaństwa II*, red. B. Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2001, 215-234; też, „Hippos i Dioclezareza. Stolica biskupie Palestinae Secundae w źródłach archeologicznych”, w: *Symposium Kazimierskie III*, red. B. Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2002, 199. Chciałbym także w tym miejscu serdecznie podziękować prof. J. Młynarczyk za wszelkie uwagi dotyczące niniejszego artykułu.

⁴ G.D. Weinberg, „Hellenistic Glass from Tel Anafa in Upper Galilee”, *JGS* 12 (1970), 17-27.

bez istotniejszych zmian stosowana jest po dzień dzisiejszy⁵. Badacz ten podzielił naczynia z Tel Anafa na cztery grupy. Grupa najstarsza „A” to czarki stożkowe bądź półkuliste; grupa druga „B” to półkoliste czarki z pionowymi żeberkami sięgającymi spodu naczynia; trzecia grupa „C” to czarki z żeberkami na brzuścu; grupa ostatnia „D” to czarki o bardziej pionowych ściankach i lekko spłaszczonym dnie. Cechą wspólną dla naczyń ze wszystkich grup są wewnętrzne poziome rowki pod krawędzią. Występują one w ilości od jednego do kilku, czasami w grupach po dwa, trzy rowki. Okazjonalnie spotyka się także rowki na stronie zewnętrznej (fig. 3).

Jeśli chodzi o ich funkcję, to z pewnością służyły one jako naczynia do picia, szczególnie te najwcześniejsze, o kształcie stożkowym. Analiza kontekstów, w jakich występują, wskazuje na powszechność ich użycia, zarówno w domach prywatnych, jak i w budowlach publicznych, np. w świątyniach czy łaźniach.

Naczynia te bardzo szybko zyskały wielką popularność w Palestynie. Znane są m.in. z Jerozolimy⁶, Cezarei⁷, Ramat Hanadiv⁸, Szaar Ha-Amakim⁹, Bejrutu¹⁰ i wielu innych stanowisk. Były bardzo popularne nie tylko na wybrzeżu lewantyńskim, ale także na Cyprze¹¹, Krecie¹², Delos¹³, w Grecji (Ateny)¹⁴, północnej Afryce (Kartagina) i w zachodniej części Morza Śródziemnego¹⁵.

W Hippos odnaleziono fragmenty kilkudziesięciu takich czarek (fig. 4). Większość z nich pochodzi wprawdzie z późniejszych lub przemieszanych kontekstów

⁵ D.F. Grose, „The Syro-Palestinian Glass Industry in the Later Hellenistic Period”, *Muse* 13 (1979); tenże, *Toledo Museum of Art. Early Ancient Glass*, New York 1989, 193-195, 247.

⁶ Y. Gorin-Rosen, „Glass Vessels from Area A”, w: *Jewish Quarter Excavations in the Old City in Jerusalem conducted by Naham Avigad, 1969-1982, Vol. II: The Finds from Areas A, W and X-2*, red. G. Hilel, Jerusalem 2003, 375-377.

⁷ Y. Israeli, „The Glass Vessels”, w: *Archaeological Excavations at Caesarea Maritima. Areas CC, KK and NN. Final Reports. Volume I: The Objects*, red. J. Patrich, Jerusalem 2008, 370-372, nos 1-20.

⁸ E. Cohen, „Roman and Byzantine Glass”, w: *Ramat Hanadiv Excavations, Final Report of the 1984-1988 Seasons*, red. Y. Hirschfeld, Jerusalem 2000, 166, pl. I:2-4; też, „Early Roman Glass”, w: *Ramat Hanadiv Excavations*, red. Hirschfeld, 470, nos 4-7.

⁹ M. Burdajewicz, „The Glass” w: *Excavations of the Hellenistic Site in Kibbutz Sha’ar- Ha’Amakim (Gaba), 1984-1998. Final report*, red. A. Segal, J. Młynarczyk, M. Burdajewicz, Haifa 2009, 168-169, fig. 1.

¹⁰ S. Jennings, „Vessel Glass from Beirut, Bey 006, 007, and 045”, *Berytus Archaeological Studies* 48-49 (2004/5), 28-36.

¹¹ M. Burdajewicz, „The Glass Vessels from Geronisos”, *The Report of the Department of Antiquities Cyprus* 2009 (w druku).

¹² J. Hayes, „Four Early Roman Groups from Knossos”, *ABSA* 66 (1971), 253-273, figs 6, 12, 19.

¹³ M.-D. Nenna, „La verrerie d’époque hellénistique à Delos”, *JGS* 35 (1993), 11-19; też, *Les verres. Exploration archéologique de Délos*, Paris 1999, 65-77.

¹⁴ G.D. Weinberg, „Hellenistic Glass from the Athenian Agora”, *Hesperia* 30 (1961), nr 4, 389-91, fig. 3:9-12.

¹⁵ D. Foy, „Une production de bols moulés à Beyrouth à la fin de l’époque hellénistique et le commerce de ces verres en Méditerranée occidentale”, *JGS* 47 (2005), 26-32 oraz referencje do znalezisk w Kartaginie (przypis 20).

stratygraficznych, część jednak została znaleziona w sondażach wraz z ceramiką dobrze datowaną na okres od II do I w. p.n.e. Najliczniej reprezentowane są naczynia z grupy A i D. Zaledwie kilka fragmentów reprezentuje grupę C.

NACZYNIA DMUCHANE

Kolejny przełom – jeśli chodzi o produkcję i upowszechnienie szkła w życiu codziennym – przypada na czasy wczesnorzymskie, czyli mniej więcej na koniec I w. p.n.e. i początek I w. n.e. Wraz z wynalezieniem techniki szkła dmuchanego, co również nastąpiło gdzieś na terytorium Fenicji/północnej Palestyny, naczynia szklane stały się bardzo szybko przedmiotami codziennego życia, powszechnie dostępnym dobrem, a nie tylko wyrobami luksusowymi dostępnymi dla bogatych. Początkowo naczynia szklane naśladowały w dużym stopniu te z gliny i pełniły analogiczne funkcje, jako naczynia do picia i do serwowania jedzenia. Podstawowym modelem dla nich była ceramika typu wschodnia sigillata¹⁶. Jednak technika produkcji naczyń szklanych pozwalała na stworzenie znacznie bogatszego repertuaru kształtów i elementów dekoracyjnych, niż to miało miejsce w przypadku ceramiki. Niektóre naczynia szklane nie mają w ogóle swoich ceramicznych odpowiedników. Można by powiedzieć, że jedyną barierą była wyobraźnia i pomysłowość rzemieślników zajmujących się produkcją naczyń.

GŁÓWNE TYPY NACZYŃ SZKLANYCH ZNALEZIONYCH W HIPPOS Z OKRESÓW OD RZYMSKIEGO DO OMAJJADZKIEGO

BUTELKI

Do jednych z najbardziej licznych znalezisk szklanych należą fragmenty butelek (fig. 5). Całe egzemplarze, znane głównie z grobów, pokazują dużą różnorodność kształtów. Niestety, w trakcie wykopalisk odnajduje się jedynie fragmenty, głównie wylewów, szyjek i dna, które niezwykle trudno jest powiązać z konkretnym całym kształtem. Takie same wylewy i szyjki oraz dna mogą pochodzić z naczyń o bardzo zróżnicowanych wymiarach i kształtach brzuśca.

¹⁶ M. O'Hea, „The Glass Industry of Pella and the Decapolis”, *ARAM* 4 (1992), 1-2, 257.

W Hippos występują głównie butelki charakteryzujące się prostą, cylindryczną lub rozszerzającą się szyjką zakończoną zaokrąglonym lub lekko pogrubionym wylewem. Czasami wylew jest zawinięty do środka i spłaszczony. Z biegiem czasu pojawiają się butelki, których szyjka bardzo ostro się rozszerza, przybierając na końcu kształt lejka. Niektóre z butelek były dekorowane za pomocą cienkich szklanych nitek oplatających część środkową szyjki. Występują one bądź w tym samym kolorze co całe naczynie, bądź w kolorze ciemniejszym. Dekoracja ta jest szczególnie popularna w Hippos w okresie późnobyzantyjskim i omajjadzkim. Dno butelek najczęściej było bardziej lub mniej wklęsłe. Występują również w okresie późnobyzantyjskim i omajjadzkim butle charakteryzujące się grubym, wyraźnie wyodrębnionym, prawie płaskim dnem.

Interesującego odkrycia udało się dokonać w zachodniej części północnego portyku atrium. Znaleziony został tam zespół przedmiotów pogrzebanych bezpośrednio przed trzęsieniem ziemi w 749 r. W jego skład wchodził skarb dziesięciu monet omajjadzkich, elementy metalowych naczyń i narzędzi rolniczych, przedmioty z kości (szpile) oraz trzy nietknięte butelki¹⁷. Reprezentują one bardzo charakterystyczną formę, typową dla połowy VIII w., bardzo dobrze poświadczoną w Bet Shean w dokładnie takim samym kontekście chronologicznym¹⁸. Inne analogiczne znaleziska pochodzą w dużych ilościach z Hammat Gader¹⁹, Kursi²⁰, Kafarnaum²¹, Gerazy²² i Ammanu²³.

Z tego samego okresu pochodzi kolejna zachowana w całości niewielka buteleczka, umieszczona wewnątrz naczynia do gotowania znalezionego w diakonikonie. Podobne buteleczki, datowane na okres rzymski i bizantyjski, są znane z sanktuarium Zeusa w Gerazie²⁴, z synagogi w Jerycho (pierwsza połowa VIII w.²⁵) i z Bet Szearim²⁶.

¹⁷ J. Młynarczk, M. Burdajewicz, „North-West Church Complex (NWC)”, w: *Hippos-Sussita. Seventh Season of Excavations, July 2006*, red. A. Segal [i in.], Haifa 2006, 52-53.

¹⁸ S. Hadad, *Islamic Glass Vessels from the Hebrew University Excavations at Beth Shean, Excavations at Beth Shean, vol. II* (Qedem Reports 8), Jerusalem 2005, 24.

¹⁹ E. Cohen, „Roman, Byzantine and Umayyad Glass”, w: *The Roman Baths of Hammat Gader. Final Report*, red. Y. Hirschfeld, Jerusalem 1997, 428-29, Type 4a, pl. IX:1-5.

²⁰ D. Barag, „Glass Vessels”, w: *The Excavations at Kursi-Gergesa*, red. V. Tzaferis, *Atiqot* 16 (1983), 38, fig. 9:5-6.

²¹ B. Bagatti, „Oggetti inediti di Cafarnao”, *LA* 14 (1963-64), 270, figs 4:6, 5.

²² P.V.C. Baur, „Glassware”, w: *Gerasa. City of the Decapolis*, red. C.H. Kraeling, New Haven 1938, 540, no. 86, pl. CXL:423; fig. 25:240.

²³ G.L. Harding, „Excavations on the Citadel, Amman”, *ADAJ* 1 (1951), 10, no. 8, pl. II:8.

²⁴ O. Dussart, *Le verre en Jordanie et en Syrie du Sud* (BAH 152), Beyrouth 1988, 132, typ BX. 1123, pl. 34:2.

²⁵ D. Baramki, „An Early Byzantine Synagogue near Tell es-Sultan, Jericho”, *QDAP* 6 (1938), 1938, pl. XXI:1.

²⁶ D. Barag, „Glass Vessels”, w: *Beth She'arim, Report on the Excavations During 1953-1954, Vol. III: Catacombs 12-23*, red. N. Avigad, Jerusalem 1976, 201, fig. 97:19, pl. LXVIII, 7.

FORMY OTWARTE

Istotną część znalezisk szklanych stanowią fragmenty należące do różnego rodzaju form otwartych, takich jak talerze, miski, czarki (fig. 6). Można wśród nich wyróżnić kilka typów. Najprostszy to talerze o płaskim dnie, pionowych ściankach i zaokrąglonej, czasami lekko pogrubionej krawędzi wylewu. Występują również talerze, w których pionowa ścianka mniej więcej w połowie wysokości rozchyła się łagodnie w kierunku wylewu.

Kolejny typ to talerze, które również charakteryzują się pionowymi ściankami, z tym, że są to podwójne ścianki, powstałe w wyniku ich zagięcia na zewnątrz i skierowania w dół, a następnie zagięciu krawędzi na zewnątrz i do góry, wskutek czego otrzymywano rodzaj pierścienia obiegającego naczynie. Talerze te, sądząc po analogiach z naczyniami zachowanymi w całości, miały najczęściej wysoką, prostopadłą stopkę. Tego typu naczynia znane są m.in. z Jalame²⁷, Cezarei²⁸ i z Jordanii²⁹. Były one popularne od połowy IV w. i produkowano je prawdopodobnie aż do VIII w.

Najliczniej reprezentowane w Hippos są talerze bądź miski o ściankach (od prostopadłych w stosunku do bazy po silnie ukośne), których krawędź zagięta na zewnątrz tworzy rodzaj płaskiej obręczy. Tego typu krawędzie są wspólne dla naczyń, zarówno bardzo głębokich, jak i bardzo płytkich, a także dla okrągłych szyb. Niekiedy, gdy mamy do czynienia z zachowaną jedynie krawędzią, nie sposób ocenić, czy jest to fragment szyby czy naczynia.

Kolejną wyróżniającą się grupą są czarki z nieobrobioną, ostrą krawędzią. Krawędzie takie są wspólne dla głębszych form, charakteryzujących się na ogół półkolistym, czasami profilowanym brzuścem i zaokrąglonym dnem. Czarki te popularne były szczególnie w IV i V w.

NACZYNIA DO PICIA

Bardzo liczną kategorią naczyń szklanych są naczynia do picia (fig. 7). W Hippos reprezentowane są one głównie przez wylewy, w związku z czym na ogół trudno jest je przypisać do konkretnych typów, wydzielonych na podstawie kompletnie zachowanych egzemplarzy znanych z innych stanowisk. Na ogół są to proste formy charakteryzujące się płaskim dnem, prostopadłymi bądź

²⁷ G.D. Weinberg, S.M. Goldstein, „The Glass Vessels”, w: *Excavations in Jalame. Site of a Glass Factory in Late Roman Palestine*, red. G.D. Weinberg, Columbia 1988, 47-48, fig. 4-7.

²⁸ Israeli, „The Glass Vessels”, 376, no. 76.

²⁹ Dussart, *Le verre en Jordanie et en Syrie du Sud*, 75, pl. 11:2-10: type BII.311.

też rozszerzającymi się ściankami o zaokrąglonym, czasami lekko rozchylonym wylewie.

Spośród naczyń do picia najłatwiej rozpoznawalne w materiale archeologicznym są tzw. kieliszki. Znajdowane są głównie ich nóżki, które ze względu na grubość i masywność miały większe szanse na przetrwanie w ziemi niż cieńsze, wyższe partie naczyń. Kieliszki, tworząc wyraźnie określony typ, różniły się między sobą niektórymi szczegółami. Trzony nówek były albo proste, albo pogrubione w części środkowej, zaś podstawa stopki mogła być płaska albo wklęsła. Czasza kieliszka mogła być półokrągła, ale najczęściej rozszerzała się lekko i była zakończona prostym lub lekko rozchylającym się wylewem, zawsze o zaokrąglonych krawędziach.

Począwszy od schyłku IV w., kieliszki stopniowo zastępują dotychczasowe tradycyjne gliniane naczynia do picia, a ich podstawowe kształty przetrwały po dzień dzisiejszy. Spotyka się je praktycznie wszędzie, we wszelkich kontekstach, może najrzadziej jako część wyposażenia grobów. Stanowią one również stały element naczyń szklanych znajdujących w kościołach. Spośród licznie znajdujących kieliszków można wspomnieć np. te z Bejrutu³⁰, Nabratein³¹, Hammat Gader³², Chirbet el-Karak³³, Bet Szean³⁴, Tyberiady³⁵, Szavei Zion³⁶, Ramat Hanadiv³⁷, Cezarei³⁸ i Chirbat el-Ni'ana³⁹.

NACZYNIA KOSMETYCZNE

W jednym z dwóch sąsiadujących ze sobą grobów (północnym) usytuowanych w pobliżu wschodniej bramy miejskiej Hippos znaleziono nietknięte naczynie w kształcie dwóch połączonych rurek, oplecionych w partii środkowej cienitką nitką szklaną (fig. 8). Należy ono do grupy naczyń kosmetycznych,

³⁰ Jennings, „Vessel Glass from Beirut”, 123-131, figs 6.1-6.6.

³¹ A. Fisher, „Material Culture: Glass”, w: *Excavations at Ancient Nabratein. Synagogue and Environs*, red. E.M. Meyers, C.L. Meyers, Winona Lake 2009, pl. L:6-14.

³² Cohen, „Roman, Byzantine and Umayyad Glass”, 405-407, pl. III:5.

³³ P. Deloguaz, R.C. Haine, *A Byzantine Church at Khirbat al-Karak*, Chicago 1969, pl. 60:14-23.

³⁴ Hadad, *Islamic Glass Vessels*, 28, pl. 21:400-412.

³⁵ N. Amitai-Preiss, „Glass and Metal Finds”, w: *Excavations at Tiberias, 1989-1994*, red. Y. Hirschfeld (IAA Reports 22), Jerusalem 2004, 179, fig. 11.1:7.

³⁶ D. Barag, „The Glass”, w: *Excavations at Shavei-Zion. The Early Church*, red. M.W. Prausnitz, M. Avi-Yonah, D. Barag, Roma 1967, fig. 16:15.

³⁷ Cohen, „Roman and Byzantine Glass”, 168, pl. II:19-22.

³⁸ Israeli, „The Glass Vessels”, 385, nos 184-197.

³⁹ G. Gorin-Rosen, N. Katsnelson, „Glass Production in Light of the Finds from Khirbat el-Ni'ana”, *Atiqot* 57 (2007), 93, fig. 8:16-17.

znanych także jako naczynia typu *kohl* bądź *dilekyt*. Kohl był to rodzaj barwnika służącego do malowania oczu. W niektórych naczyniach znajdujących w grobach zachowały się pozostałości tej substancji, często z metalową łopatką służącą do jej wybierania⁴⁰. Nazwa *dilekyt* wydaje się natomiast nawiązywać do kształtu lektyów⁴¹.

Tego typu pojemniki kosmetyczne są charakterystyczne dla okresu późnorzymskiego i wczesnobizantyjskiego (IV-VI w.). Znajdowane są głównie w grobach, jako szczególnie osobisty przedmiot należący za życia do zmarłej osoby. Początkowo były one bardzo proste w formie, bez imadła. Z biegiem czasu pojawiają się imadła, a liczba rurek zwiększa się, czasami nawet do czterech. Uchwyty, na początku bardzo proste i czysto użytkowe, stopniowo stają się coraz bardziej dekoracyjne i fantazyjne.

Oprócz wspomnianego powyżej naczynia z grobu, znaleziono w Hippos fragmenty kolejnych, przynajmniej trzech naczyń tego typu. Wszystkie one są dwururkowe, oplecione (poza jednym) cienką szklaną nitką. Ponieważ zachowały się jedynie ich dolne części, nie wiemy nic na temat imadełek. Jako najbliższe analogie do zachowanych fragmentów można podać nietknięte naczynia z grobów w niedaleko położonym kościele w Chirbet el-Karak, na południowym wybrzeżu jeziora Galilejskiego⁴². Ponieważ w większości te naczynia kosmetyczne znajdowane są jako jeden z elementów wyposażenia grobów, tym bardziej na uwagę zasługuje fakt znalezienia wielu z nich w Chirbat el-Ni'ana, stanowisku, na którym zlokalizowano ślady po istniejącym w pobliżu warsztacie do produkcji naczyń szklanych⁴³.

NACZYNIA WIELOBOCZNE

W tym samym grobie odkryto również inne, bardzo interesujące, zachowane w całości naczynie (fig. 9). Jest to sześcioboczna butelka, z czterema ścianami zdobionymi motywami geometrycznymi oraz dwiema ze schematycznym przedstawieniem ludzkiej twarzy. Należy ono do grupy wielobocznych (sześciobocznych i ośmiobocznych) butelek i dzbanuszków, które były wykonywane techniką mieszaną, to znaczy szkło było wydmuchiwane w metalową formę, na powierzchni której był wylotkowany wypukły wzór, co w rezultacie dawało

⁴⁰ J. Seligman, J. Zias, H. Stark, „Late Hellenistic and Byzantine Burial Caves”, *Atiqot* 29 (1996), 50, 59, fig. 17:2.

⁴¹ B. Filarska, *Szkła starożytne*, Warszawa 1952, 172.

⁴² Deloguaz & Haine, *A Byzantine Church at Kbirbat al-Karak*, pl. 50:11 i 12.

⁴³ Gorin-Rosen & Katsnelson, „Glass Production”, 108-114, figs 16-19.

naczynie z dekoracją wklęsłą. Początkowo datowano te naczynia na IV w., ale obecnie przyjmuje się, że pochodzą raczej z wieków VI-VII. Uważa się również, że warsztaty w Jerozolimie i okolicy stanowiły główne centrum ich produkcji i zbytu pielgrzymom⁴⁴.

D. Barag analizując motywy dekoracyjne, podzielił tego typu naczynia na trzy grupy⁴⁵. Jedna grupa to naczynia wyłącznie sześcioboczne, z symbolami jednoznacznie nawiązującymi do religii chrześcijańskiej, czyli głównie z przedstawieniami krzyża umieszczonego na różnych podstawach (krzyż na Golgocie). Miałyby one służyć chrześcijańskim pielgrzymom jako pojemniki (*eulogie*) na olej, który brano z lampek palących się w kościele Grobu Pańskiego bądź też z innych świętych miejsc, jak np. groby męczenników i świętych. Druga grupa to naczynia zarówno sześcioboczne, jak i ośmioboczne z symbolami żydowskimi, takimi jak menora, szofar, lulaw i etrog. W tym wypadku pielgrzymi żydowscy mieliby zabierać olej z lampek palonych przy ich świętych miejscach. Kolejna grupa to naczynia z dekoracją, która nie nawiązuje ani do symboliki żydowskiej, ani do chrześcijańskiej. Spotykamy tu elementy architektoniczne, roślinne i geometryczne, naczynia, a nawet przedstawienia ludzkiej twarzy. Można by przyjąć, że naczynia dekorowane w sposób neutralny były użytkowane przez pogan.

Butelka z Hippos typologicznie mieści się właśnie w tej grupie „neutralnej”. Grób, w którym ją znaleziono, wstępnie wydatowany został na VI w., co zgadza się z wcześniej wspomnianym datowaniem takich naczyń.

Należy jeszcze wspomnieć, że fragmenty przynajmniej trzech tego typu naczyń pochodzą z terenu samego już miasta. Niestety, są one bardzo małe i nie sposób jest jednoznacznie stwierdzić do której grupy należałoby je zaliczyć. W jednym tylko wypadku wydaje się, że można dopatrzeć się fragmentu krzyża w prostokątnym obramowaniu.

