

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXV

Zeszyt 2

ROCZNIK TEOLOGICZNY

[E-WYDANIE]

Profesorowi Edwardowi Lipińskiemu

WARSZAWA 2023

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska
Korekta tekstów angielskich – Karen Wasilewska
Skład komputerowy – Jerzy Sojka

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

eISSN: 2956-5685

Wydano nakładem
Wydawnictwa Naukowego ChAT
ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55
Objętość ark. wyd.: 10,7. Nakład: 100 egz.
Druk: druk-24h.com.pl
ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

<i>Dedykacja dla profesora Edwarda Lipińskiego</i>	135
PIOTR BRIKS, WITOLD TYBOROWSKI, <i>Biografia profesora Edwarda Lipińskiego</i>	137
*PIOTR BRIKS, WITOLD TYBOROWSKI, <i>Bibliografia profesora Edwarda Lipińskiego</i>	*7
ARTYKUŁY	
WITOLD TYBOROWSKI, <i>Król jako pasterz w tekstach królewskich okresu starobabilońskiego (XX – XVII w. przed Chr.)</i>	151
JANUSZ LEMAŃSKI, <i>Kuntillet ‘Ajrud – punkt zwrotny w interpretacji historii Izraela i Judy?</i>	187
ŁUKASZA NIESIOŁOWSKI–SPANÒ, SŁAWOMIR POŁOCZEK, KACPER ZIEMBA, <i>Wpływy Bliskiego Wschodu i Hellady na Biblię hebrajską – perspektywa historyczna</i>	199
JAKUB SŁAWIK, <i>The root נאך in the Hebrew Bible in relation to זנה</i>	249
*JAKUB SŁAWIK, <i>Rdzeń נאך w Biblii Hebrajskiej w relacji do זנה</i>	*101
MICHAŁ WOJCIECHOWSKI, <i>Pieśń nad Pieśniami na tle powieści greckich</i>	307
PAWEŁ FILIPCZAK, <i>Warunki naturalne Zatoki Antiocheńskiej a rozwój historyczny miasta Seleucja Pieria (czasy hellenistyczne i rzymskie)</i>	323
KAMIL BIAŁY, <i>Xiphilinus and the Causes for the Outbreak of the Bar Kokhba Revolt</i>	351
TERESA WOLIŃSKA, <i>Upadek an-Numana ibn al-Munzira (580–602 n.e.), ostatniego władcy al-Hiry</i>	381
DARIUSZ DŁUGOSZ, <i>140-lecie Departamentu Starożytności Bliskowschodnich Muzeum Luwru</i>	431
Wykaz autorów	*157

*Teksty oznaczone gwiazdką zawarte są wyłącznie w E-Wydaniu.

Contents

<i>To Professor Edward Lipiński</i>	135
PIOTR BRIKS, WITOLD TYBOROWSKI, <i>Biography of Professor Edward Lipiński</i>	137
*PIOTR BRIKS, WITOLD TYBOROWSKI, <i>Bibliography of Professor Edward Lipiński</i>	*7
ARTICLES	
WITOLD TYBOROWSKI, <i>The King as Shepherd in the Old Babylonian Royal Inscriptions (20th – 17th cent. BC)</i>	151
JAKUB SLAWIK, <i>The root נאך in the Hebrew Bible in relation to נה</i>	187
*JAKUB SLAWIK, <i>The root נאך in the Hebrew Bible in relation to נה (polish version)</i>	*101
ŁUKASZA NIESIOŁOWSKI–SPANÒ, SŁAWOMIR POLOCZEK, KACPER ZIEMBA, <i>Near Eastern and Greek Influences on the Hebrew Bible – Historical Perspective</i>	199
MICHAŁ WOJCIECHOWSKI, <i>Song of Songs on the Background of Greek Novels</i>	249
JANUSZ LEMAŃSKI, <i>Kuntillet ‘Ajrud – a Turning Point in the Interpretation of the History of Israel and Judah?</i>	307
PAWEŁ FILIPCZAK, <i>Natural conditions of the Bay of Antioch and historical development of the city of Seleucia Pieria (Hellenistic and Roman times)</i>	323
KAMIL BIAŁY, <i>Xiphilinus and the Causes for the Outbreak of the Bar Kokhba Revolt</i>	351
TERESA WOLIŃSKA, <i>The Fall of al-Nu‘mān ibn al-Munḏhir (580–602 CE), the Last Ruler of al-Ḥīra</i>	381
DARIUSZ DŁUGOSZ, <i>140th anniversary of the Department of Middle Eastern Antiquities of the Louvre Museum</i>	431
List of authors	*157

*Texts marked with an asterisk are available only in the E-Edition.

Niniejszy zeszyt Rocznika Teologicznego jest w całości dedykowany
Profesorowi Edwardowi Lipińskiemu

Redakcja i autorzy



Profesor Edward Lipiński
Doktor i magister teologii
Magister filozofii
Doktor nauk biblijnych
Magister historii i filologii orientalnej
Laureat Królewskiej Flamandzkiej Akademii Nauk w Belgii

PIOTR BRIKS¹
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7929-2840](https://orcid.org/0000-0001-7929-2840)
WITOLD TYBOROWSKI²
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7370-543X](https://orcid.org/0000-0001-7370-543X)

Rocznik Teologiczny
LXV – z. 2/2023
s. 137-150

Biografia profesora Edwarda Lipińskiego

Biography of Professor Edward Lipiński

Profesor Edward Lipiński to obecnie niekwestionowany nestor polskiej biblistyki i orientalistyki, jeden z najbardziej rozpoznawanych i poważanych badaczy dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu. Efektem 70 lat jego imponującej pracy naukowej jest przeszło 40 monografii, 483 artykułów i 408 recenzji oraz ponad 1000 haseł w ważnych wydawnictwach encyklopedycznych i słownikowych, jak np. *Encyclopaedia Judaica*, *Dictionnaire encyclopedique de la Bible*, czy *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Wiele spośród jego monografii doczekało się tłumaczeń i wznowień. Jako przykład mogą posłużyć wielokrotnie wznawiane książki *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* czy *Le Poème royal du Psaume LXXXIX, 1-5, 20-38*. Do tego dodać należy 12 publikacji zbiorowych redagowanych przez profesora i szereg wypromowanych prac dyplomowych różnego stopnia. Lista ta nie jest jeszcze zamknięta, bo mimo swoich 93 lat prof. Lipiński zachowuje doskonałą pamięć i przenikliwość umysłu i cały czas ukazują się jego nowe opracowania.

¹ Dr hab. Piotr Briks, Instytut Historyczny Uniwersytetu Szczecińskiego.

² Dr hab. Witold Tyborowski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Całe swoje życie prof. Edward Lipiński spędził na styku dwóch kultur, wręcz cywilizacji. Jego ojciec – Samuel Hersz (posługiwał się także imieniem Henryk) Lipiński pochodził z kupieckiej rodziny żydowskiej, od pokoleń mieszkającej w Łodzi i Aleksandrowie Łódzkim. Natomiast jego matka – Gabrielle Beghon wyrosła w katolickiej rodzinie w Belgii. Para poznała się w czasie studiów Samuela Hersza w Szkole Handlowej w Antwerpii. Po ukończeniu studiów Samuel z Gabrielle, już jako żoną, przyjechali do Polski, gdzie 18 czerwca 1930 r. urodził się ich syn – Edward. W wieku 6 lat chłopiec zaczął uczęszczać do żydowskiej szkoły podstawowej przy ul. Piramowicza w Łodzi, gdzie – jak sam mówi – rozpoczęła się jego przygoda z nauką. Na początku była to fascynacja oraz nauka języka hebrajskiego i francuskiego (w rodzinnym domu Edwarda mówiło się po polsku).

Spokojne życie szczęśliwej rodziny przerwała II wojna światowa. W 1940 roku Herszowie, za wyjątkiem Gabrielle i małego Edwarda, zostali zmuszeni do opuszczenia mieszkania w ich własnym domu przy ul. Gdańskiej 35 i przeprowadzki na Plac Kościelny w obrębie łódzkiego getta. To właśnie w tym okresie Edward rozpoczął naukę języka niemieckiego. Niedługo potem na podstawie belgijskich dokumentów udało się zorganizować wyjazd Gabrielle z małym Edwardem z Łodzi do jej rodzinnego Glons w Belgii. Tam Edward mógł kontynuować naukę szkolną. W wieku 13 lat, pod wpływem babci Julliette Zeegers, przyjął chrzest w miejscowym kościele parafialnym pw. św. Wiktora. Po ukończeniu szkoły podstawowej rodzina wysłała go do Niższego Seminarium Duchownego w Sint-Truiden (Saint-Trond), renomowanej szkoły średniej z internatem, słynącej z wysokiego poziomu nauczania. Edward uczył się tam łaciny, greckiego i flamandzkiego. Edukacja we francuskojęzycznej szkole pierwszego i drugiego stopnia spowodowała, że francuski stał się drugim językiem Edwarda, którym perfekcyjnie potrafi się porozumiewać i wyrażać. To w szkole średniej i w tym języku młody Edward poznał i zaczął z pasją zagłębiać się w Psalmy, które jako odrębną książeczkę podarowała mu jego babcia Julliette. Prof. Lipiński

do dziś wspomina, że urzeczony tymi tekstami często czytał je podczas samotnych spacerów w Glons.

Na dalsze koleje życia młodego Edwarda duży wpływ wywarli niektórzy z jego nauczycieli w szkole średniej. Jednym z nich był ks. profesor Albert Prignon, który doceniając talenty i zainteresowania młodzieńca, zaproponował, aby po zdanej maturze skierować swego wyjątkowo zdolnego ucznia na studia filozoficzne i teologiczne w Rzymie. Tam Edward trafił do Kolegium Polskiego, którego studenci uczęszczali na Pontificia Università Gregoriana. W okresie swoich siedmioletnich studiów filozofii i teologii zamieszkiwał w Kolegium Polskim z innymi ówczesnymi księżmi studentami, późniejszymi biskupami i kardynałami: Józefem Glempem, Tadeuszem Pieronkiem, Szczepanem Wesołym, Władysławem Rubinem, Januszem Bolonkiem, etc.

W czasie studiów rzymskich (w latach 1950-1957), obok studiów z filozofii i teologii, rozwijał swoje zdolności językowe, pogłębiając znajomość języków starożytnych: łaciny, greki i hebrajskiego oraz nauczył się biegle języka włoskiego. Po powrocie z Rzymu do Polski, w połowie 1957 roku, Edward Lipiński uczył religii w czterech liceach łódzkich. Jednak już po roku ordynariusz diecezji łódzkiej, którym był wtedy bp Michał Klepacz, skierował go na dalsze dwuletnie studia do belgijskiego Leuven oraz na kolejne cztery lata studiów w Rzymie na Pontificio Istituto Biblico.

Tym razem były to studia doktoranckie, które w 1962 r. Edward Lipiński wieńczy swoim pierwszym doktoratem w Leuven, pt. *Les psaumes de la royauté de Yahvé dans l'exégèse moderne*, pod kierownictwem prof. Jozefa Coppensa. W Lovanium młody uczoney kontynuuje również studia orientalistyczne, poszerzając swoje kompetencje filologiczne w zakresie języka hebrajskiego, aramejskiego, fenickiego, południowo-arabskiego oraz akadyjskiego. W tych dziedzinach kształcił się pod kierunkiem wybitnych badaczy tych języków takich jak prof. Robert de Langhe czy prof. Paul Naster.

Po uzyskaniu stopnia doktora, jeszcze w 1962 roku, następuje jego powrót do Rzymu na Pontificio Istituto Biblico, zwieńczony drugim doktoratem, pt. *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, napisany pod kierunkiem prof. Williama Lamberta Morana. Ciekawostką z tego okresu jest fakt, że biskup Michał Klepacz podczas rozpoczynającego się wówczas Soboru Watykańskiego II okazjnie prosił młodego, lecz bardzo kompetentnego, doskonale znającego łacinę uczzonego o pomoc w korekcie swoich soborowych wystąpień.

W latach 1966 - 1968, po powrocie ze studiów w Rzymie, doktor Lipiński był profesorem i wykładowcą Starego Testamentu w Wyższym Seminarium Duchownym w belgijskim Liège. W 1967 roku przyjął propozycję zatrudnienia także na Katolickim Uniwersytecie w Leuven – prominentnej uczelni zachodnioeuropejskiej, która w tym czasie była miejscem krzyżowania się różnych tradycji naukowych i światopoglądowych. Propozycja pracy na belgijskim KUL (Katholieke Universiteit Leuven) była efektem renomy, jaką szybko zyskał podwójny doktor na uczelniach w Belgii i Rzymie. Koniec lat 60-tych XX wieku był to niespokojny czas sporów, podziałów i walki o kadry w łonie niektórych uniwersytetów zachodnioeuropejskich, szczególnie w krajach Beneluxu. Warto dodać, że jednocześnie z KUL o zatrudnienie u siebie doktora Lipińskiego ubiegał się powstający właśnie wskutek tych podziałów Université Catholique de Leuven (UCL), jednak starania te okazały się nieskuteczne. W okresie późniejszym profesor Lipiński jeszcze nie raz odrzucał propozycje przyjęcia etatu na innych zachodnioeuropejskich i amerykańskich uczelniach.

Koniec lat sześćdziesiątych był więc bardzo owocny w życiu naukowym Edwarda Lipińskiego; przyniósł także bardzo istotne w jego życiu zmiany. Doktor Lipiński korzysta z okazji trzymiesięcznego wyjazdu do Ziemi św., której religia, kultura i dzieje były jego największą pasją. W czasie tej podróży poznaje Marię Lorenzę, z którą zawiera ślub w 1969 roku.

W roku 1970 Edward Lipiński otrzymuje tytuł i stanowisko profesora na Katholieke Universiteit Leuven, gdzie pracuje aż do emerytury w roku 1995. W tym okresie kieruje Katedrą Języków Semickich, wykładając gramatykę porównawczą języków semickich, epigrafikę aramejską, fenicko-punicką i południowoarabską, historię religii oraz historię prawa starożytnego Bliskiego Wschodu. Oprócz tych dziedzin na Uniwersytecie w Lovanium, a także przez wiele lat (w okresie 1986-2020) w Instytucie Studiów Judaistycznych im. Martina Bubera w Brukseli, profesor Lipiński wykładał także historię i archeologię biblijną. Poza swoim stałym miejscem zatrudnienia prowadził wykłady z gramatyki i epigrafiki zachodniosemickiej na uniwersytetach w Catanii we Włoszech (1989), Irbid w Jordanii (1990-1994, 2003) i wielokrotnie w Tunisie w Tunezji (w latach 1998-2007), a także z dziejów i prawa na starożytnym Bliskim Wschodzie w Polsce (1996-2004).

Początkowe publikacje profesora Edwarda Lipińskiego poświęcone są literaturze biblijnej, przede wszystkim psalmom. Tej tematyce poświęcone zostały jego cztery pierwsze monografie, w tym: *La Royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (Brussel 1965), opublikowana przez Flamandzką Akademię Nauk – która przyniosła profesorowi szeroki rozgłos i międzynarodowe uznanie, oraz *Le Poème royal du Psaume LXXXIX, 1-5.20-38* (Paris 1967). Tematyce psalmów profesor poświęcił ponadto kilkanaście artykułów, w których psalmy ukazuje jako wyjątkowe utwory literatury starożytnej, powstałe w bardzo specyficznym kontekście religijnym, kulturowym i historycznym. Swoje przebogate doświadczenia i wnioski płynące ze studiów nad psalmami zawarł profesor Lipiński w obszernej pracy *Psaumes. Formes et genres littéraires*, wydanej w Paryżu w 1979 roku jako tom 9. serii *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Wcześniejsze dwie monografie także poświęcone Biblii to: *La liturgie pénitentielle dans la Bible* (Paris 1969) oraz *Essais sur la Révélation et la Bible* (Paris 1970). Od roku 1971 obok artykułów o tematyce biblijnej coraz częściej pojawiają się także

publikacje poświęcone zagadnieniom filologii języków semickich oraz historii starożytnego Bliskiego Wschodu.

Z biegiem czasu, dzięki znakomitej znajomości starożytnych języków semickich, profesor Lipiński stał się niekwestionowanym autorytetem w badaniach nad tekstami należącymi do tradycji hebrajskiej, aramejskiej, ugaryckiej, moabickiej, nabatejskiej i innych kultur współtworzących wielką mozaikę ludów i języków Lewantu. O pewności, jakiej prof. Lipiński nabierał na tych polach, świadczą jego liczne artykuły i eksperckie recenzje, których pisał nawet po kilkanaście rocznie.

Mimo stałego pobytu i pracy poza granicami Polski, język polski pozostał jego językiem ojczystym, używanym na co dzień. Zawsze utrzymywał też bliskie kontakty z Polską, poprzez liczne i serdeczne naukowe i prywatne kontakty z polskimi uczonymi. Kontakty te, także dzięki nieocenionej pomocy swojej drugiej małżonki Małgorzaty oraz oddanego przyjaciela ks. doktora Krzysztofa Rajewicza (proboszcza parafii św. Marcina w Tourinnes-La-Grosse) utrzymuje, a nawet poszerza, do dzisiaj, wielokrotnie goszcząc w kraju swego dzieciństwa oraz przyjmując gości z Polski.

Jako wielki autorytet naukowy profesor Lipiński był często zapraszany do Polski czy to na konferencje naukowe, czy jako członek komisji doktorskich i habilitacyjnych. Pierwszy taki przyjazd łączył się z kolokwium habilitacyjnym w Poznaniu późniejszego nestora asyriologii polskiej doktora Stefana Zawadzkiego w 1987 r. W późniejszych latach w tym samym ośrodku (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza) profesor Lipiński uczestniczył jako recenzent także w przewodzie habilitacyjnym dr Izabeli Jaruzelskiej oraz w przewodach doktorskich mgr. Jarosława Maniaczyka i mgr. Witolda Tyborowskiego (oba pod kierownictwem prof. dr. hab. Stefana Zawadzkiego).

Od samego początku swojej pracy naukowej Edward Lipiński chętnie publikował i wciąż publikuje w polskich czasopismach biblijnych i orientalistycznych. Jego pierwszy cykl polskojęzycznych publikacji naukowych poczynawszy od roku 1958 ukazywał się w piśmie *Ruch Biblijny*

i Liturgiczny, wywierając wymierny wpływ na rozwój dziedzin naukowych, którymi profesor zajmował się w Polsce. Przykładem może tu być artykuł *Chronologia starowschodnia III i II tysiąclecia p.n.e. w świetle odkryć w Tell Mardich*, wydany w *Roczniku Orientalistycznym* (1984, s. 15-31), porządkujący mocno zagmatwane dociekania dotyczące tych zagadnień. Ten istotny przyczynek był czytany przez wiele roczników studentów I roku historii jako lektura obowiązkowa.

Wieloaspektowe badania nad Biblią i religią Izraela poprowadziły profesora Lipińskiego ku innym literaturom i religiom Lewantu i szerzej Orientu. Cykl ten otworzył artykuł poświęcony kultowi Baala *Banquet en l'honneur de Baal: CTA 3 (V AB), A,4-22*, wydany w 1970 roku. Zainteresowanie profesora Lipińskiego innymi religiami starożytnego Bliskiego Wschodu rozwijane było przez wiele lat, a ich efektem stały się publikacje poświęcone wielu bóstwom Lewantu, między innymi bogini Atirat i Anath, a wreszcie Reszefowi. Temu ostatniemu po wielu latach studiów poświęcił profesor Lipiński oddzielną, liczącą 297 stron monografię *Reshef. A Syro-Canaanite Deity*, wydaną w 2009 roku w prestiżowej serii *Orientalia Lovaniensia Analecta (OLA)* pod nr. 181. Wieloletnie studia nad wierzeniami świata zachodniosemickiego zawarł profesor w monumentalnej pracy (536 stron) *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, wydanej w Leuven we wspomnianej serii OLA (t. 64; *Studia Phoenicia XIV*) w 1995 roku. Jak pokazuje tematyka tej monografii, obszarem, który szczególnie zaabsorbował profesora Lipińskiego, była religia i kultura Fenicji, która zajęła drugie miejsce po Biblii wśród różnych pól badawczych uczonego. Jednak to właśnie Fenicjanom, a nie Biblii poświęcił profesor najwięcej ze swoich prawie 500 artykułów. Pracą, będącą poniekąd podsumowaniem wieloletnich studiów profesora Lipińskiego nad ludami zachodniosemickimi i zamieszkiwanymi przez nie krainami Lewantu, jest niezwykła monografia *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches* (OLA 153), Peeters, Leuven 2006, 484 ss., która jest czymś w rodzaju encyklopedii wiedzy o krainach Kanaanu napisanej przez jednego autora.

Zainteresowanie profesora Lipińskiego tematyką Biblii, Fenicjan i innych ludów zachodniosemickich w sposób nieuchronny poprowadziło go do zajęcia się problemem Filistynów i innych etnosów spośród tzw. Ludów Morza, czego zwieńczeniem była seria artykułów oraz monografia *Peuples de la Mer, Phéniciens, Puniqes. Études d'épigraphie et d'histoire méditerranéenne* (Studia Phoenicia XXI, OLA 237), Peeters, Leuven 2015, XV + 369 ss. Warto zauważyć, że w obu wyżej wspomnianych pracach profesor Lipiński wkroczył także w świat Punijczyków zachodnich zamieszkujących wybrzeża centralnej i zachodniej części Morza Śródziemnego.

Samo zagłębianie się w teksty religijne z Lewantu rozwinęło u profesora Lipińskiego inną pasję, z której jest on dobrze znany w światowej orientalistyce, a mianowicie zainteresowanie językami semickimi jako rodziną języków, ich historią, leksyką, strukturą i gramatyką. W jakiś sposób było to nieuchronne, bowiem wnikliwe studia nad tekstami religijnymi i innymi odnoszącymi się do ważnych aspektów kultury tych ludów wymagały wejścia w różnorakie niuanse językowe, bez których kompetentne uprawianie badań byłoby niemożliwe. W kilkudziesięciu artykułach profesor Lipiński ujawnił swoje szczególne uzdolnienia do precyzyjnego wyjaśniania i egzegezy starożytnych tekstów religijnych właśnie przez pryzmat języków, w jakich zostały one spisane. W efekcie profesor Lipiński stał się znawcą właściwie wszystkich języków tej rodziny. Wiedza i obserwacje profesora w materii filologicznej zostały utrwalone w niemalże niepoliczalnej liczbie gloss, uwag oraz krótszych i dłuższych komentarzy i haseł w różnych słownikach i encyklopediach, które na trwałe weszły do światowego dorobku filologii semickich, starożytnych i współczesnych.

Nabyte przy tej okazji zupełnie wyjątkowe kompetencje wykazał profesor Lipiński w trzech książkach poświęconych zagadnieniom gramatycznym i językoznawczym. Najobszerniejsza z nich to licząca ponad 750 stron *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* (OLA 80), wydana przez wydawnictwo Peeters w Leuven w 1997 roku. Pracę

tę uzupełnia nie mniej cenna i prawie równie obszerna monografia zawierająca analizę porównawczą języków semickich w perspektywie historycznej: *Semitic Linguistics in Historical Perspective* (OLA 230), Peeters, Leuven 2014, XVI + 725 ss. Trzecia z książek poświęconych zagadnieniom filologii porównawczej: *Języki semickie rodziny afroazjatyckiej. Zarys ogólny* została wydana przez Wydawnictwo Naukowe UAM, w Poznaniu w 2001 roku (112 ss.). Wartościowe studia naukowe w dziedzinie językoznawstwa obejmowały także toponimikę i onomastykę, czego efektem były liczne artykuły poświęcone tej tematyce oraz ostatnia monografia profesora poświęcona zagadnieniom biblijnym *Toponymes et gentilices bibliques face à l'histoire* (OLA 267), Peeters, Leuven 2018, XIV + 253 ss.

Rozwój zainteresowań językami semickimi wiązał się u profesora Lipińskiego z pasją odczytywania i egzegezy tekstów starożytnych, ale też wydawania prastarych inskrypcji semickich, która towarzyszyła mu przez całą jego działalność naukową. Oprócz znanych tekstów, takich jak stela Meszy, stela z Zincirli czy stela z Tell Dan, profesor Lipiński opublikował z komentarzami liczne zbiory tekstów fenickich, ugaryckich i aramejskich, z których najważniejsze znaleźć można w 4 tomach *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics* wydanych w latach 1975, 1994, 2010 i 2016. Należy podkreślić, że pierwszy tom zapoczątkował wspomnianą już, kontynuowaną do dziś prestiżową serię *Orientalia Lovaniensia Analecta* (OLA), wydawaną przez Leuven University Press. Wśród czterech tomów tej serii szczególne znaczenie posiada tom III (Ma`lānā, OLA 200), w którym profesor opublikował mocno zróżnicowane co do zawartości, zapisane alfabetycznie i pismem klinowym teksty przechowywane w Musée Art & Histoire w Brukseli, od dawna przygotowywane, lecz niewydane przez innych badaczy (Paul Garelli). Oprócz tego warto wspomnieć takie zbiory tekstów jak *North-West Semitic Inscriptions*, opublikowane w *Orientalia Lovaniensia Periodica* (OLP) 8 (1977), ss. 81-117; *Aramaic-Akkadian Archives from the Gozan - Harran Area*, w: *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985,

ss. 340-348, *The Greek-Aramaic Inscription from Ağaça Kale*, Ankara 1978, ss. 267-272) i wiele, wiele innych. Studia te stanowią nieoceniony wkład profesora Lipińskiego w światowe badania nad kulturą i językami starożytnego Orientu i ciągle pozostają aktualne.

Podczas studiów nad starożytnymi tekstami z Lewantu dotyczącymi kultury, religii i historii ludów tego regionu coraz bardziej uwidaczniała się u profesora Lipińskiego jego intuicja i pasja historyka. Poczynając od połowy lat 60-tych (*Nimrod et Aššur*, RB 73 (1966), ss. 77-93), profesor Lipiński publikuje kolejne artykuły z dziedziny historii Bliskiego Wschodu w starożytności. Dotyczą one zarówno Palestyny (np. *Le Ben-Hadad II de la Bible et l'histoire*, w: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Vol. I, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1972, ss. 157-173.), Syrii (np. *An Israelite King of Hamat? Attar-hapēš, the Forefather of Bar-Hadad II*, w: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 31 (1971), ss. 101-104), Mezopotamii (np. *The Assyrian Campaign to Mansuate, in 796 B.C., and the Zakir Stela*, w: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 31 (1971), ss. 393-399), jak też styku tych kultur, państw i regionów (np. *The Egypto-Babylonian War of the Winter 601-600 B.C.*, w: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 32 (1972), ss. 235-241). Tematyce tej profesor Lipiński poświęcił w sumie kilkadziesiąt artykułów i dwie książki. Pierwszą z nich była monumentalna monografia o charakterze wybitnie historycznym, która odbiła się szerokim echem w środowisku naukowym *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100), Peeters, Leuven 2000, 697 ss., w której uczony zawarł niemal całą ówczesną wiedzę w tej materii. Z tego powodu dla badaczy kultury i dziejów Aramejczyków na całym świecie praca ta stała się natychmiast jednocześnie podręcznikiem i encyklopedią wiedzy o tym starożytnym ludzie. Druga monografia, także poświęcona Aramejczykom, wydana została w języku polskim pt.: *Szkice z dziejów aramejskich* (Poznań: Wydawnictwo Instytutu Historii UAM 2000, ss. 146).

Uwieńczeniem pasji i pracy profesora Lipińskiego jako historyka są dwie wyjątkowe, wydane w języku angielskim monografie, które

ukazały się w ostatnich latach *A History of the Kingdom of Israel* (Leuven 2018) i *A History of the Kingdom of Jerusalem and Judah* (Leuven 2020) we wspomnianej już serii *Orientalia Lovaniensia Analecta* (tt. 275 i 287). Książki te pokazują niezwykle kompetencje profesora Lipińskiego jako historyka, którego oszczędna narracja oparta jest przede wszystkim na przekazie źródeł, które przez wcześniejsze dziesięciolecia swojej pracy dogłębnie poznał. W pracach tych profesor Lipiński dzieli się z czytelnikiem swoją wizją dziejów Judy i Izraela, które łączy ściśle z historią krain sąsiednich (Lewant, Syria), jak i bardziej odległych (Mezopotamia i Egipt). Przy tej okazji warto podkreślić, że wyrazistym rysem działalności profesora Lipińskiego jako historyka starożytności jest dostrzeganie i eksponowanie związków religii, kultury oraz historii starożytnego Izraela ze światem kultur zewnętrznych, co dotyczy nie tylko tych najważniejszych i szeroko już znanych wątków, lecz także tych o wiele mniej eksponowanych, niemalże zupełnie nieznanymi nawet w kręgu osób i badaczy zainteresowanych historią tego regionu.

Prowadząc swe obszerne badania nad piśmiennictwem i kulturą starożytnego Lewantu, profesor Lipiński nie mógł uniknąć wejścia w szerszy kontekst kulturowy dziejów Lewantu w II i I tys. p.n.e. Chodzi tu przede wszystkim o semickojęzyczne cywilizacje Asyrii i Babilonii, które silnie oddziaływały na społeczności Syrii, Palestyny i Fenicji. Od początku swych badań profesor Lipiński często nawiązuje do tekstów pisanych po akadyjsku, najstarszym ze znanych języków semickich. Z czasem studia nad tekstami mezopotamskimi przerodziły się w odrębną gałąź jego zainteresowań. Znajduje to wyraz w wielu artykułach poświęconych wybranym zagadnieniom społecznym i gospodarczym z różnych regionów Mezopotamii i starożytnego Bliskiego Wschodu, poczynając od *Les temples néo-assyriens et les origines du monnayage*, wydanym w drugim tomie pokonferencyjnego dzieła *State and Temple Economy in the Ancient Near East* (Peeters 1979, s. 565-588).

Przy okazji zgłębiania historii starożytnej Mezopotamii profesor Lipiński zainteresował się również bliskowschodnim prawem. Korzystając

ze znakomitej znajomości języka akadyjskiego, uczony mógł kompetentnie studiować zarówno zbiory praw, jak i pojedyncze teksty prawnicze z Babilonii i Asyrii oraz innych krain Orientu. Pierwszym tekstem opublikowanym przez profesora Lipińskiego na ten temat był artykuł *The Wife's Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition*, który ukazał się w *The Jewish Law Annual* 4 (1981, s. 9-27). Z biegiem czasu ukazały się kolejne prace profesora z dziedziny prawa starożytnego Bliskiego Wschodu, m.in. artykuł *Sale, Transfer, and Delivery in Ancient Semitic Terminology*, opublikowany w zbiorowym dziele *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien*, w 15 tomie serii „Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients” (Akademie-Verlag, Berlin 1982, ss. 173-185). Liczne studia i obserwacje profesora w dziedzinie prawa starożytnego Bliskiego Wschodu wraz z dokonanymi przez niego tłumaczeniami zbiorów i tekstów prawnych zawiera bardzo interesująca, licząca prawie 500 stron, wydana po polsku książka *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, która z punktu widzenia czytelnika polskiego jest jak dotychczas jedynym tak obszernym wprowadzeniem historyczno-prawniczym w tę epokę dziejów prawa.

Oprócz wskazanych wyżej głównych dziedzin badawczych w dorobku naukowym profesora Lipińskiego dadzą się wydzielić inne jeszcze, pomniejsze pola zainteresowań, ponieważ uczony nie cofał się przed niemal żadnymi wyzwaniem, jakie napotykał w swoich studiach. W efekcie profesor Lipiński stał się wręcz encyklopedystą znającym w zasadzie wszystkie starożytne kultury i kraje Lewantu, Palestyny, Syrii, a po części także Mezopotamii i Egiptu.

Edward Lipiński wieloletni profesor i wykładowca języków i epigrafiki zachodniosemickiej na Katholieke Universiteit Leuven w środowisku naukowym i akademickim świata zachodniego dał się poznać jako aktywny uczestnik i organizator licznych konferencji naukowych, prelegent, ożywiony dyskutant i wykładowca. Spośród zorganizowanych przez niego sympozjów na wymienienie zasługuje przede wszystkim

międzynarodowa konferencja „State and Temple Economy in the Ancient Near East” na Katholieke Universiteit Leuven w 1978 roku, którą zwieńczyła redagowana przez niego dwutomowa publikacja wystąpień kongresowych. Profesor wielokrotnie był zapraszany z wykładami do najbardziej prestiżowych uniwersytetów Francji, Niemiec, Wielkiej Brytanii, Włoch, Szwecji, Turcji, Syrii, Izraela i innych krajów świata, w tym także Polski. Przez wiele lat niemal corocznie aktywnie uczestniczył też w dwóch najbardziej prestiżowych seriach światowych konferencji dotyczących Lewantu (Society of Biblical Literatures) i Orientu (Rencontre Assyriologique Internationale), gdzie jego wystąpienia zawsze były zauważane i nadawały ton tym wydarzeniom.

Wielki dorobek naukowy i dydaktyczny profesora doczekał się szczególnego uznania w roku 2004, kiedy to z inicjatywy prof. Tryggve Mettingera nadano Edwardowi Lipińskiemu tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu w Lund (Szwecja). Obecnie prowadzone są daleko już zaawansowane przygotowania do nadania tego tytułu także przez Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu. Inicjatorem tego przewodu jest prof. Witold Tyborowski.

Od końca lat 80-tych XX wieku profesor Lipiński chętnie i wielokrotnie był w Polsce, m.in. na konferencjach oraz wykładach gościnnych (Poznań, Kraków, Lublin, Warszawa i Toruń). Pierwszym wydarzeniem naukowym w Polsce, w którym wziął udział, była międzynarodowa konferencja orientalistyczna krajów socjalistycznych Śulmu IV we wrześniu 1989 r. w Poznaniu. Jej uczestnicy byli świadkami epokowego wydarzenia, jakim był początek przemian ustrojowych w Polsce. Profesor Lipiński, który wyemigrował z Polski rządzonej przez dyktaturę komunistyczną, nie krył swego entuzjazmu z powodu zachodzących zmian, które napawały go wielkimi nadziejami, także na powrót do kraju dzieciństwa. Powolne wyzwalenie się z okowów komunizmu przez Polskę jeszcze bardziej związało profesora z jego ojczyzną. Efektem coraz liczniejszych kontaktów z polskimi naukowcami był udział w kolejnych konferencjach organizowanych w Polsce, m.in.

w cyklu sympozjów „Starożytny Izrael i jego dziedzictwo” współorganizowanym przez historyków z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu Jagiellońskiego. Aktywny udział profesora w konferencjach organizowanych przez różne polskie ośrodki akademickie, z uwagi na jego wielki dorobek i autorytet naukowy, zawsze spotykał się z najwyższym uznaniem i odbijał się szerokim echem w środowisku polskich badaczy Orientu. Efektem tego były liczne artykuły naukowe i kolejna obszerna polskojęzyczna publikacja profesora *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, wydana w Krakowie w 2013 roku.

Dla wszystkich badaczy Orientu w naszym kraju jest rzeczą bezsporną, że profesor Edward Lipiński poprzez swoje zainteresowania, zaangażowanie, a przede wszystkim swoje kompetencje i olbrzymi dorobek naukowy jest i pozostanie członkiem i promotorem całego polskiego środowiska, które zawsze będzie mu wdzięczne za jego wkład w rozwój tej dziedziny. W nieco mniej oficjalnym tonie koniecznie trzeba dodać, że jest to człowiek niezwykle otwarty, ciekawy świata, chętny do rozmowy i dzielenia się z innymi swoją przeogromną wiedzą, a do tego sympatyczny i serdeczny, czego obaj niżej podpisani mieli okazję osobiście wielokrotnie doświadczyć.

W wersji elektronicznej tego zeszytu Rocznika Teologicznego zamieszczona została bibliografia publikacji prof. Edwarda Lipińskiego.

PIOTR BRIKS¹
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7929-2840](https://orcid.org/0000-0001-7929-2840)

WITOLD TYBOROWSKI²
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7370-543X](https://orcid.org/0000-0001-7370-543X)

Rocznik Teologiczny
LXV – z. 2/2023
s. *7-^{*}100
DOI: 10.36124/rt.2023.07

Bibliografia profesora Edwarda Lipińskiego

Bibliography of Professor Edward Lipiński

Niniejsza bibliografia oparta jest na następujących wykazach: *Bibliographia Academica* Uniwersytetu w Leuven: XII, 1963-1968, s. 325-328; XIV/A, 1969-1975, s. 217-220; XV, 1976-1977, s. 183; XVI, 1978-1979, s. 258-259, *Academische Bibliografie van de Faculteit Letteren en Wijsbegeerte* 1980-1985, s. 160-162; 1986-1990, s. 172-174 oraz *Orientalia Lovaniensia Analecta* 65, *Immigration and Emigration Within the Ancient Near East: Festschrift E. Lipiński*, Leuven 1995, s. IX-XXV.

W poniższym zestawieniu nie zostały uwzględnione artykuły opublikowane w jednotomowych słownikach, abstrakty, noty do newsletterów, tygodników lub miesięczników, sylabusy prowadzonych przedmiotów oraz inne pomniejsze publikacje.

1954

La Pologne Mariale – Échos d'une exposition (Rome, Mai 1954), w: *Marianum* 16 (1954), s. 374-376.

¹ Dr hab. Piotr Briks, Instytut Historyczny Uniwersytetu Szczecińskiego.

² Dr hab. Witold Tyborowski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

1958

Bóg pragnie zbawienia wszystkich (1 Tym. 2,4), w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 11 (1958), s. 134-140.

Genesis 1, 1-2, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 11 (1958), s. 177-189.

Ostatnia uczta paschalna Starego Przymierza, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 11 (1958), s. 480-488.

Pierwszy Międzynarodowy Katolicki Kongres Nauk Biblijnych, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 11 (1958), s. 529-540.

1959

Godzina ukrzyżowania, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12 (1959), s. 126-137.

Namaszczenie w Betanii, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12 (1959), s. 220-229.

XI Biblijne Dni Lowańskie, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12 (1959), s. 593-595.

III Międzynarodowy Kongres Starego Testamentu, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12 (1959), s. 596-600.

1960

Istnienie Boga według Ksiąg Starego Testamentu, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 13 (1960), s. 193-198.

Kościół a Stary Testament, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 13 (1960), s. 407-413.

XII Lowański Zjazd Biblijny, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 13 (1960), s. 477-480.

Recenzje książek

J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, E.J. Brill, Leiden 1959, w: *Ephem. Theol. Lov.* 36 (1960), s. 483-486,

A. Robert, A. Feuillet, *Introduction à la Bible II. Nouveau Testament*, Desclée, Tournai 1959, w: *Ephem. Theol. Lov.* 36 (1960), s. 695-698.

E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, 3rd ed., Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1960, w: *Ephem. Theol. Lov.* 36 (1960), s. 698-700.

La secte de Qumrân et les origines du Christianisme (Recherches bibliques IV), Desclée de Brouwer, Bruges 1959, w: *Ephem. Theol. Lov.* 36 (1960), s. 703-705.

1961

Stary Testament w świetle dzisiejszych osiągnięć i dyskusji naukowych, w: *Znak* 13 (1961), s. 925-942, 1135-1136 (streszczenie po francusku).

Recenzje książek

J. Wojtkowski, *Wiara w Niepokalane Poczęcie N.M.P.*, Tow. Nauk. K.U.L., Lublin 1958, w: *Ephem. Theol. Lov.* 37 (1961), s. 140.

1962

Dwie tendencje w biblistyce?, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 15 (1962), s. 353-362.

IV Międzynarodowy Kongres Starego Testamentu, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 15 (1962), s. 372-376.

Les Psaumes de la royauté de Yahwé dans l'exégèse moderne, w: R. DE LANGHE (ed.), *Le Psautier. Ses Origines. Ses problèmes littéraires. Son influence* (Orientalia et Biblica Lovaniensia 4), Publications Universitaires-Institut Orientaliste, Louvain / Leuven 1962, s. 133-272.

Jak czytać Ewangelię?, w: *Homo Dei* 31 (1962), s. 136-145.

Recenzje książek

A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, Paulinus-Verlag, Trier 1961, w: *Ephem. Theol. Lov.* 38 (1962), s. 112-115.

E. Dąbrowski (ed.), *Podręczna encyklopedia biblijna*, 2 vols., Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1961, w: *Ephem. Theol. Lov.* 38 (1962), s. 557-558.

1963

- La Parole et le Pain*, w: *Assemblées du Seigneur* 60 (1963), s. 40-62.
- XV *Lowańskie Dni Biblijne*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 16 (1963), s. 313-318.
- Les XV^{mes} Journées Bibliques de Louvain*, w: *Ephem. Theol. Lov.* 49 (1963), s. 827-837.
- Yahweh mâlak*, w: *Biblica* 44 (1963), s. 405-460.

Recenzje książek

- E. Dąbrowski, E. Bulanda, *Religie Wschodu*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1962, w: *Ephem. Theol. Lov.* 39 (1963), s. 838-839.
- F. Gryglewicz, *Archeologiczne odkrycia w egzegezie Nowego Testamentu*, Tow. Nauk. K.U.L., Lublin 1962, w: *Ephem. Theol. Lov.* 39 (1963), s. 842.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1962, w: *Ephem. Theol. Lov.* 39 (1963), s. 842-843.
- J. Blinzer, O. Kuss, F. Mussner (eds.), *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid*, Fr. Pustet, Regensburg 1963, w: *Ephem. Theol. Lov.* 39 (1963), s. 843-843.
- É. Massaux (ed.), *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Recherches bibliques VI), Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1962, w: *Ephem. Theol. Lov.* 39 (1963), s. 849-853.
- H. Strąkowski, *Chrystus-Baranek w Piśmie Świętym*, Tow. Nauk. K.U.L., Lublin 1961, w: *Ephem. Theol. Lov.* 39 (1963), s. 853-854.

1964

- Les Psaumes du Règne. L'intronisation royale de Dieu*, w: *Assemblées du Seigneur* 9 (1964), s. 7-22.

1965

- La Royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der

Letteren, Jaarg. XXVII, N^o 55), Paleis der Academiën, Brussel 1965, 560 ss.

Les conceptions et couches merveilleuses de 'Anath, w: *Syria* 42 (1965), s. 45-73.

La Terre Promise, héritage de Dieu, w: *Assemblées du Seigneur* 52 (1965), s. 46-61.

Recenzje książek

F. Bogdan, *Études sur l'exemption des ordres religieux dans la Pologne médiévale*, Collected offprints, Cracovie-Lublin 1957-60, w: *Ephem. Theol. Lov.* 41 (1965), s. 648.

1966

Le Psaume (Ps 85): Le salut est proche, w: *Assemblées du Seigneur* 5 (1966), s. 24-31.

Le Psaume (Ps 84): La visite au Seigneur dans sa maison, w: *Assemblées du Seigneur* 54 (1966), s. 16-26.

Nimrod et Aššur, w: *Revue Biblique* 73 (1966), s. 77-93.

Révélation et histoire, w: *Rev. eccl. Liège* 52 (1966), s. 65-75.

Écriture Sainte, Parole de Dieu, w: *Rev. eccl. Liège* 52 (1966), s. 143-155.

Dimensions sociales de la Bible, w: *Rev. eccl. Liège* 52 (1966), s. 282-287.

Openbaring en geschiedenis, w: *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 52 (1966), s. 65-75.

De Heilige Schrift, het Woord van God, w: *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 52 (1966), s. 144-156.

Sociale dimensies van de Bijbel, w: *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 52 (1966), s. 286-291.

Recenzje książek

A. Rose, *Psaumes et prières chrétiennes*, Saint-André, Bruges 1965, w: *Rev. eccl. Liège* 52 (1966), s. 61-62.

L. Heuschen, *La Bible chaque semaine*, 3rd éd., Saint-André, Bruges 1965, w: *Rev. eccl. Liège* 52 (1966), s. 62.

- X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Le Seuil, Paris 1965, w: *Rev. eccl. Liège* 52 (1966), s. 191-192 i *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 52 (1966), s. 189-190.
- B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Marc*, Desclée de Brouwer, Bruges 1965, w: *Rev. eccl. Liège* 52 (1966), s. 192 i *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 52 (1966), s. 190.
- Benoit, M.-É. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français I. Textes*, Éd. du Cerf, Paris 1965, w: *Rev. eccl. Liège* 52 (1966), s. 191 i *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 52 (1966), s. 189.
- T. Maertens, *Fichier biblique*, 5th ed., Saint-André, Bruges 1965, w: *Rev. eccl. Liège* 52 (1966), s. 249; 53 (1967), s. 253 i *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 52 (1966), s. 251; 53 (1967), s. 191.
- Studia Warmińskie* I, Warmińskie Wyd. Diec., Olsztyn 1964, w: *Ephem. Theol. Lov.* 42 (1966), s. 281-282.
- B. Przybylski (ed.), *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1965, w: *Ephem. Theol. Lov.* 42 (1966), s. 295-296.

1967

- Le Poème royal du Psaume LXXXIX, 1-5.20-38* (Cahiers de la Revue Biblique 6), J. Gabalda et Cie, Paris 1967, 110 ss.
- Peninna, Iti'el et l'Athlète*, w: *Vetus Testamentum* 17 (1967), s. 68-75.
- Le dieu Lim*, w: J.-R. KUPPER (ed.), *XV^e Rencontre Assyriologique Internationale. La Civilisation de Mari* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 182), Les Belles Lettres, Paris 1967, s. 151-160.
- Juges 5, 4-5 et Psaume 68, 8-11*, w: *Biblica* 48 (1967), s. 185-206.
- Recherches ugaritiques*, w: *Syria* 44 (1967), s. 253-287.
- Les psaumes de supplication individuelle*, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 129-138.
- Les disciples d'Emmaüs*, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 220-226.
- La multiplication des pains*, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 298-307.

Les psaumes d'action de grâces individuelle, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 348-366.

De klaagliederen van enkelingen in het Boek der Psalmen, w: *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 129-139.

De leerlingen van Emmaüs, w: *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 220-226.

De individuele Dankpsalmen, w: *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 321-339.

De broodvermenigvuldiging, w: *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 370-380.

Recenzje książek

De Boeken van het Oude Testament I: J. de Fraine, Genesis; G. te Stroete, Exodus, Romen & Zonen, Roermont-Maaseik 1963-66, w: *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 123-124.

G. Bornkamm, *Jesus van Nazareth*, W. de Haan, Zeist / Standaard, Antwerpen 1963, w: *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 124-125.

Het Oude Testament I. Genesis-Deuteronomium, Desclée de Brouwer, Brugge 1966, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 253-254; *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 252.

Th.C. de Kruijf, *De Pastorale Brieven, Romen en Zonen, Roermond-Maaseik 1966*, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 254; *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 252-253.

Quatre approches différentes de la Bible, Beyaert, Bruges 1966, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 249; *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 253.

G. d'Outrepoint, *Le Royaume de Dieu*, Éd. Foyer Notre-Dame, Bruxelles 1966, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 249; *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 253.

M. Thomas, *Le Christ et nous*, Le Thielleux, Paris 1967, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 249; *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 253.

H. Schürmann, *Le récit de la Dernière Cène*, Éd. Xavier Mapus, Le Puy-Lyon 1966, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 249-250; *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 253-254.

- J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse* (Analecta Biblica 28), Päpstliches Bibelinstitut, Rom 1967, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 250; *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 254.
- Th. Maertens, *La promotion de la femme dans la Bible*, Casterman, Tournai 1967, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 251; *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 255.
- C. Romaniuk, *La Sacerdoce dans le Nouveau Testament*, Éd. Xavier Mapus, Le Puy 1966, s. 255, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 251; *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 255.
- Bible et Terre Sainte*, S.E.D.I.M., Paris 1965-1966, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 251-252; *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 255-256.
- A. Jaubert, *Les premiers chrétiens*, Éd. du Seuil, Paris 1967, w: *Rev. eccl. Liège* 53 (1967), s. 252; *Dioc. Tijdschr. Bisd. Luik* 53 (1967), s. 256.

1968

- La Royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, Jaarg. XXVII, N^o 55), Paleis der Academiën, 2nd amended ed., Brussel 1968, 560 ss.
- Macarismes et psaumes de congratulation*, w: *Rev. Bibl.* 75 (1968), s. 321-367.
- La révélation judéo-chrétienne*, w: *La Foi et le Temps* 1 (1968), s. 3-29.
- Le Juste souffrant*, w: *La Foi et le Temps* 1 (1968), s. 329-342.

Recenzje książek

- La Sainte Bible. Version établie par les Moines de Maredsous*, New ed., Brepols, Turnhout 1968, w: *La Foi et le Temps* 1 (1968), s. 404-407.
- A.M. Ramsey, *La résurrection du Christ. Essai de théologie biblique*, Casterman, Tournai 1968, w: *La Foi et le Temps* 1 (1968), s. 407-409.
- J. Toulat, *Juifs, mes frères*, Fayard, Paris 1968, w: *La Foi et le Temps* 1 (1968), s. 409.

1969

La liturgie pénitentielle dans la Bible (Lectio Divina 52), Éd. du Cerf, Paris 1969, 117 ss.

Die historisch-kritische Erforschung des Alten Testaments, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969, Vol. II, s. 371-453.

L'hymne à Yahwé Roi au Psaume 22, 28-32, w: *Biblica* 50 (1969), s. 153-168.

L'Apocalypse et le Martyre de Jean à Jérusalem, w: *Novum Testamentum* 11 (1969), s. 225-232.

Trois hébraïsmes oubliés ou méconnus, w: *Rivista degli Studi Orientali* 44 (1969), s. 83-101.

1970

Essais sur la Révélation et la Bible (Lectio Divina 60), Éd. du Cerf, Paris 1970, 148 ss.

La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart, w: A. FINET (ed.), *Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Comité belge de recherches en Mésopotamie, Ham-sur-Heure 1970, s. 30-58.

Banquet en l'honneur de Baal: CTA 3 (V AB), A,4-22, w: *Ugarit-Forschungen* 2 (1970), s. 75-88.

Recherches sur le Livre de Zacharie, w: *Vetus Testamentum* 20 (1970), s. 25-55.

B'hryt hymym dans les textes préexiliques, w: *Vetus Testamentum* 20 (1970), s. 445-450.

Corrigendum et addendum ad VT XX,1, w: *Vetus Testamentum* 20 (1970), s. 494-495.

«*Se battre la cuisse*», w: *Vetus Testamentum* 20 (1970), s. 495.

'Ūrim et Tummim, w: *Vetus Testamentum* 20 (1970), s. 495-496.

La Tour de Babel: Gn 11,1-9, w: *Assemblées du Seigneur* 30 (1970), s. 6-10.

De la réforme d'Esdras au règne eschatologique de Dieu (Is 4,3-5a), w: *Biblica* 51 (1970), s. 533-537.

Ba'li-ma'zer and the Chronology of Tyre, w: *Rivista degli Studi Orientali* 45 (1970), s. 59-65.

Études sur des textes «messianiques» de l'Ancien Testament, w: *Semitica* 20 (1970), s. 41-57.

L'étude critique et historique de l'Ancien Testament, w: *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, Casterman, Tournai 1970, Vol. II, s. 83-156.

1971

An Israelite King of Hamat?, w: *Vetus Testamentum* 21 (1971), s. 371-373.

Épiphanie de Baal-Haddu: RS 24.245, w: *Ugarit-Forschungen* 3 (1971), s. 81-92.

El's Abode. Mythological Traditions related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia, w: *Orient. Lov. Per.* 2 (1971), s. 13-69.

Etymological and Exegetical Notes on the Meša' Inscription, w: *Orientalia* 40 (1971), s. 325-340.

'Attar-hapēš, the Forefather of Bar-Hadad II, w: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 31 (1971), s. 101-104.

The Assyrian Campaign to Mansuate, in 796 B.C., and the Zakir Stela, w: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 31 (1971), s. 393-399.

Psalm 68:7 and the Role of the Košarot, w: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 31 (1971), s. 532-537.

Note de topographie historique: Ba'li-Ra'ši et Ra'šu Qudšu, w: *Revue Biblique* 78 (1971), s. 84-92.

Allegory. In the Bible, w: *Encyclopaedia Judaica*, Keter & Macmillan, Jerusalem 1971, Vol. 2, col. 641-643.

Jeremiah. In the Bible, w: *Encyclopaedia Judaica*, Keter & Macmillan, Jerusalem 1971, Vol. 9, col. 1345-1359.

Love. In the Bible, w: *Encyclopaedia Judaica*, Keter & Macmillan, Jerusalem 1971, Vol. 11, col. 523-527.

Malachi, Book of, w: *Encyclopaedia Judaica*, Keter & Macmillan, Jerusalem 1971, Vol. 11, col. 812-816.

- Nahum*, w: *Encyclopaedia Judaica*, Keter & Macmillan, Jerusalem 1971, Vol. 12, col. 793-795.
- Obadiah, Book of*, w: *Encyclopaedia Judaica*, Keter & Macmillan, Jerusalem 1971, Vol. 12, col. 1304-1306.
- Revelation*, w: *Encyclopaedia Judaica*, Keter & Macmillan, Jerusalem 1971, Vol. 14, col. 117-119.
- Signs and Symbols*, w: *Encyclopaedia Judaica*, Keter & Macmillan, Jerusalem 1971, Vol. 14, col. 1524-1527.
- Sin*, w: *Encyclopaedia Judaica*, Keter & Macmillan, Jerusalem 1971, Vol. 14, col. 1587-1591.

1972

- The Goddess Aṭirat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit*, w: *Orient. Lov. Per.* 3 (1972), s. 101-119.
- The Egypto-Babylonian War of the Winter 601-600 B.C.*, w: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 32 (1972), s. 235-241.
- Le Ben-Hadad II de la Bible et l'histoire*, w: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Vol. I, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1972, s. 157-173.

1973

- Le š'r yšb d'Isaïe VII 3*, w: *Vetus Testamentum* 23 (1973), s. 245-246.
- Les "voyantes des rois" en Prov. XXXI 3*, w: *Vetus Testamentum* 23 (1973), s. 246.
- On the Comparison in Isaiah LV 10*, w: *Vetus Testamentum* 23 (1973), s. 246-247.
- La colombe du Ps. LXVIII 14*, w: *Vetus Testamentum* 23 (1973), s. 365-368.
- Obadiah 20*, w: *Vetus Testamentum* 23 (1973), s. 368-370.
- L'étymologie de "Juda"*, w: *Vetus Testamentum* 23 (1973), s. 380-381.
- Eshmun, "Healer"*, w: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 33 (1973), s. 161-184.

- Beth-Schemesch und der Tempel der Herrin der Grabkammer in den Amarna-Briefen*, in *Vetus Testamentum* 23 (1973), s. 443-445.
- Recherches ugaritiques 4-8*, w: *Syria* 50 (1973), s. 35-51.
- Garden of Abundance, Image of Lebanon*, w: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 85 (1973), s. 358-359.
- SKN et SGN dans le sémitique occidental du nord*, w: *Ugarit-Forschungen* 5 (1973), s. 191-207.

Recenzje książek

- U. Cassuto, *The Goddess Anath*, The Magnes Press, Jerusalem 1971, w: *Ugarit-Forschungen* 5 (1973), s. 299-300.

1974

- 'Anaq – Kiryat 'Arba' - Hébron et ses sanctuaires tribaux*, w: *Vetus Testamentum* 24 (1974), s. 41-55.
- Prose ou poésie en Jér. XXXIV 1-7?*, w: *Vetus Testamentum* 24 (1974), s. 112-113.
- Le récit de I Rois XII 1-19 à la lumière de l'ancien usage de l'hébreu et de nouveaux textes de Mari*, w: *Vetus Testamentum* 24 (1974), s. 430-437.
- Nägīd, der Kronprinz*, w: *Vetus Testamentum* 24 (1974), s. 497-499.
- From Karatepe to Pyrgi. Middle Phoenician Miscellanea*, w: *Rivista di Studi Fenici* 2 (1974), s. 45-61.
- šb'l and šyhw and Parallel Personal Names*, w: *Orient. Lov.Per.* 5 (1974), s. 5-13.
- La légende sacrée de la conjuration des morsures de serpents*, w: *Ugarit-Forschungen* 6 (1974), s. 169-174.
- Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, w: *Onoma* 18 (1974), s. 421-425.

Recenzje książek

- Grelot, *Documents araméens d'Égypte* (LAPO 5), Éd. du Cerf, Paris 1972, w: *Bibliotheca Orientalis* 31 (1974), s. 119-124,

J. Naveh, *The Development of the Aramaic Script* (The Israel Academy of Sciences and Humanities. Proceedings. Vol. V/1), Jerusalem 1970, w: *Bibliotheca Orientalis* 31 (1974), s. 127-128.

1975

Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 1), Leuven University Press, Leuven 1975, 240 ss.

Nordsemitische Texte aus dem 1. Jt. v. Chr., w: W. BEYERLIN (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (Grundrisse zum Alten Testament 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, s. 245-284.

Les tablettes araméennes de Bruxelles, w: A. CAQUOT (ed.), *Études sémitiques* (Actes du XXIX^e Congrès International des Orientalistes), L'Asiathèque, Paris 1975, s. 25-29.

La stèle égypto-araméenne de Tumma', fille de Bokkorinif, w: *Chronique d'Égypte* 50 (1975), s. 93-104.

Deux marchands de blé phéniciens à Ninive, w: *Rivista di Studi Fenici* 3 (1975), s. 1-6.

Archaeology of Palestine, review article on L. Stefaniak (ed.), *Archeologia Palestyny*, Księgarnia św Wojciecha, Poznań 1973, w: *Folia Orientalia* 16 (1975), s. 267-287.

Recenzje książek

J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, 2nd ed., Paidea, Brescia 1974, w: *Vetus Testamentum* 25 (1975), s. 553-561.

A.S. Kapelrud, *The Message of the Prophet Zephaniah. Morphology and Ideas*, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromsø 1975, w: *Vetus Testamentum* 25 (1975), s. 688-691.

F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Studia Pohl 8) Biblical Institute Press, Rome 1972, w: *Bibliotheca Orientalis* 32 (1975), s. 77-81.

1976

Textes juridiques et économiques araméens de l'époque sargonide, w: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 22 (1974 [1976]), s. 373-384 = J. HARMATTA (ed.), *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1976, s. 373-384.

P3-(n)-hr, *filis de Raučaka*, w: *Orient. Lov. Per.* 6/7 (1975-76 = *Miscellanea J. Vergote*), s. 381-388.

L"esclave hébreu", w: *Vetus Testamentum* 26 (1976), s. 120-124.

Le mariage de Ruth, w: *Vetus Testamentum* 26 (1976), s. 124-127.

Apladad, w: *Orientalia* 45 (1976), s. 53-74 = *Études sur le Panthéon systématique et les Panthéons locaux*, Biblical Institute Press, Rome 1976, s. 53-74.

Recenzje książek

B.S. Childs, *The Book of Exodus*, The Westminster Press, Philadelphia / SCM Press, London 1974, w: *Vetus Testamentum* 26 (1976), s. 378-383.

P.-E. Dion, *La langue de Ya'udi*, La Corporation pour la publication des études académiques en religion au Canada, Waterloo (Ontario) 1974, w: *Bibliotheca Orientalis* 33 (1976), s. 231-234.

H. Jacobi, *Grammatik des thumischen Neuaramäisch (Nordostsyrien)*, Franz Steiner, Wiesbaden 1973, w: *Bibliotheca Orientalis* 33 (1976), s. 235-236.

1977

An Assyro-Israelite Alliance in 842/841 B.C.E.?, w: *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, Vol. I, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1977, s. 273-278.

North-West Semitic Inscriptions, w: *Orient. Lov. Per.* 8 (1977), s. 81-117.

An Ugaritic Letter to Amenophis III concerning Trade with Alašiya, w: *Iraq* 39 (1977), s. 213-217 = *Trade in the Ancient Near East*, British School of Archaeology in Iraq, London 1977, s. 213-217.

International Conference on State and Temple Economy in the Ancient Near East, w: *Bibliotheca Orientalis* 34 (1977), s. 263.

Recenzje książek

- K. Łyczkowska, *Gramatyka języka akadyjskiego*, Wydawnictwa U.W., Warszawa 1975, w: *Folia Orientalia* 18 (1977), s. 291-292.
- Sh. Rin, *Biblical Aramaic I. Text, Transcription, Paraphrase*, INBAL, Narberth Pa. 1972, w: *Bibliotheca Orientalis* 34 (1977), s. 97.
- R. Macuch, E. Panoussi, *Neusyrische Chrestomathie (Porta Linguarum Orientalium, N.S. XIII)*, Harrassowitz, Wiesbaden 1974, w: *Bibliotheca Orientalis* 34 (1977), s. 98-100.
- E.Y. Kutscher, *Studies in Galilean Aramaic*, Bar-Ilan University, Ramat-Gan 1976, w: *Bibliotheca Orientalis* 34 (1977), s. 221-222.
- J.A. Soggin, *Old Testament and Oriental Studies (Biblica et Orientalia 29)*, Biblical Institute Press, Rome 1975, w: *Oriens Antiquus* 16 (1977), s. 84-87.

1978

- The Elegy on the Fall of Sidon in Isaiah 23*, w: M. HARAN (ed.), *H.L. Ginsberg Volume (Eretz Israel 14)*, Israel Exploration Society & Jewish Theological Seminary of America, Jerusalem 1978, s. 79*-88*, 193.
- North Semitic Texts from the First Millennium B.C.*, w: W. BEYERLIN (ed.), *Near Eastern Religious Texts relating to the Old Testament*, SCM Press Ltd., London 1978, s. 227-268, pl. IV.
- Ditanu*, w: Y. AVISHUR, J. BLAU (eds.), *Studies in Bible and the Ancient Near East presented to Samuel E. Loewenstamm on his Seventieth Birthday*, E. Rubinstein's Publishing House, Jerusalem 1978, s. 91-110.
- Aramäer und Israel*, w: G. KRAUSE, G. MÜLLER (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, Vol. III, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1978, s. 590-599.

Tartessos et la stèle de Nora, w: *Segundo Congreso Internacional de Estudios sobre las Culturas del Mediterráneo Occidental. Trabajos leídos en Barcelona*, Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona 1978, s. 71-77.

The Greek-Aramaic Inscription from Ağaça Kale, w: *Proceedings of the Xth International Congress of Classical Archaeology*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1978, s. 267-272.

La correspondance des Sibilantes dans les textes araméens et les textes cunéiformes néo-assyriens, w: s. P. FRONZAROLI (ed.), *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Linguistica Camito-Semitica* (Quaderni di Semitistica 5), Istituto di Linguistica di Lingue Orientali. Università di Firenze, Firenze 1978, s. 201-210.

Nordsemitische Texte aus dem 1. Jt. v. Chr., w: W. BEYERLIN (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (D.D.R.) 1978, s. 245-284.

Recenzje książek

C.D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*, Scholars Press, Missoula 1975, w: *Vetus Testamentum* 28 (1978), s. 126-127.

A. Lacocque, *Le Livre de Daniel*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1976, w: *Vetus Testamentum* 28 (1978), s. 233-241.

F. Aspesi, *La distinzione dei generi nel nome antico-egiziano e semitico* (Pubbl. della Fac. di lettere e filosofia dell'Univ. di Milano 80), La Nuova Italia, Firenze 1977, w: *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978), s. 41-42.

O. Keel, *Vögel ale Boten* (OBO 14), Universitätsverlag, Freiburg Schweiz / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, w: *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978), s. 67-68.

A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques I. Les ostraca* (LAPO 9), Éd. du Cerf, Paris 1977, w: *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978), s. 285-288.

M.G. Guzzo Amadasi, V. Karageorghis, *Fouilles de Kition III. Inscriptions phéniciennes*, Department of Antiquities, Nicosia 1977, w: *Rivista degli Studi Orientali* 52 (1978), s. 266-268.

1979

Préface, w: G. BUNNENS, *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires* (Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire anciennes 17), Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles - Rome 1979, s. 5-8.

Psaumes. Formes et genres littéraires, w: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Vol. IX, Letouzey & Ané, Paris 1979, col. 1-125.

Nešek and tarbīt in the Light of Epigraphic Evidence, w: *Orient. Lov. Per.* 10 (1979), s. 133-141.

Les temples néo-assyriens et les origines du monnayage, w: E. LIPIŃSKI (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, Vol. II (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 6), Departement Oriëntalistiek, Leuven 1979, s. 565-588.

La religion de Palmyre. Dix ans de travaux et d'études: 1967-1977, w: *Folia Orientalia* 20 (1979), s. 205-220.

Recenzje książek:

J. Meuszyński, *Odkrywanie Mezopotamii*, P.W.N., Warszawa 1977, w: *Folia Orientalia* 20 (1979), s. 288-289.

J.K. Kozłowski, J. Śliwa, *Archeologia wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Palestyna – Syria – Cypr*, Wydawnictwa U.J. Kraków 1977, w: *Folia Orientalia* 20 (1979), s. 289-290.

W.J. Fulco, *The Canaanite God Rešep*, American Oriental Society, New Haven 1976, w: *Isr. Expl. Journ.* 29 (1979), s. 259-260.

Redakcja książek

State and Temple Economy in the Ancient Near East, Vols. I-II (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 5 - 6), Departement Oriëntalistiek, Leuven 1979, XVII + 780 ss.

1980

Western Semites in Persepolis, w: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 25 (1977 [1980] = *Studies in Honour of J. Harmatta*, Vol. I, Budapest 1980), s. 101-112.

Chronologia starowschodnia III i II tysiąclecia p.n.e. w świetle odkryć w Tell Mardich, w: *Przegląd Orientalistyczny* 113 (1980), s. 15-31.

Notes lexicographiques et stylistiques sur le Livre de Job, w: *Folia Orientalia* 21 (1980), s. 65-82.

Études d'ononastique ouest-sémitique, w: *Bibliotheca Orientalis* 37 (1980), s. 3-12.

Recenzje książek

G.G. Giorgadzé, D.A. Khakhutayshvili (eds.), *Вопросы древней истории V. Кавказко-ближневосточный сборник*, Metznerieba, Tbilisi 1977, w: *Folia Orientalia* 21 (1980), s. 300-301.

B. Hruška, L. Matouš, J. Prosecký, J. Součková, *Mýty staré Mezopotámie*, Odeon, Praha 1977, 302-303.

K.G. Tsereteli, *The Modern Assyrian Language*, Nauka, Moscow 1978, w: *Folia Orientalia* 21 (1980), s. 309-310.

1981

Documents juridiques araméens du I^{er} millénaire av.n.è., w: *Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie. Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych* 23/1 (1979), Wrocław 1981, s. 84-86.

Aḥat-Milki, reine d'Ugarit, et la guerre du Mukiš, w: *Orient. Lov. Per.* 12 (1981), s. 79-115.

Aram et Israël du V^e au VIII^e siècle av.n.è., w: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 27 (1979 [1981]), s. 49-102.

Les relations syro-israélites au X^e et IX^e siècle av.n.è., w: *Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie. Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych* 23/1 (1979), Wrocław 1981, s. 86-88.

Allusions historiques dans la correspondance ougaritique de Ras Shamra: Lettre de Ewri-šarri à Pilsiya, w: *Ugarit-Forschungen* 13 (1981), s. 123-126.

Formes verbales dans les noms propres d'Ebla et système verbal sémitique, w: L. CAGNI (ed.), *La lingua di Ebla*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1981, s. 191-210.

Lonomastique nord-ouest sémitique des textes d'Ebla, w: *Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie. Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych* 23/1 (1979), Wrocław 1981, s. 89-90.

The Wife's Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition, w: *The Jewish Law Annual* 4 (1981), s. 9-27.

Recenzje książek

I.J. Gelb, *Computer-aided Analysis of Amorite* (Assyriological Studies 21), The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1980, w: *Journal of Semitic Studies* 26 (1981), s. 277-280.

K. Aartun, *Die Partikeln des Ugaritischen II. Präpositionen, Konjunktionen* (AOAT 21/2) Verlag Butzon & Bercker / Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978, w: *Bibliotheca Orientalis* 38 (1981), col. 383-386.

J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra* (ÉPRO 79), E.J. Brill, Leiden 1979, w: *Bibliotheca Orientalis* 38 (1981), col. 392-395.

1982

Le culte d'Ištar en Mésopotamie du Nord à l'époque parthe, w: *Orient. Lov. Per.* 13 (1982), s. 117-124.

Sale, Transfer, and Delivery in Ancient Semitic Terminology, w: H. KLENGEL (ed.), *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien* (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 15), Akademie-Verlag, Berlin 1982, s. 173-185.

Egyptian Aramaic Coins from the Fifth and Fourth Centuries B.C., w: S. SCHEERS (ed.), *Studia Paulo Naster oblata*, Vol. I. *Numismatica Antiqua (Orientalia Lovaniensia Analecta 12)*, Oriëntalistiek & Peeters, Leuven 1982, s. 23-32, pl. II.

Recenzje książek

F. Bron, *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe*, Droz, Genève / Champion, Paris 1979, w: *Orientalistische Literaturzeitung* 77 (1982), col. 456-460.

1983

De fenicische inscripties uit Karatepe, w: K.R. VEENHOF (ed.), *Schrijvend verleden*, Ex Oriente Lux, Leiden-Zutphen 1983, s. 46-54.

Notes d'épigraphie phénicienne et punique, w: *Orient. Lov. Per.* 14 (1983), s. 147-183, pl. II-VI.

Les Phéniciens à Ninive au temps des Sargonides: Ahoubasti, portier en chef, w: *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Collezione di Studi Fenici 16), Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma 1983, Vol. I, s. 125-134.

The Phoenician History of Philo of Byblos, review article on A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary* (ÉPROER 89), E.J. Brill, Leiden 1981, w: *Bibliotheca Orientalis* 40 (1983), col. 305-310.

The God 'Arqû-Rashap in the Samallian Hadad Inscription, w: M. SOKOLOFF (ed.), *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 1983, s. 15-21.

Inleiding, w: E. GUBEL, E. LIPIŃSKI, B. SERVAIS-SOYEZ (eds.), *Studia Phoenicia I-II (Orientalia Lovaniensia Analecta 15)*, Peeters, Leuven 1983, s. 3-5.

La Carthage de Chypre, w: E. GUBEL, E. LIPIŃSKI, B. SERVAIS-SOYEZ (eds.), *Studia Phoenicia I-II (Orientalia Lovaniensia Analecta 15)*, Peeters, Leuven 1983, s. 209-234.

Ancient Types of Wisdom Literature in Biblical Narrative, w: A. ROFÉ, Y. ZAKOVITCH (eds.), *I.L. Seeligman Volume*, E. Rubinstein's Publishing House, Jerusalem 1983, Vol. III, s. 39-55.

Recenzje książek

J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques* (Cahiers de la Revue Biblique 19), Gabalda, Paris 1980, w: *Isr. Expl. Journ.* 33 (1983), s. 137-139.

Redakcja książek

Studia Phoenicia I-II (Orientalia Lovaniensia Analecta 15), Peeters, Leuven 1983, VIII + 243 ss.

1984

- Syro-fenicische wortels van de karthaagse religie*, w: *Phoenix* 28 (1982 [1984]), s. 51-84.
- Vestiges phéniciens d'Andalousie*, w: *Orient. Lov. Per.* 15 (1984), s. 81-132, pl. XI-XV.
- Le culte de X^van et de Haθya à Éléphantine au V^e siècle av.n.è.*, w: *Folia Orientalia* 22 (1981-84), s. 5-11.
- Vingt-cinq ans de recherches archéologiques en Israël*, w: E. LIPIŃSKI (ed.), *Archeologisch onderzoek in Israël / Recherches archéologiques en Israël*, Peeters, Leuven 1984, s. 22-97.
- liwyātān*, w: J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. IV, Kohlhammer, Stuttgart 1984, col. 521-527.
- mohar*, w: J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. IV, Kohlhammer, Stuttgart 1984, col. 717-724.
- m^ehīr*, w: J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. IV, Kohlhammer, Stuttgart 1984, col. 808-811.
- mkr*, w: J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. IV, Kohlhammer, Stuttgart 1984, col. 869-875.

Recenzje książek:

- D. Pardee, *Handbook of Ancient Hebrew Letters. A Study Edition*, Scholars Press, Chico 1982, w: *Bibliotheca Orientalis* 41 (1984), col. 156-158.
- P. Xella, *I testi rituali di Ugarit I* (Studi semitici 54), Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma 1981, w: *Bibliotheca Orientalis* 41 (1984), col. 437-439.
- J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Ossolineum, Wrocław 1982, w: *Orient. Lov. Per.* 15 (1984), s. 253.

- J.G. Heintz, *Index documentaire d'El Amarna*, Harrassowitz, Wiesbaden 1982, w: *Orient. Lov. Per.* 15 (1984), s. 254.
- A.F.L. Beeston, M.A. Ghul, W.W. Müller, J. Ryckmans, *Sabaic Dictionary / Dictionnaire sabéen*, Peeters, Louvain-la-Neuve / Libraire du Liban, Beyrouth 1982, w: *Orient. Lov. Per.* 15 (1984), s. 256-257.
- K. Łyczkowska, *Pozycja społeczna kobiety w okresie staroasyryjskim na podstawie dokumentów z Kaneš w Azji Mniejszej*, Wydawnictwa U.W., Warszawa 1979, w: *Folia Orientalia* 22 (1981-84), s. 313-315.
- V.L. Kuzishtshin (ed.), *Istoria Drevnego Vostoka*, Vissha Shkola, Moscow 1979, w: *Folia Orientalia* 22 (1981-84), s. 359.
- M.A. Dandamayev, B.A. Livshits (eds.), *Peredneazjatickiy sbornik III. Istoria i filologia stran Drevnego Vostoka*, Nauka, Moscow 1979, w: *Folia Orientalia* 22 (1981-84), s. 359-361.
- J. Klíma, *Lidé Mesopotámie. Cestemi dévní civilizace a kultury pri Eufratu a Tigridu*, Orbis, Praha 1976, w: *Folia Orientalia* 22 (1981-84), s. 362.
- A. Abou-Assaf, s. Bordreuil, A.R. Millard, *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Recherche sur les Civilisations, Paris 1982, w: *Orientalistische Literaturzeitung* 79 (1984), col. 455-457.
- V. Brugnatelli, *Questioni di morfologia e sintassi dei numerali cardinali semitici* (Pubbl. Della Fac. di Lettere e Filosofia dell' Univ. di Milano 93), La Nuova Italia, Firenze 1982, w: *Orientalia* 53 (1984), s. 474-475.
- J.H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1982, w: *Isr. Expl. Journ.* 34 (1984), s. 207-208.
- S. Tengström, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priestlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*, Gleerup, Lund 1982, w: *Isr. Expl. Journ.* 34 (1984), s. 281.

Redakcja książek

Archeologisch onderzoek in Israël / Recherches archéologiques en Israël, Peeters, Leuven 1984, 255 ss.

1985

Nordsemitische Texte, w: W. BEYERLIN (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, 2nd ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, s. 245-284.

Aramaic-Akkadian Archives from the Gozan - Harran Area, w: *Biblical Archaeology Today*, Israel Exploration Society & The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1985, s. 340-348.

Products and Brokers of Tyre according to Ezekiel 27, w: E. GUBEL, E. LIPIŃSKI (eds.), *Studia Phoenicia III*, Peeters, Leuven 1985, s. 213-220.

Phoenicians in Anatolia and Assyria: 9th-6th Centuries B.C., w: *Orient. Lov. Per.* 16 (1985), s. 81-90.

414 articles (not signed), w: *Dictionnaire de la Bible et des religions du Livre: Judaïsme / Christianisme / Islam*, Brepols, Turnhout 1985 = A. CHOURAQUI (ed.), *L'Univers de la Bible*, Vol. X, Lidis, Paris 1985.

Introduction, w: E. LIPIŃSKI (ed.), *The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations (Orientalia Lovaniensia Analecta 19)*, Peeters, Leuven 1985, s. VII-X.

Juda et 'tout Israël': analogies et contrastes, w: E. LIPIŃSKI (ed.), *The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations (Orientalia Lovaniensia Analecta 19)*, Peeters, Leuven 1985, s. 93-112.

ʿApīru et Hébreux, review article on O. Loretz, *Habiru – Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibri vom Appellativum ḥabiru* (BZAW 160), Walter de Gruyter, Berlin 1984, w: *Bibliotheca Orientalis* 42 (1985), col. 562-567.

Recenzje książek

- W.D. Davies, L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism*
I. *Introduction. The Persian Period*, Cambridge University Press,
Cambridge 1984, w: *Bibliotheca Orientalis* 42 (1985), col. 160-168.
- R. Neudecker, *Früh rabbinisches Ehescheidungsrecht. Der Tosefta-Traktat*
Gittin (Biblica et Orientalia 39), Biblical Institute Press, Rome
1982, w: *Bibliotheca Orientalis* 42 (1985), col. 168-171.

Redakcja książek

- Phoenicia and Its Neighbours* (Studia Phoenicia III), Peeters, Leuven
1985, 240 ss.
- The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations (Orientalia Lovaniensia*
Analecta 19), Peeters, Leuven 1985, XII + 218 ss.