Naczynia z Hippos, pomimo ich bardzo fragmentarycznego stanu zachowania, są jednak warte uwagi, ponieważ ten typ naczyń należy do bardzo rzadkich znalezisk na wykopaliskach. Spośród takich można odnotować fragmenty z Gerazy⁴⁶, Bet Shean⁴⁷, Bet Szearim⁴⁸.

⁴⁴ Y. Israeli, D. Mevorakh, *The Cradle of Christianity*, Jerusalem 2000, 201.

⁴⁵ Barag, „Glass Vessels”, 207. Więcej na ten temat patrz także D. Barag, „Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem – Part I”, *JGS* 12 (1970), 35-63; tenże, „Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem – Parts II and III”, *JGS* 13 (1971), 45-63.

⁴⁶ Baur, „Glassware”, 544, no. 101.

⁴⁷ S. Hadad, „Hexagonal Mold-Blown Bottles from the Byzantine Period at Bet Shean, Israel”, *JGS* 39 (1997), 198-200.

⁴⁸ Barag, „Glass Vessels”, 207-208, fig. 99b.

LAMPKI OLIWNE

Istotną rolę w życiu codziennym odgrywały szklane lampki oliwne (fig. 10). Przezroczyste szkło zapewniało lepsze rozpraszanie światła w porównaniu z tradycyjnymi lampkami oliwnymi wykonanymi z gliny bądź z metalu. Lampki szklane były wypełnione w dwóch trzecich wodą, w pozostałej części oliwą. Woda zapewniała jednocześnie chłodzenie ścianek lampki.

Szklane lampki pojawiają się w okresie późnorzymskim i bardzo szybko stają się powszechnym elementem wyposażenia zarówno budowli publicznych, jak i prywatnych. Szczególną popularność zyskują jednak w okresie bizantyjskim, kiedy to stają się ważnym elementem wyposażenia kościołów, a także synagog. Światło odgrywało ważną rolę w rozwijającej się szybko liturgii chrześcijańskiej, szczególnie w czasie uroczystości i nabożeństw mających miejsce wieczorem i w nocy. Najwcześniejszym i najbardziej znanym źródłem informacji o oświetleniu kościoła jest przekaz Egerii (24.4, 7-8), która pod koniec IV w. odbyła pielgrzymkę do Ziemi Świętej i opisała m.in. nabożeństwo w kościele Grobu Pańskiego⁴⁹.

Najwcześniejsze lampki szklane, które pojawiają się w IV w., miały kształt stożkowy, o prostym bądź lekko rozchylonym wylewie i małym płaskim, kulistym lub w kształcie łezki zakończeniu. Można przypuszczać, że występowały one także w Hippos, aczkolwiek nie mamy na to konkretnego świadectwa. W materiale archeologicznym, kiedy ma się do czynienia z fragmentami, np. tylko wylewów, trudno jednoznacznie stwierdzić, czy są to części lampek czy też zwykłych naczyń do picia⁵⁰.

Wkrótce, również w IV w., pojawia się kolejna forma lampek. Mają one kształt czarki o ściankach pionowych lub lekko ukośnych, z wypukłym lub płaskim dnem. Brzeg naczynia jest prawie zawsze wywinięty, tworząc mniej lub bardziej szeroki, płaski pierścień wokół krawędzi. Trzy pionowe imadła biegnące od wylewu do brzuśca są symetrycznie rozmieszczone na obwodzie lampki. Służyły one do przymocowania łańcuszków, spiętych na końcu pojedynczym łańcuszkiem, który umożliwiał zawieszenie lampki w dowolnym miejscu danej budowli.

⁴⁹ Egeria, „Opis Liturgii Jerozolimskiej”, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, red. M. Starowieyski, P. Iwaszkiewicz, Kraków 1996, 188, 190. Referencje do innych przekazów na ten temat znaleźć można u D. Keller, J. Lindblom, „Glass Finds from the Church and the Chapel”, w: *Petra – The Mountain of Aaron. The Finnish Archaeological Project in Jordan. Volume I: The Church and the Chapel*, red. Z.T. Fiema, J. Frösén, Helsinki 2008, 331-332.

⁵⁰ Nie można zapominać, że w praktyce każde otwarte naczynie szklane może być wykorzystane jako lampka oliwna.

Spośród wielu tego typu lampek odkrytych w Palestynie można wspomnieć te z Bejrutu⁵¹, Gerazy⁵², Hammat Gader⁵³, Bet Szean⁵⁴, Nabratein⁵⁵, Tyberiady⁵⁶, Szavei Zion⁵⁷, Chirbat el-Ni'ana⁵⁸, Jerozolimy⁵⁹ i Horvat Karkur⁶⁰.

Lampki z imadefkami od momentu pojawienia się w końcu IV w. były produkowane przez kolejne stulecia i są powszechnie stosowane po dzień dzisiejszy w wielu kościołach wschodnich, np. w kościele Grobu Pańskiego w Jerozolimie i w bazylice Narodzenia w Betlejem.

W Hippos znaleziono także kilka fragmentów stanowiących wariant tego typu lampek. Różnią się one dosyć ostrym, kanciastym wylewem, który po odcięciu naczynia od reszty masy szklanej nie został potem poddany żadnej dalszej obróbce.

Na przełomie V i VI w. pojawia się nowy typ lampki, który w VI w. całkowicie wyparł wcześniejszy typ lampek stożkowych. Lampki te miały kształt półkulistej czarki o prostym lub lekko rozchylonym wylewie, od dołu zakończonej trzonem. Początkowo trzony te były puste, ale z biegiem czasu, od okresu omajjadzkiego, zaczęto produkować lampki z trzonem masywnym, gładkim bądź przewężonym na swej długości w dwóch, trzech lub czterech miejscach.

Znaleziska archeologiczne wskazują, że lampki te były niezwykle popularne na całym Bliskim Wschodzie. Ograniczając się tylko do obszaru Palestyny, można wymienić np. te znalezione w Bet Szean⁶¹, Bejrucie⁶², Gerazie⁶³, Nabratein⁶⁴, Hammat Gader⁶⁵, Szavei Zion⁶⁶, Ramat Hanadiv⁶⁷, Cezarei⁶⁸, Chirbat el-Ni'ana⁶⁹, Jerozolimie⁷⁰ i Horvat Karkur⁷¹.

⁵¹ Jennings, „Vessel Glass from Beirut”, 148-149, figs 6.22:1-8; 6.23-25.

⁵² C. Meyer, „Glass from the North Theater Byzantine Church, and Soundings at Jerash, Jordan, 1982-1983”, *BASOR* Supplement 25 (1987), 212, fig. 12 P-R.

⁵³ Cohen, „Roman, Byzantine and Umayyad Glass”, 403, pl. II:13-14.

⁵⁴ Hadad, *Islamic Glass Vessels*, 29, pl. 22:413-422.

⁵⁵ Fisher, „Material Culture: Glass”, pls I:1-13, J:1-16.

⁵⁶ Amitai-Preiss, „Glass and Metal Finds”, 181 fig. 11.3:21-22.

⁵⁷ Barag, „The Glass”, fig. 16:21-22.

⁵⁸ Gorin-Rosen & Katsnelson, „Glass Production”, 114, fig. 22:1-2.

⁵⁹ Y. Gorin-Rosen, „The Glass”, w: *Excavations at the Site of the Jerusalem International Center (Binyanei ha'Uma)*, red. B. Arubas, H. Goldfus (JRA Suppl. Series 60), Portsmouth, RI 2005, 205, fig. 2.32-33.

⁶⁰ N. Katsnelson, „Glass Objects”, w: *Horvat Karkur Illit*, red. P. Figueras (Beersheva Archaeological Monographs I), Beersheva 2004, 268, fig. 59:1-17.

⁶¹ Hadad, *Islamic Glass Vessels*, 29, pls 22:425-442; 23:443-452.

⁶² Jennings, „Vessel Glass from Beirut”, 142-145, figs 6.16-6.19.

⁶³ Meyer, „Glass from the North Theater”, 203, fig. 11:H-L.

⁶⁴ Fisher, „Material Culture: Glass”, pl. M:1-4.

⁶⁵ Cohen, „Roman, Byzantine and Umayyad Glass”, 403-4, pl. II:16-19.

⁶⁶ Barag, „The Glass”, fig. 16:25.

⁶⁷ Cohen, „Roman and Byzantine Glass”, 168-170, pl. II:23-24.

Lampki tego typu umieszczano w polykandelonie, czyli w czymś w rodzaju „żyrandola”. Była to płaska obręcz, z wyciętymi okrągłymi otworami, w których umieszczano szklane lampki. Trzy łańcuszki przymocowane symetrycznie na obwodzie obręczy umożliwiały zawieszenie polykandelonu u stropu w dowolnym miejscu w kościele. W kościele Północno-zachodnim odkopano dwa takie brązowe polykandelony (fig. 11). Jeden, z otworami na dziewięć lampek, znajdował się oparty o wschodnią ścianę diakonikonu. Drugi, przygnieciony kamieniem pochodzącym z łuku sklepienia, znaleziono tuż za marmurową balustradą, przed martyriem. Ten polykandelon, przeznaczony na sześć lampek, zachował się w stanie nietkniętym, z przymocowanymi trzema łańcuszkami, złączonymi na końcu pojedynczym łańcuszkiem z haczykiem. Obok niego znaleziono fragmenty (trzonki) dwóch szklanych lampek, które w chwili trzęsienia ziemi musiały niewątpliwie znajdować się w polykandelonie zawieszonym u wejścia do martyriumu.

Metalowe polykandelony znane są z szeregu miejscowości w bizantyjskiej Palestynie i przeważnie pochodzą z budowli sakralnych, takich jak kościoły i synagogi⁷². Najbliższe analogie znajdujemy w kościele w Bet Szean⁷³, kościele biskupa Marianosa w Gerazie⁷⁴ oraz w synagodze z Seforis⁷⁵.

NACZYNIA SZKLANE W KONTEKŚCIE ARCHEOLOGICZNYM

Studia nad wyrobami ze szkła, służące uzyskaniu podstawowych informacji dotyczących ich chronologii, typologii, aspektów artystycznych itp., mogą być również bardzo pomocne w trakcie przeprowadzania szeroko pojętej interpretacji funkcjonalnej odkopanego miejsca. Możemy tutaj posłużyć się interesującym

⁶⁸ Israeli, „The Glass Vessels”, 384, nos 169-179; M. Peleg, R. Reich, „Excavations of a Segment of the Byzantine City Wall of Caesarea Maritima”, *Atiqot* 21 (1992), 155, fig. 20.

⁶⁹ Gorin-Rosen & Katsnelson, „Glass Production”, 116-7, fig. 22:6-8.

⁷⁰ Gorin-Rosen, „The Glass”, 205, fig. 2.36-37.

⁷¹ Katsnelson, „Glass Objects”, 271, fig. 60:9-14.

⁷² Israeli & Mevorakh, *The Cradle of Christianity*, 105-109.

⁷³ G.M. Fitzgerald, *Beth-Shan Excavations 1921-23. The Arab and Byzantine Levels*, Philadelphia 1931, pls XXVII:4; XXXVII:1-4.

⁷⁴ M. Gawlikowski, A. Musa, „The Church of Bishop Marianos”, w: *Jerash Archeological Project 1981-1983, I*, red. F. Zayadine, Amman 1986, figs 9-10.

⁷⁵ Z. Weiss, *The Sepphoris Synagogue. Deciphering an Ancient Message through Its Archaeological and Socio-Historical Contexts*, Jerusalem 2005, 302-303, figs 1-3.

przykładem z Hippos. W trakcie ostatnich dwóch sezonów (2008–2009) eksplorowano dość duży budynek oznaczony jako HLC (*Hellenistic Compound*) 10–13, 15, użytkowany w okresie od przełomu V i VI w. do końca VII w. Położony jest on w samym centrum miasta, przy głównej ulicy biegnącej na osi wschód–zachód. Badania nie zostały jeszcze całkowicie zakończone, w związku z czym ostateczny plan budowli nie jest jeszcze w pełni znany⁷⁶. Z drugiej jednak strony, w porównaniu z innymi odkopanymi sektorami w mieście, z budowli tej już w tej chwili pochodzi wyjątkowo duża ilość ceramiki, a także naczyń szklanych. Wśród ceramiki mamy naczynia zasobowe, głównie amfory typu Beisan, kilka pitosów. Najbardziej liczną kategorię stanowią naczynia o charakterystycznym tzw. wyrobie kuchennym: garnki do gotowania, rondle, dzbanki, dzbanuszki. Stosunkowo licznie występują także mortaria lub miednice. Kolejną grupę stanowią różnego rodzaju talerze i misy (są to zarówno wyroby lokalne, jak i importowane). Jest kilka egzemplarzy amfor stołowych oraz parę butli pielgrzymich⁷⁷.

Jeśli chodzi o repertuar naczyń szklanych, to najbardziej liczne są naczynia do serwowania napojów, czyli kieliszki oraz szklanice. Znalezione także bardzo dużą ilość fragmentów butelek (zarówno dekorowanych, jak i bez dekoracji). Kolejną grupę stanowią misy i talerze. Zespół szklanych wyrobów uzupełniają fragmenty lampek oliwnych oraz kilka przedmiotów osobistych (bransoletki). Jeżeli porównamy oba repertuary naczyń, ceramicznych i szklanych, otrzymamy bardzo interesujący, nawzajem się uzupełniający zespół (fig. 12). Z jednej strony mamy naczynia ceramiczne służące do przechowywania płynów i żywności, do przygotowywania jedzenia (ucieranie, mieszanie), do gotowania i wreszcie do serwowania gotowych dań. Z drugiej strony mamy szklaną zastawę stołową, przede wszystkim naczynia do podawania i spożywania różnych płynów (woda, wino) oraz do podawania żywności. Wyroby szklane to jeszcze lampki oliwne zapewniające konieczne oświetlenie. Reasumując, mamy tutaj zwarty obraz wyposażenia dużego gospodarstwa. Powstaje pytanie, tylko jakiego? Z uwagi na lokalizację, plan, a przede wszystkim ogromną ilość ceramiki i szkła, z pewnością nie był to zwykły, prywatny budynek mieszkalny⁷⁸. Warto jeszcze dodać, że od zachodu przylegała publiczna piekarnia, zapewniająca szybką dostawę świeżego

⁷⁶ A. Segal, J. Młynarczyk, M. Burdajewicz, M. Schuler, M. Eisenberg, *Hippos-Sussita. Tenth Season of Excavations, July and September 2009*, Haifa 2009, 18–25, fig. 14.

⁷⁷ J. Młynarczyk, „Pottery Report”, w: *Hippos-Sussita. Tenth Season of Excavations*, 107–111.

⁷⁸ Z Hippos znane są wyłącznie budowle o charakterze publicznym. Dzielnica mieszkalna, znajdująca się w zachodniej części miasta, nie była dotychczas przedmiotem badań archeologicznych. Jedynie w roku 2004 ekipa niemiecka (German Protestant Institute of Archaeology, Jerozolima) przeprowadziła rekonesans topograficzny, rezultatem którego jest schematyczny plan pozostałości architektonicznych w tej części miasta, por. M. Heinzlmann, „The Southwest

pieczywa. Zatem najbardziej oczywista odpowiedź, jaka się nasuwa, to ta, że była to budowla publiczna, rodzaj zajazdu.

Zajazdy takie są dobrze znane już od V w. p.n.e. w Grecji pod nazwą *pandocheia*⁷⁹. W I w. n.e. występują one głównie wzdłuż wybrzeża Palestyny, Fenicji, Syrii i południowych wybrzeży Azji Mniejszej. Ich lokalizacja związana była z trasami handlowymi, a później także pielgrzymkowymi. Miejsca te z jednej strony były bardzo użyteczne, służąc kupcom i podróżnikom, ale jednocześnie cieszyły się także złą sławą, jako miejsca rozpusty, występku, zbrodni i prostytucji. W źródłach pisanych, głównie chrześcijańskich występuje jednak jeszcze jeden typ budowli, *xenodocheion*, który jest przeciwstawiany przez autorów budowlom typu *pandocheion*. Były to również zajazdy, ale o dobrej reputacji, służące chrześcijańskim pielgrzymom, a także jako miejsca schronienia dla ubogich i chorych.

Wydaje się, że w przypadku wspomnianej budowli z Hippos, mamy właśnie do czynienia z budowlą typu *xenodocheion*, miejscem do jedzenia, picia i prawdopodobnie spania na piętrze⁸⁰. Interpretacja taka staje się tym bardziej uzasadniona, jeżeli weźmie się pod uwagę położenie tej budowli w kontekście sąsiadującej zabudowy. W pobliżu znajdują się bowiem aż trzy kościoły (każdy w odległości zaledwie pięciu minut marszu): tzw. Katedra, kościół Północno-zachodni oraz kościół Północno-wschodni. Każdy z nich mógł być celem pielgrzymów, a w szczególności kościół Północno-wschodni, w którym znajdowały się groby. Jeden grób typu skrzynkowego, z kilkoma pochówkami, znajdował się pod posadzką, przed centralną absydą. W nawie południowej znajdował się z kolei sarkofag dostępny i widoczny dla wszystkich wiernych przebywających w kościele. Nie ulega wątpliwości, że byli tam pochowani święci, do których z daleka pielgrzymowali wierni, zatrzymawszy się wcześniej na odpoczynek w pobliskiej gospodzie. W Hippos mielibyśmy zatem kolejny, archeologicznie poświadczony, przykład tego typu zajazdu. Inne zajazdy z Palestyny identyfikowane jako *xenodocheion*, znane są m.in. z Kursi⁸¹, w Chirbet es-Suyyagh⁸², przy klasztorze św. Martyriu-

Residential Quarter of Hippos – Preliminary Results of a Topographical Survey”, w: *Hippos Sussita. Fifth Season of Excavations*, red. Segal [i in.], 135-139, figs 3-4.

⁷⁹ Temat ten został szeroko omówiony przez O.R. Constable, *Housing the Stranger in the Mediterranean World. Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge 2003.

⁸⁰ Interpretacja budowli jako *xenodocheion* została po raz pierwszy zaproponowana przez J. Młynarczyk, „Pottery Report”, 111.

⁸¹ *The Excavations of Kursi-Gergesa*, red. Tzaferis, 20.

⁸² I. Taxel, *Chirbet es-Suyyagh. A Byzantine Monastery in the Judean Shephelah, Salvage Excavations Reports 6*, Tel Aviv 2009, 188.

sza koło Jerozolimy⁸³, Deir en-Nuserat⁸⁴ i przy klasztorze na górze Aarona koło Petry⁸⁵.

NACZYNIA SZKLANE W KOŚCIOŁACH

Pozostając przy zagadnieniu, jakim jest występowanie naczyń szklanych w szerszym kontekście archeologicznym, warto przedstawić jeszcze pokrótce główne typy naczyń znalezionych w dwóch kościołach w Hippos: w Południowo-zachodnim i Północno-zachodnim.

Liczba naczyń z kościoła Południowo-zachodniego jest stosunkowo niewielka. Wynika to z faktu, że tylko jego wschodnia część została odkopana: apsyda, prezbiterium i niewielka część nawy i obu skrzydeł⁸⁶. Zachowały się fragmenty przynajmniej sześciu lampek reprezentujących typ lampek z potrójnymi imadełkami, jednej lampki z trzonkiem, kilku butelek oraz przynajmniej dwóch kieliszków. Wszystkie te naczynia są typowe dla okresu bizantyjskiego. Datę końcową dla tych znalezisk wyznacza tu moment zniszczenia kościoła w wyniku pożaru, który miał miejsce, sądząc po ceramice, w wieku VII⁸⁷.

Znacznie większa liczba naczyń szklanych pochodzi natomiast z kościoła Północno-zachodniego i jest datowana na VII i pierwszą połowę VIII w. Z wnętrza samego kościoła pochodzą fragmenty lampek reprezentujące oba podstawowe typy: z trzonkiem oraz z potrójnymi imadłami. Wspomniano już wcześniej lampki z trzonkiem znalezione w bliskim sąsiedztwie polykandelonu przed martyryonem. Fragmenty kolejnych lampek tego typu znaleziono wzdłuż stylobatów pod prze-grodę ołtarzową w prezbiterium oraz w nawie północnej. Natomiast fragmenty kilku lampek z imadełkami pochodzą głównie z tzw. kaplicy grobowej usytu-

⁸³ Y. Magen, R. Talgam, „The Monastery of Martyrius at Ma'ale Adummim (Khirbet el-Murassas) and its Mosaics”, w: *Christian Archaeology in the Holy Land, New Discoveries. Essays in Honor of Virgilio C. Corbo, OFM*, red. G.C. Bottini, L. Di Segni, E. Alliata, Jerusalem 1990, 106-107.

⁸⁴ Y. Hirschfeld, „The Monasteries of Gaza: An Archaeological Review”, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, red. B. Bitton-Ashkeloni, E. Kofsky, Leiden 2004, 76.

⁸⁵ Z.T. Fiema, „The Byzantine Monastic/Pilgrimage Centre of St. Aaron near Petra, Jordan”, w: *One Land, Many Cultures. Archaeological Studies in Honor of Stanislao Laffreda OFM*, red. G.C. Bottini, L. DiSegni, D. Chrupcala, Jerusalem 2003, 354-355.

⁸⁶ A. Segal, J. Młynarczyk, M. Burdajewicz, M. Schuler, M. Eisenberg, *Hippos-Sussita. Sixth Season of Excavations (July 2005)*, Haifa 2005, 15-22.

⁸⁷ Informacja ustna od J. Młynarczyk.

wanej na zachód od nawy południowej i dostępnej wyłącznie z atrium. Można zatem założyć, że wewnątrz kościoła było oświetlane przede wszystkim za pomocą polykandelonów, natomiast w niewielkiej kaplicy grobowej używano tylko pojedynczych lampek zawieszonych na łańcuszkach.

Kolejnym interesującym znaleziskiem jest mała szklana buteleczka, zachowana w całości w jednej z komór marmurowego relikwiarza, znalezionej na podłodze w północnej apsydzie⁸⁸. Bardzo podobna buteleczka znana jest z grobu w Givat Szaret, gdzie stanowiła część wyposażenia typowego dla pochówków z IV-V w.⁸⁹ Kolejna, pochodząca oryginalnie z Kafarnaum, znajduje się obecnie w Muzeum w Nazarecie⁹⁰.

Niewielki zespół naczyń szklanych pochodzi także z południowego aneksu kościoła, który bez wątplenia należy interpretować jako diakonikon. Znalezione tu fragmenty kilku butelek oraz kieliszków, fragment lampki oliwnej (wylew z pionowym imadłkiem) oraz jedną nietkniętą butelkę, wspomnianą już wcześniej. Naczynia te stają się bardzo interesujące, gdy spojrzymy na nie jak na fragment większej całości. Oprócz naczyń szklanych znaleziono w diakonikonie bowiem około stu naczyń ceramicznych, nieużywane lampki terakotowe, a także kilka przedmiotów metalowych (narzędzia rolnicze). W większości były to z pewnością dary przynieszone przez wiernych (w niektórych naczyniach znaleziono ślady żywności) i przechowywane w diakonikonie. Znajdowały się tu jednak jeszcze inne przedmioty, które bez wątplenia musiały stanowić część wyposażenia liturgicznego kościoła: wykonane z brązu dzwonek do wzywania wiernych na mszę, kadzielniczka używana w czasie uroczystości oraz dzban na wodę bądź wino (tzw. dekanter). Wydaje się, że do tej samej kategorii należałoby włączyć również wspomniane naczynia szklane. Zarówno butelki, jak i kielichy, które tu zdeponowano, mogły służyć jako naczynia liturgiczne w trakcie sprawowania ofiary eucharystycznej. Po jej zakończeniu odnoszono je do diakonikonu. Praktyka stosowania naczyń szklanych, szczególnie kielichów jest dobrze poświadczona w źródłach pisanych już w IV w., w kościołach koptyjskich w Egipcie, a później także i na terenie Palestyny i Syrii⁹¹. Problemem jest jednak identyfikacja takich kielichów w materiale archeologicznym, ponieważ naczynia pełniące funkcje liturgiczne, wyglądem

⁸⁸ Na temat relikwiarzy z Hippos patrz M. Burdajewicz, „Relikwiarze Prowincji Palestyna (*Palastina*) w okresie Bizantyjsko-Omajjadzkim”, w: *Symposium Kazimierskie IV*, red. B. Wronekowska, D. Próchniak, Lublin 2004, 279, il. 2-3.

⁸⁹ Seligman & Zias & Stark, „Late Hellenistic and Byzantine Burial Caves at Giv'at Sharet”, 50, fig. 15:5.

⁹⁰ B. Bagatti, „Oggetti inediti di Cafarnao”, *LA* 14 (1963-64), fig. 4:8.

⁹¹ Zagadnienie to zostało ostatnio szczegółowo omówione przez Keller & Lindblom, „Glass Finds from the Church and the Chapel”, 333-334.

nie musiały różnić się od tych stosowanych w życiu codziennym. Jedynie kontekst znalezienia może być w tym momencie pomocny, tak jak to miało miejsce w przypadku naczynia znalezionego w kościele na górze Nebo⁹². Pod względem kształtu jest to typowy kieliszek, jednak fakt, że znaleziony został pod podłogą absydy kościoła, wskazuje, że musiał pełnić funkcję liturgiczną i że stosowną nazwą w tym wypadku jest kielich.

Bardzo interesujące są także dwa szklane pucharki (jeden cały, drugi zachowany fragmentarycznie), intencjonalnie „pochowane” wraz z fragmentami szklanych butelek i lampek w basenie chrzcielny w Nir Gallim (V–VI w.)⁹³. Ich unikatowe, jak na razie, formy wskazują, że niekiedy starano się kształtem i dekoracją podkreślić wyjątkową funkcję naczynia. Najbardziej znanym tego typu przykładem jest słynne naczynie z rytą dekoracją figuralną z Gerazy, interpretowane jako kielich mszalny⁹⁴.

Z terenu kościoła Północno-zachodniego pochodzi naczynie, które również można by interpretować jako pełniące funkcję liturgiczną (fig. 13). Znalezione zostało nie w samym kościele, ale w pomieszczeniu (skład na amfory z winem?) w północno-zachodniej części atrium. Jest to typowe naczynie do picia, typ kieliszka na cienkiej nóżce i płaskiej podstawie i dzwonowatej czaszy. W przeciwieństwie jednak do innych tego typu naczyń, jest ono wykonane techniką mieszaną (szkło wydmuchane w formie) i zdobione delikatnym motywem sieci (rombów). Jak dotychczas, naczynie to nie ma żadnych analogii na terenie bizantyjskiej Palestyny i Arabii. O ile jego kształt jest bardzo typowy, podobnie jak i motyw sieci oraz technika wykonania, o tyle kombinacja wszystkich tych trzech elementów pozostaje absolutnie unikatowa. Fakt ten pozwala zatem na ostrożną sugestię, że mamy tu do czynienia z naczyniem wyjątkowo ważnym, zapewne liturgicznym, nawet jeśli miejsce znalezienia nie wskazuje tego w sposób bezpośredni i jednoznaczny.

W atrium, a więc na terenie funkcjonalnie związanym bezpośrednio z kościołem, znajduje się kilka cystern. Eksploracja dwóch z nich dostarczyła bardzo dużo fragmentów szkła, spośród których można było wydzielić kilkaset diagnostycznych fragmentów⁹⁵. Jedna cysterna (chronologicznie wcześniejsza, z VI–VII w.) znajduje się we wspomnianej piwniczce, druga usytuowana jest kilka metrów na wschód, w środkowej części portyku północnego atrium. Repertuar znalezisk szklanych jest w obu cysternach taki sam i ogranicza się do trzech typów. Są to lampki

⁹² P.B. Bagatti, *The Church from the Gentiles in Palestine. History and Archaeology*, Jerusalem 1984, 262, fig. 133; tenże, „Nuova ceramica del Monte Nebo (Siyagha)”, *LA* 35 (1985), fig. 22.

⁹³ Y. Gorin-Rosen, „A Group of Glass Vessels from Nir Gallim”, *Atiqot* 43 (2002), 119–122, 124–125, nos 1–2, fig. 1.1–2.

⁹⁴ Baur, „Glassware”, 505–512, pl. CXXXIX.

⁹⁵ Oprócz szkła, w cysternach znajdowały się również fragmenty naczyń glinianych.

oliwne (reprezentowane przez oba typy, jeden z trzonkiem, drugi z pionowymi imadłkami), butelki, a przede wszystkim kieliszki. Wszystkie te wyroby są typowe dla okresu bizantyjsko-omajjadzkiego i tworzą razem zespół charakterystyczny dla wyposażenia kościołów.

Nasuwa się tutaj pytanie, dlaczego naczynia te, gdy już przestały nadawać się do użytku, były po prostu wrzucane najpierw do jednej, potem do drugiej cysterny. W przeciwieństwie do ceramiki, uszkodzone naczynia szklane mogły być i były powszechnie wykorzystywane jako cenny surowiec wtórny. To, że w tym wypadku stało się inaczej można wytłumaczyć faktem, że były to pozostałości naczyń używanych w kościele, a zatem w przestrzeni sakralnej. Z tekstów źródłowych wiadomo, że szklane naczynia używane w kościołach, jako naczynia na wino i święty olej, uważane były za *vasa sacra*. Zgodnie z zaleceniami, np. Jakuba z Edessy (VII w.), takie stłuczone naczynia nie mogły być sprzedane do warsztatów rzemieślniczych, lecz musiały być pogrzebane w ziemi⁹⁶. Tak zapewne było w przypadku wspomnianych wcześniej znalezisk w Nir Gallim. Z kolei w Hippos, jako stosowne miejsce do „pochowania” stłuczonych naczyń pochodzących z kościoła Północno-zachodniego, wybrano z jakiś względów pobliskie cysterny.

ZAKOŃCZENIE

Zagadnienie identyfikacji szklanych naczyń liturgicznych z kościołów, a także naczyń z synagog, jako zespołów charakterystycznych dla budowli sakralnych, dopiero od niedawna cieszy się zwiększonym zainteresowaniem badaczy. Na szczególną uwagę zasługują tutaj prace Y. Gorin-Rosen poświęcone znaleziskom z terenów Izraela⁹⁷ oraz niedawna publikacja D. Keller i J. Lindblom szkła z kościoła na Górze Aarona koło Petry⁹⁸. W przekonaniu autora końcowa publikacja zespołów naczyń szklanych z kościołów w Sussita będzie mogła wpisać się z pożytkiem także w ten nurt badań nad szkłem antycznym.

Znaczenie odkryć szkła w Hippos jest istotne również dla szerszego zagadnienia, jakim jest produkcja szkła w miastach Dekapolis. Zakłada się powszechnie,

⁹⁶ Keller & Lindblom, „Glass Finds from the Church and Chapel”, 334. Tamże referencje do tekstów źródłowych.

⁹⁷ Gorin-Rosen, „A Group of Glass Vessels from Nir Gallim”, 112-126; też, „Glass from Monasteries and Chapels in South Sinai”, w: *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period. The Archaeological Remains*, red. U. Dahari (IAA Reports 9), Jerusalem 2000, 233-245.

⁹⁸ Keller & Lindblom, „Glass Finds from the Church and Chapel”, 331-375.

że każde miasto Dekapolis, jak również inne większe miasta rzymskiego i bizantyjskiego Wschodu produkowały szkło na swój własny rynek. Na wielu stanowiskach w Palestynie odkryto ślady świadczące o lokalnej produkcji szkła, a w kilku miejscach znaleziono nawet pozostałości samych warsztatów⁹⁹. W przypadku miast Dekapolu bezpośrednie dowody na istnienie lokalnych warsztatów mamy niestety tylko z Gerazy¹⁰⁰, Pella¹⁰¹, Bet Szean¹⁰², a obecnie także z Hippos¹⁰³. Analiza i publikacja końcowa szklanych wyrobów z Sussity, obejmująca okres od hellenistycznego po omajjadzki, w połączeniu z opublikowanym już szkłem z Bet Szean (okres omajjadzki), pozwoli na uzyskanie w miarę pełnego obrazu produkcji szkła w przynajmniej dwóch, położonych najdalej na zachód miast Dekapolis.

FROM POTTERY TO GLASS: GLASS VESSELS IN THE ANCIENT PALESTINE ON THE BASIS OF FINDS FROM HIPPOS (SUSSITA)

Summary

The article presents the glass material discovered at Hippos by the Polish and Israeli teams during the excavations conducted there between 2000-2009. The repertoire of glass vessels covers the period from the late Hellenistic through Early Islamic periods. The earliest glass is represented by the late Hellenistic to early Roman-period cast vessels. However, the majority of glass finds are blown vessels dated to the Roman-period and later. After a short presentation of the main forms (cups, deep and shallow bowls, bottles, drinking vessels, beakers, wine glasses and lamps), the author discusses in more detail some glass assemblages and their value for interpretation of one of the discovered buildings. Still another problem is that concerning glass vessels used in liturgical context. Thanks to the discoveries in Sussita the author is able to provide a tentative picture of the glass assemblages characteristic of churches and to determine which of the vessels might have served a liturgical function.

⁹⁹ Y. Gorin-Rosen, „The Ancient Glass Industry In Israel. Summary of the Finds and New Discoveries”, w: *La route du verre. Ateliers primaires et secondaires du second millenaire av. J.-C. au Moyen Age*, red. M.-D. Nenna (TMO 33), Lyon 2000, 49-63.

¹⁰⁰ O. Dussart, „Quelques indices d'ateliers de verriers en Jordanie et en Syrie du Sud de la fin de l'époque hellénistique à l'époque islamique”, w: *La route du verre*, 92-93.

¹⁰¹ O'Hea, „The Glass Industry of Pella and the Decapolis”, 254-255.

¹⁰² Gorin-Rosen, „The Ancient Glass Industry In Israel”, 59-60.

¹⁰³ Na istnienie warsztatu szklarskiego w Hippos wskazują pozostałości pieca do wytapiania szkła oraz fragmenty gotowego surowca, w postaci małych bryłek czystego szkła, przeznaczonych do dalszego etapu produkcyjnego, czyli do wyrobu konkretnych już naczyń. Chciałbym niniejszym wyrazić moją głęboką wdzięczność Yael Gorin-Rosen za pomoc i wszelkie informacje, którymi się ze mną dzieliła na temat historii szkła w Palestynie.



Fig. 1. Położenie geograficzne Hippos w Palestynie.

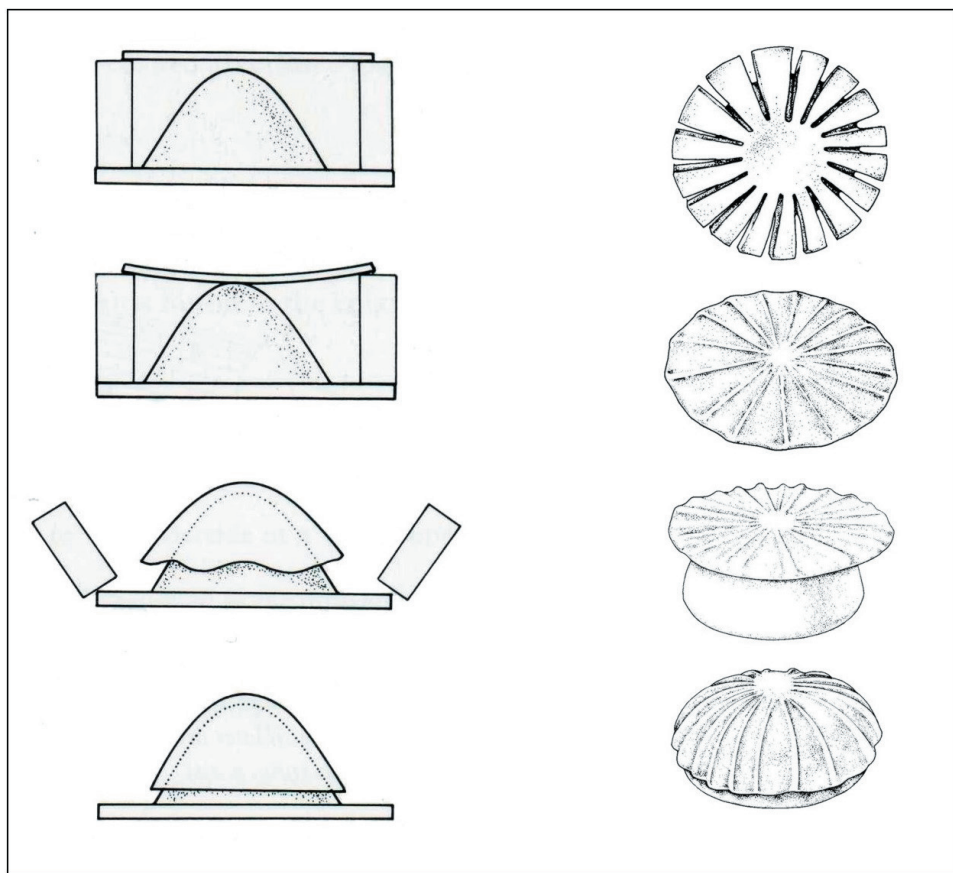


Fig. 2. Rekonstrukcje sposobów produkcji naczyń szklanych w okresie hellenistycznym i wczesnorzymskim. Według D.F. Grose, *Toledo Museum of Art. Early Ancient Glass*, Figs 9 i 118.

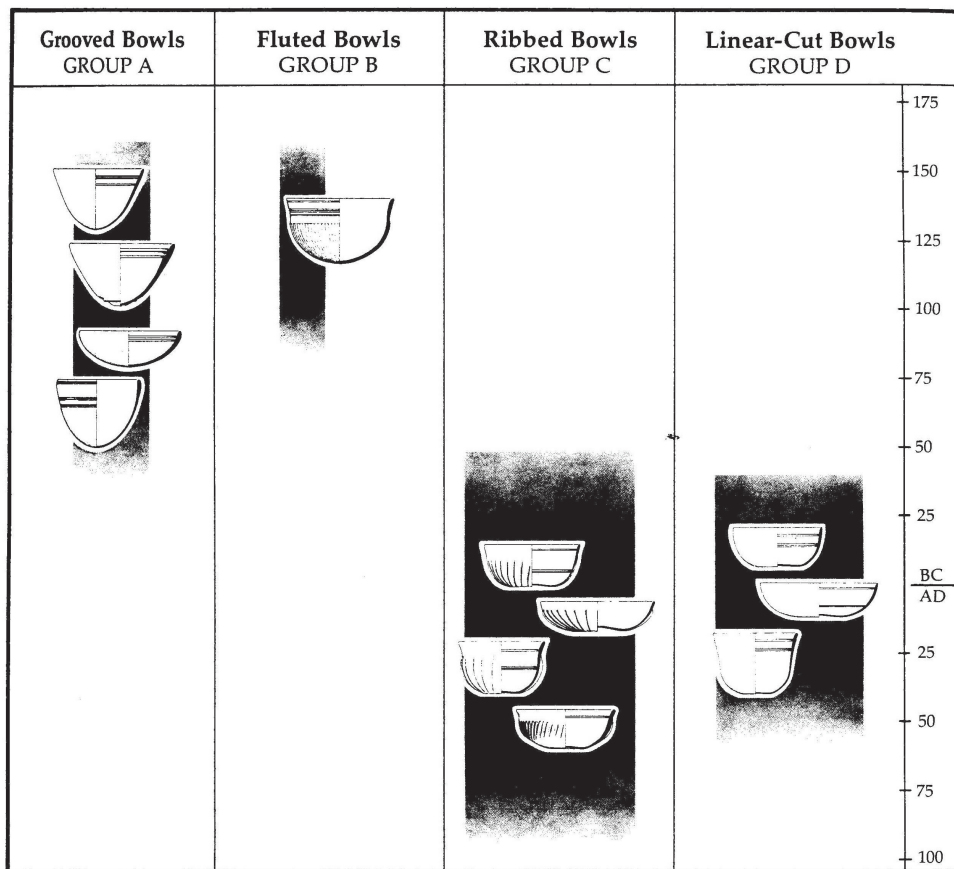


Fig. 3. Typologia czarek szklanych według D.F. Grose,
„The Syro-Palestinian Glass Industry”, 56.

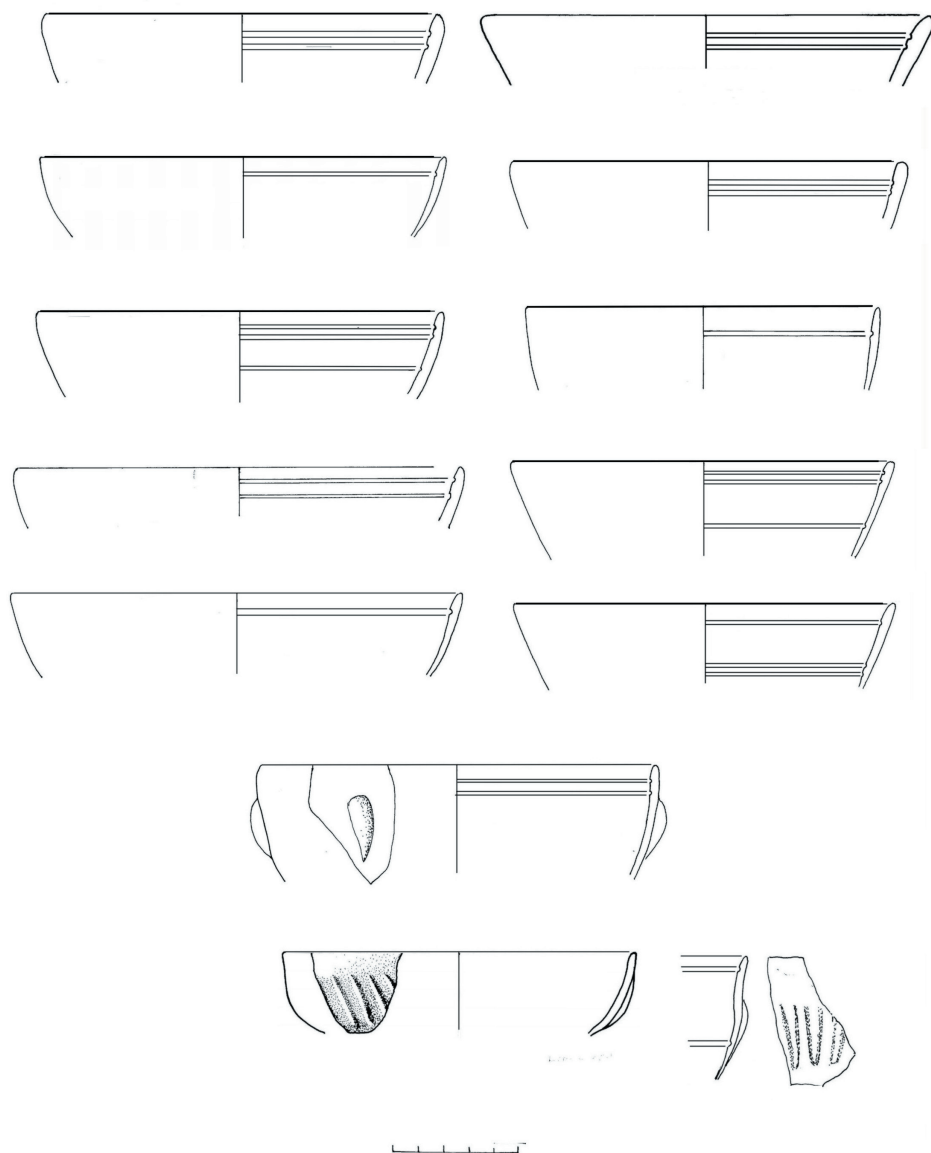


Fig. 4. Hippos. Czarki z okresu hellenistycznego i wczesnorzymskiego.

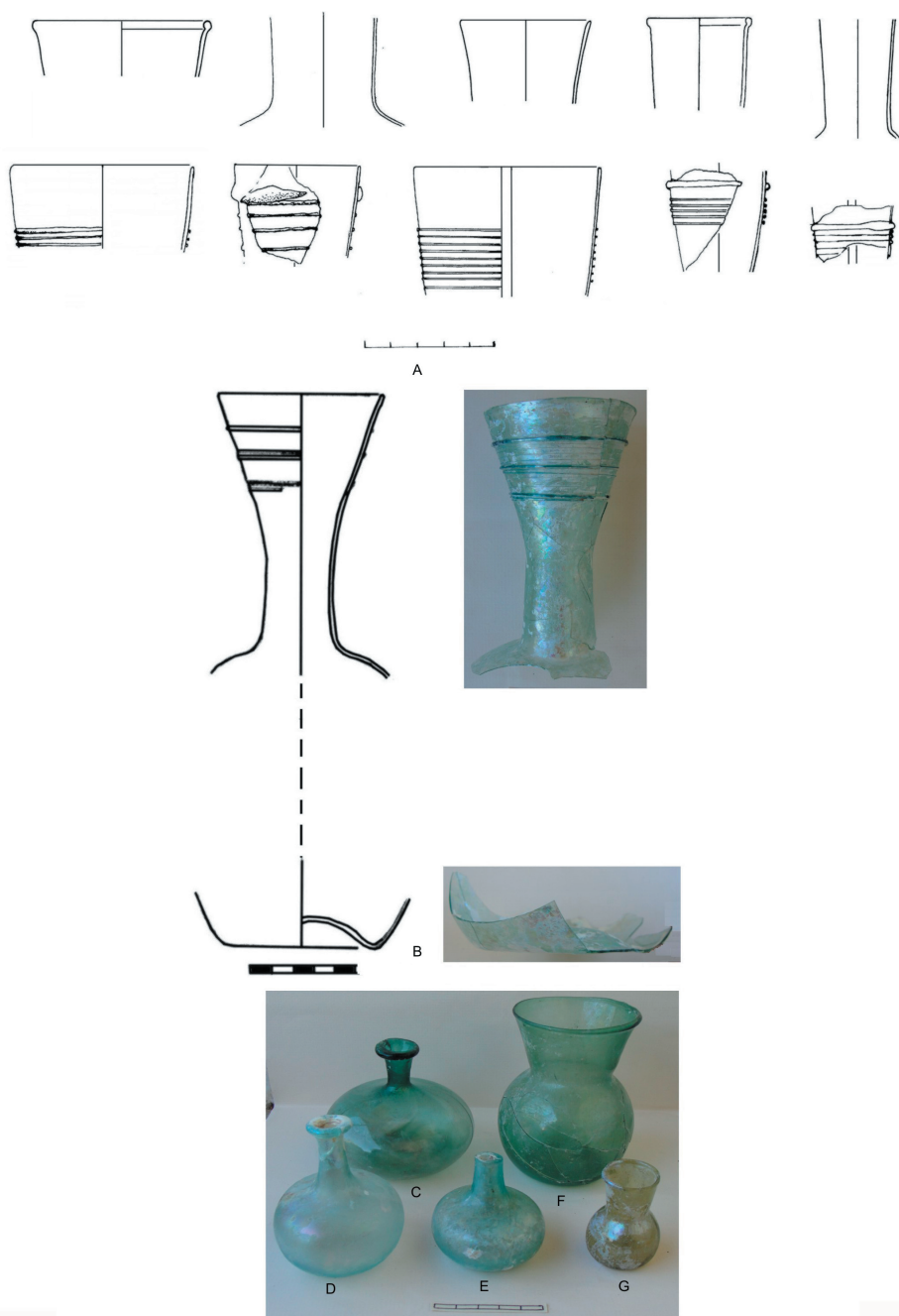


Fig. 5. Hippos. Fragmenty butelek z różnych miejsc (A); dwa fragmenty z butelki w diakonikonie kościoła Północno-zachodniego; u dołu zachowane w całości naczynia z kościoła Północno-zachodniego: z atrium (C, D, E), diakonikonu (F), w relikwiarzu w apsydzie północnej (G).