1986

- Le Tarif de Palmyre*, w: *Folia Orientalia* 23 (1985-86), s. 227-236.
- The King's Arbitration in Ancient Near Eastern Folk-Tale*, w: K. HECKER,
W. SOMMERFELD (eds.), *Keilschriftliche Literaturen* (Berliner
Beiträge zum Vorderen Orient 6), Dietrich Reimer Verlag, Berlin
1986, s. 137-142.
- Scribes d'Ugarit et de Jérusalem*, w: *Scripta Signa Vocis. Studies to J.H.*
Hospers, Egbert Forsten, Groningen 1986, s. 143-154.
- Guadalhorce. Une inscription du roi d'Éqron?*, w: *Aula Orientalis* 4 (1986),
s. 85-88 = G. DEL OLMO LETE, M.E. AUBET SEMMLER (eds.),
Los Fenicios en la Península Ibérica, Editorial AUSA, Sabadell
1986, Vol. II, s. 85-88.
- Zeus Ammon et Baal-Hammon*, w: C. BONNET, E. LIPIŃSKI, s. MAR-
CHETTI (eds.), *Religio Phoenicia* (Studia Phoenicia IV), Société
des Études Classiques, Namur 1986, s. 307-332.
- The Syro-Palestinian Iconography of Woman and Goddess*, review article
on U. Winter, *Frau und Göttin: Exegetische und ikonographi-
sche Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in
dessen Umwelt* (OBO 53), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz

- Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, w: *Isr. Expl. Journ.* 36 (1986), s. 87-96.
- Fertility Cult in Ancient Ugarit*, w: A. BONANNO (ed.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*, B.R. Grüner Publishing Co., Amsterdam 1986, s. 207-215.
- Le Ba'ana' d'Idalion*, w: *Syria* 63 (1986), s. 379-382, 421-422.
- nāgaś*, w: J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. V, Kohlhammer, Stuttgart 1986, col. 230-232.
- nāhal*, w: J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. V, Kohlhammer, Stuttgart 1986, col. 342-360.
- nāqam*, w: J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. V, Kohlhammer, Stuttgart 1986, col. 602-612.
- nāṭan*, w: J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. V, Kohlhammer, Stuttgart 1986, col. 693-712.
- s^cgullāh*, w: J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. V, Kohlhammer, Stuttgart 1986, col. 749-752.
- Articles in E. GUBEL (ed.), *De Feniciërs in de Mediterrane Wereld / Les Phéniciens et le monde méditerranéen*, Generale Bank / Générale de Banque, Brussel / Bruxelles 1986, s. 59-81, 95, 102-108, 152, 158, 160.
- Recenzje książek**
- A. Lemaire, J.-M. Durand, *Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu*, Droz, Genève 1984, w: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 264 (1986), s. 85-86.
- R.C. Steiner, *Affricated Sade in the Semitic Languages*, The American Academy for Jewish Research, New York 1982, w: *Orientalia* 55 (1986), s. 478.

- J.C. Greenfield, B. Porten, *The Bisitun Inscription of Darius The Great: Aramaic Version*, Lund Humphries, London 1982, w: *Chronique d'Égypte* 61 (1986), s. 267-269.
- Z.J. Kapera, *Kinyras. Bibliography of Ancient Cyprus for the Year 1979*, s. Åströms Förlag, Gothenburg 1982 oraz Z.J. Kapera, *Kinyras. Bibliography of Ancient Cyprus for the Year 1978*, s. Åströms Förlag, Gothenburg 1983, w: *Folia Orientalia* 23 (1985-86), s. 371-372.
- R. McClive Good, *The Sheep of his Pasture: A Study of the Hebrew Noun 'am(m) and Its Semitic Cognates* (Harvard Semitic Monographs 29), Scholars Press, Chico, California, 1983, w: *Bibliotheca Orientalis* 43 (1986), col. 181-183.
- Kent s. Jackson, *The Ammonite Language of the Iron Age* (Harvard Semitic Monographs 27), Scholars Press, Chico, California, 1983, *Bibliotheca Orientalis* 43 (1986), col. 448-450.

Redakcja książek

Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV), Société des Études Classiques, Namur 1986, X + 371 ss.

1987

- Resheph Amyklos*, w: E. LIPIŃSKI (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 22; *Studia Phoenicia* V), Peeters, Leuven 1987, s. 87-99.
- Deux notes d'épigraphie palmyrénienne*, w: *Folia Orientalia* 24 (1987), s. 135-140.
- Les racines syro-palestiniennes de la religion carthaginoise*, w: *CEDAC Carthage. Bulletin* 8 (1987), s. 28-44.
- Le dieu Damu dans l'onomastique d'Ébla*, w: L. CAGNI (ed.), *Ebla 1975-1985*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1987, s. 91-99.
- 529 articles, w: *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout 1987.
- Rapports de l'Égypte pharaonique avec Israël et Juda*, Institut Universitaire d'Études du Judaïsme, Bruxelles 1987, 15 ss.

Recenzje książek

- J. Auneau et al., *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, Desclée, Paris 1986, w: *Orient. Lov. Per.* 18 (1987), s. 240.
- M.J. Fuentes Estañol, *Corpus de las inscripciones fenicias, púnicas y neopúnicas de España*, Ed. M.J. Fuentes Estañol, Barcelona 1986, w: *Orient. Lov. Per.* 18 (1987), s. 240-241.
- P. Bieliński, *Starożytny Wschód od początków do wprowadzenia pisma*, P.W.N., Warszawa 1985, w: *Folia Orientalia* 24 (1987), s. 273-274.
- M.A. Dandamaev, *Вавилонские писцы*, Nauka, Moscow 1983, w: *Folia Orientalia* 24 (1987), s. 274-275.
- I.Sh. Schiffmann, *Угаритское общество*, Nauka, Moscow 1982, w: *Folia Orientalia* 24 (1987), s. 275.
- M. Gawlikowski, *Les principia de Dioclétien. "Temple des Enseignes"* (Palmyre VIII), P.W.N., Warszawa 1984, w: *Folia Orientalia* 24 (1987), s. 278.
- Ju.A. Rapoport, E.E. Nerazik (eds.), *Топрак-кала. Дворец*, Nauka, Moscow 1984, w: *Folia Orientalia* 24 (1987), s. 279-280.
- K. Michałowski, M. Gawlikowski (eds.), *Études palmyréniennes VIII*, Wydawnictwa U.W., Warszawa 1985, w: *Orientalia* 24 (1987), s. 280-281.
- Z. Kiss, *Études sur le portrait impérial romain en Égypte*, P.W.N., Warszawa 1984, w: *Orientalia* 24 (1987), s. 286-287.
- T.N. Freedman, K.A. Matthews, R.S. Hanson, *The Paleo-Hebrew Leviticus Scroll (11QpaleoLev)*, Eisenbrauns, Winona Lake 1985, w: *Bibliotheca Orientalis* 44 (1987), col. 216-217.
- H.N. Wallace, *The Eden Narrative* (Harvard Semitic Monographs 32), Scholars Press, Atlanta 1985, w: *Bibliotheca Orientalis* 44 (1987), col. 214-216.
- J.W. Welch (ed.), *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*, Gerstenberg, Hildesheim 1981, w: *Bibliotheca Orientalis* 44 (1987), col. 294-296.

S.P. Vleeming, J.W. Wesseliuss, *Studies in Papyrus Amherst 63. Essays on the Aramaic Texts in Aramaic / Demotic Papyrus Amherst 63. Vol I*, Juda Palache Instituut, Amsterdam 1985, w: *Bibliotheca Orientalis* 44 (1987), col. 413-414.

Redakcja książek

Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C. (Orientalia Lovaniensia Analecta 22; Studia Phoenicia V), Peeters, Leuven 1987, XIV + 450 ss.

1988

Carthage et Tarshish, review article on M. Koch, *Tarschisch und Hispanien. Historisch-geographische und namenkundliche Untersuchungen zur phönikischen Kolonization der Iberischen Halbinsel* (Madriider Forschungen 14), Walter de Gruyter, Berlin 1984, oraz W. Huss, *Geschichte der Karthager* (Handbuch der Altertumswissenschaft III/8), C.H. Beck, München 1985, w: *Bibliotheca Orientalis* 42 (1988), kol. 60-81.

Sacrifices d'enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental, w: E. LIPINIŃSKI (ed.), *Carthago (Orientalia Lovaniensia Analecta 26; Studia Phoenicia VI)*, Peeters, Leuven 1988, s. 151-162.

Stèles carthaginoises du Musée National de Cracovie, w: E. LIPINIŃSKI (ed.), *Carthago (Orientalia Lovaniensia Analecta 26; Studia Phoenicia VI)*, Peeters, Leuven 1988, s. 162-182.

Stèle carthaginoise d'une collection privée, w: E. LIPINIŃSKI (ed.), *Carthago (Orientalia Lovaniensia Analecta 26; Studia Phoenicia VI)*, Peeters, Leuven 1988, s. 183-185.

Royal and State Scribes in Ancient Jerusalem, w: J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume, Jerusalem 1986* (Supplements to Vetus Testamentum 40), E.J. Brill, Leiden 1988, s. 157-164.

Emprunts suméro-akkadiens en hébreu biblique, w: *Zeitschrift für Althebraistik* 1 (1988), s. 61-73.

- The Socio-Economic Condition of the Clergy in the Kingdom of Ugarit*, w: M. HELTZER, E. LIPIŃSKI (eds.), *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.) (Orientalia Lovaniensia Analecta 23)*, Peeters, Leuven 1988, s. 125-150.
- Prohibitive and Related Law Formulations in Biblical Hebrew and in Aramaic*, w: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Hebrew and Aramaic Languages*, World Union of Jewish Studies & The Magnes Press, Jerusalem 1988, s. 25-39.
- Éa, Kothar et El, w: *Ugarit-Forschungen 20* (1988), s. 137-143.
- Laleph quiescent en ugaritique*, w: *Studi epigrafici e linguistici 5* (1988), s. 113-119.
- In Search of the Etymology of Some Semitic Loan-Words*, w: Y.L. ARBEITMAN (ed.), *Fucus. A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman (Current Issues in Linguistic Theory 58)*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 1988, s. 325-333.
- Šu-bala-aka and badalum*, w: H. HAUPTMANN, H. WAETZOLDT (eds.), *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla (Heidelberger Studien zum Alten Orient 2)*, Heidelberg Orientverlag, Heidelberg 1988, s. 257-260.
- La donation matrimoniale dans l'ancien droit hébraïque*, w: P. VAVROUŠEK, V. SOUČEK (eds.), *Šulmu. Papers on the Ancient Near East*, Charles University, Prague 1988, s. 173-193.
- Les Phéniciens et l'alphabet*, w: *Oriens Antiquus 27* (1988), s. 231-260, pl. VIII-IX.
- Nouveaux recueils de textes araméens et phénico-puniques*, w: *Bibliotheca Orientalis 45* (1988), col. 510-517.
- Royal and State Scribes in Ancient Jerusalem*, w: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Jerusalem 1986 (Vetus Testamentum. Supplements 40)*, Brill, Leiden 1988, s. 157-164.

Le sacrifice à l'époque biblique. - Mariage, divorce et lévirat à l'époque du Premier et du Second Temple, Institut Universitaire d'Études du Judaïsme, Bruxelles 1988, 12 + 8 ss.

Recenzje książek

B. Porten, A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt I. Letters*, The Hebrew University, Jerusalem 1986, w: *Orientalia* 57 (1988), s. 434-436.

W.A. Maier, *Ašerah: Extrabiblical Evidence* (Harvard Semitic Monographs 37), Scholars Press, Atlanta 1986, w: *Bibliotheca Orientalis* 45 (1988), col. 388-389.

Redakcja książek

Carthago (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 26; *Studia Phoenicia* VI), Peeters, Leuven 1988, X + 282 ss.

Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.) (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 23), Peeters, Leuven 1988, XIV + 398 ss.

1989

"*Mon père était un Araméen errant*". *L'histoire, carrefour des sciences bibliques et orientales*, w: *Orient. Lov. Per.* 20 (1989), s. 23-47.

Les racines ġzr et 'dr dans l'onomastique amorite, w: M. LEBEAU, Ph. TALON (eds.), *Reflets des Deux Fleuves* (*Akkadica. Supplementum* 6), Peeters, Leuven 1989, s. 113-116.

Carthaginois en Sardaigne à l'époque de la première guerre punique, w: H. DEVIJVER, E. LIPIŃSKI (eds.), *Punic Wars* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 33; *Studia Phoenicia* X), Peeters, Leuven 1989, s. 67-73.

Société et économie d'Ugarit aux XIV^e - XIII^e siècles avant notre ère, w: T. HACKENS, s. MARCHETTI (eds.), *Histoire économique de l'Antiquité*, Séminaire de Numismatique Marcel Hoc, Louvain-la-Neuve 1987 [1989], s. 9-27.

Cellériers de la province de Juda, w: *Transeuphratène* 1 (1989), s. 107-109.

- Lélément 'rš dans l'anthroponymie carthaginoise*, w: M. MACUCH, Chr. MÜLLER-KESSLER, B.G. FRAGNER (eds.), *Studia Semitica necnon Iranica Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis oblata*, Harrassowitz, Wiesbaden 1989, s. 141-148.
- Le repas sacré à Qumrân et à Palmyre*, w: *Yigael Yadin Memorial Volume* (Eretz-Israel 20), Israel Exploration Society, Jerusalem 1989, s. 130*-134*.
- ‘azar*, w: H.-J. FABRY, H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VI, Kohlhammer, Stuttgart 1989, col. 14-20.
- ‘am*, w: H.-J. FABRY, H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VI, Kohlhammer, Stuttgart 1989, col. h177-194.
- ‘ārab*, w: H.-J. FABRY, H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VI, Kohlhammer, Stuttgart 1989, col. 349-355.
- sāpōn*, w: H.-J. FABRY, H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VI, Kohlhammer, Stuttgart 1989, col. 1093-1102.

Recenzje książek

- V.M. Masson (ed.), *Drevnie cyvilizacii Vostoka. Materiali II sovietsko-amerikanskogo simpozjuma*, Ed. Phan, Tashkent 1986, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 189-190.
- I.A. Stutchevskij (ed.), *Mejgosudarstvennie othnoszenia i diplomatia na Drtevnem Vostoke*, Nauka, Moscow 1987, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 190-191.
- Dj.M. Sharashenidze, *Formy ekspluatatsij robotchej sily y gossudarstvennom khozjastve Shumera II pol. III tys. do n.e.*, Metznerieba, Tbilisi 1986, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 191.
- L. Hellbing, *Alasia Problems*, s. Åströms Förlag, Göteborg 1979, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 191-193.

- Studia Semitica* III, Metznerieba, Tbilisi 1987, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 194-195.
- R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Wydawnictwa K.U.L., Lublin 1987, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 199.
- R. Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, Wydawnictwa K.U.L., Lublin 1987, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 199-201.
- Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi* (translated and commented by J. Radożycki), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1986, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 201-202.
- K. Banek, *Religia a polityka w starożytnej Grecji*, Wydawnictwa U.J., Kraków 1985, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 215.
- J. Majchrowski, *Studia religioznologiczne* 14, P.W.N., Warszawa-Kraków 1985, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 216.
- J. Wolski, *Iran I. Achemenidzi*, Ossolineum, Wrocław-Kraków 1986, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 217.
- E. Świdorska (ed.), *Kalendarz żydowski 1986-1987 (5747)*, Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego, Warszawa 1986, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 217-218.
- Antologia poezji żydowskiej*, P.I.W., Warszawa 1986, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 218.
- M. Brzezina, *Polszczyzna Żydów*, P.W.N., Warszawa-Kraków 1986, w: *Folia Orientalia* 26 (1989), s. 219.
- C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée* (Studia Phoenicia VIII), Peeters, Leuven / Presses Universitaires, Namur 1988, w: *Orient. Lov. Per.* 20 (1989), s. 259-260.
- A.B. Knapp, *The History and Culture of Ancient Western Asia and Egypt*, The Dorsey Press, Chicago 1988, w: *Orient. Lov. Per.* 20 (1989), s. 260.
- Excavations and Surveys in Israel 1987/88*, Vol. 6, Israel Antiquities Authority, Jerusalem 1988, w: *Orient. Lov. Per.* 20 (1989), s. 261.

- E. Gubel, *Phoenician Furniture* (Studia Phoenicia VII), Peeters, Leuven 1987, w: *Orient. Lov. Per.* 20 (1989), s. 261-262.
- Chr. Saulnier, Chr. Perrot, *Histoire d'Israël III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331a.C.-135 a.D.)*, Éd. du Cerf, Paris 1985, w: *Latomus* 48 (1989), s. 236-238.
- J. Elayi, *Pénétration grecque en Phénicie sous l'Empire perse*, Presses Universitaires, Nancy 1988, w: *Orientalistische Literaturzeitung* 84 (1989), col. 394-396.

Redakcja książek

- Punic Wars* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 33; *Studia Phoenicia* X), Peeters, Leuven 1989, VIII + 373 ss.

1990

- Acte de vente immobilière de Milkyaton, fils d'Abd-El-Shoqéd (668 av. J.-C.)*, w: *Semitica* 39 (1989) = *Hommages à Maurice Sznycer II*, Maisonneuve, Paris 1990, s. 23-27.
- Byrsa*, w: *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord*, Vol. I, *Carthage et son territoire dans l'Antiquité*, Éditions du CTMS, Paris 1990, s. 123-129.
- Les Japhétites selon Gen 10,2-4 et 1 Chr 1,5-7*, w: *Zeitschrift für Althebraistik* 3 (1990), s. 40-53.
- Géographie linguistique de la Transeuphratène à l'époque achéménide*, w: *Transeuphratène* 3 (1990), s. 95-107.
- Pluton, hypostase chthonienne de Baal Hamon?*, w: A. MASTINO (ed.), *L'Africa romana VII*, Edizioni Gallizzi, Sassari 1990, s. 245-250.
- Araméen d'Empire*, w: P. SWIGGERS, A. WOUTERS (eds.), *Le langage dans l'Antiquité* (La Pensée linguistique 3), Leuven University Press & Peeters, Leuven-Paris 1990, s. 94-133.
- Le marché immobilier à Ugarit et à Emar au XIII^e siècle av.n.è.*, w: E. AERTS, H. KLENGEL (eds.), *The Town as Regional Economic Centre in the Ancient Near East* (Studies in Social and Economic History 20), Peeters, Leuven 1990, s. 51-55.

Epigraphy in Crisis: Dating Ancient Semitic Inscriptions, w: *Biblical Archaeology Review* 16/4 (1990), s. 42-43, 49, 57.

Recenzje książek

B. Porten, A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt II. Contracts*, The Hebrew University, Jerusalem 1989, w: *Orientalia* 59 (1990), s. 552-554.

E. Otto, *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im "Bundesbuch"* (OBO 85), Universitätsverlag, Freiburg Schweiz / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, w: *Orient. Lov. Per.* 21 (1990), s. 241.

U. Seidl, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs* (OBO 87), Universitätsverlag, Freiburg Schweiz / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, w: *Orient. Lov. Per.* 21 (1990), s. 241-242.

J. Fernández Jurado (ed.), *Tejada la Vieja*, 2 vols. (Huelva Arqueológica IX), Diputación Provincial, Huelva 1987, w: *Orient. Lov. Per.* 21 (1990), s. 242.

H.S. Sader, *Les États araméens de Syrie depuis leur fondation jusqu'à leur transformation en provinces assyriennes* (BTS 36), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1987, w: *Die Welt des Orients* 20-21 (1989-90), s. 301-303.

J. Elayi, *Pénétration grecque en Phénicie sous l'Empire perse*, Presses Universitaires, Nancy 1988, w: *Bibliotheca Orientalis* 47 (1990), col. 56-57

Istoria Drevnego Vostoka I, I.M. Diakonoff (ed.), *Mesopotamija*, Nauka, Moscow 1983 oraz *II*, G.M. Bongard Levin (ed.), *Peredniaja Azija. Egipet*, Nauka, Moscow 1988, w: *Folia Orientalia* 27 (1990), s. 266-268.

M.A. Dandamayev (ed.), *Gosudarstvo i socialnyie struktury na Drevnem Vostoke*, Nauka, Moscow 1989, w: *Folia Orientalia* 27 (1990), s. 268.

Z. Sztetyłło (ed.), *Studia i materiały archeologiczne 7*, Wydawnictwa U.W., Warszawa 1989, w: *Folia Orientalia* 27 (1990), s. 268-269.

- Śliwa, E. Kluwe (eds.), *From the Archaeological Collections of Cracow and Jena*, P.W.N., Warszawa-Kraków 1988, w: *Folia Orientalia* 27 (1990), s. 269-270.
- I.M. Diakonoff, *Afrasian Languages*, Nauka, Moscow 1988, w: *Folia Orientalia* 27 (1990), s. 270.
- S.M. Iakerson, *Hebrew Incunabula. Description of Publications kept in Libraries of Moscow and Leningrad*, Library of the Academy of Sciences of the USSR, Leningrad 1988, w: *Folia Orientalia* 27 (1990), s. 270-271.
- A. Tronina, *Bóg przybywa ze Synaju*, Wydawnictwa K.U.L., Lublin 1989, w: *Folia Orientalia* 27 (1990), s. 271-272.
- Z.J. Kaperá (ed.), *Rękopisy z Qumran I-II (= Filomata 391 & 395)*, Kraków 1989-90, w: *Folia Orientalia* 27 (1990), s. 272.
- H. Burgmann, *Der „Sitz im Leben“ in den Josuafluch-Texten, in 4Q379 22 II und 4QTestimonia*, Secesja, Kraków 1990, w: *Folia Orientalia* 27 (1990), s. 273.
- G. Levi Della Vida, M.G. Amadasi Guzzo, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, Bretschneider, Roma 1987, w: *Latomus* 49 (1990), s. 265-266.

1991

- Baal et la Mer selon les mythes d'Ugarit* (Les civilisations orientales 30), Section d'Histoire et Philologie Orientales, Liège 1991, 14 ss.
- Introduction. La Phénicie et la Bible*, w: E. LIPIŃSKI (ed.), *Phoenicia and the Bible (Orientalia Lovaniensia Analecta 44; Studia Phoenicia XI)*, Oriëntalistiek & Peeters, Leuven 1991, s. 1-9.
- The Territory of Tyre and the Tribe of Asher*, w: E. LIPIŃSKI (ed.), *Phoenicia and the Bible (Orientalia Lovaniensia Analecta 44; Studia Phoenicia XI)*, Oriëntalistiek & Peeters, Leuven 1991, s. 153-166.
- Vestiges et survivances du droit phénico-punique*, w: *Ancient Society* 22 (1991), s. 5-24.

Ugaryt i świat egejski, w: *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 8 (1991), s. 3-27.

Jéroboam II et la Syrie, w: D. GARRONE, F. ISRAEL (eds.), *Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J.A. Soggin*, Paideia, Brescia 1991, s. 171-176.

Phéniciens en Assyrie: Léponyme Milkiram et la surintendante Amat-A-shtart, w: *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma 1991, Vol. I, s. 151-154.

Le culte du Soleil chez les Sémites occidentaux du I^{er} millénaire av. J.C., w: *Orient. Lov. Per.* 22 (1991), s. 57-72.

Monosyllabic Nominal and Verbal Roots in Semitic Languages, w: A.S. KAYE (ed.), *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*, Harrassowitz, Wiesbaden 1991, Vol. II, s. 927-930.

Profetisme en Waarzeggerij, w: *Phoenix* 37 (1991), s. 5-11.

Onomastyka punicka jako źródło wiedzy religioznawczej, w: *Euhemer - Przegląd Religioznawczy* 159 (1991), s. 23-28.

The Cypriot Vassals of Esarhaddon, w: M. COGAN, I. EPH'AL (eds.), *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor* (Scripta Hierosolymitana 33), Magnes Press, Jerusalem 1991, s. 58-64.

Aramäer, w: M. GÖRG, B. LANG (eds.), *Neues Bibel-Lexikon*, Vol. I, Benziger, Zürich 1991, col. 146-148.

Marriage and Divorce in the Judaism of the Persian Period, w: *Transuephratène* 4 (1991), s. 63-71.

Brautpreis, w: M. GÖRG, B. LANG (eds.), *Neues Bibel-Lexikon*, Vol. I, Benziger, Zürich 1991, col. 324-325.

Recenzje książek

P.A. Barceló, *Karthago und die Iberische Halbinsel vor den Barkiden*, Habelt, Bonn 1988, w: *Latomus* 50 (1991), s. 901-903.

- O. Arteaga et al., *Forschungen zur Archäologie und Geologie im Raum von Torre del Mar 1983/84* (Madrider Beiträge 14), Ph. von Zabern, Mainz a/R 1988, w: *Latomus* 50 (1991), s. 933.
- F.O. Hvidberg-Hansen, *Kana'anæiske miter og legender I-II*, Universitetsforlag, Aarhus 1990, w: *Orient. Lov. Per.* 22 (1991), s. 236-237.
- M. Eskhult, *Studies in Verbal Aspect and Narrative Technique in Biblical Hebrew Prose*, Almqvist & Wicksell, Stockholm 1990, w: *Orient. Lov. Per.* 22 (1991), s. 237.
- G. Levi Della Vida, M.G. Amadasi Guzzo, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, Bretschneider, Roma 1987, w: *Bibliotheca Orientalis* 48 (1991), col. 230-232.
- W.E. Aufrecht, *A Corpus of Amonite Inscriptions*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1989, w: *Bibliotheca Orientalis* 48 (1991), col. 875-877.

Redakcja książek

- Phoenicia and the Bible (Orientalia Lovaniensia Analecta 44; Studia Phoenicia XI)*, Oriëntalistiek & Peeters 1991, X + 241 ss.

1992

- Maqlūta', qinīta' et plug qduš à Palmyre, w: Z.J. KAPERA (ed.), *Intertestamental Essays in Honour of J.T. Milik*, Vol. I, The Enigma Press, Kraków 1992, s. 305-311.
- Les Chamites selon Gen 10,6-10 et 1 Chr 1,8-16*, w: *Zeitschrift für Althebraistik* 5 (1992), s. 135-162.
- Tannit et Ba'al-Hamon*, w: *Hamburger Beiträge zur Archäologie* 15-17 (1988-90 [1992]), s. 209-249, pl. 6-12.
- L'or d'Ophir*, w: T. HACKENS, Gh. MOUCHARTE (eds.), *Numismatique et histoire économique phéniciennes et puniques* (Numismatica Lovaniensia 9; Studia Phoenicia IX), Séminaire de numismatique Marcel Hoc, Louvain-la-Neuve 1992, s. 205-214.
- Arcanes et conjonctures du marché immobilier à Ugarit et à Emar au XIII^e siècle av.n.è.*, w: *Altorientalische Forschungen* 19 (1992), s. 40-43.

Les Phéniciens à Chypre et dans l'Égée, w: *Orient. Lov. Per.* 23 (1992), s. 63-87.

Les Mèdes, Perses et Arméniens de Salluste, Jug. 18, w: *Ancient Society* 23 (1992), s. 149-158.

636 articles (author/coauthor), w: E. LIPIŃSKI (ed.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Brepols, Turnhout 1992.

Recenzje książek:

J. Fernández Jurado (ed.), *Tartessos y Huelva*, 3 vols. (Huelva Arqueológica X-XI), Diputación Provincial, Huelva 1990, w: *Orient. Lov. Per.* 23 (1992), s. 330.

J. Hoftijzer, G. van der Kooij (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated*, E.J. Brill, Leiden 1991, w: *Bibliotheca Orientalis* 49 (1992), col. 824-826.

M. Dietrich, O. Loretz, *Mantik in Ugarit (ALASP 3)*, Ugarit-Verlag, Münster 1990, w: *Orientalia* 61 (1992), s. 474-476.

H. Burgmann, *Die Geschichte der Essener von Qumran und "Damaskus"*, The Enigma Press, Kraków 1990, w: *The Qumran Chronicle* 2/1 (1992), s. 64-65.

B. Wodecki, E. Śliwka (eds.), *Religia i kultura żydowska*, Muzeum Miśnyjno-Etnograficzne, Pieniężno 1986, w: *The Qumran Chronicle* 2/1 (1992), s. 65.

M. Frey, *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, Franz Steiner, Stuttgart 1989, w: *Latomus* 51 (1992), s. 446-451.

Redakcja książek

Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Brepols, Turnhout 1992, XXII + 502 ss., 14 colour pls.

1993

The Session Moderator's Introduction, w: *Biblical Archaeology Today, 1990*, Israel Exploration Society & The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1993, s. 321-324.

- Le royaume de Sidon au VII^e siècle av. J.C.*, w: *Avraham Malamet Volume* (Eretz-Israel 24), Israel Exploration Society, Jerusalem 1993, s. 158*-163*.
- Les dii patrii de Leptis Magna*, w: *Ancient Society* 24 (1993), s. 41-50.
- Gygès et Lygdamis d'après les sources hébraïques et néo-assyriennes*, w: *Orient. Lov. Per.* 24 (1993), s. 65-71.
- Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique*, w: J. QUAEGBEUR (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East (Orientalia Lovaniensia Analecta 55)*, Peeters & Oriëntalistiek, Leuven 1993, s. 257-281.
- La Transjordanie à l'époque biblique. - De la reine de Saba à Géshem l'Arabe*, Institut Universitaire d'Études du Judaïsme, Bruxelles 1992-93, 38 ss.
- Пантеон Карфагена, w: *Vestnik Drevney Istorii* 1992 (1993)- 3, s. 29-51.
- L'inscription de la statue de Verethragna*, w: W. SKALMOWSKI, A. VAN TONGERLOO (eds.), *Medioiranica (Orientalia Lovaniensia Analecta 48)*, Peeters & Oriëntalistiek, Leuven 1993, s. 127-134.
- The Rythmic Patterns of Punic Ex-Voto Inscriptions*, w: J.C. DE MOOR, W.G.E. WATSON (eds.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose (Alter Orient und Altes Testament 42)*, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer, and Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 151-153.
- Gage et cautionnement chez les Sémites du Nord-Ouest*, w: J. ZABŁOCKA, S. ZAWADZKI (eds.), *Šulmu IV. Everyday Life in Ancient Near East*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 1993, s. 213-222.
- Les Sémites selon Gen 10,21-30 et 1 Chr 1,17-23*, w: *Zeitschrift für Althebraistik* 6 (1993), s. 193-215.
- La Méditerranée centrale d'après le Pseudo-Skylax*, w: *Journal of Mediterranean Studies* 3 (1993), s. 175-197.
- qānāh*, w: H.-J. FABRY, H. RINGGREN, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VII, Kohlhammer, Stuttgart 1993, col. 63-71.

rkł, w: H.-J. FABRY, H. RINGGREN, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VII, Kohlhammer, Stuttgart 1993, col. 521-523.

šākar, w: H.-J. FABRY, H. RINGGREN, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VII, Kohlhammer, Stuttgart 1993, col. 795-801.

šāne', w: H.-J. FABRY, H. RINGGREN, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VII, Kohlhammer, Stuttgart 1993, col. 828-839.

Recenzje książek:

P. Sacchi, *Lapocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, w: *Latomus* 52 (1993), s. 504-505.

H.P. Kuhnen, *Palästina in griechisch-römischer Zeit*, C.H. Beck, München 1990, w: *Latomus* 52 (1993), s. 919-920.

T. Staubli, *Das Image der Nomaden im alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn* (OBO 107), Universitätsverlag, Freiburg Schweiz / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, w: *Bibliotheca Orientalis* 50 (1993), col. 465-467.

F. Briquel-Chatonnet, *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda* (Studia Phoenicia XII, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 46), Peeters & Orientalistiëk, Leuven 1992, w: *Orient. Lov. Per.* 24 (1993), s. 279-280.

Z.J. Kapera (ed.), *Intertestamental Essays in Honour of J.T. Milik*, The Enigma Press, Kraków 1992, w: *Orient. Lov. Per.* 24 (1993), s. 280-281.

1994

Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 57), Peeters & Oriëntalistiek, Leuven 1994, 273 ss.

Apollon / Eshmun en Afrique Proconsulaire, w: Y. LE BOHEC (ed.), *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay* (Collection Latomus 226), Éd. Latomus, Bruxelles 1994, s. 19-26.

- Économie phénicienne: travaux récents et desiderata*, w: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 37 (1994), s. 322-327.
- La Tharsis de l'Histoire d'Apollonius, roi de Tyr*, w: *Latomus* 53 (1994), s. 605-607.
- Traditions juridiques des Sémites de l'Ouest à l'époque préhellénistique: les esclaves*, w: *Transeuphratène* 8 (1994), s. 121-135.
- Kinship Terminology in 1 Sam 25:40-42*, w: *Zeitschrift für Althebraistik* 7 (1994), s. 12-16.
- Sites «phénico-puniques» de la côte algérienne*, w: *Revue des Études Phéniciennes-Puniques et des Antiquités Libyques (REPPAL)* 7-8 (1992-93 [1994]), s. 287-324.
- L'aménagement des villes dans la terminologie phénico-punique*, w: A. MASTINO, s. RUGGERI (eds.), *L'Africa romana* X, Editrice Archivio Fotografico Sardo, Sassari 1994, Vol. I, s. 121-133.
- Aramaic Documents from Ancient Egypt*, review article on B. Porten & A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, newly copied, edited and translated into Hebrew and English 3. Literature, Accounts, Lists*, 2 vols., The Hebrew University, Jerusalem 1993, w: *Orient. Lov. Per.* 25 (1994), s. 61-68.
- Le pilier Djed et le dieu Šid*, w: *Orientis Antiqui miscellanea* 1, Istituto per l'Oriente, Roma 1994, s. 61-74.
- Les relations entre l'antique Arabie du Sud-Ouest et les Bilād aš-Šām*, w: *Ādiyāt H(alab. An Annual Devoted to the Study of Arabic Science and Civilization, Aleppo)*, 8-9 (1994).

Recenzje książek

- J. Maier, *Il giudaismo del secondo tempio. Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991, w: *Latomus* 53 (1994), s. 936-937.

1995

- Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique (Orientalia Lovanien-sia Analecta 64; Studia Phoenicia XIV)*, Peeters & Departement Oosterse Studies, Leuven 1995, 536 ss.

- The Inscribed Marble Vessels from Kition*, w: S. GITIN, M. SOKOLOFF & Z. ZEVIT (eds.), *Solving Riddles and Untying Knots* (Memorial J.C. Greenfield), Eisenbrauns, Winona Lake 1995, s. 433-441.
- La coupe en or à inscription punique du Metropolitan Museum of Art*, w: *Acta Archaeologica Lovaniensia* 32 (1993 [1995]), s. 97-105.
- Shadday, Shadrappa et le dieu Satrape*, w: *Zeitschrift für Althebraistik* 8 (1995), s. 247-274.
- La industria y el comercio de la púrpura "Tiria"*, w: V.M. GUERRERO AYUSO (ed.), *Economia i societat a la préhistòria i món antic* (Estudis d'història econòmica 1993-1), Prensas Universitarias, Palma de Mallorca 1995, s. 5-12.
- Aramaic Clay Tablets from the Gozan - Harran Area*, w: *Jaarbericht "Ex Oriente Lux"* 33 (1993-94 [1995]), s. 143-150.
- The Phoenicians*, w: J.M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Charles Scribner's Sons, New York 1995, Vol. II, s. 1321-1333.
- Le «Caducée»*, w: M.H. FANTAR & M. GHAKI (eds.), *Actes du III^e Congrès International des Études Phéniciennes et Puniqes*, Institut National du Patrimoine, Tunis 1995, Vol. II, s. 203-209.
- šæmæš*, w: H.-J. FABRY & H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VIII, Kohlhammer, Stuttgart 1995, col. 306-314.
- šāqad*, w: H.-J. FABRY & H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VIII, Kohlhammer, Stuttgart 1995, col. 445-449.
- taršiš*, w: H.-J. FABRY & H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VIII, Kohlhammer, Stuttgart 1995, col. 778-781.
- Lamp*, w: K. VAN DER TOORN, B. BECKING & P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, E.J. Brill, Leiden 1995, col. 941-944.

Light, w: K. VAN DER TOORN, B. BECKING & P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, E.J. Brill, Leiden 1995, col. 968-970.

Shemesh, w: K. VAN DER TOORN, B. BECKING & P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, E.J. Brill, Leiden 1995, col. 1445-1452.

liwyāfān, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. VII, Eerdmans, Grand Rapids 1995 s. 504-509.

Recenzje książek

M. Heltzer, A. Segal, D. Kaufman (eds.), *Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel in Honour of Moshe Dothan*, Haifa Univ. Press, Haifa 1993, w: *Isr. Expl. Journ.* 45 (1995), s. 77-78

T. & M. Dothan, *People of the Sea. The Search for the Philistines*, Macmillan, New York 1992, w: *Isr. Expl. Journ.* 45 (1995), s. 202.

R. Tournay, A. Shaffer, *L'Épopée de Gilgamesh* (LAPO 15), Éd. du Cerf, Paris 1994, w: *Orient. Lov. Per.* 26 (1995), s. 205.

R. Deutsch, M. Heltzer, *Forty New Ancient West Semitic Inscriptions*, Archaeological Center Publication, Tel Aviv-Jaffa 1994, w: *Orient. Lov. Per.* 26 (1995), s. 205-206.

E.-M. Laperrousaz, A. Lemaire (eds.), *La Palestine à l'époque perse*, Éd. du Cerf, Paris 1994, w: *Orient. Lov. Per.* 26 (1995), s. 206-207.

N. Shupak, *Where can Wisdom be found ? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature* (OBO 130), University Press, Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, w: *Bibliotheca Orientalis* 52 (1995), col. 115-116.

J.W. van Henten, P.W. van der Horst (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, E.J. Brill, Leiden 1994, w: *Bibliotheca Orientalis* 52 (1995), col. 120-121;

R. Étienne, F. Mayet, I. Morand (eds.), *Histoire et archéologie de la Péninsule Ibérique antique. Chroniques quinquennales: 1968-1987*, De Boccard, Paris 1993, w: *Revue Belge de philologie et d'histoire* 73 (1995), s. 217-218.

1996

- Semici Zachodni*, w: K. SZARZYŃSKA, K. ŁYCZKOWSKA, E. LIPIŃSKI & M. POPKO, *Miłość i seks w kulturach Wschodu starożytnego*, Wydawnictwo Agade, Warszawa 1996, s. 85-122, 174-178.
- La langue des tablettes araméennes de Bruxelles*, w: P. ZEMÁNEK (ed.), *Studies in Near Eastern Languages and Literatures. Memorial Volume of Karel Petráček*, Academy of Sciences of the Czech Republic. Oriental Institute, Praha 1996, s. 323-342.
- Egypto-Canaanite Iconography of Reshef, Ba'al, Horon, and Anat*, review article on I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al* (OBO 140), University Press, Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, w: *Chronique d'Égypte* 71 (1996), s. 254-262.

Recenzje książek

- A. Ferjaoui, *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage* (OBO 124), Éd. Universitaires, Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, w: *Bibliotheca Orientalis* 53 (1996), col. 161-162.
- M. Heltzer, *Die Organisation des Handwerkes im « Dunklen Zeitalter » und im I. Jahrtausend v.u.Z. im östlichen Mittelmeergebiet*, Sargon, Padova & Herder, Roma, 1992, w: *Bibliotheca Orientalis* 53 (1996), col. 788-790.
- J.A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (Biblica et Orientalia 19/A), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995, w: *Bibliotheca Orientalis* 53 (1996), col. 794-796.
- I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al* (OBO 140), University Press, Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, w: *Orient. Lov. Per.* 27 (1996), s. 239-240.
- J.P. Brown, *Israel and Hellas* (BZAW 231), Walter de Gruyter, Berlin 1995, w: *Orient. Lov. Per.* 27 (1996), s. 240-243.

R. Deutsch, M. Heltzer, *New Epigraphic Evidence from the Biblical Period*, Archaeological Center Publication, Tel Aviv-Jaffa 1995, w: *Orient. Lov. Per.* 27 (1996), s. 243-245.

1997

Naqš al-ğiṣṣ al-ʾarāmī min Deir ʾAllā, translated and edited by Omar al-Ghul, Yarmouk University & Al-Bank al-ʾAhli, ʾAmmān 1997, 20 + 158 ss.

Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar (Orientalia Lovaniensia Analecta 80), Peeters & Departement Oosterse Studies, Leuven 1997, 756 ss.

The Personal Names Handī, Harrānay, and Kurillay in Neo-Assyrian Sources, w: H. HAUPTMANN & H. WAETZOLDT (eds.), *Assyrien im Wandel der Zeiten* (Heidelberger Studien zum Alten Orient 6), Heidelberger Orientverlag, Heidelberg 1997, s. 89-93.

Straw in the Neo-Assyrian Period, w: E. WARDINI (ed.), *Built on Solid Rock. Studies in Honour of Prof. E.E. Knudsen*, Novus Forlag, Oslo 1997, s. 187-195.

mohar, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. VIII, Eerdmans, Grand Rapids 1997, s. 142-149.

m^hīr, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. VIII, Eerdmans, Grand Rapids 1997, s. 231-234.

mkr, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. VIII, Eerdmans, Grand Rapids 1997, s. 291-296.

Phönizien, w: M. GÖRG, B. LANG, (eds.), *Neue Bibel-Lexikon*, Liefg. 11, Benziger, Zürich 1997.

Recenzje książek

D.R. Hillers, E.Cussini, *Palmyrene Aramaic Texts*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1996, w: *Bibliotheca Orientalis* 54 (1997), col. 468-471.

K. Dijkstra, *Life and Loyalty: A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period based on*

- Epigraphical Evidence* (RGRW 128), E.J. Brill, Leiden 1995, w: *Bibliotheca Orientalis* 54 (1997), col. 754-756.
- W.C. van Unnik, *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*, E.J. Brill, Leiden 1993, w: *Latomus* 56 (1997), s. 440-441.
- M. Leutzsch, *Die Bewährung der Wahrheit. Der dritte Johannesbrief*, Wissenschaftliche Verlag, Trier 1994, w: *Latomus* 56 (1997), s. 707-708.
- J. Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity*. Vol I & II, E.J. Brill, Leiden 1995, w: *Latomus* 56 (1997), s. 893-897.
- Maria di Nazaret nell'antica letteratura cristiana*, Univ. di Genova, Genova 1993, w: *Latomus* 56 (1997), s. 932.

1998

- Old Aramaic Contracts of Guarantee*, w: J. BRAUN et al. (eds.), *Written on Clay and Stone. Ancient Near Eastern Studies Presented to Krystyna Szarzyńska*, Agade, Warsaw 1998, s. 39-44.
- Aramaean Economic Thought*, w: *Altorientalische Forschungen* 25 (1998), s. 282-302.
- “Leadership”. *The Roots DBR and NGD in Aramaic*, w: M. DIETRICH & I. KOTTSIEPER (eds.), “Und Mose schrieb dieses Lied auf”. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz* (Alter Orient und Altes Testament 250), Ugarit-Verlag, Münster 1998, s. 501-514.
- Gyges et Lygdamis*, w: XXXIV. *Uluslararası Assiriyoloji Kongresi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1998, s. 159-165.
- The Punic World between the Levant and the Maghrib*, w: R. ROLLE, K. SCHMIDT, R. DOCTER (eds.), *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt* (Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg 87), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, s. 489-497.

- 29 pozycji w: K. RADNER (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire I/1*, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 1998, s. 46, 48-52, 54-55.
- nāgaś, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. IX, Eerdmans, Grand Rapids 1998, s. 213-215.
- nāhal, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. IX, Eerdmans, Grand Rapids 1998, s. 319-335.
- Achsib, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4th ed., Vol. I, Mohr, Tübingen 1998, col. 98.
- Aphek, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4th ed., Vol. I, Mohr, Tübingen 1998, col. 583-584.
- Byblos, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4th ed., Vol. I, Mohr, Tübingen 1998, col. 1928-1929.

Recenzje książek

- P.E. Dion, *Les Araméens à l'Âge du Fer: histoire politique et structures sociales* (Études Bibliques, N.S. 34), J. Gaballa, Paris 1997, w: *Bibliotheca Orientalis* 55 (1998), col. 232-235.
- A.S. Rodrigues Pereira, *Studies in Aramaic Poetry (c. 100 B.C.E.- c. 600 C.E.)*, Van Gorcum, Assen 1997, w: *Bibliotheca Orientalis* 55 (1998), col. 497-499.
- E. Nodet, *Flavius Josèphe: Les Antiquités juives*. Vol. II, *Livres IV et V*, Éd. du Cerf, Paris 1995, w: *Latomus* 57 (1998), s. 218.
- K. Fittschen, G. Foerster (eds.), *Judaea and the Greco-Roman World in the Time of Herod in the Light of Archaeological Evidence*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, w: *Latomus* 57 (1998), s. 228.
- M.D. Coogan, C. Exum, E.E. Stager (eds.), *Scripture and Other Artifacts*, Westminster John Knox Press, Louisville 1994, w: *Latomus* 57 (1998), s. 959-960.
- M.L. Folmer, *The Aramaic Language in the Achaemenid Period: A Study in Linguistic Variation* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 68), Peeters-Departement Oriëntalistiek, Leuven 1995, w: *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998), s. 586-587.

1999

Origins and Avatars of birtu, "Stronghold", w: *Archív Orientální* 67 (1999), s. 609-617.

Transfer and Mortgage in Ancient Aramaic Documents, w: *F.M. Cross Volume* (Eretz-Israel 26), Israel Exploration Society, Jerusalem 1999, s. 116*-122*.

"Lion" and "Lioness" in Northwest Semitic, w: Y. AVISHUR, R. DEUTSCH (eds.), *Michael. Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Prof. Michael Heltzer*, Archaeological Center Publications, Tel Aviv-Jaffa 1999, s. 213-220.

The Bear and the Wolf in Aramaic Sources, w: *Rocznik Orientalistyczny* 52/2 (1999), s. 21-25

Nora Fragment, w: *Mediterraneo Antico* 2 (1999), s. 667-671.

The Cult of 'Ashtarum in Achaemenian Palestine, w: L. CAGNI (ed.), *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni* (Dipartimento di Studi Asiatici. Series minor 59), Istituto Universitario Orientale, Napoli 1999, s. 315-323.

Rešāfīm: From Gods to Birds of Prey, w: A. LANGE, H. LICHTENBERGER, D. RÖMHELD (eds.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Hans-Peter Müller zum 65. Geburtstag* (BZAW 278), Walter de Gruyter, Berlin 1999, s. 255-259.

Lamp, w: K. VAN DER TOORN, B. BECKING & P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd ed., E.J. Brill, Leiden, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1999, s. 504-505.

Light, w: K. VAN DER TOORN, B. BECKING & P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd ed., E.J. Brill, Leiden, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1999, s. 518.

Shemesh, w: K. VAN DER TOORN, B. BECKING & P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd ed., E.J. Brill, Leiden, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1999, s. 764-768.

nāqam, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. X, Eerdmans, Grand Rapids 1999, s. 1-9.

26 pozycji w: K. RADNER (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire I/2*, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 1999, s. 241-243, 251-252, 275-277.

Recenzje książek

S. Bombeck, *Das althebräische Verbalsystem aus aramäischer Sicht*, P. Lang, Frankfurt a/M 1997, w: *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999), s. 151-152.

P. Zdun, *Pieśń ofiary szabatowej z Qumran i Masady*, Enigma, Kraków 1996, w: *Dead Sea Discoveries* 6 (1999), s. 236-237.

2000

The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion (Orientalia Lovaniensia Analecta 100), Peeters & Departement Oosterse Studies, Leuven 2000, 697 ss.

Szkice z dziejów aramejskich, Instytut Historii UAM, Poznań 2000, 150 ss.

Vestiges puniques chez al-Bakrî, w: M. KHANOUSSI, P. RUGGERI, C. VISMARA (eds.), *L'Africa Romana XIII*, Carocci, Roma 2000, s. 283-287.

Syro-Mesopotamian Figures in Biblical Dress, w: S. GRAZIANI (ed.), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2000, s. 1693-1707.

The Root GZR in Semitic, w: M. MOLINA, I. MÁRQUEZ ROWE, J. SANMARTÍN (eds.), *Arbor Scientiae. Estudios del Próximo Oriente antiguo dedicados a Gregorio del Olmo Lete = Aula Orientalis* 17-18 (1999-2000), s. 493-497.

Le vocabulaire sémitique du corail, w: J.-P. MOREL, C. RONDI-COSTANZO, D. UGOLINI (eds.), *Corallo di ieri, corallo di oggi*, Edipuglia, Bari 2000, s. 79.

Unpublished Funerary Relief Busts from Palmyra, w: *Orient. Lov. Per.* 29 (1998 [2000]), s. 63-73.

Le corail dans les textes sémitiques, w: *Orient. Lov. Per.* 29 (1998 [2000]), s. 75-87.

The Linguistic Geography of Syria in Iron Age II (c. 1000-600 B.C.), w: G. BUNNENS (ed.), *Essays on Syria in the Iron Age* (Ancient Near Eastern Studies. Suppl. 7), Louvain 2000, s. 125-142.

20 pozycji w: H.D. BAKER (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire* II/1, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2000, s. 639-640, 642-644, 646.

Recenzje książek

P. Barceló (ed.), *Contra quis ferat arma deos? Vier Augsburger Vorträge zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Ernst Vögel, München 1996, w: *Latomus* 59 (2000), s. 198-200.

M. Bohrmann, *Flavius Josephus, the Zealots and Yavne*, s. Lang, Frankfurt a/M 1994, w: *Latomus* 59 (2000), s. 722-723.

R. Hetzron (ed.), *The Semitic Languages*, Routledge, London 1997, w: *Journal of Semitic Studies* 45 (2000), s. 137-140.

K. Szarzyńska, *Sumerica. Prace sumeroznawcze*, Dialog, Warszawa 1997, w: *Orient. Lov. Per.* 29 (1998 [2000]), s. 271.

J.M. Blázquez, J. Alvar, C.G. Wagner, *Fenicios y Cartagineses en el Mediterráneo*, Ed. Cátedra, Madrid 1999, w: *Bibliotheca Orientalis* 57 (2000), col. 392-394.

2001

Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar (Orientalia Lovaniensia Analecta 80), 2nd ed., Peeters & Departement Oosterse Studies, Leuven 2001, 780 ss.

Języki semickie rodziny afroazjatyckiej. Zarys ogólny, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2001, 110 ss.

«Sea Peoples» and Canaan in Transition c. 1200-950 B.C., w: *Orient. Lov. Per.* 30 (1999 [2001]), s. 1-35.

Gorillas, w: K. GEUS, K. ZIMMERMANN (eds.), *Punica-Libya-Ptolemaica. Festschrift für Werner Huss (Orientalia Lovaniensia*

- Analecta* 104 ; *Studia Phoenicia* XVI), Peeters & Departement Oosterse Studies, Leuven 2001, s. 79-85.
- Carthaginian Fragments in the Warsaw Museum*, w: *Mediterraneo Antico* 4 (2001), s. 287-291.
- ʿaṭar, w: I. KOTTSTIEPER (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. IX, *Aramäisches Wörterbuch* 1, Kohlhammer, Stuttgart 2001, col. 103-106.
- bîraṭ, w: I. KOTTSTIEPER (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. IX, *Aramäisches Wörterbuch* 1, Kohlhammer, Stuttgart 2001, col. 116-118.
- 29 pozycji w: H.D. BAKER (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire* II/2, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2001, s. 746-747, 750-753.
- ʿazar, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XI, Eerdmans, Grand Rapids 2001, s. 12-17.
- ʿam, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XI, Eerdmans, Grand Rapids 2001, s. 163-177.
- ʿaraḅ, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XI, Eerdmans, Grand Rapids 2001, s. 326-330.

Recenzje książek

- R. Deutsch, M. Heltzer, *Windows to the Past*, Archaeological Center Publication, Tel Aviv-Jaffa 1997, w: *Orient. Lov. Per.* 30 (1999 [2001]), s. 239.
- B.U. Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems* (OBO 170), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, w: *Chronique d'Égypte* 76 (2001), s. 159-162.
- P.R. Bennett, *Comparative Semitic Linguistics: A Manual*, Eisenbrauns, Winona Lake 1998, w: *Journal of Semitic Studies* 46 (2001), s. 122-124.

K. Zimmermann, *Libyen. Das Land südlich des Mittelmeers im Weltbild der Griechen* (Vestigia 51), C.H. Beck, München 1999, w: *Latomus* 60 (2001), s. 1020-1022.

2002

Diyarbakır: An Aramaean Capital of the 9th Century B.C. and Its Territory, w: P. TARACHA (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko*, Agade, Warsaw 2002, s. 225-239.

Le sacrifice molk dans le cadre des cultes sémitiques, w: C.G. WAGNER, L. RUIZ CABRERO (eds.), *El Molk como concepto del Sacrificio Púnico y Hebreo y el final del Dios Moloch*, Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, Madrid 2002, s. 141-157.

New Aramaic Clay Tablets, review article on A. Lemaire, *Nouvelles tablettes araméennes*, Librairie Droz, Genève 2001, w: *Bibliotheca Orientalis* 59 (2002), col. 245-259.

Dying and Rising Gods, review article on T.N.D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 50), Almqvist & Wiksell, Stockholm 2001, w: *Bibliotheca Orientalis* 59 (2002), col. 481-486.

Vocabulaire funéraire libyque et afro-asiatique, w: K. NAÏT-ZERRAD (ed.), *Articles de linguistique berbère. Mémorial Werner Vycichl*, L'Harmattan, Paris 2002, s. 293-299.

26 pozycji w: H.D. BAKER (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire* III/1, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2002, s. 1007-1010, 1014-1015.

Recenzje książek

W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Vocatio, Warszawa 1996, w: *Rocznik Orientalistyczny* 54/2 (2001 [2002]), s. 195.

- I. Jaruzelska, *Amos and the Officialdom in the Kingdom of Israel*, Wydawnictwo Naukowe U.A.M., Poznań 1998, w: *Rocznik Orientalistyczny* 54/2 (2001 [2002]), s. 196.
- J.M. Blázquez, *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo*, Real Academia de la Historia, Madrid 1999, w: *Rocznik Orientalistyczny* 54/2 (2001 [2002]), s. 196-197.
- J. Prosecký (ed.), *Encyklopedie Starověkého Předního Východu*, Nakledeství Libri, Praha 1999, w: *Rocznik Orientalistyczny* 54/2 (2001 [2002]), s. 197-198.
- St. Seminara, *Laccadico di Emar*, "La Sapienza", Roma 1998, w: *Rocznik Orientalistyczny* 54/2 (2001 [2002]), s. 198-204.
- B. Porten, A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, Vol. IV, *Ostraca & Assorted Inscriptions*, Eisenbrauns, Winona Lake 1999, w: *Rocznik Orientalistyczny* 54/2 (2001 [2002]), s. 204-206.
- R. Deutsch, M. Heltzer, *Windows to the Past*, Archaeological Center Publication, Tel Aviv-Jaffa 1997, oraz *West Semitic Epigraphic News of the 1st Millennium BCE*, Archaeological Center Publication, Tel Aviv-Jaffa 1999, w: *Rocznik Orientalistyczny* 54/2 (2001 [2002]), s. 206-207.
- J.P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. II. *Sacred Institutions with Roman Counterparts* (BZAW 276), Berlin 2000, w: *Rocznik Orientalistyczny* 54/2 (2001 [2002]), s. 207-209.
- W. Ball, *Rome in the East. The Transformation of an Empire*, Routledge, London 2000, w: *Latomus* 61 (2002), s. 475-476.
- R. Stempel, *Abriss einer historischen Grammatik der semitischen Sprachen*, Peter Lang, Frankfurt a/M 1999, w: *Journal of Semitic Studies* 47 (2002), s. 115-117.
- M.A. Corral, *Ezekiel's Oracles against Tyre* (Biblica et Orientalia 46), Biblical Institute Press, Roma 2002, w: *Bibliotheca Orientalis* 59 (2002), col. 604-606.

2003

Haddiy's Wine or Donkeys?, w: R. DEUTSCH (ed.), *Shlomo. Studies in Epigraphy, Iconography, History and Archaeology in Honor of Shlomo Moussaieff*, Archaeological Center Publication, Tel Aviv-Jaffa 2003, s. 185-190.

L'infernus deus de Chemtou, w: P. DEFOSSE (ed.), *Hommages à Carl Deroux IV* (Collection Latomus 277), Éd. Latomus, Bruxelles 2003, s. 429-435.

"Broken" Plural in "Aramaic" Tribal Names, w: P. MARRASSINI *et al.* (eds.), *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli*, Harrassowitz, Wiesbaden 2003, s. 336-349.

Konigen van Byblos in de IJzertijd, w: R.J. DEMARÉE, K.R. VEENHOF (eds.), *Zij schreven geschiedenis*, Ex Oriente Lux, Leiden / Peeters, Leuven 2003, s. 253-261.

Phoenician Cult Expressions in the Persian Period, w: W.G. DEVER, S. GITIN (eds.), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past*, Eisenbrauns, Winona Lake 2003, s. 297-308.

Phönizien, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4th ed., Vol. VI, Mohr, Tübingen 2003, col. 1319-1322.

Qaštu in Achaemenian Babylonia, w: A. VAN TONGERLOO (ed.), *Iranica Selecta. Studies in Honour of Prof. W. Skalmowski* (Silk Road Studies VIII), Brepols, Turnhout 2003, s. 143-152.

"Spelling Mistakes" and Related Matters, w: *Dutch Studies Nell* 5 (2003), s. 157-168.

sāpōn, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XII, Eerdmans, Grand Rapids 2003, s. 435-443.

Recenzje książek

E. Baltrusch, *Die Juden und das römische Reich*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, w: *Latomus* 62 (2003), s. 189-190.

M. Bohrmann, *Valeurs du judaïsme du début de notre ère*, s. Lang, Frankfurt a/M 1999, w: *Latomus* 62 (2003), s. 468.

- L. Cohen, *Canaanites, Chronologies and Connections*, Eisenbrauns, Winona Lake 2002, w: *Bibliotheca Orientalis* 60 (2003), col. 205-207.
- D.R. Edwards, *Religion & Power. Jews and Christians in the Greek East*, Oxford Univ. Press, Oxford 1996, w: *Latomus* 62 (2003), s. 1011.

2004

- Itineraria Phoenicia (Orientalia Lovaniensia Analecta 127; Studia Phoenicia XVIII)*, Peeters & Departement Oosterse Studies, Leuven 2004, XXVI+ 622 s.
- Silver is Owed to Haddiy*, w: M. HELTZER & M. MALUL (eds.), *Tʿshûrôt LaAvishur. Studies in the Bible and the Ancient Near East, in Hebrew and Semitic Languages. Festschrift Presented to Prof. Yitzhak Avishur*, Archaeological Center Publication, Tel Aviv-Jaffa 2004, s. 131*-139*.
- Voiced and Unvoiced Consonants in Ancient Semitic*, w: H. WAETZOLDT (ed.), *Von Sumer nach Ebla und Zurück. Festschrift G. Pettinato (Heidelberger Studien zum Alten Orient 9)*, Heidelberg Orientverlag, Heidelberg 2004, s. 113-116.
- qānâ*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XIII, Eerdmans, Grand Rapids 2004, s. 58-65.
- rkl*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XIII, Eerdmans, Grand Rapids 2004, s. 498-499.
- śakar*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XIV, Eerdmans, Grand Rapids 2004, s. 128-135.
- śānēʿ*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XIV, Eerdmans, Grand Rapids 2004, s. 164-174.

Recenzje książek

- K. Lembeke, *Phönizische anthropoide Sarkophage (Damaszener Forschungen 10)*, Ph. von Zabern, Mainz a/R 2001, w: *Latomus* 63 (2004), s. 494-496.
- K.L. Noetlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, Akademie Verlag, Berlin 2001, w: *Latomus* 63 (2004), s. 752-754.

- A. Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée* II, Éd. Gabalda, Paris 2002, w: *Bibliotheca Orientalis* 61 (2004), col. 188-194.
- A. Lange, H. Lichtenberger, K.E.D. Römheld (eds.), *Die Dämonen – Demons*, Mohr, Tübingen 2003, w: *Bibliotheca Orientalis* 61 (2004), col. 383-389.

2005

- Amnān, Son of Mati'-Adad, from Ma'allānā(te)*, w: P. BIELIŃSKI, F.M. STĘPNIEWSKI (eds.), *Aux pays d'Allat. Mélanges offerts à Michał Gawlikowski*, Instytut Archeologii U.W., Warszawa 2005, s. 131-140.
- Bonchor de Béja*, w: *Latomus* 64 (2005), s. 404-408.
- Syro-Canaanite Goddesses in Egypt*, review article on I. Cornelius, *The Many Faces of the Goddess* (OBO 204), Academic Press, Fribourg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, w: *Chronique d'Égypte* 80 (2005), s. 122-133.
- Adad*, w: *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., Vol. I, Thomson, Detroit 2005, s. 27-29.
- Adonis*, w: *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., Vol. I, Thomson, Detroit 2005, s. 34-36.
- Athirat*, w: *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., Vol. I, Thomson, Detroit 2005, s. 589-592.
- Reshef*, w: *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., Vol. XI, Thomson, Detroit 2005, s. 7760-7762.

Recenzje książek

- E.S. Green, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2002, w: *Latomus* 64 (2005), s. 216-217.
- J. Treballe Barrera, *El Judaísmo*, Ed. del Orto, Madrid 2001, w: *Latomus* 64 (2005), s. 539-540.
- C.G. Wagner, *La religión fenicia*, Ed. del Orto, Madrid 2001, w: *Latomus* 64 (2005), s. 842.

- S. Castelli, *Il terzo libro delle Antichità giudaiche di Flavio Giuseppe e la Bibbia* (Bibl. di Athenaeum 48), New Press, Como 2002, w: *Latomus* 64 (2005), s. 1034-1035.
- G. Bohas, *Matrices et étymons – développements de la théorie*, Éd. du Zèbre, Prahins 2001, w: *Journal of Semitic Studies* 50 (2005), s. 205-207.
- G. Takács (ed.), *Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic). Studies in Memoriam W. Vycichl*, E.J. Brill, Leiden 2003, w: *Journal of Semitic Studies* 50 (2005), s. 357-359.

2006

- On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches (Orientalia Lovaniensia Analecta 153)*, Peeters & Departement Oosterse Studies, Leuven 2006, 484 ss.
- Punic Dedication to Eshmun*, w: *Mediterraneo Antico* 8 (2005 [2006]), s. 207-222.
- Dissimilation of Geminatio*, w: P.G. BORBONE, A. MENGOZZI, M. TOSCO (eds.), *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Harrassowitz, Wiesbaden 2006, s. 437-446.
- The Giligamae of Herodotus IV, 169*, w: A.M. DI TOLLA (ed.), *Studi berberi e mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra I (Studi Magrebini, n.s. 3)*, Il Torcoliere, Napoli 2006, s. 43-48.
- Sozomène II 4 et le site de Ramat al-Halil*, w: *Palamedes. A Journal of Ancient History* 1 (2006), s. 55-66.
- Ramat al-Halil*, w: M.H. FANTAR (ed.), *Dialogue des Religions d'Abraham pour la tolérance et la paix*, Chaire Ben Ali, Tunis 2006, s. 151-158.
- šemeš*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XV, Eerdmans, Grand Rapids 2006, s. 305-313.
- šāqad*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XV, Eerdmans, Grand Rapids 2006, s. 448-452.

taršiš, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. XV, Eerdmans, Grand Rapids 2006, s. 790-793.

Recenzje książek

Sh. Izreël, *Semitic Linguistics: The State of the Art at the Turn of the 21st Century* (IOS XX), Eisenbrauns, Winona Lake 2002, w: *Journal of Semitic Studies* 51 (2006), s. 172-174.

2007

Silver of Ishtar of Arbela and of Hadad, w: M. LUBETZKI (ed.), *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumaeen, and Cuneiform* (Hebrew Bible Monographs 8), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2007, s. 185-200.

The Demography of Jerusalem before Islam, w: Z. KAFABI, E. SCHICK (eds.), *Jerusalem before Islam* (BAR International Series 1699), Archaeopress, Oxford 2007, s. 3-16.

Hiram de Tyr et Salomon d'après Flavius Josèphe et ses sources, w: *Palamedes. A Journal of Ancient History* 2 (2007), s. 15-33.

Recenzje książek

K. Zimmermann, *Rom und Karthago*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, w: *Latomus* 66 (2007), s. 270-271.

R. Zimny, *Całe życie z Biblią: Aleksy Klawek (1890-1969)*, U.A.M., Poznań 2004, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 6 (2007), s. 85-86.

J. Ciecieląg, *Poncjusz Piłat, prefekt Judei*, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2003, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 6 (2007), s. 93-95.

R. Donceel, *Khirbet Qumrân (Palestine): le Locus 130 et les „ossements sous jarre”*, The Enigma Press, Cracow 2005, w: *The Qumran Chronicle* 15 (2007), s. 190-192.

2008

- The Hosts of the Mountain*, w: M. COGAN, D. KAHN (eds.), *Treasures on Camels' Humps. Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to I. Eph'al*, Magnes Press, Jerusalem 2008, s. 188-198.
- Aramaic Broken Plurals in the Wider Semitic Context*, w: H. GZELLA, M.L. FOLMER (eds.), *Aramaic in Its Historical and Linguistic Setting* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 50), Harrassowitz Wiesbaden 2008, s. 27-40.
- Na szalaku z Arabii Szczęśliwej do filistyńskiego Pentapolu*, w: M. MÜN-
NICH, Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ (eds.), *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem* (Studia Historico-Biblica 1) Lublin 2008, s. 37-47.
- Pandera and Stada*, w: *Studia Judaica* 11 (2008), s. 205-213.
- Język ugarycki a hebrajszczyzna ksiąg biblijnych*, review article on A. Tronina, *Podstawy gramatyki języka ugaryckiego z dodatkiem wyboru tekstów i słownikiem* (Studia Biblica 13), Verbum, Kielce 2006, w: *Studia Judaica* 11 (2008), s. 301-307.
- The Qumran Issue of the Cracow "Studia Judaica"*, review article on *Studia Judaica* X/2, w: *The Qumran Chronicle* 16 (2008), s. 65-71.
- A New Qumran Festschrift*, review article on W. Chrostowski (ed.), «Przeznaczyłeś nas dla Twojej prawdy» (4Q495). *Studia dla Dr. Zdzisława J. Kapery* (Rozprawy i Studia Biblijne 29), Vocatio, Warszawa 2007, w: *The Qumran Chronicle* 16 (2008), s. 73-80.
- Burnt Offering of Head, Peder, and Kidneys*, w: Ch. COHEN *et al.* (eds.), *Birkat Shalom. Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul*, Eisenbrauns, Winona Lake 2008, Vol. I, s. 59-68.
- Religioznawstwo a językoznawstwo*, w: P. MUCHOWSKI, M. MÜN-
NICH, Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ (eds.), *Zachować tożsamość*.

Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur (Rozprawy i Studia Biblijne 31), « Vocatio », Warszawa 2008, s. 21-34.

Recenzje książek

- F. Millar, *Rome, the Greek World, and the East III. The Greek World, the Jews and the East*, Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill-London 2006, w: *Latomus* 67 (2008), s. 498-499.
- J.-P. Lémonon, *Ponce Pilate*, Éd. de l'Atelier- Éd. Ouvrières, Ivry-sur-Seine 2007, w: *Latomus* 67 (2008), s. 814-816.
- A. Cadotte, *La Romanisation des Dieux. L'interprétation Romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire* (RGRW 158), E.J. Brill, Leiden 2007, w: *Latomus* 67 (2008), s. 821-823.
- L.-M. Günther (ed.), *Herodes und Rom*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007, w: *Latomus* 67 (2008), s. 1076-1077.
- S. Hafþórsson, *A Passing Power: An Examination of the Sources for the History of Aram-Damascus in the Second Half of the Ninth Century B.C.*, Almqvist and Wicksell, Stockholm 2006, w: *Journal of Semitic Studies* 53 (2008), s. 160-163.
- A. Ticht, *Le verbe en hébreu biblique*, Safran, Bruxelles 2005 oraz A. Ticht, *Hébreu biblique: grammaire de base et introduction aux fêtes juives*, Safran, Bruxelles 2005, w: *Journal of Semitic Studies* 53 (2008), s. 200-201.
- L. Edzard, J. Retsö (eds.), *Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon I*, Harrassowitz, Wiesbaden 2005, w: *Journal of Semitic Studies* 53 (2008), s. 329-331.
- H. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von "Dämonen" im Alten Israel* (OBO 227), Academic Press, Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, w: *Bibliotheca Orientalis* 65 (2008), col. 471-474.
- J. Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av.J.-C.* (CHANE 30), Brill, Leiden-Boston 2007, w: *Palamedes. Journal of Ancient History* 3 (2008), s. 227-246.

2009

- Resheph. A Syro-Canaanite Deity (Orientalia Lovaniensia Analecta 181; Studia Phoenicia XIX)*, Peeters & Departement Oosterse Studies, Leuven 2009, 297 ss.
- Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne (Studia historico-biblica 2)*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, 492 ss.
- Obrzędowe posiłki Esseńczyków a palmyreńskie uczty sakralne*, w: H. DRAWNEL, A. PIWOWAR (eds.), *Qumran pomiędzy Starym a Nowym Testamentem (Analecta Biblica Lublinensia 2)*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 139-148.
- The Province Yehud and Jews in the Achaemenid Empire*, review article on Michael Heltzer, *The Province Judah and Jews in Persian Times (Some Connected Questions of the Persian Empire)*, Archaeological Center Publication, Tel Aviv 2008, w: *Studia Judaica* 12 (2009), s. 369-379.
- Od ideologii królewskiej do mesjanizmu epoki hasmonejskiej*, w: *Studia Judaica* 12 (2009), s. 1-22.
- Arabian Merchants in Judah*, w: *Rocznik Orientalistyczny* 62/2 (2009), s. 5-14.
- Passage Rites, God's Wives, and Sacred Prostitution*, review article on Stephanie Lynn Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge University Press, New York 2008, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 8 (2009), s. 31-40.
- Circumcision in Antiquity*, review article on Simon Claude Mimouni, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme (Collection de la Revue des Études Juives 42)*, Peeters: Paris-Louvain 2007, w: *Studia Judaica* 12 (2009), s. 351-367.
- «Roi-de-l'équité» et «Prince-de-la-paix». Le souverain garant de la justice et de la paix, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 8 (2009), s. 149-157.

Šuwala, w: O. Drewnowska (ed.), *Here & There. Across the Ancient Near East. Studies in Honour of Krystyna Łyczkowska*, Agade, Warszawa 2009, s. 115-120.

Rok Szabatowy, w: *Scripta Biblica et Orientalia* nr 1 (2009), s. 9-28.

Wares Ordered from Ben-Harash at Akko, w: *Ephraim Stern Volume* (Eretz-Israel 29), The Israel Explorations Society, Jerusalem 2009, s. 105*-110*.

Recenzje książek

J. Eskhult, *Andreas Norrelius' Latin Translation of Johan Kemper's Hebrew Commentary on Matthew* (Studia Latina Upsaliensia 32), Uppsala Universitet, Uppsala 2007, w: *Latomus* 68 (2009), s. 768-770.

G. Bohas, M. Dat, *Une théorie de l'organisation du lexique des langues sémitiques: matrices et étymons*, ENS Édition, Lyon 2007, w: *Journal of Semitic Studies* 54 (2009), s. 251-252.

Ph. Cassuto, s. Larcher (eds.), *La formation des mots dans les langues sémitiques*, Publication de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 2007, w: *Journal of Semitic Studies* 54 (2009), s. 251-252.

N. Belayche, S.C. Mimouni (eds.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition* (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, 117), Brepols, Turnhout 2003, w: *Latomus* 68 (2009), s. 1104-1106.

W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy w świetle schematu literackiego Księgi Wyjścia 1-18*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2008, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 8 (2009), s. 83-84.

G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et religion des Sémites occidentaux*. Vol. I: *Ebla, Mari*. Vol. II: *Émar, Ougarit, Israël, Phénicie, Aram, Arabie* (Orientalia Lovaniensia. Analecta 162), Leuven-Paris-Dudley Ma., Peeters and Departement Oosterse Studies, 2008, w: *Rocznik Orientalistyczny* 61/2 (2008[2009]), s. 142-151.

A. Van de Sande, *Nouvelle perspective sur le système verbal de l'hébreu ancien. Les formes *qatala, *yaqtul et *yaqtulu* (Publications de

- l'Institut Orientaliste de Louvain 57), Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve / Peeters Press, Leuven 2008, w: *Rocznik Orientalistyczny* 62/2 (2009), s. 128-132.
- C. Sagona (ed.), *Beyond the Homeland: Markers in Phoenician Chronology* (Ancient Near Eastern Studies. Supplement 28), Peeters, Leuven-Paris-Dudley, Ma. 2008, w: *Rocznik Orientalistyczny* 62/2 (2009), s. 132-142.
- F. López Pardo, A. Mederos Martín, *La factoria fenicia de la Isla de Mogador y los Pueblos del Atlas* (Canarias Arqueológica. Monografías 3), Museo Arqueológico de Tenerife, Tenerife 2008, w: *Rocznik Orientalistyczny* 62/2 (2009), s. 142-146.
- J. Ciecieląg, *Powstanie Bar Kochby, 132-135 po Chr.* (Seria Bitwy / Taktyka 23), Inforteditions, Zabrze 2008, w: *The Qumran Chronicle* 17 (2009), s. 91-93.
- M. Witte, J.F. Diehl (eds.), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt* (Orbis Biblicus et Orientalis, 235). Academic Press Fribourg, Fribourg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008, w: *Bibliotheca Orientalis* 66 (2009), col. 326-330.
- J.M. Blázquez, *El Mediterráneo. Historia arqueología, religión, arte*, Ediciones Cátedra, Madrid 2006, w: *Latomus* 68 (2009), s. 247-248.
- F. López Pardo, *La torre de las almas. Un recorrido por los mitos y creencias del mundo fenicio y orientalizante a través del monumento de Pozo Moro* (Gerión. Anejos. Serie de Monografías 10), Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid 2006, w: *Latomus* 68 (2009), s. 1107-1109.
- N. Kokkinos, *The World of the Herods* (Oriens et Occidents 14), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007, w: *Latomus* 68 (2009), s. 827-828.
- T. Römer (ed.), *The Books of Leviticus and Numbers* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 215), Uitgeverij Peeters,

- Leuven-Paris-Dudley Ma., 2008, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 8 (2009), s. 200-203.
- A. Klęczar, *Ezechiel Tragik i jego dramat Exagōgē*, “Wyprowadzenie z Egiptu”, (Apokryfy Starego Testamentu 1), The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2006, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 8 (2009), s. 207-210.
- J. Carmignac, *Początki ewangelii synoptycznych*, transl. by W. Rapak (Biblioteka zwojów. Tłó Nowego Testamentu 13), The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2009, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 8 (2009), s. 219-221.
- M. Popko (ed.), *75 lat Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, w: *Bibliotheca Orientalis* 66 (2009), col. 722-725.

2010

- Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics III. Ma'lanā* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 200), Peeters & Departement Oosterse Studies, Leuven 2010, XIX + 306 ss.
- Le gérondif en phénicien*, w: *Journal of Semitic Studies* 55 (2010), s. 1-10.
- A Fire-Temple in Idumaea*, w: E. Dąbrowa, M. Dzielska, M. Salamon, S. Sprawski (eds.), *Hortus Historiae. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, Kraków 2010, s. 135-142.
- Émergence et diffusion des écritures alphabétiques*, w: *Rocznik Orientalistyczny* 63/2 (2010), s. 71-126.
- Utajone tikkune soferim i domniemane atbasz. Z badań nad tekstem Biblii hebrajskiej*, w: *Studia Judaica* 13 (2010), s. 1-25.
- Izaak Lejb Perec (1852-1915)*, w: *Studia Judaica* 13 (2010), s. 111-112.
- Hiram of Tyre and Solomon*, w: A. Lemaire, B. Halpern, M.J. Adams (eds.), *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception* (Supplements to Vetus Testamentum 129), Brill, Leiden 2010, s. 251-272.

- Governors and High Priests of Samaria and Jerusalem in the Persian Period*, w: *Studia Judaica* 13 (2010), s. 185-219.
- Niewolnictwo w środowisku zachodniosemickim i s. Samaria* 6, w: *Scripta Biblica et Orientalia* 2 (2010), s. 77-82.
- Koral w słownictwie żydowskim*, w: K. Pilarczyk (ed.), *Żydzi i Judaizm we współczesnych badaniach polskich V* (Suplement nr 4 do *Studia Judaica*), Polska Akademia Umiejętności & Polskie Towarzystwo Studiów Żydowskich, Kraków 2010, s. 147-162.
- Apocalyptic Writings and Testaments in Polish*, review article on Marek Parchem (ed.), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (Apokryfy Starego Testamentu 2), The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2010, w: *The Qumran Chronicle* 18 (2010), s. 115-122.
- Prophecy in the Qumran Scrolls*, review article on K. De Troyer, A. Lange, L.L. Schulte (eds.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 52), Peeters, Leuven-Paris-Walpole Ma. 2009, w: *The Qumran Chronicle* 18 (2010), s. 99-103.
- Eschatological War between Good and Evil*, review article on Marek Parchem, *Ostateczne zwycięstwo Boga w walce między dobrem a złem w świetle pism z Qumran* (Rozprawy i Studia Biblijne 30), Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2008, w: *The Qumran Chronicle* 18 (2010), s. 105-114.

Recenzje książek

- K. Jongeling, *Handbook of Neo-Punic Inscriptions*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, w: *Journal of Semitic Studies* 55 (2010), s. 603-609.
- St. Manferlotti, M. Squillante, *Ebraismo e letteratura*, (L'armonia del mondo 10), Liguori, Napoli 2008, w: *Latomus* 69 (2010), s. 880-881 oraz w: *Studia Judaica* 13 (2010), s. 371-372.
- A. Giovannini, E. Grzybek, *Der Prozess Jesu. Jüdische Justizautonomie und römische Strafgewalt. Eine philologisch-verfassungsgeschichtliche Studie* (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität

- Augsburg, 74), Ernst Vögel, München 2008, w: *Latomus* 69 (2010), s. 888-889 oraz w: *Studia Judaica* 13 (2010), s. 373-374.
- M. Sommer, *Die Phönizier. Geschichte und Kultur*, C.H. Beck, München 2008, w: *Latomus* 69 (2010), s. 616.
- M. Kuryłowicz, *Prawa antyczne. Wykłady z historii najstarszych praw świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, w: *Studia Judaica* 13 (2010), s. 379-383.
- D.M. Jacobson, N. Kokkinos (eds.), *Herod and Augustus. Papers Presented at the IJL Conference, 21st-23rd June 2005* (IJS Studies in Judaica 6), E.J. Brill, Leiden 2009, w: *Latomus* 69 (2010), s. 1134-1136.
- E. Dąbrowa, *The Hasmoneans and Their State. A Study in History, Ideology and the Institutions* (Electrum. Studies in Ancient History 16), Jagellonian University Press, Kraków 2010, w: in *The Qumran Chronicle* 18/ (2010), s. 128-129.
- M. Parchem, Świątynia według zwoju z groty 11 w Qumran (Rozprawy i Studia Biblijne 22), Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2006, w: *The Qumran Chronicle* 18/ (2010), s. 140-141.