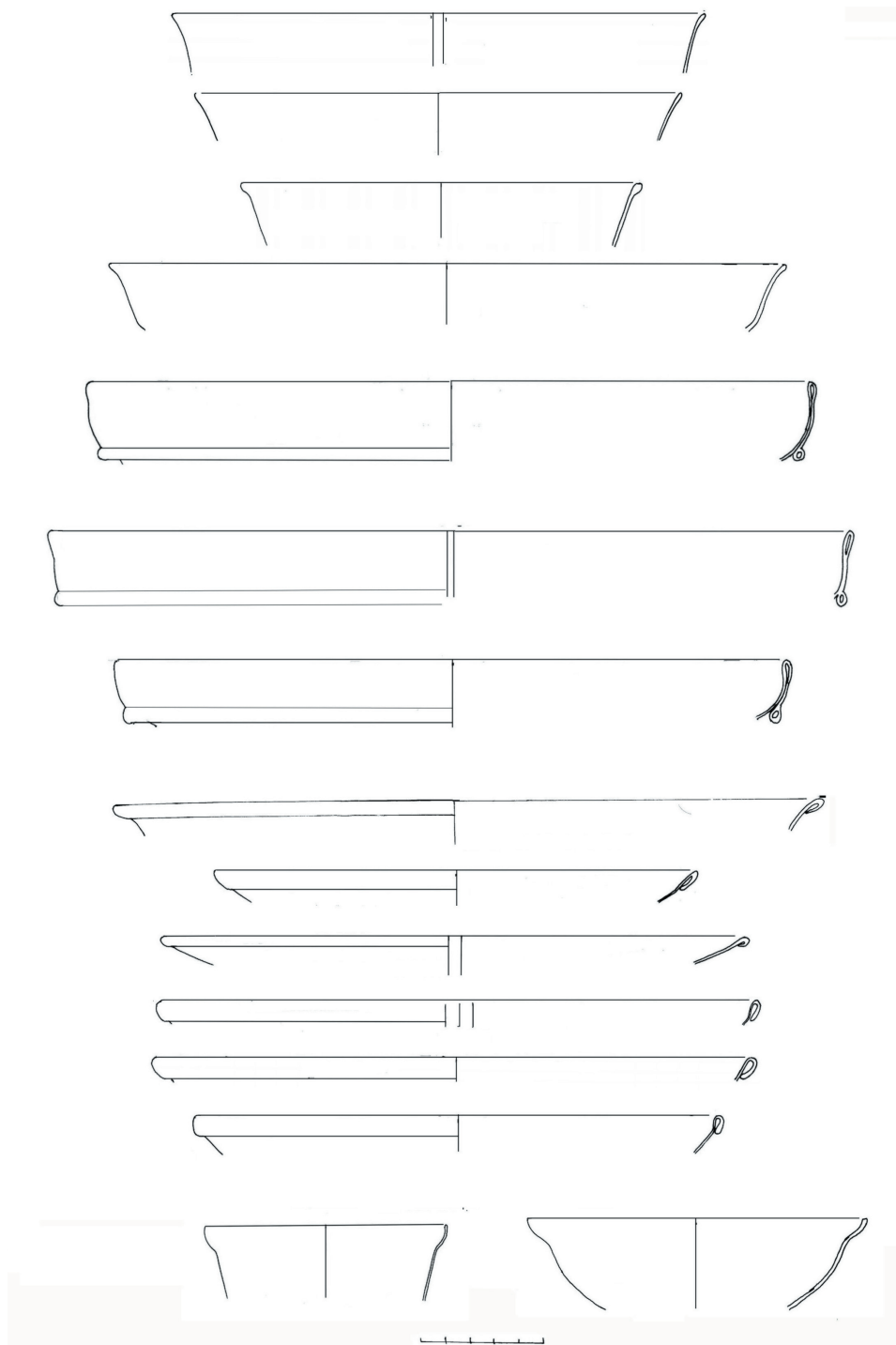


Fig. 6. Hippos. Fragmenty naczyń otwartych: misy, talerze, czarki.

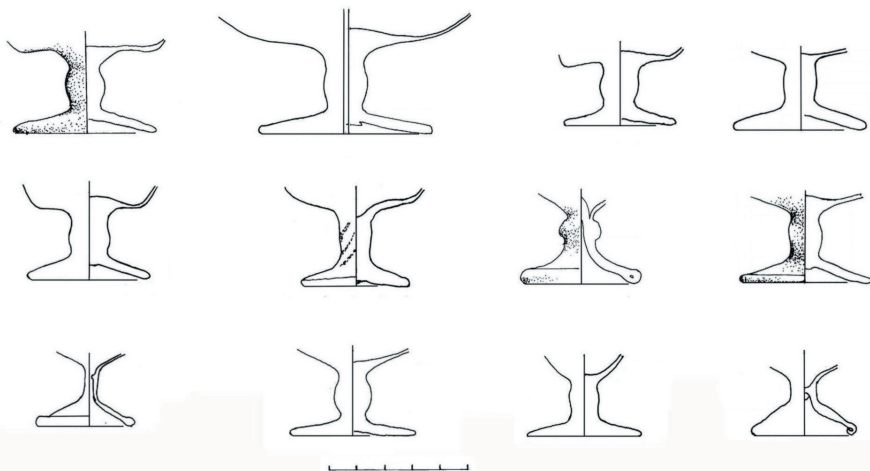
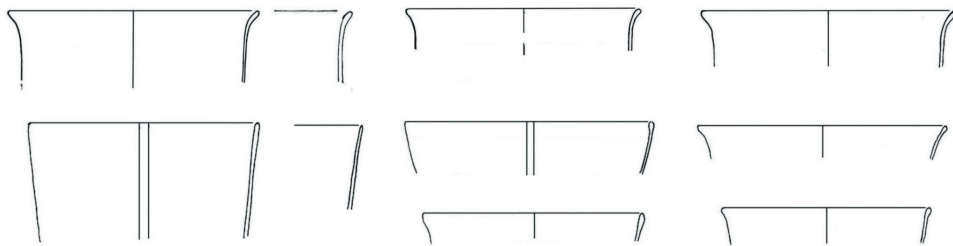


Fig. 7. Hippos. Naczynia do picia.



Fig. 8. Hippos. Naczynie kosmetyczne.



Fig. 9. Hippos. Butelka wieloboczna.

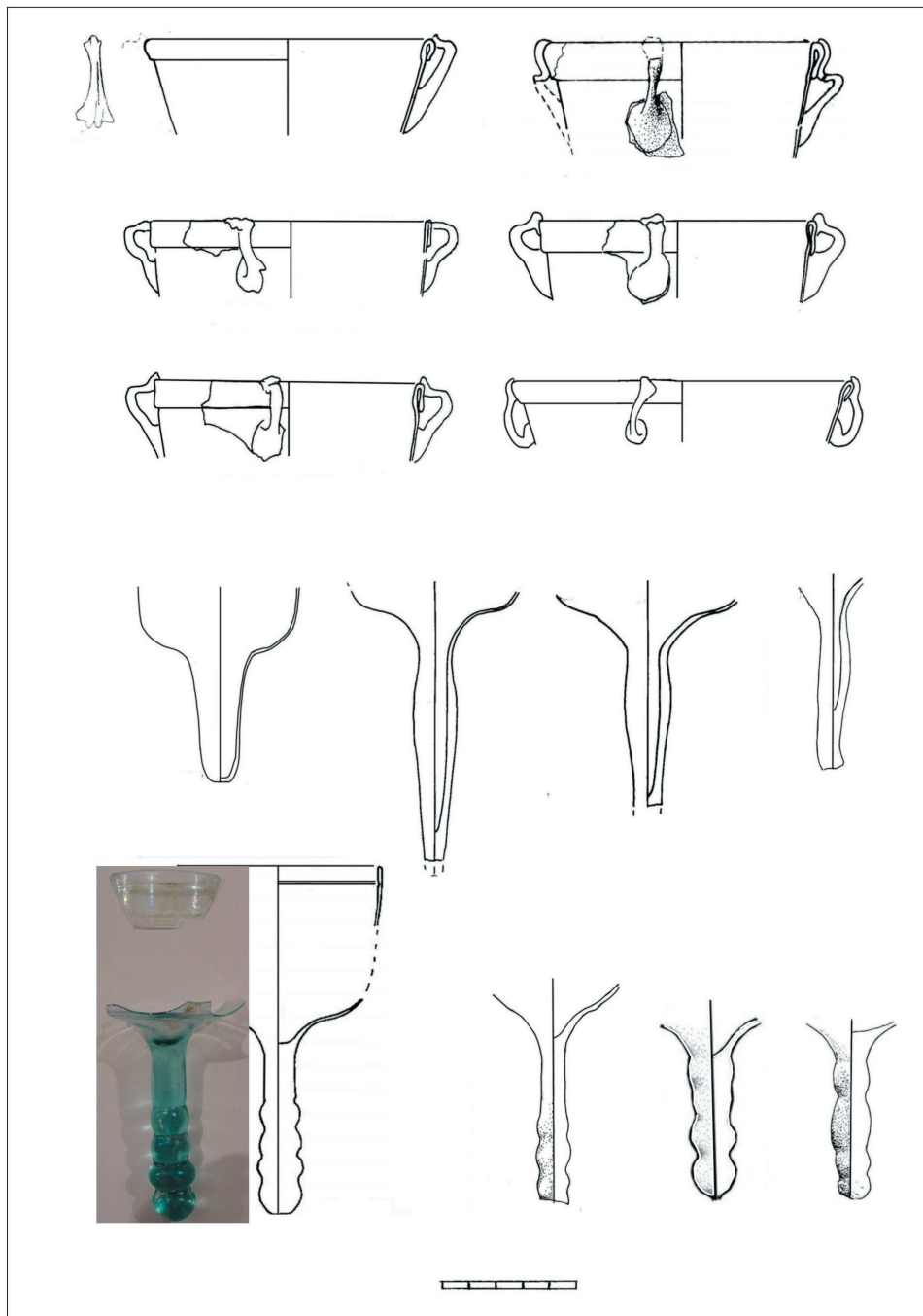


Fig. 10. Hippos. Lampki oliwne.

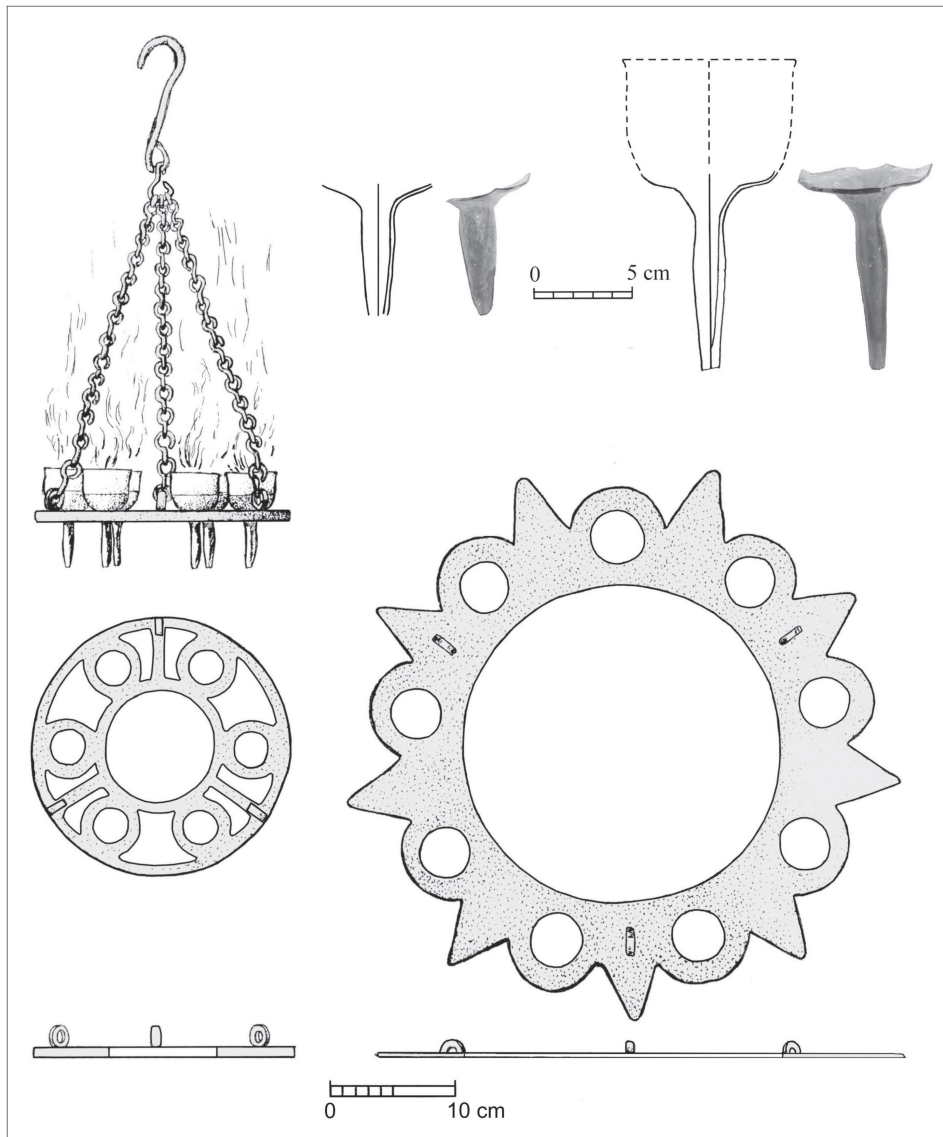


Fig. 11. Hippus. Sposób oświetlenia przy pomocy polykandelonu.
Dwa polykandelony z kościoła Północno-zachodniego.

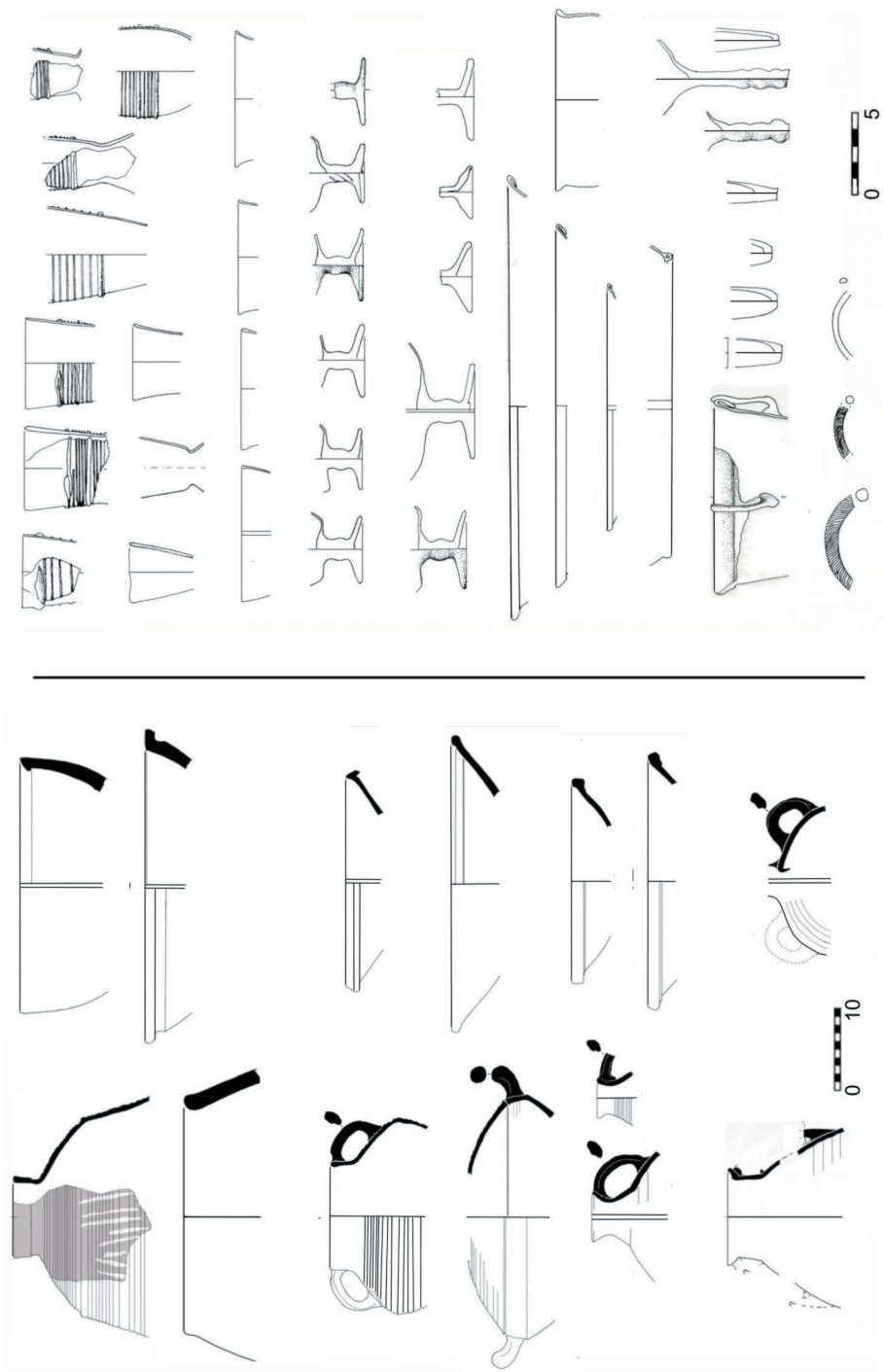


Fig. 12. Zestawienie naczyń ceramicznych (z lewej) i szklanych (z prawej) z budowli HLC 10-13, 15 (*xenodochion*) w Hippo.



Fig. 13. Kielich liturgiczny z atrium kościoła Północno-zachodniego.

PIOTR MUCHOWSKI

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI
„CULTURES IN CONVERSATION: LESSONS LEARNT
FROM HEBREW LITERATURE AND JEWISH HISTORY”
(UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA, 21ST-22ND JUNE, 2010)
ORAZ „BIBLE AND BIBLICAL STUDIES IN HUMAN CONTEXT”
(WYŻSZA SZKOŁA FILOLOGII HEBRAJSKIEJ, 23RD-24TH JUNE, 2010)

Konferencja „Cultures in conversation: lessons learnt from hebrew literature and jewish history”, która odbyła się w dniach 21-22 czerwca 2010 w Katedrze Studiów Azjatyckich UAM, jest pierwszą z serii czterech konferencji planowanych w latach 2010-2013 i organizowanych w ramach projektu „Dialog międzykulturowy podstawą społeczeństwa obywatelskiego” (Kapitał Ludzki, poddziałanie 4.1.1: Wzmocnienie potencjału dydaktycznego uczelni). Zgodnie z zadaniami projektu, konferencje mają przyczynić się do rozwoju współpracy Katedry Studiów Azjatyckich z ośrodkami akademickimi w Izraelu, w szczególności zaś do rozwoju jej działalności dydaktycznej. Tematyka konferencji skupiała się na zagadnieniach związanych z nauczaniem literatury hebrajskiej oraz historii i kultury Żydów. Udział w niej wzięło kilkudziesięciu badaczy z Uniwersytetu w Tel Awiwie, Uniwersytetu Ben Guriona, Uniwersytetu Hebrajskiego, Uniwersytetu w Kolonii, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza i innych uniwersytetów polskich. W trakcie konferencji wygłoszono dwadzieścia referatów, w czterech sesjach tematycznych: Historia Żydów, Literatura hebrajska, Karaimoznawstwo, Mistycyzm. Niektóre z referatów miały szczególnie ważny poznawczy charakter i dotyczyły doniosłych problemów badawczych, takich jak rozwój edukacji języka hebrajskiego w okresie nowożytnym, edycja tekstów karaimskich z terenów I Rzeczypospolitej, nieznanne aspekty magii żydowskiej w średniowieczu. W dyskusji podsumowującej podkreślano potrzebę kontynuacji polsko-izraelskich spotkań naukowych oraz udziału w nich polskich studentów hebraistyki i judaistyki. Referaty wygłoszone w trakcie konferencji:

Session 1. Jewish History I

Zohar Shavit (TAU), The enforcement of Hebrew as a national-educational project; Edward Fram (BGU), How events in sixteenth-century Italy shaped Jewish legal culture in Poland; Efraim Sicher (BGU), Literature of second generation to the Holocaust survivors in Israel and abroad; Meir Chazan (TAU), Polish Jewish immigrants in Palestine, 1924-1926: Encounter, Controversy, Crisis

Session 2. Jewish History II

Rina Benari (Amcha), Recounting a ruined culture; Rivka Parciack (HU), Monuments in memory of the Jews erected in Poland and Israel after the Holocaust; Agata Kondrat (WU), The Jewish garment as a mirror of intercultural contacts

Session 3. Hebrew Literature

Yael Darr (TAU), Who will guide the children? The battle over authority in hegemonic children's literature during the Yishuv era and early statehood of Israel; Zehava Caspi (BGU), Is the political the norm in Israeli theatre?; Monika Stępień (JU), Women write about home: Literary images of post-war Cracow; Agata Kroh (JU), „The Travels and Adventures of Benjamin III” by Sh. Y. Abramovitch (Mendele Mocher Sfarim) and its rendering by Klemens Junosza Szaniawski: The texts of the novel in Hebrew, Yiddish and Polish; Mirosława Bułat (JU), Polish-Jewish intercultural dialogue in the realm of theatre „in the Mirror” of the Yiddish Press 1918-1939)

Session 4. Karaite Studies

Daniel Lasker (BGU), Rabbanism and Karaism in conflict through the generations; Piotr Muchowski (AMU), The betrothal ritual of Polish Karaites; Henryk Jankowski (AMU), Hebrew impact on Karaim; Dorota Smętek (AMU), Findings in Şemuel Kohen's mejuma: the tragedy of King Saul

Session 5. Mysticism

Gideon Bohak (TAU), Jewish magic in the Middle Ages, between Christianity and Islam; Ronit Meroz (TAU), Christian motifs in Zoharic messianism; Ishay Rosen-Zvi (TAU), The birth of the evil inclination (yetzer hara) in rabbinic literature; Tuviah Kwasman (UC), The Zohar and the Artificiality of Language: Gershom Scholem and Zoharic Aramaic

Po zakończeniu konferencji, większość uczestników udała się do Torunia, gdzie w siedzibie Wyższej Szkoły Filologii Hebrajskiej, odbyła się kolejna konferencja, zatytułowana „Bible and Biblical Studies in Human Context” (Torun, 23rd-24th June, 2010). Konferencja ta była połączona z ceremonią oficjalnego otwarcia franciszkańskiej Wyższej Szkoły Filologii Hebrajskiej. W kilkunastu wygłoszonych referatach poruszano zagadnienia dotyczące literatury i archeologii biblijnej, a także historii judaizmu i folkloru żydowskiego.