2011

- Najstarsza inskrypcja hebrajska*, w: *Studia Judaica* 14 (2011), s. 143-150.
- Wierchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny wedle Pieśni nad Pieśniami*, w: *The Biblical Annals / Roczniki Biblijne* 1 (2011), s. 89-103.
- 22 pozycji w: H.D. Baker (ed.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire* III/2, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2011, s. 1386-1387, 1430-1434.
- Elaha Gabal d'Ēmèsè dans son contexte historique*, w: *Latomus* 70 (2011), s. 1081-1101.
- Meroitic*, review article on Claude Rilly, *Le méroïtique et sa famille linguistique* (Afrique et langage 14 ; Société d'Études linguistiques et anthropologiques de France 454), Peeters, Louvain-Paris 2010, w: *Rocznik Orientalistyczny* 64/2 (2011), s. 87-104.

Mésopotamie et Syro-Palestine dans l'Antiquité. Un survol historique de leurs relations, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 9-22.

Syriac Gospels and Their Language, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 23-56.

Miasta lewickie w Zajordanii, w: *Scripta Biblica et Orientalia* 3 (2011), s. 19-29.

Afrodyta w Akko-Ptolemais, w: *Scripta Biblica et Orientalia* 3 (2011), s. 191-198.

Textes juridiques du Désert de Juda. Comptes rendus et état de la question, w: *The Qumran Chronicle* 19 (2011), s. 141-158.

Recenzje książek

G. Schörner, D. Štребenc Erker (eds.), *Medien religiöser Kommunikation im Imperium Romanum*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008, w: *Latomus* 70 (2011), s. 293-294.

M. Hadas-Label, *Rome, la Judée et les Juifs* (Antiquité/Synthèses, 12), Picard, Paris 2009, w: *Latomus* 70 (2011), s. 234-236.

E. Reichert, *L'hébreu israélien. Précis de grammaire*, Didier Devillez Éditeur & Institut d'Études du Judaïsme, Bruxelles 2008, w: *Studia Judaica* 14 (2011), s. 217-219.

So. Démare-Lafont, A. Lemaire (eds.), *Trois millénaires de formulaires juridiques* (Hautes Études Orientales 4. Moyens et Proche-Orient 48) Droz, Genève 2010, w: *Bibliotheca Orientalis* 68 (2011), col. 261-267.

H. Ausloos, B. Lemmelijn, M. Vervenne (eds.), *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 224), Peeters, Leuven-Paris-Dudley Ma. 2008, w: *The Qumran Chronicle* 19 (2011), s. 75-78.

N. Dávid i A. Lange (eds.), *Qumran and the Bible. Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls* (Biblical

- Exegesis & Theology 57), Peeters, Leuven-Paris-Walpole Ma. 2010, w: *The Qumran Chronicle* 19 (2011), s. 78-80.
- s. Elżbieta Natanaela Zwijacz OSU, *Obraz Ludu Bożego według Księgi Liczb*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków 2010, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 146-148.
- P. Foster, A. Gregory, J.S. Kloppenborg i J. Verheyden (eds.), *NewStudies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008. Essays in Honour of Christopher M. Tuckett* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 239), Peeters, Leuven-Paris-Walpole MA, 2011, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 161-164.
- Piotr Bieńkowski (ed.), *Studies on Iron Age Moab and Neighbouring Areas in Honour of Michèle Daviau* (Ancient Near Eastern Studies. Supplement 29), Peeters, Leuven-Paris-Walpole Ma., 2009, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 112-114.
- Janusz Nawrot, *Bądź mężny i mocny, ponieważ Pan jest z tobą. 'Avdpeia i jej motywacja w Biblii greckiej* (Studia i materiały 89), UAM. Wydział teologiczny, Poznań 2006, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 143-145.
- Mariusz Szmajdziński, „Ogień pożerający” (ʿēš + ʾākal) w zbiorze *Dwunastu Proroków* (Series Biblica Paulina 5), Częstochowa 2008, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 145-146.
- Teresa Stanek, *Dzieje jako teofania. Wewnętrzzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje* (Studia i materiały 85), UAM. Wydział Teologiczny, Poznań 2005, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 118-119.
- Zygmunt Frajzyngier, *Studies in Chadic Morphology and Syntax* (Collection Afrique et Langage 4), Peeters, Louvain-Paris 2002, w: *Rocznik Orientalistyczny* 64/2 (2011), s. 129-131.
- G.P.F. Broekman, R.J. Demarée i O.E. Kaper (eds.), *The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21st-24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25-27 October*

- 2007 (Egyptologische uitgaven XXIII), Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden & Peeters, Leuven, 2009, w: *Rocznik Orientalistyczny* 64/2 (2011), s. 123-129.
- Teresa Stanek, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu* (Biblioteka pomocy naukowych 23), UAM. Wydział teologiczny, Poznań 2002, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 117-118.
- Bartosz Adamczewski, *Q or not Q? The so-called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Peter Lang, Frankfurt a/M 2010, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 164-165.
- Mieczysław Tarasiuk, *Starożytny Izrael. Historiograficzne implikacje w rozwoju i upadku zjednoczonej monarchii*, The Enigma Press, Kraków 2010, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 114-117.
- Yosef Garfinkel i Saar Ganor (eds.), *Khirbet Qeiyafa. Vol.1. Excavation Report 2007-2008*. Israel Exploration Society & Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 2009, w: *Rocznik Orientalistyczny* 64/2 (2011), s. 131-133.
- Zdzisław J. Kapera i Robert Feather, *Doyen of the Dead Sea Scrolls. An in Depth Biography of Józef Tadeusz Milik (1922-2006)* (Qumranica Mogilanensia 17), The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2011, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 10 (2011), s. 110-112.

2012

- Hittites et Hourrites dans la Bible*, w: *The Biblical Annals* 2 (2012), s. 9-25.
- Dagān, the Master of Ploughing*, w: T. Boiy et al. (eds.), *The Ancient Near East, a Life! Festschrift Karel Van Lerberghe* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 220), Peeters, Leuven 2012, s. 335-344.
- Pandera & Stada and Jehoshua bar Perachya*, w: K. Pilarczyk i A. Mrozek (eds.), *Jeżus i Chrześcijańskie w źródłach rabinicznych. Perspektywa*

- historyczna, społeczna, religijna i dialogowa* (Estetyka i Krytyka 27), Antykwa, Kraków 2012, s. 51-66.
- The Syropalestinian Bible*, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 11 (2012), s. 15-38.
- A Handbook of the Semitic Languages*, review article on St. Weninger (ed.), *The Semitic Languages. An International Handbook*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston 2011, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 11 (2012), s. 77-109.
- Reconstruction of the Damascus Document*, review article on D. Hamido-
vić, *L'Écrit de Damas. Le manifeste essénien*, Peeters, Paris-Lou-
vain-Walpole Ma 2011, w: *The Qumran Chronicle* 20 (2012), s.
151-158.
- Arabic Linguistics. A Historiographic Overview*, w: *Rocznik Orientalisty-
czny* 65/2 (2012), s. 21-47.
- Filozof, *Imma Szalom i Gamaliel*, w: *Scripta Biblica et Orientalia* 4 (2012),
s. 177-182.
- Justice et paix dans l'optique du Proche-Orient antique*, w: M.H. Fantar
(ed.), *La Justice et la Paix dans les Saintes Écritures et la pensée
philosophique*, Eshmoun Byrsa, Tunis 2012, s. 97-105.

Recenzje książek

- D. Hoyos, *The Carthaginians* (Peoples of the Ancient World), Routledge,
London-New York 2010, w: *Latomus* 71 (2012), s. 881-882.
- P. Magno, *Ripensare il Cristo* (Sapientia 18), Schena, Fasano 2009, w:
Latomus 71 (2012), s. 237-238.
- F. Sen, *Bibliography of Publications on Qumran in the Spanish Language
(1949-2011). With a survey essay of Florentino García Martínez*
(Qumranica Mogilanensia 18), The Enigma Press, Kraków-Mogi-
lany 2012, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 11 (2012),
s. 155-156.
- A. Tronina, *Wokół Biblii w Qumran: Od Targumu (11Q10) do Mi-
draszu (1Q20)* (Biblioteka Zwojów 15), The Enigma Press,

- Kraków-Mogilany 2012, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 11 (2012), s. 156-157.
- A. Kowalczyk, *Geneza Ewangelii Marka*, Bernardinum, Pelplin 2004, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 11 (2012), s. 160-161.
- Fr. Szulc, *Le Fils de Dieu pour les judéo-chrétiens dans "Le Pasteur" d'Herma*, Éd. du Cerf, Paris, 2011, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 11 (2012), s. 170-173.
- K. Pilarczyk & A. Mrozek (eds.), *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa* (Estetyka i Krytyka 27), Antykwa, Kraków 2012, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 11 (2012), s. 175-178.
- ARAM Periodical. Volume 16 – *Mandaeans and Manichaeans*, Peeters, Leuven 2004; ARAM Periodical. Volume 22 – *The Mandaeans*, Peeters, Leuven 2010, w: *Rocznik Orientalistyczny* 65/2 (2012), s. 141-146.
- Y. Garfinkel, S. Ganor & M. Hasel, *Footsteps of King David in the Valley of Elah. Sensational Discoveries in Biblical Archaeology* (in Hebrew), Yedioth Ahronoth, Tel Aviv 2012, w: *Rocznik Orientalistyczny* 65/2 (2012), s. 146-147.
- E. Vernet i Pons, *Origen etymològic dels verbs làmed-he de l'hebreu matorètic. Un estudi sobre la formació de les arrels verbals en semític* (Publicacions de la Societat Catalana d'Estudis Hebraics 2), Barcelona 2011, w: *Rocznik Orientalistyczny* 65/2 (2012), s. 147-151.
- T. Muraoka, *A Grammar of Qumran Aramaic* (Ancient Near Eastern Studies. Supplement 38), Peeters, Leuven-Paris-Walpole Ma. 2011, w: *Rocznik Orientalistyczny* 65/2 (2012), s. 151-154.
- R.J. Kutty, *Studies in the Syntax of Targum Jonathan to Samuel* (Ancient Near Eastern Studies. Supplement 30), Peeters, Leuven-Paris-Walpole Ma. 2010, w: *Rocznik Orientalistyczny* 65/2 (2012), s. 154-161.

D. Iwański, *Wstawiennictwo aniołów w Księdze Henocha (1 Hen)* (Scripta Theologica Thoruniensia 15), Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, w: *The Qumran Chronicle* 20 (2012), s. 181-183.

2013

Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu, Nomos, Kraków 2013, XIII + 489 pp.

Cult Prostitution and Passage Rites in the Biblical World, w: *The Biblical Annals* 3 (2013), s. 9-25.

Principes de droit pénal selon l'herméneutique biblique de Maïmonide, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 12 (2013), s. 85-94.

From Semitic to Afro-Asiatic, w: K. Allan (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Linguistics*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 259-281.

Jerusalem in Antiquity, review article on C. Arnould-Béhar & A. Lemaire (eds.), *Jérusalem antique et médiévale. Mélanges en l'honneur d'Ernest-Marie Laperrousaz* (Collection de la Revue des Études Juives 52), Peeters, Paris-Louvain-Walpole MA 2011, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 12 (2013), s. 95-102.

The Aramaeans in the West (13th-8th centuries), w: A. Berlejung & M.P. Streck (eds.), *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.* (Leipziger altorientalische Studien 3), Harrassowitz, Wiesbaden 2013, s. 123-147.

Marna and Maiuma, w: *Latomus* 72 (2013), s. 919-938.

The Image of God in Apocalyptic Writings, review article on M. Parchem, *Obraz Boga w Pismach Apokaliptycznych okresu drugiej świątyni* (Biblical et Judaica 1), KR D, Bydgoszcz 2013, w: *The Qumran Chronicle* 21 (2013), s. 61-72.

Edom at the Crossroads of "Incense Routes" in the 8th-7th Centuries B.C., w: *Rocznik Orientalistyczny* 66/2 (2013), s. 64-85.

Merkury – מרקורי, w: *Scripta Biblica et Orientalia* 5 (2013), s. 97-108.

Recenzje książek

- M. Icks, *The Crimes of Elegabalus. The Life and Legacy of Rome's Decadent Boy Emperor*, I.B. Tauris, London-New York, 2011, w: *Rocznik Orientalistyczny* 66/2 (2013), s. 127-129.
- T. Polański (ed.), *Folia Orientalia* 49 (2012). *Studia Andreae Zaborski dedicata*, Polish Academy of Sciences, Kraków 2012, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 12 (2013), s. 313.
- J. Bowker, S. Halliday, B. Knox, *Das Heilige Land aus der Luft. Atlas der historischen Stätten*. PrimusVerlag, Darmstadt 2009, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 12 (2013), s. 113-115.
- H. Langkammer, *Jezus Chrystus w świetle późniejszych pism Nowego Testamentu* (Biblioteca Biblica), Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2009, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 12 (2013), s. 140-141.
- M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler (eds.), *The Origins of Racism in the West.*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 12 (2013), s. 109-113.
- I. Eph'ál Jaruzelska i T. Zewi, *Gramatyka hebrajszczyzny biblijnej w zarysie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, w: *Rocznik Orientalistyczny* 66/2 (2013), s. 129-132.
- A. Ferjaoui (ed.), *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama. Hommages à Mhamed Hassine Fantar*, Institut National du Patrimoine, Tunis 2010, w: *Rocznik Orientalistyczny* 66/2 (2013), s. 132-133.

2014

- Semitic Linguistics in Historical Perspective (Orientalia Lovaniensia Analecta 230)*, Peeters & Departement Oosterse Studies, Leuven 2014, XVI + 725 pp.
- Cult Prostitution in Ancient Israel?*, w: *Biblical Archaeology Review* 40/1 (2014), s. 48-56 i 70.
- Prophètes*, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 5-18.

- Le chêne de Mambré*, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 19-28.
- Faces of Venus*, review article on A. Franczak, *Oblicza Wenus, Bogini i jej święta w Rzymie*, Historia Iagellonica, Kraków 2013, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 103-110.
- Archaeology and the Altar Laws in the Pentateuch*, review article on J.J. Waszkowiak, *The Altar Laws in the Pentateuch in the Light of the Archaeological Evidence*, Adam Mickiewicz University in Poznań, Faculty of Theology (Studies and Texts 161), Poznań 2013, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 111-116.
- Contrats de mariage judéo-araméens du V^e siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*, in *The Biblical Annals* 4 (2014), s. 9-41.
- The Sanctuary of Henschir el-Hami and the milk Sacrifice*, in A. Lemaire (ed.), *Phéniciens d'Orient et d'Occident/ Mélanges Josette Elayi* (Cahiers de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France II), Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve, Paris 2014, s. 459-466.
- Hebrew Language Studies in the 9th-16th Centuries a Historical Overview*, in H. Ausloos i B. Lemmelijn (eds.), *A Pillar of Cloud to Guide. Text-Critical, Redactional, and Linguistic Perspectives on the Old Testament in Honour of Marc Vervenne* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 269), Peeters, Leuven 2014, s. 507-523.
- Namiestnik, ochmistrz – הבּרֵךְ, אַבְרָךְ*, w: *The Biblical Annals* 4 (2014), s. 273-278.
- Edom at the Crossroads of "Incense Routes" in the 8th-7th Centuries B.C.*, w: M. Cassia, Cl. Giuffrida, C. Molè i A. Pinzone (eds.), *Pignora Amictiae. Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza* (Storia e Politica 99), Bonanno, Acireale-Roma 2012 (2014), vol. II, s. 9-34.
- Ammonite and Edomite Personal Names in the Light of Assyro-Babylonian Sources*, w: *Rocznik Orientalistyczny* 67/2 (2014), s. 36-45.

*Median *ganza- as Loanword*, w: *Anabasis* 5 (2014), s. 7-12.

Recenzje książek

- O. Drewnowska-Rymarz, *Mesopotamian Goddess Nanāja*, Agade, Warszawa 2008 oraz *Panteony miast regionu Dijali w okresie starobabilońskim*, Agade, Warszawa 2012, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 117-121.
- J. Jaromin, *Tyr i Sidon* (Archeolog czyta Biblię), TUM = Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2013, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 121-123.
- R. Pindel i S. Jędrzejewski (eds.), *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele* (Hermeneutica et Judaica 6), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2012, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 128-129.
- M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wyjścia*, eSPe, Kraków 2011, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 129-130.
- M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni* (Wj. 25-31; 35-40), Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2008, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 130-132.
- R. Jasnos, *Deuteronomium jako "księga" w kontekście kultury piśmiennej starożytnego Bliskiego Wschodu* (Humanitas. Studia kulturoznawcze), Akademia "Ignatianum" – Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 132-133.
- M. Parchem, *Księga Daniela* (Podręczny komentarz biblijny V), Biblos, Tarnów 2012, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 134-135.
- M. Miduch, *Apokaliptyka żydowska – O nadziei* (Hermeneutica et Judaica 7), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2012, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 137-138.

- R. Hasselbach i N. Pat-el (eds.), *Language and Nature. Papers Presented to John Huehnergard on the Occasion of His 60th Birthday* (Studies in Ancient Oriental Civilization, 67). The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 2012, w: *Bibliotheca Orientalis* 71 (2014), col. 211-215.
- J. Ciecieląg, *Żydzi w europejskiej części Cesarstwa Rzymskiego* (Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu 16), The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2013, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 155-158.
- R. Marcinkowski (ed.), *Miszna. Zeraim (Nasiona)*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2013, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 13 (2014), s. 158-159.
- L. Edzard, *Semitic and Afro-Asiatic: Challenges and Opportunities* (Porta Linguarum Orientalium. N.S. 24), Harrassowitz, Wiesbaden 2012, w: *Journal of Semitic Studies* 59 (2014), s. 461-465.
- M.G. Lancellotti, *Dea Caelestis. Studi e materiali per la storia di una divinità dell'Africa Romana* (Collezione di Studi Fenici 44), Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2010, w: *Latomus* 73 (2014), s. 845-847.
- M.I. Baraniak, *Zjawisko targumizacji na podstawie Targumu do Pieśni nad Pieśniami. Krytyczna edycja tekstu z manuskryptu M 1106 z analizą egzegetyczno-hermeneutyczną i tłumaczeniem* [The Phenomenon of Targumization based on the Targum to the Song of Songs. A Critical Edition of the Manuscript M 1106 with Exegetical and Hermeneutical Analysis and Translation], Elipsa, Warszawa 2013, w: *Rocznik Orientalistyczny* 67/2 (2014), s. 147-149.
- E. Pappa, *Early Iron Age Exchange in the West: Phoenicians in the Mediterranean and the Atlantic* (Ancient Near Eastern Studies. Supplement 43), Peeters, Leuven-Paris-Walpole MA., 2013, w: *Rocznik Orientalistyczny* 67/2 (2014), s. 149-152.
- M. Piel, *Hebrajski zaimek osobowy i jego polskie odpowiedniki – analiza kontrastywna* [The Hebrew Personal Pronoun and Its Polish

- Equivalents – A Contrastive Analysis], Wydawnictwo Antykwa, Kraków 2014, w: *Rocznik Orientalistyczny* 67/2 (2014), s. 152-154.
- R. Rosół, *Frühe semitische Lehnwörter im Griechischen*, Peter Lang, Frankfurt a/M 2013, w: *Rocznik Orientalistyczny* 67/2 (2014), s. 154-157.
- S. Zawadzki, *Neo-Babylonian Documents from Sippar pertaining to the Cult*, Instytut Historii UAM, Poznań 2013, w: *Rocznik Orientalistyczny* 67/2 (2014), s. 157-158.
- K.A. Yener (ed.), *Across the Border: Late Bronze-Iron Age Relations between Syria and Anatolia. Proceedings of a Symposium held at the Research Center of Anatolian Studies, Koç University, Istanbul, May 31–June 1, 2010* (Ancient Near Eastern Studies. Supplement 42), Peeters, Leuven-Paris-Walpole MA. 2013, w: *Rocznik Orientalistyczny* 67/2 (2014), s. 158-165.

2015

- Peuples de la Mer, Phéniciens, Puniqes. Études d'épigraphie et d'histoire méditerranéenne* (Studia Phoenicia XXI; *Orientalia Lovaniensia Analecta* 237), Peeters, Leuven 2015, XV + 369 pp.
- Andrzej Zaborski and Semitic Linguistics, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 14 (2015), s. 23-26.
- Les Dodanim, Riphath, Tiras et les Îles d'Élisha*, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 14 (2015), s. 33-42.
- Kush, Put, Kub et Pul*, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 14 (2015), s. 43-53.
- Marcion and the Bible*, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 14 (2015), s. 103-117.
- Aramaeans and Congeners in the 12th-5th Centuries B.C.*, review article on A. Berlejung i M.P. Streck (eds.), *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.* (Leipziger altorientalistische Studien 3), Harrassowitz, Wiesbaden 2013, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 14 (2015), s. 129-139.

'Shall I Offer My Eldest Son?' (Mi. 6:7), w: *The Biblical Annals* 5 (2015), s. 95-109.

Królestwo Mannaj i staroaramejska inskrypcja z Tepe Kalajczy, w: *The Biblical Annals* 5 (2015), s. 307-318.

Tarszisz nad Atlantykiem, w: *Scripta Biblica et Orientalia* 6 (2014 [2015]), s. 73-95.

Pouczenie Pana dla Pogan, w: *Scripta Biblica et Orientalia* 6 (2014 [2015]), s. 131-141.

Jewish Wife Repudiates her Husband, w: *Anabasis* 6 (2015), s. 7-13.

Recenzje książek

L. Fijałkowska, *Le droit de la vente à Emar* (Philippika, Altertumswissenschaftliche Abhandlungen. Contributions to the Study of Ancient World Cultures 64), Harrassowitz, Wiesbaden 2014, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 14 (2015), s. 161-165.

Ł. Tobała, *Ba'al w dziejach rodu Omriego*. *Studium historyczno-teologiczne* (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny. Studia i materiały 162), UAM, Poznań 2013, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 14 (2015), s. 196-201.

M. Marciak, *Izates, Helena, and Monobazos of Adiabene. A Study on Literary Traditions and History* (Philippika. Altertumswissenschaftliche Abhandlungen 66), Harrassowitz, Wiesbaden 2014, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 14 (2015), s. 201-207.

R. Bartnicki i K. Klósek, *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie*, Petrus, Kraków 2014, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 14 (2015), s. 215-218.

Karaite Archives. Volume 1, Department of Asian Studies, Adam Mickiewicz University, Poznań 2013, w: *Rocznik Orientalistyczny* 58/1 (2015), s. 140-141.

I. Król, *Słowotwórstwo rzeczowników arabskich i polskich w ujęciu kontrastywnym*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, w: *Rocznik Orientalistyczny* 58/1 (2015), s. 141-143.

- E. Di Pede, Cl. Lichtert, D. Luciani, C. Vialle et A. Wénin, *Révélér les œuvres de Dieu. Lecture narrative du livre de Tobie* (Le livre et le rouleau 46), Namur-Paris 2014, w: *The Biblical Annals* 5 (2015), s. 459-460.
- R.Meyer, Y. Treis, Y. i A. Amha (eds.), *Explorations in Ethiopian Linguistics: Complex Predicates, Finiteness and Interrogativity*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 91). Wiesbaden 2014, w: *Bibliotheca Orientalis* 72 (2015), col. 737-741.
- Z. Kołakowska-Przybyłek, *Władza Boga nad krainą umarłych w Starym Testamencie oraz w literaturze okresu Drugiej Świątyni* (Biblica et Judaica 2), Bernardinum, Pelplin 2014, w: *The Qumran Chronicle* 23 (2015), s. 61-66.

2016

- Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics IV* (*Orientalia Lovanien-sia Analecta* 250), Peeters, Leuven 2016, XVI + 286 pp.
- Artykuły: *gzz, gnz, db, dbh, dbr, dkr, zbn, zkw, krs', mh'/mhī, ngd, sgd, qrjh, rwh, šhd, šnī, šjzb, šmš*, w: H. Gzella (ed.), *Aramäisches Wörterbuch* (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IX), Lieferung 2-7, Kohlhammer, Stuttgart 2016, col. 162-166, 175-178, 181-187, 189-194, 209-211, 233-234, 237-239, 377-379, 408-410, 455-456, 520-523, 676-679, 696-699, 723-724, 730-731, 747-748, 785-790.
- Foreign Cults in 7th-Century Samaria*, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/1 (2016), s. 25-33.
- Hurrians and Their Gods in Canaan*, w: *Rocznik Orientalistyczny* 69/1 (2016), s. 125-141.
- Pierwotne brzmienie tekstu? Refleksje nad krytyką tekstualną Biblii*, w: *The Biblical Annals* 6 (2016), s. 169-181.
- Ashima and Lāhat in Teima Inscriptions*, w: *Joseph Naveh Volume* (Eretz-Israel 32), Jerusalem 2016, s. 48*-52*.
- Rereading the Inscriptions of the 'Throne of Astarte' and the Sidonian Obelisk*, w: *Journal of Semitic Studies* 61 (2016), s. 319-325.

Phoenicians at Huelva, w: *Anabasis* 7 (2016), s. 7-16.

Lev. 19:28 and Inscribed Amulets, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/2 (2016), s. 39-45.

The Pious Sufferer, review article on T. Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers: Ludlul Bēl emēqi and the Babylonian Theodicy*, Tübingen 2015, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/2 (2016), s. 65-73.

Recenzje książek

I. Kalimi i S. Richardson (eds.), *Sennacherib at the Gates of Jerusalem. Story, History and Historiography* (Culture and History of the Ancient Near East 7), Leiden 2014, w: *The Biblical Annals* 6 (2016), s. 145-147.

M. Münnich, *Czy istniało królestwo Dawida? Najnowsze wykopaliska w Khirbet Qeiyafa* (Co to wszystko znaczy? 3), Lublin 2014, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/1 (2016), s. 92-97.

C. Korzec, *Ścieżka biblijnego konsensusu. Ku integralnej teologii biblijnej*, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/1 (2016), s. 102-103.

St. Wronka, *„Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą”*, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/1 (2016), s. 103-104.

T.M. Dąbek, *„Nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Biblia o godności i powołaniu kobiety*, Kraków 2012, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/1 (2016), s. 104-106.

M. Horodecki, *Ewangelia według Świętego Mateusza jako nowy heksateuch w literaturze biblijnej*, Pelplin 2006, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/1 (2016), s. 106-107.

M. Rosik, *„In Christ All will be made alive” (1 Cor 15:12-58). The Role of Old Testament Quotations in Pauline Argumentation for the Resurrection* (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 6), Frankfurt a/M 2013, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/1 (2016), s. 110-111.

- M. Rosik, *Jesù e il Giudaismo. Passando oltre il confine*, Modena 2006, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/1 (2016), s. 112-115.
- B. Poniży, *Między Judaizmem a Hellenizmem. Σοφία Σαλωμῶνος księga spotkania* (Studia i materiały 166), Poznań 2013, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/1 (2016), s. 115-118.
- S. Janiszewski, *Panthera - Ojciec Jezusa. Geneza idei, antyczne przekazy, późniejsze polemiki* (Parnassus 6), Warszawa 2013, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/1 (2016), s. 125-130.
- M. Meerson i P. Schäfer, *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus. Edited and Translated*, Vol. I, *Introduction and Translation*; Vol. II, *Critical Edition* (Texts and Studies in Ancient Judaism 159) Tübingen 2014, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/1 (2016), s. 130-135.
- W. Eck, *Judäa - Syria Palästina. Die Auseinandersetzung einer Provinz mit römischer Politik und Kultur* (Texts and Studies in Ancient Judaism 157), Tübingen 2014, w: *Latomus* 75 (2016), s. 211-212.
- H. Gzella, *A Cultural History of Aramaic: From the Beginnings to the Advent of Islam* (Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik. Section 1. The Near and Middle East 111), Leiden 2015, w: *The Biblical Annals* 6 (2016), s. 289-295.
- G. Hudson, *Northeast African Semitic: Lexical Comparisons and Analysis* (Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie 26), Wiesbaden 2013, w: *Bibliotheca Orientalis* 73 (2016), col. 185-188.
- Sh. Mazengia, *Nominazlization via Verbal Derivation. Amharic, Tigrinya and Oromo* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 99), Wiesbaden 2015, w: *Bibliotheca Orientalis* 73 (2016), col. 471-475.
- G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia*, Wyd. Biblos, Tarnów 2015, w: *Mediterraneo Antico* 19 (2016), s. 412-415.
- B. Poniży, *Między Judaizmem a Hellenizmem. Σοφία Σαλωμῶνος księga spotkania* (Studia i materiały 166), Uniwersytet Adama

- Mickiewiczza. Wydział Teologiczny, Poznań 2013, w: *Mediterraneo Antico* 19 (2016), s. 415-418.
- J. Ciecieląg, Żydzi w europejskiej części Cesarstwa Rzymskiego (Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu 16), The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2013, w: *Mediterraneo Antico* 19 (2016), s. 418-421.
- A. Franczak, *Oblicza Wenus. Bogini i jej święta w Rzymie* (Mediterraneum X), Historia Iagellonica, Kraków 2013, w: *Mediterraneo Antico* 19 (2016), s. 421-426.
- B. Lion i C. Michel (eds.), *The Role of Women and Society in the Ancient Near East*, Berlin 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 15/2 (2016), s. 84-86.

2017

- Contrats de prêt araméens du VII^e siècle av.n.è.*, w: *Rocznik Orientalistyczny* 70/1 (2017), s. 99-129.
- „... Także postać Karmicielki lub Serapisa”, w: *Studia Biblica et Orientalia* 7-8 (2015-2016 [2017]), s. 189-210.
- La parabole des sodomites*, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 139-146.

Recenzje książek

- N.Kh. Matty, *Sennacherib's Campaign Against Judah and Jerusalem in 701 B.C. A Historical Reconstruction*, Berlin 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 62-64.
- P. Walewski (ed.), *Wstęp ogólny do Biblii*, Rumia 2011, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 73-77.
- J. Nawrot, *Prześladują biedaka I nieszczęśliwego. Niegodziwcy wobec sprawiedliwych w psalmach suplikacji*, Poznań 2007, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 79-80.
- B. Ponizy, *Księga mądrości na dziś*, Poznań 2014, *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 80.

- M. Parchem, *Biblijny język aramejski, gramatyka, kompletne preparacje, słownik*, Pelplin 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 81-83.
- W. Szlachetka, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa w Ewangeliach synoptycznych. Studium literacko-egzegetyczne Mt 10,34-36 I Łk 12, 51-53*, Pelplin 2015, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 109-110.
- A. Tronina, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego: 1QS, 1QSa, 1QSB, CD, 1QM (Teksty z Pustyni Judzkiej 3)*, w: *The Qumran Chronicle* 24 (2016 [2017]), s. 228-229.
- A. Berlejung, A.M. Maeir i A. Schüle (eds.), *Wandering Aramaeans: Aramaeans Outside Syria* (Leipziger altorientalische Studien 5), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 199-203.
- J. van Oorschot i M. Witte (eds.), *The Origins of Yahwism* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 484), de Gruyter, Berlin 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 205-207.
- O. Sergi, M. Oeming i I.J. de Hulster (eds.), *In Search for Aram and Israel* (Orientalische Religionen in der Antike 20), Mohr Siebeck, Tübingen 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 207-213.
- A. Tronina, *Epos o Gilgameszu. Wersja standardowa z Niniwy (ša naqba imuru). Wprowadzenie, przekład i komentarz* (Teksty starożytnej Palestyny, Syrii i Mezopotamii 2), The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 216-217.
- I. Kalimi, *Starożytny historyk izraelski. Studium o Kronikarzu, jego epoce, miejscu działalności i dziele*. Traduit de l'anglais par Małgorzata Wiertelwska, NOMOS, Kraków 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 219-221.

- P. Dec, *Zwój hymnów dziękczynnych z Qumran (1QHodajot^a). Rekonstrukcja - przekład - komentarz*, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 227-228.
- C. Korzec (ed.), "Miłujcie waszych nieprzyjaciół", Mt. 5,44. *Chrześcijaństwo wobec prześladowań* (Studia Regionalne nad Biblią 2), Zapol, Szczecin 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 231-234.
- J. Klinkowski, *Zużytkowanie Starego Testamentu w Nowym. Studium egzegetyczne tekstów w Ewangeliach Synoptycznych* (Biblioteka Diecezji Legnickiej 13), Wyższe Seminarium Duchowne, Legnica 2000, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 16 (2017), s. 234-235.

2018

- Toponymes et gentilices bibliques face à l'histoire* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 267), Peeters, Leuven 2018.
- A History of the Kingdom of Israel* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 275), Peeters, Leuven 2018.
- Lettres de pharaons aux derniers rois d'Ugarit*, w: *Anabasis* (2017 [2018]), s. 9-15.
- Jérusalem à l'âge du bronze et fu fer I*, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 7-25.
- Marital Questions at Emar*, w: R. Koliński, J. Prostko-Prostyński i W. Tyborowski (eds.), *Awilum ša la mašê – man who cannot be forgotten. Studies in honor of Prof. Stefan Zawadzki* (*Alter Orient und Altes Testament* 463), Münster 2018, s. 129-146.

Recenzje książek

- S. Lackenbacher i F. Malbran-Labat, *Lettres akkadiennes de la « Maison d'Urtēnu »*. *Fouilles de 1994* (Ras Shamra – Ougarit XXIII), Peeters, Leuven-Paris-Bristol Ct 2016, 464 pp. in *Rocznik Orientalistyczny* 71/1, s. 153-156.

- R. Meyer i L. Edzard (eds.), *Time in Languages of the Horn of Africa* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 107), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2016, w: *Bibliotheca Orientalis* 75 (2018), com. 154-156.
- P. Nicko-Stępień, *Mezopotamski świat podziemny i jego wpływ na koncepcję biblijnego Szeolu* (Archeolog czyta Biblię), Wydawnictwo Tum, Wrocław 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 155-157.
- M. Pawlik OSB (éd.), *Biblia Tysiąclecia jako wyzwanie: język-kultura-duchowość* (Symposium im. O. Augustyna Jankowskiego), Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec-Kraków 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 158-160.
- K. Pilarczyk, *Religia Starożytnego Izraela w perspektywie historycznej, archeologicznej i kulturoznawczej* (Archeolog czyta Biblię), Tum, Wrocław 2013, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 160-161.
- Festschrift Edward Dąbrowa. Scripta Biblica et Orientalia* 7-8 (2015-2016), Lublin 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 165-167.
- Scripta Judaica Cracoviensia* 14 (2016), w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 163-165.
- M. Chrostowski, *Księga Tobiasza – Przypowieść o początkach diaspory Izraelitów w Mezopotamii* (Rozprawy i Studia Biblijne 49), Oficyna Wydawnicza « Vocatio », Warszawa 2018, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 170-171.
- T.M. Dąbek OSB, "Szukaj pokoju i dąż do niego" (Ps 34, 15). *Biblia o pokoju* (Biblijne wezwania do rozwijania kultury 7), Uniwersytet Papieński Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 172.
- A.S. Jasiński O.F.M., *Księga Proroka Ezechiela. Nowy Komentarz. Wstęp. Cz. 1*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 172-174.

- A. Kuśmirek (ed.), *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 174-175.
- M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 176-177.
- T. Zaklukiewicz, *Nieśmiertelność sprawiedliwych. Idea nieśmiertelności sprawiedliwych w Księdze Mądrości (Bibliotheca Biblica)*, Tum, Wrocław 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 179-180.
- M. Czarnuch, *Ewangelia Marka w komentarzu Teofylakta (Attende lectioni. Series nova 2)*, Tarnów 2018, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 186-187.
- T.M. Dąbek OSB, «*Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane*» (Ef 5,1). *Naśladowanie Boga i Chrystusa w Piśmie Świętym (Biblijne wezwania do rozwijania kultury 6)*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2015, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 187-188.
- C. Korzec i S. Mackiewicz (eds.), «*Radujcie się w Panu*» Flp 3,1. *Od radosnej przyjaźni do historycznego Jezusa (Studia Regionalne nad Biblią 1)*, Pro Loco Bono, Szczecin 2014, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 188-190.
- D.A. Lee, *The Gospels Speak. Addressing Life's Questions*, Paulist Press, New York-Mahwah NJ 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 190-191.
- A. Rambiert-Kwaśniewska, *Synagoga w Ostii. Niemy świadek początków Chrześcijaństwa (Archeolog czyta Biblię)*, Tum, Wrocław 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 192.

- T. Siemieniec, *Teologiczna rola « ludzi » (οἱ ἄνθρωποι) w Apokalipsie Janowej* (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 16), Jedność, Kielce 2018, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 195-197.
- T. Siemieniec, *Rola “Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana* (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2012, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (2018), s. 197-198.
- R. Meyer i L. Edzard (eds.) *Time in Languages of the Horn of Africa* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 107), Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 2016, w: *Bibliotheca Orientalis* 75 (2018), col. 153-156.
- A. Tronina, *Apokryficzne Księgi Barucha (Bar 2-4). Przekład i opracowanie* (Apokryfy Starego Testamentu 5), The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2018, w: *The Qumran Chronicle* 26 (2018), s. 101-104.
- J.M. Żurawski i Gabriela Boccaccini (eds.), *Second Temple Jewish Paidaea in Context* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 228, de Gruyter, Berlin 2017, w: *The Qumran Chronicle* 26 (2018), s. 107-109.

2019

- Pratiques funéraires et leurs implications*, w: A. Ferjaoui i T. Redissi (eds.), *La vie, la mort et la religion dans l'univers phénicien et punique*, Tunis 2019, s. 1435-1443.
- Quitances et titres de propriété araméens du VII^e siècle av.n.è.*, w: *Rocznik Orientalistyczny* 72/1 (2019), s. 85-97.
- Two Workshops on Functions of Psalms and Preyers in the Intertestamental Period*, review article on M.S. Pajunen i J. Penner (eds.), *Functions of Psalms and Preyers in the Late Second Temple Period* (BZAW 486), Berlin 2017, w: *The Qumran Chronicle* 26 (2018 [2019]), s. 161-165.

The Encyclopedia of Jewish Messianisms, review article of D. Hamidiovčić, X. Leveils i C. Mézange (eds.), *Encyclopédie des messianismes juifs dans l'Antiquité* (Biblical Tools and Studies 33), Leuven 2017, w: *The Qumran Chronicle* 26 (2018 [2019]), s. 167-172 i in *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 160-165.

Sentences araméennes d'arbitrage, w: *Mediterraneo antico* 21 (2018 [2019]), s. 389-397.

A Fresh Look at Problematic Tribes and Rulers, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 7-24.

Faces of Imperial Antioch (Review article), w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 151-155.

Recenzje książek

M. Sokoloff, *A Dictrionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Third revised and expanded edition*, Ramat Gan 2017, w: *Rocznik Orientalistyczny* 72/1 (2019), s. 196-197.

A. Ercolani i P. Xella (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture I. Historical Characters*, Leuven 2018, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 157-160.

Sh. Hasegawa, Chr. Levin i K. Radner (eds.), *The Last Days of the Kingdom of Israel* (BZAW 511), Berlin 2018, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 165-167.

I.J. de Hulster, *Figurines in Achaemenid Period Yehud. Jerusalem's History of Religion and Coroplastics in the Monotheism Debate* (Orientalische Religionen in der Antike 26), Tübingen 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 172-174.

Chr. Körner, *Die zyprischen Königtümer im Schatten der Großreiche des Vorderen Orients. Studien zu den zyprischen Monarchien vom 8. bis zum 4. Jh. v. Chr.* (Colloquia antiqua 20), Leuven 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 181-186.

Ks. St. Wronka (ed.), *Szśćdziesiąt lat "Ruchu Biblijnego i Liturgicznego" w służbie odnowy biblijnej i liturgicznej w Polsce*, Wydawnictwo

- UNUM, Kraków 2007, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 205.
- R. J. Bautch i M. Lackowski (eds.), *On Dating Biblical Texts to the Persian Period* (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe 101), Tübingen 2019, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 206-210.
- Ks. D. Iwański, *Księga Lamentacji. Jahwe zniszczył. Rozdz. 1-2. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Toruń 2015, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 210-211.
- Ks. A.J. Ołów, *Symbolika ryby w Piśmie Świętym*, Łomża 2018, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 211-213.
- W. Węgrzyniak, *Psalm 83. Teksty – egzegeza – konteksty* (Studia biblica lublinensia XIX), Lublin 2019, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 213.
- M.J. Pajunen i J. Penner (eds.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 486), Berlin 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 217-221.
- B.C. Dennert, *John the Baptist and the Jewish Setting of Matthew* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 403), Tübingen 2015, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 226-227.
- C. Korzec, „Miłujcie waszych nieprzyjaciół”, Mt. 5, 44. Chrześcijanizm wobec prześladowań (Studia Regionalne nad Biblią 2), Szczecin 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 231-234.
- A. Tronina, *Ze skarbca biblijnych apokryfów* (Apokryfy Starego Testamentu 6), Kraków-Mogilany, 2019, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 221-223.
- J. Schröter, T. Nicklas i J. Verheyden (eds.), *Gospels and Gospel Traditions in the Second Century. Experiments in Reception* (BZNW 235), Berlin 2019, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (2019), s. 236-238.

2020

A History of the Kingdom of Jerusalem and Judah (Orientalia Lovaniensia Analecta 287), Peeters, Leuven 2020.

Recenzje książek

C. Múrcia Sànches, *La llengua amaziga a l'antiguitat a partir de les fonts gregues i llatines I-II* (Col·lecció Cum Laude 4), Promocions i Publicacions Universitàries, Barcelona 2011, w: *Rocznik Orientalistyczny* 73/1 (2020), s. 169-171.

M. Abou-Abdallah, *L'histoire du royaume de Byblos à l'âge du Fer 1080-333* (Studia Phoenicia XXII ; OLA 274), Peeters, Leuven-Paris-Bristol Ct, w: *Rocznik Orientalistyczny* 73/1 (2020), s. 172-174.

Chr. Körner, *Die zyprischen Königtümer im Schatten der Großreiche des Vorderen Orients. Studien zu den zyprischen Monarchien vom 8. bis zum 4. Jh. v. Chr.*, w: *Mediterraneo Antico* XXIII (2020), s. 549-552.

I. Ababi, *Natan et la succession de David. Une étude synchronique de 2 Samuel 7 et 12, et 1 Rois 1*, w: *Mediterraneo Antico* XXIII (2020), s. 552-553.

M.-J. Roche, *Inscriptions nabatéennes datées de la fin du II^e siècle avant notre ère au milieu du IV^e siècle*, w: *Mediterraneo Antico* XXIII (2020), s. 553.

A. Ercolani i P. Kella (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture I. Historical Characters*, w: *Mediterraneo Antico* XXIII (2020), s. 553-555.

2021

David roi vu par l'historien, w: *Revue Biblique* 128/2 (2021), s. 271-277.
Haron chez les Sémites de l'ouest, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 41-52.

La geniza du Caire, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 53-57.

Loctave de la Hanouca et son candélabre, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 58-66.

Gog et Magog. Apocalyptique, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 67-72.

Corrections dans des ouvrages récents de l'auteur, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 263-265.

Recenzje książek

St. Chmielowski, *Nowoasyryjskie dokumenty pożyczek. Zarys zagadnienia* (Scripta Minora XII), Instytut Historii UAM, Poznań 2019, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 150-153.

W. Chrostowski i M. Kowalski (eds), "Kogo szukasz?" (J 20, 15), *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, Kielce 2021, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 153-154.

R.M. Kerr, *Latino-Punic Epigraphy. A Descriptive Study of the Inscriptions* (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe 42), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 162-164.

H. Le Meaux i Fr. Briquel Chatonnet, *Le sarcophage d'Eshmunazor* (Collection SOLO 72), Éditions El-Viso, Paris 2019, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 164-166.

J. Kręcidło i B. Strzałkowska (eds.), «Dobrze jest dziękować Panu» (Ps 92, 2). *Księga Jubileuszowa dla Ks. Waldemara Chrostowskiego w 70. Rocznicę urodzin*, Jedność, Kielce 2021, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 171.

J. Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. (Rozprawy i Studia 348), Szczecin 2021, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 171-173.

A.J. Palla, *Królestwo Saula, Dawida i Salomona w świetle źródeł biblijnych i pozabiblijnych oraz danych archeologicznych* (Sekrety Biblii),

- Bogulandia, Warszawa 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 181.
- F. Pfitzmann, *Un YHWH venant du Sud* (Orientalische Religionen in der Antike 39), Mohr Siebeck, Tübingen 2020, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 182-184.
- J.M. Robker, *Balaam in Text and Tradition* (Forschungen zum Alten Testament 131), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 185-188.
- M. Rosik, *Kodeks Synajski. Biografia* (Memoria 2), Wydawnictwo Chronicon, Wrocław 2015, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 193-196.
- Scriptura Sacra* 22 (2018), Studia biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 199-200.
- F. Sieg SJ, P. Kasiłowski SJ, T. Kot SJ, J. Sulowski SJ, *Studies on the Bible to Commemorate the 400th anniversary of the Publication of Jakub Wujek's Translation of the Bible 1599-1999*, Bobolanum, Warszawa 2000, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 200-201.
- Ks. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 201-202.
- E. Wagner-Durand i J. Linke, *Tales of Royalty. Notions of Kingship in Visual and Textual narration in the Ancient Near East*, de Gruyter, Boston/Berlin 2020, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 202-203.
- M. Wojciechowski, *Modlitwy greckie epoki hellenistycznej* (Starożytne teksty religijne), Studio „SQL”, Olsztyn 2017, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 206-207.
- A. Demitrów, *Quattro Oranti nell'elogio dei Padri* (Sir. 44-49). *Studio dei testi e delle tradizioni* (Opolska Biblioteka Teologiczna 124), Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego,

- Opole 2011, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 207-208.
- J. Nawrot, „Usłysz, o Panie, moją modlitwę, odpowiedz mi w Swej sprawiedliwości!” ‘NH i ŠM’ wołaniem w zagrożeniu życia w psalmach suplikacji (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny. Studia i materiały 126), Poznań 2009, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 210-211.
- M. Piel, *Księga Rodzaju*, Wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2020, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 211.
- Ks. A. Tronina, *Tajemnica Psalterza. Jak dawni mnisi modlili się psalmami*, „Gaudium”, Lublin 2018, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 212.
- Targum Neofiti 1. Tom III. Księga Kapłańska*. Przekład i opracowanie: Antoni Tronina, „Gaudium”, Lublin 2019, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 212-214.
- M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XII), Święty Paweł, Częstochowa 2005, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 214-215.
- Ks. R. Bartnicki, *Jezus w drodze do śmierci i zmartwychwstania. Komentarz do Ewangelii Marka 8, 27 - 16, 20*. [Vol. I & II], Instytut Papieża Jana-Pawła II, Warszawa 2018-2019, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 215-216.
- s. E.J. Jezierska OSU, *Życie wierzącego w myśli św. Pawła* (Bibliotheca biblica), 2nd corrected ed., TUM, Wrocław 2008, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 218.
- J. Kręcidło, *Jesus' Final Call to Faith (John 12, 44-50). Literary Approach* (Series Biblica Paulina 4), Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2007, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 218-219.
- Ks. N. Skuras, *Objawienie Piotrowi misji ad gentes (Dz 10, 1-48). Studium egzegetyczno-teologiczne*, Jedność, Kielce 2019, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 219.

M. Rosik, *Kościół i Synagoga (30-313 po Chr.) na rozdrożu*, Chronicon, Wrocław 2016, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (2020-21), s. 222-224.

2022

Études d'histoire biblique (OLA 307) Peeters, Leuven 2022.

2023

Yahweh-'El, "God Creates", w: *The Polish Journal of Biblical Research* 21 (2022), s. 7-10.

Contrat néo-assyrien de vente immobilière conclu entre phéniciens, w: *The Polish Journal of Biblical Research* 21 (2022), s. 11-16.

Recenzje książek

Łukasz Niesiołowski-Spanò i Krystyna Stebnicka, *Historia Żydów w Starożytności od Thotmesa do Mahometa [A History of Jews in Antiquity from Tuthmosis to Mohammed]*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, 490 ss. w: *The Polish Journal of Biblical Research* 21 (2022), s. 176.

Artykuły

Rocznik Teologiczny
LXV – z. 2/2023
s. 151-185
DOI: 10.36124/rt.2023.08

WITOLD TYBOROWSKI¹

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7370-543X](https://orcid.org/0000-0001-7370-543X)

Król jako pasterz w tekstach królewskich okresu starobabilońskiego (XX–XVII w. przed Chr.)²

The King as Shepherd in the Old Babylonian Royal Inscriptions (20th – 17th cent. BC)

Słowa kluczowe: Babilon, okres starobabiloński, ideologia królewska

Key words: Babylon, Old Babylonian Period, Royal Ideology

Streszczenie

Mimo postępu nauki, zwłaszcza w kręgach nie-specjalistów, utrzymuje się tendencja do interpretowania różnych zjawisk z kręgu kultur starożytnego Bliskiego Wschodu przez pryzmat tradycji opartej na Biblii. Jednym z nich jest symbol króla-pasterza ukazywany jako troskliwy opiekun i przewodnik swego ludu. Tak właśnie są ukazywane i interpretowane najważniejsze postaci z dziejów i tradycji starożytnego Izraela od Abrahama do Jezusa, który należy już do nowej, chrześcijańskiej tradycji. Także w Mezopotamii liczni przywódcy, tj. królowie określani są jako pasterze. Co istotne, to oni sami nazywają tak siebie samych w swych dość licznych inskrypcjach. Jest to szczególnie widoczne w okresie starobabilońskim, z którego pochodzi 75 takich odniesień. Występuje tam w 30 rozbudowanych tytułach nawiązujących do symbolu króla-pasterza. Z pozoru stanowią one klarowną paralelę do zjawiska, które spotykamy w Biblii. Jednakże analiza tych tytułów w tekstach królewskich tego okresu pokazuje, że król nie jest tam ukazywany jako troskliwy opiekun swojego ludu, lecz sługa bóstw, zasadniczo

¹ Dr hab. Witold Tyborowski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

² Publikacja powstała przy współfinansowaniu z projektu badawczego Narodowego Centrum Nauki nr 2018/29/B/HS3/01690.

skupiony na zaspokajaniu ich potrzeb. Wątek opiekuńczości króla-pasterza wobec poddanych jest w tym okresie zdecydowanie drugorzędny i to nie on definiuje podstawowe znaczenie tego symbolu. Król-pasterz jest wówczas bardziej hodowcą zwierząt ofiarnych niż ich opiekunem. Wniosek ten potwierdza ikonografia, jaką znajdujemy na starobabilońskich pieczęciach cylindrycznych. Tak więc, w tym przypadku istnieje wyraźna różnica w tym, jak należy rozumieć ten symbol w tradycji biblijnej i mezopotamskiej.

Abstract

There is a tendency to interpret various phenomena of the Ancient Near Eastern cultures in their parallelism with traditions based on the Bible, continually known in Europe since ancient times. One of these important traditions is the symbol of the king as shepherd who is usually interpreted as a caring guardian and leader of his people. The most important figures in ancient Israelite tradition are pictured as such from Abraham through Moses and David to Jesus, who started, and thus belongs to a new, Christian tradition. Also in Mesopotamia, many leaders, i.e. kings are alluded to as shepherds. Crucially, they are named this way in their own numerous inscriptions. This is especially relevant for the Old Babylonian Period, to which more than 60 such mentions are dated, and there are almost 30 titles of shepherd-king which can be found there. The titles are extended expressions which allude the shepherdship of the king. Seemingly, they are a clear parallel with the Biblical phenomenon. However, an analysis of these titles shows that the king in early Mesopotamian tradition is not meant as a caring guardian of his people, but the servant of the gods, concerned with satisfying their needs. The aspect of caring for the people is clearly secondary in these texts, and it is not the one which determines the basic understanding of the ideology of the king. The shepherd-king is thus rather a cattle breeder for cultic purposes and not the guardian of the people. This clear conclusion is supported by the iconography of the Old Babylonian seals. Hence, there is an important difference between the Biblical and Mesopotamian traditions in understanding the symbol which must be noted.

1. Tytułem wstępu

Zjawiska należące do kultur starożytnego Bliskiego Wschodu są niezadko interpretowane przez pryzmat ich podobieństwa do bliskiego im

dziedzictwa starożytnego Izraela. To ostatnie poznajemy przede wszystkim za pośrednictwem Biblii, która do odczytania pism i języków starożytnego Orientu w XIX w. była najważniejszym źródłem do najdawniejszych dziejów tej części świata. Sama Biblia jest bogatym zbiorem podań i tekstów pochodzących z długiego okresu dziejów Palestyny od X do II w. przed Chr. Bez wątpienia z powodu bliskości geograficznej i kulturowej oraz związków politycznych wiele tradycji Tanachu wykazuje podobieństwa do tego, co znajdujemy w źródłach pochodzących z kultur ościennych, Egiptu, Syrii, Mezopotamii, Anatolii, a nawet Iranu. Oprócz tego, ponieważ ziemie Izraela okresowo należały do imperiów zachodnio-azjatyckich, Asyrii i Babilonii oraz Egiptu i Persji, kultura i tradycje tych państw wywarły bezpośredni wpływ na Palestynę, czego rozliczne świadectwa ciągle odkrywają archeolodzy, filolodzy i inni badacze³. Wczesnym świadectwem tego są choćby palestyńskie listy z Tell el-Amarna i inne gliniane tabliczki z tekstami zapisanymi pismem klinowym w języku akadyjskim, znajduwane w Palestynie (por. np. Van Wyk 2019).

Wbrew pozorom nie oznacza to jednak, że w kulturach starożytnego Orientu znajdujemy klucz do zrozumienia Biblii ani też, że Biblia jest dostatecznym narzędziem do rozumienia kultur Mezopotamii, Egiptu czy Iranu. Warto o tym pamiętać, bo kod kulturowy Biblii, znanej w zachodnim kręgu cywilizacyjnym nieprzerwanie od starożytności, w sposób automatyczny narzuca się badaczom i popularyzatorom wiedzy o Oriencie. Nie jest jednak tak, że ważne tradycje znane z Biblii mają takie samo znaczenie w krainach ościennych i na odwrót. Jak bardzo pogląd ten może być mylący, pokazuje niniejszy artykuł w odniesieniu do popularnego w Biblii i Oriencie symbolu króla-pasterza⁴.

³ Literatura na temat pokrewieństwa Biblii i kultur Bliskiego Wschodu jest bardzo obszerna, por. np. Larsen 1995, 95-106, czy Roberts 2019 oraz w języku polskim Lemaire 2001.

⁴ Przedmiotem analizy w niniejszej pracy są zasadniczo teksty królewskie wydane przez D. Frayne'a w Toronto w 1990 r. w transliteracji i tłumaczeniu w tomie IV serii

Pasterstwo w górzysto-stepowym krajobrazie Palestyny i krain otaczających ją było od zawsze zjawiskiem dobrze znanym i zasadniczo pozytywnie kojarzonym⁵. Z tego względu nie dziwi pojawienie się go w symbolice tak starszej (judaizm), jak i nowszej tradycji religijnej (chrześcijaństwo) wywodzącej się z tego kręgu. Najważniejsze postaci Biblii i wczesnych podań hebrajskich, Abraham, Mojżesz, Dawid przedstawiane są jako pasterze bądź przynajmniej właściciele stad zwierząt wypasanych na stepach (Abraham). Wreszcie, autorzy biblijni pasterzem nazywają nawet Boga Izraela, któremu w usta wkładają pasterskie słowa i troski⁶. Za pośrednictwem Jezusa, który w ewangeliach niejednokrotnie wspomina o pasterstwie, a siebie nazywa ‘pasterzem’ lub ‘dobrym pasterzem’, motyw pasterza, troskliwego opiekuna pojawia się w kulturze europejskiej, gdzie jest on kolejnym ważnym motywem bliskowschodnim. Wszystko to potwierdza jednak, jak ważne było zajęcie i funkcja pasterza w tradycji orientalnej i żydowskiej (Selz 2001, 8-9).

W piśmiennictwie Mezopotamii pozytywny obraz pasterza [sipa, *rē’ûm*] pojawia się praktycznie przez całe jej dzieje. Z obszaru tego posiadamy bardzo liczne inskrypcje, w których sami królowie określają siebie w ten sposób. Trudno się dziwić, że w studiach nad nimi automatycznie narzuca się skojarzenie z biblijnym obrazem pasterza – troskliwego opiekuna i przywódcy (Postgate 1995, 400; Pecha 2018, 223), co jednak ostatecznie okazuje się nietrafione.

„The Royal Inscriptions of Mesopotamia, The Old Babylonian Period” (Frayne 1990).

⁵ Piszząc o tych sprawach, należy rozróżnić dwa zjawiska: pasterstwo jako element towarzyszący hodowli bydła i koczownictwo, którego elementem było także pasterstwo. W kulturach Bliskiego Wschodu w starożytności raczej źle odnoszono się do koczowników, lecz pasterstwo jako część systemu gospodarczego społeczności osiadłych było bardzo popularne i pozytywnie kojarzone.

⁶ Wskazuje na to wiele fragmentów, wśród których być może najbardziej popularnym jest Psalm 23.

Wczesne poświadczenia tytułatury królewskiej ukazującej monarchę jako pasterza w Mezopotamii, bardzo znacząco wyprzedzają Biblię, bo pochodzą z początku 2 poł. III tys. przed Chrystusem⁷. Do końca tego tysiąclecia są one jednak stosunkowo nieliczne i dość enigmatyczne⁸. W ówczesnych tekstach władca jest najczęściej nazywany po prostu pasterzem [sipa], bez jakiegokolwiek bliższej charakterystyki. Dopiero pod koniec tego okresu stają się one bardziej rozbudowane, np. ‘Wybrany pasterz’⁹, ‘Pasterz Kraju i Czterech Stron Świata’¹⁰, ‘Zdolny Pasterz’¹¹, ‘Pasterz przewodnik’¹².

Te i inne, nowe tytuły pojawiają się najpierw w tekstach Gudei z Lagasz (XXII w. przed Chr.)¹³, a po nim niektórych władców III dynastii z Ur (XXII–XXI w. przed Chr.), zwłaszcza Ur-Nammy, Šulgięgo i Šu-Sina¹⁴. Za pewien przełom można uznać panowanie tego ostatniego władcy, który kilka razy tytułuje się na przemian ‘Pasterzem Kraju’ (3 teksty – E3/2.1.4.9:11; E3/2.1.4.17:16; E3/2.1.4.2016:12’), ‘Pasterzem Kraju i Czterech Stron Świata’ (łącznie 4 teksty – E3/2.1.4.3:25-26; E3/2.1.4.12:7-8; E3/2.1.4.21:10-11). W sumie w tekstach królewskich, historiograficznych (Sumeryjska Lista Królów), religijnych i literackich monarchowie i bogowie,

⁷ Spotykamy je już w tekstach Urukaginy i Lugalzagessi (Selz 2001, 15).

⁸ Większą reprezentację poświadczeń, w których królów określa się jako pasterzy, spotykamy w utworach literackich pochodzących z przełomu III i II tys. Przed Chr., por. Black et al. 2004, 51-62; Pittman 2013, 335.

⁹ Giša-kidu (E1.12.6.2:6-7) sipa ki-ág-gá ^dšara [dosł. ‘ukochany pasterz boga Szary’]. Zob. Anagnostou-Laotides 2017, 30 oraz Urukagina (Selz 2001, 15).

¹⁰ Šu-Sin (E3/2.1.4.3:12-13) sipa-kalam-ma ù an-ub-da-limmu-ba-šè.

¹¹ Atal-šen (E3/2.7.2:5) *re-um ep-šum*.

¹² Np. sipa sag GU₄.gál, ‘Pasterz-przewodnik’ w inskrypcji Lugalzagessi, króla Umy i Uruk z XXIV w. przed Chr. (Kuhrt 1995, 27).

¹³ Np. napis na posągu D, kol. I, E3/1.1.7:11-12 sipa šà-ge-pà-da-^dnin-gír-su-ka-ke₄, ‘The shepherd chosen in Ningirsu’s heart’ (Edzard 1997, 41). Także ‘posłuszny pasterz’ [sipa gú-tuku ^dnin-gír-su-ki] (Selz 2001, 15).

¹⁴ Ur-Namma (E3/2.1.1), Šulgi (E3/2.1.2), ale także Šu-Sin jako ‘pasterz Kraju’ [sipa kalam-ma], np. E3/2.1.4.3 (Selz 2001, 14).

w tym także deifikowani władcy (Dumuzi, Gilgameś, Ur-Namma) Mezopotamii południowej III tys. przed Chr., określane są jako pasterze zaledwie kilkanaście razy. Jest to liczba niewielka, biorąc pod uwagę ramy geograficzne i czasowe tego okresu. Co ciekawe, części z tych tytułów nie spotykamy w II tys. przed Chr., co sugeruje, że późniejszy rozwój ideologii władzy królewskiej nie w całości wypływał z tradycji okresu wcześniejszego.

2. Starobabilońskie teksty królewskie¹⁵

Liczba poświadczeń tytułu króla-pasterza zwiększa się radykalnie w okresie starobabilońskim, kiedy używa go prawie połowa wszystkich monarchów, którzy pozostawili po sobie jakiegokolwiek inskrypcje¹⁶. Do tego tytuł ten prawie zawsze występuje w formie rozbudowanej i pojawia się w bardzo wielu wariantach, bo znamy prawie 30 tytułów królewskich, odwołujących się do tego symbolu. Tytuły te występują w prawie 70 inskrypcjach, z których większość znana jest w wielu kopiach¹⁷. Pokazuje to wyraźnie, że rola tytułu króla ukazującego go jako pasterza w ideologii władzy na początku II tys. przed Chr. nabrała całkiem nowego znaczenia. Warto dodać, że wśród tych rozbudowanych tytułów, które zawierają epitet ‘pasterz’ [sipa = rē’um], są takie, które występują nawet po 5 lub więcej razy, choć wiele z nich poświadczona jest tylko raz¹⁸. Pozwala to podjąć próbę wyjaśnienia, jak należy rozumieć ten tytuł:

¹⁵ W artykule zastosowano oznaczenia tekstów królewskich okresu starobabilońskiego według wydania ich przez D. Frayne’a „The Old Babylonian Period (2003-1595 BC)”, tj. w IV tomie serii „The Royal Inscriptions of Mesopotamia” (Frayne, 1990). Obszerną recenzję tego zbioru znajdzie Czytelnik w: Charpin 2006, 131-160.

¹⁶ W pracy podano daty według tzw. chronologii średniej, według której upadek III dynastii z Ur nastąpił w roku 2004 przed Chr., Hammurabi panował w latach 1792-1750 przed Chr., a najazd Mursilisa I na Babilon i upadek dynastii starobabilońskiej miały miejsce w roku 1595 przed Chr. Por. Mierooop 2007, 303-306.

¹⁷ Odciskane jak stemplem na ceglach napisy królewskie pojawiają się niekiedy w bardzo wielu egzemplarzach. Będą one tutaj nazywane kopiami, a terminów ‘inskrpcja’ i ‘tekst’ używać się będzie do odrębnych redakcji, posiadających indywidualną treść.

¹⁸ W tym zaskakująco tytuły o bardzo prostej wymowie sipa-zi ki-ág-ga-ni-ir [‘Jego

na sposób biblijny, tj. jako oznaczający dobrego, troskliwego opiekuna, przewodnika, czy też oznaczał on wtedy coś innego.

Zachowane teksty królewskie z okresu starobabilońskiego, w których spotykamy tytuł ukazujący króla jako pasterza, to najczęściej niezbyt obszerne, do 20-30 linijek, napisy kommemoratywne, upamiętniające fundacje lub, rzadziej, polityczne osiągnięcia władców. Były one z reguły odciskane stemplem na świeżych ceglach (tzw. 'brick incriptions') bądź umieszczane na tzw. glinianych gwoździach ['clay cones'] lub naczyniach, figurkach wotywnych czy innych przedmiotach z reguły o przeznaczeniu związanym z kultem. Wbrew obiegowym poglądom, napisy te nie były aż tak bardzo standardowe, choć były one powielane i wiele z nich zachowało się w dużej liczbie egzemplarzy¹⁹. Warto bowiem pamiętać, że dla każdej budowli czy innej fundacji redagowano odrębny napis, zawierający swoją wymowę religijną i ideologiczną, choć z pozoru teksty te są do siebie bardzo podobne. Skrótem takich inskrypcji zdają się być najkrótsze teksty zawierające samą autoprezentację władcy, bez wskazania na określoną fundację czy inne dokonania. Teksty takie zawierają najważniejsze elementy oficjalnej ideologii władcy, podkreślając jego związek z głównym miastem, sanktuarium lub bóstwem (Edzard 1980-1983, 59-65).

Najmniejszą grupę ówczesnych tekstów królewskich stanowią dłuższe napisy na stelach, posągach, obeliskach lub tzw. przyzmach, tj. regularnych wielościanach, które eksponowano publicznie lub ukrywano w fundamentach lub ścianach wznoszonych czy remontowanych budowli. One również były redagowane i spisywane dla upamiętnienia różnorodnych dokonań królewskich. Inskrypcje takie były znacznie bardziej

ukochany prawy pasterz'] z inskrypcji Iddin-Dagana E4.1.3., czy sipa *niši* ['pasterz ludu'] z prologu Praw Hammurabiego.

¹⁹ Największa liczba zachowanych kopii tego typu tekstów, to tzw. gwoździe Gudei z Lagasz z XXII w. przed Chr. oraz Sin-kašida z Uruk z początku XIX w. przed Chr., a wg Postgate'a (Postgate 1995, 397) są one podstawowym źródłem do poznania ideologii królewskiej w Mezopotamii.

rozbudowane, bo zawierały obszerniejszy opis działań władcy. Co ciekawe, były one nierzadko redagowane w dwóch językach, sumeryjskim i akadyjskim, co miało wskazywać na dwie tradycje piśmiennicze i kulturowe, na których bazowała ówczesna władza. Warto jednak podkreślić, że pismo, język i styl wszystkich trzech typów inskrypcji są zasadniczo takie same i jako źródło do badań nad ideologią królewską można je traktować na równi (Renger 1980-1983, 67-69).

W omawianych tekstach regularnie występuje autoprezentacja władcy, która najczęściej występuje na początku inskrypcji, choć można ją znaleźć także w środku tekstu (Edzard 1980-1983, 60-62). W części tej podawano ‘oficjalną’ królewską tytułaturę, w skład której wchodziło wskazanie na funkcje władcy jako sługi najważniejszych bóstw w państwie oraz jego mandat do rządzenia krajem i poddanymi (Postgate 1995, 395-399). To tam, obok innych, spotykamy także królewski tytuł pasterza [sipa] w różnych jego rozbudowanych lub prostych wariantach (Postgate 1995, 395-399). Co istotne, tytuł ten najczęściej, bo aż w 39 przypadkach, występuje na samym początku tytułatury królewskiej, przed innymi epitetami, nawet takimi jak ‘Król (państwa) X’, np. Ur/Isin/Larsy, ‘Król Sumeru i Akadu’, ‘król czterech stron świata’ i inne²⁰. Fakt ten niewątpliwie wskazuje na znaczenie tego elementu ideologii królewskiej, który bezdyskusyjnie należał do najważniejszych w tym okresie.

Przykładem typowej ‘brick inscription’ z tego okresu, poświadczonej w wielu kopiach znajdujących w Isin, Ur i Uruk, a obecnie przechowywanych w najważniejszych muzeach świata, jest tekst Lipit-Eštar (E4.1.5.1), znanego króla-prawodawcy i reformatora z Isin z XX w. przed Chr.:

^{1d}Li-pí-it-Eš₄-tár

²sipa-sun₅-na-

¹Lipit-Eštar,

²*pokorny pasterz*²¹

²⁰ Częstym tytułem, ważnym w ideologii władców Mezopotamii, także wyprzedzonym przez tytuł króla-pasterza, był np. lugal/ (ew.) nita-kala-ga [‘król/ wojownik potężny’], np. Sin-iddinam E4.2.9.1; Rim-Sin I E4.2.14.10; Hammurabi E4.3.6.14.

²¹ ‘Pious shepherd’ (Roth 1995, 25).

³ Nibru ^{ki}	³ Nippur,
⁴ engar-zi-	⁴ prawy rolnik
⁵ uri ₅ ^{ki} -ma	⁵ Ur
⁶ mùš nu-túm-mu-	⁶ nieustanny dostawca
⁷ eridu ^{ki} -ga	⁷ Eridu,
⁸ en me-te-	⁸ (kapłan) en odpowiedni
⁹ unu ^{ki} -ga	⁹ dla Uruk,
¹⁰ lugal-i-si-in ^{ki} -na	¹⁰ król Isin,
¹¹ lugal-ki-en-gi-ki-uri	¹¹ król Sumeru i Akadu,
¹² šà-ge DU-a-	¹² ulubieniec
¹³ d ⁱ inanna	¹³ Inanny,
¹⁴ lugal nì-si-sá	¹⁴ król, który sprawiedliwość
¹⁵ ki-en-gi ki-uri-a	¹⁵ w Sumerze i Akadzie
¹⁶ i-ni-in-gar-ra	¹⁶ ustanowił.

Jak widać, w tym tekście władca został określony jako ‘pokorny pasterz Nippur’, co wiąże go z tym ośrodkiem i jego najważniejszą świątynią.

Rzadziej, jak np. w E4.1.3.2, dość nietypowej inskrypcji Iddin-Dagana z Isin, która jest jednocześnie najwcześniejszym tekstem starobabilońskim zawierającym tytuł króla, opisującego go jako pasterza, nie występuje on w ‘oficjalnej’ tytulaturze monarchy, lecz w części poprzedzającej ją, mówiącej o tym, że król jest adresatem łaskawości bóstwa, w tym przypadku Nannara (Sina).

¹ d ^r [I]- ^r din ^r - ^d da-gan	¹ Iddin-Daganowi,
² geštu-sum-ma- ^d en-ki-ka-ra	² który otrzymał mądrość od Enkiego,
³ mas-sú ìnim-pà-dè	³ przywódcy, który odnajduje właściwe słowa,
⁴ nì-nam gal-zu-ra	⁴ temu, który posiada wiedzę o wszystkim
⁵ sipa-zi ki-ág-gá-ni-ir	⁵ swemu ukochanemu prawemu pasterzowi,
⁶ šu-né im-ma-an-sum	⁶ przekazał (Nannar).
⁷ d ⁱ -din- ^d da-gan	⁷ (Dłatego) Iddin-Dagan,
⁸ lugal-kala-ga lugal-úri ^{ki} -ma	⁸ król potężny, król Ur,
⁹ lugal-ki-en-gi-ki-uri	⁹ król Sumeru i Akadu,
¹⁰ ki-ág- ^d nanna ù ^d nin-gal-ke ₄	¹⁰ ukochany Nannara i Ningal

¹¹mu-na-dím nam-ti-la-ni-šè ¹¹wykonał (ten obiekt) za swoje życie

¹²a mu-na-ru ¹²i dedykował mu.

3. Znaczenie i rola tytułu króla-pasterza w inskrypcjach starobabilońskich

Praktyka używania tytułu opisującego króla jako pasterza w tytulaturze monarszej okresu starobabilońskiego zaczyna się od I dynastii z Isin, której trzeci władca, Iddin-Dagan (1974-1954 przed Chr.), w przytoczonej powyżej inskrypcji poświęconej fundacji dla boga Nannara afiszuje się tytułem 'jego (Nannara) ukochany, prawy pasterz' [sipa-zi ki-ág-ga-ni]²². Po Iddin-Daganie tytuły królewskie związane z symbolem 'pasterz' [sipa/ *re'úm*] spotykamy u prawie wszystkich pozostałych królów Isin z wyjątkiem tylko trzech, krótko panujących: Lipit-Enlila, Erra-imitti i Iter-piša²³. W ślad za dynastią z Isin tytuł ten pojawia się u sześciu władców Larsy, trzech królów Babilonu, dwóch władców Uruk i jednego władcy Ešnunny (Ipiq-Adad II). Chronologia poświadczeń tego tytułu w tym okresie zdaje się sugerować, że mamy do czynienia z jego historycznym rozwojem, co pozwala spojrzeć na całą Babilonię tego okresu jako krainę o bardziej zintegrowanej kulturze i ideologii niż mogłyby to sugerować nacechowane wojnami ówczesne stosunki polityczne.

²² 'Right, righteous, just, good, firm, faithful, honest' (Halloran 2006, 315). Frayne (tłumaczy przymiotnik *zi(d)* jako 'reliable' (Frayne 1990, 24, 37), bądź 'true' (Frayne 1990, 158, 471-2, 474, 475), a Selz 'Guter' (Selz 2001, 12-14).

²³ Biorąc pod uwagę krótkie panowanie każdego z nich, nie można wykluczyć, że ich teksty, w których mógł występować ten tytuł po prostu się nie zachowały.

Isin	Larsa	Babylon	Ešnunna	Uruk
1. Iszbi-Erra (2017-1985)	1. Naplanum (2025-2005)			
2. Szu-iliszu (1984-1975)	2. Emisum (2004-1976)			
3. Iddin-Dagan (1974-1954)	3. Samum (1976-1942)			
4. Iszme-Dagan (1953-1935)	4. Zabaja (1941- 1933)			
5. Lipit-Esztar (1934-1924)	5. Gungunum (1932-1906)			
6. Ur-Ninurta (1923-1896)	6. Abi-sare (1905-1895)			
7. Bur-Sin (1895-1874)	7. Sumu-El (1894-1865)	1. Sumu-abum (1894-1881)	Ipiq-Adad I Belakum Samija	
8. Lipit-Enlil (1873-1869)			Warassa Ibal-pi-El I	
9. Erra-imitti (1868-1861)	8. Nur-Adad (1865-1850)	2. Sumu-la-El (1880-1845)	Ipiq-Adad II²⁴ (1862-1818)	
10. Enlil-bani (1860-1837)	9. Sin-iddinam (1849-1842)			Sin-kašid (1865-1833)
	10. Sin-eribam (1842-1840)	3. Sabium (1844-1831)	Naram-Sin	
11. Zambija (1836-1834)	11. Sin-iqiszam (1840-1835)			
	12. Silli-Adad (1835-1834)			

²⁴ Jako pierwszy władca Ešnunny przyjął też tytuł šarrum (Charpin 2004, 130-132).

Isin	Larsa	Babylon	Ešnunna	Uruk
12. Iter-pisza (1833-1831)	13. Warad-Sin (1834–1822)	4. Apil-Sin (1830–1813)	Dannum-tahaz	Sin-eribam (1833-1827)
				Sin-gamil (1827-1824)
				Ilum-gamil (1824-?)
13. Ur-dukuga (1830-1828)				Eteja
14. Sin-magir (1827-1817)	14. Rim-Sin I (1822–1763)	5. Sin-muballit (1812–1793)	Dadusza (1806- 1779)	Anam/ Dingir-Am
				Irdanene (1816- 1810) ²⁵
15. Damiq-ili- szu (1816-1794)		6. Hammurabi (1792–1750)		Rim-Anum (1810)
				Nabi-ilišu (1803/2)
			Ibal-pi-El II (1779-1765)	
			Silli-Sin ²⁶ (1764- 1762)	
			Iluni (1762-?)	
	15. Rim-Sin II (ok. 1742-1738)	7. Samsu-iluna (1749–1712)		
		8. Abi-eszuh (1711–1684)		
		9. Ammi-ditana (1683–1647)		

²⁵ Od roku 1810 BC Rim-Sin I z Larsy agresywnie powiększa swoje państwo, doprowadzając do upadku najpierw Uruk, a następnie Isin. Uruk, mimo upadku, utrzymało się jako wasalne państewko, posiadając swoich królów, którzy desperacko próbowali utrzymać swoje państwo (Charpin 2004, 120-121).

²⁶ Był to ostatni samodzielny władca Ešnunny, zięć Hammurabiego (Charpin 2004, 115).

Isin	Larsa	Babylon	Ešnunna	Uruk
		10. Ammi-sa-duqa (1646–1626)		
		11. Samsu-ditana (1625–1595)		

Tabela 1. Władcy okresu starobabilońskiego z tytułem (króla-) pasterza

Oczywiście, użycie tytułu (króla-) pasterza w inskrypcjach tych władców nie jest identyczne, bo jedni z nich stosowali je częściej, a inni rzadziej, choć trudno tu o miarodajną ocenę wobec fragmentaryczności ewidencji:

Isin (10 królów, 24 teksty) liczba poświadczeń²⁷

Iddin-Dagan 1

Išme-Dagan 1

Lipit-Eštar 7

Ur-Ninurta 1

Bur-Sin 1

Enlil-bani 5

Zambija 1

Ur-dukuga 3

Sin-magir 1

Damiq-ilišu 3

Larsa (6 królów, 21 tekstów)

Abi-sare 1

Nur-Adad 3

Sin-iddinam 4

Sin-iqišam 1

Warad-Sin 8

Rim-Sin 4

²⁷ Chodzi o liczbę poświadczeń danego tytułu w różnych inskrypcjach, a nie kopiach tego samego tekstu, których bywa niekiedy bardzo wiele.