Przedstawiono m.in. relację z niemiecko-węgierskiego projektu edycji krytycznej Pięcioksięgu Samarytańskiego, a także nowe wyniki badań archeologicznych dotyczących historii Judei. Uczestnicy konferencji z wielkim uznaniem przyjęli powstanie Wyższej Szkoły Filologii Hebrajskiej, która jest jedyną tego rodzaju szkołą wyższą w Europie. Jak podkreślano, poza zadaniami związanym z nauczaniem języków i kultury Żydów, jednym z głównych celów jej działalności jest szerzenia idei dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

Planuje się publikację tomu materiałów pokonferencyjnych.

Referaty wygłoszone w trakcie konferencji:

Shlomo Biderman (TAU), Judaism as a way of life; Yaacov Shavit (TAU), From a secular literal reading to a secular homiletic reading – The Bible in Israeli culture; Stefan Schorch (UH), A critical edition magna of the Samaritan Pentateuch; Rafał Witkowski (AMU), Biblical motifs in several Medieval chronicles; Oded Lipschits (TAU), A new look on the history and archaeology of Judah in the Early Second Temple Period; Witold Tyborowski (AMU), Itti ramanishu, and the person's rights in the Old Babylonian Period; Maciej Münnich (CUL), The scheme of ancient Near Eastern lamentation on the basis of the Babylonian poem „I will Praise the Lord of Wisdom” and the 30th Chapter of the Book of Job; Chaim Cohen (BGU), Evolutions of meanings of Biblical words and terms from ancient times to the present; Ilana Rosen (BGU), Biblical elements in contemporary Israeli folk narrative; Maciej Tomal (WU, JU), Human dimension of Akedah; Teresa Stanek (AMU), Liturgical division of the Torah as the unit delimitation tool. Preliminary remarks; Piotr Zaremba (AMU), Human Being: A Psalmic creature

PIOTR BRIKS

SPRAWOZDANIE Z 48. SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W TARNOWIE

7-9 września w murach Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie odbyło się 48. Sympozjum Biblistów Polskich. Pierwsze takie spotkanie miało miejsce w Krakowie w 1937. Z oczywistych względów kolejne odbyć się mogło dopiero po 20 latach w 1957. Od tego czasu regularne zjazdy polskich biblistów katolickich stały się nie tylko piękną tradycją pozwalającą integrować środowisko, ale także ważkim wydarzeniem naukowym. Każdy kolejny zjazd łączy w sobie wiele elementów – obok przewidzianych w programie referatów, luźną wymianę myśli, informacje o prowadzonych badaniach, dyskusje, prezentacje nowości wydawniczych, a także sprawy organizacyjne i wspólną modlitwę. Nie inaczej było tego roku. Do Tarnowa przyjechało aż 146 wykładowców bibliistyki i zaproszonych gości. Znaczącą większość z nich stanowili członkowie założonego przed siedmiu laty Stowarzyszenia Biblistów Polskich (w tym miejscu warto zaznaczyć, że Stowarzyszenie liczy sobie już 262 członków, w tym 75 samodzielnych pracowników naukowych, co biorąc pod uwagę surowe kryteria przyjęcia oraz ekskluzywny charakter samej dziedziny naukowej, jaką jest bibliistyka, uznać należy za duży sukces). I właśnie obrady tego gremium stanowiły pierwszy punkt programu zjazdu. Przybyłych członków SBP przywitał ks. prof. Henryk Witczyk, wiceprezes Stowarzyszenia. Wśród omawianych na Walnym Zebraniu SBP spraw na szczególną uwagę zasługują dwie. Pierwsza z nich to chwila wspomnień i modlitewnej zadumy nad poległym w katastrofie smoleńskiej jednym z pierwszych członków SBP ks. prof. Ryszardem Rumiankiem, rektorem Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wspomniany był również zmarły w ubiegłym roku ks. prof. Stanisław Pisarek. Sprawa druga to przyjęcie do grona SBP pierwszych biblistów niekatolickich, jako tzw. członków stowarzyszonych (o przyjęciu zdecydowali w głosowaniu wszyscy zgromadzeni na Zjeździe członkowie SBP). Nowi członkowie stowarzyszeni to: dr Elżbieta Bednarz, ks. mgr Grzegorz Bobryk i dr Leszek Jańczuk (należący do Kościoła Zielonoświątkowców) oraz dr Jerzy Ostapczuk (należący do Polskiego

Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego). Ponadto omówione zostały sprawy organizacyjne oraz odczytane i przyjęte sprawozdania z kolejnego roku działalności poszczególnych organów Stowarzyszenia.

Oficjalna część Zjazdu Biblistów Polskich rozpoczęła się następnego dnia poranną Mszą św. pod przewodnictwem ks. bp. Wiesława Lechowicza. Po Mszy św. i wspólnym śniadaniu zainaugurowano obrady Sympozjum. W ramach pierwszej sesji swoje referaty wygłosili ks. prof. Roman Bartnicki, który przedstawił przegląd koncepcji dotyczących poszukiwań historycznych elementów w nowotestamentalnym przekazie o osobie Jezusa. Ks. prof. Bartnicki wysunął tezę, że ukazujące się w ostatniej dekadzie monumentalne dzieła poruszające tę tematykę stanowią nową, czwartą już fazę, poszukiwań Jezusa historycznego. Kolejnym prelegentem był ks. dr hab. Mirosław Wróbel. Referat swój poświęcił godności ukrzyżowanego Mesjasza oraz krzyża, który stał się znakiem zbawczej misji mesjańskiej. Prelegent wskazywał na teksty Starego Testamentu, które już przez Jezusa interpretowane były jako zapowiadające jego śmierć na krzyżu. Szczególnie aktualnie zabrzmiały refleksje ks. Wróbla dotyczące reakcji ludzi na znak krzyża. Po każdym bloku dwu do trzech referatów przewidziany był czas na dyskusję. Niestety, jak co roku, nie tylko zresztą na zjazdach biblistów, czasu tego było zdecydowanie za mało.

Sesja druga wypełniona była dwoma referatami poprzedzonymi promocją dwu ksiąg pamiątkowych. Pierwsza z nich dedykowana była ks. prof. Janowi Załęskiemu (*Trud w Panu nie jest daremny* (por. 1 Kor 15,58). *Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Janowi Załęskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Linke, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2010), druga ks. prof. Antoniemu Troninie (*Ex oriente lux. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2010). Obaj bardzo zasłużeni wykładowcy Pisma świętego otrzymali owacje na stojąco. W tym miejscu warto jeszcze wspomnieć dwu innych zasłużonych biblistów polskich uhonorowanych w Tarnowie, a mianowicie o. prof. dr hab. Hugolina Langkammera OFM oraz ks. bp. dr hab. Zbigniewa Kiernikowskiego, którzy zostali wyróżnieni godnością członków honorowych SBP (do tej pory godność tę otrzymało 7 biblistów).

Po uroczystościach związanych z wręczeniem ksiąg pamiątkowych, pierwszy referat drugiej sesji wygłosił o. dr Piotr Gryziec OFMConv. Wygłoszony odczyt dotyczył fragmentu Rz 8,16 (*Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi*), a konkretnie rodzaju synostwa, o którym ten fragment traktuje. O. Gryziec starał się ocenić możliwość zastosowania pojęć synostwa naturalnego i przybranego do nadprzyrodzonego związku człowieka z Bogiem. Podkreślał, że chrztu nie należy pojmować w kategoriach adopcji, gdyż dokonuje się w nim istotowa przemiana człowieka. Z kolei nad fragmentem Łk 23,43 (słowa

Jezusa z krzyża: *Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju*) pochylił się w swoim wystąpieniu ks. dr Piotr Łabuda. Prelegent wskazał na pewne podobieństwa pomiędzy obietnicą z krzyża a tradycją judaistyczną, według której Eliasza sprawuje opiekę nad pobożnymi Izraelitami, a w godzinę ich śmierci zabiera ich do raju. Pytanie, czy zachodzi tutaj związek, a jeśli tak to jakiego rodzaju, ks. Łabuda pozostawił bez odpowiedzi.

Po przerwie, w czasie której zaproponowano uczestnikom Sympozjum wspólne zwiedzanie katedry tarnowskiej oraz znajdującego się opodal muzeum diecezjalnego, rozpoczęto sesję trzecią. Składały się na nią referaty ks. prof. Tadeusza Brzegowego oraz ks. dr. Mariusza Szmajdzińskiego. Ks. prof. Brzegowy dowodził, że tzw. Apokalipsa Izajasza (Iz 24-27), a szczególnie jej ostatnia radosna część, nie jest jedynie sugestywną wizją napominającą, a następnie ukazującą jedynie symboliczny obraz zbawienia, ale zapowiedzią realnego i powszechnego zmartwychwstania. Ks. dr Szmajdziński w swoim referacie ukazywał wzajemne zależności, jakie pojawiają się w zbiorze XII Proroków. Zależności te wskazują, według niego, na ostateczną redakcję dzieł dwunastu niezależnych autorów jako jednego utworu w formie antologii. Po ostatnim referacie i kolejnej krótkiej, ale ożywionej dyskusji, mównicę oddano do dyspozycji wydawcom oraz redaktorom serii, którzy zaprezentowali swoje najnowsze publikacje o tematyce biblijnej.

Trzeci dzień obrad rozpoczęła Msza św. pod przewodnictwem ks. bp. Wiktora Skworca, ordynariusza diecezji tarnowskiej. W swojej homilii wspominał on m.in. urodzonego w Tarnowie Romana Brandstaettera. Do tej postaci nawiązał również ks. prof. Waldemar Chrostowski, przewodniczący SBP. Po krótkiej refleksji nad rolą biblistów w Kościele i w Polsce, złożył on na ręce bp. Skworca, podziękowania za wspaniałą organizację Sympozjum i niezwykle gościnne przyjęcie wszystkich jego uczestników.

Część naukową otworzył, moim zdaniem najciekawszy, referat prof. Michała Wojciechowskiego poświęcony biblijnemu obrazowi małżeństwa jako instytucji własności wzajemnej. W swoim wywodzie prof. Wojciechowski wskazywał na fundamentalne różnice w pojmowaniu małżeństwa dzisiaj, a tym, czego o małżeństwie dowiadujemy się z kart Starego i Nowego Testamentu, gdzie przedstawiane jest ono jako akt złożenia swojej wolności w ręce współmałżonka. Biblijna wizja małżeństwa, jak dowodził prof. Wojciechowski, zakłada wyrzeczenie się prawa do siebie samego i oddanie się w swoistą niewolę drugiej osobie, od której w zamian otrzymujemy podobne do prawa własności prawo dysponowania jej wolnością. Ta nieco szokująca dla współczesnego człowieka konstatacja poparta była przekonującym zestawieniem biblijnych tekstów ukazujących wzajemne zależności w ramach małżeństwa. Kolejny referat wygłosiła s. dr Natanaela Zwijacz. Jej wystąpienie stanowiło swoisty przegląd aspektów, w jakich ukazywany jest lud

Boży w Księdze Liczb. W sposób szczególny s. dr Zwijacz skoncentrowała się na odnotowanych w tej Księdze różnorodnych zadaniach kapłanów. Sesję zakończył referat ks. dr. hab. Zdzisława Żywicy na temat retorycznych funkcji eulogii w procesie pojednania Pawła z Kościołem korynckim.

Po krótkiej przerwie na kawę rozpoczęła się ostatnia już sesja Sympozjum. Pierwszy wystąpił w niej ks. dr Stanisław Wronka z referatem „Dwa czy trzy przykazania miłości?”, na które to pytanie starał się znaleźć odpowiedź w perykopie Mt 22,34-40 oraz tekstach paralelnych. Prelegent wskazał na trzy rodzaje miłości: do Boga, do bliźniego i do samego siebie. Podkreślał, że ta ostatnia nie tylko pojawia się w tekstach biblijnych, ale ukazywana jest tam jako fundament innych rodzajów miłości. Referat drugi wygłosił ks. dr hab. Jan Klinkowski. Wykorzystując narzędzia analizy dramatycznej, wykazywał, w jaki sposób św. Jan w swojej Ewangelii proklamował i interpretował orędzie Jezusa.

Obrady 48. Sympozjum Biblistów Polskich zakończyło wystąpienie ks. prof. Waldemara Chrostowskiego. Podsumował on w nim mijające spotkanie, podziękował organizatorom, oraz zapowiedział kolejne już VIII Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich i 49. Sympozjum Biblistów Polskich, które odbędzie się w dniach 20-22 września 2011 r. w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach.

MACIEJ MÜNNICH

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI:
CYWILIZACJA MIEJSKA STAROŻYTNEGO IZRAELA
TORUŃ 27-29 IX 2010

W dniach od 27 do 29 września w Wyższej Szkole Filologii Hebrajskiej w Toruniu odbyła się konferencja o wiodącym temacie „Cywilizacja miejska starożytnego Izraela”. Spotkanie to było już piątym z rzędu sympozjum organizowanym wspólnie przez Katedrę Historii Starożytnej KUL, Katedrę Judaistyki UJ, Katedrę Studiów Azjatyckich UAM oraz Zakład Historii Starożytnej UW. Poprzednie spotkania miały miejsce w Kazimierzu nad Wisłą, Nieborowie, Poznaniu i Krakowie¹. Tym razem byliśmy serdecznie podejmowani w progach nowopowstałej uczelni toruńskiej, która budziła u niektórych uczestników nieklamany zachwyt swą nowoczesnością i technicznym wyposażeniem. Głównym organizatorem konferencji był dr hab. Maciej Tomal (UJ, WSFH).

Oficjalnego otwarcia obrad dokonał rektor WSFH o. dr Maksymian Tandek. Sympozjum zostało podzielone na kilka sesji. Pierwszej z nich przewodniczył prof. Edward Lipiński (KULeuven). Jako pierwszy zabrał głos dr Stefan Nowicki (UWr), wygłaszając referat „Religie kultur miejskich a religie koczowników”. Podkreślał w nim przeciwstawienie w tekstach mezopotamskich dwóch światów: osiadłego i nomadycznego. Drugim referentem był dr Łukasz Niesiołowski-Spanò (UW), który wygłosił wykład „Miasta Filistei i Szeferi a procesy akulturacji”. Ożywiona dyskusja po tym referacie, w której brał udział m.in. ks. dr Henryk Drawnel (KUL), koncentrowała się na możliwościach interpretacji tekstów biblijnych wspominających o konfliktach Izraelitów z Filistynami oraz Kananejczykami. Jako trzeci głos zabrał dr Maciej Münnich (KUL), przedstawiając referat „Zmiany w rytuałach żałobnych w Judzie w VIII-VII w. przed Chr.: kapłani stołeczni kontra kapłani wiejscy”. Dyskusja po wygłoszeniu referatu skupiała się na możliwości datowania ograniczenia kultu zmarłych w Izraelu oraz na samej definicji kultu zmarłych. Po

¹ Sprawozdanie z sympozjum krakowskiego zob.: *SBO* 1 (2009), 265-267.

przerwie drugiej sesji przewodniczył prof. Edward Dąbrowa (UJ). Jako pierwszy głos zabrał prof. Edward Lipiński (KULeuven), który wygłosił wykład „Miasta lewickie w Zajordanii”. W dyskusji padały pytania o rolę lewitów, szczególnie w początkach istnienia Izraela. Kolejny referat został przedstawiony przez dr. Andrzeja Mrozka (UJ), a zatytułowany był „Omri zbudował górę» (1 Krl 16,24), czyli zakładanie miast w starożytnym Izraelu”. I tym razem doszło do ożywionej dyskusji, w której dominował spór między koncepcjami tzw. minimalistów oraz tezami zwolenników bardziej tradycyjnego obrazu historii starożytnego Izraela. Ostatni tego dnia wykład wygłosił mgr Łukasz Toboła, który przedstawił referat „Co tak naprawdę zbudował król Achab? Propozycja reinterpretacji świadectw biblijnych o świątyni w Samarii za panowania Omrydów”. Po referacie padały głównie pytania o metodologiczne podstawy nowego odczytania tekstu hebrajskiego. Dzień zakończył się wspólną kolacją.

Drugi dzień obrad rozpoczęła sesja, której przewodniczył ks. prof. Waldemar Chrostowski (UKSW, UMK). Pierwszym wykładowcą był dr Mateusz Wierciński (UH-P w Kielcach), który przedstawił referat pod tytułem „Ideoarchetyp miasta i jego egzemplifikacja biblijna”. Kolejny wykład zatytułowany „Zarys toponimiki starożytnego Izraela” wygłosił dr Przemysław Dec (UJ). Trzecim z kolei mówcą był prof. Gedeon Kouts (Sorbona), przedstawiając referat „Media i komunikacja w starożytnym Izraelu: Świadectwo Falaszów”. Ostatni w tej sesji wykład pt. „Motyw miasta w Pieśni nad Pieśniami i jego tragumiczna interpretacja” wygłosił dr Marek Baraniak (UW). Niestety, ze względu na brak czasu dyskusje po tych referatach przeniosły się głównie w kuluary. Drugiej sesji przewodniczył prof. Adam Łajtar (UW). Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. Waldemar Chrostowski (UKSW), z wykładem „Symbolika miasta w nauczaniu proroków biblijnego Izraela”. Drugim referentem był prof. Piotr Briks, który przedstawił wykład „Topos Niniwy w Biblii ze szczególnym uwzględnieniem Księgi Jonasza”. Kolejny referat zatytułowany „Miasto [*ir*] w Biblii Hebrajskiej – perspektywa teologiczna” wygłosiła dr Teresa Stanek (UAM). Sesję zakończył wykład dr. Mieczysława Tarasiuka pt. „Historyczna rekonstrukcja oblężenia Jerozolimy a kanoniczna kompozycja Księgi Jeremiasza”. Po zakończeniu tej sesji przyszła pora na strawę dla ciała, a następnie na zwiedzanie pięknego grodu toruńskiego i kolację w restauracji „Arsenał”.

Trzeci dzień rozpoczął się sesją, którą prowadziła prof. Jolanta Młynarczyk (UW). Pierwszym referentem był prof. Piotr Muchowski (UAM), który wygłosił wykład „Qumran: miasto eseneńczyków”. Jako drugi referat pt. „Postawa Hasmoneuszy wobec miast” przedstawił prof. Edward Dąbrowa (UJ). Trzecim wykładowcą był prof. Adam Łajtar (UW) z referatem „Inskrypcje greckie z Jerozolimy przedchrześcijańskiej”. Drugiej tego dnia – i zarazem ostatniej podczas tegorocznej konferencji – sesji przewodniczył dr Maciej Tomal (UJ, WSFH).

Była ona poświęcona badaniom archeologicznym. Jako pierwsza głos zabrała prof. Jolanta Młynarczyk (UW), wygłaszając referat „Hippos (Susita): rozwój i upadek miasta”. Drugim referentem był dr Mariusz Burdajewicz (MN w Warszawie), który przedstawił wykład pt. „Usytuowanie kościołów w obrębie miast Dekapolis”. Oba referaty były bogato ilustrowane zdjęciami.

Na zakończenie sympozjum ustalono miejsce i czas kolejnego spotkania. Odbędzie się ono w Lublinie, w dniach 26-28 września 2011. Jego tematem będzie „Życie religijne starożytnego Izraela / Palestyny”. Ponadto podkreślono, że w kolejnym sympozjum powinni w większym stopniu uczestniczyć także doktoranci oraz studenci. Referenci zostali zaproszeni do nadsyłania swych wykładów w formie artykułów do *SBO*. Obrady zamknął rektor WSFH o. dr Maksymin Tandek.

Giovanni Garbini, *Scrivere la storia d'Israele. Vicende e memorie ebraiche* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 15), Brescia: Paideia, 2008, 357 s.

Zacząć należy od stwierdzenia: to jest bardzo ważna książka! W badaniu dziejów starożytnego Izraela można wyróżnić dwa dominujące obecnie trendy. Pierwszy, tradycjonalistyczny, jest typem historiografii, której istota polega na trawestowaniu opowieści biblijnych, które – jako natchnione – zawierają „prawdę” o dziejach Izraela. W tę tradycję wpisują się liczne publikacje (deklarujące *explicite* przynależność do różnych konfesji lub będące takimi *implicite*), których metoda i sposób prowadzenia narracji pozostały niezmiennym w ciągu ostatnich dwóch niemal stuleci. Drugi typ historiografii pojawił się w latach 80. XX w., a głównym wyróżnikiem metodologicznym tej nowej historiografii jest zwątpienie w bezwzględną wartość Biblii jako wiarygodnego źródła historycznego. Do sceptycyzmu dołączyły jednocześnie nowe dane archeologiczne oraz nowy sposób stosowania archeologii przy rekonstrukcji dziejów Izraela, a także postmodernistyczna refleksja na temat istoty historii, roli samej narracji w kreowaniu przeszłości i subiektywizmie rekonstrukcji historycznych¹.

Te dwa obozy w świecie naukowym stawały się niekiedy w ciągu minionych dwóch dziesięcioleci nie tyle konkurencyjnymi środowiskami usiłującymi za pomocą nowych argumentów przekonać do swych racji, co raczej wrogimi frakcjami zarzucającymi sobie nawzajem obskurantyzm i religijne myślenie dogmatyczne oraz nihilizm, złą wolę, a niekiedy nawet antysemityzm.

Temperatura sporu między oboma tymi nurtami historiograficznymi zdaje się obecnie nieco opadać. Pojawiają się oznaki poszukiwania drogi środka, która pogodzić ma dwie skrajności metodologiczne. Sceptycy starają się niekiedy uznać istnienie pewnych wartościowych – dla historycznej rekonstrukcji – warstw tradycji w tekście, w którego wiarygodność skłonni byli wątpić. Tradycjoniści zgadzają się uznać część tekstów biblijnych za metaforyczne, propagandowe lub „życzeniowe”, a nie – jak niegdyś – za wiarygodny historyczny opis przeszłości. Obserwatorzy życia naukowego w obrębie historii starożytnego Izraela od dwóch dekad obserwują przesuwanie się linii demarkacyjnej pomiędzy oboma

¹ Por. Ł. Niesiołowski-Spanò, „Stan badań nad historią i religią Starożytnego Izraela”, *Przegląd Historyczny* 91 (2000), 435-449.

stronnictwami. Ostatnio, pewną przewagę zdaje się zyskiwać nurt krytyczny, co przejawia się ich wzmożoną aktywnością oraz ustępstwami ze strony tradycjonalistów.

W sporze tym Giovanni Garbini zajmuje miejsce zupełnie osobne. Ten włoski uczony, semitysta i przez wiele lat profesor w uniwersytecie „La Sapienza” w Rzymie, zajmował się głównie badaniami językoznawczymi, epigrafiką zachodniosemicką, studiami punickimi i południowoarabskimi. Poświęcił również dużo uwagi badaniom nad starożytnym Izraelem². Poza opracowaniami dotyczącymi dziejów Izraela, ważne miejsce zajmowały w jego dotychczasowych badaniach leksykografia i filologia hebrajska³. Właśnie aspekt filologiczny jest wyraźnie widoczny w historiograficznych tekstach Garbiniego. Stoi on bowiem na stanowisku, że z tekstu hebrajskiego Biblii, przy użyciu metod filologicznych, można wyczytać informacje, które zostały umyślnie ukryte podczas długotrwałego procesu transmisji tekstu. U źródeł owego twierdzenia leży konstatacja, że hebrajski był typowym językiem kananejskiej grupy językowej, i to co tradycyjna gramatyka hebrajszczyzny biblijnej brała za wyjątki lub oboczności jest w istocie zniekształceniem wersji oryginalnej. Jest zatem Garbini np. orędownikiem doceniania LXX oraz tekstu Vetus Latina, jako niezależnych od rabinicznej redakcji Biblii, świadectw form pierwotnych.

Zaopatrzony w narzędzia filologa prowadzi z powodzeniem prace historyka. Robi to jednak inaczej niż większość przedstawicieli tej dyscypliny. Po pierwsze, w przeciwieństwie do wielu historyków nowego, krytycznego nurtu historiografii, niemal nie sięga po źródła archeologiczne. Po drugie, co również różni go od części współczesnych historyków, nie zajmuje się teoriami narratologicznymi czy postmodernistycznymi uwagami na temat historiografii jako takiej. Tym niemniej, Garbini jest jeszcze dalszy od historiografii konserwatywnej niż np. Philip R. Davies, Niels Peter Lemche czy Thomas L. Thompson. Paradoksalne jest zatem stwierdzenie, że podobnie jak najbardziej skrajni tradycjoniści, Garbini widzi w Biblii fundamentalne i „prawdomówne” źródło historyczne, wyciągając jednak z jego analizy zupełnie inne niż oni wnioski.

Scrivere la storia d'Israele składa się z 9 rozdziałów i obszernego apendyksu. Kolejne rozdziały omawiają dzieje Judy i Izraela od najdawniejszych czasów po epokę rzymską; apendyks zaś zawiera rekonstrukcję historiograficznego dzieła Eupolemosa, powstałego w II w. p.n.e.

² *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986 (tł. ang.: *History and Ideology in Ancient Israel*, London 1988); *Il ritorno dall'esilio babilonese*, Brescia 2001; *Mito e storia nella Bibbia*, Brescia 2003 (tł. ang.: *Myth and History in the Bible*, London – New York 2003).

³ *Cantico dei cantici*, Brescia 1992; *Note di lessicografia ebraica*, Brescia 1998; *Introduzione all'epigrafia semitica*, Brescia 2006.

Czemu książka ta jest ważna i co różni ją od innych – tak przecież licznych – opracowań historii Izraela? Dla historyka najważniejsze są w tej książce nie same wnioski, ustalenia i hipotezy Autora, lecz to jak jest ona napisana. Kluczowe znaczenie ma tu bowiem metoda, szerokość spojrzenia oraz odwaga zadawania pytań. Nawet jeśli odrzucimy proponowane przez Garbiniego odpowiedzi na stawiane przez niego pytania, ważne pozostają same pytania i droga rozumowania, jaką za sobą pociągnęły. Po pierwsze, dla Garbiniego nie istnieją żadne badawcze tradycje, które wiążą, a raczej ograniczają aktualne ustalenia. Jest zatem Garbini badaczem anty-albrightowskim, czyli niepodatnym na silną w historiografii biblijnej władzę minionych autorytetów. Po drugie, Garbini posługuje się dwoma głównymi narzędziami badawczymi: filologią i zdrowym rozsądkiem. Filologia jest wiedzą bardzo zobiektywizowaną. Teksty poddawane filologicznej analizie stają się jaśniejsze, zwłaszcza przy próbie ustalania pierwotnych znaczeń słów oraz sensów, które zostały zagubione / ukryte. Choć argument o zdrowym rozsądku wydać się może słaby, rzecz jest poważniejsza niż to na pozór wygląda. Otóż w szczegółowych badaniach, Garbini dochodzi niekiedy do wniosków, które wydają się sprzeczne z tradycyjną, biblijną wizją przeszłości. I tu zdrowy rozsądek nakazuje, by uznać słuszność współczesnego wyniku analizy naukowej, a biblijno-tradycyjną wizję przeszłości uznać za pobożne marzenia autorów lub ideologiczny program mający więcej wspólnego z propagandą niż opisem przeszłości.

Należy w tym miejscu wymienić nieco konkretnych, by nie być poświadczonym jedynie o gołosłowną chwałbę. Rozdział pierwszy („Prima della Palestina”) wskazuje na dwa główne elementy, które decydować będą o późniejszej etnogenezie Hebrajczyków, a mianowicie o plemienu Beniamina (Banu Yamina) oraz o Aramejczykach. Niegdysiejsza hegemonia Beniaminitów w Palestynie pozostawiała po sobie ślady w tradycji biblijnej, lecz obecna tam tradycja o eksterminacji przedstawicieli tego plemienia (Sdz 20) pokazuje też smutny koniec tego plemienia. Z drugiej strony liczne związki Hebrajczyków z Aramejczykami (np. patriarchów) zdają się wskazywać – jak twierdzi Garbini – na dawny związek między tymi ludami, który z czasem został jednak wstydliwie zatajony.

Rozdział drugi („L'insediamento in Palestina”) wydawać się może mało kontrowersyjny, ponieważ omawia formowanie się wspólnot Hebrajczyków, jako proces konsolidacji ludności wiejskiej (jedynie plemion Beniamina i Efraima) przeciw dominującej potęgze politycznej Filistynów. Dominacja Filistynów, od czasów ich osadnictwa w XII w., aż po pacyfikującą wyprawę faraona Szeszonka (ok. 925 p.n.e.) nie wydaje się już wzbudzać wątpliwości. Garbini wskazuje na rolę, jaką w kształtowaniu się Palestyny miała ludność przybyła ze świata egejskiego, w tym oczywiście głównie Filistynów, ale i inne ludy, których nazwy zachowały się w tradycji biblijnej, jako plemiona Izraelskie: Issachar, Naftali, Zebulon (s. 50-52).

Rozdział trzeci („Ascesa e crisi del regno di Israele”) ma już jednak więcej nowych propozycji. Garbini rekonstruuje historię Izraela w X-IX w., jako dzieje królestwa Izraela, które rozpoczyna się wraz z władzą Omriego i wywodzi się z obszarów Efraima. Drugim podmiotem politycznym w tym okresie było plemię Beniamina, na czele którego stał Saul (według Garbiniego ok. 850-840). Ekspansja Izraela odbyła się kosztem południowego sąsiada oraz terenów Transjordanii (zaświadczone na steli Meszy). Najciekawszym jednak elementem tego rozdziału (por. też s. 17-18) jest interpretacja terminu *dwd*. Słowo to, które występuje w inskrypcji króla Meszy, nie jest – według Garbiniego – imieniem własnym, lecz określa funkcję osoby, która zastępuje króla. W analogicznym znaczeniu, jako dowódca wojskowy, pojawia się słowo *dawidūm* również w tekstach z Mari. Garbini rozwija interpretację losów owego terminu, który służył na określenie dowódcy wojskowego, którego obecność tożsama była z władzą monarchy, którego ów *dwd* reprezentował. Interpretacja, która – co trzeba zaznaczyć – pojawiała się już wcześniej w nauce, choć nigdzie wcześniej nie została tak konsekwentnie przeprowadzona, stanowi bardzo ważny element rozumowania Garbiniego. Izraelscy królowie, realizowali swą władzę na podbitych terenach za pośrednictwem dowódców wojskowych, określanych terminem *dwd*. Osoby takie rezydowały zarówno w Moabie, jak i na południe od Izraela – w Jerozolimie. Konsekwencją tego rozumienia terminu *dwd* stanowi cały rozdział czwarty. („La nascita di Giuda e la fine del regno di Israele”). Zestawienie danych biblijnych wskazuje – według Garbiniego – na dzieje Hebrajczyków w X-VIII w., jako dominację królestwa Izraela, które za Omrydów było wręcz lokalną potęgą, i podporządkowanych mu terenach sąsiednich. Tak jak wzrost potęgi Izraela możliwy był tylko dzięki złamaniu dominacji filistyńskiej w wyniku zbrojnej inwazji Szeszonka, tak narodziny Judy łączą się z kryzysem Izraela. Garbini sądzi, że królestwo Judy powstaje dopiero w pierwszej połowie VIII w., a samo państwo zrodziło się w wyniku oderwania od Izraela terenów będących wcześniej jego wasalem.

Obszerny rozdział piąty („Il regno di Giuda”) (s. 126-171) opisuje dzieje królestwa Judy od Azariasza do Jozjasza. Najbardziej intrygujący podrozdział dotyczy panowania Hananela. Garbini m.in. na podstawie wzmianki o wieży Hananela w Jerozolimie (Jr 31,38; Za 14,10) oraz pieczęci należącej do Aliji, sługi Hananela (*l'lyh 'mt hnn'l*) rekonstruuje okres dominacji amonickiej (660-640), a potem władzy w Jerozolimie Hananela, króla o amonickim pochodzeniu (640-623). Hipoteza ta odwołuje się do licznych wypowiedzi prorockich skierowanych przeciw Amonitom i Moabitom, a także stara się wyjaśnić dwuznaczne okoliczności dojścia do władzy „dobrego” króla Judy – Jozjasza. Biblijny obraz tego ostatniego władcy jest – według Garbiniego – zdecydowanie zdeformowany. Pobożny, ale w swej

„królewskości” słaby władca, był w istocie, silnym i wojowniczym monarchą, dzięki któremu Juda odzyskała niezależność i wyrosła na ważnego gracza w regionie.

Rozdział szósty („L'esilio e la fine della monarchia”) przedstawia VI w., który okazać się miał kluczowy dla przyszłego rozwoju judaizmu. Upadek monarchii i czas niewoli babilońskiej był warunkiem powstania nowej elity – warstwy kapłanów – którzy wzięli na siebie obowiązek lub przywłaszczyli sobie prawo przywództwa w Izraelu. Decydującym elementem była wewnętrzna walka pomiędzy zwolennikami monarchii, której ostatnim, lecz nieudanym aktem była próba restauracji królestwa przez Zorobabela, i stronnictwem widzącym w królach i samej instytucji monarchii przyczynę katastrofy narodowej oraz niewoli. Zwycięstwo drugiego z tych stronnictw, aż nadto widoczne jest w literaturze biblijnej.

Dalsze rozdziały książki⁴ opowiadają o procesie formowania się zarówno Narodu Wybranego, jak i Biblii, będącej mieszanką dawnych tradycji i tworzonych na nowo uwierzytelnień dla nowej religii, jaką stawał się powoli judaizm. W rekonstrukcji Garbiniego znane z Biblii, ale i z dziesiątków opracowań, wydarzenia i tradycje zyskują nowe znaczenie. Tak jest z rolą Abrahama i Mojżesza w kształtowaniu się poczucia wspólnoty narodowej. Podobnie jest z konfliktami w łonie grup kapłańskich, rolą i pochodzeniem Lewitów oraz znaczeniem tradycji Kenitów.

Dla wielu książka Giovanniego Garbiniego będzie naukowym obrazoburstwem. Dla wielu będzie jednak inspiracją i wskazówką. Najważniejsza bowiem nauka, jaka płynie z lektury tej książki, dotyczy tego jak pisać, a nie co pisać. Nawet jeśli przyszłe badania negatywnie zweryfikują niektóre hipotezy Garbiniego, to jego wkład w rozwój historiografii biblijnej pozostanie ważny. Chce nam bowiem pokazać, jak można pisać historię Izraela. I stąd tytuł książki...

Łukasz Niesiotowski-Spanò

⁴ Rozdz. 7. „I secoli senza storia”, 8. „La reazione all'ellenismo e il nuovo stato ebraico”, 9. „Gli ebrei e Roma”.

Izabela Eph'al-Jaruzelska, *Prophets, Royal Legitimacy and War in Ancient Israel*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2009, 204 s.

W badaniach tekstów biblijnych podejście socjologiczne stanowi już od dawna integralną część egzegezy. W obszarze języka polskiego tego rodzaju analizy są podejmowane przez panią dr hab. Izabelę Eph'al-Jaruzelską, profesora Uniwersytetu Warszawskiego, której zainteresowania koncentrują się przede wszystkim na strukturach społecznych i systemie politycznym Królestwa Izraela w VIII w. przed Chr. W ten nurt badawczy wpisuje się jej najnowsza monografia zatytułowana *Prophets, Royal Legitimacy and War in Ancient Israel*. Stanowi ona dopełnienie jej wcześniejszych badań poświęconych urzędnikom królewskim w starożytnym Izraelu, szczególnie w kontekście powiązania aparatu administracyjnego z gospodarką (*Amos and the Officialdom in the Kingdom of Israel. The Social-Economic Position of the Officials in the Light of the Biblical, the Epigraphic and Archeological Evidence*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1998). Obecna praca rzuca światło na rolę, jaką odgrywali prorocy w polityce dawnego Izraela. Przedmiotem analiz są wybrane teksty z Ksiąg Królewskich oraz z Księgi Ozeasza, w których zostaje odnotowana aktywność polityczna proroków w dwóch sferach: legitymizacji władzy królewskiej oraz zaangażowania się w operacje militarne podejmowane przez króla.

Układ pracy odpowiada założonym celom badawczym. Pierwszy rozdział ma charakter wstępu metodologicznego, w którym zostają omówione zastosowane narzędzia socjologiczne oraz teksty biblijne i pozabiblijne poddane badaniu (s. 13-26). Dwa kolejne rozdziały zajmują się analizą tekstów biblijnych, które przedstawiają udział proroka w legitymizacji władzy królewskiej (s. 27-97) oraz w przedsięwzięciach militarnych monarchy (s. 98-173). Całość zamyka krótkie podsumowanie pracy (s. 174-177), po którym zostaje zestawiona bibliografia (s. 178-190) oraz dwa indeksy: cytowanych źródeł (s. 191-198) i nazwisk (s. 198-204).

Prezentując w pierwszym rozdziale założenia socjologiczne swojej monografii, Autorka podkreśla, iż przedmiotem analiz będą zjawiska polityczne o charakterze uniwersalnym, które w tekstach biblijnych otrzymały specyficzne ujęcie, będące wynikiem konkretnych uwarunkowań politycznych, kulturowych i religijnych. Z tego powodu punkt wyjścia dla jej badań stanowią będą teksty Biblii Hebrajskiej, a nie jakies określone koncepcje socjologiczne (s. 13). Odwołanie się do nauk socjologicznych dokona się przede wszystkim na poziomie definicji niezbędnych dla

opisu struktury polityczno-społecznej określanej mianem państwa (s. 14). W tym względzie profesor UW sięga przede wszystkim po pojęcia wypracowane przez Maxa Webera, którego definicja państwa jako rządzącej organizacji politycznej roszczącej sobie wyłączne prawo do stosowania środków przymusu w utrzymaniu porządku na określonym terytorium pozwoliła jej na wyeksponowanie szczególnego znaczenia relacji między prorokiem i królem w tak rozumianej strukturze społeczno-politycznej. Ten związek przyjmował jednak odmienny charakter w Królestwie Północnym i Południowym, co zostaje podkreślone w drugim paragrafie rozdziału wprowadzającego. W przypadku Królestwa Izraela dominowała charyzmatyczna koncepcja władzy królewskiej, która wynikała z wieloplemiennej struktury Izraela, braku jednoczącego centrum religijnego oraz ważnej roli wojskowych, którzy niejednokrotnie doprowadzali do obalenia lub wyniesienia na tron władcy. W koncepcję charyzmatycznej monarchii wpisuje się też działanie proroka, który w świetle narracji Ksiąg Królewskich czynnie włączałby się w legitymizację króla (s. 17-18). Powyższa teza wypracowana przez Albrechta Alta jest jednak tylko częściowo podjęta przez I. Eph'al-Jaruzelską, która w kolejnym paragrafie pierwszego rozdziału dokonuje przeglądu tekstów źródłowych stanowiących przedmiot dalszych badań. Jej klasyfikacja tekstów pochodzących z Ksiąg Królewskich podąża za rozróżnieniem dokonany przez Alexandra Rofé na historiografię prorocką prezentującą zaangażowanie proroka w legitymizację króla i legendy prorockie przedstawiające udział proroka w działaniach militarnych monarchy. W obu przypadkach pojawia się pytanie o historyczność opisanych tam wydarzeń, co będzie wymagało w trakcie analizy tekstów biblijnych podjęcia kwestii związanych z ich redakcją, by w ten sposób zweryfikować rzeczywisty udział proroka w inwestyturze królewskiej czy też w działaniach wojennych monarchy. Ten moment jest już widoczny w wyodrębnieniu w Księgach Królewskich materiału pochodzącego z tradycji deuteronomistycznej, w którym zawarta jest releksja wcześniej istniejących historii prorockich. Trzecim źródłem biblijnym będą wyrocznie pozostawione przez proroka Ozeasza działającego w schyłkowym okresie Królestwa Północnego. Obok tekstów biblijnych Autorka sięgnie również do materiałów pozabiblijnych eksponujących rolę proroków w strukturach władzy starożytnego Bliskiego Wschodu, co zostaje zasygnalizowane w paragrafie zamykającym rozdział wprowadzający.

Drugi rozdział omawianej pracy przynosi analizę tekstów biblijnych przedstawiających udział proroka w legitymizacji władzy królewskiej. W obszernym wprowadzeniu (s. 27-33) Autorka omawia różne mechanizmy legitymizacji monarchii w Izraelu, sięgając przy tym do kategoryzacji wprowadzonej przez Maxa Webera, a znajdującej swoje potwierdzenie również w tekstach pozabiblijnych. Pierwszy blok tekstów biblijnych analizowanych w tej części monografii obejmuje

historie prorockie opowiadające o legitymizacji Jeroboama, syna Nebata, przez proroka Achiasza z Szilo (1 Krl 11,29-39; 12,1-20; 14,1-18), Jehu przez Eliasza, Elizeusza i nienazwanych z imienia proroków (2 Krl 9,1-10,28) oraz Chazaela z Damaszku przez Elizeusza (2 Krl 8,7-13). Autorka słusznie preferuje podejście diachroniczne do tych tekstów, poszukując w nich najstarszej relacji o wstąpieniu na tron danego króla. Przy podejściu synchronicznym historie prorockie przedstawiają boską legitymizację króla jako społeczną instytucję związaną z sukcesją królewską. Boska legitymizacja jest gwarantowana za pośrednictwem proroka i następuje przez formalną ceremonię (s. 39). Jednakże ta wersja wydarzenia nie stanowi, zdaniem I. Eph'al-Jaruzelskiej, jedynej ani tym bardziej pierwotnej tradycji o legitymizacji danego króla. Na jego wyniesienie na tron decydujący wpływ miało wsparcie ze strony ludu (por. 1 Krl 14), który należy identyfikować przede wszystkim z wojskiem i ich dowódcami (por. 2 Krl 9,5-14; 10,2) (s. 43-44, 58-62). W ten sposób Autorka formułuje tezę o tendencyjności tych historii w podkreślaniu decydującej roli proroków w wyniesieniu na tron Jeroboama i Jehu, za co byłyby odpowiedzialne kręgi prorockie zainteresowane promowaniem swego patrona (s. 40-41, 61). Podobnej gloryfikacji proroka służy opowiadanie o legitymizacji Chazaela, króla Aramu, przez Elizeusza (s. 62). Stanowisko warszawskiej profesor nie jest jednak do końca jednoznaczne, gdyż dwukrotnie zastrzega się, że prorocka legitymizacja króla nie jest pozbawiona historyczności i odzwierciedla bliskowschodnią koncepcję boskiej autoryzacji władzy (s. 46, 62). Powyższa teza zostaje uzasadniona poprzez odwołanie się do rozlicznych tekstów sklasyfikowanych jako prorockie, a pochodzących z Mari (legitymizacja Zimrilima), Asyrii (legitymizacja Esarhaddona i Assurbanipala) oraz Aramu (legitymizacja Zakkura) (s. 65-70). Sankcjonowanie władzy królewskiej przez proroka był zjawiskiem powszechnym na starożytnym Bliskim Wschodzie, jednak tylko w narracjach biblijnych rola proroków w tym wydarzeniu jest centralna, przez co analizowane opowiadania zasługują na miano „legend legitymizujących” (s. 70). Ich cel jest bez wątpienia perswazyjny, gdyż autoryzacja króla pochodząca ze strony proroka wpisuje się w wsparcie, które otrzymywał król – niedysponujący normalnym prawem do tronu (na podstawie sukcesji) – ze strony innych władz (s. 71). Ten wymiar socjologiczny zjawiska legitymizacji monarchy znany w starożytności nie odpowiada celom perswazyjnym biblijnych historii prorockich. W nich, w przeciwieństwie do pozabiblijnych inskrypcji królewskich, podmiotem mówiącym jest nie król, lecz kręgi prorockie, które są zainteresowane nie tyle legitymizacją króla, co raczej boską autoryzacją proroka (s. 73-74).