Babilon (3 królów, 12 tekstów)

Hammurabi	6 ²⁸
Samsu-iluna	5
Ammi-šaduqa	1

Uruk (2 królów, 6 tekstów)

Sin-kašid	1
Anam	5

Ešnunna (1 król, 2 teksty)

Ipiq-Adad II	2
--------------	---

Jeśli chodzi o miejsce symbolu (króla-) pasterza w tytulaturze, to – jak już powiedziano – najczęściej spotykamy go tuż za imieniem władcy. Widzimy go w tej pozycji w siedmiu inskrypcjach Lipit-Eštara z Isin (E4.1.5.1; E4.1.5.2; E4.1.5.3; E4.1.5.4; E4.1.5.5; E4.1.5.6; E4.1.5.7), pięciu tekstach Enlil-bani z Isin (E4.1.10.1; E4.1.10.2; E4.1.10.3; E4.1.10.4; E4.1.10.5), trzech tekstach Ur-dukugi z Isin (E4.1.13.1; E4.1.13.2; E4.1.13.3), dwóch tekstach Damiq-ilišu z Isin (E4.1.15.2; E4.1.15.3), trzech tekstach Nur-Adada z Larsy (E4.2.6.1; E4.2.8.3; E4.2.8.7), trzech tekstach Sin-iddinama z Larsy (E4.2.9.5; E4.2.9.12; E4.2.9.14), trzech tekstach Rim-Sina I z Larsy (E4.2.14.11; E4.2.14.12; E4.2.14.13), pięciu tekstach Anama z Uruk (E4.4.6.1; E4.4.6.2; E4.4.6.3; E4.4.6.5; E4.4.6.6) i po jednym tekście dziewięciu innych władców²⁹. Warto dodać, że przydomek ten pojawia się także jako pierwszy wśród tytułów Hammurabiego w prologu jego Praw³⁰. Nie bez znaczenia wydaje się także fakt, w kolejnych dziewięciu inskrypcjach pięciu królów tego

²⁸ Liczba ta obejmuje także trzykrotne pojawienie się tytułu opisującego króla jako pasterza w prologu i epilogu Praw Hammurabiego (Tyborowski 2019, 39, 158).

²⁹ Ur-Ninurty z Isin (E4.1.6.1), Bur-Sina z Isin (E4.1.7.1), Zambii z Isin (E4.1.11.1), Sin-magira z Isin (E4.1.14.1), Warad-Sina z Larsy (E4.2.13.13); Samsu-iluny z Babilonu (E4.3.7.2), Ammi-šaduqi z Babilonu (E4.3.10.1), Sin-kašida z Uruk (E4.4.1.15).

³⁰ Kol. I:50-51 Hammurabi, *re'um*, Richardson 2000, 30.

okresu określenie pasterza znajduje się na drugim miejscu w ich dość rozbudowanej tytulaturze³¹.

W efekcie można wręcz powiedzieć, że tytuł ‘pasterz’ [sipa] występuje jako zamiennik wobec terminu ‘król’ [lugal]³².

4. Tytuły króla-pasterza, ich treść, różnorodność i częstotliwość w inskrypcjach okresu starobabilońskiego

4.1. Król jako sługa świątyni i bóstwa

W kwestii znaczenia różnorodnie sformułowanych tytułów zawierających epitet króla-pasterza w tekstach tego okresu warto przede wszystkim zwrócić uwagę, że gros z nich wskazuje na troskę władcy nie o poddanych, lecz o najważniejsze sanktuaria swego królestwa, czyli czczone tam bóstwa. Wśród nich zdecydowanie wybijają się Nippur, obok którego daleko w tyle są Uruk, Larsa i Babilon, które łącznie wzmiankowane są rzadziej niż pierwsze sanktuarium³³. Na szczególną uwagę zasługuje aż pięć tytułów, które mówią wprost o zaspokajaniu potrzeb (1) E-kur: sipa nì-nam-íl-nibru^{ki} – ‘pasterz, który zaopatruje Nippur’³⁴, (2) sipa nì-nam-šár-ra-nibru^{ki} – ‘pasterz, który czyni wszystko mnogim dla Nippur’³⁵, (3) sipa nì-nam-tùm-nibru^{ki} – ‘pasterz który dostarcza wszystko [co jest potrzebne] dla Nippur’³⁶, (4) sipa

³¹ Damiq-ilišu (E4.1.15.1); Sin-iqišama (E4.2.11.1); Warad-Sina (E4.2.13.16, E4.2.13.18, E4.2.13.20); Rim-Sina I (E4.2.14.8, E4.2.14.9, E4.2.14.10) i Samsu-iluny (E4.3.7.7).

³² Interesujące uzasadnienie dla zamiennego stosowania obu tytułów można znaleźć w sumeryjskim przysłowiu, że „Lud bez króla jest jak stado owiec bez pasterza” (Selz 2001, 8).

³³ Nippur pojawia się aż w dziewięciu tytułach, podczas gdy pozostałe miasta (Larsa i Uruk) po jednym razie.

³⁴ W tym brzmieniu tytuł ten występuje tylko raz w tekście Ur-Ninurty (E4.1.6.1), ‘Shepherd who offers everything for Nippur’ (Frayne 1990, 66).

³⁵ ‘Shepherd who makes everything abundant for Nippur’ (Frayne 1990, 111).

³⁶ Występuje on w trzech inskrypcjach Ur-dukugi (E4.1.13.1, E4.1.13.2 i E4.1.13.3), ‘shepherd who brings everything for Nippur’ (Frayne 1990, 94-96).

ni-nam-du₈-du₈-nibru^{ki} – ‘pasterz, który obdarza obfitością Nippur’³⁷ oraz (5) sipa-gú-un-kár-nibru^{ki} – ‘pasterz, który przynosi daninę dla Nippur’, który spotykamy w czterech tekstach Rim-Sina I (E4.2.14.11, E4.2.14.12, E4.2.14.13, E4.2.14.17)³⁸. Jako identyczny z jednym z powyższych można potraktować tytuł sipa nì-nam-šár-ra-unu^{ki}-ga – ‘pasterz, który czyni wszystko mnogim dla Uruk’, który jest po prostu dopasowany do realiów ideologicznych Sin-kašida, króla Uruk z 1 poł. XIX w. przed Chr. (E4.4.1.15). Nie ma wątpliwości, że wszystkie te tytuły wyrażają podobną troskę, choć każdy z nich jest sformułowany inaczej.

Inne tytuły zbliżone znaczeniowo do wymienionych powyżej, również wskazujące na troskę władcy o Nippur i inne sanktuaria, to sipa ú-a-é-an-^den-líl-lá – ‘pasterz, który zaopatruje świątynie Anu i Enlil’, który znajdujemy w inskrypcji Sin-magira z Isin (E4.1.14.1)³⁹, sipa ša-du₁₀-du₁₀-nibru^{ki}-ke₄ – ‘pasterz, który zadowala Nippur’, poświadczony w jednej inskrypcji Bur-Sina i jednej Sin-iqišama z Larsy⁴⁰ oraz sipa sag-èn-tar-é-kiš-nu-gál – ‘pasterz, który troszczy/ interesuje się Ekišnugal’, który znajdujemy w jednej inskrypcji Warad-Sina (E4.2.13.16)⁴¹. Wszystkie te tytuły kładą nacisk na to, że uwaga króla jest zwrócona na służbę bóstwom, troskę o świątynie i kult, co było podstawowym obowiązkiem władców (Postgate 1995, 399-401; Novák 2017, 71).

Podobną myśl o oddaniu służbie bogom czy zainteresowaniu boskimi sprawami wyrażają tytuły sipa giš-tuk dingir-re-e-ne – ‘pasterz, który słuca bogów’⁴², jaki znajdujemy w jednej inskrypcji Lipit-Eštara z Isin (E4.1.5.7), oraz sipa giš-tuk ki-ág-^dEN.ZU-na – ‘posłuszny pasterz, ukochany Sina’ poświadczony także w jednym tekście Abi-sare z Larsy

³⁷ Poświadczony w dwóch inskrypcjach Sin-iddinama, króla Larsy (E4.2.9.5 i E4.2.9.12), ‘shepherd who makes everything abundant for Nippur’ (Frayne 1990, 163).

³⁸ ‘Shepherd who bears tribute for Nippur’ (Frayne 1990, 286, 288, 289).

³⁹ ‘Shepherd, provider for the temples everything for the temples of An and Enlil’ (Frayne 1990, 98).

⁴⁰ ‘Shepherd who makes Nippur content’ (Frayne 1990, 103, 191).

⁴¹ ‘Shepherd who looks after Ekišnugal’ (Frayne 1990, 233).

⁴² ‘Wise shepherd’ (Roth 1995, 25).

(E4.2.6.1). W innych tekstach, powstałych za panowania Hammurabiego i Samsu-iluny, występują tytuły, które mówią o zadawalaniu serca Marduka, sipa *mu-ti-ib li-ib-bi* ^damar.utu – ‘pasterz, który zadawała serce Marduka’⁴³, co także wskazuje na dbałość króla o świątynię i jej kult, a nie troskę o poddanych.

Kolejne dwa tytuły królewskie, które określają władcę jako pasterza [sipa], a które wskazują na relację władcy z sanktuarium czy czczonym tam bóstwem, to sipa *ni-tuk-nibru*^{ki}/ ^den.líl/ *re’ûm paliḥ Nippur* – ‘pasterz, który czci Nippur/Enlila’⁴⁴ oraz sipa *KA-sa₆-sa₆-ge-nibru*^{ki} – ‘pasterz, który wytrwale modli się za Nippur’ (E.4.2.14.8; E4.2.14.9; E4.2.14.10)⁴⁵. Wprawdzie nie ma tu mowy o czynnej trosce o świątynię lub bóstwo, lecz i tak termin sipa jednoznacznie opisuje relację między królem a światem nadprzyrodzonym, a nie ludzkim.

Stosunek króla wobec Ekur lub jego głównego bóstwa oddaje jeszcze inny tytuł, który kilkakrotnie spotykamy w inskrypcjach królewskich tego okresu, sipa-sun₅-na-nibru^{ki46}/ (^dnanna)⁴⁷ – ‘pokorny pasterz Nippur’⁴⁸. Z pozoru tytuł ten wskazuje na osobistą cechę władcy (pokora), któremu jest ona przypisywana, lecz fakt, że wiązana jest z nim konkretna świątynia lub bóstwo, wskazuje, że jest to sposób pełnienia służby władcy wobec naczelnego bóstwa jego stolicy lub państwa.

Oprócz powyższych tytułów, które wskazują na stosunek władcy do sanktuariów i bóstw, w inskrypcjach królewskich znajdujemy kilka

⁴³ Hammurabi (E4.3.6.7); Samsu-iluna (E4.3.7.1), ‘shepherd who contents him/ who pleases the heart of the god Marduk’ (Frayne 1990, 341, 373).

⁴⁴ Lipit-Eštar [po akadyjsku] (E4.1.5.3); Zambija (E4.1.11.1); Sin-iqīšam (E4.2.11.1).

⁴⁵ ‘Shepherd who ardently prays for Nippur’ (Frayne 1990, 281, 282-283, 284-285).

⁴⁶ Tytuł ten pojawia się w czterech inskrypcjach Lipit-Eštara (E4.1.5.2, E4.1.5.4, E4.1.5.5, E4.1.5.6).

⁴⁷ Chodzi o inskrypcję Warad-Sina (E4.2.13.13) dedykowaną bogu Nannarowi, w której nazywa on tak swego ojca, Kudur-mabuka.

⁴⁸ ‘Humble shepherd of Nippur’ (Frayne 1990, 48); ‘skromny pasterz Nippur’ (Mikołajczak 2022, 42).

takich, które wyrażają relację odwrotną: bóstwa wobec władcy. Wśród nich należy przede wszystkim wymienić tytuł sipa-ki-ág-^dNanna(r)/^dAmar.utu/ Nin.líl – ‘pasterz, ukochany Nannara/Marduka/Ninlil’, który znajdujemy w inskrypcjach Warad-Sina i Hammurabiego⁴⁹, a w trzech tekstach Damiq-ilišu (E4.1.15.1, E4.1.15.2 i E4.1.15.3) znajdujemy tytuł sipa še-ga-an-na ^den-líl-da giš-tuk – ‘pasterz – ulubieniec Ana, który słucha Enlila, który łączy postać władcy z dwójką najważniejszych bogów Sumeru i Akadu, Anu i Enlilem.

Tytuły królewskie (lugal-) sipa wskazujące na związek władcy ze świątynią lub bóstwem

lp	Tytuł (oryg.)	Tytuł (tłum.)	władca	Liczba tekstów
1.	sipa ni-nam-šár-ra-ni-bru ^{ki}	<i>‘P, który czyni wszystko mnogim dla Nippur’</i>	Enlil-bani	5 ⁵⁰
1a.	sipa ni-nam-šár-ra-unu- ^{ki} -ga	<i>‘P, który czyni wszystko mnogim dla Uruk’</i>	Sin-kašid	1 ⁵¹
2.	sipa-gú-un-kár-nibru ^{ki}	<i>‘P, który przynosi daninę dla Nippur’</i>	Rim-Sin I	4 ⁵²
3.	sipa ni-nam-tùm-nibru ^{ki}	<i>‘P, który dostarcza wszystko do Nippur’</i>	Ur-dukuga	3 ⁵³
4.	sipa ni-nam-du ₈ -du ₈ -nibru ^{ki}	<i>‘P, który obdarza obfitością Nippur’</i>	Sin-iddinam	2 ⁵⁴
lp	Tytuł (oryg.)	Tytuł (tłum.)	władca	Liczba tekstów

⁴⁹ Warad-Sin (E4.2.13.10); Hammurabi (E4.3.6.14),

⁵⁰ E4.1.10.2; E4.1.10.1; E4.1.10.3; E4.1.10.4; E4.1.10.5.

⁵¹ E4.4.1.15.

⁵² Pojawia się w 4 inskrypcjach Rim-Sina I króla Larsy: E4.2.14.11; E4.2.14.12; E4.2.14.13; E4.2.14.17.

⁵³ E4.1.13.1; E4.1.13.2; E4.1.13.3.

⁵⁴ E4.2.9.5; E4.2.9.12.

5.	sipa ni-nam-fl-nibru ^{ki}	'P, który przekazuje wszystko dla Nippur'	Ur-Ninurta	1 ⁵⁵
6.	sipa šâ-du ₁₀ -du ₁₀ nibru- ki-ke ₄	'P, który zadawała Nippur'	Sin-iqīšam	1 ⁵⁶
			Bur-Sin	1 ⁵⁷
7.	sipa sag-ēn-tar-é-kiš- -nu-gál	'P, który dba o Ekišnugal'	Warad-Sin	1 ⁵⁸
8.	sipa-sun ₅ -na-nibru ^{ki}	'Pokorny p. Nippur'	Lipit-Eštar	5 ⁵⁹
9.	sipa-zi ki-āg-gá-ni	'Jego (Nannara) prawy, ukochany p.'	Iddin-Dagan	1 ⁶⁰
10.	re-'u-um pa-li-iḫ nibru ^{ki}	'Bogobojny p. Nippur'	Lipit-Eštar	1 ⁶¹
11.	sipa-ki-āg ^{-d} nanna/ ^d amar. utu	'Ukochany p. Marduka/ Nannara'	Hammurabi	2 ⁶²
			Warad-Sin	1 ⁶³
12	sipa mu-ḫi-ib li-ib-bi ^d amar-utu/-šū	'P, który zadawała serce Marduka/ jego'	Hammurabi	1 ⁶⁴
			Samsu-iluna	1 ⁶⁵
lp	Tytuł (oryg.)	Tytuł (tłum.)	władca	Liczba tekstów

⁵⁵ E4.1.6.1.

⁵⁶ E4.2.11.1.

⁵⁷ E4.1.7.1. W tekście tym jest on nieco inaczej zredagowany ²sipa šâ-nibru.KI du₁₀-du₁₀.

⁵⁸ Pojawia się w jednej inskrypcji Warad-Sina z Larsy: E4.2.13.16.

⁵⁹ Lipit-Eštar z Isin (E4.1.5.1; E4.1.5.2; E4.1.5.4.; E4.1.5.5; E4.1.5.6); Prawa I:40; Warad-Sin (E4.2.13.13).

⁶⁰ E4.1.3.2.

⁶¹ E4.1.5.3.

⁶² Hammurabi (E4.3.6.14 i E4.3.6.17) – akad. sipa na-ra-am^{-d}amar.utu.), 'shepherd, beloved of Marduk' (Frayne 1990, 351).

⁶³ E4.2.13.10. Jest to fragment modlitwy kończącej tekst. Frayne 1990, 216: 'May I be the shepherd, beloved of the god Nanna'.

⁶⁴ E4.3.6.7, 'shepherd who contents him' (Frayne 1990, 341).

⁶⁵ E4.3.7.1, 'shepherd who pleases the heart of the god Marduk' (Frayne 1990, 373).

13.	sipa-šà-du ₁₀ -ga-na-ka-šè	'P, który zadawała go	Rim-Sin	1 ⁶⁶
14.	sipa ú-a-é-an- ^d en-líl-lá	'P, dostawca świątyni Anu i Enlila'	Sin-magir	1 ⁶⁷
15.	sipa-zi tu-da-ni-šè	'Prawy p., którego on spłodził'	Išme-Dagan	1 ⁶⁸
16.	sipa ní-tuk-nibru ^{ki} / rē'úm paliḫ nibru ^{ki}	'P, który czci Nippur'	Lipit-Eštar	1 ⁶⁹
			Zambija	1 ⁷⁰
			Sin-iqišam	1 ⁷¹
17.	sipa KA-sa ₆ -sa ₆ -ge-nibru ^{ki}	'P, modlący się wytrwale za Nippur'	Rim-Sin I	3 ⁷²
18.	sipa giš-tuk dingir-re-e-ne	'P. posłuszny bogom'	Lipit-Eštar	2 ⁷³
19.	sipa še-ga-an-na ^d en-lil-da giš-tuk	'P, ulubieniec Ana, który słucha Enlila'	Damiq-ilišu	3 ⁷⁴
19a.	re-'u-[ú] mi-gir te-li-[ti]	'P, ulubieniec Telitum (Ištar)'	Ammi-ša-đuqa	1 ⁷⁵
20.	sipa ^d inanna-ke ₄ giškim-sa ₆ -ga-ni	'P, któremu Inanna dała swoje pomyslnie znaki i pomoc'	Samsu-iluna	1 ⁷⁶

Tabela 2. Tytuły królewskie (lugal-) sipa wskazujące na związek władcy ze świątynią lub bóstwem

⁶⁶ E4.2.14.15, 'shepherd who pleases him' (Frayne 1990, 292).

⁶⁷ E4.1.14.1, 'shepherd, provider for the temples of the gods An and Enlil' (Frayne 1990, 98).

⁶⁸ E4.1.4.8, 'the reliable shepherd whom he has engendered' (Frayne 1990, 37).

⁶⁹ E4.1.5.3, akad. ²re-iu-um ³pa-li-iḫ ⁴nibru^{ki}, 'shepherd who reverences Nippur' (Frayne 1990, 92).

⁷⁰ E4.1.11.1, 'shepherd who reverences, Nippur' (Frayne 1990, 92).

⁷¹ E4.2.11.1, 'shepherd who reverences, Nippur' (Frayne 1990, 92).

⁷² E4.2.14.8; E4.2.14.9; E4.2.14.10, 'shepherd who ardently prays for Nippur' (Frayne 1990, 281, 282, 284).

⁷³ E4.1.5.7, 'shepherd who heeds the gods' (Frayne 1990, 59); 'posłuszny pasterz' (Mikołajczak 2022, 41).

⁷⁴ E4.1.15.1; E4.1.15.2; E4.1.15.3, 'favourite of the god An, who heeds the god Enlil' (Frayne 1990, 103-105).

⁷⁵ E4.3.10.1. Jest to tekst bilingwiczny, w którym w wersji sumeryjskiej nie użyto rzeczownika sipa: ²²kuš, še₂₁-ga ²³DINGiR-zib-ba-ke₄.

⁷⁶ E4.3.7.8, 'shepherd to whom the goddess Inanna gave her favourable omen and help' (Frayne 1990, 389).

Patrząc na te tytuły, trudno nie zauważyć ich szczególnego związku z Nippur. Jest to fakt dość znaczący, bo w przeciwieństwie do pozostałych miasto to politycznie od bardzo dawna nie odgrywało większej roli. Fakt jego częstego wzmiankowania w tytulaturze świadczy o jego wielkim prestiżu jako bardzo ważnym symbolu dawnej, sumeryjskiej, a następnie akadyjskiej tradycji Mezopotamii. Jest to fenomen nieco zaskakujący, gdyż od początku II tys przed Chr. każde z nowopowstałych państw posiadało i lansowało swój własny główny ośrodek władzy, gdzie czczono jedno naczelne bóstwo.

4.2. (Król-) pasterz a kraj i poddani

Pozostałe, znacznie mniej liczne tytuły króla-pasterza opisują relacje władcy ze światem ludzkim, a więc poddanymi. Co ciekawe, najważniejszymi i najczęściej występującymi są te, które wiążą króla ze sprawiedliwością. Są to trzy podobnie brzmiące tytuły posiadające także niemal identyczne znaczenie, a pojawiają się jedynie w tekstach królów Larsy. Dotyczą one działalności władcy w dziedzinie prawa i sprawiedliwości, które najprawdopodobniej należy rozumieć jako rządy skierowane na pomyślność poddanych (Seux 1980-83, 140-142). Tytuły te to: sipa-ni-ge-na-ra/ sipa ni-gi-na – ‘pasterz sprawiedliwości’, które pojawiają się w tekstach Nur-Adada (E4.2.8.3 i E4.2.8.7) i tytuł sipa-ni-ge-na-ke₄, występujący w jednym tekście Sin-iddinama (E4.2.9.14). Ten ostatni tytuł trzykrotnie pojawia się także w nieco zmodyfikowanych wariantach w inskrypcjach Warad-Sina, sipa-ni-ge, sipa-ni-si-sá i sipa-ni-ge^den-lil-le gar-ra – ‘pasterz sprawiedliwości/wyznaczony przez Enlila’⁷⁷. Jest zaskakujące, że tak liczne odwołania do symbolu króla-pasterza sprawiedliwości spotykamy w tekstach władców, z których żaden nie pokusił się o wydanie zbioru praw, choć znane są wzmianki o ich dekretach sprawiedliwości [*mēšarum*] (Kraus 1984, 31-50, Novák 2017, 73).

⁷⁷ ni-si-sá = *mēšarum*, a więc *rē’i mēšarim* (Selz 2001, 24).

E4.2.13.18

¹ir₁₁-^denzu²nita-kala-ga³sipa-ni-ge^{4d}en.lil-le gar-ra⁵u-a-uri₅^{ki}-ma⁶lugal-larsa^{ki}-ma⁷lugal-ki-en-gi^{ki}-uri-ke₄⁸dumu-ku-du-ur-ma-bu-uk⁹ad-da-e-mu-ut-ba-la-me-en*Ja jestem Warad-Sin,**wojownik potężny,****pasterz sprawiedliwości****wyznaczony przez Enlila,**dostawca Ur,**król Larsy,**król Sumeru i Akadu,**syn Kudur-mabuka,**ojca Jamutbalum.*

Z okresu panowania Warad-Sina pochodzi nieco odbiegający od wymienionych tytuł sipa ni-ge mú-mú – ‘Pasterz, który sprawia, że wzrasta sprawiedliwość’ (E4.2.13.20), co być może kładzie nacisk na skuteczność jego zabiegów w procesie tworzenia sprawiedliwego ładu w państwie.

Jak już powiedziano, tytuły te niewątpliwie odnoszą się do działalności władcy dla dobra poddanych, o czym świadczy fragment 4 kolumny tekstu Praw Hammurabiego, gdzie król ten jest nazwany ‘pasterzem zaprowadzającym pokój/pomyślność’ [sipa *mušallim*], ‘pasterz, którego berło jest sprawiedliwe’ [ša ^{gis}gidri *išarat*] (Tyborowski 2019, 103. Por. także, Winter 2008, 83). Podobną wymowę ma tekst Sin-iddinama z Larsy, w którym władca mówi, że berło sprawiedliwości otrzymał, by ‘paść Kraj’ [gidri-ni-si-sá nam-sipa-kalam-ma-ni-šè šu-ni-šè mu-un-gar-ra-a] (Fitzgerald 2002, 88). Nieco zaskakujące jest, że tytułu ‘pasterza sprawiedliwości’ nie znajdujemy w tekstach Hammurabiego, fundatora słynnego zbioru praw, choć jego określenia roczne dwukrotnie wspominają o jego prawodawczej działalności⁷⁸. Co ciekawe, w obu przypadkach używa się tego samego sformułowania ni.si.sá, które znajdujemy w królewskiej inskrypcji Warad-Sina (E4.2.13.24)⁷⁹.

Ostatnie tytuły królewskie zawierające termin sipa, a wskazujące na troskę króla o poddanych, to utrwalony na bilingwicznej inskrypcji

⁷⁸ W określeniu rocznym swego 22 roku panowania Hammurabi przytacza tytuł króla sprawiedliwości lugal-ni-si-sá, który odnosi do swego posągu, a w roku 7 mówi on o zaprowadzeniu sprawiedliwości. Por. Horsnell 1999, 142; Charpin 2012, 141.

⁷⁹ sipa-ni-si-sá, ‘shepherd of justice’ (Frayne 1990, 248).

tytuł sipa sag-gi₆/ša-al-ma-at qá-qá-di-im – ‘pasterz czarnogłowych’ i sipa-an-ub-da-límmu-ba – ‘pasterz czterech stron świata’, które ewidentnie nawiązują do wcześniejszej tradycji w dziejach Mezopotamii⁸⁰. Warto bowiem zwrócić uwagę, że tytuły te przypominają wymienione wcześniej tytuły (1) pasterza Kraju i czarnogłowych, jakiego używał Šu-Sin, oraz (2) ‘króla czterech stron świata’ [lugal-ub-da-límmu-ba] po raz pierwszy przyjętego przez Naram-Sina, wnuka Sargona z Akadu. Tym razem znajdujemy go w inskrypcji Samsuiluny, który podobnie jak wspomniany przedstawiciel dynastii akadyjskiej szczyli się pokonaniem wielkiej rebelii w Sumerze (Charpin 2004, 337-342). Można więc uznać, że tytuł ten wyraża potęgę polityczną, bo będąc tak potężnym pasterzem, król zapewnia bezpieczeństwo swoim poddanym. Dokładnie tak samo można zapewne interpretować tytuł sipa-ur-sag/ qarradim – ‘bohaterski pasterz’, który spotykamy w innej bilingwicznej inskrypcji (E4.3.7.7) tego samego władcy.

W Prawach Hammurabiego znajdujemy jeszcze jeden tytuł, określający króla jako pasterza, a mianowicie *rē’i nišī* – ‘pasterz ludu’, który podobnie jak wspomniany już *rē’um mušallimum* – ‘pasterz zaprowadzający pokój/pomyślność’, występuje tylko w tekście na steli i nigdzie indziej w tej epoce. Fakt ten należy uznać za kolejny dowód na autorskie tworzenie ideologii królewskiej w Babilonii tego okresu.

lp	Tytuł (oryg.)	Tytuł (tłum.)	władca	Liczba tekstów
1	sipa-ni-ge-na-ke ₄	‘P. sprawiedliwości’	Sin-iddinam	1 ⁸¹
1a.	sipa-ni-ge-na	‘P. sprawiedliwości’	Nur-Adad	2 ⁸²
1b.	sipa-ni-si-sá	‘P. sprawiedliwości’	Warad-Sin	1 ⁸³

⁸⁰ Tytuły te nosili już władcy z dynastii akadyjskiej i III dynastii z Ur (Postgate 1995, 400-402).

⁸¹ E4.2.9.14:33, Frayne 1990, 176.

⁸² E4.2.8.3 ⁵²sipa-ni-ge-na; E4.2.8.7 ¹⁸[sipa] ni-‘gi’-na, ‘shepherd of righteousness’ (Frayne 1990, 142, 148).

⁸³ E4.2.13.24:12, ‘shepherd of justice’ (Frayne 1990, 248).

lp	Tytuł (oryg.)	Tytuł (tłum.)	władca	Liczba tekstów
1c.	sipa ni-ge mú-mú	'P, który sprawia, że wzrasta sprawiedliwość'	Warad-Sin	1 ⁸⁴
1d.	sipa-ni-ge ^d en-líl-le gar-ra	'P. sprawiedliwości wyznaczony przez Enlila'	Warad-Sin	1 ⁸⁵
1e.	sipa-ni-ge giš-hur šu-du ₇ -du ₇	'P. sprawiedliwości, który doskonale wypełnia rytuały'	Warad-Sin	1 ⁸⁶
2.	sipa ni-ši	'P. ludu'	Hammurabi	1 ⁸⁷
3.	sipa mušallimum	'P. zaprowadzający pokój'	Hammurabi	1 ⁸⁸
4.	sipa sag-gi ₆ -ga/ sipa a-al-ma-at qá-qá-di-im	'P. czarnogłowych'	Rim-Sin I	1 ⁸⁹
			Ipiq-Adad II	2 ⁹⁰
5.	sipa-zi-sag-gi ₆ -ga	'Prawy p. czarnogłowych'	Rim-Sin I	1 ⁹¹
6.	nam-sipa-ub-da-límmu-ba/ re-'u-um ki-ib-ra-at ar-ba-im	'P. czterech stron świata'	Samsu-iluna	1 ⁹²
7.	sipa ur-sag/ sipa qar-ra-dim	'Bohaterski p.'	Samsu-iluna	1 ⁹³

Tabela 3. Królewski tytuł pasterza-sprawiedliwości i inne tytuły (króla-)pasterza-opiekuna lub przywódcy

Warto podkreślić, że – podobnie jak poprzednie – niektóre z tych tytułów noszą znamiona autorskiego posługiwania się nimi, mającego nawiązywać do określonych realiów (Selz 2001, 13). Warto bowiem zauważyć, że w kilku przypadkach dany tytuł występuje jedynie w inskrypcjach pojedynczych, ewentualnie dwóch władców, co oznacza, że zostały

⁸⁴ E4.2.13.20:2-3, 'shepherd who makes righteousness increase' (Frayne 1990, 239).

⁸⁵ E4.2.13.18, 'shepherd of righteousness appointed by Enlil' (Frayne 1990, 237).

⁸⁶ E4.2.13.22:11-13, 'shepherd of righteousness who perfectly executes rites' (Frayne 1990, 245).

⁸⁷ PH kol. IV:45.

⁸⁸ PH kol. XLVII:43.

⁸⁹ E4.2.14.15:28.

⁹⁰ E4.5.14.2; E4.5.14.13, 'Shepherd of the black-headed (people)' (Frayne 1990, 545-546).

⁹¹ E4.2.14.15:28.

⁹² Inskrypcja bilingwiczna E4.3.7.5, 'shepherdship in four quarters' (Frayne 1990, 382).

⁹³ Inskrypcja bilingwiczna E4.3.7.7, 'valiant shepherd' (Frayne 1990, 386).

one zredagowane do oddawania precyzyjnie ich ideologii. Przykładami takich tytułów mogą być: sipa nì-nam-šár-ra-nibru^{KI}, ‘pasterz, który czyni wszystko mnogim dla Nippur’, który pojawia się w pięciu inskrypcjach Enlil-bani z Isin (E4.1.10.1,2,3,4,5)⁹⁴, sipa nì-nam-tùm-nibru^{KI}, ‘pasterz, który dostarcza wszystko dla Nippur’, występujący jedynie w trzech tekstach króla Isin Ur-dukugi (E4.1.13.1-3)⁹⁵, czy sipa-sun₅-na-nibru^{KI} – ‘pokorny pasterz Nippur’, występujący w pięciu tekstach Lipit-Eštara z Isin (E4.1.5.1,2,4,5,6)⁹⁶. Pamiętać należy, że w rzeczywistości poświadczeń tytułu króla, określającego go jako pasterza, mogło być więcej, ale teksty zawierające je nie zachowały się do naszych czasów. Wskazuje na to np. użycie takiej tytułatury w określeniach rocznych władców, których takie teksty królewskie się nie zachowały⁹⁷.

Na koniec warto powiedzieć, że tak zróżnicowane znaczenia tytułów królewskich zawierających rzeczownik ‘pasterz’ [sipa/ rē’ûm] nie pozwalają jednoznacznie stwierdzić, jak w istocie należy rozumieć dwa najprostsze tego typu tytuły pochodzące z tego okresu. Pierwszy z nich to wspomniany już sam rzeczownik sipa/ rē’ûm, a drugi, to proste wyrażenie sipa-zi – ‘prawy/rzetelny/dobry pasterz’⁹⁸. Sam rzeczownik ‘pasterz’ jako tytuł królewski pojawia się w prologu Praw Hammurabiego, a drugi występuje najczęściej w połączeniu z nazwami miast Uruk oraz Larsa, sipa-zi-unu^{KI}/-larsa^{KI} – ‘prawy/rzetelny/dobry pasterz Uruk/Larsy’⁹⁹,

⁹⁴ ‘shepherd, who makes everything abundant for Nippur’ (Frayne 1990, 78-82). Tytuł ten został najprawdopodobniej skopiowany przez Sin-kašida, króla Uruk, który zastosował go raz w swej inskrypcji E4.4.1.15, odnoszącej się do Uruk.

⁹⁵ ‘Shepherd who brings everything for Nippur’ (Frayne 1990, 94-96).

⁹⁶ ‘Humble shepherd of Nippur’ (Frayne 1990, 49-58). Tytuł ten ewidentnie skopiował Warad-Sin, który użył go w formie zmodyfikowanej w swojej inskrypcji E4.2.12.12:36-37 odnoszącej się do świątyni Ebabbar w Larsie.

⁹⁷ Np.: określenia roczne Apil-Sina oraz Abi-ešuĥa. Por. Charpin 2010, 91-92.

⁹⁸ Tytuł ten składa się z rzeczownika sipa(d), który oznacza pasterza, oraz przyimiotnika zi(d), który oznacza określone kwalifikacje moralne, osobowościowe, ‘dobry, prawy’, por. Halloran 2006, 315. Frayne tłumaczy je jako ‘reliable’ (Frayne 1990, 24, 37), bądź ‘true’ (158, 472, 474, 475).

⁹⁹ Sin-iddinam z Larsy (E4.2.9.1) i 5 tekstów Anama, króla Uruk (E4.4.6.1;

pojawiający się w niektórych inskrypcjach władców tych państw¹⁰⁰. Wątpliwości co do właściwego rozumienia obu tych tytułów wynikają stąd, że one same nie precyzują swego znaczenia. W jednym i drugim przypadku może to być pasterska opieka nad sanktuariami, jak też dbałość o kraj i poddanych. Warto dodać, że tytuły te, choć w sumie nie tak częste, występują w tekstach królewskich zarówno dynastii z Uruk¹⁰¹, Larsy (E4.2.9.1¹⁰²) i Babilonu¹⁰³ oraz Isin (E4.1.3.2), gdzie występują w nieco rozbudowanej postaci¹⁰⁴.

lp	Oryginał	Tłumaczenie	władca	Liczba tekstów
1	sipa	'Pasterz'	Hammurabi	1 ¹⁰⁵
2.	sipa-zi-unu ^{ki}	'Prawy p. Uruk'	Anam	5
2a.	sipa-zi-larsa ^{ki}	'Prawy p. Larsy'	Sin-iddinam	1
3.	sipa-zi ki-ág-gá-ni	'Jego prawy ukochany p.'	Iddin-Dagan	1

Tabela 4. Najprostsze tytuły (króla-) pasterza

Warto przypomnieć, że sam tytuł sipa, wyrażony tym jednym słowem występuje bardzo wcześnie i jest najczęstszy w III tys. przed Chr. Uznać więc należy, że był on najprawdopodobniej wyposażony w podstawową, a jednocześnie *de facto* pełną treść związaną z pozytywną rolą i działalnością postaci tak siebie określającego króla (Postgate 1995, 400). Aspekt ten w interesujący sposób ukazują określenia roczne Rim-Sina I z Larsy, gdzie tytuły (króla-) pasterza pojawiają się aż w czterech kolejnych latach (RS 22-25). Co ciekawe, tytuły sipa i sipa-zi występują tam zamiennie,

E4.4.6.2; E4.4.6.3; E4.4.6.4; E4.4.6.6.).

¹⁰⁰ W tekście Iddin-Dagana (E4.1.3.2:17) występuje on w postaci nieco rozwiniętej sipa-zi ki-ág-gá-ni, 'his beloved reliable shepherd' (Frayne 1990, 24).

¹⁰¹ Występuje w 5 inskrypcjach Anama z Uruk i 1 inskrypcji Sin-iddinama z Larsy: E4.4.6.1; E4.4.6.2; E4.4.6.3, E4.4.6.5; E4.4.6.6; E4.2.9.1.

¹⁰² sipa-zi-Lárs^{ki}-ma, '(Sin-iddinam) prawy pasterz Larsy'.

¹⁰³ sipa-zi-unu^{ki}-ga '(Anam), prawy pasterz Uruk'.

¹⁰⁴ sipa-zi ki-ág-gá-ni, '(Iddin-Dagan) jego prawy, ukochany pasterz'.

¹⁰⁵ Prolog Kol. I:50-51

a pod koniec tego okresu uzupełniają je dwa jego warianty sipa-gi-na (RS 26, 28) – ‘pewny¹⁰⁶ pasterz’ i sipa-giš-tuk-kur-gal (RS 27) – ‘pasterz, który słucha wielkiej góry’¹⁰⁷. Przy tej okazji warto dodać, że pod względem odwołań do tytułu określającego króla jako pasterza określenia roczne Rim-Sina I wyróżniają się spośród wszystkich innych władców tego okresu, gdzie są one rzadkie i nic nie wnoszące do naszego ich rozumienia (Charpin 2010, 91-92).

5. ‘Pasterz’ jako opiekun według inskrypcji starobabilońskich

Analizowane tutaj starobabilońskie teksty królewskie, które obok króla pasterzem określają także niektóre bóstwa, same podpowiadają, jak dokładnie należy rozumieć ten termin w znaczeniu opiekuna. Szczególnie wyraźnie wskazują na to dwa fragmenty inskrypcji królów Larsy pochodzących z tej epoki, Sin-iqišama (E4.2.11.1) i Rim-Sina I (E4.2.14.4).

W obu przypadkach odnośne fragmenty tekstów to nagłówki inskrypcji:

Sin-iqišam, E4.2.11.1 ¹⁰⁸	
^{1[d]} en-líl	(Dla) Enlila,
² en-u ₁₈ -ru	wielkiego pana,
³ aš-a-ni mah	który jest najbardziej wynio-
sły,	
⁴ zà-dib an-ki-a	który przewyższa (wszystko)
na niebie i na ziemi,	
⁵ sipa-gin, edin	⁵⁻⁷ który, jak pasterz trosz-
czy się o to, co żyje	
⁶ kilib` zi-gál túm-túm-mu	na stepie
⁷ nì-a-na	
⁸ mu-sa ₄ -a	⁸⁻⁹ który troszczy się o wszystko
⁹ èn tar-ra	

¹⁰⁶ ‘True’ (Sigrist 1990, 54-55, 57-58).

¹⁰⁷ Tj. Enlila, inaczej Sigrist 1990, 56: ‘shepherd who listens to the broad country’.

¹⁰⁸ ‘For the [god] Enlil, mighty lord, who is uniquely supreme, who surpasses (those) in heaven and earth, who like a shepherd cares for all living creatures (of) the steppe, who looks after anything whatsoever’ (Frayne 1990, 190).

Rim-Sin I, E4.2.14.4¹⁰⁹

^{1d}Dumu-zi

²en-siskur

³nita-dam-ki-ág-^diInanna

⁴**sipa-edén-dagal-la**

⁵**túm-túm-e hé-du**₇

⁶lugal-a-ni-ir

Dla Dumuziego,

pana (regularnych) ofiar,

ukochanego małżonka Inanny,

pasterza szerokiego stepu,

który troszczy się (o to, co żyje)

swego pana,

Postać Dumuziego jest tu o tyle istotna, że oprócz tego, że był on czczony jako bóstwo, uchodzi też za legendarnego króla Sumeru i jako taki występuje wśród władców wymienionych przed potopem na Sumerijskiej Liście Królów (por. Anagnostou-Laotides 2017, 88).

Ta swoista definicja mówiąca, czym ma być funkcja (króla-) pasterza jako opiekuna, jest bardzo przydatna, ponieważ te same teksty mówią, że władzę pasterską królowie otrzymywali od swoich boskich opiekunów¹¹⁰. Bez wątpienia władcy ziemscy, namiestnicy bogów mieli ją wykonywać w podobny sposób, okazując troskę o swoich poddanych, o czym czytamy w trzech tekstach:

Warad-Sin: „Ich (Ana i Enlila) czyste słowo sprawiło, że troszczył się o żywych jak pasterz, aby uczynić ich kraj bezpiecznym, dać im wodę i przedłużyć ich dni”¹¹¹ (E4.2.13.21).

¹⁰⁹ ‘For the god Dumuzi, lord of offerings, beloved husband of the goddess Inanna, shepherd of the broad steppe, fit to to care for (all the creatures), his lord’ (Frayne 1990, 190).

¹¹⁰ Np. uzyskaniem władzy pasterskiej od bóstwa chwali się Warad-Sin w inskrypcji E4.2.13.21, w której jednocześnie tytułuje się pasterzem.

¹¹¹ E4.2.13.21 ³⁸sipa-gin₇ ʾziʾ-gál túm-túm-e-dè ³⁹ma-da-bi-im šu-a gi₄-gi₄-dè ⁴⁰šà-bé a gá-gá-dè u₄-bi sù-sù-u₃-dè ⁴¹inim sikil-bi bí-in-tùm, ‘Their (An and Enlil’s) word purely moved him to care for the living ones like a shepherd, to make their land safe, to establish water in their midst, to make their days long’ (Frayne 1990, 242).

Hammurabi: „W dostatku i obfitości **pasłem** ich. Osiedliłem ich w spokojnych siedzibach”¹¹² (E4.3.6.7).

Samsu-iluna: „Wielcy bogowie wejrzeni na mnie... bym sprawował **władzę pasterską** nad czterema stronami (świata) w pomyślności na zawsze”¹¹³ (E4.3.7.5).

O tym zaś, że to bogowie obdarowywali królów władzą pasterską czytamy aż w dziesięciu inskrypcjach z tego okresu, a ich wymowa jest jednoznaczna, np.:

1. Sin-iddinam: ¹⁵nam-sipa-Larsa.KI-^rma[˘]-[šè] ¹⁶hu-mu-un-íl-[le-en]¹¹⁴ - [„On wyniósł mnie do godności pasterza Larsy”] (E4.2.9.6).
2. Warad-Sin, ⁴⁵nam-sipa kalam-ma-na mu-un-gar-re-en¹¹⁵ - [„Którego (Nanna) wyznaczył na pasterza swego Kraju”] (E4.2.13.21).
3. Samsu-iluna: ¹⁸sa-^ram[˘]-su-i-lu-na ¹⁹lugal ˘la-la[˘]-ni i-me-en-na-ta ²⁰kur-kur kilib-ba-bi ²¹nam-sipa-bi ak-dè ²²ma-an-sum^{116/} ¹⁶a-na sa-am-su-i-lu-na ¹⁷LUGAL la-le-šu ia-a-ti ¹⁸ŠU[˘].NÍGIN ma-ta-tim ¹⁹[a]-na re-ie-em i-din-nam - [„Enlil {...} dał mnie, Samsu-ilunie, swemu ulubionemu królowi, wszystkie kraje, {abym je} pasł] (E4.3.7.5).

Cytaty powyższe, w swej wymowie charakterystyczne dla całej grupy tekstów tego rodzaju¹¹⁷, nie pozostawiają wątpliwości, że królowie tytu-

¹¹² E4.3.6.7 ³⁴in nu-uh-šim ù HÉ.GAL ³⁵lu e-ri-ši-na-ti ³⁶šu-ba-at ne-eh-tim ³⁷lu u še-ši-ib ši-na-ti, ‘In abundance and plenty I shepherded them. I settled them in peaceful abodes’ (Frayne 1990, 341).

¹¹³ ⁷⁷nam-sipa-ub-^rda[˘]-lím-mu-ba ⁷⁸silim-ma du-rí-šè ak-dè ⁷³re-iu-^rtam[˘] [ša] ki-ib-ra-[at] ar-ba-im ⁷⁴in šu-ul-mi-im ⁷⁵a-na da-ar e-pé-ša-am, ‘to exercise the shepherdship of the four quarters in well-being forever’ (Frayne 1990, 383).

¹¹⁴ ‘He elevated [me to] the shepherdship of Larsa’ (Frayne 1990, 165).

¹¹⁵ ‘Whom (the god Nanna) appointed (for) shepherdship of his nation’ (Frayne 1990, 242).

¹¹⁶ ‘Gave to me, Samsu-iluna, king of his pleasure, the totality of the lands to shepherd’ (Frayne 1990, 381).

¹¹⁷ Enlil-bani (E4.1.10.1001:13-20); Nur-Adad (E4.2.8.7:24-25); Sin-iqišam (E4.2.11.1:1-4); Rim-Sin I (E4.2.14.15:36-37); Hammurabi (E4.3.6.7:34-37); Ammi-ditana (E4.3.9.2:18-25/ [akad.] 19[˘]-25[˘]); Takil-ilissu (E4.11.2.1:5-8).

lujący się pasterzami uważali, że swą władzę otrzymali od bóstw w celu sprawowania rządów pomyślnych dla swoich krajów i poddanych.

Zasugerowane wyżej rozumienie terminu *sipa* jako ‘hodowca’, ‘dostarczyciel zwierząt ofiarnych’ jest nierzadko wyobrażane na starobabilońskich pieczęciach cylindrycznych, ukazujących sceny rytualne właśnie z tym motywem. Co istotne, postaci wręczające zwierzę dość łatwo dają się zidentyfikować jako królowie, co ostatecznie potwierdza, że tak właśnie ich rolę jako ‘pasterzy’ należy rozumieć (Collon 1986, 37). Warto dodać, że motyw ten jest widoczny na licznych odciskach, datowanych także na czasy władców, którzy sami w swoich inskrypcjach w ten sposób się nie określają, jak np. władcy babilońscy przed Hammurabim (Sabium, Apil-Sin; Blocher 1989, tabl. 70-75). Może to oznaczać, że takie określanie i przedstawianie władcy w ofiacjalnej ideologii było jeszcze częstsze niż sugerują to znane nam teksty.



Rysunek 1. Starobabilońskie przedstawienie władcy wręczającego bóstwu zwierzę ofiarne.

Za Werr 1988, 122 (tablica V, 5 {11.a}).

6. Zakończenie

Jak pokazuje powyższa analiza, tytuł króla określający go jako pasterza stał się bardzo popularny i występował w wielu różnorodnych wariantach w okresie starobabilońskim, co wskazuje też na jego wielkie znaczenie. Potwierdza to fakt, że niektórzy władcy posługiwali się rozbudowanymi wariantami tego tytułu, wyraźnie w celu wyrażenia w unikatowy sposób swojej władzy króla jako pasterza. Znaczenie tytułu, określającego króla w ten sposób, potwierdza także fakt, że w ponad połowie wszystkich inskrypcji rozbudowany tytuł tego typu pojawia się jako pierwszy, na czele listy wszystkich godności przytaczanych w tytulaturze.

Jeśli chodzi o zadania, jakie najczęściej wiązano z tytułem (króla-) pasterza, to zdecydowana większość z nich wskazuje na troskę o świątynię i bóstwo, a nie poddanych. Jako pasterz król dostarcza zwierząt ofiarnych bóstwom i świątyniom dla potrzeb kultowych. Król-pasterz był więc bardziej hodowcą, który miał wyhodować i dostarczyć zwierzęta dla bogów, a nie dbać o nie na stepie, chroniąc je przed niebezpieczeństwami. Dopiero na drugim miejscu troską (króla-) pasterza ma być pomyślność kraju i poddanych. Ciekawostką jest to, że w tym znaczeniu aż cztery warianty tytułu (króla-) pasterza kładą nacisk na zachowanie sprawiedliwości, tj. ładu społecznego.

Można więc powiedzieć, że w tytulaturze królewskiej okresu starobabilońskiego mamy do czynienia z dwoma różnymi znaczeniami pojęcia (króla-) pasterza. Pierwsze z nich odnosiło się do służby bogów, odpowiedzialnego za dostarczanie zwierząt ofiarnych do świątyni i tutaj król był odpowiedzialny za hodowlę zwierząt w tym celu. Był on w efekcie bardziej hodowcą niż pasterzem. Drugie zdecydowanie rzadziej występujące znaczenie pojęcia (króla-) pasterza odnosi się do dbałości o pomyślność kraju i poddanych i jedynie w tym przypadku był on związany ze światem ludzi. Co ciekawe, to rozumienie tytułu króla jako pasterza stopniowo staje się popularniejsze i poczynając od poł. II tys. przed Chr., będzie ono dominujące dla całej kultury Mezopotamii.

Bibliografia

- Anagnostou-Laotides, Eva. 2017. *In the Garden of the Gods. Models of Kingship from the Sumerians to the Seleucids*. New York: Routledge.
- Averbeck, Richard, i Benjamin Studevent-Hickman, Piotr Michalowski. 2006. „Late Third Millennium BCE Sumerian Texts.” W *The Ancient Near East. Historical Sources in Translation*. Red. Mark Chavalas, 45-87. Malden: Wiley.
- Black, Jeremy, i Graham Cunningham, Eleonor Robson, Gabor Zólyomi. 2004. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford: Oxford University Press.
- Braun-Holzinger, Eva, A. 2007. *Das Herrscherbild in Mesopotamien und Elam. Spätes 4 bis frühes 2. Jt. V. Chr. (AOAT 342)*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Blocher, Felix. 1989. *Siegelabrollungen auf frühaltbabylonischen Tontafeln im British Museum. Ein Katalog mit einem Vorwort von T.C.Mitchell*. München: Profil-Verlag.
- Charpin, Dominique. 2004. „Histoire Politique du Proche-Orient Amorrite (2002-1595).” W *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit (Orbis Biblicus et Orientalis 160/4)*. Red. Dominique Charpin, Dietz O. Edzard, Marten Stol, 25-384. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/Fribourg: Academic Press.
- Charpin, Dominique. 2006. „Chroniques Bibliographiques 7. Les Inscriptions Royales Suméto-Akkadiennes d'Époque Paléo-babylonienne.” *Revue d'Assyriologie* 100: 131-160.
- Charpin, Dominique. 2010. *Writing Law and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Charpin, Dominique. 2012. *Hammurabi of Babylon*. London: Bloomsbury Publishing.
- Collon, Dominique. 1986. *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals III, Isin-Larsa and the Old Babylonian Periods*. London: BMP.

- Démare-Lafont, Sophie. 2011. „Judicial Decision-making: Judges and Arbitrators.” W *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Red. Karen. Radner, Eleonor. Robson, 335-357. Oxford: Oxford University Press.
- Edzard, Dietz O. 1980-1983. „Königsinschriften. Sumerisch.” W *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*. Tom VI. Berlin: Walter de Gruyter: 59-65
- Edzard, Dietz O. 1997. *Gudea and his Dynasty. Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods*. Tom 3/1. Toronto: University of Toronto Press.
- Fitzgerald, Madeleine A. 2002. „Rulers of Larsa.” Rozprawa doktorska. Yale University.
- Frankfort, Henry. 1978. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion of Society and Nature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Frayne, Douglas. 1990. *The Old Babylonian Period (2003 – 1595 BC). Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods*. Tom 4. Toronto: University of Toronto Press
- Frayne, Douglas. 1997. *Ur III (2112-2004 BC). Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods*. Tom 3/2. Toronto: University of Toronto Press.
- Halloran, John A. 2006. *Sumerian Lexicon. A Dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*. Los Angeles: Logogram Publishing.
- Horsnell, Malcolm J.A. 1999. *Year-Names of the First Dynasty of Babylon*. Tom II. *The Year-Names Reconstructed and Critically Annotated in the Light of their Exemplars*. McMaster: McMaster University Press.
- Kraus, Fritz, R. 1984. *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit*. Leiden: Brill.
- Kuhrt, Amelie. 1995. *The Ancient Near East c. 3000 – 330 BC*. Tom I. London: Routledge.
- Lemaire, Andre, red. 2001. *Świat Biblii*. Wrocław: Ossolineum.

- Mikołajczak, Tytus. 2022. „Prawa Lipit-Esztara.” *Czasopismo Prawno-Historyczne* 74 (2): 37-57.
- Novák, Mirko. 2017. „«Herr der Gesamtheit», «Liebling der Götter» und «Guter Hirte». Konzepte des mesopotamischen Königtums und ihre materiellen Manifestationen.” W *Monarchische Herrschaft im Altertum* (Schriften des Historischen Kollegs 94). Red. Stefan Rebenich, 61-82. Oldenburg: De Gruyter.
- Pecha, Lukas. 2018. *The Material and Ideological Base of the Old Babylonian State. History, Economy, and Politics*. Lanham: Lexington Books.
- Pittman, Holly. 2013. „Seals and sealings in the Sumerian World.” W *The Sumerian World*. Red. Harriet Crawford, 319-342. London: Routledge.
- Postgate, John N. 1992. *Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History*. London: Routledge.
- Postgate, John N. 1995. „Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad.” W *Civilizations of the Ancient Near East*. Red. Jack Sasson, 395-412. New York: Hendrickson Publishers.
- Renger, Johannes. 1980-1983. „Königsinschriften. Akkadisch.” W *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*. Tom VI. Berlin: Walter de Gruyter: 65-77.
- Richardson, Mervyn E.J. 2000. *Hammurabi's Laws. Text, Translation and Glossary*. London: Bloomsbury Publishing.
- Roth, Martha. 1995. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta: Scholars Press.
- Selz, Gebhard J. 2001. „Guter Hirte, Weiser Fürst.” *Altorientalische Forschungen* 28: 8-39.
- Seux, Marie-Joseph. 1980-83. ‘Königtum’, W *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*. Tom VI. Berlin: Walter de Gruyter: 140-173.
- Sigrist, Marcel. 1990. *Larsa Year Names*. Berrien Springs: Andrews University Press.

- Roberts, Jimmy. J.M., red. 2019. *The Bible and the Ancient Near East. Collected Essays*. Vinona Lake: Eisenbrauns.
- Tyborowski, Witold. 2019. *Prawa Hammurabiego, dīnāt mišarim*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Van de Mieroop, Marc. 2004. *King Hammurabi of Babylon. A Biography*. Malden: John Wiley & Sons.
- Van de Mieroop, Marc. 2007. *A History of the Ancient Near East*. London: Wiley-Blackwell.
- Van Wyk, Koot. 2019. *Corpus of Cuneiform Tablets From Palestine*. Henderson: Louichester Publications.
- Waerzeggers, Caroline. 2011. „The Pious King: Royal Patronage of Temples.” W *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Red. Karen. Radner, Eleonor. Robson, 725-751. Oxford: Oxford University Press.
- Winter, Irene.J. 2008. „Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East.” W *Religion and Powers. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Red. Nicole. Brisch, 75-102. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Werr, Lamia al-Gailani. 1988. *Studies in the Chronology and Regional Style of Old Babylonian Cylinder Seals* (Bibliotheca Mesopotamica 23). Malibu: Undena Publications.

Kuntillet ‘Ajrud – punkt zwrotny w interpretacji historii Izraela i Judy?

Kuntillet ‘Ajrud – a Turning Point in the Interpretation of the History of Israel and Judah?

Słowa kluczowe: Kuntillet ‘Ajrud, Izrael i Juda, monarchia, zależność, Dawid,
Key words: Kuntillet ‘Ajrud, Israel and Judah, monarchy, dependence, David

Streszczenie

Kuntillet ‘Ajrud dostarcza nam wiele interesujących danych na temat religii starożytnego Izraela oraz jego historii. W artykule akcent położony jest na znaczenie tego stanowiska archeologicznego dla tej ostatniej. W świetle danych płynących z tekstów znalezionych w tym miejscu przedstawiona jest popularna dziś teza o potencjalnym politycznym uzależnieniu Judy od królestwa Izraela przez cały okres istnienia tego ostatniego. Autor nie uważa, aby te dane były wystarczające do jej udowodnienia, ale zgadza się z tym, że mogą one stanowić przyczynek do dalszej dyskusji nad tą hipotezą.

Abstract

Kuntillet ‘Ajrud provides us with much of interesting information about the religion of ancient Israel and its history. The emphasis in this article is on the latter. In the light of the data from the texts found here, the popular

¹ Prof. dr hab. Janusz Lemański, Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytet Szczeciński.

today thesis discusses the potential political dependence of Judah on the Kingdom of Israel throughout the existence of the latter. The author does not believe that this data is sufficient to prove so, but agrees that the data should contribute to further discussion of this hypothesis.

Odkrycie na południu Judei stanowiska archeologicznego nazywanego Kuntillet 'Ajrud, ze względu na odnalezienie tam teksty oraz ikonografię wzbudziło duże zainteresowanie wśród badaczy dziejów i religii starożytnego Izraela. Na pierwszy plan wysunęła się najpierw dyskusja dotycząca religii izraelskiej czasów monarchii. W ostatnim okresie zwrócono jednak uwagę również na znaczenie tego miejsca dla zrozumienia historii 'zjednoczonej' monarchii i wzajemnych relacji pomiędzy Izraelem i Judą. Tym ostatnim kwestiom poświęcone jest to omówienie².

1. Stanowisko archeologiczne i znalezione w nim artefakty

Stanowisko było eksplorowane w latach 1975-1976 przez ekspedycję badawczą, której przewodził Ze'ev Meshel z Uniwersytetu w Tel Awiwie. Odkryte tam inskrypcje i rysunki 'wstrząsnęły archeologami z Izraela', jak opisał to w jednej ze swoich publikacji znany izraelski archeolog i historyk Israel Finkelstein (Finkelstein 2013, 148). Samo miejsce interpretuje się jako typ starożytnego karawanseraju z przełomu IX/VIII wieku przed Chr. – być może spełniającego również zadania pewnego rodzaju szkoły (TUAT NF, 314 przypis 44). Położone jest ono na drodze z Gazy do Eljat (Darb el-Ghazza). Badania przeprowadzone z pomocą węgla C¹⁴ pozwoliły badaczom oszacować, że miejsce mogło być zasiedlone już około 795 roku przed Chr. i opuszczone około 730/20 przed Chr. (Finkelstein, Piasezky 2008, 175-185). Powstało na szlaku handlowym prowadzącym z jednej strony do Beer Szeby, a z drugiej do Edomu. Odkryte tu inskrypcje (TUAT NF, 316-319) znajdują się na różnych

² Referat wygłoszony 22.09.2022 podczas sympozjum naukowego: Starożytny Wschód i jego dziedzictwo: Szczecin US – Wydział Historyczny.

powierzchniach służących pisaniu (kamień, glina, tynk ścienny); przy ich wykonaniu zastosowane zostały różne techniki pisarskie (rylec, atrament), języki (hebrajski, fenicki) i sposoby zapisu (litery, rzędy liter, kombinacje słów, zdania). Inskrypcje, choć znajdują się w sąsiedztwie ikonografii, nie mają – zdaniem części badaczy – z tymi motywami ikonograficznymi bezpośredniego powiązania. Trwa jednak spór o to, czy zostały obok siebie umieszczone celowo, czy raczej znalazły się w takiej bliskości przypadkowo. Poniżej rysunków znajdują się napisy atramentowe na dwóch *pithoi* i tynku ściennym oraz jeden z trzech napisów wydrapanych na kamiennych misach. We wszystkich inskrypcjach powraca temat błogosławieństwa i różne jego aspekty (błogosławieństwo od Boga, ludzkie błogosławieństwo w imieniu Boga, ludzkie błogosławieństwo, wyrazy uwielbienia wobec Boga). Różne są w końcu także zastosowane gatunki literackie. Inskrypcje na tynku z *pithos* A i B przypominają początek listu lub ćwiczenia z zapisywania alfabetu. Brak jednak głównej części jakiegokolwiek listu. Inskrypcje na ściennym tynku są z kolei bardzo krótkie i fragmentaryczne, ale z listami nie mają nic wspólnego. Przypominają raczej teksty poetycko-literackie. Ze względu na wspomnianą fragmentaryczność trudno zrozumieć ich dokładny sens. Trzy kamienne misy pokryte są rytami, stąd opinia, że służyły celom rytualnym (ofiary wotywnie)³; ponadto opatrzone zostały notami o ich przynależności, tj. informacją o ofiarodawcy.

2. Znaczenie dla badań nad historią religii starożytnego Izraela

Inskrypcje z Kuntillet 'Ajrud wzbudziły zainteresowanie badaczy przede wszystkim w związku z aspektami religijnymi. Wymienia się na nich różne bóstwa (egipskie bóstwo Bes, kananejskich bogów Ela i Baala, JHWH i Aszerę). Inspirujący jest fakt, że wspomina się także lokalne manifestacje samego JHWH (Samaria, Teman), co pozwala

³ Do trzech inskrypcji na kamieniu por. Rentz, Röllig 1995, 56-57; Dobbs-Allsopp et al. 2005, 283-285. Dwie z nich opracowane także w TUAT 1988, 562-563.

domyślać się sposobu, w jaki jahwizm został przeniesiony na tereny Samarii (Lemański 2021, 167), a wreszcie wskazuje się na powiązanie JHWH z Aszerą, która rozumiana jest nie jako obiekt kultowy – tak często w ST – ale jako bogini i partnerka JHWH. W tym ostatnim przypadku istnieje też możliwość odczytania obu nazw geograficznych jako imion własnych (por. Jr 49,7; Ab 9 → Rdz 36,11). Wtedy JHWH Temana i Szomrona (por. Kajr 3.6; 3.9; 4.1) byłby Bogiem obu tych osób, a Aszera nie byłaby łączona z JHWH⁴. Wszystko to razem stanowi istotny przyczynek do dyskusji nad politeistycznym charakterem religii starożytnych Izraelitów i odgrywa ogromną rolę w rekonstrukcji jej historii oraz w dyskusji o początkach biblijnego monoteizmu (TUAT NF, 315; teksty, 316-319).

3. Znaczenie dla zrozumienia historii relacji pomiędzy Izraelem i Judą

W ostatnim czasie teksty z Kuntillet 'Ajrud stały się jednak przedmiotem debaty nad początkami monarchii w Izraelu i Judzie i dyskusji nad wzajemnymi historycznymi relacjami oby tych państw. Imiona wymieniane na inskrypcjach mają charakter północno-izraelski (-*jw* jako element teoforyczny odpowiadający judejskiemu *jhw*). To sugeruje, że mieszkańcy tego miejsca pochodzili z północy. Imię nadawcy z inskrypcji z *pithos* A zrekonstruowano jako 'król Aszjo', ale nie znamy króla o takim imieniu (Zevit 2001, 390). Ze'ev Meshel (Meshel 1992, 107) zasugerował, że *šj* + [*m*] może reprezentować imię *jwš* ('król Joasz', ok 802/1-786/7 przed Chr.). Problem polega na tym, że opublikowane fotografie nie pozwalają dojrzeć *mem* i rekonstrukcja *šjw hmlk* jest efektem domysłu. Niemniej taka identyfikacja z królem Izraela Joaszem dobrze koresponduje z paleograficzną datacją inskrypcji z Kuntillet 'Ajrud. Relacja zapisu *šjw* (*aszjaw*) do biblijnego *jwš* – 'Joasz' (oryginalnie

⁴ „May he (functionary) bless you to Yhwh of Teman (person) and to his (Teman's) Ashera” (Kajr 3.9); por. argumentację Wyk 2017, 66-99.

jaw'asz) nie jest więc problematyczna, gdyż połączenie ze sobą elementu teoforycznego i czasownikowego to częste zjawisko w królewskich imionach znanych z Biblii (2 Krl 8,24: Ochozjasz; 2 Krn 21,17: Joachaz; 2 Krl 24,6: Jojakim/Jojakin; Jr 24,1: Jechoniasz) { McCarter 2003, 171-173, zwł. 171 przypis 1}.

Najistotniejszy wydaje się jednak fakt, że miejsce położone na głębokim południu, jakim jest Kuntillet 'Ajrud, lepiej odzwierciedlałoby podporządkowanie się władzy królów Judy niż Izraela. Tymczasem inskrypcje swoim charakterem wyraźnie wskazują, że mamy do czynienia z *dominium* królów Izraela. Christian Frevel (Frevel 2018, 186-194) stawia tezę, że na przełomie IX/VIII wieku przed Chr. królestwo Judy – o ile w ogóle istniało – było w zasadzie państwem/terytorium wasalnym lub filialnym wobec królestwa Izraela. W istocie inskrypcje z IX wieku z jednej strony sugerują, że Izrael i Juda tworzyły koalicję antymoabicką w trakcie wojny z moabickim królem Meszą, który – jako 'hodowca owiec' [*nōqēd*] – płacił daniny 'królowi Izraela'. Po śmierci króla Achaba zbuntował się jednak (2 Krl 1,11; 3,4-5) i zrzucił to jarzmo (Weippert 2010, 242-248). Z drugiej strony relacje z wojny asyryjskiego władcy Salmanassara III (858-824) przeciwko tzw. koalicji syryjskiej (Weippert 2010, 249-265) wymieniają jako jednego z ważnych przedstawicieli tej koalicji króla Izraela Jehu z Beth-Omri, który w wyniku klęski (841 przed Chr.) stał się trybutariuszem Asyrii (Weippert 2010, 264 {nr 113}). O tym, że Juda nie miała w tym okresie takiego samego politycznego znaczenia jak Izrael, świadczy nie tylko fakt, że pierwsze wzmianki o takim znaczeniu pochodzą dopiero z drugiej połowy VIII wieku przed Chr., ale i dane archeologiczne. Chodzi głównie o brak pieczęci i innych śladów rozwiniętej administracji Judy w okresie żelaza IIA/B (Frevel 2018, 188)⁵. Warto przywołać również relacjonowaną w Biblii wyprawę faraona Šošenqa (925 przed Chr.; biblijny Szeszonk; por. 1 Krl 14,25-26) {Weippert 2010, 228-241}. Wzmianka biblijna wspomina o zdobyciu

⁵ Przegląd danych Gertz 2010, 99-117.

i splądrowaniu przez niego Jerozolimy, lecz egipskie annały dotyczące tej wyprawy nawet jej nie wspominają, co świadczy raczej o tym, że miasto nie miało wtedy tak wielkiego znaczenia, jak opisują to później autorzy biblijni. Choć z drugiej strony sama wyprawa mogła być interwencją spowodowaną jakimiś procesami państwowotwórczymi zachodzącymi w tym regionie, którym Egipcjanie chcieli przeciwdziałać, próbując odzyskać kontrolę nad swoim dawnym *dominium*⁶.

Wracając do wspomnianej tezy Frevela, że Juda praktycznie do upadku Izraela (735-720 przed Chr.) była jego królestwem/terytorium filialnym, trzeba wspomnieć argumenty, jakich używa ten badacz. Frevel sądzi, że królowie Izraela (Joram, Ochozjasz, Joachaz, Joasz) byli w istocie także królami Judy (stąd powtarzalność tych imion z rozróżniającym dodatkiem 'izraelski, judzki'). Postać 'ojca założyciela' niezależnego królestwa Izraela – Jeroboama I, to według niego literacka reminiscencja z czasów Jeroboama II. Tę tezę zresztą wspiera wielu innych badaczy (Lemański 2021, 125 przypis 184 z literaturą dotyczącą tej tezy). Emancypacja Judy nastąpiła dopiero za czasów Achaza (734-728 przed Chr.) władającego Judą po upadku dynastii Jehu. Obecność administracji izraelskiej w Judzie i w Jerozolimie datować należy zatem na okres znacznie wcześniejszy niż upadek Samarii (721 przed Chr.). To zdaniem Wolfganga Schütte (Schütte 2012, 52-72; 2018, 147-180) pozwala w nowy sposób spojrzeć na Izajaszowe stwierdzenie „oba domy Izraela” (Iz 8,14). Stela z Tel Dan (IX wiek przed Chr.) {Weippert 2010, 267-269} sugeruje, że tereny Judei znajdują się pod władaniem 'domu Dawida'. Teksty biblijne z kolei wskazują, że sam Dawid, określany w Biblii jako syn Jessego Betlejemity, uwikłany jest w spory o władzę z Saulem Beniaminitą, które to spory dotyczą dominacji nad terytoriami związanymi raczej z Izraelem niż Judą⁷. Część badaczy zresztą na podstawie słów proroka Micheasza o „Betlejem Efrata” (Mi 5,1) interpretuje postać Dawida jako

⁶ Na temat egipskiej dominacji w Kanaanie por. Lemański 2021, 21-28.

⁷ Interpretację i potencjalne historyczne reminiscencje dobrze omawia Sergi 2019, 19-43.

przedstawiciela Efraima (Efratyjczyk = Efraimita)⁸. W istocie według Jr 31,15 (tekst powiązany z tradycją o grobie Racheli; por. Rdz 35,19; 48,7) Efrata i Betlejem znajdują się w pobliżu Rama w Efraimie. W tym wypadku problem może wynikać jednak ze złego zrozumienia tekstu. Hebrajskie *b^erāmāh* (por. Wulg.) w LXX odczytane jest jako „w Rama”, ale taka interpretacja wymaga zwrotu *bārāmāh*, gdyż nazwa tego miejsca z reguły (wyjątek Ne 11,33) występuje z rodzajnikiem. Hebrajski leksem można więc zrozumieć w sensie ‘wyżyna/wysokie miejsce’ (Goldingay 2021, 639 przypis a)⁹. Niemniej w tekście, do którego metaforycznie nawiązuje prorok (Rdz 35,19), identyfikacja „to jest Betlejem” stanowi późniejszą głosem wyjaśniającą, a samo miejsce pochowania pramatki Beniaminitów też raczej znajduje się na terytorium tego plemienia (Por. Lemański 2014, 932-934).

To są oczywiście – na razie – spekulacje, które trudno jest jednoznacznie udowodnić. Pewnym jednak wydaje się to, że zanim nastąpił rozwój terytorialny Judy (druga połowa VIII wieku przed Chr.), jej późniejsze południowe tereny znajdowały się pod władzą i kontrolą królów Izraela, o czym świadczy przywołana tu inskrypcja z Kuntillet 'Ajrud. To tej izraelsko-jerozolimskiej dominacji podporządkowani byli lokalni przywódcy z południa (Lemański 2021, 126). Nie można zatem wykluczyć, że również dynastia z ‘domu Dawida’ oryginalnie rozumiała siebie bardziej jako reprezentującą Izraela niż Judę. Christian Frevel (Frevel 2018, 186-190, 192) dość ciekawie odtwarza potencjalne więzy genealogiczne poszczególnych władców z tego okresu i ich związek z dynastią królewską Omridów w Izraelu. Konkluduje potem, że w X wieku przed Chr. nie mogła istnieć jeszcze żadna zjednoczona monarchia, która mogłaby podzielić się na dwa niezależne królestwa. Co nie znaczy, że na terenach środkowo-południowego Lewantu nie zachodziły już

⁸ Na temat innej niż Betlejem judzkiej lokalizacji por. Görg 1991, 474; Frolov 2007, 283-284.

⁹ Tego problemu nie zauważa jednak Fischer 2005, 156-157. Zauważa go z kolei, choć nie rozwiązuje tak jak Goldingay, Schmidt 2013, 134 przypis 13.

jakieś procesy państwowotwórcze. W XII wieku przed Chr. definitywnie zniknęły wpływy egipskie na tych terenach. Ale pojawili się nowi, mniejsi gracze: Filistyni na południowym wybrzeżu, Fenicjanie na północy, których wpływy sięgały aż do Galilei, czy Aramejczycy na północnym wschodzie. Centralny górski pas Lewantu wraz z Transjordanią stanowił w tym układzie pewne *vacuum*. Archeologia pozwala jednak stwierdzić dziś, że zachodziły tam pewne procesy reintegrujące zamieszkujące te tereny ludy. Wymusił to z jednej strony upadek tradycyjnego systemu miast-państw zwasilizowanych jeszcze w połowie XIV wieku przez Egipt (listy z el Amarna), a z drugiej dość szybkie powstawanie setek mniejszych osiedli, których sposób zabudowy przypominał pasterskie, nomadyczne, koliste obozy z placem dla trzody pośrodku. Znalezione w nich artefakty nie pozwalają jednakże sądzić, że ci, którzy je zakładali, pochodzili spoza Kanaanu (Finkelstein 1988). Wspomniana już wyprawa faraona Šošenqa ok. 925 mogła być zatem próbą odzyskania dawnych wpływów na tych terenach.

Frevel zwraca uwagę na zbieżność etymologiczną takich imion jak Jeroboam I (927 przed Chr.) i Roboam (926-910 przed Chr.), sugerując, że nie chodzi tu o żadne historyczne postaci, lecz wspomnianą już reminiscencję z czasów Jeroboama II (787-747 przed Chr.). Jej celem było zbudowanie postaci 'ojca założyciela' królestwa Izraela, które pod panowaniem Jeroboama II przeżywało swój moment rozkwitu polityczno-terytorialnego (Frevel 2018, 263-266). W podobny sposób zresztą wiek później autorzy z Judei opisywali judzkiego króla Jozjasza na zasadzie 'David redivivus', prezentując już Jeroboama I jako buntownika, a początki swojego państwa ukazując jako politycznie niezależne królestwo Izraela/Judy.

4. Konkluzja

Kuntillet 'Ajrud nie dostarcza nam dzisiaj niczego rozstrzygającego w kwestii historii i religii starożytnego Izraela. Wynika to z kilku faktów. Najpierw same teksty podlegają jeszcze ciągłej dyskusji, a ich

rekonstrukcja oraz interpretacja w niektórych przypadkach nie jest pewna. Potem również z tego, że stanowią one jedynie mały wycinek ze starożytnej faktografii. Z drugiej strony teksty oraz ikonografia z Kuntillet 'Ajrud stanowią jednak ważny i cenny przyczynek w tej dyskusji i pozwalają otwierać nowe kierunki badawcze. Tak jest m.in. w kwestii relacji pomiędzy królestwami Izraela i Judy. Wyraźnie 'izraelski' charakter tego miejsca położonego na południowym krańcu królestwa Judy pozwala znaleźć argumenty wspierające tezę o swego rodzaju uzależnieniu tego ostatniego od swego północnego sąsiada, które mogło trwać aż do upadku Samarii (722 przed Chr.). Same teksty nie dają w tej kwestii jednak żadnej pewności. Takie 'obce' centra handlowe (rodzaj dawnego karawanseraju) na szlakach komunikacyjnych nie były niczym zaskakującym w starożytności i Kuntillet 'Ajrud mogło być jednym z nich. Niemniej rzeczy mogły równie dobrze wyglądać zupełnie inaczej i z tego powodu to stanowisko archeologiczne było i jest brane pod uwagę jako jedno z ważnych źródeł informacji o dawnych stosunkach pomiędzy Izraelem i Judą.

Bibliografia

- Finkelstein, Israel. 1988. *The Archaeology of the Israelite Settlement*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Finkelstein, Israel, i Eli Piasetzky. 2008. „The Date of Kuntillet 'Ajrud: The C¹⁴ Perspective.” *Tell Aviv* 35: 175-185.
- Finkelstein, Israel. 2013. *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel* (Ancient Near East Monographs 5). Atlanta: Society of Biblical Literature
- Fischer, Georg. 2005. *Jeremia 26-52* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Frevel, Cristian. 2019. *Geschichte Israels*. Wydanie 2. Stuttgart: Kohlhammer.

- Frolov, Sege. 2007. „Ephrathah, Ephrathites.” W *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Red. Katharine Doob Sakenfeld, tom 2. Nashville: Abingdon Press: 283-284.
- Görg, Martin. 1991. „Efrata.” W *Neues Bibel-Lexikon*. Red. Martin Görg, Bernhard Lang, tom 1. Zürich: Benziger: 474.
- Goldingay, John. 2021. *The Book of Jeremiah* (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids: Eerdmans.
- Gertz, Jan C., red. 2010. *Grundinformation Altes Testament*. Wyd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hallo, William W., red. 2003. *The Context of Scripture*. Tom 2. Leiden/Boston: Brill.
- HI: Dobbs-Allsopp, Frederick W., i Jimmy Jack M. Roberts, Choon-Leong Seow, Richard. E. Whitaker, red. 2005. *Hebrew Inscriptions. Text from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*. New Haven/London: Yale University Press.
- Lemański, Janusz. 2014. *Księga Rodzaju rozdziały 11,27-36,43* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/2). Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła.
- Lemański, Janusz. 2021. *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US.
- Meshel, Ze'ev. 1992. „Kuntillet 'Ajrud.” W *The Anchor Bible Dictionary*. Red. David Noel Freedman. Tom 4. New York: Doubleday: 103-109.
- Rentz, Johannes, i Wolfgang Röllig, red. 1995. *Handbuch der althebräischen Epigraphik*. Tom 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schmidt, Werner H. 2013. *Das Buch Jeremia. Kapitel 21-52* (Das Alte Testament Deutsch 21). Göttingen: Vandehoeck & Ruprecht.
- Schütte, Wolfgang. 2012. „Wie wurde Juda israelisiert?” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 124: 52-72.
- Schütte, Wolfgang. 2018. „Where there Israelites in 'Judean Exile'?” *Antiquo Oriente* 6: 147-180.

- Sergi, Omer. 2019. „Erzählung, Geschichten und Geschichte in den biblischen Überlieferungen von Entstehung der israelitischen Monarchie (1 Sam 9-2 Sam 5).” W *Prophetie*. Red. Imtraut Fischer, Juliana Claassens, 19-43. Stuttgart: Kohlhammer.
- TUAT: Kaiser, Otto, red. 1988. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Tom II (4). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- TUAT NF: Janowski, Bernd, i Daniel Schwemer, red. 2011. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge*. Tom 6: *Grab, Sarg-, Bau- und Votivinschriften*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Weippert, Manfred 2010. *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (Grundrisse zum Alten Testament 10). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wyk, Koot van. 2017. „Kuntillet 'Ajrud: A Case for Critical Revision.” *International Journal of Research in Social Sciences and Humanities* 7: 66-99. Dostęp 2023.01.18. https://www.academia.edu/35232192/Kuntillet_Ajrud_A_Case_for_Critical_Revision.
- Zevit, Ziony. 2001. *The Religion of the Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*. London: Continuum 2001.

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI–SPANÒ¹
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-7835-4904](https://orcid.org/0000-0002-7835-4904)

SŁAWOMIR POŁOCZEK²
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1451-5569](https://orcid.org/0000-0003-1451-5569)

KACPER ZIEMBA³
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1104-5872](https://orcid.org/0000-0003-1104-5872)

Wpływy Bliskiego Wschodu i Hellady na Biblię hebrajską – perspektywa historyczna⁴

**Near Eastern and Greek Influences on the Hebrew Bible
– Historical *xv*xv**

Słowa kluczowe: transfer kulturowy, Biblia hebrajska, Prawo biblijne, historiografia, Juda, Judejczycy, prawo bliskowschodnie, okres perski, okres hellenistyczny

Key words: cultural transfer, Hebrew Bible, Biblical Law, Historiography, Judah, Judeans, Ancient Near Eastern Law, Persian period, Hellenistic period

Streszczenie

Tekst dotyczy zjawiska wpływów kultur Mezopotamii i Grecji w tekstach Biblii hebrajskiej. Skupia się na kontekstach transferu kulturowego. Pierwszy dotyczy wpływów mezopotamskiej tradycji prawnej na teksty biblijne. Drugi, zapożyczania przez autorów biblijnych wzorców zaczerpniętych z greckiej tradycji literackiej, ze szczególnym uwzględnieniem historiografii. Autorzy dyskutują możliwe warunki kontaktu Judejczyków z kulturą mezopotamską

¹ Dr hab. Łukasz Niesiołowski–Spanò, Wydział Historii Uniwersytetu Warszawskiego.

² Dr Sławomir Poloczek, nieafiliowany.

³ Dr Kacper Ziemia, Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Kopenhadze.

⁴ Tekst powstał w ramach realizacji projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2016/23/B/HS3/01880).

i grecką oraz proponują okresy, w których transfer kulturowy z tych rejonów do Palestyny wydaje się być najbardziej prawdopodobny.

Abstract

The paper addresses the question of Mesopotamian and Greek influences on the Hebrew Bible. The text focuses on two possible contexts of cultural transfer. The first part deals with the impact of Mesopotamian legal tradition on biblical texts. The second part presents the survey of the question of the influence of Greek literary patterns (in particular: historiography) on Biblical traditions. Authors discuss possible contexts of contact between the Judeans and Mesopotamian/Greek cultures and propose periods when cultural transfer from these regions to Palestine seems to be most plausible.

Badania nad możliwymi relacjami między światem autorów Biblii hebrajskiej oraz kulturami ościennymi można prowadzić na dwóch płaszczyznach. Upraszczając nieco – pierwsza z nich ma charakter analityczny i zmierza do wskazania możliwych paraleli tematycznych i narracyjnych. Ich obecność w literaturze mezopotamskiej, anatolijskiej, perskiej, egipskiej lub greckiej oraz biblijnej pozwala na nowe interpretacje poszczególnych wątków, motywów czy struktur literackich. Dla części biblistów i historyków tekstu biblijnego oraz badaczy literatur starożytnych wskazanie analogii narracyjnych czy tematycznych stanowi cel sam w sobie. Dla historyka z kolei wskazanie możliwych paraleli w danych narracjach nie jest – lub przynajmniej nie powinno być – celem, lecz jedynie pierwszym etapem badania, umożliwiającym postawienie dalszych pytań. Nie chcemy, by powyższa uwaga dezawuowała znaczenie porównawczych studiów literackich i filologicznych nad literaturą starożytną oraz tekstami biblijnymi. Są one niezbędne dla prowadzenia dalszych badań, zwłaszcza jeśli prowadzone są zgodnie z krytyczną metodologią, pozwalającą uniknąć błędu paralelomanii⁵.

I tu właśnie pojawia się druga płaszczyzna, na której można sytuować tego rodzaju studia. Jest to płaszczyzna syntetyczna (ponownie:

⁵ Por. uwagi metodologiczne w Sandamel 1962, 1-13; Talmon 1977; Hallo 1990; Klingbeil 2007, 61-66; Thompson 2014, 102-113; Weeks 2019; Hallo 2020, 23-34.

nazywana tu umownie), polegająca na odtwarzaniu kontekstów, w których mogło dojść do wymiany kulturowej, to znaczy okoliczności i warunków społecznych, politycznych, ekonomicznych, demograficznych, kulturowych itd., w których treści wytworzone przez jedną kulturę mogły zostać przejęte i zaabsorbowane przez twórców innej. Nasz tekst pragniemy poświęcić właśnie tej problematyce, czyli sposobom wnioskowania dotyczącym przyczyn i okoliczności, w jakich autorzy tekstów biblijnych zapożyczali motywy lub wątki pochodzące z kultur ościennych i włączali je do tekstów Biblii hebrajskiej. Nie jest to, z racji objętości, próba całościowego omówienia tego zagadnienia, lecz jedynie ujęcie modelowe ukazane na najbardziej charakterystycznych przykładach. Zacząć wypada jednak od pewnego bardzo istotnego zastrzeżenia metodologicznego.

Aby nie popaść w paralelomanie, czyli sposób wnioskowania zgodnie z którym dwa pozornie podobne elementy uznane zostają za zależne jeden od drugiego wyłącznie na podstawie powierzchownych analogii, należy kierować się pewnymi kryteriami, które chronią przed ryzykiem popełnienia takiego błędu logicznego we wnioskowaniu (*non sequitur*). Na poziomie literackim należy więc 'zważyć' siłę wskazywanej paraleli – aby móc postawić tezę o zapożyczeniu, dana paralela musi mieć charakter specyficzny dla dwóch porównywanych tradycji literackich – następnie wykluczyć możliwość jej wyjaśnienia za pomocą topiki lub wędrowki motywów między kilkoma kręgami kulturowymi, a w końcu dokonać właściwej kontekstualizacji badanego motywu, wątku lub schematu narracyjnego w obrębie porównywanych tradycji, a więc zdecydowanie wyjść poza proste podejście komparatystyczno-typologiczne⁶.

Potem należy zastosować podejście komparatystyczno-historyczne, a zatem wskazać prawdopodobny czas i miejsce postulowanego transferu kulturowego oraz jego funkcję, a także – choćby modelowo – ludzi za ten

⁶ Na przykład studia konkretnych przypadków przeprowadzone według takiej metodologii: Niesiołowski-Spanò 2007; Gnuse 2021, 116-123; Kozłowski, Poloczek 2022.

proces odpowiedzialnych⁷. Zasada ta znajduje zastosowanie nie tylko w kwestii próby wyjaśnienia transferu widocznego na płaszczyźnie literackiej, a zatem działań podejmowanych przez elitę (por. Richelle 2023), lecz również w badaniu procesów transferu kulturowego obejmującego instytucje polityczne, społeczne czy gospodarcze, które mogły zachodzić angażując szersze grupy społeczne (por. np. Ulf 2009; Canepa 2010; Tartaron 2014). Doskonały przykład stanowi kwestia pochodzenia alfabetu greckiego. Na poziomie analitycznym wiemy, że alfabet fenicki zainspirował Greków do stworzenia ich własnego systemu pisma alfabetycznego. Na poziomie syntetycznym dość bezpiecznie możemy wyjaśnić, dlaczego do takiego zapożyczenia doszło. Wiemy przy tym jedynie w przybliżeniu, kiedy mogło do tego transferu dojść, nie wiemy jednak, gdzie dokładnie, a ludzi odpowiedzialnych za ten transfer możemy scharakteryzować jedynie w bardzo ogólny sposób (Lipiński 1988a; 2010; 2013a; Burkert 1992, 25-33; Powell 1991, 5-32; Woodard 1997, 133-139; Niesiołowski-Spanò 2008; Lemaire 2017; Bourogiannis 2018).

Mając na uwadze wskazane wyżej perspektywy i ograniczenia metodologiczne, przyjrzyjmy się konkretnym przykładom transferu międzykulturowego dostrzegalnym w materiale biblijnym.

1. Biblijne i bliskowschodnie przepisy prawne

W nauce od wielu lat omawiane są analogie pomiędzy poszczególnymi przepisami prawnymi, zbiorami praw i formułami traktatów dyplomatycznych, pochodzących z różnych obszarów Mezopotamii, Lewantu czy Anatolii oraz przepisami prawnymi zawartymi w Biblii

⁷ Por. Klingbeil 2007, 63: „Generally, there are two distinct approaches to comparative studies that – to a certain degree – also reflect differing underlying presuppositions. The first may be termed *historical comparison*, whereby phenomena from different cultures and societies originate within the same general context of geography and (often) also time. Historical comparison seeks to evaluate the influence of one culture on another and by doing so tries to provide a better *Sitz im Leben* for certain cultural, sociological, political, or religious phenomena.”

hebrajskiej⁸. Najczęściej analogie dostrzegalne w przypadku przepisów prawnych w tekstach orientalnych i biblijnych interpretuje się jako efekt mezopotamskich wpływów na przepisy zawarte w Biblii⁹. Aby wyjść poza samo stwierdzenie istnienia takich analogii (płaszczyzna analityczna), należy postawić pytanie o kontekst, w jakim mogło dojść do takich zapożyczeń.

Po pierwsze, na ogół wyklucza się możliwość, by to przepisy biblijne oddziaływały na kulturę prawną krain ościennych, zwłaszcza na wcześniej posługujące się pismem Mezopotamii, Anatolii czy Egiptu. Rozumowanie to opiera się na wielokrotnie weryfikowanym już w badaniach antropologicznych i historycznych założeniu, że przekaz kulturowy wychodzi na ogół (podkreślmy, że na ogół, lecz niekoniecznie zawsze!) od kultur państw dominujących ku kulturom państw peryferyjnych¹⁰. W tym kontekście oczywisty jest dominujący charakter – często związany z ekspansją terytorialną czy imperializmem politycznym – oraz wyrafinowany i twórczy aspekt kultur Egiptu, Asyrii, Babilonii lub Persji. W kontraście do tych wielkich centrów kulturowych, obszar zamieszkiwany przez Judejczyków (zarówno w epoce monarchii, jak i później, czyli w czasach perskich i hellenistycznych) nie był dominującym ośrodkiem kulturowym lub politycznym. Obszar ten, choć istotny ze względów strategicznych i handlowych, zawsze pozostawał peryferyjny¹¹.

⁸ Ogólne wprowadzenie do tematyki prawodawstwa bliskowschodniego Westbrook 2009a; Lipiński 2009; najnowsze wydanie wyboru praw bliskowschodnich: Kitchen, Lawrence, Paul 2012; por. także Roth 1997; Westbrook 1989, 201-222. Na temat paraleli między prawami biblijnymi a bliskowschodnimi, zob. m.in.: Paul 1970; Bord 1997; Otto 1996; Wells 2008, 223-243; Otto 2010; Barmash 2018, 1-9.

⁹ Np. Van Seters 2002 dla mezopotamskich wzorców Kodeksu Przymierza.

¹⁰ Na temat metodologicznych aspektów modelu interakcji politycznych, gospodarczych i kulturowych na linii centrum-peryferie w ujęciu historyczno-antropologicznym zob. klasyczne studium Wolf 2009.

¹¹ Dyskusja dotycząca możliwości zaadaptowania ujęcia Erica R. Wolfa, a także teorii systemów-światów (głównie według modelu Immanuela Wallersteina) do badań nad starożytnym Izraelem i Judą zob. Hopkins 1996, 135-137; Gottwald 2001, 254, przyp. 9; zastosowanie podziału centrum-peryferia dla Palestyny w epoce perskiej zob.

Po drugie, łatwo wskazać takie momenty w dziejach, gdy kontakty przedstawicieli obu kultur mogły sprzyjać wymianie kulturowej. Można wymienić cztery okresy, w których nasilenie kontaktów między mieszkańcami Judy a dominującymi ośrodkami polityczno-ekonomicznymi Mezopotamii mogło potencjalnie stworzyć warunki dla transmisji kulturowej z Międzyrzecza do Palestyny:

1. Późna epoka brązu (LBA I i II, ok. 1550-1200 p.n.e.), gdy poświadczono jest użycie pisma klinowego na terenach Palestyny oraz stosowanie przez skrybów kananejskich języka akadyjskiego w korespondencji dyplomatycznej, na przykład w listach amarneńskich (Rainey 1995-1996 {tam dalsza literatura}), lub też w celach administracyjnych, w ramach zapotrzebowania regionalnych ośrodków władzy (van der Toorn 2000; Morrow 2008; Horowitz, Oshima, Sanders 2018)¹². W tym okresie doszło również do wytworzenia hybrydowej formy języka oficjalnej komunikacji, określanej często jako dialekt kananejsko-akadyjski (tzw. *Canaano-Akkadian*; por. Dassow 2003, 196-217; 2004; Rainey 2010; Baranowski 2016; Mandell 2022, 263-276)¹³. Po nim zaś, na początku epoki żelaza, nastąpiło wyraźne załamanie kultury piśmienniczej a także administracyjnej na terenie Kanaanu (Byrne 2000, 1-31).

Ben Zvi, Levin 2018; na temat sytuacji geopolitycznej państw Lewantu w okresie dominacji asyryjskiej i mechanizmów wpływu tej kultury na kultury peryferyjne: Faust 2018; Cogan 1974; Berlejung 2012.

¹² Na temat administracyjnego aspektu zastosowania pisma klinowego w Kanaanie: Sanders, 2009, 106: „The vast majority of the writing known from Late Bronze Age Canaan was for royal courts and administrators. It was written by the employees of city-states and empires in a cosmopolitan syllabic cuneiform system. Cuneiform scribes wrote administrative genres: school texts, bureaucratic lists, and diplomatic letters. None of these texts addressed a public or a group; they were for kings, courts, and other scribes”; por. również Vita 2021, 1213-1265 (tam dalsza literatura).

¹³ Na temat mechanizmów powstawania języków/dialektów hybrydowych stosowanych w komunikacji zob. Pollock 1998 (studium przeprowadzone na przykładzie adaptacji sanskrytu).

2. Epoka dominacji Asyrii nad Lewantem (ok. 740-640/612 p.n.e.), podczas której Juda pozostawała w stosunku wasalnym wobec tego państwa, a kultura materialna – na tyle, na ile można sądzić z danych archeologicznych – wydaje się wykazywać silny wpływ stylistyki mezopotamskiej; używany zaś lokalnie język hebrajski być może podlegał wpływowi terminologii akadyjskiej w zakresie związanym z aparatem władzy (np. Stern 2001, 168-188; Gadot, Bocher 2018)¹⁴.
3. Tzw. ‘niewola babilońska’ (ok. 597/586-539 p.n.e.), czyli najbardziej znany okres bezpośrednich kontaktów Judejczyków z mieszkańcami Babilonii.
4. Cezury czwartego okresu, zwykle opisywanego jako ‘okres perski’ (ok. 539/538-332 p.n.e.), zazębiają się z okresem funkcjonowania diaspory wywodzącej się z czasów tzw. ‘niewoli babilońskiej’, ponieważ – poza sytuacją obserwowaną na terenach właściwej Judy (w tym okresie: perskiej prowincji Jehud) – obejmują także doświadczenie Judejczyków, którzy pozostali pod rządami perskimi na terenach Mezopotamii oraz innych części imperium.

Te cztery wskazane wyżej okresy nie stanowią jednak równie prawdopodobnych przedziałów czasowych dla potencjalnej inspiracji kultury hebrajskiej mezopotamską kulturą prawną.

Propozycję najdawniejszego okresu jako najbardziej prawdopodobnego czasu, w którym miało dojść do zapożyczeń natury formalno-prawnej

¹⁴ Na temat asyryjskich (nie babilońskich) zapożyczeń z akadyjskiego w języku hebrajskim zob. Mankowski 2000, 167-175. Duża część terminologii pochodzenia asyryjskiego postulowanej przez Mankowskiego ma mieć właśnie charakter związany z instytucjami władzy politycznej lub z wojskowością i znajduje się głównie w pismach Proroków Większych oraz w Psalmach. Warto jednak zwrócić uwagę na krytykę wniosków Mankowskiego zaprezentowaną przez Cory'ego Ke Michaela Peacock'a: Peacock 2013; Boyd 2021, 30-43. Peacock i Boyd krytykują Mankowskiego za brak precyzyjnej metodologii badania zapożyczeń językowych i opieranie się głównie na tekście biblijnym, bez uwzględnienia poszczególnych warstw jego redakcji; por. również: Morrow 2000, 302-313.

z kultury mezopotamskiej, postulował – już w pierwszej połowie XX wieku – Albrecht Alt w swoim studium (wpływowym zresztą nie tylko na gruncie biblistyki, ale także na gruncie teorii starożytnej kazuistyki prawnej jako takiej) źródeł prawodawstwa ‘izraelickiego’ (Alt 1967, 101-172)¹⁵. W ostatnich zaś latach znanymi propagatorami podobnej tezy o bliskowschodniej kulturze prawnej II tys. p.n.e. jako inspiracji biblijnych przepisów stali się na przykład Kenneth A. Kitchen (miejscami wcielający się bardziej w rolę zaangażowanego autora konfesyjnego niż zdystansowanego badacza {por. Kitchen 2003; Isbell 2004}) czy Joshua Berman (reprezentujący podobne nastawienie). Argumentowali oni, że pewne sformułowania znane z traktatów hetyckich rzekomo stanowią dużo bliższą paralelę wobec biblijnych przepisów prawnych lub opisu Przymierza zawartych w Biblii hebrajskiej (zwł. Rdz 23, Pwt 13) niż prawa i traktaty pochodzące z I tysiąclecia p.n.e. Hipoteza ta została jednak, jak się wydaje, skutecznie poddana krytyce zarówno na gruncie hetytologii, jak i na gruncie nauk biblijnych. Dziś utrzymuje się w zasadzie jedynie w literaturze o charakterze silnie apologetycznym, starającej się za wszelką cenę pogodzić realia epoki brązu z narracjami biblijnymi (Kitchen 1966, 154-155; Berman 2011, 25-44; Berman 2013, 229-250)¹⁶.

¹⁵ Alt 1967, 127: „The law discovered and adopted by the Israelites in Palestine, therefore, must already have been ancient, not to say archaic, and this is in fact the impression given by its elaborate periodic technique and its distinctively secular spirit. It was presumably first written down on Canaanite territory in the Babylonian language, and in cuneiform script; but it is not impossible that it had already been transcribed into one or other of the new scripts and languages which appear in the second half of this millenium, the form the Israelites came into contact with it.”

¹⁶ Por. podjętą z publikacjami Bermanna polemikę i dalszą dyskusję: Levinson, Stackert 2012, 123-140; Berman 2013, 297-309; Levinson; Stackert 2014, 310-333. Por. również Popko 2003, 5-6: „Trudniej natomiast wyjaśnić kontekst historyczno-prawny samej formuły przymierza. Starano się wykazać, że miały na nią pewien wpływ hetyckie traktaty wasalne, lecz po dyskusji teza ta została odrzucona. Taki wpływ można zresztą wykluczyć *a priori*, ponieważ jest mało prawdopodobne, by kultura hetyckiej Anatolii oddziaływała aż na odległą Palestynę czy nawet Synej”.

Gdyby bowiem do takich zapożyczeń miało dojść jeszcze w epoce brązu – biorąc pod uwagę znikomy stopień piśmienności w Kanaanie – należałoby założyć: po pierwsze, ‘długie trwanie’ języka akadyjskiego w obrębie kultury skrybów i urzędników na tym terenie oraz ciągłość oficjalnej, administracyjnej tradycji piśmienniczej na przełomie epoki brązu i żelaza (co dziś wydaje się praktycznie nie do utrzymania {Byrne 2000}). Po drugie, zbiór przekonująco wykazanych dotąd zapożyczeń nie mógłby obejmować przepisów, formuł bądź struktury tekstów powstałych dopiero w I tysiącleciu, jak to w istocie miało miejsce (por. np. Weinfeld 1965; 1993, 135-139; Steymans 1995; Levinson 1995, 2001). Dodatkową, pośrednią przesłanką negatywną jest również fakt, że mimo potwierzonego zjawiska funkcjonowania języka akadyjskiego w lokalnej administracji kananejskiej późnej epoki brązu nie potwierdzono dotąd z całą pewnością – być może poza jednym, dyskusyjnym przypadkiem podobnej kompilacji lub ćwiczenia szkolnego (Hazor 18; środkowa epoka brązu) – żadnego ewidentnego przypadku tłumaczenia albo adaptacji tekstów natury stricte prawnej wywodzących się z mezopotamskiej tradycji legislacyjnej na grunt lokalny¹⁷.

Mniej zastrzeżeń pojawia się przy kolejnych wymienionych epokach, gdyż dla okresu hegemonii asyryjskiej (2) mamy mocne przesłanki, by twierdzić, że judejskie elity miały liczne okazje do kontaktów z administracją asyryjską, zarówno na terenie właściwej Asyrii, jak i obszarów zarządzanych przez Asyryjczyków oraz samej Judy. Świadczą o tym choćby znaleziska tekstów asyryjskich z terenów południowego Lewantu. Avraham Faust wymienia 7 fragmentów klinowych tekstów administracyjnych odnalezionych na terenie Judy i jej bezpośredniego

¹⁷ Boyd 2021, 21, przyp. 64: „Despite the discovery of very fragmentary Bronze Age legal texts in cuneiform script in Akkadian in the southern Levant, Canaanite (or more broadly West Semitic) translations of this legal tradition have not been discovered.” Być może pewnym wyjątkiem jest fragmentaryczny tekst klinowy Hazor 18, przypominający w swej treści pewne rozwiązania prawne analogiczne do tradycji Kodeksu Hammurabiego, zob. Horowitz et al. 2012.

sąsiedztwa (Samaria, Tel Hadid, Gezer, Chirbet Kusiya, Qaqun, Tel Keisan) i 4 fragmenty asyryjskich inskrypcji królewskich (Samaria, Aszdod, Qaqun, Ben Szemen {Faust 2001, 139-140; por. również Gzella 2015, 124-132}). Wiemy również o istnieniu na tych terenach asyryjskich centrów administracyjnych, takich jak Samaria czy Megiddo, co uprawdopodobnia potencjalną znajomość akadyjskich tekstów legislacyjnych przez Judejczyków i kontaktów z osobami, będącymi nośnikami tej tradycji prawnej (por. Zilberg 2018, 56).

W tym kontekście rodzi się także pytanie o stosowany język oficjalnej komunikacji i kontaktu z administracją asyryjską. Mamy bowiem przesłanki, by twierdzić, że obok języka akadyjskiego w administracji okresu nowoasyryjskiego – co najmniej od czasów Tiglat-pilegara III (ok. 745-727) – używany był także język aramejski. Są to zarówno świadectwa ikonograficzne – przedstawienia par skrybów królewskich, z których jeden zapisuje tekst na tabliczce, a drugi na zwoju (np. relief z pałacu z Nimrud {por. Parker 2011, 362}¹⁸), gdzie dwa różne nośniki służyć musiały do zapisu dwóch różnych języków – jak i kolofony niektórych tekstów klinowych, które informują bądź o aramejskim pochodzeniu danego skryby, bądź to o funkcjonowaniu skrybów biegłych w aramejskim lub w dwóch językach jednocześnie (Tushingham 2019; Boyd 2021, 124-128)¹⁹. Te przesłanki wskazują zatem na funkcjonowanie aramejskiego jako jednego z języków ‘formalnej’ komunikacji nie tylko na peryferiach imperium, ale w samym jego centrum: w królewskiej kancelarii. Oczywiście, pytanie o skalę użycia aramejskiego w administracji asyryjskiej w tym okresie pozostaje otwarte. Część badaczy zwraca uwagę na to, że wskazane przesłanki sugerują raczej ograniczony stopień funkcjonowania tego języka²⁰, inni jednak twierdzą, że taka percepcja może

¹⁸ Dalsze analogiczne świadectwa ikonograficzne funkcjonowania dwóch rodzajów skrybów na dworze asyryjskim i dyskusja na ten temat: Reade 2012, 702-704, 708-712.

¹⁹ Tamże konkretne przykłady źródeł i dalsza literatura.

²⁰ Np. Porter 1995, 57: „[...] evidence suggests that the spread of Aramaic had to some extent affected even Assyria, where a growing number of people, even in

być po prostu uwarunkowana brakiem tekstów zachowanych *in extenso*, związanym na przykład z nietrwałym charakterem zwyczajowego nośnika tego języka (papierus, w przeciwieństwie do glinianej tabliczki przeznaczonej do zapisu klinów {por. Gzella 2015, 126}), a administracja asyryjska rzeczywiście mogła mieć duży udział w upowszechnianiu się aramejskiego²¹ jako możliwego języka kontaktu elit lokalnych z przedstawicielami władzy asyryjskiej²². Znamy ponadto co najmniej jeden przypadek, w którym rzeczywiście mowa jest o korespondencji prowadzonej z asyryjską administracją również w języku aramejskim: jeden z listów z Nimrud (koniec VIII w. p.n.e.) stanowi akadyjską kopię listu przesłanego królowi przez Nabû-šeziba z Tyru, a sporządzonego – jak stwierdza zachowany odpis treści – pierwotnie po aramejsku (SAA 17,2; por. Luukko 2012, nr 23 {tłum. angielskie Boyd 2021, 130})²³.

the upper levels of administration, now used Aramaic rather than Assyrian as their primary language. The evidence for Aramaic use in seventh-century Assyria, however, is limited enough to suggest that Aramaic speakers remained in the minority [...]; the continued use of Akkadian for letters, contracts and administrative texts makes it probable Akkadian was still the dominant language there, understood somewhat even by Aramaic-speaking Assyrians.”

²¹ Por. Gzella 2015, 124: „The Assyrian chancellery thereby became involved in and reinforced the dynamic spread of Aramaic across the Near East. Mass deportations into the Assyrian heartland resulted in an increasingly multiethnic and multilingual population, a significant part of which will also have spoken Aramaic. Akkadian and Mesopotamian cuneiform writing remained largely confined to Assyria proper for domestic administration and, occasionally, legal needs such as land sales abroad. Judging from the very limited evidence available, Akkadian scribal traditions were apparently not systematically exported to the western provinces (at least not on a larger scale), where Aramaic and other alphabetic languages of Syria-Palestine [...] had already been in full use.”

²² W tym kontekście por. 2 Krl 18,26: „Mów, prosimy, do sług twoich po aramejsku, gdyż rozumiemy [ten język]; nie mów do nas po hebrajsku wobec słuchającego ludu, który jest na murach” (przekład za BT⁵).

²³ Często przywoływanym kontrargumentem jest jednak pewien oficjalny tekst, tzw. dekret Sargona (SAA 17,2), który z jednej strony poświadcza istnienie praktyki prowadzenia jakiejś części korespondencji w języku aramejskim (por. Faust 2001, 144-145), z drugiej, wyraźnie wskazuje, że jest to praktyka, która nie powinna mieć w ogóle miejsca (por. tłum. angielskie według Zilberg 2018, 77).

Przesłanki te otwierają możliwość postrzegania języka aramejskiego jako potencjalnego języka transferu mezopotamskiej kultury prawnej na tereny Lewantu już w tej epoce. W praktyce jednak nie mamy jakichkolwiek pozytywnych przesłanek potwierdzających taką tezę: żadna oficjalna asyryjska inskrypcja królewska czy zbiór prawny nie zostały – o ile na razie wiadomo – sporządzone lub skopiowane w języku aramejskim, a język oficjalnej nawet korespondencji nie musi koniecznie być równorzędny z językiem kształtowania i upowszechniania oficjalnej rzeczywistości prawnej. Symptomatyczne, że w poddanym analizie przez Petera Zilberga korpusie 63 tekstów asyryjskich dotyczących południowego Lewantu (tereny dawnego Izraela, wybrzeże z miastami fenickimi i filistyńskimi, Juda), z których 27 można łączyć bezpośrednio z kwestiami administracji, a 7 dotyczy Judy, wszystkie sporządzone zostały w języku akadyjskim, bez jakichkolwiek śladów istnienia aramejskich kopii – i to nawet w prowincjach Samaria i Megiddo (!). W przeciwieństwie do położonych bardziej na północ terenów Syrii, z terytorium dawnego Izraela i z terenu istniejącej jeszcze ówczesznie Judy nie ma również żadnych materialnych śladów stosowania aramejskiego jako języka spraw urzędowych²⁴. Stąd hipotezę o aramejszczyźnie jako używanym w Judzie języku kontaktu między lokalną elitą a administracją asyryjską – a więc i potencjalnym języku transferu kultury prawnej – należy na razie traktować z bardzo dużym dystansem.

Można jednak łatwo wyobrazić sobie uwarunkowania polityczno-społeczne, które mogły skłaniać elity judejskie do naśladowania wzorów

²⁴ Zilberg 2018, 58, 76-77, zwł. 76: „An interesting aspect of this period, in the provinces of Samaria and Megiddo, is the scarcity of Aramaic writing and west-Semitic inscriptions from the seventh century. We do not find as many triangular or square contracts in Aramaic that we find in the area of Syria. We also do not have any epigraphs on the cuneiform contracts from Gezer and Hadid. [...] Moreover, in the cuneiform tablets that do mention Israelite or Judean names [...] we do not see an epigraph. This differs from similar regions in Syria where we have epigraphs on many tablets. In contrast to the previous century, we also do not have ostraca written in Aramaic or other West-Semitic language.”; por. również Boyd 2021, 132-133.

imperialnej Asyrii: oznaka lojalności, prestiż, moda, aspiracje do uczestnictwa w kulturze ‘wyższej’ lub ‘arystokratycznej’ etc. Twierdzenie o asyryjskich inspiracjach w prowadawstwie biblijnym datowanym na epokę monarchii judzkiej musi jednak wciąż pozostać w sferze przypuszczeń²⁵. Istotnie, potwierdzone są kontakty handlowe oraz zewnętrzny wpływ na różne formy praktyki kultowej lub ‘oficjalnej’ ideologii religijnej (o czym można wnioskować głównie z archeologii i częściowo – z niektórych tekstów biblijnych albo z praktyki polityki asyryjskiej wobec podporządkowanych jej podmiotów²⁶). Ewidentne wydają się wpływy mezopotamskie w kulturze materialnej (por. wyżej, przyp. 15; oraz Lipiński 2020, 89-99, 107-108), a nawet możliwe są naśladownictwa pewnych form asyryjskiego ceremoniału dworskiego w Jerozolimie lub stylu życia elit asyryjskich przez elity lokalne. Zjawiska te nie muszą jednak dowodzić dogłębnej ‘asyrianizacji’ kulturowej Judy lub choćby implementacji na gruncie lokalnym wzorców mezopotamskiej tradycji prawnej²⁷. Taki

²⁵ Na temat tezy, że tzw. Kodeks Deuteronomistyczny w swoim zasadniczym rdzeniu może stanowić reminiscencję lub ‘przepracowanie’ starszych, sięgających jeszcze okresu monarchii tradycji legislacyjnych (zwłaszcza tzw. Kodeksu Przymierza) i dyskusji wokół tego założenia zob. Van Seters 2003; Westbrook 2009b; Lemański 2019; Hagedorn 2019. Szerszym problemem jest zagadnienie kryteriów stosowanych przez badaczy do datowania biblijnych tekstów normatywnych, na ten temat zobacz ostatnio Barmash 2019 (tam dalsza literatura).

²⁶ Np. McKay 1973; badacz uważał, że Juda nie została poddana presji oficjalnej religii asyryjskiej, ale doświadczyła pewnego synkretyzmu tradycji lokalnych z asyryjskimi. Wbrew McKay’owi Spickermann przekonująco dowodził – głównie w oparciu o źródła asyryjskie – że w przypadku państw wasalnych wprowadzenie oficjalnego kultu asyryjskiego było wymagane jako oznaka lojalności, więc zapewne musiało do tego dojść również w Judzie, zob. Spickermann 1982. Z nowszych ujęć zob. Levine 2005; Schoors 2013, 108-110 (tamże omówienie stanu badań i dalsza literatura).

²⁷ W tym kontekście sięgano również do materiału biblijnego, szczególnie do prowadawstwa deuteronomicznego (np. Pwt 13), postulując istnienie pewnych zależności formalnych między nim i tekstami nowoasyryjskimi, najczęściej zaś: traktatem sukcesyjnym Asarhaddona (por. wyżej przyp. 15 i 16). Ta teza nadal ma jednak charakter argumentacji pośredniej (od strony ‘hebrajskiej’ oparta jest jedynie na materiale biblijnym, niepoddanym głębszej analizie historyczno-krytycznej) i podejścia komparatystyczno-typologicznego (stwierdzenie pewnych podobieństw), nie proponuje bowiem

scenariusz wciąż pozostaje hipotetyczny, może nawet i prawdopodobny, ale jego weryfikacja wymaga przekonującego materiału dowodowego, którym – niestety – póki co nie dysponujemy.

W okresie tzw. ‘niewoli babilońskiej’ (3) oraz w epoce perskiej (4) uwarunkowań pozwalających na sięganie po wzorce mezopotamskie najpewniej było jeszcze więcej. Oto członkowie elity judejskiej przesiedleni zostali do Babilonii, w której funkcjonowali w ramach lokalnej kultury, w tym kultury prawnej, z którą musieli mieć kontakt na co dzień w przypadku jurysdykcji spornej, spraw majątkowych, kwestii gospodarczo-handlowych etc. Ujmując to w skrócie: w przypadku jakiegokolwiek potrzeby odwoływania się do oficjalnej instancji i/lub ustosunkowania się do obowiązujących regulacji prawnych.

Znajomość i rzeczywiste stosowanie przez potomków przesiedlonych Judejczyków babilońskiego obyczaju prawnego w tych dziedzinach – w dużym stopniu kontynuowanego również w epoce perskiej – ilustrują dobitnie teksty zarchiwum rodziny Murašû z Nippur (ok. 455-404 p.n.e.) oraz teksty z ʾl-Yāhūdāya/Yāhūdu [‘{osady} Judejczyków/Judy’²⁸] i pobliskiego Našar, datowane na ok. 572-477 p.n.e. (Cardascia 1951; Stolper 1985, 2001; Alstola 2019, 164-222; Greenfield 2001)²⁹.

ani bardziej szczegółowego, historycznego modelu wyjaśnienia postulowanych analogii, ani też nie próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy w ich przypadku rzeczywiście doszło do bezpośredniego zapożyczenia z mezopotamskiej kultury prawnej, czy też owe postulowane analogie można po prostu tłumaczyć ogólno-bliskowschodnią kulturą prawną I tys. p.n.e.

²⁸ Jak twierdzi Alstola 2019, 105 w pewnym momencie doszło do ewidentniej zmiany sposobu zapisu oficjalnej nazwy osady w źródłach z ʾl-Yāhūdāya na formę Yāhūdu a zarazem do przesunięcia znaczenia semantycznego toponimu z grupy ludzi danego pochodzenia na miejsce ich pochodzenia. Publikację tekstów z Yāhūdu zawiera: Pearce, Wunsch 2015 oraz Wunsch 2022.

²⁹ Por. również trwający projekt prozopograficzny prowadzony przez Tero Alstolę, mający na celu pełną inwentaryzację i klasyfikację imion/osób pojawiających się w archiwum Murašû: *Prosopographical Database of Judeans in the Murašû Archive*; na temat tekstów z Yāhūdu i Našar zob. Alstola 2019, 102-163 (tamże dalsza literatura); por. również: Alstola 2017.

Archiwum rodziny Murašû zawiera świadectwa aktywności gospodarzej ludzi, których imiona wskazują na pochodzenie od judejskich przesiedleńców z czasów Nabuchodonozora II. Są wśród nich przedstawiciele judejskich rodzin o wysokim statusie społecznym, zajmujący się m.in. dzierżawą i poddzierżawą ziemi królewskiej czy działalnością kredytodawczą, udokumentowaną przez trzy pokolenia. W przeciwieństwie do archiwum Murašû teksty z Yāhūdu i Našar nie pochodzą z kontrolowanych wykopalisk, co utrudnia ustalenie dokładnej lokalizacji tych miejscowości (prawdopodobnie jednak i w tym wypadku chodzi o okolice Nippur lub Borsippy). Stanowią one nie tylko ogromne ilościowo (obecnie z archiwum Murašû znamy ok. 730 tabliczek {Alstola 2017, 164}) i nieocenione – choć wymagające jeszcze dalszych studiów szczegółowych – źródło do badań nad pozycją ekonomiczno-prawną Judejczyków w Mezopotamii, ale również dowód na głęboką integrację tej grupy zarówno z lokalnym, jak i centralnym, tzn. nadzorowanym przez urzędnika królewskiego [akad. šakanu] systemem społeczno-administracyjnym. Rodzina Murašû funkcjonowała bowiem w ramach jednostki organizacyjnej typu *hatru*, a więc w obrębie systemu opartego na zasadzie przydziału ziemi w zamian za służbę wojskową lub – jak w tym przypadku – zyski z dzierżawy i prowadzonego biznesu (Alstola 2019, 109)³⁰. Co najistotniejsze, działa się to przy równoczesnym zachowaniu przez nich świadomości własnej odrębności (zapewne głównie religijnej), o czym świadczą choćby regularnie pojawiające się w tekstach imiona jahwistyczne³¹.

³⁰ Por. również Pirngruber 2017, 47-48. Szczegółowe studium systemu typu *hatru* przeprowadził w tym kontekście Stolper, 1985, 97-103.

³¹ Ustalenia w Alstola 2019, 218 wskazują w tekstach z archiwum Murašû na 46% udział imion jahwistycznych w przypadku patronimików i 67% udział w przypadku pierwszych imion. Praktyka nadawania imion jahwistycznych odgrywała też dużą rolę w przypadku tekstów z Yāhūdu (choć w tym przypadku badacz nie podaje wskaźników procentowych) – jedynie w 4 przypadkach pojawiły się tam babilońskie imiona teoforyczne: Alstola 2019, 161. Zaznaczyć jednak należy, że np. w przypadku Judejczyków w Sippar (patrz niżej) widać tendencję do przyjmowania imion babilońskich, również

Poza wskazanymi wyżej korpusami źródeł, społeczno-instytucjonalną integrację przesiedleńców judejskich i ich potomków potwierdzają także pojawiające się – i to już w babilońskich tekstach z archiwum Nabuchodonozora II (głównie w kontekście zaopatrzenia deportowanego Jojakina i jego rodziny, por. 2 Krl 25,27-30) – osoby najwyraźniej związane służbowo z dworem królewskim [ša rēš šarri] (Alstola 2017, 2019, 65-66; por. również Zadok 1984; Jursa 2007), czy też świadectwa funkcjonowania królewskich kupców [akad. w l.p. tamkaru {ša} šarri] judejskich na terenie Babilonii, znane z archiwum świątyni E-babbar w Sippar (546-503 p.n.e.). Występująca tam onomastyka wskazuje jednak – w przeciwieństwie do Judejczyków wspomnianych w archiwum Murašû lub Judejczyków z Yāhūdu – na stopniową, dokonaną w trzecim pokoleniu poświadczonym w tekstach, asymilację religijną, najprawdopodobniej związaną z faktem ścisłej współpracy finansowej z miejscową świątynią (Bloch 2014, 131; Alstola 2017, 29-44; 2019, 79-101). Warto zauważyć, że Sippar było ważnym punktem szlaku handlowego łączącego Mezopotamię z Zachodem. Poza przypadkiem z Sippar znane są także inne, pojedyncze źródła wskazujące na udział Judejczyków w handlu dalekosiężnym, związanym z importem dóbr spoza właściwej Babilonii. Poświadczają one działalność kupców judejskich zarówno w Opis nad Tygrysem, a więc w punkcie początkowym szlaku transeufratejskiego, jak i na terenie Iranu (Alstola 2017, 44-47). Czy kupcy judejscy z Mezopotamii mogli udawać się aż do Judei i stanowić mimowolny łącznik między kulturą babilońską a lokalną, jak przypuszcza Tero Alstola (Alstola 2019, 79-101)³²? Tego nie wiemy. Nie mamy bowiem źródeł

teoforycznych, szczególnie w trzecim pokoleniu poświadczonym w tych źródłach (Mardukā [drugie pokolenie], Bēl-uballit, Šamaš-iddin, Nabû-ittannu, Bēl-iddin [trzecie pokolenie]); Bloch 2014, 127.

³² Alstola 2019, zwł. 101: „Judeans participated in Babylonian long-distance trade, and documented evidence shows that some of them travelled as far as Iran for this purpose. [...] The descendants of Arih were deeply integrated into the Sipporean trading community, some members of which were involved in trade from Syria and the Levant to Babylonia. Therefore, it is possible that some Judean merchants – such as

na ten temat, jednak potwierdzony udział Judejczyków w dalekosiężnej wymianie handlowej czyni taką możliwość prawdopodobną.

Yigal Bloch opublikował dwa niezwykle interesujące nowobabilońskie teksty z Suzy pochodzące z okresu panowania Dariusza I (dokł. z lat 494-493 p.n.e.), prawdopodobnie poświadczające funkcjonowanie w tym okresie urzędników dworskich lub członków babilońskiej elity judejskiego pochodzenia, wywodzących się zapewne jeszcze z czasów 'niewoli' (Bloch 2014). Co ciekawe, jeden z nich nosi imię wyraźnie zawierające element jahwistyczny, ale połączony z tradycyjnym babilońskim predykatem (!), choć imię jego ojca ma już czysto babiloński charakter teoforyczny: Yāhû-šar-ušur ['{Niech} Jahwe chroni króla'], syn Šamaš-iddina ['Szamasz dał'] (Bloch 2014, 137, 161-16733; Alstola 2017, 226)³⁴. Jeśli przypuszczenie Blocha jest słuszne, należałoby w tym widzieć dowód ciągłości funkcjonowania społeczności judejskiego pochodzenia w ramach babilońskich – być może nawet dworskich lub urzędniczych – elit we wczesnym okresie perskim i intrygujący przypadek fluktuacji tożsamości religijnej wyrażanej w onomastyce.

Przedstawione powyżej dane źródłowe pozwalają naświetlić dwa kluczowe z naszej perspektywy aspekty funkcjonowania judejskiej diaspory w Mezopotamii w czasach babilońskich i perskich: stosunkowo wysokie umiejętności adaptacji społeczno-gospodarczej i kulturowej przy jednoczesnym (przynajmniej w niektórych przypadkach) zachowaniu

the descendants of Arih and their colleagues – also travelled to the Levant, perhaps as far as Judah, for the purpose of trade. This would also make them good candidates for having been intermediaries between Judeans living in Judah and Babylonia.”

³³ Wydanie tekstów wraz z tłumaczeniem i komentarzem.

³⁴ W drugim przypadku chodzi o niejahwistyczne imię judejskie, przy czym znów ojciec danej osoby nosi tradycyjne babilońskie imię teoforyczne: Šabbatāya syn Nabû-šar-bullita ['{Niech} Nabu zachowa króla w zdrowiu/przy życiu']. Sugestia przynależności obu postaci do wartry urzędniczej lub dworskiej opiera się na postulowanych 'dworskich' konotacjach tego typu imion teoforycznych; por. Bloch 2014, 163: „As he (sc. Yāhû-šar-ušur) bears a courtier name, it is possible that he was serving as a royal courtier in Susa; however, the alternative possibility that came from Babylonia together with the other parties and witnesses to the contract cannot be excluded.”

pewnej odrębności religijnej, oraz stosunkowo dużą mobilność przedstawicieli tej diaspory. W porównaniu do wcześniejszych epok mamy tu również pierwsze niekwestionowane przesłanki dogłębnej znajomości mezopotamskiej tradycji i praktyki prawnej w diasporze przez potomków Judejczyków. Poświadczone przypadki zapewne nie należały do wyjątków. Należy domniemywać, że przynajmniej część potomków przesiedlonych Judejczyków, którzy zdecydowali się na powrót, musiała wcześniej – podobnie jak rodzina Murašû czy Judejczycy z Yāhūdu, którzy pozostali – równie głęboko uczestniczyć w lokalnych strukturach społecznych i uzyskać praktyczną wiedzę o specyfice mezopotamskiej kultury prawnej. W naszym przekonaniu te właśnie środowiska mogły odpowiadać za faktyczny transfer treści reprezentowanych przez kulturę Mezopotamii na grunt judejski oraz ich późniejsze wprowadzenie do tekstu biblijnego.

Wymienione wyżej przesłanki pozwalają nam przypuszczać, że w późniejszych czasach pisarze judejscy istotnie mogli być zainteresowani spisywaniem przepisów prawnych wzorowanych na prawodawstwie mezopotamskim, budując ich autorytet już nie na woli własnego monarchy, lecz na legitymizacji boskiej. To właśnie w epoce nowobabilońskiej i perskiej zaistniały dwie okoliczności, które uprawdopodobniają możliwość wystąpienia zapożyczeń formalnych z bliskowschodniej tradycji legislacyjnej na terenie Judy. Po pierwsze, wspólnota Judejczyków miała kontakt z praktyką prawa mezopotamskiego. Po drugie, pozbawieni króla stanęła przed koniecznością zbudowania nowego prawa opartego na jakimś kodeksie, a nie na uznaniowych decyzjach władcy i jego sędziów (Niesiołowski–Spanò 2019/2020). Podobieństwa pomiędzy zbiorami prawnymi zawartymi w Biblii a legislacją prowadzoną przez Mezopotamianów powinniśmy zatem tłumaczyć bezpośrednią znajomością mezopotamskiej kultury prawnej przez żyjących w epoce nowobabilońskiej lub perskiej autorów judejskich.

W literaturze przedmiotu dyskutowana jest od dłuższego czasu hipoteza Petera Freia dotycząca rzekomej odgórnej kodyfikacji prawa

w imperium perskim, dokonanej na zlecenie władzy centralnej (Frei 1995; por. Watts 2001; Otto 2006; Olmo Lete 2009). W myśl tej hipotezy administracja achemenidzka miałyby inicjować spisywanie lokalnych praw społeczności żyjących pod panowaniem Wielkich Królów. Pomimo pozornej atrakcyjności tej teorii nie znajduje ona żadnych solidnych podstaw źródłowych³⁵. Nawet jeśli tworzenie lokalnych kodeksów prawnych odbywało się w tym właśnie okresie, nie oznacza to wspólnej lub narzuconej inspiracji, ani tym bardziej centralistycznego dążenia Persów do unifikacji przepisów w całym imperium.

Podsumowując kwestię dotyczącą okresu tzw. ‘niewoli babilońskiej’ oraz epoki perskiej, możemy stwierdzić, że mamy wystarczająco dużo poświadczeń źródłowych, by twierdzić, że istniały wtedy elity judejskie, które miały bezpośredni kontakt z kulturą prawną, lub szerzej – literacką – Mezopotamii, zarówno na terenie Międzyrzecza, jak i w samej Judzie. Przykład namiestnika Nehemiasza (przysłanego – według tradycji biblijnej – do prowincji Jehud przez Artakserksesa I [465-424 p.n.e.]³⁶, trwanie diaspory judejskiej w Babilonii (udokumentowane przez teksty z *āl-Yāhūdāya/Yāhūdu* oraz przez archiwum rodziny Murašu lub oficjalna korespondencja administracji perskiej, prowadzona także w języku aramejskim, a zachowana w Egipcie i Baktrii wskazują na istnienie w tych epokach zarówno odpowiednich środowisk, jak i stosownych kanałów komunikacji między centrum państwa perskiego a jego peryferiami³⁷. Ponadto infrastruktura samego imperium umożliwiała, jak udało się to wykazać w dotychczasowych badaniach,

³⁵ Ewentualne podobieństwa między prawami biblijnymi a prawami egipskimi spisany mi za panowania Dariusza I były często poddawane w wątpliwość, por. Redford 2001.

³⁶ Na temat misji Nehemiasza: np. Fitzpatrick, McKinley 2015. Por. także Fried 2021, która zaproponowała ostatnio identyfikację namiestnika będącego autorem znacznej części Księgi Nehemiasza ze znanym z odcisków pieczętnych Jehoezerem; por. również Lipiński 1970.

³⁷ O Elefantynie Porten 1968; 1996; Becking 2020; o korespondencji z Baktrii Naveh, Shaked 2012.

sprawną komunikację między odległymi rejonami tego państwa oraz ułatwiała kontakty między różnymi społecznościami poddanymi władzy Wielkich Królów³⁸.

W powyższym zestawieniu możliwych uwarunkowań transferu kulturowego, ich znaczenie dla rekonstrukcji historycznej nie jest jednak takie samo. Ważniejsze zatem dla historyka będzie stwierdzenie istnienia odpowiednich okoliczności umożliwiających wymianę międzykulturową (to znaczy: miejsca i czasu), niż możliwe cele potencjalnych protagonistów tego procesu. A zatem raczej epoka nowobabilońska i perska – bo okazji i miejsc do takiego kontaktu było więcej – niż epoka nowoasyryjska, pomimo tego, że celowość hipotetycznych zapożyczeń i w tej epoce można próbować wyjaśnić pewnymi racjami politycznymi. Mając wybrać epokę najbardziej prawdopodobną jako możliwy okres przejścia elementów prawnego dziedzictwa Mezopotamii przez autorów praw biblijnych, skłaniamy się więc ku epokom późniejszym. Choć istnienie kontaktów między Asyrią i Judą w VIII-VII wieku jest oczywiste, to zarówno funkcjonowanie lokalnej tradycji legislacyjnej, jak i monarchiczny ustrój Judy (wszak każdy monarcha powinien stanowić własne prawo {por. np. Otto 2005}) czynią z tego okresu mniej prawdopodobne tło transferu elementów mezopotamskiej kultury prawnej w porównaniu z okresem między VI a IV wiekiem. Łatwiej przy tym dla epoki powygnaniowej, zwłaszcza dla V wieku, wyjaśnić potrzebę samego spisywania przepisów prawnych, które finalnie weszły w skład Pięcioksięgu. Stąd właśnie bierze się nasza opinia, że większa część mezopotamskich zapożyczeń ze sfery legislacyjnej trafiła do materiału biblijnego głównie w epoce perskiej.

* * *

Przyjrzyjmy się zatem i drugiej kwestii: kontaktom Judejczyków z ich zachodnimi ‘sąsiadami’ – Grekami – którym, zdaniem niektórych

³⁸ Na temat komunikacji w imperium perskim Colburn 2013.

badaczy, mieli oni zawdzięczać pewne wzorce wykorzystywane przy tworzeniu literatury biblijnej.

2. Historiografia grecka i biblijna³⁹

Przełomową publikacją w tej dziedzinie była klasyczna praca Arnaldo Momigliano, wskazująca na podobieństwa narracyjne między historiografią grecką a tekstami biblijnymi (Momigliano 1971; 1981, 25-32; 1990, 4-28). Duży wpływ na ten kierunek badań miały również prace Johna Van Setersa, które ugruntowały – nadal dyskusyjne – zastosowanie określenia ‘historiografia’ do pewnych tradycji biblijnych i również zawierały próbę zestawiania ich z historiografią grecką (Van Seters 1983, 8-54; 1992, 78-104). Liczba kolejnych publikacji wskazujących na zbieżności między historiografią grecką a tzw. historiografią biblijną, zarówno w skali ‘mikro’ (podobieństwa poszczególnych motywów czy wątków), jak i w skali ‘makro’ (sama koncepcja pisania dziejów) wyraźnie wzrosła jednak w ciągu minionych dwóch dekad (Römer 1998; Hagedorn 2003; Gmirkin 2017; Niesiołowski-Spanò 2018; Gnuse 2021). Główna zmiana widoczna w podejściu badawczym dotyczyła kwestii datowania tekstu biblijnego. Zmiany w postaci przedatowania

³⁹ Autorzy tego tekstu zdają sobie oczywiście sprawę z umowności używania terminu ‘historiografia’ dla tzw. Historii Deuteronomistycznej oraz w dużej mierze opartych na niej Księgach Kronik. Poszukiwanie ewentualnych wpływów tekstów pierwszych dziejopisarzy greckich na autorów biblijnych nie zmienia jednak faktu, że wciąż poruszamy się w ramach dwóch zasadniczo różnych stylów i tradycji literackich. Bliskowschodnia tradycja annalistyczna – przez dekady uważana za najbardziej naturalne podłoże dla tekstów biblijnych – nigdy z kolei nie przekroczyła ani bariery mitycznej wizji początków dziejów, ani nie doświadczyła redukcji sfery nadnaturalnej jako podstawowego wytłumaczenia różnych wydarzeń, ani też nie próbowała konsekwentnie poszukiwać związków przyczynowo-skutkowych opisywanych wydarzeń, ograniczając się w zasadzie tylko do ich rejestracji w porządku chronologicznym, zazwyczaj podporządkowanym sukcesji władców lub urzędników eponimicznych. Nigdy nie stała się więc historiografią we właściwym tego słowa znaczeniu, pozostając gatunkowo kronikami. O tym problemie zob. Van Seters 1983; Grabbe 2001; Nelson 2021 (autor ten jednakowoż broni zasadności stosowania terminu ‘historiografia’ dla odpowiednich tekstów biblijnych).

pewnych partii tekstu biblijnego na epoki późniejsze spowodowały poszukiwanie wzorców literackich, które stały u ich podstaw w *świecie greckim*. Momigliano pisał w czasach, w których deuteronomistyczny korpus historiograficzny (DtrH, czyli Pwt – 2 Krl) na ogół datowano na koniec VII lub początek VI wieku, co wykluczało jakąkolwiek możliwość jego wzorowania np. na „Dziejach” Herodota, nie wspominając już o późniejszych autorach greckich. Obecnie coraz częściej postuluje się datację kluczowych partii tzw. historiografii biblijnej na epokę perską, umieszczając Księgę Powtórzonego Prawa na początku tego okresu, a redakcję narracji związanej z jej myślą – to znaczy wyraźnie zależną od ideologii czy też światopoglądu prezentowanego w Księdze Powtórzonego Prawa – na okres odpowiednio późniejszy (Römer 2005; Otto 2006; Gertz 2019). Przy takim datowaniu nic nie stoi na przeszkodzie, aby wziąć pod uwagę możliwość faktycznej zależności historiografii biblijnej, powstałej najprawdopodobniej w drugorzędnej z punktu widzenia ówczesnych centrów kulturowych – zarówno Wschodu, jak i Zachodu – perskiej prowincji Jehud od klasycznej literatury greckiej.

Należy przy tym zwrócić uwagę również na fakt, że przejście samego modelu historiografii, czyli pewnej koncepcji intelektualnej, należy postrzegać jako zjawisko dużo bardziej wyrafinowane i złożone niż zwykłe zapożyczenie pojedynczego motywu lub wątku literackiego, mitologemu czy nawet całej opowieści. Tworzenie narracji historycznej wyrasta bowiem z filozoficznego pnia refleksji o świecie i o dziejach, a więc wymaga uznania, że dla autorów decydujący jest aspekt przyczynowo-skutkowy wydarzeń, krytyczna ocena wcześniejszych źródeł i uwarunkowań zdarzeń oraz umieszczenie tego wszystkiego w dyskursie linearnym. Historiografia nie może więc już dłużej stanowić po prostu jakiegoś zbioru pouczających opowieści, kompilacji luźnych narracji, opisu wydarzeń niepołączonych wewnętrznym spójną relacją przyczynową, lecz musi przedstawiać dowód racjonalnej wizji świata i jego rozwoju oraz zawierać – zgodnie z modelem obowiązującym w antyku – pewien element dydaktycznej refleksji o przeszłości (por. Marincola 2007).

Stosując analogiczne kryteria do wykorzystanych powyżej przy próbie rekonstrukcji możliwych uwarunkowań transferu międzykulturowego w przypadku przepisów prawnych, należy ponownie zapytać o czas, miejsce i prawdopodobne okoliczności wystąpienia zapożyczeń i inspiracji. Kiedy i gdzie przedstawiciele elity judejskiej mogli zapoznać się z dominującym kulturowo w basenie Morza Śródziemnego światem greckim i w efekcie zainspirować się greckim piśmiennictwem historiograficznym? Znow – tak jak w przypadku problematyki legislacyjnej – mamy do czynienia z kilkoma okresami, w których możliwe były wzajemne kontakty między kulturą grecką a hebrajską. Wypada rozpocząć od ogólnej charakterystyki tych okresów, bez odniesienia do interesującej nas tu szczególnie twórczości literackiej.

Grecki okres archaiczny: odpowiadający na terenie Judy okresowi monarchii i początkom tzw. ‘niewoli babilońskiej’, która, jak już widzieliśmy, wyznacza osobne cezury. Był to istotnie okres intensywnego wpływu wzorców bliskowschodnich i lewantyńskich na kulturę grecką (przejście alfabetu, wątki bliskowschodnie pojawiające się w twórczości Homera i Hezjoda, wpływy orientalne widoczne w sztuce etc.), przez Waltera Burkerta nazwany nawet ‘rewolucją orientalizującą’. Wydaje się jednak, że początkowo to podnoszące się z kryzysu kulturowego (charakteryzującego się na przykład kompletnym zanikiem kultury piśmiennictwa po okresie kryzysu końca epoki brązu) *poieis* greckie były głównymi odbiorcami inspiracji płynących ze Wschodu, a nie na odwrót. Wschodnie inspiracje wykorzystywano, poprzez twórczą transformację wzorców orientalnych, do budowy rodzącej się właśnie greckiej literatury i szerzej – kultury arystokratycznej (Burkert 1992, 88-127; por. również Penglase 1994, 166-192; Brown 2000, 273-304; West 2008, 373-567; Węcowski 2011, 119-172; Haubold 2013, 73-126; Martin 2017, 11-41; Loudon 2019).

Na gruncie hebrajskim widać z kolei w tym okresie (od ok. połowy VIII w. p.n.e.) tworzenie się zrębów tradycji prorockiej (np. Dewrell 2021; Nissinen 2005) oraz poezji hebrajskiej, której teksty znalazły się

w powstałym w późniejszych epokach korpusie psalmów (Salo 2017; Carr 2011, 386-395, 314-316⁴⁰). Teksty te nie wykazują jednak żadnych zasługujących na uwagę formalnych paraleli z literaturą grecką⁴¹. Dostrzegamy również fakt funkcjonowania w Judzie pewnego zakresu kultury piśmienniczej, w dużej części związanej z potrzebami pałacowo-administracyjnymi i kultowymi, ale niekoniecznie tylko z nimi (na temat stopnia alfabetyzacji i kultury piśmienniczej Judy tego okresu toczy się nadal bardzo ożywiona dyskusja {np. Lipiński 1988b; Jamieson–Drake 1991, 136-159; Wilson 2017, 1-42; Rainey 2020, 63-78}). Prawdopodobnie mogła także istnieć – jak to postulował Alfred Jepsen – oficjalna annalistyka królewska, która – być może – stanowiła jedno ze źródeł wykorzystanych później w historiografii deuteronomistycznej, zachowującej pewną ‘pamięć’ o kolejności panowania władców i – przynajmniej częściowo – ich działalności polityczno-militarnej lub budowlanej. Nawet jeśli tak było istotnie, to musiała mieć ona charakter kronikarsko-rocznikarski, typowy dla wzorców annalistyki bliskowschodniej, sprowadzając się do wyliczania poszczególnych wydarzeń wraz z synchroniczną rejestracją sukcesji władców (Jepsen 1956, 30-36)⁴². Z tego okresu (do ok. połowy VII wieku p.n.e.) brakuje jednak pewnego potwierdzenia istotnych kontaktów grecko-judejskich, nie mówiąc już o jakichkolwiek śladach potencjalnego transferu międzykulturowego w materiale archeologicznym lub biblijnym.

Z późniejszego okresu dobrze znamy ślady kontaktów grecko-lewan-tyńskich, które nasilają się wraz z obecnością Greków w kolonii handlowej Naukratis w Egipcie (od VII/VI w. p.n.e., por. Herodot, 2.30,152,163; Fantalkin 2014) oraz z funkcjonowaniem greckich (a także karyjskich

⁴⁰ Carr wskazuje przy tym na wpływy nowoasyryjskie.

⁴¹ Wskazany w Niesiołowski–Spanò 2002 przykład analogii w prezentacji postaci poety w „Pracach i dniach” Hezjoda i autoprezentacją proroka Amosa może być dowodem wędrownego motywu literackiego, a nie bezpośredniej inspiracji.

⁴² Omówienie dyskusji: Römer, de Pury 2000, 53-54; Levin, 2013, 183-193; Schoors 32-43 – tamże dalsza literatura; por. również Römer, 2015, 255-272.

i fenickich) najemników w armiach faraonów Psametycha I (664-610 p.n.e.) i Necho II (610-595 p.n.e.) {Fantalkin 2001; Bresson 2005; Agut-Labordère 2012; Austin 1970, 15-34}. Co ciekawe, w bardzo późnym źródle, jakim jest „List Pseudo-Arysteasza” (II w. p.n.e.), znajdujemy intrygującą wzmiankę, jakoby także judejscy najemnicy mieli w tym czasie służyć w wojsku egipskim, a dokładniej uczestniczyć w wyprawie Psametycha⁴³ przeciw Kuszytom:

[...] a już poprzednio niemało przybyło (sc. Judejczyków) z Persem, przedtem zaś inni jako sojusznicy wysłani zostali, by walczyć z królem Etiopii razem z Psametykiem [...] (*Arist. Ep.* 1.13⁴⁴).

Jeśli ten przekaz zachowuje choć strzępy rzeczywistej pamięci historycznej, otwierałby wspaniałe pole do spekulacji o wspólnej służbie w armii faraona jako o potencjalnej płaszczyźnie bezpośredniego kontaktu judejsko-greckiego w VII wieku p.n.e. Niestety, dane źródłowe z epoki nie wykraczają poza świadectwa obecności greckich i karyjskich najemników w bezpośrednim sąsiedztwie Judy. Mamy jednak bardzo istotny z naszej perspektywy trop. Wiemy bowiem o obecności greckich żołnierzy w ostatniej ćwierci VII wieku w Yavne-Yam (Fantalkin 2001), i zapewne da się obronić teza o ich obecności w tym samym czasie również na południu Judy – na co wskazują ostraka z Arad (Aharoni 1966, 4).

⁴³ Nie jest jednak jasne, o którego Psametycha miałyby chodzić. Wiemy co prawda o konkretnej kampanii Psametycha II (595-589 p.n.e.) przeciw Kusz z 593 r. p.n.e., która zakończyła się zniszczeniem Kermy, jednak to z okresu panowania Psametycha I pochodzą epigraficzne świadectwa udziału w armii egipskiej obcych najemników. Dodatkowo, z przekazu biblijnego pochodzi wzmianka o zawarciu przez króla Judy Sedecjasza jakiegoś antybabilońskiego sojuszu z Egiptem, która pasowały jednak do czasów Psametycha II (Ez 17,15). Szczegółowa dyskusja: Kahn 2007, 507-508 (tamże dalsza literatura).

⁴⁴ *Arist. Ep.* 1.13, ed. Pelletier, Paris 1962, SCh 89: (...) ἦδη μὲν καὶ πρότερον ἰκανῶν εἰσεληλυθόντων σὺν τῷ Πιέρσῃ καὶ πρὸ τούτων ἑτέρων συμμαχιῶν ἐξαπεσταλμένων πρὸς τὸν τῶν Αἰθιοπίων βασιλέα μάχεσθαι σὺν Ψαμμιτίχῳ (...). Tłum. polskie Wojciechowski 2002, 130-131.

O ile służba greckich najemników w armii faraonów okresu saickiego nie podlega dziś dyskusji, o tyle dwa inne postulowane w literaturze przedmiotu przykłady domniemanego funkcjonowania Greków w armiach bliskowschodnich omawianego okresu wydają się obecnie bardzo wątpliwe. Rzekomy odczyt greckich imion sług i ‘ochroniarzy’ Nabonida (*graffiti* z okolic oazy Tajma) został przekonująco poddany krytyce, podobnie jak przywoływana przez długi czas jako pewnik teoria o uczestnictwie w kampanii Nabuchodonozora II przeciw Aszkelonowi w 604 r. p.n.e. Antimenidasa, brata słynnego poety Alkajosa, która opierała się na zbyt kreatywnej rekonstrukcji źle zachowanego tekstu P.Oxy. 10.1233 dokonanej przez Evę-Marię Voigt (= Alc. Fr. 48 Voigt {Fantalkin, Lytle 2016}).

Czy były to jednak kontakty pozwalające na transfer jakichś wątków literackich? Bardzo interesującą tezę postawił Matthew P.J. Dillon, który w przypadku pewnego greckiego *graffiti* pozostawionego w Abu Simbel (Meiggs-Lewis 7a) dopatrzył się żartobliwego nawiązania do epiki homeryckiej. Wspomniane tam rzekome imię ojca jednego z autorów napisu – οὐδαμῶς [*oudamos*] – zazwyczaj poprawiane na ‘Eudemos’, w rzeczywistości może nawiązywać do znanego epizodu z „Odysei” (*Odysea* IX, 366-408; 455-460), w którym Odyseusz przedstawia się jako οὔτις [*outis*, ‘nikt’] i oznaczać autoironiczną (?) prezentację autora: „Pelekos, syn Nikogo” (Dillon 1997; por. Meiggs, Lewis 1968, no 7). Biorąc pod uwagę fakt uzyskania dosyć dużej popularności motywów homeeryckich w świecie greckim jeszcze w tzw. epoce archaicznej – znajdujący swe odbicie nawet na poziomie ikonografii – taki żart nie byłby wcale niczym zaskakującym (por. Lowenstam 1997; Graziosi 2002, 164-200). Wciąż jednak pozostawałaby do wyjaśnienia kwestia, czy nośnikiem była literatura grecka jako coś ‘materialnego’, rozpowszechnianego jedynie w formie utrwalonej na piśmie? Czy też na przykład opowieści o perypetiach Odyseusza, z pewnością już wtedy dobrze znane, przekazywane były również w jakiejś innej formie? Jeśli Dillon ma rację, byłaby to ważka przesłanka, że greccy najemnicy istotnie mogli w tej

epoce stanowić źródło transferu kulturowego związanego przekazem, nawet w formie pośredniej, określonej tradycji literackiej. Taka hipoteza jest spójna z poglądem badaczy na stosunkowo wysoki status społeczny greckich najemników na Wschodzie w tym okresie.

Chociaż okres saicki wydaje się być potencjalnie dobrym kandydatem na moment transferu kulturowego między Grekami a Judejczykami, to nadal brakuje nam 'twardych' przesłanek rzeczywistego zaistnienia takiego zjawiska. Dysponujemy ogólnymi poszlakami oraz fragmentarycznymi danymi dotyczącymi obecności Greków w sąsiedztwie Judy, przy jednoczesnym braku źródeł poświadczających kontakty judejsko-greckie. Inaczej przedstawia się sprawa z późniejszym okresem.

W epoce perskiej Grecy z całą pewnością byli aktywni na obszarze Lewantu. Pojawiały się tam również ich produkty eksportowe. Wiemy o podróżnikach, uciekinierach politycznych w służbie królów Persji czy rzemieślnikach i lekarzach. Ich obecność jest jednak poświadczona z dala od Judy, bo koncentruje się w stolicach państwa perskiego lub w miastach Fenicji⁴⁵, w Samarii oraz w Egipcie⁴⁶. Juda – jako wyludniony i peryferyjny region w V i IV wieku – nie dostarcza nam śladów po greckich importach luksusowych lub numizmatycznych, które znajdujemy w innych rejonach południowego Lewantu⁴⁷. Nie wiemy,

⁴⁵ W przypadku Fenicji istotny jest zwłaszcza przykład króla Sydonu Abdasztarta I (Stratona I) znanego z ateńskiego dekretu, który pełnił rolę *proksenosa* oraz 'hellenizował' swój dwór; por.: Elayi 2005. Inskrypcja honoryfikacyjna ku czci Stratona wystawiona w Atenach: IG II² 141; por. także Lemaire 1990; Lipiński 1990 (stosunki językowe i etniczne); Lipiński 2006, 197-201; Tsirkin 2010 (miasta fenickie w okresie perskim i problem ich hellenizacji).

⁴⁶ Prozopografia Greków w imperium perskim: Hofstetter 1978; szczegółowo o obecności Greków w imperium: Poloczek, Ziemia 2023 .

⁴⁷ O roli prowincji Jehud i Jerozolimy w okresie perskim: Laperrousaz 1989; Lipiński 2009; por. Lipiński 2018, 160-180 (rola Samarii w okresie perskim); Graf 1993 (szlaki komunikacyjne epoki perskiej na terenie Syro-Palestyny); Achenbach 2013 (status Judejczyków w imperium perskim). Na temat ceramiki: Shefton 2000; Stern 2001, 217-222; na temat numizmatyki: Meshorer, Qedar, 1999; Nicolet-Pierre 2000; Gitler, Tal 2006, 53-66.

na ile oddziaływać na Judę mogły wpływy greckie, wyraźnie widoczne w Fenicji i w Samarii. Czy można sobie zatem wyobrazić jakiegokolwiek uwarunkowania intelektualnej wymiany kulturowej między przedstawicielami elity judejskiej a Grekami w epoce perskiej? Odpowiedź jest według nas pozytywna, choć z braku bezpośrednich przesłanek możemy w tej kwestii jedynie spekulować. Z pewnością Grecy mogli w swoich peregrynacjach na Wschód napotykać Judejczyków. Jednocześnie, chociaż wiemy o obecności społeczności Fenicjan w Pireusie i Atenach⁴⁸, to nie mamy analogicznych poświadczeń obecności Judejczyków na terenie Grecji właściwej.

Możliwe jest w końcu, że członkowie żydowskiej elity spotykali greckich intelektualistów w Suzie, Persepolis lub innych centrach politycznych państwa perskiego, o czym może świadczyć na przykład tradycja o Nehemiaszu. Przeciwno uznaniu epoki perskiej za dogodny okres zaistnienia możliwości zapożyczenia przez elity żydowskie greckich form literackich przemawiają jednak dwa argumenty. Po pierwsze, wymienione powyżej uwarunkowania, choć są możliwe i wydają się być prawdopodobne, nie są jak dotąd potwierdzone materiałem źródłowym, a zatem pozostają jedynie hipotetycznymi możliwościami. Po drugie, problemem pozostaje kwestia języka komunikacji. Nie mamy żadnych śladów znajomości greki przez Judejczyków epoki perskiej, a zatem najbardziej prawdopodobnym językiem komunikacji w tamtych czasach musiał pozostawać aramejski (Lipiński 1977; Heltzer 1994; Gzella 2015). Pomimo istnienia pewnych świadectw wykorzystania języka

⁴⁸ Poświadczenia epigraficzne funkcjonowania *koinonu* Sydończyków w Pireusie i obecności kupców fenickich w Attyce: *KAI* 54 = *IG* II² 8388 = *CEG* 596 (stela Antipatrosza z Aszkelonu, 2 poł. IV/III w. p.n.e.); *KAI* 52 = *CIS*¹ 116 (Abdšameš/Artemidoros Sydończyk, IV w. p.n.e.); *KAI* 59 = *CIS*¹ 119 (Sydonka Asepta, III w. p.n.e.); *KAI* 58 = *CIS*¹ 118 (Benhōdeš Sydończyk, II/I w. p.n.e.); *KAI* 60 = *IG* II² 2946 (*koinon* Sydończyków w Pireusie, III lub I w. p.n.e.). Ateńskie inskrypcje honoryfikacyjne wystawione ku czci Fenicjan: *IG* II² 342ab = *SEG* 35.70 (ok. 332 r. p.n.e.); *IG* II³ 1 379, *IG* II² 343 (ok. 332 r. p.n.e.); *IG* II³ 1 940, *IG* II² 711; *IG* II³ 1 868 (III w. p.n.e.). Szczegółowo na temat obecności Fenicjan w Attyce i na terenie Egei: Lipiński 1992; 2004, 145-188; 2013b, 133-136.

aramejskiego w V-IV wieku do tworzenia literatury (Gzella 2021; Barton 1900; Altheim-Stiehl 1963; Dalley 2001; Quack 2011⁴⁹), pomysł rozmowy prowadzonej po aramejsku między greckim i żydowskim intelektualistą pozostaje jedynie zupełnie hipotetycznym modelem. Możliwe zatem jest wyobrażenie sobie okoliczności, które pozwoliły w epoce perskiej żydowskim elitom zapoznać się z dziedzictwem greckiej kultury, w tym z historiografią. Wymaga to jednak dokonania całego szeregu założeń i pozostaje jedynie przybliżonym scenariuszem, dla którego jednak brak jest potwierdzenia.

Inaczej jest z epoką późniejszą. W okresie hellenistycznym kultura grecka stała się nieporównywalnie bliższa Judzie. Nie tylko miasta Fenicji, ale również *poleis* Samarii i Dekapolu były jej aktywnymi odbiorcami, nośnikami i wytwórcami. Głęboki proces hellenizacji mocno wpływał na lokalne dziedzictwo kulturowe. Jego świadectwem są na przykład żyjące w bezpośredniej bliskości Judy idumejskie elity z Mareszy (NE-AHL 3, 948-957; Grabbe 2008, 39-40), czy też żydowskie elity III i II wieku, zarówno mieszkające na terenie samej Judy, jak i funkcjonujące w ramach egipskiej diaspory, dla których znajomość greki stała się wręcz naturalną koniecznością.

O ileż łatwiej wyobrazić sobie proces inspiracji i przyjmowania oraz twórczej adaptacji greckich wzorców historiograficznych przez elity żydowskie właśnie w tym okresie, w którym przechodziły one intensywną grecką akulturację, za sprawą na przykład *paidei* lub obecności na dworach monarchów hellenistycznych, niż w okresie wcześniejszym⁵⁰.

* * *

Przedstawione powyżej rozważania oraz ocena materiału źródłowego pozwalają na wskazanie epok, w których możliwość zapożyczenia treści i obcych inspiracji, widocznych w Biblii hebrajskiej, wydają się być najbardziej prawdopodobne. W przypadku analogii dostrzegalnych

⁴⁹ Tamże dalsza literatura.

⁵⁰ O roli dworów w wymianie kulturowej w epoce hellenistycznej zob. Honigman 2016.

pomiędzy prawodawstwem biblijnym i mezopotamskim wskazujemy więc epokę perską, jako okres, w którym taki scenariusz znajduje oparcie w danych źródłowych i odpowiada realiom epoki. W przypadku możliwych inspiracji greckich dostrzegalnych w historiografii biblijnej, skłonni jesteśmy przesunąć czas owych zapożyczeń na epokę hellenistyczną, gdy kontakt Żydów z kulturą grecką ułatwiała wszechobecność kultury greckiej na obszarze Lewantu.

Z powyższych rozważań wypływają dwa wnioski. O ile przyjąć, że część literatury biblijnej inspirowana była grecką tradycją literacką, należałoby uznać za najbardziej prawdopodobne, że proces ten zachodził raczej w epoce hellenistycznej niż w okresie perskim. Naszym zdaniem zatem tradycje biblijne (w tym przypadku głównie: historia deuteronomistyczna) muszą mieć dużo późniejszą genezę, niż się to zwykło przyjmować. Po drugie, ideologiczny obraz ‘judeocentrycznej’ i ksenofobicznej wspólnoty Izraela, zawarty na przykład w Księgach Machabejskich czy endogamiczne postulaty Księgi Ezdrasza, zakładające izolacjonistyczny podział świata na wyznawców jedyne boga, wywodzących się z rodu Jakuba oraz obcoplemieńców, przedstawicieli innych kultur, ‘narodów’ czy ‘pogan’ – a więc budujący wizję skrajnego ekskluzywizmu kulturowo-religijno-etnicznego – musiał, być jedynie uwarunkowanym ideologicznie postulatem lub konwencją literacką przyjętą przez niektórych pisarzy biblijnych, lecz obcą autorom innych części tejże Biblii hebrajskiej, którzy – jak to staraliśmy się wykazać – w rzeczywistości obficie czerpali z dziedzictwa myśli kultur ościennych, zarówno bliskowschodniej, jak i greckiej.

PS. Autorzy niniejszego tekstu uznają za zaszczyt możliwość zadedykowania go Profesorowi Edwardowi Lipińskiemu, którego wszechstronne i erudycyjne, prowadzone przez lata studia odcisnęły bezprecedensowy ślad w badaniach nad kulturami starożytnego Bliskiego Wschodu.

Bibliografia

- Achenbach, Reinhard. 2013. „Zwischen Mose und Zarathustra. Zur gesellschaftlichen Stellung der Juden im antiken Perserreich.” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 19: 283-306.
- Agut-Labordère, Damien. 2012. „Plus que des mercenaires! L'intégration des hommes de guerre au service de la monarchie saïte.” *Pallas. Revue d'études antiques* 89: 293-306. Dostęp 2023.01.16. <https://journals.openedition.org/pallas/914>.
- Aharoni, Yohanan, i Joseph Naveh. 1981. *Arad Inscriptions*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Alstola, Tero. 2017. „Judean Merchants in Babylonia and Their Participation in Long-Distance Trade.” *Die Welt des Orients* 47 (1): 25-51.
- Alstola, Tero. 2019. *Judeans in Babylonia: A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BC* (Culture and History of the Ancient Near East 109). Leiden: Brill.
- Alt, Albrecht. 1967. „The Origins of Israelite Law.” W *Essays on Old Testament History and Religion*. Tłum. R. A. Wilson New York: Doubleday.
- Altheim, Franz, i Ruth Stiehl. 1963. „Ahiķar und Tobitt.” W *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden*. Tom 1: *Geschichtliche Untersuchungen*. Red. Franz Altheim i Ruth Stiehl, 182-195. Frankfurt: Klostermann
- Arist. Ep.* (= *Aristeae ad Philocratem Epistula*), wydanie: *Lettre d'Aristée à Philocrate*, ed. André Pelletier, Paris 1962, Sources Chrétiennes 89 (repr. 2007).
- Austin, Michael M. 1970. *Greece and Egypt in the Archaic Age*. Cambridge: Cambridge Philological Society.
- Baranowski, Krzysztof J. 2016. *The Verb in the Amarna Letters from Canaan*. Winona Lake IN: Eisenbrauns.
- Barmash, Pamela. 2018. „Biblical and Ancient Near Eastern Law.” *Religion Compass* 12 (4): 1-9.