Drugą grupę tekstów analizowanych w rozdziale poświęconym legitymizacji władzy królewskiej stanowią wypowiedzi deuteronomistyczne obecne w Księgach Królewskich. Ponieważ są one wynikiem reлектury wcześniejszych historii proro-

ckich, nie można ich badać jako samodzielnych narracji traktujących o wstąpieniu na tron danego króla. Prof. Eph'al-Jaruzelska omawia kolejno deuteronomistyczny materiał zapowiadający upadek króla Baszy (1 Krl 16,1-4), deuteronomistyczne potępienie Jeroboama (1 Krl 14,7-11.13b-16), deuteronomistyczne stereotypowe zwroty służące legitymizacji Jeroboama i Jehu (szczególnie akcentujące wyniesienie króla jako *nagid*), jak również formuły stosowane w zapowiedziach unicestwienia dynastii (głównie związane z gniewem Jahwe), wreszcie rozważa związek między utratą władzy przez króla a idolatrią. Przeprowadzone analizy pozwalają Autorce na stwierdzenie, iż deuteronomista nie jest zainteresowany tematem legitymizacji jako instytucją społeczną zakładającą pierwszoplanową rolę proroka, lecz koncentruje się na problemie samej legitymizacji króla, poszukując czynników warunkujących zarówno jego wstąpienie na tron, jak i stanowiących przyczynę jego utraty. Z tego powodu dla deuteronomisty kwestia historyczności dostępnej mu historii prorockiej jest rzeczą wtórną (s. 74), zaś jego interpretacja wydarzeń historycznych przyjmuje charakter konwencjonalny poprzez sięgnięcie po stereotypowe formuły literackie. Podejmując historiograficzne dziedzictwo poprzedników, tradycja deuteronomistyczna uznaje boską legitymizację za warunkową, zależną od postępowania króla, przede wszystkim jego wierności Jahwe manifestowanej w kulcie (s. 84). Z punktu widzenia socjologicznego zostaje potwierdzona w ten sposób teza, iż król musi postępować zgodnie z przyjętymi standardami społecznymi, by być uznanym za prawowitego władcę, zaś standardy te pozostają związane z wiarą i religią (s. 85).

Temat legitymizacji władzy królewskiej zostaje dopełniony w rozdziale drugim analizą wybranych tekstów z Księgi Ozeasza. Ozeasz nie zajmuje się legitymizacją jako instytucją społeczną, jak również nie traktuje osoby proroka jako instytucji sankcjonującej władzę królewską. Proroctwa potępiające przewrót dokonany przez Jehu (Oz 1,4-5) oraz rywalizacja na dworze królewskim (Oz 7,1-7) dowodzą krytycznej postawy Ozeasza wobec uzurpatorów na tronie Samarii. Argumenty, do których odwołuje się prorok dla wykazania nielegalności ich władzy, są bliskie tym wysuwanych przez deuteronomistę, jakkolwiek wykraczają poza krytykowane przez niego występki w sferze kultu. Kluczowym tekstem jest wypowiedź proroka w Oz 8,4, w świetle której utrata legitymacji władzy sprawowanej przez króla jest konsekwencją jego apostazji, przemocy w sprawowaniu rządów, wspieraniu idolatrii (s. 94) oraz przymierzy zawieranych z Asyrią i Egiptem. Te ostatnie stanowią podstawę do oceny kompetencji monarchy w zakresie ochrony królestwa wobec zagrożeń płynących ze strony ościennych mocarstw (s. 95-96). W ten sposób problem legitymizacji władzy królewskiej zostaje wpisany przez Ozeasza w jego zainteresowanie się systemem politycznym starożytnego Izraela, w czym różni się od współczesnego sobie Amosa, skoncentrowanego przede wszystkim na krytyce

rozwarstwienia społecznego w Izraelu powstałego na skutek zmian w strukturze własności (s. 86).

Trzeci rozdział pracy podejmuje kwestię udziału proroków w przedsięwzięciach militarnych królów Izraela. Zanim zostanie ona zbadana w tekstach biblijnych, prof. Eph'al-Jaruzelska rekonstruuje obraz wojny dostępny na królewskich inskrypcjach i przedstawieniach ikonograficznych starożytnego Bliskiego Wschodu. Na bazie tego materiału zwraca uwagę na wyrażane na nich powszechne przekonanie o zaangażowaniu się bóstw w działania militarne. To one decydują o kampanii wojennej, im to władcy przypisują swoje zwycięstwa, co podkreślone jest w rozlicznych rytuałach dziękczynnych mających miejsce już po pokonaniu przeciwnika (s. 99-101). Podobne spojrzenie na wojnę jest prezentowane przez Biblią Hebrajską. Jednak sakralizacja wojny w opowiadaniach biblijnych nie może stanowić podstawy do twierdzenia o istnieniu w starożytnym Izraelu „świętej wojny” jako instytucji. Przywołując „sofistykę przyczynową” wypracowaną przez Stanisława Kozyr-Kowalskiego (s. 102-103), Autorka dowodzi, iż wojny podejmowane z polecenia Jahwe przynależą cały czas do sfery polityczno-militarnej, a nie religijnej, zaś ich opisy świadczą o wpływie religii również na typowo świecką domenę militarną. W tym kontekście zostaje podjęte pytanie o sposób udziału proroków w aktywności wojskowej królów. Warszawska profesor zwraca uwagę przede wszystkim na różnicowane praktyki wróżbiarskie rozwinięte na starożytnym Bliskim Wschodzie, potwierdzone również w tekstach biblijnych (s. 104-106). To obszernie wprowadzenie do trzeciego rozdziału kończy się uwagami odnośnie do tekstów, które zostaną poddane dalszej analizie. Narracje zaczerpnięte z Ksiąg Królewskich będą dotyczyć konfliktów zbrojnych Izraela z Moabem i Aramem w IX w. przed Chr. Niemal zupełny brak interwencji deuteronomistycznych w tych historiach prorockich (s. 106) sprawia, że drugim materiałem źródłowym analizowanym dalej będą proroctwa Ozeasza zdradzające jego poglądy na działanie militarne współczesnych mu królów Izraela.

Historie prorockie analizowane w trzecim rozdziale opowiadają kolejno o oblężeniu Samarii przez wojska Aramu i zwycięstwie Achaba pod Afek (1 Krl 20,1-43), o udziale Micheasza i czterystu innych proroków w decyzji Achaba o bitwie z Aramem pod Ramot w Gileadzie (1 Krl 22,1-38), o roli Elizeusza w kampanii Jorama przeciwko Moabowi (2 Krl 3,4-27), w pokonaniu Aramejczyków w Dotan (2 Krl 6,8-23), w cudownym ocaleniu Samarii oblężonej przez wojska Aramu (2 Krl 6,24-7,20) i wreszcie w bitwie pod Afek (2 Krl 13,14-25). Podejście zastosowane do tych tekstów jest diachroniczne. W analizie każdego z nich Autorka stara się odtworzyć historyczny przebieg opisanych wydarzeń poprzez wyodrębnienie pierwotnej wersji narracji, a następnie dołączonej do niej warstwy prorockiej. W ten sposób analiza kulminuje w próbie ustalenia

rzeczywistej roli, jaką odegrali w tych zdarzeniach prorocy, z czym zawsze łączy się pytanie o relację zachodzącą między królem i prorokiem w relacjonowanych działaniach militarnych. Badaniu tekstów biblijnych towarzyszą liczne odniesienia do literatury i ikonografii starożytnego Bliskiego Wschodu, w których poszukuje się lepszego zrozumienia aktywności proroków Izraela w kontekście wróżbiarstwa (s. 127-133), formuły wzywającej do porzucenia lęku (s. 145-146), opowiadań o cudownym ocaleniu stolicy (s. 154-159) czy ikonograficznych przedstawień władcy z łukiem otrzymanym od bóstwa (s. 162-163).

Wnioski wynikające z analiz poszczególnych tekstów biblijnych są rozproszone po całym rozdziale trzecim. Przeprowadzona krytyka historyczna tych fragmentów nie pozwala na ostateczne zweryfikowanie rzeczywistego udziału proroków w działaniach militarnych w nich opisanych. Nie można wykluczyć, iż podkreślany przez nich wpływ proroków na kwestie wojenne stanowi pewną odmianę koncepcji udziału bóstwa w wojnie, która była szeroko znana na starożytnym Bliskim Wschodzie (s. 119). Niemniej jednak przypisywanie nadzwyczajnych zwycięstw prorokom pojawiło się w tych narracjach na późniejszym etapie ich redakcji, która pochodziłaby z kręgów prorockich (s. 113, 117, 123, 139, 144-145) pozostających w pewnym oddaleniu, jeśli nie opozycji wobec dworu królewskiego (s. 166-167). Ich releksja przeddeuteronomistycznej historii Izraela służy ukazaniu wyższości proroka nad królem. Ten ostatni okazuje się być słaby, nie posiada wystarczającej wiedzy o przeciwniku, nie jest zdolny do podjęcia decyzji o bitwie (s. 118-119, 140, 143, 146, 153-154). To prorocy, a nie królowie Izraela okazują się być pośrednikami potęgi Jahwe w krytycznych momentach działań wojennych (s. 139).

Rozdział trzeci przynosi również analizę prezentacji działań militarnych królów Izraela w Księdze Ozeasza. W przeciwieństwie do wyroczeni prorockich z Ksiąg Królewskich nie są one adresowane do konkretnego króla zmagającego się z obcymi wojskami w celu wsparcia lub osłabienia go w jego działaniach militarnych. Ozeasz jest natomiast zainteresowany sferą militarną dla wyrażenia swojej dezaprobaty wobec instytucji monarchii w Izraelu (s. 167). Czyni to najpierw poprzez demaskowanie bezsilności środków militarnych (por. Oz 1,7; 10,13b-14b). Pokładanie tylko w nich nadziei jest wynikiem odrzucenia lub zapomnienia o Jahwe (por. Oz 8,14). Stąd też Izrael jest karany przez gniew Jahwe, który manifestuje się w najeździe obcych wojsk stanowiących narzędzie Bożej kary wobec Izraela za jego wiarołomne postępowanie w stosunku do Jahwe, zwodnicze pokładanie nadziei w środkach militarnych, przymierza z obcymi narodami i bałwochwalstwo (s. 171). Jedynym zbawcą Izraela jest Jahwe (por. Oz 7,1; 13,4; 14,4). Analizę tekstów Ozeasza kończy krótkie porównanie spojrzenia na wojnę obecne w Księgach Królewskich i w Księdze Ozeasza (s. 173). Wspólna

tym księgom jest idea Jahwe jako wojownika, jak również niewiara w skuteczność działań króla na polu militarnym. W przeciwieństwie do historii prorockich Ozeasz kreśli koncepcję wspierania przez Jahwe obcych wojsk dla ukarania Izraela, a tym samym przedstawia zaangażowanie militarne Jahwe jako wymierzone przeciwko swojemu ludowi. Również daleki jest prorok od wyrażania wiary w skuteczność środków militarnych dla uratowania Izraela, gdyż to może uczynić wyłącznie Jahwe i to bez odwoływania się do narzędzi wojny.

Pracę zamyka krótkie podsumowanie, w którym zostają zestawione główne wnioski wynikające z analizy tekstów biblijnych. Redakcyjny charakter analizowanych opowiadań wynika przede wszystkim z obecności w nich późniejszej warstwy prorockiej, która pochodziłaby z kręgów prorockich zainteresowanych podkreśleniem kluczowej roli proroka zarówno w legitymizacji króla, jak i w podejmowanych przez niego działaniach militarnych. Nie znaczy to, że biblijne narracje pozbawione są wartości historycznej, która jest potwierdzana przez zestawienie ich z paralelnymi tekstami pozabiblijnymi wyrażającym powszechne na starożytnym Bliskim Wschodzie przekonanie o boskim wsparciu dla władzy królewskiej. Z perspektywy socjologicznej została potwierdzona w narracjach Ksiąg Królewskich podwójna rola proroków w relacji do monarchii, najpierw jako narzędzia jej legitymizacji, a następnie jako podmiotu wspierającego ją w sferze militarnej. Dla deuteronomisty zaangażowanie polityczne proroków służy podjęciu kwestii wyłącznie legitymizacji króla, a nie jego działań w sferze wojny. Legitymacja króla nie jest bezwarunkowa i zależy od jego prawowierności w sferze kultu. Ten wątek zostaje podjęty i rozszerzony w prorocztwie Ozeasza, który w przeciwieństwie do tradycji deuteronomistycznej jest również zainteresowany kwestią boskiego zaangażowania się w przedsięwzięcia militarne króla. W konkluzji zamykającej całość pracy Autorka raz jeszcze stwierdza, iż biblijne narracje nie przynoszą wyraźnego dowodu na rzeczywisty wpływ proroków na monarchię. Raczej stanowią odbicie przekonania proroków o ograniczoności monarchii, będąc zarazem ostrzeżeniem dla ludu przed nieskutecznymi władcami.

Monografia I. Eph'al-Jaruzelskiej pozwala na lepsze zrozumienie roli, jaką odgrywali prorocy w Królestwie Izraela. Ich udział w legitymizacji króla i jego działań wojennych jest poświadczony przez teksty biblijne i znajduje swoje potwierdzenie w rozlicznych paralelach pozabiblijnych. Cenne w tym kontekście są paragrafy mające charakter ekskursów, w których zostają ukazane różne aspekty aktywności proroków na starożytnym Bliskim Wschodzie. Badania warszawskiej profesor rzucają światło na sposób funkcjonowania monarchii w Królestwie Północnym, szczególnie gdy chodzi o różne sposoby jej usankcjonowania zarówno ze strony Jahwe, jak i samej społeczności. Nie sposób jednak pominąć kilku uwag krytycznych, których celem jest nie tyle zasygnalizowanie jakichś mankamentów

pracy, ile raczej wskazanie możliwych dalszych badań w materii stanowiącej przedmiot zainteresowania Autorki.

We wprowadzeniu do swojej pracy prof. Eph'al-Jaruzelska rozbudza znaczne oczekiwania w sferze metodologicznej. Jej intencją jest bowiem rozwinięcie teoretycznych podstaw dla wykorzystania danych biblijnych jako źródła koncepcji związanych z systemem politycznym społeczności (s. 8). W podsumowaniu Autorka zapewnia, iż nakreślone metodologiczne podstawy mogą posłużyć za punkt wyjścia do zbadania reszty tekstów Biblii Hebrajskiej traktujących o legitymizacji króla i jego działaniach militarnych (s. 177). Z monografii nie wynika jednak, w czym miałyby się zawierać owa metodologiczna specyfika podejścia socjologicznego do tekstów biblijnych. Przeprowadzone przez Autorkę analizy pozostają w nurcie metody historyczno-krytycznej, poszerzonej o badanie paraleli pozabiblijnych związanych z różnymi aspektami fenomenu profetyzmu i monarchii na starożytnym Bliskim Wschodzie. Czy zatem podejście socjologiczne do tekstów biblijnych ogranicza się tylko do zrekonstruowania historycznych realiów społeczności i jej instytucji w określonym przedziale czasowym i do sięgnięcia po wypracowane przez socjologów koncepcje i definicje, by wytłumaczyć mechanizmy rządzące tą społecznością? Takie wrażenie można odnieść z lektury recenzowanej pracy. Jednakże nawet przy zastosowaniu takich procedur badawczych potencjalne wnioski z analizy historyczno-krytycznej wybranych tekstów z Ksiąg Królewskich i Ozeasza powinny być znacznie szersze. Nie da się bowiem dyskutować o relacji zachodzącej między królem i prorokiem bez uwzględnienia instytucji kapłaństwa. Dotyczy to szczególnie historii proroków Królestwa Północnego, którzy pozostawali w ciągłej interakcji z linią kapłanów pochodzących od Abiatar, zesłanego przez Salomona do Anatot. Recenzja nie pozwala na rozwinięcie tego wątku, ale wystarczy zajrzeć do monografii Roberta R. Wilsona, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), która stanowi jedno z najpoważniejszych studiów z zakresu profetyzmu biblijnego ujmowanego w perspektywie socjologicznej. Amerykański biblista rekonstruuje historię profetyzmu w starożytnym Izraelu jako instytucji pozostającej w kontakcie nie tylko z monarchią, ale też z kapłaństwem. Ten moment jest niezwykle ważny dla samych początków Królestwa Północnego, które związane są z prorokiem Achiaszem pozostającym w kontakcie z kręgami kapłańskim Szilo. W tym kontekście pojawia się drugi moment pominięty przez I. Eph'al-Jaruzelską w jej pracy, a dający się wyprowadzić z przeprowadzonych analiz redakcyjnych wybranych tekstów Ksiąg Królewskich. Pozostawiając na boku proponowaną przez nią chronologię redakcji tych tekstów (s. 23-24), która sama wymagałaby odrębnej krytyki, rodzi się pytanie o czas, w którym następowały kolejne reлектury pierwotnych historii prorockich podejmowane przez „kręgi prorockie” (s. 41, 45 itd.). Skoro mają one miejsce jeszcze za istnienia Królestwa

Północnego, a następnie są dokonywane w Królestwie Południowym, jest uzasadnione podjęcie kwestii stosunku tych kręgów prorockich do monarchii. Przy pomocy metody historyczno-krytycznej można by zweryfikować, jak na przestrzeni wieków zmieniała się koncepcja władzy królewskiej w środowisku prorockim, które stanowiło istotną część ruchu deuteronomistycznego.

Mimo że metoda historyczno-krytyczna dominuje w analizie tekstów biblijnych, można odnieść wrażenie, że wyniki tych badań zostają podporządkowane przez Autorkę tezie o przepracowaniu przez kręgi prorockie pierwotnych relacji o wstąpieniu danego króla na tron czy też o jego działaniach militarnych, co miałyby służyć ukazaniu kluczowej roli proroka w tych wydarzeniach i podporządkowania króla prorokowi jako pośrednikowi Jahwe (s. 174). W rzeczywistości jednak legitymizacja króla i jego przedsięwzięć militarnych pochodziłaby z kręgu wojskowych i ich przywódców (s. 43, 58-59 itd.). Samo zaś późniejsze włączenie proroka w narracje o tych zdarzeniach było wynikiem odwołania się do powszechnej na starożytnym Bliskim Wschodzie koncepcji boskiej legitymizacji władzy (s. 46, 62 itd.). Charakter recenzji wyklucza możliwość dyskusji z każdym przypadkiem krytyki redakcji prezentowanym w omawianej monografii, dlatego na potwierdzenie zgłaszanych wątpliwości zostanie przybliżona kwestia redakcji tekstu przedstawiającego w 1 Krl 11-14 udział proroka Achiasza w legitymizacji króla Jeroboama (s. 33-46).

Po pierwsze, brakuje rozróżnienia warstw redakcyjnych obecnych w narracji o wyniesieniu na tron Jeroboama przez zgromadzenie w Sychem w 1 Krl 12,1-20, które *en bloc* zostaje uznane przez prof. Eph'al-Jaruzelską za najstarszy i najwiarogodniejszy przekaz o początkach panowania Jeroboama. Tymczasem najstarszą warstwę stanowi ludowa legenda o zgromadzeniu w Sychem z ww. 1.3-14.16, która została włączona w ramy całej narracji o Jeroboamie poprzez fragmenty o charakterze sprawozdawczym w ww. 2.20, identycznych gatunkowo z 1 Krl 11,26-28.40, które pochodziłyby ze źródła związanego z dworem Jeroboama. Nie jest zatem uzasadniona teza o pasywności Jeroboama podczas zgromadzenia w Sychem (s. 42), gdyż w obecnym kształcie rozdziału dwunastego mamy do czynienia z dwoma różnymi gatunkami literackimi, których specyfika determinuje sposób mówienia o Jeroboamie. Jeśli ramy kronikarskie są zainteresowane chronologią wstąpienia na tron Jeroboama, legenda ludowa ukazuje go jako stojącego na czele rewolty, gdy po trzech dniach zgromadzenie otrzymało negatywną odpowiedź na swoje postulaty (w. 13). Późniejszy wybór Jeroboama na króla w Sychem był konsekwencją uznania jego zdolności przywódczych przez lud, co zostaje odnotowane przez annały królewskie przywołane w w. 20.

Po drugie, relacja o inwestyturze królewskiej Jeroboama przez proroka Achiasza w 1 Krl 11,29-39 zostaje zaliczona przez Autorkę do historii prorockiej

o Achiaszu, której warstwa oryginalna zawierałaby się w ww. 29-31.37.38b. To twierdzenie jest uzasadnione, gdyż wyrocznia Achiasza dla Jeroboma w ww. 32-36 zdradza szereg interwencji deuteronomistycznych. Pozostaje zatem pierwotna historia o desygnacji Jeroboama na króla przez Achiasza, która osiągnęła swój obecny kształt poprzez rozszerzenie z jednej strony o zapiski z annałów królewskich w 11,26-28.40, z drugiej zaś strony o deuteronomistyczną interpretację wyroczni Achiasza. W tym świetle redakcja rozdziału jedenastego i dwunastego została oparta o te same źródła, przez co nie ma podstaw do uznania relacji o spotkaniu Achiasza z Jeroboamem przed jego ucieczką do Egiptu (rozdz. 11) za późniejszą w stosunku do relacji o udziale Jeroboama w zgromadzeniu w Sychem (rozdz. 12). Są to dwa następujące po sobie epizody w karierze Jeroboama, które sankcjonują jego działania na polu administracyjnym i religijnym po objęciu tronu Izraela. Legitymizacja Jeroboama przez Achiasza, mimo że miała charakter prywatny, była rozstrzygająca dla dalszego działania Jeroboama w Sychem, w którym, trzeba dodać, mieszkał na stałe Achiasz i pozostawał przez cały okres panowania Jeroboama ważnym punktem odniesienia dla niego, jak wskazuje na to epizod o chorobie syna królewskiego z 1 Krl 14,1-6. Powyższe obserwacje wymagałyby szerszego uzasadnienia, lecz można je znaleźć w rozprawie T. Tułodzieckiego, *Jeroboam I – reformator religii Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 11,26–14,20* (RSB 14, Warszawa: Vocatio, 2004, 23-54).