- Barmash, Pamela. 2019. „Determining the Date of Biblical Legal Texts.” W *The Oxford Handbook of Biblical Law*. Red. Pamela Barmash, 233-254. Oxford: Oxford University Press.
- Barton, George A. 1900. „The Story of Ahiqar and the Book of Daniel.” *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 16: 242-47.
- Becking, Bob. 2020. *Identity in Persian Egypt. The Fate of the Yehudite Community of Elephantine*. University Park: the Pennsylvania State University Press – Eisenbrauns.
- Ben Zvi, Ehud, i Christoph Levin, red. 2018. *Centres and Peripheries in the Early Second Temple Period*. Berlin: Mohr Siebeck.
- Berlejung, Angelika. 2012. „The Assyrians in the West: Assyrianization, Colonialism, Indifference, or Development Policy?” W *Congress Volume Helsinki 2010*. Red. Martii Nissinen, 30-65. Leiden: Brill.
- Berman, Joshua A. 2011. „CTH 133 and the Hittite Provenance of Deuteronomy 13.” *Journal of Biblical Literature* 130 (1): 25-44.
- Berman, Joshua A. 2013a. „Histories Twice Told: Deuteronomy 1-3 and the Hittite Treaty Prologue Tradition.” *Journal of Biblical Literature* 132 (2): 229-250.
- Berman, Joshua A. 2013b. „Historicism and Its Limits: A Response to Bernard M. Levinson and Jeffrey Stackert.” *Journal of Ancient Judaism* 4: 297-309.
- Bloch, Yigal. 2014. „Judeans in Sippar and Susa during the First Century of the Babylonian Exile: Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule.” *Journal of Ancient Near Eastern History* 1 (2): 119-172.
- Bord, Lucien-Jean. 1997. „L'adoption dans la bible et dans le droit cunéiforme.” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 3:174-194.
- Bourogianis, Giorgos. 2018. „The Transmission of the Alphabet to the Aegean.” W *Change, Continuity, and Connectivity. North-Eastern Mediterranean at the turn of the Bronze Age and in the early Iron*

- Age. Red. Łukasz Niesiołowski-Spanò, Marek Węcowski, 235-257. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Boyd, Samuel L. 2021. *Language Contact, Colonial Administration, and the Construction of Identity in Ancient Israel*. Leiden-Boston: Brill.
- Bresson, Alain. 2005. „Naucratis: de l'emporion à la cité.” *TOPOI. Orient-Occident* 12 (1), 133-155.
- Brown, John P. 2000. *Israel and Hellas. Tom 2: Sacred Institutions with Roman Conterparts*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Burkert, Walter. 1992. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influences on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Tłum. Margaret E. Pinder, Walter Burkert. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Byrne, Ryan. 2000. „The Refuge of Scribalism in Iron Age I Palestine.” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 345: 1-31.
- Canepa, Matthew P. 2010. „Preface: Theorizing Cross-Cultural Interaction Among Ancient and Early Medieval Visual Cultures.” *Ars Orientalis* 38: 7-29.
- Cardascia, Guillaume. 1951. *Les archives des Murašû: une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'époque perse (455-403 av. J-C.)*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Carr, David. 2011. *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*. Oxford: Oxford University Press.
- Cogan, Mordechai [Morton]. 1974. *Imperialism and Religion: Assyria, Judah, and Israel in the Eight and Seventh Centuries BCE*. Missoula MT: Scholar's Press.
- Colburn, Henry. 2013. „Connectivity and communication in the Achaemenid Empire.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 56 (1): 29-52.
- Dalley, Stephanie. 2001. „Assyrian Court Narratives in Aramaic and Egyptian: Historical Fiction.” W *Historiography in the Cuneiform World: Proceedings of the XLV^e Rencontre Assyriologique*

- Internationale*. Part 1. Red. Tzvi Abusch, Paul-Alain Beaulieu, John Huehnergard *et al.*, 149-161. Bethesda MD: CDL Press.
- Dassow, Eva von. 2003. „What Canaanite Cuneiforms Wrote: Review Article.” *Israel Exploration Journal* 53 (2): 196-217.
- Dassow, Eva von. 2004. „Canaanite in Cuneiform.” *Journal of the American Oriental Society* 124 (4): 641-674.
- Dewrell, Heath D. 2021. „Textualization and the Transformation of Biblical Prophecy.” W *Scribes and Scribalism (The Hebrew Bible in Social Perspective)*. Red. Mark Leuchter, 95-106. London-New York: Bloomsbury.
- Dillon, Matthew P.J. 1997. „A Homeric Pun from Abu Simbel (Meiggs & Lewis 7a).” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118: 128-130.
- Elayi, Josette. 2005. *Abdašart I/Straton de Sidon: un roi phénicien entre Orient et Occident*. Paris: Gabalda.
- Fantalkin, Alexander, i Ephraim Lytle. 2016. „Alcaeus and Antimenidas: Reassessing the Evidence for Greek Mercenaries in the Neo-Babylonian Army.” *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte* 98 (2): 90-117.
- Fantalkin, Alexander. 2001. „Mezad Hashavyahu: Its Material Culture and Historical Background.” *Tel Aviv* 28 (1): 3-165.
- Fantalkin, Alexander. 2014. „Naukratis as A Contact Zone: Revealing the Lydian Connection.” W *Kulturkontakte in Antiken Welten: Vom Denkmodell zum Fallbeispiel. Proceedings des internationalen Kolloquiums aus Anlass des 60. Geburtstages von Christoph Ulf, Innsbruck, 26. bis 30. Januar 2009 (Colloquia Antiqua 10)* Red. Robert Rollinger, Kordula Schnegg, 27-51. Leuven: Peeters.
- Faust, Avraham. 2001. *The Neo-Assyrian Empire in the Southwest. Imperial Domination and its Consequences*. Oxford: Oxford University Press.
- Faust, Avraham. 2018. „The Southern Levant under the Neo-Assyrian Empire: A Comparative Perspective.” W *Imperial Peripheries in the*

- Neo-Assyrian Period*. Red. Craig W. Tyson, Virginia R. Hermann, 97-127. Louisville KY: University of Colorado.
- Fitzpatrick – McKinley, Anne. 2015. *Empire, power and indigenous elites: a case study of the Nehemiah Memoir*. Leiden: Brill.
- Frei, Peter. 1995. „Die persische Reichsautorisation: Ein Überblick.” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 1: 1-35.
- Fried, Lisbeth S. 2021. *Nehemiah: A Commentary*. Sheffield: Phoenix Press.
- Gadot, Yuval; Bocher, Efrat. 2018. „The Introduction of the Open-Court-yard Building to the Jerusalem Landscape and Judean-Assyrian Interaction.” W *Archaeology and History of Eight-Century Judah*. Red. Zev I. Farber; Jacob L. Wright, 205-264. Atlanta GA: SBL Press.
- Gertz, Jan Chr. 2019. „Deuteronomy and the Covenant Code and their Cultural and Historical Contexts. Hermeneutics of Law and Innerbiblical Exegesis.” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 25: 187-194.
- Gitler, Haim, i Oren Tal. 2006. *The coinage of Philistia of the fifth and fourth centuries BC: a study of the earliest coins of Palestine*. Milano: Ennere.
- Gmirkin, Russell E. 2017. *Plato and the creation of the Hebrew Bible*. London: Routledge.
- Gnuse, Robert K. 2021. *Hellenism and the Primary History: The Imprint of Greek Sources in Genesis – 2 Kings*. London-New York: Routledge.
- Gottwald, Norman K. 2001. *The Politics of Ancient Israel*. Louisville KY: Westminster John Knox Press,
- Grabbe, Lester L. 2001. „Who Were the First Real Historians? On the Origins of Critical Historiography.” W *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*. Red. Lester L. Grabbe, 156-181. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Grabbe, Lester L. 2008. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Tom 2: *The early Hellenistic period (335-175 BCE)*. Edinburgh: T&T Clark.
- Graf, David F. 1993. „The Persian Royal Road System in Syria-Palestine.” *Transeuphratène* 6:149-167.
- Graziosi, Barbara. 2002. *Inventing Homer The Early Reception of Epic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenfield, Jonas C. 2001. „Aspects of Archives in the Achaemenid Period.” W *‘Al Kanfei Yonah: Collected Studies of Jonas C. Greenfield on Semitic Philology*. Red. Shalom M. Paul et al., 276-282. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Gzella, Holger. 2015. *A Cultural History of Aramaic: From the Beginnings to the Advent of Islam*. Leiden-Boston: Brill.
- Gzella, Holger. 2021. „Aramaic Sources.” W *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*. Red. Bruno Jacobs, Robert Rollinger, 117–131. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Hagedorn, Anselm. 2003. „Of Foxes and Vineyards: Greek Perspectives on the Song of Songs.” *Vetus Testamentum* 53 (3): 337-352.
- Hagedorn, Anselm. 2019. „Deuteronomy and Deuteronomic Reform.” W *The Oxford Handbook of Biblical Law*. Red. Pamela Barmash, 199-216. Oxford: Oxford University Press.
- Hallo, William W. 1990. „Collected Studies of Jonas C. Greenfield on Semitic Philology Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature.” W *The Bible in the Light of Cuneiform Literature: (Scripture in Context III : Ancient Near Eastern Texts and Studies 8)*. Red. William H. Hallo et al., 1-30. Lewiston NY: E. Mellen Press.
- Hallo, William W. 2020. „The Contextual Approach.” W *The Book of the People*. Red. William W. Hallo, 23-34. Atlanta GA: Scholars Press.
- Haubold, Johannes. 2013. *Greece and Mesopotamia: Dialogues in Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Heltzer, Michael. 1994. „Neh. 11,24 and the Provincial Representative at the Persian Royal Court.” *Transeuphratène* 8:109-119.
- Hofstetter, Josef. 1978. *Die Griechen in Persien: Prosopographie der Griechen im persischen Reich vor Alexander*. Berlin: Reimer Dietrich.
- Honigman, Sylvie. 2016. „Intercultural exchanges in the Hellenistic East: the respective roles of temples, royal offices, courts, and gymnasia.” W *Centres and Peripheries in the second temple period*. Red. Ehud Ben Zvi; Christoph Levin, 79-107. Berlin: Mohr Siebeck.
- Hopkins, David. 1996. „Bare Bones: Putting Flesh on the Economics of Ancient Israel.” W *The Origins of Ancient Israelite States*. Red. Volkmar Friz, Philip R. Davies, 135-137. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Horowitz, Wayne, i Takayoshi Oshima, Seth Sanders. 2002. „A Bibliographical List of Cuneiform Inscriptions from Canaan, Palestine/Philistia, and the Land of Israel.” *American Oriental Society* 122 (4): 753-766.
- Horowitz, Wayne, i Takayoshi Oshima, Seth Sanders. 2018. *Cuneiform in Canaan. The Next Generation*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Horowitz, Wayne, i Takayoshi Oshima, Filip Vukosavović. 2012. „Hazor 18: Fragments of a Cuneiform Law Collection from Hazor.” *Israel Exploration Journal* 62 (2): 158-176.
- Isbell, Charles David. 2004. „K.A. Kitchen and Minimalism Bible and Interpretation.” *Bible and Interpretation*. Dostęp 2023.01.16. https://bibleinterp.arizona.edu/articles/Isbell-Kitchen_and_Minimalism.
- Jamieson-Drake, David W. 1991. *Scribes and Schools in Monarchic Juda: A Socio-Archeological Approach* (Journal of the Study of the Old Testament, Supplements Series 109). Sheffield: The Almond Press.
- Jepsen, Alfred. 1956. *Die Quellen des Königsbuches*. Halle: Niemeyer.
- Jursa, Michael. 2007. „Eine Familie von Königskaufleuten jüdischer Herkunft.” *N.A.B.U.*: 2: 23.

- Kahn, Dan'el. 2007. „Judean Auxiliaries in Egypt's Wars against Kush.” *Journal of the American Oriental Society* 127 (4): 507-516.
- Kitchen, Kenneth A. 1966. *Ancient Orient and Old Testament*. Chicago: InterVarsity.
- Kitchen, Kenneth A. 2003. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids MI-Cambridge UK: Eerdmans.
- Kitchen, Kenneth A., i Paul J.N. Lawrence, red. 2012. *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Klingbeil, Gerald A. 2007. *Bridging the Gap: Ritual and Ritual Texts in the Bible*. Winona Lake IN: Eisenbrauns.
- Kozłowski, Jan M., i Sławomir Poloczek. 2022. „Ogygia and Eden: The Odyssean Background of Genesis 2-3.” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 98 (4): 621-637.
- Laperrousaz, Ernest-Marie. 1989. „Jérusalem à l'époque perse (étendue et statut).” *Transeuphratène* 1:55-65.
- Lemaire, André. 2017. „Alphabetic Writing in the Mediterranean World: Transmission and Appropriation.” W *Cultural Contact and Appropriation in the Axial-Age Mediterranean World: A Periplos*. Red. Baruch Halpern, Kenneth Sacks, 103-115. Leiden: Brill.
- Lemaire, André. 1990. „Populations et territoires de la Palestine à l'époque perse.” *Transeuphratène* 3:31-74.
- Lemański, Janusz. 2019. „«Prawo Pana doskonałe – krzepi serce» (Ps 19,8A). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie.” (Studia i rozprawy 54). Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US
- Levin, Christoph. 2013. *Re-Reading the Scriptures: Essays on the Literary History of the Old Testament* (Forschungen zum Alten Testament 87). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Levine, Baruch A. 2005. „Assyrian Ideology and Israelite Monotheism.” *Iraq* 67 (1): 411-427.
- Levinson, Bernard M. 1995. „But You Shall Surely Kill Him! The Text-Critical and Neo-Assyrian Evidence for MT Deuteronomy

- 13:10." W *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium*. Red. Georg Braulik, 37-63. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Levinson, Bernard M. 2001. „Textual criticism, Assyriology, and the History of Interpretation: Deuteronomy 13:7a as a Test Case in Method.” *Journal of Biblical Literature* 120: 211-243.
- Levinson, Bernard M., i Jeffrey Stackert. 2012. „Between the Covenant Code and Esarhaddon's Succession Treaty: Deuteronomy 13 and the Composition of Deuteronomy.” *Journal of Ancient Judaism* 3: 123-140.
- Levinson, Bernard M., i Jeffrey Stackert. 2014. „The Limitations of ‘Resonance.’” *Journal of Ancient Judaism* 4: 310-333.
- Lipiński, Edward. 2013b. „Fenicjanie na Cyprze i w Egei.” W *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*. Red. Edward Lipiński, 113-138. Kraków: Nomos.
- Lipiński, Edward. 1970. „De la réforme d'Esdras au règne eschatologique de Dieu (Is 4,3-5a).” *Biblica* 51: 533-537.
- Lipiński, Edward. 1977. „Western Semites in Persepolis.” *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 25: 101-112.
- Lipiński, Edward. 1988a. „Les Phéniciens et l'alphabet.” *Oriens Antiquus* 27: 231-260.
- Lipiński, Edward. 1988b. „Royal and State Scribes in Ancient Jerusalem.” W *Congress Volume: Jerusalem 1986 (Vetus Testamentum Supplement. 40)*. Red. John A. Emerton. 157-164. Leiden: Brill.
- Lipiński, Edward. 1990. „Géographie linguistique de la Transeuphratène à l'époque achéménide.” *Transeuphratène* 3: 40-53.
- Lipiński, Edward. 1992. „Les Phéniciens à Chypre et dans l'Égée.” *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23: 63-87.
- Lipiński, Edward. 2004. *Itineraria Phoenicia (Orientalia Lovanensia Analecta 127)*. Leuven-Paris-Dudley MA: Peeters.

- Lipiński, Edward. 2006. *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Research* (Orientalia Lovaniensia Analecta 153). Leuven-Paris-Dudley MA: Peeters.
- Lipiński, Edward. 2009a. *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2). Lublin: KUL.
- Lipiński, Edward. 2009b. „The Province *Yehud* in the Achaemenid Period.” *Studia Judaica* 12: 369-379.
- Lipiński, Edward. 2010. „Émergence et diffusion des écriture salphabétiques.” *Rocznik Orientalistyczny* 63/2: 71-126.
- Lipiński, Edward. 2013a. „Powstanie i rozpowszechnienie pisma alfabetycznego.” W *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*. Red. Edward Lipiński, 13-32. Kraków: Nomos.
- Lipiński, Edward. 2018. *A History of the Kingdom of Israel* (Orientalia Lovanensia Analecta 275). Leuven-Paris-Bristol CT: Peeters.
- Lipiński, Edward. 2020. *A History of the Kingdom of Jerusalem and Judah* (Orientalia Lovanensia Analecta 287). Leuven-Paris-Bristol CT: Peeters.
- Louden, Bruce. 2019. *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowenstam, Steven. 1997. „Talking Vases: The Relationship between the Homeric Poems and Archaic Representations of Epic Myth.” *Transactions of the American Philological Association* 127: 21-76.
- Luukko, Mikko. 2012. *The Correspondence of Tiglath-pileser III and Sargon II from Calah/Nimrud* (State Archives of Assyria 19). Helsinki: Helsinki University Press.
- Mandell, Alice. 2022. „Speaking Clearly through throuht the Canaanite Amarna Letters: How to Connect with an Audience in Cuneiform.” W *One Who Loves Knowledge. Studies in Honor of Richard Jasnow*. Red. Betsy Bryan *et al.*, 263-276. London: Lockwood Press.
- Mankowski, Paul V. 2000. *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (Harvard Semitic Studies 47). Winona Lake IND: Eisenbrauns.

- Marincola, John, red. 2007. *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Martin, Rebecca S. 2017. *Art of Contact: Comparative Approaches to Greek and Phoenician Art*. Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press.
- McKay, John W. 1973. *Religion in Judah under the Assyrians, 732-609 BC* (Studies in Biblical Theology 2/26). London: SCM Press.
- Meiggs, Russel; Lewis, David. 1968 (rev. 1988). *A Selection of Greek historical inscriptions*. Oxford: Clarendon Press.
- Meshorer, Ya'aqov, i Shraga Qedar. 1999. *Samaritan Coinage*. Jerusalem: Israel Numismatic Society.
- Momigliano, Arnaldo. 1971. *Alien Wisdom: The limits of Hellenisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Momigliano, Arnaldo. 1981. „Biblical and Classical Studies. Simple Reflections upon Historical Method.” *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie III, 11 (1): 25–32.
- Momigliano, Arnaldo. 1990. *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press.
- Morrow, William S. 2000. „Mesopotamian Scribal Techniques and Deuteronomistic Composition: Notes on Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation.” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 6: 302–313.
- Morrow, William S. 2008. „Resistance and Hybridity in Late Bronze Age Canaan.” *Revue Biblique* 115 (3): 321–339.
- Naveh, Jospeh, i Shaul Shaked, red. 2012. *Aramaic documents from ancient Bactria: fourth century BCE.: from Khalili Collections*. London: The Khalili Family Trust.
- NEAHL: Stern, Ephraim. 1993–2008. *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. Tom 1–5. Jerusalem: Israel Exploration Society; Washington: Biblical Archaeology Society.

- Nelson, Richard D. 2021. „Historiography and History Writing in the Ancient World.” W *The Oxford Handbook of the Historical Books of the Hebrew Bible*. Red. Brad E. Kelle, Brent A. Strawn, 7-19. Oxford: Oxford University Press.
- Nicolet-Pierre, Hélène. 2000. „Tétradrachmes athéniens en Transeuphratène.” *Transeuphratène* 20: 107-119.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2002. „Biblical Prophet Amos – A Simple, Poor Shepherd From Judah?” W *Euergesias charin. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, Red. Tomasz Derda, Jakub Urbanik, Marek Węcowski, Warszawa, 211-217.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2007. „Primeval History in the Persian Period?” *Scandinavian Journal of the Old Testament* 21 (1.2): 106-126.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2008. „Early Alphabetic Scripts and the Origin of Greek Letters.” W *Haec mihi in animis vestris templa. Studia Classica in Memory of Professor Lesław Morawiecki*. Red. Piotr Berdowski, Beata Blahaczek, 47-73. Rzeszów: Instytut Historii UR.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2018. „Athens and Jerusalem, again. The New Paradigm of the Jewish and Greek Intercultural Relationships?” W *Awilum ša ana la mašê – man who can not be forgotten. Studies in Honor of Prof. Stefan Zawadzki presented on the Occasion of his 70th Birthday (AOAT 463)*. Red. Rafał Koliński, Jan Prostko-Prostyński, Witold Tyborowski, 161-169 Münster: Ugarit-Verlag.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2019/2020. „Some Considerations on the Socio-Political Aspects of the Law-Codification in the Province of Yehud in the Persian Period. A View through a Roman Lens.” *Palamedes. A Journal of Ancient History* 13: 307–313.
- Nissinen, Martti. 2005. „How Prophecy Became Literature.” *Scandinavian Journal of the Old Testament* 19: 153-172.

- Olmo Lete, del Gregorio. 2009. „The Redaction of the Hebrew Bible: its Achaemenid Persian Setting” *Transeuphratène* 37: 53-79.
- Otto, Eckhart. 1996. „Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizon neuassyrischen Vertragsrechts.” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 2: 1-52.
- Otto, Eckhart. 2005. „Der Zusammenhang von Herrscherlegitimation und Rechtskodifizierung im altorientalischer und biblischer Rechtsgeschichte.” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 11: 51-92.
- Otto, Eckhart. 2006. „Zur Geschichte der deuteronomistischen Geschichtswerke. Anmerkungen zu einem neuen Entwurf von Thomas Römer.” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 12: 354-361.
- Otto, Eckhart. 2010. „Das Bundesbuch und der «Kodex» Hammurapi. Das biblische Recht zwischen positiver und subversiver Rezeption von Keilschriftrecht.” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 16: 1-26.
- Otto, Kaiser. 2006. „Kodifizierung und Legitimierung des Rechts in der Antike und im Alten Orient. Vorstellung der Beiträge des gleichnamigen Symposiums.” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 12: 344-353.
- Parker, Bradley J. 2011. „The Construction and Performance of Kingship in the Neo-Assyrian Empire.” *Journal of Anthropological Research* 11: 357-286.
- Paul, Shalom M. 1970. *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*. Leiden: Brill.
- Peacock, Cory Ke, Michael. 2013. *Akkadian Loanwords in the Hebrew Bible: Social and Historical Implications*. Rozprawa doktorska, University of New York. Dostęp 2023.01.28. <https://www.proquest.com/docview/1334956734/F52458A505D747CCPQ/2?accountid=14887>.

- Pearce, Laurie, i Cornelia Wunsch. 2014. *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (CUSAS 28). Bethesda Md: CDL Press.
- Penglase, Charles. 1994. *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London-New York: Routledge.
- Pirngruber, Reinhard. 2017. *The Economy of Late Achaemenid and Seleucid Babylonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pollock, Sheldon. 1998. „The Cosmopolitan Vernacular.” *The Journal of Asian Studies* 57 (1): 6-37.
- Poloczek, Sławomir, i Kacper Ziemba. (2023). „Greece and Yehud in the Achaemenid Period: the background of cultural transfer.” *Scandinavian Journal of the Old Testament* 37 (2): 262-289.
- Popko, Maciej. 2003. „Przymierze na Synaju i «Apologia» króla hetyckiego Hattusilisa III.” *Collectanea Theologica* 73 (3): 5-9.
- Porten, Bezalel. 1968. *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley: University of California Press.
- Porten, Bezalel. *et al.*, (red.) 1996. *Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*. Leiden/New York/Köln: Brill.
- Porter, Barbara N. 1995. „Language, Audience and Impact in Imperial Assyria.” W *Language and Culture in the Near East* (Israel Oriental Studies XV). Red. Shlomo Izre'el; Rina Drory, 51-72. Leiden/New York/Köln: Brill.
- Powell, Barry B. 1991. *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quack, Joachim Frederick. 2011. „The Interaction of Aramaic and Egyptian Literature.” W *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Red. Oded Lipschitz, Gary N. Knoppers, Manfred Oeming, 375-401. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

- Rainey, Anson F. 1995-1996. *Canaanite in the Amarna Tablets: A Linguistic Analysis of the Mixed Dialect Used by Scribes from Canaan* (Handbuch der Orientalistik I, 25). 4 Tomy. Leiden/Boston: Brill.
- Rainey, Anson F. 2010. „The Hybrid Language Written by Canaanite Scribes in the 14th Century BCE.” W *Proceedings of the 53th Rencontre Assyriologique Internationale*. Red. Leonid E. Kogan *et al.*, 851-861, Winona Lake IN: Eisenbrauns.
- Rainey, Brian. 2021. „Scribes, Schools and Ideological Conflict in Ancient Israel and Judah.” W *Scribes and Scribalism (The Hebrew Bible in Social Perspective)*. Red. Mark Leuchter, 63-78. London/New York: Bloomsbury.
- Reade, Julian. 2012. „Visual Evidence for the Status and Activities of Assyrian Scribes.” W *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of His 65th Birthday*. Red. Giovanni B. Lanfranchi, Daniele Morandi Bonacossi, Cinzia Pappi, Simonetta Ponchia, 699-717. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Redford, Donald B. 2001. „The So-Called «Codification» of Egyptian Law under Darius I.” W *Persia and Torah*. Red. James W. Watts, 135-159. Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature.
- Richelle, Matthieu. 2023. „Literacy and Scribalism in Israel during the Iron Age (ca. 1200/1150-586 BCE).” W *The Ancient Israelite World*. Red. Kyle H. Keimer; George A. Pierce, 335-347. New York-Abington OX: Routledge.
- Römer, Thomas; de Pury, Albert. 2000. „Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and Debated Issues.” W *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplements Series 306). Red. Albert de Pury, *et al.*, 24-141. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Römer, Thomas. 1998. „Why Would the Deuteronomists Tell About the Sacrifice of Jephthah's Daughter?” *Vetus Testamentum* 23: 27-38.

- Römer, Thomas. 2005. *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London: T&T Clark.
- Römer, Thomas. 2015. „The Invention of History in Ancient Judah and the Formation of the Hebrew Bible.” *Die Welt des Orients* 45 (2): 255-272.
- Roth, Martha T. 1997. *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta GA: Scholar’s Press.
- SAA: *State Archives of Assyria* (seria).
- Salo, Reettakaisa Sofia. 2017. *Die judäische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen: Untersuchungen zu den Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sandamel, Samuel. 1962. „Parallelomania.” *Journal of Biblical Literature* 81 (1): 1-13.
- Sanders, Seth L. 2009. *The Invention of Hebrew*. Urbana IL: University of Illinois Press.
- Schoors, Anton. 2013. *The Kingdoms of Israel and Judah in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*. Tłum. Michael Lesley. Atlanta GA: Society of Biblical Literature.
- Shefton, Brian B. 2000. „Reflections on the Presence of Attic Pottery at the Eastern End of the Mediterranean Turing the Persian Period.” *Transeuphratène* 19: 75-82.
- Snell, Daniel C., red. 2020. *A Companion to the Ancient Near Eastern Law* (Blackwell Companions to the Ancient World). Malden: Wiley-Blackwell.
- Spickermann, Hermann. 1982. *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 129). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stern, Ephraim. 2001. *Archaeology of the Land of the Bible*. Tom 2: *The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732-332 B.C.E.)*. New York: Doubleday.
- Steymans, Hans Ulrich. 1995. „Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28,20-44.” *W Bundesdokument und Gesetz: Studien zum*

- Deuteronomium*. Red. Georg Braulik, 119-141. Freiburg: Herder Verlag.
- Stolper, Matthew W. 1985. *Entrepreneurs and Empire: the Murašû Archive, the Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut.
- Stolper, Matthew W. 2001. „Fifth Century Nippur: Texts of the Murašûs and from Their Surroundings.” *Journal of Cuneiform Studies* 53: 83-132.
- Talmon, Shemaryahu. 1977. „The Comparative Method in Biblical Interpretation Principles and Problems.” W *Congress Volume - Göttingen 1977* (Vetus Testamentum, Supplement 29). Red. John Emerton, 320-356 Leiden: Brill.
- Tartaron, Thomas F. 2014. „Cross-Cultural Interaction in the Greek World: Culture Contact Issues and Theories.” W *Encyclopedia of Global Archaeology*. Red. Claire Smith. New York: Springer: 1804-1821.
- Thompson, Thomas L. 2014. „Narrative reiteration and comparative literature: problems in defining dependency.” W *Greek Influence on Jewish and Early Christian Literature* (Copenhagen International Seminar). Red. Thomas L. Thompson; Philippe Wajdenbaum, 102-113 London: Routledge.
- Toorn van der, Karel. 2000. „Cuneiform Documents from Syria-Palestine. Texts, Scribes, and Schools.” *Zeitschrift des Deutschen Palästinas-Vereins* 116 (2): 97-113.
- Tsirkin, Juli B. 2010. „El problema del prehelenismo en Fenicia.” *Transseuphratène* 39: 169-174.
- Tushingham, Poppy. 2019. „Uniformity versus regional variation in the legal and scribal practices of the Neo-Assyrian Empire.” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 25: 30-53.
- Ulf, Christoph. 2009. „Rethinking Cultural Contacts.” *Ancient West & East* 8: 81-132.

- Van Seters, John. 1983. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven CT-London: Yale University Press.
- Van Seters, John. 1992. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville KY: Westminster/John Knox Press.
- Van Seters, John. 2003. *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code*. London: Oxford University Press.
- Vita, Juan-Pablo, red. 2021. *History of the Akkadian Language* (Handbuch der Orientalistik). Leiden/Boston: Brill.
- Watts, James W., red. 2001. *Persia and Torah: the theory of imperial authorization of the Pentateuch*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Węcowski, Marek. 2011. *Sympozjon, czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej*. Warszawa: Sub Lupa.
- Weeks, Noel. 2019. „Problems with the Comparative Method in Old Testament Studies.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 62 (2): 287-306. Dostęp 16.01.2023: https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/62/62-2/JETS_62.2_287-306_Weeks.pdf.
- Weinfeld, Moshe. 1965. „Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy.” *Biblica* 46: 417-427.
- Weinfeld, Moshe. 1993. „Covenant Making in Anatolia and Mesopotamia.” *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 22: 135-139.
- Wells, Bruce. 2008. „What is Biblical Law? A look at the Pentateuchal Rules and Near Eastern Practice.” *Catholic Biblical Quarterly* 70: 223-243.
- West, Martin L. 2008. *Wschodnie oblicze Helikonu: Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*. Tłum. Michał Filipczuk, Tomasz Polański. Kraków: Homini.
- Westbrook, Raymond 2009b. „What is the Covenant Code?” W *Law from the Tigris to the Tiber. The Writings of Raymond Westbrook*. Tom 1: *The Shared Tradition*. Red. Bruce Wells, Rachel Magdalene, 97-118. Winona Lake IN: Eisenbrauns.

- Westbrook, Raymond, red. 2003. *A History of Ancient Near Eastern Law* (Handbuch der Orientalistik I, 72). Leiden/Boston: Brill.
- Westbrook, Raymond. 1989. „Cuneiform Law Codes and the Origins of Legislation.” *Zeitschrift für Assyriologie* 79: 201-222.
- Westbrook, Raymond. 2009a. „Biblical and Cuneiform Law Codes.” W *Law from the Tigris to the Tiber. The Writings of Raymond Westbrook*. Tom 1: *The Shared Tradition*. Red. Bruce Wells, Rachel Magdalene, 3-20. Winona Lake IN: Eisenbrauns.
- Wilson, Ian D. 2017. *Kingship and Memory in Ancient Judah*. Oxford: Oxford University Press.
- Wojciechowski, Michał, red. 2002. „List Pseudo-Arysteasza.” Tłum. Michał Wojciechowski. *Studia Theologica Varsaviensia* 40 (1): 121-167.
- Wolf, Eric R. 2009. *Europa i ludy bez historii*. Tłum. Wojciech Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Woodard, Roger D. 1997. *Greek Writing from Knossos to Homer: A Linguistic Interpretation of the Origin of the Greek Alphabet and the Continuity of Ancient Greek Literacy*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Wunsch, Cornelia. 2022. *Judaeans by the Waters of Babylon: New Historical Evidence in Cuneiform Sources from Rural Babylonia in the Schøyen Collection. With Contributions by J. D. Moore and L. E. Pearce*. Dresden: ISLET.
- Zadok, Ran. 1984. „Some Jews in Babylonian Documents.” *The Jewish Quarterly Review* 74(3): 294-297.
- Zilberg, Peter. 2018. „The Assyrian Provinces of the Southern Levant: Sources, Administration, and Control.” W *The Southern Levant under Assyrian Domination*. Red. Shawn Zelig Aster; Avraham Faust, 55-88. University Park PA: Eisenbrauns.

The root נאף in the Hebrew Bible in relation to זנה

Rdzeń נאף w Biblii hebrajskiej w relacji do זנה

Keywords: Hebrew Bible, harlotry, adultery, literal and figurative meaning
Słowa kluczowe: Biblia Hebrajska, cudzołóżyć, uprawiać nierząd, znaczenie dosłowne i przenośnie

Summary

This article analyses all passages in the Hebrew Bible where the root נאף is used in order to establish its exact meaning, in particular its relationship to the root זנה. In a literal sense, their meanings are indiscriminately distinct. The root נאף refers to marital infidelity, to adultery, which is nowhere described with the root זנה. Although figuratively the two roots are used side by side (including within parallelisms), there is no indication of their source domains overlapping. In the oldest passages where they appear next to each other in a figurative sense, i.e. in Hos, a clear distinction is made between their source domains. In the literature, therefore, it is erroneously assumed that the meaning of זנה encompasses that of adultery, believed to be an appropriate metaphor for the people's religious or cultic infidelity to YHWH.

Streszczenie

W artykule poddano analizie wszystkie miejsca w Biblii Hebrajskiej, w których posłużono się rdzeniem נאף, by ustalić jego ściśle znaczenie, w szczególności relacji do rdzenia זנה. W sensie dosłownym ich znaczenia

¹ Dr hab. Jakub Ślawik, Faculty of Theology, Christian Theological Academy in Warsaw. This article is based on research conducted as part of research projects funded by the Christian Theological Academy in Warsaw from 2021 to 2022.

są bez wyjątku odrębne. זנה odnosi się do łamania wierności małżeńskiej, cudzołóstwa, które nigdzie nie zostało opisane rdzeniem זנה. Choć oba rdzenie zostały użyte w sensie przeniśnym obok siebie (także w ramach paralelizmów), to nic nie wskazuje na to, by ich domeny źródłowe się ze sobą pokrywały. W najstarszych miejscach, gdzie pojawiają się one koło siebie w znaczeniu metaforycznym, tj. w Oz, wyraźnie rozróżnia się ich domeny źródłowe. W literaturze przedmiotu zatem błędnie przyjmuje się, że זנה obejmuje swoim znaczeniem cudzołóstwo, mające być właściwą metaforą religijnej czy kultowej niewierności ludu wobec JHWH.

1. Introduction

In the Hebrew Bible the both roots appear surprisingly often: זנה 34 times (Freedman, Willoughby 1986, 124) and זנה as many as 134 times (Kühlewein 1984a, 518). In spite of this, apart from their dedicated entries in dictionaries for the Hebrew Bible/Old Testament (and New Testament) they have very rarely been given any particular attention. One exception is the book by Irene E. Riegner (Rieger 2009): *Vanishing Hebrew Harlot: The Adventures of the Hebrew Stem ZNH*. Their meanings and contexts are briefly discussed in the elaborations on individual texts of the Hebrew Bible and, in the case of זנה, in the discussion around the practice of sacred prostitution in ancient Israel (and the ancient Near East).² The dispute over the existence of sacred prostitution is not the subject of this paper, there is no doubt however that the sacred prostitution theory can no longer serve as the premise in any analyses of Hebrew Bible texts.³

² Cf. e.g. Slawik 2011, including the literature cited there as well as Day 2000; Eynde 2001; Adams 2008; Cook 2015; Bird 2019. Obviously, the literature relating to this dispute is much more extensive but only occasionally does it include deliberations on the meaning of the words that form the subject of this article.

³ Cf. Slawik 2011, 64. This is also confirmed by Lipinski 2013, 9 and fn. 2, and this despite the fact that, in his view, sacred prostitution did exist in some parts of the Middle East and the Phoenician colonies on the western shores of the Mediterranean.

Biblical Hebrew dictionaries include similar definitions of the meanings of both roots, differing primarily in the assessments of how far they are used figuratively. *HAHAT* strongly emphasises both literal and figurative meanings. The root *ננה* in its literal sense is always associated with prostitution, and in a figurative sense it refers to turning away from God, idolatry and relations with foreign peoples. The meaning of *תְּזַנֶּה* used only in *Ezk* is exclusively figurative. Similarly, while in the Hebrew Bible the verb *נאף* occurs in both a literal and figurative sense, but its two, very rare noun derivatives (*נִאֲפִים/נִאֲפִים* and *נִאֲפִים*) were used only in a figurative sense.

In *HAL*, a figurative meaning *נאף* (“to participate in idolatry”) is attributed only to *Jer* 3:9. In contrast, the literal meaning of *ננה* is defined somewhat more broadly: firstly, “to have dealings with an other man” or “to have amorous relations”, “to have intercourse as a prostitute” (including “to engage in sacred prostitution” – *Hos* 4:13-14). In addition, in relation to God, it means “to be unfaithful” and also “for fornication to turn aside from”, which amounts to a figurative use. A separate entry is devoted to the noun (*ptp.*) *זִנָּה/זִנָּה*, where literal and figurative meanings are also distinguished, similarly in the case of *זָנָה* meaning “fornication” and “unfaithfulness” to God. Again, *זָנָה* means “fornication” as the state or action of a prostitute, with no figurative meaning (similarly *תְּזַנֶּה*).⁴

For statistical reasons, theological dictionaries to the Old Testament pay much more attention to *זנה*. According to J. Kühlewein (Kühlewein 1984a, 518-520), the verb originally referred to any legally unregulated sexual intercourse between a woman and a man (one time the subject is a man – *Nu* 25:1). There is no synonym for it. In a theological context, it means turning away from YHWH and towards other gods.

S. Erlandsson (Erlandsson 1977, 612-619) believes that *זנה* is a word for the activity of a prostitute, and that the term originally meant a sexual relationship that did not take place within a (marriage) covenant.

⁴ Similar information, but briefly summarised, can be found in *HAW*.

It can also mean adultery, in which case it is synonymous with נאף. In most places in the Hebrew Bible, זנה has a figurative meaning, referring to Israel's infidelity to YHWH and worship of other gods. Sometimes the two meanings converge when departure from YHWH is combined with Canaanite sacred prostitution. The subject was always a woman (Nu 25:1 is no exception, as the subject are the people being in relationship to YHWH). In the narrative texts, prostituted women are treated neutrally. The issue was strictly regulated in law. In the case of intercourse between single people, it was obligatory to marry the woman combined with the prohibition of divorce (Dt 22:28-29), and intercourse with a married woman could be punished by death (Dt 22:22-27). A child born as a result of adultery could not belong to the congregation of YHWH (Dt 23:3).⁵ A priest was not allowed to marry a prostitute (Lv 21:7-14). The prophets condemn any kind of prostitution (e.g. Am 2:7;⁶ Jer 5:7). Any sign of religious syncretism is nothing less than harlotry. In addition, the root זנה was also applied to commercial dealings that led to relations with worshippers of foreign gods (Mi 1:7; Is 23:16-17).

R. Jost (Jost 2017) is particularly interested in the distinction between male and female roles. In the law, זונה is the subject of only a few regulations (Lv 19:29; 21:14). Prostitution may have had economic reasons (Gn 38:17; Pr 6:26). The root זנה is used for the negative judgment of turning away from YHWH, and the accusation of harlotry includes turning to other deities (e.g. Hos 3:1), statues of stone and wood (Jer 3:8-9; 13:27), unacceptable cultic practices (Hos 2:15), but also political murder (Hos 1:4) or lawlessness in society (Is 1:21; Jer 9:1-2). The verses cited in this study not only use the root זנה, but also נאף (Hos 3:1; 2:15; Jer 9:1-2). At times, the author seems to equate their meanings.

⁵ The dictionary clearly references Bible verses where the term in question is not used. Although extramarital intercourse remains the subject, it is not described as זנה in Dt 22:22-29. And in Dt 23:3 reference is made to זנוה, bastard (cf. *HAHAT*), which in G is rendered as: ἐκ πόρνης, i.e. "from/of a prostitute".

⁶ The word used here is not זנה but זנוה.

TWAT includes a separate article on זָנָה (Freedman, Willoughby 1986, 123-129). This term was shaped by the priestly traditions, as, apart from the Decalogue, it appears four times in legal texts in Lv 20:10. While in the Decalogue the commandment is formulated in very general terms, it is clear from Lv that a man commits adultery when he has intercourse with another man's wife, whereby it does not matter whether he himself is married or not. A wife who cheats on her husband commits adultery. The punishment for both was to be death. An adulterous man is not considered to be acting against his own wife, which means that the prohibition was about the social status and property of a husband rather than morals. Hence, it is a different situation than the one in which a man has intercourse with an unmarried woman. The Decalogue and Lv 20 depict adultery as a grave offence. Adultery (זָנָה) is distinct from prostitution or harlotry (זִנָּה; cf. Ezk 16:31b-34 or Pr 6:20-35), which are paid sexual favours. However, the two terms are not mutually exclusive (cf. Jer 5:7-8; Hos 4:13-14). Prophecy involves a free adaptation of the commandment from the Decalogue, which is most clearly seen in Hos 4:2 and Jer 7:9-10⁷. Perhaps זָנָה was linked to covenant theology (Jer 9:1-2; 29:23; Hos 7:1b [?].4; Mal 3:5; Ps 50:18; Jb 24:14-15), so that the consequence of adultery is a breach of covenant. Since in prophecy the people's relationship with YHWH is described as a marriage, adultery can also mean infidelity to God (Jer 5:7-8; 13:27; 23:9-14). On three occasions Israel's adultery towards YHWH is linked to child sacrifice (Is 57:1-6, especially vv.3-5; Ezk 16:35-43 and 23:43-49, it is possible however that these were children conceived as part of sacred prostitution). In descriptions of adulterous infidelity to God זָנָה blends semantically with זִנָּה. In G זָנָה is generally translated as μοιχεύω, so it retains the semantic distinction from זִנָּה (πορνεύω).

⁷ Despite some differences, they show far-reaching similarities – for details cf. Freedman-Willoughby 1986, 126.

Although in the case of the verb *נאף* no distinction was noted between the meaning of *q.* and *pi.*, it was noticed by A. Meinhold in his commentary on Mal 3:5 (Meinhold 2006, 277-278⁸): *q.* refers to a specific case of adultery (either in a literal or figurative sense, e.g. Hos 4:2), while *pi.* describes a custom, a general attitude (e.g. Hos 3:1).

The question of adultery is also addressed by O. Dyma (2010). It is a social offence. Adultery also includes having intercourse with an engaged woman (Dt 22:23; cf. Hammurabi Code § 130). According to Lv 20:10; Dt 22:22-24, the punishment for adultery is death, although there are doubts as to whether it was actually enforced as in the case of the death penalty it was necessary to present the testimony of two witnesses (cf. Lv 35:30; Dt 17:6). Pr 6:35 suggests that paying compensation was quite common. The laws of the ancient Middle East are somewhat more lenient – adultery may have been punishable by death, but the spouse could apply the law of clemency to both the adulterer and the adulteress (Code of Hammurabi § 129; Middle Assyrian Laws § 12-16; Hittite Laws § 197-198).

The monograph by I. Riegner (2009), as the title of the book indicates, looks at the root *נאף*. She draws a sharp distinction between prostitution and adultery. The latter was a grave crime severely punishable and disruptive to the social fabric, while the former was a well-known practice that was not seen as problematic and was not punishable in any of the Middle Eastern legal codes. It could not serve as a metaphor for the religious defection of the Israelites, hence, in most Old Testament texts, *נאף* must literally mean “participate in non-Yahwist religious practices” or, less frequently, “prostitute yourself / be promiscuous” (e.g. Gn 34:31; 38:15.24; Jgs 16:1; Dt 22:21). *נאף* is the innkeeper (like Rahab in Jgs 2 and 6). Inns were also brothels where women selling alcohol would pick up customers and provide sexual services. In fact, this root referred to the social category of free women outside the control and care of

⁸ Citing Jenni 2000.

a *patriarchally organised* society, i.e. not “daughters” or “wives” of men (1Ki 3:16; Am 7:17⁹), and thus open to unregulated sexual relations. The literal meaning “participate in non-Yahwist religious practices” was to be linked by the prophets to adultery (נָאָר) as a metaphor, although previously זָנָה had nothing to do with adultery.

It is important to also mention the article by K. Adams (Adams 2008) on the question of metaphor in the context of sacred prostitution. A metaphor is not based on similarity, but is a juxtaposition of two fundamentally dissimilar things, which uses an association generally known by the intended (implicit) audience. Prostitution and adultery are two completely different phenomena. Prostitution is the selling of sexual services, while adultery is a serious crime ruining the authority of a husband. Because marriage is a metaphor for covenant, adultery is a fitting metaphor for apostasy. However, Hosea primarily used the root זָנָה as a metaphor for adultery, and the rhetorical purpose was to show the shame and humiliation of the male side. נָאָר is the vehicle/figure (source domain) of the metaphor on the first level, and זָנָה on the second. While K. Adams is certainly right that the prostitution metaphor was intended to strongly brand the apostasy emotionally – quite apart from the fact that the meaning of זָנָה is not limited to paid prostitution – one can have doubts about the two levels of metaphor, as prostitution as a metaphor has been used incomparably more often, and sometimes with no connection נָאָר.

The semantic difference between זָנָה and נָאָר is frequently overlooked. Not just in dictionaries but also in exegetic literature, the meanings of the two roots tend to be “confused”.¹⁰ Freedman, Willoughby 1986 is an exception but simultaneously assumes that in the case of a figurative meaning the two words become synonymous. On the other hand, some

⁹ In the latter case, they were forced to support themselves through prostitution – cf. Riegner 2009, 194.

¹⁰ E.g. Chrostowski 1991, 74-85, who, with regard to the metaphors in Ezk, speaks almost exclusively of adultery; Jasiński 2018, 14-15; Jeremias 2019, 161.174-176.

more recent studies argue, not unreasonably, for an unambiguous distinction between prostitution and adultery, without, however, addressing the meaning of the two roots in more detail.¹¹ This raises the question of whether, and to what extent, the difference in meaning between זָנָה and זָנָה is actually blurred and can be overlooked. Whether or to what extent did they retain a distinct meaning (in a figurative sense) in relation to Israel's infidelity to YHWH? The question becomes all the more interesting as in G it is exclusively the root זָנָה that is always translated as $\mu\omicron\iota\chi\acute{\epsilon}\upsilon\omega$, $\mu\omicron\iota\chi\acute{\alpha}\omega$, $\mu\omicron\iota\chi\acute{\epsilon}\iota\alpha$, $\mu\omicron\iota\chi\omicron\varsigma$, $\mu\omicron\iota\chi\alpha\lambda\acute{\iota}\varsigma$.¹²

For the purpose of this study, I am interested in the זָנָה root, in particular the biblical texts in which the two roots זָנָה and זָנָה are directly adjacent to each other.

2. זָנָה in the literal sense

Most of the Old Testament verses where זָנָה occurs in the literal sense are prohibitions that had been incorporated into the laws. Little follows from the Decalogue prohibition: "Don't commit adultery" (Ex 20:14; Dt 5:18), since such a short phrase does not allow us to determine its meaning.¹³ A more precise sense of the prohibition can be derived from **Lv 20:10**:

¹¹ Riegner 2009 is to some extent an exception, but in my view it is not possible to claim that the literal meaning of זָנָה was "to participate in non-Yahwist religious practices" (there is no room for a critique of her concept here though, but see below).

¹² $\mu\omicron\iota\chi\acute{\alpha}\omega$ is only absent in Jer 23:10, but this is because the first part of the verse, where the verb זָנָה appears, is missing in G altogether. In G the word still occurs in writings that are not present in the Hebrew Bible: Sir 23:23; 25:2 (the Hebrew text of these Sir verses is unknown – cf. Beentjes 2006 [especially 13-19 – overview]); Wisd of Sol 3:16; 14:26; PsSol 8:10 and Pr 18:22 (an addition in G which has no equivalent in the Hebrew text; cf. also *BHQ* [commentary] or Plöger 1984, 209).

¹³ Such a short form is presumably the result of the development of this and similar commandments, their generalisation, and not the most original form of the commandments (cf. Boecker 1989, 218; Otto 2012, 690-692.746). They cannot serve judicial proceedings, as they do not contain sanctions or specify the circumstances of an offence. They are thus not so much a law as an ethos, an ethical appeal aimed at general prevention (cf. Otto 2012, 689-692 and 745-746).

If a man commits adultery with another man's wife [if a man commits adultery with the wife of his fellow man],¹⁴ must be put to death: both the adulterer and the adulteress.¹⁵

נָפַח refers here to a man having intercourse with the wife of another, but the punishment also applies to the woman committing adultery.¹⁶ The punishment is referred to in sg., differently than in the following verses, which gives reason to suspect that the punishment for the adulterous woman is a secondary expansion, which may be supported by the lack of interest in her consent to intercourse and her husband's right to pardon her.¹⁷ The root נָפַח does not appear again in the priestly accounts, so it is reasonable to assume that the prohibition comes from the Decalogue (according to Gerstenberger 1993, 269), especially as it is placed immediately after the prohibition of maligning one's parents in v.9 (cf. the commandments in Ex 20:12; Dt 5:16; cf. furthermore Lv 20:9). A similar prohibition, but worded differently, is found in Lv 18:20, where, however, there is no criminal sanction. Whether the death penalty was actually enforced (in the post-exilic community; cf. Gerstenberger 1993, 269), remains a matter of dispute. The passive wording of the sentence in Lv 20, its standard character, the lack of information about the judicial instance that was to decide on the punishment, not to

¹⁴ The repetition of a similar phrase in TM appears to be *dtg* (*homoioteleuton*), as indicated by the minuscule manuscripts of G. However, many testimonies know a longer reading, "adding" a conjunct (Cf. *BHS*; Hieke 2014, 771-772), which may indicate that the extended variant arose early in the transmission. In Gerstenberger 1993, 261,264, the words are placed in brackets, recognising them as an addition made by the editor. This may be an emphatic repetition or an editorial clarification – the editor wishes to indicate that the other man is the fellow man of the adulterer (Hieke 2014, 793).

¹⁵ In G*, S, V is translated *pl.* as in vv. 11-13 (cf. *BHS*), in which, however, נָפַח is given explicitly. In the Hebrew text the verb sg. can, as it were, separately refer to male and female. Gerstenberger 1993, 264, supposes that the *pl.* comes from the editor.

¹⁶ According to Gerstenberger 1993, 269, the punishment of the woman suggests her voluntary participation.

¹⁷ As pointed out by Hieke 2014, 794, when comparing to the Code of Hammurabi § 129, which included the right of the husband of an adulteress to decide whether or not she should be left alive (*TUATI*, 58).

mention the possible problematic nature of the need for two witnesses of guilt in the case of the death penalty (if one considers Dt 17:6), and a comparison with analogous codes of the ancient Middle East, which provide for different punishments for different sexual offences, make one see the threat of death as a sharply emphasised *parenthesis* rather than a legal provision (cf. Hieke 2014, 773.777-779). It also makes clear that adultery was not a private matter, but a threat to social cohesion (cf. Hieke 2014, 793).

A similar provision (without $\eta\aleph$) is found in Dt 22:22, according to which the death penalty also extends to an adulterous woman, but only if caught *in flagranti* (*ptp.*). Hos 2:4(-5) and Jer 3:8 suggest that the consequence of adultery may have been divorce.¹⁸ Once again, we are faced with a law that only seems to be casuistic. In fact, it is a prohibition linked to Dt 5:18 (cf. Otto 2016, 1715-1718). Do the subsequent verses of Dt 22:23-27 refer to a different type of marriage, i.e. an inchoate marriage, or are they an interpretation of the general rule in v.22a? In the first case, we would not be sure whether the concept of adultery would also include intercourse with an inchoately married woman. Formally, the initial η (in v.23, as in v.22) would indicate a new regulation in which a special case is to be taken into account, i.e. the \aleph introducing vv.25-27.¹⁹ However, a sharp distinction between an inchoate marriage and a full, consummated marriage is questionable. Vv.23-27 may be an interpretation of v.22a, distinguishing adultery from rape, with the criterion being the place where the intercourse took place. In the city both are guilty, while outside the city ($\aleph\eta\eta$) the woman is not guilty, since it is assumed that she was unable to defend herself.²⁰

¹⁸ Cf. also above. Although the death penalty could of course be applied and is also present in certain cases in Middle Assyrian Law § 12-16 (cf. Otto 2016, 1721-1722; Lipiński 2009, 177-179), it was not the only possible punishment.

¹⁹ Observed already in the Book of the Covenant – cf. Crüsemann 1997, 171; Noth 1978, 143; Childs. 1974, 468.

²⁰ Vv. 23-27 may indicate a tendency to make adultery subject to legal judgment,

The traditions behind the current form of the Decalogue(s) in Ex 20 and Dt 5²¹ are referred to in Hos 4:2; Jer 7:9; Ps 50:(18); Pr 6:32(-35); Jb 24,(14-)15; Mal 3:5 and perhaps Pr 30:20. In **Hos 4:1-3**, three of the five transgressions (v.2), i.e. murder, stealing (kidnapping)²² and adultery, overlap terminologically with the Decalogue. One could add to these also perjury (אָלֵה),²³ which can be associated with Ex 20:7, as it is sometimes tied with the misuse of the name YHWH (cf. 1 Ki 8:31-32; cf. Wolff 1961, 84; Rudolph 1966, 100; Jeremias 1983, 61-62). Related to it is deception (כֹּחֵשׁ). All these transgressions stem from a lack of “knowledge of God in the land” (v.1b). In Jeremiah’s so-called temple speech in **Jer 7:1-15**, the criticism of the Judeans covers the same three crimes, i.e. theft, murder and adultery (v.9, inf. abs. is used, the same as in Hos 4:2), but in a different order. In addition, swearing falsely (cf. Jer 4:2; 5:2) is reminiscent of the two initial accusations of perjury and deceit in Hos 4:2, differing from the Decalogue: “do not speak against your fellow man as a false witness.”²⁴ Further offences are of a religious

but in fact we are dealing with *parenesis* rather than law. Cf. Otto 2016, 1718-1723 (it also includes a detailed analysis of the elaborate concentric structure of these verses and the Middle Eastern parallels).

²¹ Cf. above and Lemański 2009, 417-418. Ex 20 is usually regarded as a literarily younger account of the Decalogue than Dt 5, from where it is literarily supposed to have originated (e.g. see Dohmen 2012, 91.101). Such a consensus is challenged by Otto 2012, 674-678,689-704, who attempts to reconstruct the origin of the Decalogue as composed of smaller sets and supplemented by further elements. Ultimately, Dt 5 is a post-exilic interpretation of the Sinai Decalogue from Ex 20:1-17. At the very least, the wording of Hos 4 and Jer 7 precedes the familiar shape of the Decalogue in Ex 20 and Dt 5.

²² For the purposes of this paper, I do not analyse if in the referenced texts נָבַח was used in the narrower sense of abducting people or in the broader sense of stealing in general.

²³ Cf. 10:4, where the verb is further specified by אָוָה; Ps 10:7; Ezk 17:16.18-19. For its significance, cf. Keller 1984, 149-152.

²⁴ Ex 20:16 [עֵד שֶׁקֶר]; Dt 5:20 [עֵד שֶׁוֹאֵר] indicate more precisely that this refers to bearing false witness before the court (cf. Boecker 1989, 219; Otto 2012, 750). The expressions used in both versions of the Decalogue are isolated in the Hebrew Bible and summarise Ex 23:1(-3.6-8) (to read more extensively on this, cf. Otto 2012). According

or cultic nature (incense offerings to Baal and following “other gods”), the wording of the latter part of the verse suggests a Jeremianic-Deuteronomistic expansion.²⁵ The first part of v.9 is based on the tradition attested in the Decalogue (cf. Schmidt 2008, 178 and fn. 26). Thus it is this tradition that underlies the prophetic criticism, but not in the literary form known from the Decalogue, if only because they were arranged in a different order (cf. above and Jeremias 1983, 62 fn. 4).

In the late, certainly post-exilic **Ps 50**,²⁶ God (in 1st person) accuses the wicked (vv.16-21; cf. Hossfel (Zenger) 1993, 308-309; Böhler 2021, 909-911) of disregarding God’s laws, i.e. fraternising with people²⁷ who commit theft and adultery (v.18). The next two verses criticize slanderous speech, which may allude to the prohibition of false witness before the court in Ex 20:16; Dt 5:20, especially since v.20 seems to presume participation in a judicial assembly (“you sit”; cf. Ps. 119:23).²⁸ Even if the significance of vv.19-20 is broader than the Decalogue prohibition, referring to publicly accusing, deceiving and slandering one’s fellow man, especially members of one’s own family, it does not change the fact that

to Lundbom 1999, 322.465, “lie” in Jer 7:9 is a term for Baal (3:32; 5:2; 8:8; 13:25; 20:6), which is supposed to be indicated by the determination (article). However, 5:2 makes it clear that such an interpretation is impossible.

²⁵ Cf. burning incense offerings to Baal in Jer 11:13.17; 33:29 (cf. also 2Ki 23:5); following foreign gods in Dt 6:14; 8:19; 11:28; 13:3 etc. (cf. also Otto 2012, 815-816); the subordinate phrase: “which you have not known” in Dt 11:28; 13:3.4; cf. also Jer 19:4; 44:3).

²⁶ For the dating and possible cultic framework cf. Hossfel (Zenger) 1993, 309-310; and also Böhler 2021, 911.

²⁷ In TM *impf. cons.* q. of the verb רצה (“you like”) was read in G, S, T as רץ, “you run with him” (cf. BHS; HAHAT). Since an analogous use of the verb רצה with the preposition עִם is attested in Jb 34:9, the TM seems to be the correct and completely convincing reading (cf. Hossfel [Zenger] 1993, 312). According to Böhler 2021, 908, these may be two old competing versions, of which TM appears to be the later.

²⁸ Cf. Hossfel (Zenger) 1993, 315; Böhler 2021, 917-918. The suggestion in BHS or the emendation in Gunkel 1926, 220; Kraus 1960, 371; Łach 1990, 269, to read “disgrace”, i.e., “that which is disgraceful” (in Łach: “disgusting”), has no basis in the text (which also applies to the emendation proposed in Weiser 1987, 265).

the accusation of the addressee is based on the tradition known from the three prohibitions of the Decalogue.²⁹ The psalm takes up the prophetic criticism of Hos 4:2; Jer 7:9 (cf. Kraus 1960, 380).

A similar list of iniquities can also be found in the very late text of **Jb 24:14-16**.³⁰ In this passage, the adulterer is mentioned alongside the murderer and the thief, who are active by day (the murderer) and by night (the thief and the adulterer are united by covert activity). The juxtaposition of the three iniquities: רצח, גנב and נאף, is again linked to the Decalogue tradition.³¹

The disputation in **Mal 2:17-3:5**³² has a bracket-like structure: 2:17(b) along with 3:5 enclose a middle section³³. The prophet is arguing with his addressees about harassing God (2:17a) by accusing God of not caring about righteousness in the world, completely ignoring evil (along with an ironic question about “the God of law [הַיְהוָה צַדִּיק]”; cf. Reventlow 1993, 151³⁴). In response, God announces his swift arrival before the court

²⁹ The connection to the Decalogue is widely recognized: Kraus 1960, 379-380; Craigie 1983; Hossfel (Zenger) 1993, 308.315; Böhler 2021, 917.

³⁰ Jb 23-24 is an extended and non-uniform literary speech of Job from the so-called third cycle (chapters 22-31). The discussion is based on Slawik 2010a, 366-367.391-396.654-666. It is irrelevant to the issue at hand that 24:18-24 are most likely a secondary expansion. Cf. also the literature cited therein.

³¹ Among recent studies cf. Witte 2021, 382.

³² Mal consists of six disputations (1:2-5; 1:6-2:9; 2:10-16; 2:17-3:5; 3:6-12; 3:13-21), plus the heading 1:1 and two endings 3:22 and 3:24-25 – Cf. Rudolph 1976, 250; Reventlow 1993, 151; Meinhold 2006, XI-XVI.

³³ 2:17 and 3:5 form a thematic whole, and 3:1b-4 are probably a secondary expansion. The original text would then include also 3:1a, i.e. the prediction of the arrival of a messenger to prepare the upcoming judgment of God (cf. Is 40:3) - see especially Meinhold 2006, 242-246; the cautious Reventlow 1993, 151.

³⁴ It shows how much the issues of social injustice and the lack of any effective response from God had exacerbated – cf. Meinhold 2006, 252-253.

(הַמְשַׁפְּטִים)³⁵ to be a witness and judge³⁶ against evildoers (3:5): sorcerers,³⁷ adulterers (פְּנִיָּה *ptp. pi.*; the issue of marital fidelity is central in Mal 2:14-16) and those who swear falsely (as in Jer 7:9), as well as oppressors of hired workers or day labourers,³⁸ widows, half-orphans (i.e., the fatherless) and sojourners (in the locality). Such wicked people do not consider God's will and God's law at all ("they do not fear"; cf., among others, Meinhold 2006, 285). Again, criticism of the people's conduct is based on the Decalogue tradition and criticism from the earlier prophets (cf. above and Reventlow 1993, 153, or Meinhold 2006, 279).

In Pr the root פָּנִי appears twice. The admonition in **Pr 6:20-35** warns against the evil,³⁹ strange woman (v.24-35),⁴⁰ especially another man's wife (v.26b.29a.32a) and the dire consequences of adultery (v.32), incomparable to the cost of an intimate encounter with a prostitute (זוֹנָה; antithetical parallelism in v.26).

³⁵ For the meaning of this expression cf. Meinhold 2006, 275.

³⁶ In ancient Israel, the judiciary knew no distinction between roles; the same person could perform different functions. God, who testifies before the court against evildoers, could also be a judge at the same time (cf. e.g. Mi 1:2+6-7; cf. Meinhold 2006, 275-276; also Reventlow 1993, 153; Boecker 1970, 13; Leeuwen 1984, 214 and 216).

³⁷ In G it was translated in *fem.*, thinking of women (cf. Rudolph 1976, 277). פְּנִיָּה *pi.* is a term for various practices of magic or divination (cf. Dt 18:10-11; according to Ex 22:17 punishable by death) – cf. Meinhold 2006, 277.

³⁸ In TM "oppressors of worker's wages". According to *BHS*, "wages" should be deleted. Since in the other cases persons are mentioned, it appears that we are dealing with *dtg* (cf. also Peter 1968, 492), even if the expression is known from Dt 18:15 (cf. Meinhold 2006, 242). Since the non-personal complement is well attested, this would have to be a very early distortion of the text. TM was translated in Rudolph 1976, 276; Reventlow 1993, 150. "Payment" or "remuneration" suggests frequent misuse (cf. Dt 24:15; Jer 22:13; Jb 7:2b) – cf. Meinhold 2006, 279-280.

³⁹ Even though the phrase "evil woman" is unique in Pr (cf. Sæbø 2012, 106), TM should not be emended (cf. *BHS*, *BHQ* and Schipper 2018, 403).

⁴⁰ The pericope is highly elaborate – cf. Sæbø 2012, 109; Schipper 2018, 408.

For the woman,⁴¹ a prostitute is only a round bread,
but a married woman hunts down a precious⁴² life.

The adulterer puts his own life on the line (vv.26b.32b), no compensation may be accepted (vv.33-35). Adultery is thus a testimony to the lack of sense, of reason (v.32a; נָאֵן), the most spectacular proof of the rejection of the wisdom flowing from the commandments and the Torah (vv.20-23). This pericope demonstrates the difference in meaning of the stems זָנָה and נָאֵן. Here, זָנָה denotes a woman prostituting herself in exchange for a small payment, and its modesty may be a rhetorical device intended to highlight the foolishness of a man having intercourse with another man's wife in opposition to a precious life.⁴³

Pr 30:20 is attached to an enumerative sentence in vv.18-19.⁴⁴ It contrasts a young wife (עַלְמָנָה in v.19; cf. Gn 24:43; Is 7:14; Sg 1:3)⁴⁵ with an adulteress who “eats and wipes her mouth and says, ‘I have done no wrong.’” Eating is most likely a metaphor for sexual intercourse and illustrates the lack of any scruples (cf. Sæbø 2012, 372-373, also Plöger 1984, 363-364).

Even though **Pr 7:6-23**, an exemplary story warning against seduction directed to an inexperienced young man (cf. Sæbø 2012, 112), does

⁴¹ Even though in G (V) the word is rendered as “price” (cf. BHS), this is presumably a translation of the Hebrew text (cf. Jb 2:4 - Cf. Schipper 2018, 416; Plöger 1984, 58; TM is translated without even commenting on this by Sæbø 2012, 101; Potocki 2008, 90)

⁴² The deletion of this word *m.cs.* (proposed in BHS, accepted in Plöger 1984, 58) has no support in the textual testimonies. Perhaps its length led to a surprising Masoretic emphasis (cf. Sæbø 2012, 101 fn. 193).

⁴³ Which is also emphasized by the ironically used עַד, “until”, or “even” in the above translation.

⁴⁴ On this, and the collection of enumerative sentences 30:10-33, cf. Sæbø 2012, 369-371 and Plöger 1984, 356-357.364; also Potocki 2008, 225.227. On this genre of wisdom sentences, cf. also Schmidt 1997, 270-271.

⁴⁵ However, the interpretation of the sentence is extremely disputed, and is mostly associated with the mystery of conception, reproduction (cf. Jb 10:8-12; Ec 11:5; Ps 139:13-16) – cf. Sæbø 2012, 372. Or differently in Ringgren, Zimmerli 1980, 116 (sexual intercourse).

not include the term נָאִף, v.19 suggests that it refers to an intercourse with a married woman. She dresses as a prostitute, זֹנֶה (v.10),⁴⁶ even though the seductress is apparently a married woman whose husband, a merchant, is on a journey (vv.19-20). The attire of a prostitute was not meant to conceal the woman's actual identity, but to be a temptation.⁴⁷ The consequences are tragic (vv.21-22), and the young man is not blameless (vv.6-9), for he himself pursued intercourse.⁴⁸ The prostitute's garment is thus merely a prop, and in no way suggests that the adulterous wife may have been referred to as זֹנֶה.

Summary

A review of the Old Testament verses in which נָאִף occurs in the literal sense shows that, with the exception of Pr, it always appears in a form associated with Decalogue traditions. The oldest attestation of such a tradition is Hos. Moreover, it is very often associated with contempt for God's will. Nowhere does the meaning of this root overlap with זִנָּה, and Pr 6:24-35 indicate their fundamental difference.

3. נָאִף in a figurative sense next to the root זִנָּה

Particular, but not exclusive, attention should be paid to texts in which the two roots נָאִף and זִנָּה stand adjacent to each other: Hos 2:4-25; 3; 4:9-19; Jer 3:6-11; 5:7-9; 13:15-27; Ezk 16 (נָאִף in v.32.38); 23 (נָאִף in v.37.43); Is 57:3-13.

⁴⁶ The text does not specify what such a garment would be (cf. Plöger 1984, 78). Cf. Gn 38:14.

⁴⁷ A similar role is played by cultic elements (v.14), the purpose or occasion of which is not specified. Plöger 1984, 78-79, does not exclude the framing of *pf* in the present tense and the young man's participation in a cultic ceremony in honor of the goddess of love.

⁴⁸ Interestingly, the woman's identity was described as a foreign woman (נְכַרְיָה and אִשְׁתּוֹ זָרָה).

3.1. Hosea

3.1.1. זנה next to נאף

Chronologically the oldest is the passage is **Hos 4:13-14** that belongs to the complex pericope of Hos 4:4-19.⁴⁹

13. They sacrifice on the tops of the mountains
and burn offerings on the hills,
under oak, storax-tree and terebinth,
because their shade is good.⁵⁰
Therefore your daughters prostitute themselves,
and your daughters-in-law commit adultery.
14. I will not punish your daughters for prostitution,
nor your daughters-in-law for adultery;
for they (men) go aside with prostitutes
and sacrifice with consecrated women,
and a people without understanding come to ruin.

In these verses, the prophet speaks against sacrificial ceremonies on hills by large trees (cf. e.g. Gn 35:4; Jgs 6:11.19; Ezk 6:13; 1Ch 10:12), where feast offerings (זבח pi.) and burn offerings (קטר pi.) are made. This results (על כן in v.13b) in premarital intercourse (זנה) between daughters and adultery (נאף) of daughters-in-law. The change from 3rd person to 2nd person (in vv.13b-14a) shows that the prophet holds the heads of families primarily responsible.⁵¹ It is not the daughters and daughters-in-law who bear the responsibility (v.14a), because entire families, the entire people willingly participate in these sacrificial practices (v.14b), most likely under the leadership of the sacrificing priests (v.13a). The

⁴⁹ I have already written about this passage in Slawik 2013, 53-57 (further literature there). The pericope consists of originally independent prophetic statements (vv.4-10/11-14/16-19) and is heterogeneous in literary terms. The original lines of the pericope seem to belong to the oldest transmissions of the prophet's words – cf. especially Jeremias 1983, 18-19.64-65 (also Jeremias 2013, 109-110).

⁵⁰ Regarding the translation, cf. Slawik 2013, 54 fn. 50 (*suf. fem.* refers to each of the three trees separately) – cf. Rudolph 1966, 107 and *Gesenius' Grammatik*, §135p).

⁵¹ Commentators recognize the rhetorical function of this change of persons – cf. Wolff 1961, 90.106; Rudolph 1966, 111; Jeremias 1983, 70.

misguided people fall (cf. also v.6), but the priests who betrayed their task are primarily to blame. Throughout the pericope, harlotry (זנה and זְנוּנִים) is equated with departing from YHWH (v.12: אֶל־יְהוָה) by participating in illicit, non-Yahwist cultic practices, which include sacrificial ceremonies on the hills.⁵² Premarital sexual intercourse and adultery, figuratively speaking, show that successive generations are drawn into such wickedness. In the source domain of the metaphor used here, נאִרָה refers exclusively to married women, and this despite the fact that otherwise only the root זנה is used throughout the pericope, which here refers to premarital sexual relations.

Hos 2:4 marks the beginning of the literarily complex pericope of Hos 2:4-17(-25), which forms a thematic whole (cf. Jeremias 1983, 19.38⁵³).

Accuse your mother, accuse her

that she is not my wife,

neither am I her husband!

Let her therefore put away her whoredoms (*pl.*) from her face⁵⁴

and her adulteries (*pl.*) from between her breasts.

The accusation of the faithless mother is addressed to her children (2nd pers. *pl.*). They are to speak before an imaginary court and accuse their mother (רִיב). The content of the accusation (פִּי) is her conduct that led to the breakup of the marriage (cf. Rudolph 1966, 64; Liedke 1984, 774-775⁵⁵): prostitution (זְנוּנִים) and adultery (נֶאֱפָרִים – *hapaxl.* from

⁵² More details in Slawik 2013, 54-57.

⁵³ The origins probably go back to Hosea himself. Vv. 4-5.7.10-15 appear to be the oldest, while vv. 8-9 and vv. 16-17 (along with vv. 18-25 attached to them – on these final verses cf. also Wolff 1961, 57-59; Rudolph 1966, 75; Jeremias 1983, 38.48-49) are expansions (not necessarily non-Hoseanic).

⁵⁴ L lacks (?) vocalization. Even though 4QXIIId does not seem to know *suf.* (cf. BHQ), the reading attested by most Mss is better.

⁵⁵ The words: “she is not my wife, and I am not hers”.

^{ae} probably not a divorce formula (as Wolff 1961, 39 would have it; for this, see the critique at Rudolph 1966, 65; Jeremias 1983, 41), but a reversal of the marriage formula (attested in the Elephantine papyri – cf. Jeremias 1983, 41 fn. 5 and ANET, 222.548).

the verb *znh*), the signs of which the woman wife bears on her face and breasts. One can only try to guess what they might have been: amulets or other cult ornaments worn on the forehead and around the neck.⁵⁶ Various ornaments associated with the worship of Baal are mentioned in v.15.⁵⁷ Adultery and prostitution are used here in a figurative meaning, and cultic adornments are signs of infidelity to the God of Israel. In addition to the frequent use of harlotry (whoredom) as a metaphor in Hos (*znh* – a total of 17 times: 1:2; 2:6-7; 4:10-14.18; 5:3-4; 6:10; 9:1), metaphorical adultery appears as well (cf. 4:13-14). This is certainly because of the reference to the addressees' mother and God's former wife. Its context is the metaphor of God's marriage to the people.⁵⁸ Not only did she cheat on her husband (*znh*), but she also chased after other men (vv.7.9; *znh*). Thus we are dealing with two complementary metaphors. Adultery and prostitution correspond to two types of ornaments. The parallelism of the two terms does not obliterate the difference in meaning between them.

Hos 3 describes a symbolic act performed by the prophet.⁵⁹ God commands Hosea (v.1) to again fall in love with a woman who loves another⁶⁰ and commits adultery, which is supposed to correspond to

⁵⁶ It is unlikely to be the face veil that Tamar wore in Gn 38:15 to pass herself off as a prostitute. Tamar's covering of her face serves only a compositional function; she could not be recognized by Judah (cf. also Slawik, 2013, 247 and fn.125). According to Middle Assyrian Law § 40 (*ANET*, 183), a prostitute was not allowed to cover her face.

⁵⁷ Cf. also Gn 35:4. cf. Wolff 1961, 40; Jeremias 1983, 41.

⁵⁸ Although the people are certainly children as well – cf. Wolff 1961, 41; Rudolph 1966, 64; Jeremias 1983, 41-42.

⁵⁹ Cf. Jeremias 1983, 52. Because of the alleged “interferences” in the structure (the command already contains the first interpretation) Wolff 1961, 72-73, erroneously doubts whether one can speak of a symbolic act.

⁶⁰ G, a, s, S, V attest to the presumably oldest reading of the consonantal text as *ptp. act.*, which must be the preferred variant, even if we have a different complement in G and S (*znh* – cf. *BHQ*; *znh* would be an inferior reading because of the immediately following verb *znh*) – according to *BHS*; Wolff 1961, 70; Drozd 1968, 72; Jeremias 1983, 52 n. 2; differently in Rudolph 1966, 71; *BHQ*.

YHWH's love for Israel, who loves raisin cakes instead of their God. פִּי נָא pi. indicates that it is about the prophet's wife, who is (regularly) unfaithful to him.⁶¹ The Pentateuch does not mention raisin cakes as sacrificial offerings, while in 2 Sm 6:19; 1Ch 16:3 and Is 16:7 they are festive food (and symbol of love in Sg 2:5).⁶² It is not impossible that they were associated with a cult (of Ishtar/Anath, goddess of war and love).⁶³ Since the phrase "other gods" does not appear again not only in Hos, but also in Am, Is and Mi,⁶⁴ the phrase "they turn to other gods" is therefore most likely a later interpretation (according to Jeremias 1983, 54-55). The prophet's adulterous wife is thus a representation of a people unfaithful to YHWH, who participate in illicit/foreign worship. The prophet obeys God's command (v.2), redeems her⁶⁵, and then orders her (v.3) to dwell with him (יָשָׁב) for many days and: "do not engage in illicit sexual intercourse (וְנָה) and do not belong to any man, nor do I [belong] to you either" (v.3b). The last phrase presumably means that also the prophet will not have intercourse with her.⁶⁶ She will therefore

⁶¹ It is therefore in no way contradictory to Dt 24:1-4 – cf. among others Jeremias 1983, 54.

⁶² Apart from these places, אֶשְׂתֵּי־רִיִּשָׁה does not occur in the Hebrew Bible. Cf. *HAHAT* (also for Is 16:7); Jeremias 1983, 54.

⁶³ Cf. *HAL*. Mostly associated with פִּיִּי, a word borrowed from Akkadian in Jer 7:18; 44:19, a sacrificial gift to the "queen of heaven", i.e., the Assyrian-Babylonian Ishtar – cf. Wolff 1961, 76; Jeremias 1983, 54. On Ishtar (Ashtar) and Anath cf. Schmitt 2007 and Cornelius 2008.

⁶⁴ Cf. Wolff 1961, 75-76. Hosea knew the so-called first commandment, but in a different linguistic form (13:4).

⁶⁵ The equivalent of 30 pieces of silver, which corresponds to the price of a slave (Ex 21:32) or the redemption of a woman (Lv 27:4) – cf. commentaries, e.g. Wolff 1961, 76; Jeremias 1983, 55 fn. 8. Is it about the re-payment of the mohar, payment for the bride or redemption from slavery (cf. also Wolff 1961, 76-77; Jeremias 1983, 55), or perhaps redeeming her from some (cultic) wedding?

⁶⁶ Its meaning is unclear: 1) וְנָא can be understood either conjunctively ("and I all the more so") or contrastively ("but I"; cf. *HAHAT*). 2) It is not clear whether the negation אֵלְּ also covers the latter phrase (it was not necessarily dropped out by mistake at all, as Jeremias 1983, 52 fn. 2 suggests; cf. Rudolph 1966, 85). 3) The phrase אֵלְּיָֹאֵל is enigmatic (elliptical?). Is it supposed to be a shorthand way of talking about sexual

be separated from men in general (cf. Jeremias 1983, 55), remaining in the house of the prophet. Her isolation gains a symbolic explanation (v.4): for many days the Israelites will “dwell” (identical expression with *ישב*) deprived of all state (the king and officials represent administration and authority; cf. especially 7:3-7; 8:4)⁶⁷ and religious institutions (feast offerings – cf. 4:13-14, *matzevot* – cf. 10:1-2,⁶⁸ *ephod* and *teraphim* used to obtain oracles – cf. 4:12).⁶⁹ Even though none of the aforementioned cult activities were viewed only negatively, in Hos they represent an illegal or foreign cult.⁷⁰ Against appearances, the *נאף* and *זנה* roots do not have to mean the same thing at all, i.e. adultery. Even if the restrictions imposed on the wife in v.3b correspond to her description in v.1b, the verb *נאף* corresponds to not belonging to another man (*וְלֹא תִהְיֶינָה לְאִישׁ*), not *לֹא תִהְיֶינָה*. Preventing adultery was expanded to include not engaging in harlotry, either as a derogatory name for a woman’s conduct (referring to 2:4[.7.9]?), or a figurative term for participating in illicit cults tantamount to betraying YHWH. The three restrictions on the prophet’s wife are not to be understood synonymously, but synthetically, especially if the last were to refer to relations with one’s own husband.

intercourse (cf. e.g. Gn 16:2; 30:3)? At the same time, there is no textual basis for a possible reconstruction of this verse (cf. *BHQ*; contrary to *BHS* or Wolff 1961, 70). One can only guess that the sense of the sentence must be negative (so rightly Rudolph 1966, 85) and most likely refers to Hosea’s attitude towards his wife, corresponding to the earlier sentences (cf. Jeremias 1983, 52).

⁶⁷ Cf. Hos 10:1-8 from the period of the Syro-Ephraimite War (cf. Jeremias 1983, 31-32 and 56; also Wolff 1961, 224-225).

⁶⁸ Cf. also Gn 28:18.22 (stone monuments representing the presence of a deity) and Gamberoni 1984, 1064-1074, and especially Schmitt 2008.

⁶⁹ Cf. 1 Sm 23:9-12; 30:7-8; Ezk 21:26; Zec 10:2; together mentioned in Jgs 17:5; 18:14-20 – cf. Jeremias 1983, 56 fn. 10.

⁷⁰ While “many days” (v.4) does not imply final annihilation yet, v.5 speaks of hope for the future in a different way, i.e. the certainty of final return to YHWH. V.5 is thus an editorial addition – cf. Rudolph 1966, 93-94; Jeremias 1983, 57-58.

3.1.2. זָנָה not appearing next to נָבִיא

We only read about adultery again in **Hos 7:4** (from where the phrase that appears in Jer 9:1 had most likely been borrowed). From the text-critical and interpretive perspective, the Hos 7:3-7⁷¹ pericope is complex. It is widely believed that it speaks of the turmoil in the royal court and *coups d'état* in the last (v.7: fall, death of many kings) years of the Northern Kingdom (cf. 2 Ki 15:8-31).⁷² The hot baker's oven, which smoulders at night and blazes in the morning when fuel is added (vv.4-6.7a), illustrates the angry intentions of the enemies of the king and the royal court, which will be realised on the day of some royal celebration. The deaths of the earlier courtiers and kings (v.7b) are met with rejoicing by those currently in power (the king and his court; v.3). It was them, the earlier assassins who were called adulterers (v.4). At the same time, no one (courtiers, conspirators or the people as a whole?) calls upon God (v.7bb). Marital infidelity was used to illustrate the elite's unfaithfulness to the king(s).⁷³ Adultery as a metaphor served a different purpose here than the metaphorical prostitution in Hos, namely not to condemn cultic unfaithfulness to YHWH,⁷⁴ but political betrayal against the king and the royal elite by a fraction of the court elite.

Summary

Although the two roots stand next to each other in Hos, their meanings never fully overlap, which is true even of Hos 2:4 (and 3:1.4). Hos

⁷¹ It is one of the prophetic words in 5:8-7:16 – cf. Jeremias 1983, 92; Wolff 1961, 136-139.

⁷² Even if the interpretations differ in some details. Cf. Weiser 1949, 47-49, who, however, due to emendation, removes זָנָה (similarly in Drozd 1968, 85-86, not even marking the emendation); Wolff 1961, 131-142.157-160; Rudolph 1966, 115-122; Jeremias 1983, 89-92.95-97.

⁷³ Cf. Wolff 1961, 158: fits the charge of fraud.

⁷⁴ As Wolff 1961, 158; Jeremias 1983, 96, would have it, according to whom the term is an addition of tradents based on 4:13-14; 5:3-4, who did not want the prophetic criticism in this passage to cover only political issues. Whatever one's assessment of the literary integrity of this passage, the context, including v.7bb, does not suggest any connection between adultery as a metaphor and cultic misconduct or religious infidelity.

4:12-13 demonstrates that the source domains of their metaphorical usage refer to different sexual offences. In Hos 7:3-7, on the other hand, adultery became a metaphor for political infidelity (of the elite towards the king).

3.2. Jeremiah

3.2.1. זנה next to נאף

Jer 3:6-11 is the only passage⁷⁵ in chapters 2-20 containing chronological information (the reign of Josiah), presumably because it is a critical evaluation of Josiah's reform efforts (v.11; cf. Schmidt 2008, 107-108 and fn. 39; Lundbom 1999, 308. Differently in Rudolph 1968, 28-29). The authenticity of this pericope is extremely controversial (cf. Schmidt 2008, 105-106; Lundbom 1999, 305⁷⁶). Its heroines are two sisters: Israel, called "the faithless one"⁷⁷ (v.6-7a.8a.11), and Judah, called "the treacherous one" (v.7b.8b-11).⁷⁸ The description of Israel's guilt in v.6 is based on Hos 4:12-14, and identical wording had already appeared in Jer 2:20b (cf. Lundbom 1999, 307; Schmidt 2008, 85). The hills together with the green trees were places of sacrifice. Prostitution (זנה)⁷⁹ is thus worship on the hills by the green trees, synonymous with turning away from YHWH, which justifies Samaria's pseudonym. Nevertheless, God counted on her return (v.7a) "after she has done all this", i.e. cultic acts of infidelity to YHWH. An eyewitness to the sin and punishment was her sister, Judah (vv.7b-8a). "The faithless one" was sent away with a decree of divorce (cf. Dt 24:1.3, where שֵׁלַח pi. is used

⁷⁵ For its separation and context, cf. Schmidt 2008, 108; Fischer 2005a, 183.

⁷⁶ He draws on a number of passages from Jer 2-3 (2:20.27; 3:1.2.12.20). Since Judah proved inferior, it also deserved a "worse" fate than that which befell Israel, that is, not only a condemnation of Josiah's actions, but also, presumably, the fall of Jerusalem.

⁷⁷ Abstract noun, pseudonym of Israel (apposition) – cf. *HAHAT*; Rudolph 1968, 24.

⁷⁸ Pseudonym of Judah derived from בָּגַד – cf. *HAHAT*; Rudolph 1968, 24.

⁷⁹ The 2nd person in TM does not fit the context and is presumably a misspelling (according to *HAHAT*; Rudolph 1968, 24); cf. G. Whereas, according to Fischer 2005a, 189, an Aramaic form of 3rd pers. *fem. sg.* in TM.

next to *שָׁלַח* *פָּרִיִּתָהּ* pi. appears in relation to divorce in Jer 3:1 and Dt 21:14; 22:19; 1Ch 8:8). Divorce is most likely a metaphor for the fall of the Northern Kingdom (cf. Lundbom 1999, 307). The punishment is justified by “all the adulteries of that faithless one, Israel” (v.8aβ), surely because a decree of divorce could not be a punishment for prostitution. Nevertheless, the treacherous⁸⁰ Judah was not deterred by that and went to engage in prostitution (*זָנָה*; v.8b). This “going” may have involved going to *זִנְיָה* (cf. Jos 2:1 or Jdg 16:1; also Hos 1:2) and/or to a cultic hill (cf. 1 Ki 3:4; Hos 11:2). Her conduct has also been described as perversion or defilement the land (*הִנְיָה*; cf. Knierim 1984a, 597-599 and somewhat differently Seybold 1982, 42-44)⁸¹ and committing adultery (*הִנְיָה*; v.9)⁸² with stone and tree/wood, which are here most likely objects of worship, of cultic veneration (cf. Ezk 20:32; cf. Schmidt 2008, 89 (cult symbols) and 92), as already mentioned in Jer 2:27.⁸³ They must probably be identified with *matzevot* and *asherim* (cult pillars; cf. Dt 16:21-22; also Jdg 6:26; cf. Schmidt 2008, 92 and fn. 140)⁸⁴. They are representations of foreign gods rather than YHWH,⁸⁵ intended to make them present

⁸⁰ In the context of sexual infidelity, *בָּנָה* appears in Jer 3:20; Hos 5:7; cf. also Jer 5:11; Hos 6:7, and is used in a specifically theological sense (with *בִּיהוּהוּ*) – cf. Klopfenstein 1984a, 263-264. The theme may be derived from Hosea, especially since it occurs in connection with marriage as a metaphor (divorcing Israel).

⁸¹ With the complement “land” it also occurs in Nu 35:33 and Ps 106:38 (cf. also Is 24:5). It is necessary to relocalise on hi. (cf. *BHS*; *HAHAT*; Rudolph 1968, 24; Schmidt 2008, 104 fn. 19; Fischer 2005a, 182).

⁸² In *BHS* and Rudolph 1968, 26, it is assumed that the verb should be replaced by *נָקָה* (q., “to reject”), linking this phrase to v.10 (return), which, however, finds no attestation in the textual evidence.

⁸³ For the stones, cf. also Gen 28:18.22; 35:14; Jos 4 et al. and for the sacred trees, cf. Gn 12:6; 13:18 or Hos 4:12 etc.

⁸⁴ Stachowiak 1967, 119: sacred trunks and pillars.

⁸⁵ Unfortunately, Jer 2,27 does not provide an answer to this question either. God YHWH is also called father in Jer 3:5.19; 31:9; Dt 32:8; Ps 89:27; Is 63:16; 64:7; Mal 2.10, etc.; cf. also Ps 22:10-11; Is 45:10; Dt 32:18, and it is similar with “You gave me birth/you begot me” (cf. Dt 32:18; Is 45:10; cf. Schmidt 2008, 93 and fn. 144; also Fischer 2005a, 171). The Baals in 2:23 (cf. also Hos 2:15) and the prostitution “with many companions”

(cf. Dt 28:36.64; 29:16; Is 37:19; Ezk 20:32; Hab 2:19). Adultery is a metaphor for illicit worship that constitutes spousal infidelity to YHWH. Metaphorical harlotry is therefore *de facto* the same as metaphorical adultery. The motif of adultery was most likely introduced because of the divorce decree motif.

In **Jer 5:7-9**⁸⁶ God (in the 1st person) leaves Jerusalem in no doubt that punishment has become inevitable (questions rhetorically framing these verses – v.7א.9).⁸⁷ The reason is the conduct of the “children” of Jerusalem, i.e. its inhabitants,⁸⁸ who had abandoned YHWH (cf. 1:16 etc.), and this despite the fact that God had satiated, nourished them with his goods (v.7אβ-b). Rejection of God consisted in swearing by those who are no gods, i.e. recognising foreign gods (cf. 2,11), adultery and making incisions⁸⁹ in the house of a prostitute/independent woman (זונה). Cutting was a mourning custom (cf. Jer 16:6), which was only banned in late post-exilic times (Dt 14:1; cf. Otto 2016, 1297-1298)⁹⁰ as being associated with foreign cults (1 Ki 18:28). Thus, we are dealing with

in Jer 3:1 would speak in favour of foreign deities. The gods in Canaan (El and the goddess Ashiratu/Asherat – cf. Lundbom 1999, 284-285, who, however, writes about Asherah) were titled in the same way. The fundamental question would be whether these texts are invocations of gods or worshippers (cf. e.g. KTU 1.12 I 9; translation in *TUAT* III, 1203).

⁸⁶ For context and connections with 4.5-31 cf. Fischer 2005a, 235; Schmidt 2008, 140.143-144.

⁸⁷ Cf. Schmidt 2008, 144: a threat referring to the dispute (e.g. 18.6).

⁸⁸ Differently in Fischer 2005a, 242, who thinks of the younger generation. The distinction between the woman and her children seems to come from Hos (2:4-5.6; 4:12-15) - according to Schmidt 2008, 144.

⁸⁹ In 2 Mss we find the reading “to host” (cf. 1 Kgs 17:20), which is the basis of the common emendation – cf. *BHS*; Stachowiak 1967, 141, citing G; Rudolph 1968, 38; Schmidt 2008, 140 fn. 7. Lundbom 1999, 381 and Fischer 2005a, 235, postulate that נרר in hitpol. can also mean “to gather” (“to make way for oneself”), deriving from the meaning of q. in Ps 94:21. However, the meaning of hitpol. is well attested in Jer (and in 1Ki 18:28; Mi 4:17). Craigie et al. 1991, on the other hand, derives the meaning of the verb from נרר “troop”, in the sense of “patronize”, which is not attested anywhere.

⁹⁰ This custom is also known, among others, from the Ugaritic Cycle on Baal (Mourning for Baal: KTU 1.5 VI 17-23; translation in *TUAT* III, 1183).

a late expansion of Jer or a punctual change reinterpreting Jer 16:6; 41:5; 47:5.⁹¹ The house of *הַבַּיִת* should probably be associated with forbidden mourning customs (worship of foreign gods?), whereby “house” could be a term for a temple, here of foreign gods, where illegal worship took place. In this context also adultery could be interpreted figuratively (cf. Jer 3:8.9),⁹² especially as going to a prostitute’s house (inn?; cf. Riegner 2009, 197-201) could hardly be linked to adultery (the only way to get out of this difficulty could be to assume that wives went there to engage in prostitution). However, v.8 seems to stand in the way of such an interpretation: the attitude towards another man’s wife is illustrated by a lusty stallion, which would fit a literal understanding of adultery (cf. Lundbom 1999, 381). Nevertheless, it is better to interpret the image of the stallion also in relation to idolatrous worship as in 13:27 (see below), especially in the context of the unwillingness to repent. They are so lusty that no amount of tragic experiences (cf. vv.3.6) or appeals (cf. 3,14.22; also 5,5a) can change anything. The interpretation of vv.7-8 is therefore very uncertain. The meanings of the *נָאָה* and *זָנָה* roots could only converge if used figuratively, but even then the juxtaposition of adultery and the house of *הַבַּיִת* would not demonstrate that the two roots have identical meanings.

The two roots concerned appear together again in **Jer 13:25-27**, in the final part of the complex composition of 13:15-27 (cf. Schmidt 2008, 254; also Rudolph 1968, 95-96; Stachowiak 1967, 210). They convey an announcement of punishment (v.[25a]26) corresponding to the crimes of Jerusalem (v.[25b]27).⁹³ The prophet accuses Jerusalem, i.e. its inhabitants, of turning away from God. Instead of taking God and His

⁹¹ The second possibility is probably assumed by Schmidt 2008, 140 fn. 7.

⁹² Schmidt 2008, 144, is inclined towards this interpretation (allegations of adultery and prostitution are linked and seem to belong to some cultic ritual that cannot be described in more detail); cf. also Fischer 2005a, 242.

⁹³ Which seem to be themes and motifs (e.g. a woman as a metaphor for Jerusalem) related to vv.20-22 – cf. Rudolph 1968, 96; Schmidt 2008, 256; also Fischer 2005a, 464.

will into account in their behaviour⁹⁴ they rely on lies and deception (v.25b). V. 27 specifies this accusation as participation in illegal cults on the hills.⁹⁵ In this context, שָׁקַר could refer to foreign deities (cf. Jer 10:14; 16:19-20),⁹⁶ but in Jer the word is used in a much broader sense (e.g. 3:10; 7:4.8).⁹⁷ The text is so brief in characterising Jerusalem's guilt here that one must rely on other texts in Jer. Adultery (נִאֲוָפִים) and prostitution (זְנוּת) are metaphors for illicit worship on the hills (cf. 2:20; 3:6+9.23; 17:2), which was further condemned as an abominable conduct, a grave crime (זָמָה; cf. Steingrimsson 1977, 602-603). Jerusalem's recklessness or impetuousness in indulging in these practices is conveyed by the noun "neighing" (an image of a stallion), which alludes to 5:8. Such detestable things (שִׁקְרֵיךָ pl.; cf. 4:1; 7:30), which may be a term for foreign deities (cf. Lundbom 1999, 690; Fischer 2005a, 465; Schmidt 2008, 117), could not escape God's attention, and Jerusalem, because of its impurity, cannot count on cultic communion with YHWH. V.27 is the second verse in Jer. where the metaphors of adultery and prostitution are used to describe one and the same kind of guilt (but does that obliterate the difference in their source domain?).

3.2.2. נָאָף **not appearing next to** זָנָה

There are still several texts in Jer where the נָאָף root is used. Jer 9:1 opens with a new passage in vv.1-10 (cf. Schmidt 2008, 201-202; Fischer 2005a, 349)⁹⁸, centred on a rebuke of treacherous, mutual deception, lying to one another (vv.2-5.7). These are so widespread that even the closest people, i.e. family and fellow man, need to beware.

⁹⁴ Regarding שָׁכַח cf. Schottroff 1984, 898-904.

⁹⁵ The phrase "in the field" probably indicates places of worship outside Jerusalem, in the open space.

⁹⁶ According to Craigie et al. 1991; Lundbom 1999, 690, it is a term for Baal.

⁹⁷ Especially since Jer 10:14; 16:19-20 are probably much later – cf. Rudolph 1968, 71.113; Schmidt 2008, 216.

⁹⁸ Differently in Rudolph 1968, 65; Lundbom 1999, 537.

Oh that I had⁹⁹ in the desert travellers' lodging place,
 that I might leave¹⁰⁰ my people
 and go away from them!
 For they are all adulterers, a community¹⁰¹ of treacherous defectors.

In vv.1-2, God (in 1st person – cf. “my people” and “they did not know me”) expresses a wish to find a peaceful resting place in the desert (caravanserai; cf. Lundbom 1999, 537), because he wants to rest from dealing with his people (cf. Jer 14:8), whose behaviour burdens him terribly. God’s distaste finds justification in the adultery (identical wording to Hos 7:4)¹⁰² and treacherous unfaithfulness (cf. 3:11 and 3:20; 5:11; cf. above [discussion of 3:6-11]) of the entire people (“they all” and עֲצֻרָה, which is the cultic assembly, cf. e.g. Lv 23:36, a bitter irony; cf. Schmidt 2008, 206; also Fischer 2005a, 350). The immediate context (vv.2-5.7) suggests that the concept of adultery should be understood rather figuratively in relation to any treacherous behaviour and, above all, lying to one another (and thus not to religious infidelity).

Jer 23:9-32.33-40 are directed against false prophets.¹⁰³ **Jer 23:10-15** consists of two thematically related passages: vv.10-12 and 13-15.¹⁰⁴ The first is a critique of a prophet and a priest (in sg., collectively) and

⁹⁹ Sometimes translated literally as a rhetorical question: “Who could give me” (according to Lundbom 1999, 535; Fischer 2005a, 342), which is an ossified form of a wish (cf. *HAHAT*; Schmidt 2008, 202 fn. 1).

¹⁰⁰ In this and the following sentence *coh*. The verse may have a 2+2 rhythm.

¹⁰¹ Or “a (festive) gathering” (cf. *HAHAT*). In Lundbom 1999, 535, translated as “a bunch”.

¹⁰² That is where it probably comes from – according to Lundbom 1999, 538; Fischer 2005a, 350.

¹⁰³ Commentators agree that the literary whole of vv. 9-32 together with (the addition of) vv. 33-40 should be separated – cf. Rudolph 1968, 149; Stachowiak 1967, 274; Lundbom 2004, 178-180; Fischer 2005a, 687-689; Schmidt 2013, 37-38.

¹⁰⁴ Despite the common motifs, there is a wide agreement about the existence of a caesura between v.15 and v.16, as about fact that vv. 9/10-12 and 13-15 should be viewed as two closely related passages - Cf. the comments in the fn. above and Craigie et al. 1991. For the distinctiveness of v. 9, cf. Schmidt 2013, 39-40; further also the observations in Lundbom 2004, 179-180; Fischer 2005a, 688.

the second of two groups of prophets (in *pl.*): from Samaria and Jerusalem.¹⁰⁵ The two parts are further linked by key words, the *נאך* and *נהך* roots in vv.10-11.15 (cf. Schmidt 2013, 41). The former probably forms a secondary framing (cf. Schmidt 2013, 40 fn. 17), since the sentence at the beginning of v.10, “For the land is full of adulterers”, cannot be found in G* (cf. *BHS*),¹⁰⁶ and is separated from the list of sins in v.10b by the description of a drought.

In vv.13-15, God accuses the prophets of Samaria¹⁰⁷ of what was unseemly, inappropriate, scandalous, moreover, directed against God (cf. also Job 1:22).¹⁰⁸ It was prophesying by Baal, i.e. the prophets either invoked the message of Baal or were simply prophets of Baal (cf. 2:8).¹⁰⁹ Baal could be a code name for foreign gods in general or for illicit religious practices.¹¹⁰ The prophets were misleading God’s people, Israel (cf. Hos 4:12),¹¹¹ certainly contributing to the people’s turning away from God. The reference to the prophets of Samaria serves to show that the prophets operating in Jerusalem are no better (v.14).¹¹² Their horrible

¹⁰⁵ This is the only place in Jer where both groups of prophets are mentioned – cf. Fischer 2005a, 692.

¹⁰⁶ A different text-critical assessment in Lundbom 2004, 182, or Rudolph 1968, 148.

¹⁰⁷ Samaria is certainly referred to as a distant past (preceding the fall of Samaria) – cf. Fischer 2005a, 692.

¹⁰⁸ From *נפל*, “to speak absurdly” (?) – cf. *HAL* and Slawik 2010a, 31; also Lundbom 2004, 186.

¹⁰⁹ The prophets of Baal are mentioned again in the story of their defeat at Mount Carmel in 1Ki 18:18-40 (Cf. Schmidt 2008, 75, who speculates that Jeremiah may be referring to it). Apart from this, they are only mentioned again in 2Ki 10:19, perhaps referring to Hosea’s critique (cf. Hos 13:1 or 2:10-18).

¹¹⁰ Cf. Schmidt 2008, 75, according to whom the talk of Baal is stereotypical; and above all Jeremias 1996, 103; Pietsch 2013, 246.

¹¹¹ For *הנהך* cf. Sawyer 1984, 1055-1057, esp. 1056. In Hos 4:12, false religious practices that mislead God’s people into sinful error are called “the spirit of whoredom”. For the formulation, cf. Is 29:10. See Wolff 1961, 105.

¹¹² Most commentators actually find the comparison to be to the disadvantage of the prophets of Jerusalem – cf. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 187; Fischer 2005a, 693; Schmidt 2013, 42.

or repulsive acts (cf. 5:31 and Hos 6:10; Jer 18:13) consisted of adultery, walking (i.e. acting) in falsehood (cf. Mi 2:11) and reinforcing evil doers. We often read about the lies of the prophets, and those uttered in the name of YHWH, in Jer (5:31; 14:14; 20:6; 23:25-26:32; 27:10.14-16; 29:9.21.23). They supported the wicked, who consequently were unable to see the need to repent.¹¹³ Unlike Jeremiah himself, they did not warn them of the impending punishment. In this context, the mention of adultery is surprising, which must then be a metaphor for prophetic unfaithfulness to God, by preaching a pernicious lie about the success of those who do evil.

In vv.10-12, the initial secondary observation “the land is full of adulterers” is reminiscent of 9:1-2. Adultery is reduced (v.10b) to strenuous, evil pursuits (cf. 9:2)¹¹⁴ and perverse, unrighteous efforts (cf. Pr 15:7).¹¹⁵ This accusation applies in particular to the prophets and priests (v.11; identical wording in 14:18),¹¹⁶ the two groups who were primarily responsible for upholding God’s laws, and who betrayed their mission by acting in an unholy or ungodly manner (תִּנְיָה in Jer refers only to religious or cultic offences, cf. Jer 3:1b-2.9).¹¹⁷ God finds evil even in His temple. Is it a matter of offering sacrifices in a way that is improper, inappropriate for Yahwism (as in Jer 3:9), or perhaps to foreign gods (cf. Craigie et al. 1991)?¹¹⁸ The prophets were associated with the temple, they were to act in it (cf. 7:2). The evil, therefore, could lie in the iniquity of the priests

¹¹³ Cf. the later Ezk 13:22 and Jer 44:5 and 18:8 (Jeremianic-Deuteronomistic redaction) – cf. Schmidt 2008, 38.315-316 and Schmidt 2013, 44.

¹¹⁴ For תִּנְיָה cf. Jer 8:6; 22:17; 2Sm 18:27 (except that it does not occur again in the Hebrew Bible). Cf. Fischer 2005a, 691.

¹¹⁵ *Suf.* of the 3rd pers. *pl.* presumably refers to adulterers – cf. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 183; Fischer 2005a, 691, according to whom it may also refer to prophets.

¹¹⁶ Triple emphasis תִּנְיָה – cf. Fischer 2005a, 691.

¹¹⁷ The phrase “Would not that land be greatly polluted” in TM does not pursue the example of the divorced woman (unlike in G and V) – cf. *BHS*; Schmidt 2008, 100 fn. 3.

¹¹⁸ Lundbom 2004, 183, who assumes that this refers to pagan worship or sacred prostitution.

and prophets, who had no reluctance to offer inappropriate sacrifices / to offer sacrifices inappropriately and to give fraudulent prophecies (announcing success rather than conveying the word of YHWH – cf. v.14.17-18 and 7:9-11) in the temple of YHWH. If the accusation of adultery belongs to the secondary expansion and framing of vv.10-15, it is directed primarily against the prophets, referring to the deceitful preaching of the prophets (cf. Schmidt 2013, 42; considered in Lundbom 2004, 182). It can also include priests, extending the metaphorical meaning of adultery to religious and cultic infidelity (cf. again Schmidt 2013, 42; Craigie et al. 1991).¹¹⁹

Jer 29:21-23 is a prophecy against two unnamed false prophets (cf. Lundbom 2004, 357 and Fischer 2005b, 104).¹²⁰ They are accused “because they have done a scandalous thing in Israel, they have committed adultery with their fellows’ wives, and they have spoken in my name lying words,¹²¹ that I did not command them.”¹²² Again, adultery is directly adjacent to false prophecy, more precisely the conveying as God’s message of words that are not it. The formula: “to do a scandalous thing in Israel”, which appears eight times in the Hebrew Bible, sometimes

¹¹⁹ Especially since Jer 3:9 נָאָה connects to נָאָה, so that this verse may have been the inspiration for the expansion of 23:10aα. It is much less likely that adultery in a figurative sense was used as an assessment of the unrighteous aspirations of an entire people (hyperbole?). Rudolph 1968, 150 proposes the literal interpretation as adultery, also Lundbom 2004, 182, is inclined to this interpretation; partly also Fischer 2005a, 691 (double meaning of the transgression – literal and figurative – as transgression against interpersonal relationships and the exclusive relationship with God).

¹²⁰ For the context of the so-called Letter of Jeremiah and the structure of this literarily complex chapter 29, cf. Schmidt 2013, 97-98 and Lundbom 2004, 344-348; Fischer 2005b, 88-89.

¹²¹ נְאֻמֵי is absent in G*, so it may be a gloss – cf. BHS and Rudolph 1968, 187 (differently in Keown et al. 1995: typical wording in Jer). Schmidt 2013, 97, translates: “they speak words in my name – a lie I did not command them”. Above according to the Masoretic accents (adverbial *acc.*; also translated this way by Keown et al.).

¹²² The phrase “I didn’t command” with God as the subject appears primarily in Jer and Dt for sacrifices and prophecies that are incompatible with God’s will (Dt 17.3; 18:20; Jer 7:22.31; 14:14; 19:5; 23:32; 32:35).

refers to sexual transgressions (cf. Gn 34:7; Dt 22:21; 2Sm 13:12; cf. Sæbø 1984, 28; Keown et al. 1995; Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105 [with the exception of Jsh 7:15]),¹²³ but not to adultery. Adultery could be a metaphor for false prophesying (as in 23:14[.10]), but these two prophets commit adultery with their fellows' wives, suggesting a literal understanding of the charge (punished by the Babylonian authorities? - v.22).¹²⁴ This juxtaposition of false prophesying and adultery is so surprising that the question arises as to whether the addition "with their fellows' wives" is not simply meant to be a standard expression (emphasis?). In any case, a figurative understanding of adultery cannot be ruled out.¹²⁵

Summary

It is for the first time in Jer, where the motifs of prostitution and adultery had most likely been taken from Hosea, that these two source domains are explicitly linked to the same iniquity, i.e. cultic infidelity to YHWH (most clearly in Jer 3:6-11 and 13:27; to which 5:7-9 can also be included, mainly because adultery is a metaphor for religious infidelity). Interestingly, as in Hos (7:3-7), adultery is given a new metaphorical dimension. In Jer 23:10-15 and perhaps 29:23, it depicts false prophecy as an act of unfaithfulness to YHWH because the prophets did not

¹²³ In fact, however, the interpretation of some verses with this expression, not just Jsh 7:15, is not so unambiguous (cf. Jsh 19:23-24; 20:6.10, where the wrongdoing is rather a violation of the guest's right to hospitality or gender identity – cf. Slawik, Slawik 2010b, 29-31).

¹²⁴ For subversive prophesying? Cf. Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105-106, who cites the view that it may also have referred to adultery, specifically violating the social order. However, the justification in v.23 points to guilt in Israel that is condemned (Cf. above to Ml 3:5) by YHWH.

¹²⁵ Mostly interpreted literally – cf. Sæbø 1984, 28; Keown et al. 1995; Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105: contempt for marriage among relatives; Schmidt 2013, 98, although some commentators speak of their two offences (cf. Lundbom 2004, 360; Fischer 2005b, 106). And according to Rudolph 1968, 185, a moral offence was juxtaposed with their religious claim (in a similar vein, Stachowiak 1967, 325).

preach His word. Furthermore, in 9:1(-10) it is perhaps a metaphor for treacherously deceiving one's fellow man.

3.3. Ezekiel

While the root נח appears in Ezk as many as 47 times, including 42 times in chapters 16 and 23 (according to Kühlewein 1984a, 518), נח is only found 6 times, i.e. in 16:32.38 and 23:37.45. The two chapters are literarily inconsistent and at the same time partially dependent on each other.

Ezk 16 consists of at least three lexically and factually related parts. The second (vv.43bγ/44-58)¹²⁶ and the third part (vv.59-63) are easily identifiable as editorial expansions.¹²⁷ The motif of harlotry (נח) and adultery (נח) appears in neither. The first part (vv.2-43bβ) is also not uniform literarily,¹²⁸ and the נח root occurs only in editorial additions.

Vv.2-43bβ form an extended graphic indictment of Jerusalem. God took pity on the girl of illegitimate origin who had been abandoned at birth, rescuing her (vv.3aβ-7) and later taking her as his wife and bestowing on her many goods (vv.8-13). Jerusalem as God's spouse became beautiful and enjoyed royal success and fame among the nations (vv.13b-14; cf. Pohlmann 1996, 226). However, she proved unfaithful, committing appalling iniquities (vv.15-34). Her renown pushed her towards unbridled sexual intercourse (v.15; נח twice), and that with every passer-by.¹²⁹ Jerusalem made perverse use of God's gifts (the fourfold "you took" in vv.16-21), even going so far as to offer child sacrifice

¹²⁶ It is uncertain whether the question in v.43bγ placed after the formula "oracle of [the Lord] YHWH" is to be associated with the following verses, or whether it is rather the conclusion of vv.2-43.

¹²⁷ This is a prevalent perception – cf. Fohrer 1955, 92-93; Zimmerli 1969, 341-342; Pohlmann 1996, 221.

¹²⁸ Neither this section nor the expansions in vv.43bg/44-58 and 59-63 can be regarded as literarily uniform, even if it would be difficult to reach a consensus on the details (cf. Pohlmann 1996, 227). Cf. various proposals in Fohrer 1955, 83-92(93); Zimmerli 1969, 341-343.351-363; Chrostowski 1991, 164-177; Pohlmann 1996, 216-222.

¹²⁹ In contrast to God, who was a pitying passer-by (vv.6.8).

(vv.20-21) to be devoured by idols.¹³⁰ Therefore, *גִּזְרֵי* here must mean an illicit cult in the highlands associated with the worship of effigies, statues (deities), in particular offerings of agricultural products and one's own children (cf. Pohlmann 1996, 231; Greenberg 2001, 338):

In vv.23-29 Jerusalem is accused of prostitution, which is extended to harlotry with the Egyptians and with the Assyrians and the Chaldeans (vv.26-29), a secondary motif taken from ch.23 (cf. Fohrer 1955, 90; Zimmerli 1969, 353-354.358; Pohlmann 1996, 227). The new motif in vv.30-34 is payment for prostitution, but these verses are linked to the preceding verses thematically and linguistically (cf. vv.24-25a with v.31; cf. Fohrer 1955, 90.92 and Zimmerli 1969, 354; Pohlmann 1996, 227¹³¹). Jerusalem was not simply a prostitute accepting payment from clients (v.31b; cf. Hos 9:1; Mi 1:7; Dt 23:19). Prostitutes are paid (v.33a), while Jerusalem behaved incomprehensibly by paying her lovers,¹³² all who came to her (vv.33b and 34; the repeated *הַכֶּלֶה*, “the other way around”, emphasises the absurdity of this situation). Prostitution here is a metaphor for relations with foreign powers.¹³³ In v.32, prostitution without payment is associated with the adultery of a wife who has sexual intercourse not with her husband but with strangers: “Adulterous wife, who

¹³⁰ Cf. Pohlmann 1996, 231 and fn. 192, according to which child sacrifice was rare in Israel and among the neighbouring peoples (cf. Jer 7:29ff; Mi 6:7 or 2 Ki 3:27) and was unequivocally and firmly rejected from the time of the exile; Zimmerli 1969, 357.

¹³¹ Who view it as another supplementary explanation.

¹³² Lovers are also mentioned in vv.36-37, but especially in 23:5.9.22.

¹³³ Cf. also Hos 8:9-10; 12:2; Is 30:6-7 (cf. Pohlmann 1996, 231) and 2Ki 16:7-8 (*שִׁחָרָה*; cf. Greenberg, 2001, 343). Cf. also the following discussion of Ezk 23.

receives strangers¹³⁴ instead¹³⁵ of her husband!” This is an interjection that interrupts the train of thought from vv.31b.33 (cf. Jasiński 2018, 112).¹³⁶

Vv.35-43 are primarily a threat or foreshadowing of punishment for Jerusalem, the prostitute (זִנָּה; v.35). God will gather her earlier lovers against Jerusalem (v.37; cf. v.33), i.e., the soldiers of the powers she tried to deal with, along with other enemies (cf. 23:28). He will expose her before them (cf. 23:10; an allusion to rape in wars?; cf. Is 47:3).¹³⁷ In contrast, v.36 not only refers to lovers, but also to idols (גִּלְגָּלִים)¹³⁸ and child sacrifice.¹³⁹ Jerusalem is to be judged and condemned based on the laws concerning adulterous wives and murderesses (v.38a; cf. 23:45)¹⁴⁰: “And I will judge you by the law¹⁴¹ of adulteresses and by the law of women that shed blood”. The punishment is to be death, according to the regulations in Lv 20:10 and Nu 35:33; Dt 19:10. The punishment will be an expression of punishing wrath and jealousy (cf. Ex 34:14 and

¹³⁴ *BHS* (*prb*); Fohrer 1955, 89-90; Zimmerli 1969, 338 (*homoioteleuton*) emend the text following G. However, G proposes a completely different understanding of the text (cf. Chrostowski 1991, 224-226), and TM contains a better reading (TM is translated by Greenberg 2001, 312; Jasiński 2018, 103; also Homerski 2013, 138). The adjective נָר (used as a noun) can mean not only a foreigner (cf. Hos 7:9) or a member of another community (cf. Dt 25:5), but also refer to followers of other gods (cf. Jer 2:25; 3:13) – cf. Greenberg 2001, 342; also Martin-Achard 1984, 510-522.

¹³⁵ For the syntax of this expression, cf. Nu 3:45; 8:18. According to Greenberg 2001, 312.342, תַּחַת אִשָּׁה means being under the control or authority of one’s husband (cf. Ezk 23:5; Nu 5:19-20.29).

¹³⁶ A secondary verse according to Fohrer 1955, 89-90; cf. also Zimmerli 1969, 353.

¹³⁷ To this cf. Herrmisson 2003, 192. Differently in e.g. Westermann, Albertz 1984, 422.

¹³⁸ Just this one time in Ezk 16.

¹³⁹ The second part of v.36 is considered an addition – cf. Fohrer 1955, 87; Zimmerli 1969, 360-361; Pohlmann 1996, 229 (which in his view also applies to the lovers’ theme).

¹⁴⁰ Again considered a secondary expansion – cf. Fohrer 1955, 87; Zimmerli 1969, 361, but differently in Pohlmann 1996, 229.

¹⁴¹ In G* sg. like in 23:45 (cf. *BHS*), which invites an erroneous emendation (as in Zimmerli 1969, 339). In 23:45 sg. is used twice separately for the two offences. G* also lacks the “shedding of blood” (cf. *BHS*; Pohlmann 1996, 218).

Pr 6:34; it may be related to the metaphor of marital infidelity, cf. also Ezk 23:25; cf. Reuter 1993, 51-62). The blood motif links (secondarily?) the punishment to child sacrifice (cf. also vv.20-21), and adultery to both indulging with “lovers” and idols (secondarily?). In a much more elaborate way, the punishment is described in the following vv.39-41. A crowd (לְהָרֹבֵץ; v.40; cf. 23:47) will rise up against the unfaithful Jerusalem, which in the immediate context is probably formed of the lover-enemies (together with other enemies – cf. vv.37.39), i.e. foreign nations,¹⁴² or rather foreign armies (cf. 17:17; 23:24; 26:7; according to Greenberg, 2001, 345). She will be stoned, which may have been a punishment for: forbidden cultic practices (cf. Lv 20:2.27; also Dt 17:5 [with לְהִסָּקֵל])¹⁴³, drawing God’s people away from YHWH towards foreign gods (cf. Dt 13,[7-]11), premarital sexual intercourse or adultery (Dt 22:21 [זִנָּה]; 22:23-25; cf. Kapelrud 1986, 945-948 and above). It may therefore be a punishment for the adulterous Jerusalem (cf. v.38a; cf. Zimmerli 1969, 360-361) and/or in a broader sense for infidelity to God and idolatry. In the current shape of the text, adultery is one of the grounds for capital punishment (along with the murder of children), through which it was indirectly applied to cultic or religious deviance (improper cultic practices and idol worship) and political actions (the lovers Egypt, Assyria and Babylon).

The root זָנָה is thus used in this chapter in a distinctive way. In v.32, adultery is invoked to illustrate the unusual situation when a prostitute does not take payment, and in v.38 to explain the imposition of the death penalty (while gaining a metaphorical meaning similar to the prostitution metaphor, perhaps as a result of secondary editing).

¹⁴² Differently in Zimmerli 1969, 360: *Rechtsgemeinde* (to that critically Day 2000, 303).

¹⁴³ And also for turning against God (cf. Lv 21:14.16.23), not observing the Sabbath (Nu 15:35-36) and sacrilege (cf. Jsh 7:25). The verb used in Dt is always לְהִסָּקֵל. Cf. also Schunck 1993, 345-347.

Ezk 23 is an elaborate, figurative outline of the history of Israel and Judah, in which the central term is the root זנה. It is certainly not a literarily homogenous text, but an edited, complex composition (cf. Zimmerli 1969, 536-537; Pohlmann 2001, 339-340).¹⁴⁴ The theme of harlotry appears in all its parts, i.e. vv.(1.)2-27/28-30/31-34/35/36-49¹⁴⁵, but the זנה root is found only in the last of these.

Vv.2-27 are an extended figurative speech about two sisters Oholah-Samaria and Oholibah-Jerusalem.¹⁴⁶ The starting point for such a figurative presentation was certainly Jer 3:6-11 (cf. Zimmerli 1969, 539; Pohlmann 2001, 342; Greenberg 2005, 106; Homerski 2013, 179 and above). The two sisters first had illicit sex (זנה) during their youth in Egypt (vv.2-3.4). Later Oholah lusted for (ענב)¹⁴⁷ and prostituted herself (זנה) with the Assyrians (vv.5-7), but without abandoning prostitution that she had begun in Egypt (v.8).¹⁴⁸ In addition, Samaria made herself cultically impure (טמא; v.7b)¹⁴⁹, lusting not only for the Assyrians (cf. v.5b) but also for their idols (גלילים – cf. 16:36 and 20:7 etc.). The equation of relations with the Assyrians with cultic impurity in the form of idolatry is presumably the result of a secondary expansion.¹⁵⁰ Because of her continued contacts with Egypt, Oholah suffered punishment at the

¹⁴⁴ But the assessment varies in detail (cf. Fohrer 1955, 130-137; Zimmerli 1969, 536-538; Pohlmann 2001, 339-343; Greenberg 2005, 10)3.

¹⁴⁵ There is relative consensus as to its parts, which can be delineated on the basis of content differences and introductory formulas of the messenger – cf. Zimmerli 1969, 536-537; Pohlmann 2001, 339-340; also Greenberg 2005, 103-105; Homerski 2013, 179.

¹⁴⁶ For the meaning of the names cf. Zimmerli 1969, 541-542; Pohlmann 2001, 346; Greenberg 2005, 110.

¹⁴⁷ Regarding this verb cf. *HAHAT*; Zimmerli 1969, 543; Greenberg 2005, 111.

¹⁴⁸ Differently from the similar formulation in 16:15, the Egyptians “poured out their whoring lust upon her”, indicating Egypt’s desire for contact with Samaria (seduction) – cf. Greenberg 2005, 107 and 116.

¹⁴⁹ This word does not appear in Ezk 16.

¹⁵⁰ According to Zimmerli 1969, 544; Pohlmann 2001, 346. Fohrer 1955, 131, only removes “all their idols” as an explanatory gloss. According to Greenberg 2005, 112, religious promiscuity is combined with a political one.

hands of the Assyrians (vv.9-10).¹⁵¹ Despite this, Oholah's fate did not impress her sister Oholibah-Jerusalem (vv.11-27).¹⁵² In her unbridled lust and prostitution she acted even worse than Oholah, for not only did she lust after the Assyrians (and make herself impure – v.13a; cultic impurity suggests that this is an addition; cf. 7b),¹⁵³ but she was infatuated with the Chaldeans (i.e. the Babylonians; vv.14-16a) so that she sent messengers to them (v.16).¹⁵⁴ They prostituted themselves with her (and additionally made Jerusalem impure; an expansion of v.17).¹⁵⁵ Then she turned away in disgust from the Babylonians, but God also turned away from her (v.18) disgusted with her brazen harlotry, especially as she, like her sister (cf. v.8), continued to prostitute herself with Egypt (vv.19-21; cf. 2 Ki 24 – cf. Zimmerli 1969, 547; Pohlmann 2001, 347). A punishment falls on her by God's initiative (vv.22-27): The Babylonians will not forgive Oholibah's political treachery.¹⁵⁶ God will finally put an end to the disgraceful prostitution of the Egyptian period, i.e. political relations with Egypt (v.27; cf. Jer 41:16-43:7; cf. Greenberg 2005, 124; Pohlmann 2001, 348).

The threat of vv.28-30 repeats a number of motifs familiar from earlier verses (cf. v.10a.11.18a.27a and 16:37-39), including the reason for the punishment (v.30b) : whoring with the nations or imitating them

¹⁵¹ Cf. 2 Ki 15:19-20.29; 17:3. For the historical situation cf. Pohlmann 2001, 346-347 and fn. 70 and 71; Greenberg 2005, 11 and *ANET*, 280-281, esp. 283.

¹⁵² They illustrate the fate of Jerusalem and Judah from Assyrian times to the fall in 587/6 B.C. – cf. Pohlmann 2001, 347.

¹⁵³ Cf. Zimmerli 1969, 545; Pohlmann 2001, 347; even if there are different reasons for considering these verses as secondary.

¹⁵⁴ Cf. 2Ki 20:12-19 (and Is 39) or 2Ki 24 – on this cf. Zimmerli 1969, 545-546; Pohlmann 2001, 347.

¹⁵⁵ V.17aβ-b is secondary according to Pohlmann 2001, 339. It is reasonable to ask whether these contacts did not also lead to the adoption or imposition of foreign cultic practices, which is attested, however, only for the period of Assyrian domination (cf. 2Ki 21:5; 23:4-5.11-12).

¹⁵⁶ For the description of punishments, cf. commentaries, especially Zimmerli 1969, 548-550; Greenberg 2005, 122-124 and Pohlmann 2001, 348.

and making oneself cultically impure with their idols (as in v.7b).¹⁵⁷ On the other hand, the figurative speech about the two sisters links vv.31-34 to vv.1-27 by:¹⁵⁸ the cup (a metaphor for misfortune or disaster) of Samaria will be given to Jerusalem. V.35, which is a bridge to the next section, foreshadows Jerusalem suffering the consequences of turning away from YHWH. Wickedness is equated with rejection of YHWH and His will here. This is a generalising summary mainly referring to vv.27 and 29 (cf. Pohlmann 2001, 339-340; Greenberg 2005, 105).

The last section (vv.36-49) wants to be a continuation of the message about Oholah and Oholibah (v.36). This passage is multiply related to the rest of ch.23 as well as to ch.16. Since it appears to be composed of phrases and imagery from these two chapters (plus borrowings from other chapters), it is reasonably regarded as a secondary expansion.¹⁵⁹ Its structure consists essentially of two parts: vv.36-44 are a list of trespasses, vv.46-49 are a threat (cf. the formula of the messenger at the beginning of v.46),¹⁶⁰ and v.45 combines the foreshadowing of judgment (v.45a) and its justification (v.45b). The key theme is the judgment of the two sisters (שפּט in vv.36.45). The judgment begins with the announcement of their cultic offences (תּוֹעֵבֹת; v.36, which is almost identical to 16:2). They committed (v.37) adultery (נָאֵף) with idols (cf. v.7) and the murder of their own children born to God (cf. v.4), who were to become food for idols – a similar juxtaposition is still found in 16:36, where the root זָנָה is used. The slaughter of children for idols returns in v.39a, where the phrase from 16:21 is used.¹⁶¹ Thus they made the sanctuary impure

¹⁵⁷ While this could be a separate unit (cf. Greenberg 2005, 105), we are rather dealing with an editorial expansion (cf. Zimmerli 1969, 551; Pohlmann 2001, 339).

¹⁵⁸ These verses are most likely an expansion – cf. Zimmerli 1969, 551-553; Pohlmann 2001, 339-340.

¹⁵⁹ In addition, grammatical coherence is lacking as well. Cf. Zimmerli 1969, 553; Pohlmann 2001, 340; Greenberg 2005, 103.105-109. As to dating, opinions vary widely.

¹⁶⁰ Cf. Zimmerli 1969, 553, who includes v.45 in the threat. However, v.45 gives the impression of a separate introduction to vv.46-49.

¹⁶¹ Cf. also Pietsch 2013, 368 and fn. 654 and 655: v.39aα takes up and interprets

and profaned the Sabbaths (v.38.39aβ-b). While vv.7.30 refer to defiling themselves with idols (in v.17 with political dealings with the Babylonians), here they profaned the sanctuary and the Sabbaths with their impurity (cf. Lv 19:30; cf. Zimmerli 1969, 554).¹⁶²

The not fully understandable vv.40-44 highlight the adulterous behaviour of the two sisters (cf. Pohlmann 2001, 349; also Zimmerli 1969, 554). Vv.40b-41 seem to speak of preparations for an orgy (cf. Greenberg 2005, 128), and in v.42 a multitude of men appear who, unlike in ch.16, bestow ornaments (bracelets and crowns) on the women. V.43, in which the נָא and הָנָה roots return, is obscure and impossible to reconstruct (cf. *BHS*; *HAHAT*; Zimmerli 1969, 535.554; Pohlmann 2001, 338 fn. 20; Greenberg 2005, 102.129).¹⁶³ – it was presumably intended to be a summary of the accusation against the two sisters. V.44 further follows up on the theme of men coming to Oholah and Oholibah, which is compared to visiting a prostitute (הָנָה woman and women acting scandalously; cf. v.27.29.35 and Jer 13:27; Lv 19:29). As in 16:38, they will be judged (cf. also 16:41aβ) and condemned based on the legal provisions for adulterous wives and murderers/murderesses (v.45) – a direct reference to the conduct depicted in v.37 (cf. also v.39αα). While the judge in 16:38

v.37b in the sense of cultic slaughter, in the spirit of *teknophagia*. According to Day 2000, 294-295, both adultery and murder are metaphors for breaking the covenant and child sacrifice, which could not be considered murder (fn. 30). However, they are equated with murder not only in v.37 (“blood on their hands”), but also in 16:38 and 23:45.

¹⁶² It is interesting that this accusation also applies to Oholah. Profaning the Sabbaths is the theme of 20:13.16.21.24; 22:8, and the expression “defile the sanctuary (שִׁקְרָה)” of 5:11 (and otherwise only in Lv 20:3 and Nu 19:20).

¹⁶³ TM literally: “worn out has adultery, now they will prostitute themselves by prostituting her and she” (?) (slightly different in Fohrer 1955, 137). The following is proposed in the *BHS*, referring to G and S: “Was it not as these [thus] committed adultery and engaged in the deeds of a prostitute?” (translated in Fohrer; Pohlmann: “Did they not thus commit adultery? And by acts of a prostitute they also prostituted themselves.”). And Jasiński 2019, 347: “And I told the one destroyed by adultery: Now she also commits adultery with her fornications”, but without explaining how he arrived at this translation.

was God (cf. also the invitation to pass judgement addressed to the prophet in v.36), here the judges are righteous people. It may be a reference is to the righteous of 18:5-9, who do not commit wicked religious and ethical/social acts, such as worshipping idols or offering sacrifices to them.¹⁶⁴ However, they probably do not form a host/congregation which, at God's call, would carry out the judgment (v.46-47) by stoning them, i.e. decimating their inhabitants ("their sons and their daughters"; cf. v.10.25), and burning their houses (cf. 16:40-41). In vv.24-26 such a judgment is carried out by the assembly of the (hostile) nations (nevertheless, according to v.24, they too judge Jerusalem). They will suffer punishment for their idolatrous conduct (third time in vv.48-49 זָנְיָהּ and, exceptional in Ezk, זָנְיָהּ גִּלְיָלִים, i.e., sinning with idols and punishment for it; cf. 16:51).¹⁶⁵

Prostitution (the זָנְיָהּ root) in this chapter is dealing with foreign powers. An editorial addition to this is cultic impurity (טִמְאָה) with idolatry (v.7b.30 cf. also v.49). In v.35 prostitution is used as a metaphor in the broad sense of turning away from YHWH. In contrast, the root הָנָא appears in v.45a borrowed from 16:38 (punishment for adultery), relating adultery as a metaphor to idolatry linked to the spilling of children's blood (v.37 and 45b; cf. 16:36). Vv.37 and 45 are related not only to each other, but also to 16:36.38. Apart from the obscure v.43, the motives of adultery and prostitution are not directly connected. When dealing with men, i.e. foreign nations, the root זָנְיָהּ is used, while the root הָנָא is used for idolatry (along with the sacrificial shedding of children's blood). The matter is further complicated by the fact that prostitution as a metaphor is adjacent to the theme of defiling oneself with idols in the editorial expansions (see v.7b.30; cf. above).¹⁶⁶ Apart from v.43, in the last section (vv.36-49) devoted to adultery with foreign deities,

¹⁶⁴ Differently but unconvincingly in Greenberg 2005, 130.

¹⁶⁵ The whole concludes with the formula for knowing YHWH, typical in Ezk (cf. 13:9; 24:24; 28:24; 29:16; also 6:7.13; 7:4.9 etc.).

¹⁶⁶ זָנְיָהּ also appears in secondary vv.13.17 (and v.38).

the זנה root only appears in the middle of it, in v.44, but this passage is literarily complex, and prostitution is only mentioned in connection with sexual frolicking with men (vv.40-44). The two roots are thus used differently. This conclusion, however, is strongly undermined by the use of the זנה root in Ezk 16 for cultic and religious infidelity, especially since v.37 (נאִרָה) draws on 16:36, where the source domain of the metaphor is prostitution (the זנה root).

Summary

The motif of adultery in Ezk appears only in expansions, first in connection with the death penalty for the harlot Jerusalem (16:38), certainly because prostitution as such was not punishable.¹⁶⁷ Hence the motif was picked up in 23:45(a). It was also used in 16:32 to explain the bizarre situation when a prostitute forgoes payment. In ch.23, on the other hand, adultery is a metaphor for idolatry (vv.37.45b). Although in Ezk 16 and 23 the motif of adultery is not directly related to prostitution as a metaphor, it includes iniquities that were metaphorically described as prostitution.

3.4. Is 57:3

Is 57:3-13 is not necessarily a single pericope,¹⁶⁸ although the verses are bound together by the common themes of cultic transgressions and the offering of sacrifices to idols.¹⁶⁹ Vv. 3-5 are addressed in the 2nd person *pl.* while vv. 6-13a use the 2nd person *sg. fem.* forms: *pl.* probably refers simply to the Israelites, while *sg. fem.* refers to Jerusalem.¹⁷⁰

¹⁶⁷ For exceptional situations where illicit sexual intercourse was indeed punishable, cf. above.

¹⁶⁸ For the separation of the individual pericopes cf. Lau 1994, 151; also Steck 1991, 171-172. Westermann 1986, 256.258, divides these verses into two separate prophetic words (vv.3-6 and 7-13).

¹⁶⁹ Cf. also the list of common words in Goldingay 2014, 102.

¹⁷⁰ Cf. Steck 1991, 173 (the addressees in *pl.* are the leaders of the people); Goldingay 2014, 123 (the shift to *fem.* is due to the fact that Jerusalem is referred to as a mother sacrificing her own children); Shores 2019, 625. And according to Koole 2001, 52-53 and 59, we have here a metaphorical reference to the people as an unfaithful bride of

As Jerusalem represents its inhabitants (and those of the surrounding areas), this in fact overlaps with the people (of Judea). They are called to appear before the court (בקרב cf. Is 41:1.5; 48:16; similarly in Is 41:21; also Dt 1:17; cf. Köhlewain 1984b, 680) and at the same time referred to as children of a woman practising divination (cf. Is 2:6; Jer 27:9; a forbidden religious practice in Israel – cf. Dt 18:10.14; 2 Ki 21:6; cf. Koole 2001, 52 and André 1984, 379.381) or “offspring of the adulterer and the prostitute” (TM is unfortunately uncertain and needs emendation).¹⁷¹ If the text-critical solution adopted here is correct, then this cannot refer to the children of an adulterer and a prostitute (cf. Goldingay 2014, 120), because by having intercourse with a prostitute a man would not commit adultery. There is no doubt that we are dealing with a figurative use of both terms (thus also the commentators: Westermann 1986, 256; Koole 2001, 53), in which case the words “children” and “offspring” are not to be understood literally either (differently in Goldingay 2014, 117). The appeal is to a people who commit sinful acts (cf. Koole 2001, 53). In the next verse (v.4b) the addressees are furthermore called children of transgression, sin (פֶשַׁע)¹⁷² and offspring of deceit. שָׁקֵר refers to deceit not only of a social but also of a religious nature. It may have been a judgment

JHWH (?).

¹⁷¹ In TM the verb נה in *impf. cons. q.* 3rd pers. *sg. fem.* or 2nd pers. *sg. masc.* would have to be understood as the phrase “and the one who practices harlotry” (according to Goldingay 2014, 95-96). It cannot refer to the addressees, as the pl. form would be necessary (as in Q^a; such a reading is advocated by Lau 1994, 152). A possible reconstruction may be indicated by G and V (*ptp. masc.* – according to Koole 2001, 53-54; Brzegowy 2019, 614). On the other hand, there is no textual evidence for the change of *ptp. masc.* נִהָרַם to *fem.* (thus rightly Goldingay 2014, 95). However, the logic of the text (but isn't this a harmonization of the text?) would indicate an emendation, especially since from v.6 onwards the addressee(s) is a magnitude in *sg. fem.* One could therefore postulate an error of rearranging the order of the letters נ and ה. Most often, both emendations are made together “adulterers and prostitutes” – cf. BHS; Westermann 1986, 256; Stachowiak 1996, 253, who failed to mark the textual emendation; Brzegowy 2019, 614.

¹⁷² A broad term for judicially punishable iniquity, wickedness, always having the dimension of religious deviance – cf. Knierim 1984b, 488-495.

on idolatry or sorcery (Is 44:20; Jer 10:14, etc.). Deceit also includes false hopes placed on illicit cultic practices and/or foreign deities (Jer 3:23; 13:25; cf. above and Klopfenstein 1984b, 1015). Unfortunately, also the (rhetorical) questions in v.4a are uncertain in terms of interpretation. Perhaps they strongly criticise turning or blaspheming against God (cf. Ps.35:21; cf. Westermann 1986, 257; Stachowiak 1996, 254; Brzegowy 2019, 623; Koole 2001, 55 [praising other gods]). Further verses (vv.5-13) expose false cultic practices, although in detail they raise a number of textual and interpretive problems.¹⁷³ Various sacrificial practices are mentioned (vv.5-7) linked to the metaphorical illicit sexual intercourse (vv.7-8). Linguistically they are dependent on criticisms from Hos, Jr, Ezk and the Deuteronomistic traditions (e.g. sacrifices offered at green trees – cf. Hos 4:13-14; “under every green tree” – cf. Jer 2:20; 3:6.13; Dt 12:2; 1 Ki 14:23; 2 Ki 16:4; 17:10 and Ezk 6:13 and 2 Ch 28:4; “on the high hill” – cf. Jer 3:6; preparation of the bed – cf. Ezk 23:17)¹⁷⁴. The addressee from v.6 onwards is Jerusalem, and in v.7 reference is made to a “high and lofty mountain”, which may be a term for the Temple Mount (cf. Is 2:2-3). It seems, therefore, that the illicit cults are associated with the temple in Jerusalem (cf. Lau 1994, 156-157(.159); Koole 2001, 64-65(.66); Shores 2019, 627; more cautiously in Goldingay 2014, 126-127).¹⁷⁵ It is also unclear whether the text describes some cults of YHWH that were deemed illegal or idolatrous cults,¹⁷⁶ especially since

¹⁷³ Cf. Goldingay 2014, 116: complex series of images and concepts that are difficult to identify accurately.

¹⁷⁴ Cf. above and commentaries, e.g. Koole 2001, 56-88, or the general assessment in Goldingay 2014, 117.

¹⁷⁵ In my view, however, this identification of the site is uncertain, as not only green trees but also, for example, high mountains (hills) appear regularly in the context of many cult sites. Are the wadis (v.5.6) therefore sites in the vicinity of Jerusalem (mostly associated with the Molech cult; cf. Koole 2001, 58-59)?

¹⁷⁶ Cf. the problematic: “smooth stones” in v.6 (cf. *HAHAT*; differently in Koole 2001, 59-61: “dead of the gorge”), “memorial” and “hand” in v.8 (cf. Koenen 1988, 48-49.52-53; Lau 1994, 159.161; also Westermann 1986, 257 fn. 3; Koole 2001, 67-68.71; Shores 2019, 627), “king” (Molech?) in v.9 (cf. Westermann 1986, 258; Lau 1994, 162; Koole 2001,

the reference to idol worship may have served only to reinforce criticism of inappropriate forms of worshipping YHWH.¹⁷⁷ Moreover, in vv.7-8 sexual motifs will appear: setting a bed, uncovering (probably an elliptical expression for sexual intercourse – pi. גילה)¹⁷⁸, phallus (if it is not the hand)¹⁷⁹. However, these are so enigmatic that one can only try to guess their meaning.¹⁸⁰

Summary

Calling the Israelites or the inhabitants of Jerusalem the children of an adulterer and a prostitute must be understood figuratively, since the reference to these sexual iniquities was probably intended to criticise the abominable cultic practices that “Jerusalem” was said to have committed on the Temple Mount and its environs. Although the two roots נאף and זנה refer to the same thing, they are not fully identical, since they speak of the father (a theme not developed in this pericope) and the mother to whom vv.6-13a refer.

4. Conclusions

The root נאף literally means “to commit adultery” and its meaning never overlaps with the root זנה. They describe different sexual iniquities.

73; Goldingay 2014, 130), “collection” (of idols?) in v.13 (cf. Lau 1994, 166-167; Koole 2001, 85; Goldingay 2014, 133; Brzegowy 2019, 631, and this without the unnecessary emendation proposed in Marti 1990, 370, or most probably in Stachowiak 1996, 257).

¹⁷⁷ Cf. Lau 1994, 168, who argues that the (scribe) prophet did not refer to any idolatrous cults existing in reality.

¹⁷⁸ Cf. *HAHAT* (elliptical expression, exposure of the genitalia). For proposed emendations (in *BHS prb*; Goldingay 2014, 128) cf. Lau 1994, 160 and Koenen 1988, 49.

¹⁷⁹ Perhaps attested in 1QS 7:13; derived from *רד² “to love” – cf. *HAHAT*, commentaries, e.g. Westermann 1986, 257 fn. 3; Koenen 1988, 52-53; Lau 1994, 161; Goldingay 2014, 96.218-129. Koole 2001, 71, thinks of the monument, the tomb (cf. 56:5) as an allusion to the deities of the underworld, the chthonic world (Baal worship).

¹⁸⁰ Cf. especially Koenen 1988; Lau 1994, 156-161; more cautiously Koole 2001, 65-72

In a figurative sense, they are only directly linked to each other in Jer (the beginning of this process can be seen in Hos 2:4), where they refer to cultic infidelity to YHWH. But it is in just two (Jer 3:6-11; 13:[25-]27) or possibly three places (Jer 5:7-9) that both metaphors illustrate one and the same religious offence. In Ezk, on the other hand, the matter is more complicated. In Ezk 23, which is clearly based on Jer 3:6-11, metaphorical prostitution is used to describe conspiring with foreign powers, the subjugated vassals Samaria and Jerusalem betraying the rulers of Assyria and Babylon by establishing relations with Egypt. Adultery was added secondarily as a metaphor for cultic and religious infidelity to YHWH and acknowledgement of other gods.¹⁸¹ Due to the editorial addition of the cultic impurity motif (טמא), on the other hand, the two metaphors were placed directly next to each other. In Ezk 16, in which prostitution is in turn a metaphor for Jerusalem's religious and cultic infidelity to YHWH, נאִי appears only in the addition of v.32, illustrating the bizarre behaviour of the prostitute Jerusalem by a comparison with an adulterous wife, and in the editorial expansion of v.45, according to which Jerusalem would be condemned on the basis of the law on adultery and murder (prostitution was generally not punishable). These laws refer to indulging with foreign deities and making bloody child sacrifices. As a result of editorial interventions, metaphorically used prostitution and adultery began to overlap, although nowhere are the two source domains directly linked. The late "Trito-Isaiah" passage is both textually and interpretively uncertain, making it impossible to draw any reliable conclusions.

Furthermore, adultery (irrespective of the prostitution motif) was also a metaphor for false prophecy (Jer 23:10-15; 29:23), the treacherous behaviour of one's fellow man (Jer 9:1-10) or the betrayal of the king by the courtiers (Hos 7:3-7).

¹⁸¹ In 23:44 prostitution is associated with chasing foreign men and sexual orgies, alluding to conspiring with foreign powers, and 23:43 is damaged and cannot be interpreted.

Although in a figurative sense זנה and נאף became metaphors for cultic or religious infidelity, with the exception of Jer 3:6-11; 13:(25-)27 (and somewhat differently Ezk 16[,38]), the distinctiveness of their meanings (source domains) was clearly preserved. The נאף root appeared within this metaphorical framework precisely because of its particular literal meaning. It was used when referring to the betrayal of the addressee explicitly referred to as mother and wife (Hos 2:4), to the punishment in the form of a decree of divorce (Jer 3:6-9), to the death penalty (Ezk 16:38 and 23:45) or to the unusual behaviour of a prostitute who does not take payment (Ezk 16:32). It is only for Jer 13:27 that such a reason cannot be identified. Even if both metaphors were used to illustrate cultic or religious departure from YHWH, this does not yet mean that they had lost their distinctiveness. There is no reason whatsoever to postulate a fusion of their meanings even in the case of Jer 3:6-11 and 13:27. Only by recognising that we are dealing with two, sometimes complementary metaphors and different source domains, does a proper interpretation of these passages become possible.

It is therefore a mistake to mix the meanings of the two verbs. One has to distinguish between the two metaphors and their meanings. Nor is K. Adams (2008) correct in her view that prostitution (זנה) is a metaphor (second level metaphor) for adultery (נאף). In Hos 4:13-14 in particular, the two metaphors clearly form a parallelism, referring to different crimes in the source domains (vehicle/figure). In Hos 2:4 and Jer 13:27, on the other hand, these are parallel concepts, and in no way can prostitution be a metaphor for adultery. This also applies to Ezk, to which K. Adams refers to in the first instance. The two metaphors may be adjacent, describing the same iniquity, but nowhere is זנה a metaphor for adultery. One can also already challenge the thesis of the literal meaning of זנה as participation in illicit cults (cf. Riegner 2009 and above), which would have to lead in Hos 4:13-14 to the adoption of the literal sense of זנה and the metaphorical sense of נאף. Since prostitution, as I. Riegner argues, was never punishable, it could not be a metaphor for the cultic

betrayal of YHWH. Such an argument is also falsified by Ezk 23*, where prostitution as a metaphor refers to the betrayal of vassal rulers, which from the point of view of I. Riegner would have to be nonsensical.¹⁸²

Translation: Marta Brudny

Bibliography

- Adams, Karin. 2008. "Metaphor and Dissonance: A Reinterpretation of Hosea 4:13-14." *Journal of Biblical Literature* 127 (2): 291-305.
- André, G. 1984. qāšap." In *TWAT IV*: 375-381.
- ANET: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement.* 1969. 3rd edn. Ed. James B. Pritchard. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 1997. 5th revised edn. Eds. Karl Elliger, W Wilhelm Rudolph, Adrian Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- BHQ: Biblia Hebraica Quinta: The twelve minor prophets.* 2010. Eds. Adrian Schenker et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Beentjes, Pancratius C. 2006. *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Supplements to Vetus Testamentum 68). Atlanta: SBL.
- Bird, Phyllis A. 2019. *Harlot or Holy Woman? A Study of Hebrew Qedešah. In Collaboration with Anna Glenn.* University Park, PA: Eisenbrauns.
- Boecker, Hans Jochen. 1970. *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 14). 2nd edn. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

¹⁸² I. Riegner does not attempt to advocate another supposedly literal meaning of זנה, for even though about 1/3 of the זנה root sites occur in Ezk, he does not analyse them apart from 6:9 and 16:20.

- Boecker, Hans Jochen. 1989. „Recht und Gesetz: Der Dekalog.” In Boecker, Hans Jochen et al. *Altes Testament* (Neukirchener Arbeitsbücher). Durchgesehene und ergänzte Auflage, 3rd edn., 206-222. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Brzegowy, Tadeusz. 2019. *Księga Izajasza rozdziały 40-66 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz): Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny XXII/3). Częstochowa: Święty Paweł.
- Childs, Bernard S. 1974. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (The Old Testament Library). London: S.C.M. Press.
- Chrostowski, Waldemar. 1991. *Prorok wobec dziejów: Interpretacja dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*. Warszawa: ATK.
- Cook, Gregory D. 2015. “Human Trafficking in Nahum.” *Horizons in Biblical Theology* 37: 142-157.
- Cornelius, Izak (Sakkie). 2008. “Anat.” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Access 2019.11.29. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13361/>.
- Craigie, Peter C., and Page H. Kelley, Joel F. Drinkard jr. 1991. *Jeremia 1-25* (Word Biblical Commentary 26). Dallas TX: Word (a digital edition without page numbers).
- Crüsemann, Frank. 1997. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. 2nd edn. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Day, Peggy L. 2000. “Adulterous Jerusalem’s Imagined Demise: Death of a Metaphor in Ezekiel XVI.” *Vetus Testamentum* 50 (3): 285-309.
- Dohmen, Christoph. 2012. *Exodus 19–40* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). 2nd edn. Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Drozd, Jan. 1968. “Księga Ozeasza: Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy.” In *Księgi proroków mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza: Wstęp – przekład z oryginału*

- komentarz (Pismo Święte Starego Testamentu XII/1), 29-117. Poznań: Pallotinum.
- Dyma, Oliver. 2010. "Ehe (AT)." *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Access 2020.11.12. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16896/>.
- Erlandsson, Seth. 1977. "zānā^h." In *TWAT II*: 612-619.
- Eynde, Sabine Van Den. 2001. "Taking Broken Cisterns for the Fountain of Living Water: On the Background of the Metaphor of the Whore in Jeremiah." *Biblische Notizen* 110: 86-96.
- Fischer, Georg. 2005a. *Jeremia 1–25* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fischer, Georg. 2005b. *Jeremia 26–52* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fohrer, Georg. 1955. *Ezechiel. Mit einem Beitrag von Kurt Galling* (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe 13). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Freedman David N., and B.E. Willoughby. 1986. "nā'ap." In *TWAT V*: 123-129.
- Gamberoni, Johann. 1984. „maccebā^h." In *TWAT IV*: 1064-1074
- Gerstenberger, Erhard S. 1993. *Das dritte Buch Mose: Leviticus* (Das Alte Testament Deutsch 6). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gesenius' Grammatik: Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik. 1991. Edited and Enlarged by the late Emil Kautzsch. 28th edn. (1st edn. Leipzig 1909). Published in Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser. *Hebräische Grammatik*. Hildsheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Goldingay, John. 2014. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56-66* (International Critical Commentary). London/New Dehli/New York/Sydney: Bloomsbury.
- Greenberg, Mosche. 2001. *Ezechiel 1 – 20. Mit einem Vorwort von Erich Zenger* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.

- HAHAT*: Gesenius, Wilhelm. 2013. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Gesamtausgabe begonnen von Rudolf Meyer, bearbeitet und hrsg. von Herbert Donner. 18th edn. Heidelberg/Dordrecht/London/New York: Springer.
- HAL*: Kohler, Ludwig, and Walter Baumgartner. 1995. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Vol. I-II. Neu bearbeitet von Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm and Benedikt Hartmann. 3rd edn. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill.
- HAW*: *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 2021. Begr. von Georg Fohrer, hrsg. von Johannes F. Diehl, Markus Witte. Völlig neu bearbeitete Auflage, 4th edn. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Hermisson, Hans-Jürgen. 2003. *Deuterojesaja 2. Teilband: Jesaja 54,8-49,13* (Biblicher Kommentar Altes Testament XI/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Hieke, Thomas. 2014. *Levitikus 16–27* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Homerski, Józef. 2013. *Księga Ezechiela: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu XI/1). Przygotowanie do druku Urszula Szwarc. Poznań: Pallotinum.
- Jasiński, Andrzej. 2018. *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz Ezk 16-20*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Jasiński, Andrzej. 2019. *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz Ezk 21-25*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Jenni Ernst. 2000. „Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: Das Piël in verbesserter Sicht.” *Zeitschrift für Althebraistik* 13 (1): 67–90.
- Jeremias, Jörg. 1983. *Der Prophet Hosea* (Das Alte Testament Deutsch 24,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jeremias, Jörg. 2013. „Das Rätsel der Schriftprophetie.” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 125 (1): 93-117.

- Jeremias, Jörg. 2019. *Nahum* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/5,1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Jost, Renate. 2017. „Hure / Hurerei (AT).” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Access 2019.11.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21670/>.
- Kapelrud, Arvid Schou. 1986. “sāqal.” In *TWAT V*: 945-948.
- Keller, Carl Albert . 1984. “’ālāḥ.” In *THAT I*: 149-152.
- Keown, Gerald L, and Pamela J. Scalise, Thomas G. Smothers. 1995. *Jeremia 26–52* (Word Biblical Commentary 27). Dallas, TX: Word Books (a digital edition without page numbers).
- Klopfenstein, Martin A. 1984a. „bgd.” In *THAT I*: 261-264.
- Klopfenstein, Martin A. 1984b. “šqr.” In *THAT II*: 1010-1019.
- Knierim, Rolf. 1984a. “ḥnp.” In *THAT I*: 597-599
- Knierim, Rolf. 1984b. “pæša’.” In *THAT II*: 488-495.
- Koenen, Klaus. 1988. „Sexuelle Zweideutigkeit und Euphemismen in Jes 57,8.” *Biblische Notizen* 40: 46-53.
- Koole, Jan L. 2001. *Isaiah III. Volume 3: Isaiah 56-66* (Historical Commentary on the Old Testament). Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- Kühlewein, Johannes. 1984a. “zn^h.” In *THAT I*: 518-520.
- Kühlewein, Johannes. 1984b. “qrb.” In *THAT II*: 674-681.
- Lau, Wolfgang. 1994. *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66: Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 225). Walter de Gruyter: Berlin/New York.
- Lemański, Janusz. 2009. *Księga Wyjścia: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny II). Częstochowa: Święty Paweł.
- Leeuwen, C. van. 1984. “’ed.” In *THAT II*: 209-221.
- Liedke, Gerhard. 1984. “rīb.” In *THAT II*: 771-777.

- Lipiński, Edward. 2009. *Prawo bliskowschodnie w starożytności: Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lipiński, Edward. 2013. „Cult Prostitution and Passage Rites in the Biblical World.” *The Biblical Annals / Roczniki Biblijne* 3 (1): 9-27.
- Lundbom, Jack R. 1999. *Jeremiah 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 21A). New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday.
- Lundbom, Jack R. 2004. *Jeremiah 21–36: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 21B). New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday.
- Marti, Karl. 1900. *Das Buch Jesaja* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament X). Tübingen/Freiburg i.B./Leipzig: Mohr.
- Martin-Achard, Robert. 1984a. “zār.” In *THAT* I: 520-522.
- Meinhold, Arndt. 2006. *Maelachi* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/8). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Noth, Martin. 1978. *Das zweite Buch Mose – Exodus* (Das Alte Testament Deutsch 5). 6th edn. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Otto, Eckart. 2012. *Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,32* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Otto, Eckart. 2016. *Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Peter, Michał. 1968. „Księga Malachiasza: Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy”. In *Księgi proroków mniejszych: Nahuma – Habakuka – Sofoniasza – Aggeusza – Zachariasza – Malachiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XII,2), 461-508. Poznań: Pallottinum.
- Pietsch, Michael. 2013. *Die Kultreform Josias: Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit* (Forschungen zum Alten Testament 86). Tübingen: Mohr Siebeck.

- Plöger, Otto. 1984. *Sprüche Salomos (Proverbia)* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XVII). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. 1996. *Die Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 1-19* (Das Alte Testament Deutsch 22,2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. 2001. *Die Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 20-48, mit einem Beitrag von Thilo Aleksander Rudnig* (Das Alte Testament Deutsch 22,2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Potocki, Stanisław. 2008. *Księga Przysłów: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII,1). Poznań: Pallottinum.
- Reventlow, Henning Graf. 1993. *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (Das Alte Testament Deutsch 25,2). 6th edn. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reuter, Eleonore. 1993. “qn¹.” In *TWAT VII*: 51-62.
- Riegner, Irene E. 2009. *Vanishing Hebrew Harlot: The Adventures of the Hebrew Stem ZNH* (Studies in Biblical Literature 73). New York: Peter Lang Publishing.
- Ringgren, Helmer, i Walther Zimmerli. 1980. *Sprüche / Prediger* (Das Alte Testament Deutsch 16,1). 3rd edn. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rudolph, Wilhelm. 1966. *Hosea* (Kommentar zum Alten Testament XIII/1). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Rudolph, Wilhelm. 1968. *Jeremia* (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe 12). 3rd edn. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rudolph, Wilhelm. 1976. *Haggai – Scharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi* (Kommentar zum Alten Testament XIII/4). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Sawyer, John F.A. 1984. “t^h.” In *THAT II*: 1055-1057.
- Sæbø, Magne. 1984. “nābāl.” In *THAT II*: 26-31.
- Sæbø, Magne. 2012. *Sprüche* (Das Alte Testament Deutsch 16,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Schipper, Bernd U. 2018. *Sprüche (Proverbia). 1. Teilband: Proverbien 1,1-15,33* (Biblischer Kommentar Altes Testament 17/1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Werner H. 2008. *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-20* (Das Alte Testament Deutsch 20). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Werner H. 2013. *Das Buch Jeremia: Kapitel 21-52* (Das Alte Testament Deutsch 21). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmitt, Rüdiger. 2007. „Astarte.” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Access 2019.11.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14129>.
- Schmitt, Rüdiger. 2008. „Mazzebe.” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Access 2019.11.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25684>.
- Schottruff, Willy. 1984. “škh.” In *THAT* II: 898-904.
- Schunck, Klaus-Dietrich. 1993. “rāgam.” In *TWAT* VII: 345-347.
- Seybold, Klaus. 1982. “ḥānap.” In *TWAT* III: 41-48.
- Slawik, Jakub. 2010. *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Slawik, Jakub, and Iwona Slawik. 2010. „Homoseksualizm problemem Kościoła?” *Rocznik Teologiczny* 52: 9-69.
- Slawik, Jakub. 2011. „Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytutka sakralna? *Qedešā^h* w Starym Testamencie.” *Scripta Biblica et Orientalia* 3: 45–65.
- Slawik, Jakub. 2013. „Tamar (Rdz 38): prostytutka czy przykład do naśladowania?” In *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi An-chimiukowi w 70. rocznicę urodzin)*. Eds. Kalina Wojciechowska, Wsiewołod Konach, 231-260. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.