Odrębny problem w krytyce redakcji prezentowanej w omawianej pracy stanowi analiza tekstów Księgi Królewskiej w trzecim rozdziale poświęconym udziałowi proroka w działaniach militarnych króla. Autorka w punkcie wyjścia stwierdza, że brak w nich niemal zupełnie deuteronomistycznych rozszerzeń historii prorockiej czy też innych komentarzy dotyczących militarnych ekspedycji, przez co w badaniu tych tekstów zostanie wykluczona dyskusja nad warstwą deuteronomistyczną (s. 106). Ta decyzja jest zaskakująca o tyle, że krytyka redakcji tekstów biblijnych o legitymizacji króla w rozdziale drugim monografii wykazała szereg interwencji deuteronomistycznych, które kierowały się określoną logiką prezentowania postaci proroka. Założenie przyjęte przez I. Eph'al-Jaruzelską okazuje się być błędne, gdy sięgnie się np. do tekstu z 2 Krl 3,4-27 opowiadającego o kampanii Izraela i jego koalicjantów przeciwko Moabowi. O roli Elizeusza w tej wojnie świadczy również wyrocznia w ww. 18-20 zapowiadająca zwycięstwo króla izraelskiego. Autorka uznaje to proroctwo za późniejszy dodatek, który musiał zostać włączony do pierwotnej narracji o tej kampanii jeszcze przed deuteronomistą (s. 137). Tymczasem ten fragment charakteryzuje się słownictwem i koncepcją wojny właściwą *Deuteronomium* (Pwt 20,10-20), co znajduje swoje potwierdzenie w deuteronomistycznym opisie działań militarnych Izraelitów w ww. 24-25. Ten przykład pokazuje, iż należało przynajmniej założyć jako hipotezę roboczą udział tradycji deuteronomistycznej

w redakcji opowiadań o zaangażowaniu się proroka w działania wojenne króla. W przypadku przywołanej wyżej narracji z 2 Krl 3,4-27 interwencja deuteronomisty nie tyle modyfikuje rolę proroka w przedsięwzięciu króla Jorama, ile raczej kładzie nacisk na charakter karzący jego wyprawy wojennej przeciwko Moabowi i na potęgę Jahwe działającego jako wojownik za pośrednictwem wojsk Izraela.

Poczynione uwagi odnośnie do krytyki redakcji prowadzonej przez prof. Eph'al-Jaruzelską są fragmentaryczne, zarówno co do miejsc, które w jej monografii należałoby poddać ponownej refleksji, jak i wniosków, które należałoby z krytyki redakcji tych tekstów wyciągnąć. Zainteresowanych należy odesłać nie tylko do wzmiankowanej wcześniej monografii T. Tułodzieckiego, ale przede wszystkim do monumentalnej pracy Dariusza Dziadosza, *Gli oracoli divisi in 1 Sam 8-2 Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re* (Roma 2002). Monografia lubelskiego biblisty przynosi wyczerpującą dyskusję nad redakcją i teologią wyroczni prorockich obecnych w dziełach deuteronomistycznych adresowanych do króla. Przeprowadzona przez niego krytyka redakcji tekstów biblijnych, które były analizowane również przez I. Eph'al-Jaruzelską, dostarcza kolejnych argumentów na rzecz dalszych badań nad rzeczywistym udziałem proroków w legitymizacji króla i jego działań wojennych w starożytnym Izraelu. Można tylko żałować, że te dwie prace polskich biblistów zostały zupełnie pominięte w recenzowanej monografii.

Wojciech Pikor

Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe, 2., überarbeitete Auflage. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, herausgegeben von Hans-Martin Schenke†, Hans-Gebhard Bethge und Ursula Ulrike Kaiser unter Mitarbeit von Katharina Schwarz, Berlin: Walter de Gruyter, 2010, I-XXVII, 1-578 s.

Często bywa, że przełomowe znaczenie posiadają odkrycia przypadkowe. Odnosząc tę myśl do obszaru egzegezy oraz teologii biblijnej, jak również szerzej – do historii religii czy historii duchowości, można wskazać przynajmniej dwa takie znaleziska. Oba miały miejsce niemalże równocześnie, ok. połowy ubiegłego wieku. Pierwszym było odkrycie rękopisów znad Morza Martwego, które okazały się kamieniem milowym dla badań nad tradycją starotestamentowo-judaistyczną. Pozwoliło również lepiej poznać środowisko religijno-duchowe Nowego Testamentu i dało wiele cennych impulsów dla nowotestamentowej egzegezy oraz teologii. Drugim natomiast było odnalezienie zbioru koptyjskich rękopisów niedaleko górnego-egipskiej miejscowości Nag Hammadi. Miejsce przypadkowego odkrycia, dokonanego w 1945 r. przez mieszkańca okolicy, weszło w skład nazwy tego zbioru papirusów – biblioteka z Nag Hammadi.

W odkopanym dzbanie znajdowało się łącznie 13 kodeksów – niektóre z nich zachowały się całe, z innych jedynie fragmenty. Po licznych perypetiach znalazły się w posiadaniu Muzeum Koptyjskiego w Kairze. Zawierają stosunkowo dużą liczbę pism gnostyckich o zróżnicowanej długości – łącznie 51. Przeważająca większość z nich jest spisana w sahidyckim dialekcie języka koptyjskiego. Można jednak wyodrębnić także inne dialekty tego języka. Koptyjski nie stanowił jednakże języka oryginalnego papirusów – wszystkie stanowią przekłady z języka greckiego. Badania wykazały, że kodeksy zostały spisane najprawdopodobniej ok. IV w. po Chr. Nie można jednak udzielić odpowiedzi na pytanie o datę powstania oryginalnych dzieł. Nie jesteśmy także w stanie ustalić miejsca powstania kodeksów – może być nim Egipt, ale nie jest to pewne. Zresztą – biorąc pod uwagę odmienności językowe, zróżnicowany format rękopisów, a nawet sposób ich oprawy – raczej nie można sądzić, że zbiór powstał w jednym miejscu i w jednym czasie. Istnieją przesłanki pozwalające wnioskować, że stanowił on część jakiejś biblioteki, należącej do jakiejś instytucji lub osoby.

Pisma gnostyckie z Nag Hammadi doczekały się – kompletnych lub częściowych – przekładów na różne języki. Po polsku są one dostępne przede wszystkim

dzięki nieocenionej pracy ks. prof. Wincentego Myszora. Nie dysponujemy jednak – jak dotąd – tłumaczeniem wszystkich 13 kodeksów. W całości przełożono na język polski dwa pierwsze (*Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, tłumaczył oraz komentarzem opatrzył Wincenty Myszor, Katowice 2008). Z pozostałych kodeksów natomiast pojedyncze utwory – ich tłumaczenia zamieszczono w różnych periodykach (np. W. Myszor, „Świadectwo prawdy [NHC IX,3]. Wstęp – przekład z koptyjskiego, komentarz”, *STV* 25,1 [1987], 199-233; tenże, „Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów (NHC VI,1 p.1,1 – 12,22). Wstęp, przekład z koptyjskiego, komentarz”, *ŚSHT* 29 [1996], 296-302).

W niektórych przypadkach zatem polscy badacze zajmujący się problematyką gnostycyzmu, jeśli chcą skorzystać nie z tekstu oryginalnego, a przekładu, muszą sięgnąć do innych aniżeli polskojęzyczne tłumaczeń. Jednym z nich może być wydane w roku 2010 przez wydawnictwo Walter de Gruyter, w ramach znanej i renomowanej serii „Koptisch-Gnostische Schriften”, dzieło pt. *Nag Hammadi Deutsch*. Zawiera ono tłumaczenia wszystkich utworów biblioteki z Nag Hammadi. Oprócz tego opracowanie zawiera również przekłady czterech utworów z niezwykle cennego dla badań nad gnostycyzmem, pochodzącego z V w. po Chr., *Codex Bezae Cantabrigiae* (Gnosticus) 8052.

Nag Hammadi Deutsch opublikowane w 2010 r. nie jest jednak wydaniem pierwszym tego dzieła. Stanowi już trzecie, a ściślej drugie, którego podstawę stanowi jednotomowe studyjne wydanie (*Studienausgabe*). Po raz pierwszy tłumaczenia te ukazały się pod tym samym tytułem w dwóch tomach, również nakładem wydawnictwa Walter de Gruyter: w roku 2001 (tom I: NHC I,1 – V,1) oraz 2003 (tom II: NHC V,2 – XIII,1, BG 1 i 4). W roku 2007 podjęto decyzję o druku wydania studyjnego. Ze względu na szerokie zainteresowanie edycję wznowiono po raz kolejny w roku 2010. W stosunku do pierwszego wydania dwutomowego wydanie studyjne jest przede wszystkim nieco skrócone – nie dotyczy to jednak samych tłumaczeń. Zawężono bibliografię, podając – zdaniem autorów – tę najważniejszą. Do niezbędnego minimum ograniczono krytyczne komentarze. Dokonano także pewnych korekt o charakterze edycyjnym.

Proponowane przekłady kodeksów są niemalże identyczne z tymi w wydaniu pierwszym. Z jednym wyjątkiem – zupełnie nowe tłumaczenie, jak również wstęp otrzymał utwór pt. *Egzegeza o duszy* (NHC II,6). Bywa jednak, że także w niektórych pozostałych przekładach ich autorzy dokonali drobnych modyfikacji. Jest to związane m.in. z faktem, że w roku 2007 opublikowano koptyjski tekst oraz przekład *Codex Tchacos*, który prócz *Ewangelii Judasza*, która wzbudziła tak wiele, niekiedy skrajnych emocji, zawiera także paralele do niektórych utworów biblioteki z Nag Hammadi. O ich istnieniu do czasu ukazania się *Codex Tchacos* nie wiadomo.

Strukturę opracowania wyznacza liczba kodeksów oraz kolejność znajdujących się w nich utworów. Od tej reguły pojawia się jednak kilka wyjątków, co jest związane z faktem, o czym nieco szerzej niżej, że niektóre przekłady ujęte są w formę synoptyczną. Każde z tłumaczeń – dokonywane przez jednego lub dwóch autorów – jest poprzedzone najpierw wskazówkami bibliograficznymi, a następnie zwięzłym wprowadzeniem w specyfikę danego utworu (zob. np. s. 30-32). Wprowadzenia te, w których starano się uwzględnić aktualny stan badań, zazwyczaj omawiają tytuł danego utworu – jeśli takowy istniał w oryginale, co niestety było rzadkością, jeśli zaś nie, uzasadniają jego wtórne nadanie; następnie prezentują jego formę językową, strukturę, genezę powstania, historię przekazu, jak również najważniejsze idee. Wprowadzenia te są – w stosunku do wydania pierwszego – nieco skrócone. W przekładach starano się zachować układ oraz podział tekstu zgodny z rękopisem. We fragmentach trudnych cytowany jest niekiedy tekst koptyjski (np. s. 223). W przypadkach, nierzadkich zresztą, gdy tekst papirusu jest źle zachowany, tłumacze proponują, odpowiednio wyróżnione (objaśnienia symboli graficznych znajdują się na s. XVIII), własne uzupełnienia tekstu (zob. np. s. 40). Podobnie ma się rzecz w wypadku, gdy wprawdzie tekst koptyjski jest zachowany w całości, ale jest na tyle niezrozumiały, że autorzy przekładu dodają objaśnienia (zob. np. s. 350-355).

We wspomnianą strukturę synoptyczną ujęte zostały tłumaczenia tych utworów, które w bibliotece z Nag Hammadi zachowały się w dwóch, a nawet trzech wersjach, co nie znaczy, że za każdym razem w całości, i/albo posiadają paralełę w innym utworze gnostyckim niewchodzącym w skład biblioteki. Z takim przypadkiem mamy do czynienia np. w odniesieniu do *Apokryfu Jana*, który jest przekazany w zbiorze z Nag Hammadi trzykrotnie (NHC II,1; III,1 oraz IV,1), a nadto w *Codex Bezae Cantabrigiae* (BG 2) (zob. s. 77-122). Tego rodzaju paralelne zestawienie przekładów bardzo ułatwia ich krytyczne porównanie oraz opracowanie. Zdecydowanie pomaga także w ich analizie semantycznej czy intertekstualnej.

Oceniając omawiane dzieło, należy niewątpliwie docenić pracę wydawców, a przede wszystkim wszystkich autorów przekładów za ogrom włożonej pracy. Tego rodzaju opracowania, powstające nie na drodze poszukiwania sensacji, ale naukowej rzetelności, są bezcenne.

Odkrycie oraz publikacja tekstów biblioteki z Nag Hammadi ma przede wszystkim przełomowe znaczenie dla religiohistorycznych badań nad gnostycyzmem. Do chwili znaleziska bowiem poglądy gnostyków były znane jedynie z polemicznych pism ich przeciwników, co oznacza, że mieliśmy trudności w dotarciu do istoty ich myśli. Rękopisy z Nag Hammadi radykalnie zmieniły tę sytuację. To ogromna pomoc dla prób poznania i odtworzenia niezwykle bogatego oraz zróżnicowanego świata gnostyckich wyobrażeń, często tak trudnego do zrozumienia

i właściwej interpretacji. Nie zmienia tego fakt, że nie wszystkie utwory z Nag Hammadi są typowo gnostyckie – niektóre bowiem odzwierciedlają różne nurty chrześcijaństwa, są też takie, które nie posiadają ani charakteru gnostyckiego, ani chrześcijańskiego. Znaczenia odkrycia nie podważa również fakt, że żadnego z pism nie można jednoznacznie datować na okres przedchrześcijański. W istocie bowiem wszystkie utwory, nawet jeśli zdradzają wpływy chrześcijaństwa lub innego nurtu duchowego czy religijnego, poświadczają, że gnoza jest fenomenem przedchrześcijańskim.

Biblioteka z Nag Hammadi posiada jednakże znaczenie również dla innych dziedzin nauki, np. dla lingwistyki koptyjskiej czy też kodykologii papirusów. Jej ogromnego znaczenia nie mogą zlekceważyć teologowie, zwłaszcza bibliści. Teksty z Nag Hammadi bowiem ogromnie wzbogacają zbiór pseudoepigrafów nowotestamentowych, otwierając kolejny rozdział w dziejach piśmiennictwa chrześcijańskiego. Lecz nie tylko – stanowią także bogate źródło informacji dla prób rzetelnego odtworzenia historii pierwszych wieków chrześcijaństwa oraz tych rodzących i kształtujących się w jego łonie idei, na które – co nie podlega żadnej dyskusji – myśl gnostycka, choć uważana przez pierwszych pisarzy chrześcijańskich i formujący się Kościół za herezję, wywarła przemożny wpływ. Należy też zresztą pamiętać o oddziaływaniu odwrotnym – również chrześcijaństwo odcisnęło wyraźny ślad na gnostycyzmie. Wszakże często trudno jest sprecyzować, czy należy mówić o chrześcijańskiej gnozie, czy też o gnostyckim chrześcijaństwie.

Opracowanie *Nag Hammadi Deutsch* stanowi dlatego nieocenioną pomoc i obowiązkową lekturę, wprawdzie niełatwą w recepcji, nie tylko dla osób, które specjalizują się w problematyce gnostycyzmu z perspektywy religiologicznej, ale dla każdego, kto pragnie rzetelnie zgłębić historyczne, kulturowe, społeczne, a zwłaszcza religijne uwarunkowania mające wpływ na powstanie oraz rozwój religii chrześcijańskiej. Tym samym także na rozwój refleksji teologicznej Nowego Testamentu, którego pojedyncze fragmenty, a nawet całe księgi, wykazują bardzo wyraźne związki z ideami gnostyckimi. W bibliotece teologa-bibliisty dzieło *Nag Hammadi Deutsch* powinno mieć swoje stałe miejsce, tuż obok innych opracowań przybliżających wielowymiarowy kontekst powstania i rozwoju chrześcijaństwa.

W tym momencie należy jednak wskazać podstawowy mankament omawianego dzieła. Mamy bowiem do czynienia z przekładem starożytnych tekstów koptyjskich na współczesny język niemiecki. Stanowi to nie tylko problem techniczny, lecz przede wszystkim hermeneutyczny. Każdy przekład jest wszakże interpretacją, tym bardziej jest nią tłumaczenie tak odległych ideowo oraz mentalnie tekstów, jakie składają się na bibliotekę z Nag Hammadi. Świadomy tego hermeneutycznego dystansu musi być każdy, kto po tę lekturę sięga. Zwłaszcza zaś czytelnik polski, który dokonuje *de facto* wtórnego przekładu. Taka sytuacja naturalnie korzystna

nie jest i stoi w sprzeczności z zasadą naukowej rzetelności. Oczywiście bowiem jest, że należy korzystać bezpośrednio z tekstów oryginalnych. Nie dla każdego są one jednak dostępne. Nie każdy też, o ile w ogóle, dysponuje taką znajomością języka oryginalnego – w tym przypadku koptyjskiego – by korzystać ze źródeł bez pośrednictwa tłumacza. W takich przypadkach mimo wszystko lepiej sięgnąć do dobrych przekładów, aby nie paść ofiarą kolejnych pułapek translacyjno-hermeneutycznych. Należy jednak przy tym zawsze pamiętać, by w stosunku do przekładu zachować krytyczny dystans. Opracowanie *Nag Hammadi Deutsch* należy w związku z tym traktować równocześnie jako swoisty przewodnik bibliograficzny, który dopomoże dotrzeć nie tylko do tekstów oryginalnych, a także, jeśli to możliwe, do ich kompetentnych przekładów polskojęzycznych oraz do naukowych opracowań tematu. Nadto w tych przypadkach, gdy jesteśmy w posiadaniu polskich tłumaczeń, może się ono stać także podstawą do krytycznego porównania.

Całość opracowania niewątpliwie zasługuje na jak najlepszą ocenę, a jego twórcom oraz wydawcom należy się wielkie uznanie zwłaszcza za to, że otworzyli kolejne „wrota” ważne dla różnych dziedzin nauki. Każdy, kto będzie korzystał z *Nag Hammadi Deutsch* przypuszczalnie napotka na jakieś błędy literowe lub edycyjne albo też podejmie merytoryczną, polemiczną dyskusję z wyrażonymi przez autorów poglądami np. na temat czasu powstania danego utworu, jego struktury czy głównych idei. Może również dyskutować ze sposobem tłumaczenia oryginału koptyjskiego. Wszelkie głosy krytyczne jednakże nie mogą w żaden sposób podważyć ogólnej wartości zaprezentowanego dzieła – broni się ono przed nimi samo.

Dominik Nowak

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Zdzisław J. KAPERA, Józef Tadeusz Milik as Archaeologist. A Forgotten Aspect of His Research	5
Maciej MÜNNICH, Resheph and Nergal at Ebla	27
Stefan NOWICKI, “You Made the God of the House Upset. Kusarikum Woke Up.” Relationship Between Home and State Kinds of Worship in the Ancient Near East.	37
Aleksandra SZYMKUĆ, Prophets and Ecstasies in Ancient Mesopotamia	49
Łukasz TOBOŁA, The Historical Context of the Biblical Mention about the Selling of Joseph into Egypt (Gen 37:27-28,36) in the Light of the Ugaritic Sources	69
Edward LIPIŃSKI, The Slavery in West-Semitic Societies and Pap. Samaria 6.	77
Sebastian DŁUGOBORSKI, Sacral Trophies of War in the Light of the Biblical Texts.	83
Piotr BRIKS, Spuren des hebräischen Glaubens an das Leben nach dem Tode.	95
Bogusław GÓRKA, Bait czy qahal? What Is and What is not Known About Mt 16:16-19.	109
Piotr MUCHOWSKI, The Everyday Language of Judea in the First and Second Century A.D. in the Light of the Dead Sea Scrolls	131
Mariusz BURDAJEWICZ, From Pottery to Glass: Glass Vessels in the Ancient Palestine on the Basis of Finds from Hippos (Sussita)	141

REPORTS

Piotr MUCHOWSKI, Report from the Conferences: “Cultures in Conversation: Lessons Learnt from Hebrew Literature and Jewish History” (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, June 21 st -22 nd , 2010; and: “Bible and Biblical Studies in Human Context” (Wyższa Szkoła Filologii Hebrajskiej, June 23 rd -24 th , 2010)	173
Piotr BRIKS, Report from the 48 th Symposium of Polish Biblical Scholars, Tarnów, September 7 th -9 th , 2010	177
Maciej MÜNNICH, Report from the Conference: Urban Civilization of the Ancient Israel, Toruń, September 27 th -29 th , 2010.	181

REVIEWS

- Giovanni Garbini, *Scrivere la storia d'Israele. Vicende e memorie ebraiche*
 (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 15), Brescia: Paideia 2008
 (Łukasz Niesiołowski-Spanò) 185
- Izabela Eph'al-Jaruzelska, *Prophets, Royal Legitimacy and War in Ancient Israel*,
 Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2009 (Wojciech Pikor) . 191
- Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe, 2.*, überarbeitete Auflage. Eingeleitet
 und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-
 Gnostische Schriften, herausgegeben von Hans-Martin Schenkeř,
 Hans-Gebhard Bethge und Ursula Ulrike Kaiser unter Mitarbeit
 von Katharina Schwarz, Berlin: Walter de Gruyter 2010 (Dominik Nowak) . . . 203

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Zdzisław J. KAPERA, Józef Tadeusz Milik jako archeolog. Zapomniany aspekt działalności współtwórcy qumranologii	5
Maciej MÜNNICH, Reszef i Nergal w Ebla.	27
Stefan NOWICKI, Boga domu zaniepokoiłeś. Obudził się kursarikkum.	37
Aleksandra SZYMKUĆ, Prorocy i ekstatycy w starożytnej Mezopotamii.	49
Łukasz TOBOŁA, Biblijna wzmianka o sprzedaży Józefa do Egiptu (Rdz 37,27-28.36) i jej możliwy kontekst historyczny w świetle dokumentów z Ugarit	69
Edward LIPIŃSKI, Niewolnictwo w środowisku zachodniosemickim i <i>P. Samaria</i> 6	77
Sebastian DŁUGOBORSKI, Sakralne trofea wojenne w świetle tekstów biblijnych	83
Piotr BRIKS, Ślady hebrajskich wierzeń w życie po śmierci	95
Bogusław GÓRKA, Bait czy qahal? Co wiadomo, a czego nie wiadomo o Mt 16,16-19	109
Piotr MUCHOWSKI, Język codzienny Judei w I i II w. w świetle rękopisów znad Morza Martwego	131
Mariusz BURDAJEWICZ, Od gliny do szkła: naczynia szklane w starożytnej Palestynie na przykładzie znalezisk w Hippos (Sussita)	141

SPRAWOZDANIA

Piotr MUCHOWSKI, Sprawozdanie z konferencji „Cultures in Conversation: Lessons learnt from Hebrew Literature and Jewish History” (Unwersytet im. Adama Mickiewicza, 21 st -22 nd June, 2010 oraz “Bible and Biblical Studies in Human Context” (Wyższa Szkoła Filologii Hebrajskiej, 23rd-24th June, 2010)	173
Piotr BRIKS, Sprawozdanie z 48. Sympozjum Biblistów Polskich w Tarnowie . . .	177
Maciej MÜNNICH, Sprawozdanie z konferencji: Cywilizacja miejska starożytnego Izraela Toruń 27-29 IX 2010.	181

RECENZJE

- Giovanni Garbini, *Scrivere la storia d'Israele. Vicende e memorie ebraiche*
 (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 15), Brescia: Paideia 2008
 (Łukasz Niesiołowski-Spanò) 185
- Izabela Eph'al-Jaruzelska, *Prophets, Royal Legitimacy and War in Ancient Israel*,
 Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2009
 (Wojciech Pikor) 191
- Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe, 2.*, überarbeitete Auflage. Eingeleitet
 und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische
 Schriften, herausgegeben von Hans-Martin Schenke†, Hans-Gebhard Bethge
 und Ursula Urlike Kaiser unter Mitarbeit von Katharina Schwarz, Berlin:
 Walter de Gruyter, 2010 (Dominik Nowak) 203