- Stachowiak, Lech. 1967. *Księga Jeremiasza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu X,1). Poznań: Pallottinum.
- Stachowiak, Lech. 1996. *Księga Izajasza II–III 40–60: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu IX,2). Poznań: Pallottinum.
- Steingrimsson, Sigurdur. 1977. “zmm.” In *TWAT II*: 599-603.
- Steck, Odil Hannes. 1991. „Beobachtungen zu Jesaja 56–59.” In *Studien zu Tritojesaja* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 203), 169-186. Walter de Gruyter: Berlin/New York.
- THAT: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 1984. Vol. I-II. Eds. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser Verlag/Theologischer Verlag.
- TWAT: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 1973-2016. Vol. I-X. Eds. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- TUAT: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. 1982-2001. Vol. I-IV. Ed. Otto Kaiser, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Weiser, Artur. 1949. *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (Das Alte Testament Deutsch 24). Göttingen: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Weiser, Artur. 1987. *Die Psalmen. Erster Teil: Psalm 1-60/Zweiter Teil: Psalm 61-150* (Das Alte Testament Deutsch 14-15). 10th edn. Göttingen/Zürich: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Westermann, Claus, and Rainer Albertz. 1984. “gl^h.” In *THAT I*: 418-426.
- Westermann, Claus. 1986. *Das Buch Jesaja: Kapitel 40-66* (Das Alte Testament Deutsch 19). 5th edn. Göttingen: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Witte, Markus. 2021. *Das Buch Hiob* (Das Alte Testament Deutsch 13). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolff, Hans Walter. 1961. *Dodekapropheton 1: Hosea* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.

Zimmerli, Walter. 1969. *Ezechiel. 1. Teilband: Ezechiel 1-24* (Biblischer Kommentar Altes Testament XIII/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Artykuły

JAKUB SŁAWIK¹

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7867-7714](https://orcid.org/0000-0001-7867-7714)

Rocznik Teologiczny
LXV – z. 2/2023
s. *101-156.
DOI: 10.36124/rt.2023.12

Rdzeń נאף w Biblii hebrajskiej w relacji do זנה

The root נאף in the Hebrew Bible in relation to זנה

Słowa kluczowe: Biblia hebrajska, cudzołożyć, uprawiać nierząd, znaczenie dosłowne i przenośnie

Key words: Hebrew Bible, harlotry, adultery, literal and figurative meaning

Streszczenie

W artykule poddano analizie wszystkie miejsca w Biblii hebrajskiej, w których posłużono się rdzeniem נאף, by ustalić jego ścisłe znaczenie, w szczególności relacje do rdzenia זנה. W sensie dosłownym ich znaczenia są bez wyjątku odrębne. נאף odnosi się do łamania wierności małżeńskiej, cudzołóstwa, które nigdzie nie zostało opisane rdzeniem זנה. Choć oba rdzenie zostały użyte w sensie przenośnym obok siebie (także w ramach paralelizmów), to nic nie wskazuje na to, by ich domeny źródłowe się ze sobą pokrywały. W najstarszych miejscach, gdzie pojawiają się one koło siebie w znaczeniu metaforycznym, tj. w Oz, wyraźnie rozróżnia się ich domeny źródłowe. W literaturze przedmiotu zatem błędnie przyjmuje się, że זנה obejmuje swoim znaczeniem cudzołóstwo, mające być właściwą metaforą religijnej czy kultowej niewierności ludu wobec JHWH.

Summary

This article analyses all passages in the Hebrew Bible where the root נאף is used in order to establish its exact meaning, in particular its relationship to

¹ Dr hab. Jakub Sławik, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Artykuł oparty jest na badaniach prowadzonych w ramach projektów badawczych finansowanych przez Chrześcijańską Akademię Teologiczną w Warszawie.

the root זנה. In a literal sense, their meanings are indiscriminately distinct. The root זנה refers to marital infidelity, to adultery, which is nowhere described with the root זנה. Although figuratively the two roots are used side by side (including within parallelisms), there is no indication of their source domains overlapping. In the oldest passages where they appear next to each other in a figurative sense, i.e. in Hos, a clear distinction is made between their source domains. In the literature, therefore, it is erroneously assumed that the meaning of זנה encompasses that of adultery, believed to be an appropriate metaphor for the people's religious or cultic infidelity to YHWH.

1. Wprowadzenie

Oba rdzenie pojawiają się w Biblii hebrajskiej zaskakująco często: זנה 34 razy (Freedman, Willoughby 1986, 124), a זנה nawet 134 razy (Kühlewein 1984a, 518). Pomimo tego bardzo rzadko były one przedmiotem szczególnego zainteresowania poza poświęconym im hasłom w słownikach do Biblii hebrajskiej/Starego Testamentu (i Nowego Testamentu). Wyjątkiem jest książka Irene E. Riegner (Rieger 2009): „Vanishing Hebrew Harlot: The Adventures of the Hebrew Stem ZNH”. Ich sensy i konteksty są pokrótce omawiane w opracowaniach do poszczególnych tekstów w Biblii hebrajskiej oraz w przypadku זנה w dyskusji wokół funkcjonowania w starożytnym Izraelu (i starożytnym Bliskim Wschodzie) prostytucji sakralnej². Spór o istnienie prostytucji sakralnej nie jest przedmiotem tego artykułu, ale bez wątpienia teoria o prostytucji sakralnej nie może już dłużej stanowić założenia jakichkolwiek analiz tekstów Biblii hebrajskiej³.

² Zob. np. Slawik 2011 i podana tam literatura oraz Day 2000; Eynde 2001; Adams 2008; Cook 2015. Literatura dotycząca tego sporu jest oczywiście dużo obszerniejsza, ale tylko czasami pojawiają się w niej rozważania dotyczące znaczenia słów, które są przedmiotem niniejszego artykułu.

³ Zob. Slawik 2011, 64. Potwierdza to też Lipiński 2013, 9 i przyp. 2, i to pomimo tego, że jego zdaniem prostytucja sakralna istniała w niektórych częściach Bliskiego Wschodu i koloniach fenickich na zachodnich wybrzeżach Morza Śródziemnego.

Słowniki do biblijnego języka hebrajskiego podobnie definiują znaczenia obu rdzeni, różniąc się przede wszystkim w ocenach, jak dalece są one używane w sensie przenośnym. *HATHAT* mocno akcentuje zarówno dosłowne, jak i przenośne znaczenie. Rdzeń זנה w znaczeniu dosłownym związany jest zawsze z prostytutką, a w sensie przenośnym odnosi się do odwracania się od Boga, bałwochwalstwa i kontaktów z obcymi ludami. תְּזוּנָה używana jedynie w Ez ma wyłącznie sens przenośny. Analogicznie czasownik נִאָּחַץ występuje w Biblii hebrajskiej zarówno w sensie dosłownym, jak i przenośnym, ale jego dwa bardzo rzadkie derywaty rzeczownikowe (נִאָּחִיצִים i נִאָּחִיצִים) zostały użyte wyłącznie w sensie przenośnym.

W *HAL* znaczenie przenośne נִאָּחַץ [‘uczestniczyć w bałwochwalstwie’] przypisano jedynie Jr 3,9. Natomiast nieco szerzej definiuje się znaczenie dosłowne זנה: po pierwsze ‘romansować’ czy ‘mieć stosunki miłosne’, ‘współżyć jako prostytutka’ (w tym ‘uprawiać prostytutkę sakralną’ – Oz 4,13-14). Poza tym w odniesieniu do Boga oznacza ‘być niewiernym’, a także ‘odwracać się nierządnie od’, co sprowadza się do przenośnego użycia. Osobne hasło poświęcone jest rzeczownikowi/ptp. זְנוּנָה/זָנָה, gdzie również wyróżnia się dosłowne i przenośne znaczenie, podobnie jak זָנָה oznaczający ‘nierząd’ i ‘niewierność’ wobec Boga. Natomiast זְנוּנָה to ‘nierząd’ jako stan lub działanie prostytutki, przy czym nie przyjmuje się znaczenia przenośnego (podobnie תְּזוּנָה)⁴.

Słowniki teologiczne do Starego Testamentu ze względu na statystykę znacznie więcej uwagi poświęcają זנה. Według J. Kühleweina (Kühlewein 1984a, 518-520) czasownik ten pierwotnie odnosił się do wszelkiego prawnie nieuregulowanego współżycia seksualnego kobiety z mężczyzną (jeden raz podmiotem jest mężczyzna – Lb 25,1). Nie istnieje żaden jego synonim. W teologicznym kontekście oznacza odwrócenie się od JHWH i zwrócenie się ku innym bogom.

⁴ Analogiczne informacje, ale podane skrótowo można znaleźć w *HAW*.

S. Erlandsson (Erlandsson 1977, 612-619) uważa, że זנה to słowo dla opisu aktywności prostytutki, a pierwotnie pojęcie to oznaczało relację seksualną, która nie miała miejsca w ramach przymierza (małżeńskiego). Może też oznaczać cudzołóstwo, jest wtedy synonimem נאף. W większości miejsc w Biblii hebrajskiej זנה ma przenośne znaczenie, odnosząc się do niewierności Izraela wobec JHWH i czczenia innych bogów. Czasami oba znaczenia zbiegają się, gdy odejście od JHWH łączy się z kananejską prostytutką sakralną. Podmiotem była zawsze kobieta (Lb 25,1 nie jest żadnym wyjątkiem, gdyż podmiotem jest lud, będący w relacji do JHWH). W tekstach narracyjnych prostytutujące się kobiety traktuje się neutralnie. W prawie kwestia była ściśle uregulowana. W przypadku współżycia osób wolnych istniał obowiązek pojęcia kobiety za żonę połączony z zakazem rozwodu (Pwt 22,28-29), a w przypadku współżycia z zamężną kobietą groziła kara śmierci (Pwt 22,22-27). Dziecko narodzone w wyniku cudzołóstwa nie mogło należeć do zgromadzenia JHWH (Pwt 23,3)⁵. Kapłanowi nie wolno było ożenić się z prostytutką (Kpł 21,7-14). Prorocy potępiają wszelki rodzaj prostytuowania się (np. Am 2,7⁶; Jr 5,7). Każdy objaw synkretyzmu religijnego jest niczym innym jak nierządem. Ponadto rdzeń זנה stosowano do kontaktów handlowych, prowadzących do wchodzenia w relacje z czcicielami obcych bogów (Mi 1,7; Iz 23,16-17).

R. Jost (Jost 2017) jest szczególnie zainteresowana podziałem na męskie i żeńskie role. W prawie זנה jest przedmiotem tylko kilku regulacji (Kpł 19,29; 21,14). Prostytucja mogła mieć powody ekonomiczne (Rdz 38,17; Prz 6,26). Rdzeń זנה używany jest dla negatywnej oceny odwracania się od JHWH, a zarzut nierządu obejmuje zwracanie się do innych bóstw (np. Oz 3,1), posągów z kamienia i drewna (Jr 3,8-9;

⁵ Jak widać, w słowniku tym przywołano miejsca biblijne, gdzie nie posłużono się omawianym terminem. Choć rzeczowo chodzi o współżycie pozamałżeńskie, to w Pwt 22,22-29 nie zostało ono opisane słowem זנה. W Pwt 23,3 zaś mowa jest o מבקר, mieszańcu (zob. HAHAT), co w G oddano: ἐκ πόρνης, tj. ód/z prostytutki.

⁶ Tu nie użyto słowa זנה, lecz זנה.

13,27), niedopuszczalne praktyki kultowe (Oz 2,15), ale też polityczny mord (Oz 1,4) czy społeczne bezprawie (Iz 1,21; Jr 9,1-2). Przytaczane w tym opracowaniu wiersze posługują się nie tylko rdzeniem זנה, lecz także זנות (Oz 3,1; 2,15; Jr 9,1-2). Autorka zdaje się czasami utożsamiać ich znaczenia.

W *TWAT* znajduje się odrębny artykuł o זנות (Freedman, Willoughby 1986, 123-129). Pojęcie to zostało ukształtowane w tradycjach kapłańskich, jako że poza Dekalogiem w tekstach prawnych pojawia się cztery razy w Kpł 20,10. Podczas gdy w Dekalogu przykazanie jest sformułowane bardzo ogólnie, to z Kpł wynika, że mężczyzna cudzołóży, gdy współżyje z żoną innego mężczyzny, przy czym nie ma znaczenia, czy sam jest żonaty, czy też nie. Żona zdradzająca własnego męża dopuszcza się cudzołóstwa. Karą dla obojga miała być śmierć. Cudzołóży mężczyzna nie występuje przeciwko własnej żonie, co oznacza, że w zakazie chodzi o status społeczny i własność męża, a nie o kwestie moralne. Stąd z odmienną sytuacją mamy do czynienia, gdy mężczyzna współżyje z niezamężną kobietą. Dekalog i Kpł 20 pokazują, że cudzołóstwo jest ciężkim przestępstwem. Cudzołóstwo [זנות] różni się od prostytucji czy nierządu [זנה] (por. Ez 16,31b-34 czy Prz 6,20-35), będącymi odpłatnymi świadczeniami seksualnymi. Oba pojęcia jednak nie wykluczają się wzajemnie (por. Jr 5,7-8; Oz 4,13-14). W profetyzmie dochodzi do swobodnej adaptacji dekalogowego przykazania, co najwyraźniej widać w Oz 4,2 i Jr 7,9-10⁷. Być może זנות powiązany był z teologią przymierza (Jr 9,1-2; 29,23; Oz 7,1b[?].4; Ml 3,5; Ps 50,18; Hi 24,14-15), tak że konsekwencją cudzołóstwa jest naruszenie przymierza. Ponieważ w profetyzmie związek ludu z JHWH opisywany jest jako związek małżeński, to cudzołóstwo może też oznaczać niewierność wobec Boga (Jr 5,7-8; 13,27; 23,9-14). Trzy razy cudzołóstwo Izraela wobec JHWH powiązane jest ze składaniem ofiar z dzieci (Iz 57,1-6, zwł. ww. 3-5; Ez 16,35-43

⁷ Przy pewnych różnicach wykazują daleko idące podobieństwo – szczegóły Freedman, Willoughby 1986, 126.

i 23,43-49, przy czym możliwym jest, że były to dzieci poczęte w ramach prostytucji sakralnej). W opisach cudzołożnej niewierności wobec Boga זָנָה zlewa się znaczeniowo z זָנָה. W G זָנָה z reguły tłumaczono przez μοιχεύω, zatem zachowano w niej różnicę znaczeniową w stosunku do זָנָה [πορνείω].

Choć w przypadku czasownika זָנָה nie odnotowano różnicy pomiędzy znaczeniem q. i pi., to dostrzegł ją A. Meinhold w komentarzu do Ml 3,5 (Meinhold 2006, 277-278⁸): w q. mowa jest o konkretnym przypadku cudzołóstwa (w sensie dosłownym lub przenośnym, np. Oz 4,2), zaś w pi. opisuje się zwyczaj, ogólną postawę (np. Oz 3,1).

Kwestię cudzołóstwa porusza też O. Dyma (Dyma 2010). Jest ono wykroczeniem o charakterze społecznym. Cudzołóstwo obejmuje też współzycie z zaręczoną kobietą (Pwt 22,23; por. Kodeks Hammurabiego § 130). Wg Kpł 20,10; Pwt 22,22-24 karą za cudzołóstwo jest śmierć, choć istnieją wątpliwości co do tego, na ile była ona rzeczywiście wymierzana ze względu na konieczność przedstawienia w przypadku kary śmierci świadectwa dwóch świadków (por. Lb 35,30; Pwt 17,6). Prz 6,35 sugeruje, że dawanie odszkodowania było powszechne. Przepisy starożytnego Bliskiego Wschodu są nieco łagodniejsze – cudzołóstwo było wprawdzie zagrożone karą śmierci, ale małżonek mógł stosować prawo łaski zarówno wobec cudzołożnika, jak i cudzołożnicy (Kodeks Hammurabiego § 129; Prawo środkowoasyryjskie § 12-16; Prawa hetyckie § 197-198).

Monografia I. Rieger (Rieger 2009), jak wskazuje na to tytuł książki, zajmuje się rdzeniem זָנָה. Autorka w swojej argumentacji ostro rozgranicza prostytucję od cudzołóstwa. Drugie było ciężkim przestępstwem surowo karanym i naruszającym tkankę społeczną, podczas gdy pierwsza była znaną i niepostrzeżaną jako problematyczna praktyką, która w żadnym z bliskowschodnich kodeksów prawnych nie podlegała karze. Nie mogła służyć jako metafora religijnego odstępstwa Izraelitów, stąd w większości tekstów starotestamentowych זָנָה musi mieć dosłowne

⁸ Powołując się na Jenni 2000.

znaczenie ‘uczestniczyć w niejahwistycznych praktykach religijnych’, a rzadziej ‘prostyтуować się/uprawiać nierząd’ (np. Rdz 34,31; 38,15.24; Sdz 16,1; Pwt 22,21). זונה to właścicielka gospody (jak Rahab w Sdz 2 i 6). Gospody były również burdelami, w których sprzedające alkohol kobiety podrywały klientów i świadczyły usługi seksualne. W istocie rdzeń ten odnosił się do społecznej kategorii wolnych kobiet pozostających poza kontrolą i opieką patriarchalnie zorganizowanego społeczeństwa, tj. niebędących ‘córkami’ czy ‘żonami’ mężczyzn (1 Krl 3,16; Am 7,17⁹), a tym samym otwartych na nieunormowane kontakty seksualne. Dosłowne znaczenie ‘uczestniczyć w niejahwistycznych praktykach religijnych’ miało zostać przez proroków powiązane z cudzołóstwem [זנות] jako metaforą, choć wcześniej זונה nie miało nic wspólnego z cudzołóstwem.

Trzeba przywołać jeszcze artykuł K. Adams (Adams 2008), poświęcony kwestii metafory w kontekście zagadnienia prostytucji sakralnej. Metafora nie opiera się na podobieństwie, lecz jest zestawieniem dwóch fundamentalnie niepodobnych rzeczy, które wykorzystuje skojarzenie powszechnie znane przez zamierzonych (domyślnych) odbiorców. Prostytucja i cudzołóstwo to dwa zupełnie odmienne zjawiska. Prostytucja to sprzedaż usług seksualnych, podczas gdy cudzołóstwo to poważne przestępstwo niszczące autorytet męża. Ponieważ małżeństwo jest metaforą przymierza, to cudzołóstwo jest właściwą metaforą apostazji. Jednak Ozeasz posłużył się przede wszystkim rdzeniem זונה jako metaforą cudzołóstwa, a celem retorycznym było pokazanie wstydu i poniżenia męskiej strony. זנות to domena źródłowa metafory na pierwszym poziomie, a זונה na drugim. Choć K. Adams ma z pewnością rację, że prostytucja jako metafora miała na celu mocne emocjonalne naznaczenie apostazji, to – pomijając fakt, że znaczenie זונה nie ogranicza się jedynie do odpłatnej prostytucji – można mieć wątpliwości co do dwóch poziomów metafo-

⁹ W tym ostatnim przypadku zmuszone miały być do utrzymywania się z prostytucji – zob. Riegner 2009, 194.

ry, jako że prostytutka jako metafora została użyta nieporównywalnie częściej i to nieraz bez powiązania z **חָנָּן**.

Nierzadko zaciera się różnica znaczeniowa pomiędzy **חָנָּן** i **חָנָּן**. Nie tylko w słownikach, ale i w literaturze egzegetycznej ‘mieszane’ bywają znaczenia obu rdzeni¹⁰. Wyjątkiem jest Freedman, Willoughby 1986, gdzie jednocześnie przyjmuje się, że w przypadku przenośnego znaczenia oba słowa stają się synonimiczne. Z drugiej strony niektóre nowsze studia nie bez racji postulują jednoznaczne rozgraniczenie prostytutki i cudzołóstwa, nie zajmując się jednak bliżej znaczeniem tych dwóch rdzeni¹¹. Powstaje więc pytanie, czy i w jakim stopniu różnica znaczeniowa **חָנָּן** i **חָנָּן** rzeczywiście się zaciera i może być pomijana. Czy lub na ile zachowały one odrębne znaczenie (w sensie przenośnym) w odniesieniu do niewierności Izraela wobec JHWH? Pytanie jest tym bardziej interesujące, że w G przez **μοιχεύω**, **μοιχάω**, **μοιχεία**, **μοῖχος**, **μοιχαλῖς** przetłumaczono wyłącznie i zawsze źródłosłów **חָנָּן**¹².

W niniejszym studium interesuje mnie rdzeń **חָנָּן**, w szczególności zaś teksty biblijne, w których oba rdzenie **חָנָּן** i **חָנָּן** ze sobą bezpośrednio sąsiadują.

2. **חָנָּן** w znaczeniu dosłownym

Większość miejsc starotestamentowych, gdzie **חָנָּן** występuje w sensie dosłownym, to zakazy, które włączone zostały do zbiorów praw. Niewiele

¹⁰ Np. Chrostowski 1991, 74-85, który w odniesieniu do metaforyki w Ez mówi prawie wyłącznie o cudzołóstwie; Jasiński 2018, 14-15.

¹¹ Wyjątkiem jest poniekąd Riegner 2009, ale w mojej ocenie nie da się postulować dosłownego znaczenia **חָנָּן** jako ‘brać udział w niejahwistycznych praktykach religijnych’ (na krytykę jej koncepcji nie ma tu miejsca).

¹² Jedynie w Jr 23,10 nie ma **μοιχάω**, ale dlatego że w G w ogóle brak pierwszej części wiersza, gdzie pojawia się czasownik **חָנָּן**. W G słowo to występuje jeszcze w księgach, których nie ma w Biblii hebrajskiej: Syr 23,23; 25,2 (nieznany jest tekst hebrajski tych wierszy Syr – zob. Beentjes 2006 [zwł. 13-19 – zestawienie]); Mdr 3,16; 14,26; PsSal 8,10 oraz Prz 18,22 (dodatek w G, który nie ma odpowiednika w tekście hebrajskim; zob. też *BHQ* [dodatek interpretacyjny] czy Plöger 1984, 209).

wynika z dekalogowego zakazu: „Nie cudzołóż” (Wj 20,14; Pwt 5,18), gdyż takie krótkie sformułowanie nie pozwala na ustalenia dotyczące jego znaczenia¹³. Dokładniejszy sens zakazu wynika z **Kpł 20,10**:

„I każdy (mężczyzna), kto cudzołoży z żoną mężczyzny, [kto cudzołoży z żoną bliźniego]¹⁴, musi ponieść śmierć¹⁵: cudzołożący i cudzołożąca”.

רנח odnosi się tu do mężczyzny współżyjącego z żoną innego, ale kara obejmuje też kobietę cudzołożącą¹⁶. O karze inaczej niż w kolejnych wierszach mowa jest w sg., co rodzi podejrzenie, że kara dla cudzołożnej kobiety jest wtórnym rozszerzeniem, za czym może przemawiać brak zainteresowania jej zgodą na współżycie i możliwości jej ułaskawienia przez męża¹⁷. Rdzeń רנח nie pojawia się więcej w przekazach kapłańskich, stąd uzasadnione jest przypuszczenie, że zakaz pochodzi z Dekalogu (tak Gerstenberger 1993, 269), tym bardziej że został umiejscowiony zaraz po zakazie złorzeczenia rodzicom w w. 9 (por. nakazy w Wj 20,12; Pwt

¹³ Przypuszczalnie tak krótka forma jest wynikiem rozwoju tego i podobnych przykazań, ich uogólniania, a nie najbardziej pierwotnym kształtem przykazań (zob. Boecker 1989, 218; Otto 2012, 690-692.746). Nie mogą służyć postępowaniom sądowym, gdyż nie zawierają sankcji ani nie precyzują okoliczności przestępstwa. Są więc nie tyle prawem, ile etosem, apelem etycznym, mającym na celu ogólną prewencję (zob. Otto 2012, 689-692 i 745-746).

¹⁴ Powtórzeniem podobnego wyrażenia w TM wydaje się być *dtg* (*homoioteleuton*), na co wskazują minuskułowe manuskrypty G. Wiele świadectw zna jednak dłuższą lekcję, ‘dodając’ dodatkowo spójnik (zob. BHS; Hieke 2014, 771-772), co może wskazywać, że rozszerzony wariant powstał na wczesnym etapie przekazu. W Gerstenberger 1993, 261.264, słowa te umieszczono w nawiasie, uznając je za dodatek redaktora. Może to być emfaticzne powtórzenie lub redakcyjne doprecyzowanie – redaktor chciałby wskazać, że ten inny mężczyzn jest bliźnim cudzołożnika (tak Hieke 2014, 793).

¹⁵ W G*, S, V przetłumaczono w pl., jak w ww. 11-13 (zob. BHS), w których jednak wyraźnie podano חַוְּוָה. W tekście hebrajskim czasownik w sg. może niejako oddzielenie odnosić się do mężczyzny i kobiety. Gerstenberger 1993, 264, przypuszcza, że pl. pochodzi od redaktora.

¹⁶ Karanie kobiety wskazuje wg Gerstenberger 1993, 269, na jej dobrowolny udział.

¹⁷ Na co zwraca uwagę Hieke 2014, 794, porównując z kodeksem Hammurabiego § 129, gdzie przewidziano prawo męża cudzołożnicy do zdecydowania o ewentualnym pozostawieniu jej przy życiu (*TUAT I*, 58).

5,16; por. ponadto Kpł 20,9). Podobny zakaz, ale inaczej sformułowany, znajdujemy w Kpł 18,20, gdzie jednak brak sankcji karnej. Czy rzeczywiście kara śmierci była wykonywana (w powygnaniowej społeczności; zob. Gerstenberger 1993, 269), pozostaje przedmiotem sporów. Pasywne sformułowanie wyroku w Kpł 20, jego standardowy charakter, brak informacji o instancji sądowej, która miałby rozstrzygać o karze, nie mówiąc już o ewentualnej problematyczności konieczności dwóch świadków winy w przypadku kary śmierci (jeśli uwzględnić Pwt 17,6) oraz porównanie z analogicznymi kodeksami starożytnego Bliskiego Wschodu, które dla różnych przestępstw seksualnych przewidują różne kary, każą w groźbie śmierci widzieć raczej ostro wypukloną parenezę niż przepis sądowy (zob. Hieke 2014, 773.777-779). Uzmysławia ona też, że cudzołóstwo nie było sprawą prywatną, lecz groziło spójności społecznej (zob. Hieke 2014, 793).

Analogiczny przepis (bez 𐤏𐤍) odnajdujemy w Pwt 22,22, według którego kara śmierci obejmuje także cudzołożącą kobietę, ale jedynie w przypadku przyłapania *in flagranti* (ptp.). Oz 2,4(-5) i Jr 3,8 zakładają, że skutkiem cudzołóstwa mógł być rozwód¹⁸. Ponownie mamy do czynienia tylko pozornie z kazuistycznym prawem. W rzeczywistości jest to zakaz powiązany z Pwt 5,18 (zob. Otto 2016, 1715-1718). Czy kolejne wiersze Pwt 22,23-27 dotyczą innego rodzaju małżeństwa – małżeństwa inchoatywnego, czy też są wykładem ogólnej reguły z w. 22a? W pierwszym przypadku nie mielibyśmy pewności, czy pojęcie cudzołóstwa obejmowałoby też współżycie z inchoatywnie poślubioną kobietą. Formalnie początkowe 𐤏 (w w.23, tak samo jak w w. 22) wskazywałoby na nową regulację, w której pod uwagę należy wziąć szczególnym przypadkiem – 𐤍 wprowadzające w. 25-27¹⁹. Jednak ostre rozgraniczenie

¹⁸ Zob. też powyżej. Choć kara śmierci oczywiście mogła być stosowana i w pewnych przypadkach obecna jest też w Prawie środkowoasyryjskim § 12-16 (zob. Otto 2016, 1721-1722; Lipiński 2009, 177-179), to nie była to jedyna możliwa kara.

¹⁹ Obserwowane już w Księdze Przymierza – zob. Crüsemann 1997, 171; Noth 1978, 143; Childs. 1974, 468.

małżeństwa inchoatywnego od pełnego, skonsumowanego małżeństwa budzi wątpliwości. Ww. 23-27 mogą być interpretacją w. 22a, rozróżniającą cudzołóstwo od gwałtu, a kryterium stanowi miejsce, gdzie doszło do współżycia. W mieście winni są oboje, zaś poza miastem [בְּשַׂרָה] kobieta nie ponosi winy, gdyż zakłada się, że nie była w stanie się obronić²⁰.

Do tradycji stojących za obecnym kształtem Dekalogu (Dekalogów) w Wj 20 i Pwt 5 (zob. powyżej i Lemański 2009, 417-418)²¹ nawiązują Oz 4,2; Jr 7,9; Ps 50(,18); Prz 6,32(-35); Hi 24,(14-)15; Mł 3,5 i być może Prz 30,20. W **Oz 4,1-3** z pięciu win (w. 2) trzy: morderstwo, okradanie (kidnapping)²² i cudzołożenie, pokrywają się terminologicznie z Dekalogiem. Do tego można by dodać jeszcze krzywoprzysięstwo [אֱלֵה]²³, które może być kojarzone z Wj 20,7, gdyż bywa wiązane z nadużywaniem imienia JHWH (por. 1 Krl 8,31-32; zob. Wolff 1961, 84; Rudolph 1966, 100; Jeremias 1983, 61-62). Z nim spokrewnione jest oszustwo [שֶׁחָזַק]. Wszystkie te winy wynikają z braku „poznania Boga w kraju” (w. 1b). W tzw. mowie świątynnej Jeremiasza w **Jr 7,1-15** krytyka Judejczyków obejmuje te same trzy przestępstwa: kradzież, morderstwo i cudzołóstwo (w. 9, i tak samo jak w Oz 4,2 użyto inf. abs.), ale w innej kolejności. Dodatkowo fałszywe przysięganie (por. Jr 4,2; 5,2) przypomina dwa

²⁰ Ww. 23-27 mogą wskazywać na tendencję do tego, by cudzołóstwo podlegało prawnej ocenie, ale w rzeczywistości mamy do czynienia raczej z parenezą niż prawem. Zob. Otto 2016, 1718-1723 (tam też szczegółowa analiza wyrafinowanej, koncentrycznej budowy tych wierszy i paralele bliskowschodnie).

²¹ Przeważnie Wj 20 uchodzi za literacko młodsze ujęcie Dekalogu niż Pwt 5 (np. zob. Dohmen 2012, 91.101). Taki konsensus podważa Otto 2012, 674-678.689-704, który próbuje rekonstruować powstanie Dekalogu złożonego z mniejszych zbiorów i uzupełnianego o kolejne elementy. Ostatecznie Pwt 5 to powygnaniowa interpretacja Dekalogu synajskiego z Wj 20,1-17. Przynajmniej sformułowania z Oz 4 i Jr 7 poprzedzają znany nam kształt Dekalogu w Wj 20 i Pwt 5.

²² Na potrzeby niniejszego opracowania nie analizuję, czy w przywoływanych tekstach כָּזַב użyty został w węższym znaczeniu uprowadzania ludzi, czy w szerszym kradzieży w ogóle.

²³ Por. 10,4, gdzie czasownik został dookreślony przez אָמַר; Ps 10,7; Ez 17,16.18-19. Odnośnie do jego znaczenia zob. Keller 1984, 149-152.

początkowe oskarżenia o krzywoprzysięstwo i oszustwo z Oz 4,2, różniąc się od dekalogowego: „nie występuj przeciwko bliźniemu twemu jako świadek fałszywy”²⁴. Dalsze przestępstwa mają charakter religijno-kultowy (ofiary kadzidlane dla Baala i chodzenie „za innymi bogami”), język tej drugiej części wiersza wskazuje na rozszerzenie jeremiaszowo-deuteronomistyczne²⁵. Pierwsza część w. 9 opiera się na tradycji poświadczonej w Dekalogu (zob. Schmidt 2008, 178 i przyp. 26). U podstaw krytyki prorockiej legła więc ta tradycja, ale nie w kształcie literackim znanym z Dekalogu, choćby dlatego, że uszeregowanie zostały w innej kolejności (zob. powyżej i przyp. 26; Jeremias 1983, 62 przyp. 4).

W późnym, z pewnością powygnaniowym Ps 50²⁶ Bóg (w 1. os.) zarzuca niegodziwcowi (w. 16-21; zob. Hossfel [Zenger] 1993, 308-309; Bohler 2021, 909-911) lekceważenie Bożych praw: bratanie się z ludźmi²⁷, którzy dopuszczają się kradzieży i cudzołóstwa (w. 18). Kolejne dwa wiersze krytykują oszczerczą mowę, co może nawiązywać do zakazu fałszywego świadectwa przed sądem z Wj 20,16; Pwt 5,20, tym bardziej że w. 20 zdaje się zakładać udział w zgromadzeniu sądowym („siedzisz”; por. Ps 119,23; zob. Hossfel [Zenger] 1993, 315; Böhler

²⁴ Wj 20,16 [עַד שֶׁקָרַ] Pwt 5,20 [עַד שֶׁאֵין] precyzyjniej wskazują, że chodzi o składanie fałszywego świadectwa przed sądem (zob. Boecker 1989, 219; Otto 2012, 750). Wyrażenia użyte w obu wersjach Dekalogu są odosobnione w Biblii hebrajskiej i podsumowują Wj 23,1(-3.6-8) (do tego szerzej zob. Otto 2012). Wg Lundbom 1999, 322.465, „kłamstwo” w Jr 7,9 to określenie Baala (3,32; 5,2; 8,8; 13,25; 20,6), na co ma wskazywać determinacja (przedimek). Jednak 5,2 wyraźnie pokazuje, że taka interpretacja jest niemożliwa.

²⁵ Por. spalanie ofiar kadzidlanych Baalowi w Jr 11,13.17; 33,29 (por. też 2 Krl 23,5); chodzenie z obcymi bogami w Pwt 6,14; 8,19; 11,28; 13,3 itd. (zob. też Otto 2012, 815-816); zdanie podrzędne: „których nie znacie” w Pwt 11,28; 13,3,4; por. też Jr 19,4; 44,3).

²⁶ Odnośnie do datowania i ewentualnych ram kultowych zob. Hossfel (Zenger) 1993, 309-310; też Böhler 2021, 911.

²⁷ W TM impf. cons. q. czasownika רצה [‘lubisz’] w G, S, T został odczytany jako רָרָ, ‘biegniesz z nim’ (zob. BHS; HAHAT). Ponieważ analogiczne użycie z przyimkiem עַם czasownika רצה jest poświadczone w Hi 34,9, to TM jawi się jako poprawna i całkowicie przekonująca lekcja (zob. Hossfel [Zenger] 1993, 312). Wg Böhler 2021, 908, mogą to być dwie dawne konkurujące ze sobą lekcje, z których TM zdaje się być późniejszą.

2021, 917-918²⁸). Nawet jeśli wymowa w. 19-20 jest szersza niż dekalogowy zakaz, odnosząc się do publicznego oskarżania, oszukiwania i nastawiania na bliźniego, w szczególności członków własnej rodziny, to nie zmienia faktu, że oskarżenie odbiorcy opiera się na tradycji znanej z trzech zakazów Dekalogu²⁹. Psalm podejmuje krytykę prorocką Oz 4,2; Jr 7,9 (zob. Kraus 1960, 380).

Także w bardzo późnym tekście **Hi 24,14-16** odnajdujemy analogiczne zestawienie nieprawości³⁰. We fragmencie tym cudzołóżnik wymieniany jest obok mordercy i złodzieja, którzy są aktywni w dzień (morderca) i w nocy (złodzieja i cudzołóżnika łączy skryte działanie). Zestawienie trzech nieprawości: רצח, גנב, ונאף, ponownie wiąże się z tradycją dekalogową³¹.

Dysputacja **Ml 2,17-3,5**³² ma klamrową budowę: 2,17(b) wraz z 3,5 otaczają środkową część³³. Prorok spiera się z adresatami o naprzykrzanie się Bogu (2,17a), polegające na stawianiu Bogu zarzutu o to, że nie dba o prawość w świecie, zupełnie ignorując zło (wraz z ironicznym pytaniem o „Boga prawa [הַמִּשְׁפָּט]”; zob. Reventlow 1993, 151)³⁴.

²⁸ Sugestia w *BHS* czy korekta w Gunkel 1926, 220; Kraus 1960, 371; Łach 1990, 269, by odczytać ‘hańba’, tj. ‘to, co hańbiące’ (w Łach: ‘obrzydlivość’), nie ma żadnych podstaw tekstowych (co dotyczy też korekty proponowanej w Weiser 1987, 265).

²⁹ Związek z Dekalogiem jest powszechnie uznawany: Kraus 1960, 379-380; Craigie 1983; Hossfel (Zenger) 1993, 308.315; Böhler 2021, 917.

³⁰ Hi 23-24 to rozbudowana i niejednolita literacko mowa Hioba z tzw. trzeciego cyklu (rozdz. 22-31). Omówienie opiera się na Slawik 2010, 366-367.391-396.654-666. Dla omawianej tu kwestii nie ma znaczenia, że 24,18-24 są najpewniej wtórnym rozszerzeniem. Zob. też przywołaną tam literaturę.

³¹ Z najnowszych opracowań zob. Witte 2021, 382.

³² Ml składa się z sześciu dysputacji (1,2-5; 1,6-2,9; 2,10-16; 2,17-3,5; 3,6-12; 3,13-21), do czego dochodzi jeszcze nagłówek 1,1 i dwa zakończenia 3,22 i 3,24-25 – zob. Rudolph 1976, 250; Reventlow 1993, 151; Meinhold 2006, XI-XVI.

³³ 2,17 i 3,5 tworzą tematyczną całość, a 3,1b-4 są prawdopodobnie wtórnym rozszerzeniem. Do pierwotnego tekstu przynależałby jeszcze 3,1a, tj. zapowiedź nadejścia posłańca przygotowującego przyjście na sąd Boga (por. Iz 40,3) – zob. przede wszystkim Meinhold 2006, 242-246; ostrożnej Reventlow 1993, 151.

³⁴ Świadczy o tym, jak mocno problematyka niesprawiedliwości społecznej i braku

W odpowiedzi Bóg zapowiada szybkie swoje przybycie, by przed sądem [טִפְסָהּ]³⁵ być świadkiem i sędzią³⁶ przeciwko złoczyńcom (3,5): czaro-dziejom³⁷, cudzołożnikom (קִנְיָן ptp. pi.; kwestia wierności małżeńskiej ma w Ml 2,14-16 zasadnicze znaczenie) i przysięgającym fałszywie (tak samo jak w Jr 7,9), a także ciemieżcom pracowników najemnych czy dniówkowych³⁸, wdów, pól sierot (tj. dzieci nieposiadających ojca) i obcych (w danej miejscowości). Tacy niegodziwcy nie biorą w ogóle pod uwagę Bożej woli i Bożego prawa („nie boją się”; zob. m.in. Meinhold 2006, 285). Ponownie krytyka postępowania ludu opiera się na tradycji dekalogowej i krytyce u wcześniejszych proroków (zob. powyżej i Reventlow 1993, 153 czy Meinhold 2006, 279).

W Prz rdzeń קִנְיָן pojawia się dwa razy. Pouczenie **Prz 6,20-35** przestrzega przed złą³⁹, obcą kobietą (ww. 24-35)⁴⁰, przede wszystkim przed żoną innego mężczyzny (ww. 26b.29a.32a) i tragicznych konsekwen-

jakiegokolwiek skutecznej reakcji Boga uległa zastrzeżeniu – zob. Meinhold 2006, 252-253.

³⁵ Odnosnie do znaczenia tego wyrażenia zob. Meinhold 2006, 275.

³⁶ W starożytnym Izraelu sądownictwo nie znało podziału na poszczególne role, ta sama osoba mogła pełnić różne funkcje. Bóg, który świadczy przed sądem przeciwko złoczyńcom, może też być jednocześnie sędzią (por. np. Mi 1,2+6-7; zob. Meinhold 2006, 275-276; też Reventlow 1993, 153; Boecker 1970, 13; Leeuwen 1984, 214 i 216).

³⁷ W G przetłumaczono w fem., myśląc o kobietach (zob. Rudolph 1976, 277). קִנְיָן pi. to pojęcie dla różnych praktyk magicznych czy wróżebnych (por. Pwt 18,10-11; wg Wj 22,17 zagrożone karą śmierci) – zob. Meinhold 2006, 277.

³⁸ W TM „ciemieżcom wynagrodzenia pracownika”. Wg BHS należy skreślić „wynagrodzenie”. Ponieważ w pozostałych przypadkach wymienia się osoby, wygląda na to, że mamy do czynienia z *dtg* (zob. też Peter 1968, 492), nawet jeśli wyrażenie jest znane z Pwt 18,15 (zob. Meinhold 2006, 242). Ponieważ dopełnienie nieosobowe jest dobrze poświadczane, musiałoby to być bardzo wczesne zniekształcenie tekstu. TM przetłumaczono w Rudolph 1976, 276; Reventlow 1993, 150. „Zapłata” czy „wynagrodzenie” wskazuje na częste nadużycia (por. Pwt 24,15; Jr 22,13; Hi 7,2b) – zob. Meinhold 2006, 279-280.

³⁹ Choć wyrażenie „kobieta zła” jest wyjątkowe w Prz (zob. Sæbø 2012, 106), to TM nie powinien być korygowany (zob. BHS, BHQ i Schipper 2018, 403).

⁴⁰ Perykopa jest bardzo kunsztownie zbudowana – zob. Sæbø 2012, 109; Schipper 2018, 408.

cjach cudzołóstwa (w. 32), nieporównywalnych z kosztem intymnego spotkania z prostytutką (קָזַו; paralelizm antytetyczny w ww. 26).

Bo za kobiety⁴¹- prostytutkę nawet okrążył chleb,
a żona innego na życie cenne⁴² poluje.

Cudzołożnik kładzie na szali własne życie (ww. 26b.32b), żadne zadośćuczynienie może nie zostać zaakceptowane (ww. 33-35). Cudzołóstwo jest zatem świadectwem braku rozumu, rozsądku (w. 32a; קָזַו), najbardziej spektakularnym dowodem odrzucenia mądrości płynącej z przykazań i Tory (ww. 20-23). Perykopa ta dowodzi odmienności znaczeniowej rdzeni וְזָנָה וְקָזַו. קָזַו oznacza tu kobietę prostytutującą się w zamian za niewielkie wynagrodzenie, a jego skromność może być zabiegiem retorycznym, mającym w opozycji do cennego życia uwy-puklić głupotę mężczyzny współżycjącego z żoną innego mężczyzny⁴³.

Prz 30,20 dołączony jest do sentencji liczbowej z ww. 18-19⁴⁴. Przeciwwstawia młodej żonie וְזָנָה w w. 19; por. Rdz 24,43; Iz 7,14; Pnp 1,3)⁴⁵ kobietę cudzołożną, która „zjadła i wytarła usta swoje, i powiedziała: *Nie zrobiłam nic złego!*” Jedzenie jest najpewniej metaforą współżycia seksualnego i obrazuje brak jakichkolwiek skrupułów (zob. Sæbø 2012, 372-373, też Plöger 1984, 363-364).

⁴¹ Pomimo że w G (V) oddano słowo jako „cena” (zob. BHS), to przypuszczalnie jest to tłumaczenie tekstu hebrajskiego (por. Hi 2,4 – zob. Schipper 2018, 416; Plöger 1984, 58; TM tłumaczą, nawet tego nie komentując – Sæbø 2012, 101; Potocki 2008, 90).

⁴² Skreślanie tego wyrazu *m.cs.* (propozycja w BHS, dopuszczane w Plöger 1984, 58) nie ma żadnego wsparcia w świadectwach tekstowych. Być może jego długość doprowadziła do zaskakującego akcentu masoreckiego (zob. Sæbø 2012, 101 przyp. 193).

⁴³ Co podkreśla też ironicznie użyty וְ, „aż do”, w powyższym tłumaczeniu „nawet”.

⁴⁴ Odnosnie do tego, a także zbioru sentencji liczbowych 30,10-33 zob. Sæbø 2012, 369-371 i Plöger 1984, 356-357.364; też Potocki 2008, 225.227. Odnosnie do tego gatunku sentencji mądrościowej zob. też Schmidt 1997, 270-271.

⁴⁵ Interpretacja sentencji jest jednak niezwykle sporna, a przeważnie kojarzona jest z tajemniczością poczęcia, rozmnażania (por. Hi 10,8-12; Koh 11,5; Ps 139,13-16) – zob. Sæbø 2012, 372. Inaczej Ringgren, Zimmerli 1980, 116 (współżycie seksualne).

Choć w **Prz 7,6-23**, w opowieści będącej przykładowym ostrzeżeniem przed uwiedzeniem skierowanym do pozbawionego doświadczenia młodzieńca (zob. Sæbø 2012, 112), nie ma pojęcia זונה, to w. 19 sugeruje, że chodzi o współżycie z mężatką. Zakłada ona ubiór prostytutki, זונה (w. 10)⁴⁶, mimo że uwodzicielka jest najwyraźniej mężatką, której mąż, kupiec, jest w podróży (w. 19-20). Strój prostytutki nie miał ukrywać faktycznej tożsamości kobiety, lecz stanowić pokusę⁴⁷. Konsekwencje są tragiczne (w. 21-22), a młodzieniec nie jest bez winy (w. 6-9), bo sam dążył do współżycia⁴⁸. Ubiór prostytutki jest więc jedynie rekwizytem i w żaden sposób nie sugeruje, że cudzołożna żona mogła być określana mianem זונה.

Podsumowanie

Przegląd miejsc starotestamentowych, w których זונה występuje w sensie dosłownym, pokazuje, że z wyjątkiem Prz zawsze rdzeń ten pojawia się w postaci związanej z tradycjami dekalogowymi. Najstarszym poświadczeniem takiej tradycji jest Oz. Co więcej, bardzo często wiąże się z pogardą dla Bożej woli. Nigdzie znaczenie tego rdzenia nie pokrywa się z זונה, a Prz 6,24-35 wskazują na ich zasadniczą różnicę.

3. זונה w znaczeniu przenośnym obok rdzenia זונה

Szczegółnej, ale nie wyłącznej uwagi wymagają teksty, w których oba rdzenie זונה i זונה sąsiadują ze sobą: Oz 2,4-25; 3; 4,9-19; Jr 3,6-11; 5,7-9; 13,15-27; Ez 16 (זונה w ww. 32.38); 23 (זונה w ww. 37.43); Iz 57,3-13.

⁴⁶ Tekst nie podaje, czym miałyby być taki strój (zob. Plöger 1984, 78). Por. Rdz 38,14.

⁴⁷ Podobną rolę odgrywają elementy kultowe (w. 14), których celu czy okazji nie sprecyzowano. Plöger 1984, 78-79, nie wyklucza ujęcia *pf.* w czasie teraźniejszym i udziału młodzieńca w uroczystości kultowej ku czci bogini miłości.

⁴⁸ Co ciekawe, tożsamość kobiety została opisana jako obca kobieta (אשה זרה i זונה זרה).

3.1. Księga Ozeasza

3.1.1. זנה **obok** זנה

Chronologicznie najstarszy jest fragment **Oz 4,13-14** przynależący do złożonej literacko perykopy Oz 4,4-19⁴⁹.

13. Na wierzchołkach gór składają ofiary biesiadne
i na wzgórzach składają ofiary kadzidlane,
pod dębem, styrakowcem i terebintem,
bo przyjemny jest cień ich⁵⁰,
dlatego prostytutki się córki wasze
i synowe wasze cudzołożą.

14. Nie ukarzę córek waszych za to, że prostytutki się,
ani synowych waszych za to, że cudzołożą,
bo to oni z prostytutkami oddalają się
i z poświęconymi składają ofiary wonne,
a lud, który nie rozumie, upada.

W wierszach tych prorok zwraca się przeciwko uroczystościom ofiarnym na wzgórzach przy dużych drzewach (por. np. Rdz 35,4; Sdz 6,11.19; Ez 6,13; 1 Krn 10,12), gdzie składa się ofiary biesiadne (זבה pi.) i kadzidlane (קטר pi.). Skutkiem tego (על כן w w. 13b) jest współzycie przedmażeńskie (זנה) córek i cudzołóstwo [זנה] synowych. Zmiana z 3. os. na 2. os. (w ww. 13b-14a) pokazuje, że prorok obciąża odpowiedzialnością przede wszystkim głowy rodzin⁵¹. To nie córki i synowe ponoszą odpowiedzialność (w. 14a), bo całe rodziny, cały lud ochoczo uczestniczy w tych praktykach ofiarniczych (w. 14b), najpewniej pod

⁴⁹ O tym fragmencie pisałem już w Sławik 2013, 53-57 (tam też dalsza literatura). Perykopa składa się z pierwotnie samodzielnych wypowiedzi prorockich (ww. 4-10/11-14/16-19) i jest literacko niejednolita. Pierwotne wiersze perykopy zdają się przynależać do najstarszych przekazów słów proroka – zob. przede wszystkim Jeremias 1983, 18-19.64-65 (też Jeremias 2013, 109-110)

⁵⁰ Odnośnie do tłumaczenia zob. Sławik 2013, 54 przyp. 50 (suf. fem. odnosi się do każdego z trzech drzew oddzielnie) – zob. Rudolph 1966, 107 i *Gesenius' Grammatik*, § 135p).

⁵¹ Komentatorzy dostrzegają retoryczną funkcję tej zmiany osób – zob. Wolff 1961, 90.106; Rudolph 1966, 111; Jeremias 1983, 70.

przewodnictwem kapłanów składających ofiary (w. 13a). Nierozumny lud upada (por. też w. 6), ale winni są przede wszystkim kapłani, którzy sprzeniewierzyli się swojemu zadaniu. W całej perykopie nierząd [נה וזנות] jest tożsamy z odejściem od JHWH (w. 12: אלהיהם) poprzez udział w nielegalnych, niejahnwistycznych praktykach kultowych, do których należą uroczystości ofiarnicze na wzgórzach⁵². Współzycie przedmażeńskie i cudzołóstwo – w sensie przenośnym – pokazują, że w taką nieprawość wciągane są kolejne pokolenia. W domenie źródłowej użytej tu metaforyki נאף odnosi się wyłącznie do zamężnych kobiet, i to pomimo tego że poza tym w całej perykopie posłużono się tylko rdzeniem נה, który tu odnosi się do współzycia przedmażeńskiego.

Oz 2,4 to początek złożonej literacko perykopy Oz 2,4-17(-25), stanowiącej tematyczną całość (zob. Jeremias 1983, 19.38)⁵³.

Oskarżajcie matkę waszą, oskarżajcie,
 że ona nie jest żoną moją,
 a ja nie jestem mężem jej!
 I niech usunie prostytuowania (pl.) swoje z twarzy swej⁵⁴
 i cudzołożenia (pl.) swoje spomiędzy piersi swoich!

Oskarżenie wiarołomnej matki jest zaadresowane do jej dzieci (2. os. pl.). Mają przemówić przed wymagowanym sądem i oskarżyć matkę [ריב]. Treścią oskarżenia [כי] jest jej postępowanie, które doprowadziło do zerwania małżeństwa (zob. Rudolph 1966, 64; Liedke 1984, 774-775)⁵⁵: prostytucja [זנות] i cudzołóstwo [נאפויות] – *hapax legome-*

⁵² Więcej szczegółów w Ślawik 2013, 54-57.

⁵³ Początki sięgają prawdopodobnie samego Ozeasza. Jako najstarsze jawią się ww. 4-5.7.10-15, podczas gdy ww. 8-9 oraz ww. 16-17 (wraz z dołączonymi do nich ww. 18-25 – do tych końcowych wierszy zob. też Wolff 1961, 57-59; Rudolph 1966, 75; Jeremias 1983, 38.48-49) są rozszerzeniami (niekoniecznie nieozeaszowymi).

⁵⁴ W L brakuje (?) wokalizacji. Nawet jeśli 4QXII^d zdaje się nie znać suf. (zob. BHQ), to lekcja poświadczona przez większość Mss jest lepsza.

⁵⁵ Słowa: „ona nie jest żoną moją, a ja nie jestem jej”, prawdopodobnie nie są formułą rozwodową (jak chciałby Wolff 1961, 39; do tego krytyka w Rudolph 1966, 65; Jeremias 1983, 41), lecz odwróceniem formuły małżeńskiej (poświadczonej w papirusach

non od czasownika $\eta\aleph$), których oznaki kobieta, żona, nosi na twarzy i piersiach. Można jedynie próbować odgadywać, czym one mogły być: amuletami lub innymi kultowymi ozdobami noszonymi na czole i szyi⁵⁶. Różne ozdoby wiążące się z kultem Baala wymienia w. 15⁵⁷. Cudzołożenie i prostytucja mają tu znaczenie przenośne, a ozdoby kultowe są znakami niewierności względem Boga Izraela. Obok częstego w Oz nierządu jako metafory ($\eta\aleph$ – w sumie 17 razy: 1,2; 2,6-7; 4,10-14.18; 5,3-4; 6,10; 9,1) pojawia się tu też metaforyczne cudzołóstwo (por. 4,13-14), z pewnością dlatego, że mowa jest o matce adresatów i wcześniejszej żonie Boga. Jej kontekstem jest metafora małżeństwa Boga z ludem⁵⁸. Nie tylko zdradziła ona swojego męża [$\eta\aleph$], ale i uganiała się za innymi mężczyznami (w. 7.9; $\eta\aleph$). Mamy więc do czynienia z dwoma uzupełniającymi się metaforami. Cudzołóstwu i prostytucji odpowiadają dwa rodzaje ozdób. Paralelność obu pojęć nie zacierá różnicy znaczeniowej pomiędzy nimi.

Oz 3 opisuje symboliczny akt proroka⁵⁹. Ozeasz otrzymuje od Boga polecenie (w. 1) ponownego pokochania kobiety, która kocha innego⁶⁰ i cudzołoży, co ma odpowiadać miłości JHWH do Izraela, który zamiast

z Elefantyny – zob. Jeremias 1983, 41 przyp. 5 oraz ANET, 222.548).

⁵⁶ Raczej nie może to być zasłona twarzy, jaką założyć miała Tamar w Rdz 38,15, by uchodzić za prostytutkę. Zakrycie twarzy przez Tamar pełni jedynie funkcję kompozycyjną, nie mogła być rozpoznana przez Judę (zob. też Slawik, 2013, 247 i przyp. 125). Według *Prawa środkowoazsyryjskiego* § 40 (ANET, 183) prostytutce nie wolno było zakrywać twarzy.

⁵⁷ Por. też Rdz 35,4. Zob. Wolff 1961, 40; Jeremias 1983, 41.

⁵⁸ Choć ludem są też z pewnością dzieci – zob. Wolff 1961, 41; Rudolph 1966, 64; Jeremias 1983, 41-42.

⁵⁹ Zob. Jeremias 1983, 52. Z powodu domniemanych ‘zakłóceń’ w budowie (polecenie zawiera już pierwszą interpretację) Wolff 1961, 72-73, niesłusznie wątpi, czy można mówić o czynności symbolicznej.

⁶⁰ G, α' , σ' , S, V poświadczają przypuszczalnie najstarsze odczytanie tekstu spółgłoskowego jako *ptp. act.*, co musi być lekcją preferowaną, nawet jeśli w G i S mamy inne dopełnienie ($\eta\aleph$ – zob. BHQ; $\eta\aleph$ byłoby gorszą lekcją ze względu na następujący zaraz potem czasownik $\eta\aleph$) – tak BHS; Wolff 1961, 70; Drozd 1968, 72; Jeremias 1983, 52 przyp. 2; inaczej Rudolph 1966, 71; BHQ.

swojego Boga kocha placki z rodzynkami. פִּי־נָא pi. pokazuje, że chodzi o żonę proroka, która go (regularnie) zdradza⁶¹. W Pięcioksięgu nie wspomina się o plackach z rodzynkami jako darach ofiarnych, zaś w 2 Sm 6,19; 1 Krn 16,3 i Iz 16,7 są świątecznym pożywieniem (a w Pnp 2,5 symbolem miłości)⁶². Nie jest wykluczone, że były powiązane z kultem (Isztarty/Anat, bogini wojny i miłości)⁶³. Ponieważ zwrot „inni bogowie” nie pojawia się więcej nie tylko w Oz, ale i w Am, Iz i Mi⁶⁴, zdanie „zwracają się do innych bogów” jest najpewniej późniejszą interpretacją (tak Jeremias 1983, 54-55). Cudzołożna żona proroka jest więc obrazem niewiernego Bogu JHWH ludu, który uczestniczy w nielegalnym/obcym kulcie. Prorok wypełnia Boże polecenie (w. 2), nabywa ją⁶⁵, a następnie nakazuje jej (w. 3) mieszkać [יָשַׁב] przez wiele dni u niego oraz: „nie uprawiaj nielegalnych stosunków seksualnych [זָנָה] i nie należ do żadnego mężczyzny, ani także ja do ciebie” (w. 3b). Ostatnie sformułowanie oznacza przypuszczalnie, że również prorok nie będzie z nią współżył⁶⁶.

⁶¹ Nie jest więc w żaden sposób sprzeczne z Pwt 24,1-4 – zob. m.in. Jeremias 1983, 54.

⁶² Poza tymi miejscami פִּי־נָא nie występuje w Biblii hebrajskiej. Zob. *HAHAT* (też dla Iz 16,7); Jeremias 1983, 54.

⁶³ Zob. *HAL*. Przeważnie kojarzone z נֶזֶב , słowem zapożyczonym z akadyskiego w Jr 7,18; 44,19, darem ofiarnym dla „królowej niebios”, tj. asyryjsko-babilońskiej Isztarty – zob. Wolff 1961, 76; Jeremias 1983, 54. Do Isztarty (Asztarty) i Anat zob. Schmitt 2007 i Cornelius 2008.

⁶⁴ Zob. Wolff 1961, 75-76. Ozeasz znał treść tzw. pierwszego przykazania, ale w innym kształcie językowym (13,4).

⁶⁵ Równowartość 30 kawałków srebra, co odpowiada cenie niewolnika (Wj 21,32) czy wykupienia kobiety (Kpł 27,4) – zob. komentarze, m.in. Wolff 1961, 76; Jeremias 1983, 55 przyp. 8. Czy chodzi o ponowne uiszczenie moharu, zapłaty za pannę młodą albo wykupienie z niewoli (zob. też Wolff 1961, 76-77; Jeremias 1983, 55), czy może wykupienie jej od jakiegoś ślubu (kultowego)?

⁶⁶ Jego sens jest niejasny: 1) נָא może być rozumiane zarówno łącząco-wzmacniająco (‘tym bardziej ja’) lub przeciwstawnie (‘ale ja’; zob. *HAHAT*). 2) Nie wiadomo, czy przeczenie אֵל obejmuje również to ostatnie zdanie (wcale nie musiało wypaść pomyłkowo, jak sugeruje Jeremias 1983, 52 przyp. 2; zob. Rudolph 1966, 85). 3) Wyrażenie פִּי־נָא jest enigmatycznie (eliptyczne?). Ma być skrótowym sposobem mówienia o współżyciu seksualnym (por. np. Rdz 16,2; 30,3)? Jednocześnie brak podstaw tekstowych dla

Będzie więc odcięta od mężczyzn w ogóle (zob. Jeremias 1983, 55), pozostając w domu proroka. Jej izolacja zyskuje symboliczne wyjaśnienie (w. 4): wiele dni Izraelici będą „mieszkać” (identyczne wyrażenie z שָׁב) pozbawieni wszelkich instytucji państwowych (król i urzędnicy reprezentują administrację i władzę; por. zwł. 7,3-7; 8,4)⁶⁷ i religijnych (ofiary biesiadne – por. 4,13-14, macewy – por. 10,1-2⁶⁸, *efod* i *terafim* służące do uzyskiwania wyroczni – por. 4,12)⁶⁹. Choć żadne z wymienionych działań kultowych nie było postrzegane jedynie negatywnie, to w Oz reprezentują nielegalny lub obcy kult⁷⁰. Wbrew pozorom rdzenie חָנָן i זָנָה wcale nie muszą oznaczać tego samego, tj. cudzołóstwa. Nawet jeśli ograniczenia narzucone żonie w w. 3b odpowiadają jej charakterystyce z w. 1b, to czasownikowi חָנָן odpowiada nienależenie do innego mężczyzny [וְלֹא תִהְיֶי לְאִישׁ], a nie תָּנָה לְאִישׁ. Uniemożliwienie cudzołóstwa zostało rozszerzone o nieuprawianie nierządu albo jako obraźliwe nazwanie postępowania kobiety (nawiązujące do 2,4[.7.9]?), albo przenośne określenie uczestniczenia w nielegalnych kultach tożsamych ze zdradą JHWH. Trzy ograniczenia dla żony proroka nie należy rozumieć synonimicznie, lecz syntetycznie, zwłaszcza jeśli ostatnie miałyby dotyczyć kontaktów z własnym mężem.

ewentualnej rekonstrukcji tego wiersza (zob. *BHQ*; wbrew *BHS* czy Wolff 1961, 70). Można jedynie odgadywać, że sens zdania musi być negatywny (tak słusznie Rudolph 1966, 85) i najpewniej chodzi o analogiczną do wcześniejszych zdań postawę Ozeasza wobec swej żony (zob. Jeremias 1983, 52).

⁶⁷ Por. Oz 10,1-8 z okresu wojny syryjsko-efraimskiej (zob. Jeremias 1983, 31-32 i 56; też Wolff 1961, 224-225).

⁶⁸ Por. też Rdz 28,18.22 (kamienne pomniki reprezentujące obecność bóstwa) oraz Gamberoni 1984, 1064-1074, a przede wszystkim Schmitt 2008.

⁶⁹ Por. 1Sm 23,9-12; 30,7-8; Ez 21,26; Za 10,2; razem wymieniane w Sdz 17,5; 18,14-20 – zob. Jeremias 1983, 56 przyp. 10.

⁷⁰ Wprawdzie „wiele dni” (w. 4) nie oznacza jeszcze ostatecznej zagłady, to jednak inaczej o nadziei na przyszłość mówi w. 5 – pewność ostatecznego nawrócenia się do JHWH. W. 5 jest więc redakcyjnym dodatkiem – zob. Rudolph 1966, 93-94; Jeremias 1983, 57-58.

3.1.2. נִשְׁתַּחֲוֶה niewystępujące obok נִשְׁתַּחֲוֶה

O cudzołóstwie czytamy jeszcze tylko w **Oz 7,4** (skąd najprawdopodobniej zaczerpnięta została fraza, która pojawia się w Jr 9,1). Perykopa Oz 7,3-7⁷¹ jest tekstowokrytycznie i interpretacyjnie skomplikowana. Powszechnie uważa się, że mówi o zawirowaniach na dworze królewskim i zamachach stanu w ostatnich (w. 7: upadek, śmierć wielu królów) latach istnienia północnego królestwa Izraela (por. 2 Krl 15,8-31)⁷². Gorący, rozżarzony w nocy piec piekarski, który po dodaniu rano opału na nowo wybucha ogniem (w. 4-6.7a), obrazuje gniewne zamiary wrogów króla i królewskiego dworu, które zostaną zrealizowane w dniu jakichś uroczystości królewskich. Śmierć ponoszą wcześniejsi dworzanie i królowie (w. 7b), z czego cieszą się obecnie sprawujący władzę (król i jego dwór; w. 3). To oni, wcześniejsi zamachowcy, zostali nazwani cudzołożnikami (w. 4). Jednocześnie nikt – dworzanie, spiskowcy czy cały lud? – nie szuka pomocy u Boga (w. 7bβ). Zdrada małżeńska posłużyła do zobrazowania niewierności elit wobec króla/królów⁷³. Cudzołóstwo jako metafora posłużyła tu innemu celowi niż metaforyczna prostytutka w Oz, a mianowicie nie ocenie kultowej niewierności wobec JHWH⁷⁴, lecz politycznej zdradzie przeciwko królowi i elity królewskiej ze strony części elity dworskiej.

⁷¹ Jest jednym ze słów prorockich w 5,8-7,16 – zob. Jeremias 1983, 92; Wolff 1961, 136-139.

⁷² Nawet jeśli w niektórych szczegółach interpretacje się różnią. Zob. Weiser 1949, 47-49, który jednak przez korektę usuwa נִשְׁתַּחֲוֶה (podobnie Drozd 1968, 85-86, nawet nie odnotowując korekty); Wolff 1961, 131-142.157-160; Rudolph 1966, 115-122; Jeremias 1983, 89-92.95-97.

⁷³ Zob. Wolff 1961, 158: pasuje do zarzutu oszustwa.

⁷⁴ Jak chcieliby Wolff 1961, 158; Jeremias 1983, 96, według którego określenie to jest dodatkiem tradentów, opierających się na 4,13-14; 5,3-4, którzy nie chcieli, by krytyka prorocka w tym fragmencie obejmowała jedynie kwestie polityczne. Bez względu na ocenę integralności literackiej tej perykopy kontekst, w tym w. 7bβ, nie sugeruje żadnego powiązania cudzołóstwa jako metafory z nieprawidłowościami kultowymi czy niewiernością religijną.

Podsumowanie

Pomimo tego że oba rdzenie sąsiadują ze sobą w Oz, to ich znaczenia nigdy się w pełni nie pokrywają, co dotyczy nawet Oz 2,4 (i 3,1.4). Oz 4,12-13 dowodzi, że domeny źródłowe metaforycznego użycia odnoszą się do różnych przestępstw seksualnych. Z kolei w Oz 7,3-7 cudzołóstwo stało się metaforą niewierności politycznej (elity wobec króla).

3.2. Księga Jeremiasza

3.2.1. יגה obok יגה

Jr 3,6-11 to jedyna perykopa⁷⁵ w rozdziałach 2-20 zawierająca informację chronologiczną (panowanie Jozjasza), przypuszczalnie dlatego, że jest krytyczną oceną reformatorskich wysiłków Jozjasza (w. 11; zob. Schmidt 2008, 107-108 i przyp. 39; Lundbom 1999, 308. Inaczej Rudolph 1968, 28-29). Autentyczność tej perykopy jest niezwykle sporna (zob. Schmidt 2008, 105-106; Lundbom 1999, 305)⁷⁶. Jej bohaterkami są dwie siostry: Izrael, nazywana „Odstępną”⁷⁷ (w. 6-7a.8a.11), i Juda, zwana „Niewierną” (w. 7b.8b-11)⁷⁸. Opis winy Izraela z w. 6 opiera się na Oz 4,12-14, a identyczne sformułowanie pojawiło się już w Jr 2,20b (zob. Lundbom 1999, 307; Schmidt 2008, 85). Wzgórza wraz z dorodnymi drzewami były miejscami składania ofiar. Prostytucją [יגה]⁷⁹ jest więc kult na wzgórzach przy zielonych drzewach, tożsamy z odwróceniem się od JHWH, co uzasadnia pseudonim Samarii. Mimo to Bóg liczył na jej nawrócenie (w. 7a) „po tym wszystkim, co uczyniła”, tj. kultowych aktach niewierności JHWH. Naocznym świadkiem grzechu

⁷⁵ Do jej wydzielenia i kontekstu zob. Schmidt 2008, 108; Fischer 2005a, 183.

⁷⁶ Czerpie z wielu fragmentów Jr 2-3 (2,20.27; 3,1.2.12.20). Skoro Juda okazała się gorsza, to i zasłużyła na ‘gorszy’ los niż to, co spotkało Izraela, to jest nie tylko ocenę działań Jozjasza, ale zdaje się też zakładać upadek Jerozolimy.

⁷⁷ Rzeczownik abstrakcyjny, pseudonim Izraela (apozycja) – zob. HAHAT; Rudolph 1968, 24.

⁷⁸ Wywodzący się z יגה pseudonim Judy – zob. HAHAT; Rudolph 1968, 24.

⁷⁹ 2. os. w TM nie przystaje do kontekstu i jest przypuszczalnie omyłką pisarską (tak HAHAT; Rudolph 1968, 24); por. G. Zaś wg Fischer 2005a, 189, w TM arameizująca forma 3. os. *fem. sg.*

i kary była jej siostra, Juda (w. 7b-8a). „Odstępna” została odesłana z listem rozwodowym (por. Pwt 24,1.3, gdzie obok כָּרִיחַת סָפָר użyty został שלח pi., który w odniesieniu do rozwodu pojawia się też w Jr 3,1 oraz Pwt 21,14; 22,19; 1 Krn 8,8). Rozwód jest najpewniej metaforą upadku północnego królestwa (zob. Lundbom 1999, 307). Uzasadnieniem kary jest, „iż cudzołożyła Odstępna, Izrael” (w. 8aβ), z pewnością dlatego, że list rozwodowy nie mógł być karą za prostytutkę. Mimo to niewierna⁸⁰ Juda nie wystraszyła się i poszła uprawiać prostytutkę (וּגָרָה; w. 8b). Pójście mogło się wiązać z udaniem się do זִנָּה (por. Joz 2,1 czy Sdz 16,1; też Oz 1,2) lub/i na wyżynę kultową (por. 1 Krl 3,4; Oz 11,2). Jej postępowanie zostało opisane też jako profanacja kraju (חִתָּה; zob. Knierim 1984a, 597-599 i nieco inaczej Seybold 1982, 42-44)⁸¹ i cudzołożenie (נָאֵרָה; w. 9)⁸² z kamieniem i drzewem/drewnem, które są tu najpewniej przedmiotami kultu, kultowej czci (por. Ez 20,32; zob. Schmidt 2008, 89 {symbole kultowe} i 92), o czym mowa była już w Jr 2,27⁸³. Trzeba je chyba identyfikować z macewami i aszerami (palami kultowymi; por. Pwt 16,21-22; też Sdz 6,26; zob. Schmidt 2008, 92 i przyp. 140⁸⁴). Są reprezentacjami raczej obcych bogów niż JHWH⁸⁵,

⁸⁰ בַּיָּד w kontekście zdrady seksualnej pojawia się w Jr 3,20; Oz 5,7; por. też Jr 5,11; Oz 6,7, a użyty został w specyficznym teologicznym sensie (z בִּיהוּדָה) – zob. Klopfenstein 1984a, 263-264. Motyw ten może pochodzić z Ozeasza, tym bardziej że występuje w powiązaniu z małżeństwem jako metaforą (rozwód z Izraelem).

⁸¹ Z dopełnieniem ‘kraj’ występuje też w Lb 35,33 i Ps 106,38 (por. też Iz 24,5). Konieczna jest rewokalizacja na hi. (zob. BHS; HAHAT; Rudolph 1968, 24; Schmidt 2008, 104 przyp. 19; Fischer 2005a, 182).

⁸² W BHS i Rudolph 1968, 26, przypuszcza się, że czasownik należy zastąpić przez קָאֵר (q., ‘odrzucić’), wiążąc to zdanie z w. 10 (nawróceniem), co jednak nie znajduje żadnego poświadczenia w świadectwach tekstowych.

⁸³ Do kamieni por. też Rdz 28,18.22; 35,14; Joz 4 i in., a do drzew świętych Rdz 12,6; 13,18 czy Oz 4,12 itd.

⁸⁴ Stachowiak 1967, 119: święte pnie i słupy.

⁸⁵ Jr 2,27 niestety też nie daje odpowiedzi na to pytanie. Bóg JHWH jest tytułowany ojcem też w Jr 3,5.19; 31,9; Pwt 32,8; Ps 89,27; Iz 63,16; 64,7; Ml 2.10 itp.; por. też Ps 22,10-11; Iz 45,10; Pwt 32,18. Podobnie ma się sprawa z „urodziłam/począłem mnie” (por. Pwt 32,18; Iz 45,10; zob. Schmidt 2008, 93 i przyp. 144; też Fischer 2005a, 171).

mającymi ich uobecnić (por. Pwt 28,36.64; 29,16; Iz 37,19; Ez 20,32; Ha 2,19). Cudzołóstwo jest metaforą nielegalnych kultów stanowiących zdradę małżonka JHWH. Metaforyczny nierząd jest więc *de facto* tym samym co metaforyczne cudzołóstwo. Motyw cudzołóstwa został najpewniej wprowadzony z powodu motywu listu rozwodowego.

W Jr 5,7-9⁸⁶ Bóg (w 1. os.) nie pozostawia Jerozolimie wątpliwości, że kara stała się nieunikniona (pytania retorycznie obramowujące te wiersze – w. 7aα.9)⁸⁷. Powodem jest postępowanie „dzieci” Jerozolimy, tj. jej mieszkańców⁸⁸, którzy porzucili JHWH (por. 1,16 itd.), i to pomimo tego że Bóg sycił, karmił ich swoimi dobrami (w. 7aβ-b). Odrzucenie Boga polegało na ślubowaniu na to/tych, którzy nie są bogami, tj. uznawaniu obcych bogów (por. 2,11), cudzołóstwie i czynieniu nacięć⁸⁹ w domu prostytutki/niezależnej kobiety [הַזְּנָה]. Robienie nacięć było zwyczajem żalobnym (por. Jr 16,6), które dopiero w późnych czasach powyганиowych zostało zakazane (Pwt 14,1; zob. Otto 2016, 1297-1298)⁹⁰

Za obcymi bóstwami przemawiałyby Baale w 2,23 (por. też Oz 2,15) oraz prostytutowanie się „z wieloma bliźnimi” w Jr 3,1. W taki sam sposób tytułowano bogów w Kanaanie (Ela i boginię Aszerę [sic!] – zob. Lundbom 1999, 284-285). Podstawowym pytaniem byłoby, czy w tekstach tych są to inwokacje bogów, czy też wyznawców (por. np. KTU 1.12 I 9 – zob. TUAT III, 1203).

⁸⁶ Odnosnie do kontekstu i związków z 4,5-31 zob. Fischer 2005a, 235; Schmidt 2008, 140.143-144.

⁸⁷ Zob. Schmidt 2008, 144: groźba nawiązująca do dysputacji (np. 18,6).

⁸⁸ Inaczej Fischer 2005a, 242, który myśli o młodszym pokoleniu. Rozróżnienie na kobietę i jej dzieci zdaje się pochodzić z Oz (2,4-5.6; 4,12-15) – tak Schmidt 2008, 144.

⁸⁹ W 2 Mss odnajdujemy lekcję „gościć” (por. 1 Krl 17,20), która jest podstawą powszechnej korekty – zob. BHS; Stachowiak 1967, 141, w których powołano się na G; Rudolph 1968, 38; Schmidt 2008, 140 przyp. 7. Lundbom 1999, 381 i Fischer 2005a, 235, postulują, że נִדַּח w hitpol. może też oznaczać ‘gromadzić się’ (‘torować sobie drogę’), wychodząc od znaczenia q. w Ps 94,21. Jednak znaczenie hitpol. jest dobrze poświadczane w Jr (i w 1 Krl 18,28; Mi 4,17). Zaś Craigie et al. 1991, wyprowadza znaczenie czasownika שָׁוַרַד ‘odział wojskowy’, ‘banda’, w znaczeniu ‘korzystać z usług’, co nie jest nigdzie potwierdzone.

⁹⁰ Zwyczaj ten znany jest też m.in. z ugaryckiego cyklu o Baalu (żałoba po Baalu: KTU 1.5 VI 17-23; tłumaczenie w TUAT III, 1183).

jako związane z obcymi kultami (1 Krl 18,28). Mamy więc do czynienia z późnym rozszerzeniem Jr albo punktową zmianą reinterpretingą Jr 16,6; 41,5; 47,5⁹¹. Dom בֵּית ma być najpewniej powiązany z zakazanymi zwyczajami żałobnymi (kultem obcych bogów?), przy czym „dom” może być pojęciem dla świątyni, tu obcych bogów, gdzie miał miejsce nielegalny kult. W tym kontekście również cudzołóstwo mogłoby być interpretowane przenośnie (por. Jr 3,8.9)⁹², tym bardziej że chodzenie do domu prostytutki (gospody?; zob. Riegner 2009, 197-201) trudno było wiązać z cudzołóstwem (jedynym sposobem na wybrnięcie z tej trudności mogłoby być przyjęcie, że udawały się tam żony, by uprawiać prostytutkę). Na przeszkodzie takiej interpretacji zdaje się jednak stać w. 8: stosunek do żony innego mężczyzny obrazuje rozochocony ogier, co pasowałoby do dosłownie rozumianego cudzołóstwa (zob. Lundbom 1999, 381). Mimo to lepiej interpretować obraz ogiera również w odniesieniu do bałwochwalczego kultu jak w 13,27 (zob. poniżej), zwłaszcza w kontekście niechęci do nawrócenia. Są tak rozochoceni, że żadne tragiczne doświadczenia (por. w. 3.6) ani wezwania (por. 3,14.22; też 5,5a) nic nie są w stanie zmienić. Interpretacja w. 7-8 jest więc bardzo niepewna. Znaczenia rdzeni נָאֵר i זָהָר mogłyby się zbiegać tylko w przypadku ich przenośnego użycia, ale nawet wtedy zestawienie cudzołożenia i domu בֵּית nie świadczyłoby o tożsamości znaczeniowej obu rdzeni.

Oba interesujące nas rdzenie razem pojawiają się jeszcze w Jr 13,25-27, w końcowym fragmencie przynależącym do złożonej kompozycji z 13,15-27 (zob. Schmidt 2008, 254; też Rudolph 1968, 95-96; Stachowiak 1967, 210). Przynoszą one zapowiedź kary (w. [25a]26) odpowiadającej przestępstwom Jerozolimy (w. [25b]27)⁹³. Prorok oskarża

⁹¹ Drugą możliwość zakłada chyba Schmidt 2008, 140 przyp. 7.

⁹² Ku temu skłania się Schmidt 2008, 144 (zarzuty cudzołóstwa i prostytutki są powiązane i wydają się przynależeć do jakiś rytuałów kultowych, które nie sposób bliżej opisać); por. też Fischer 2005a, 242.

⁹³ Które zdają się być tematami i motywami (m.in. kobieta jako metafora Jerozolimy) powiązanych z w. 20-22 – zob. Rudolph 1968, 96; Schmidt 2008, 256; też Fischer

Jerozolimę, czyli jej mieszkańców, o odwrócenie się od Boga: zamiast w swoim postępowaniu⁹⁴ brać Boga i Jego wolę pod uwagę polegają na kłamstwie, oszustwie (w. 25b). Ww. 27 precyzuje ten zarzut – udział w nielegalnych kultach na wzgórzach⁹⁵. W tym kontekście שָׁקַר mogłoby się odnosić do obcych bóstw (por. Jr 10,14; 16,19-20)⁹⁶, ale w Jr słowo to jest stosowane w dużo szerszym sensie (np. 3,10; 7,4.8)⁹⁷. Tekst tak skrótowo charakteryzuje tu winę Jerozolimy, że trzeba kierować się innymi tekstami w Jr. Cudzołóstwo [נִאֻפִּים] i prostytutka [זְנוּיָה] są metaforami nielegalnych kultów na wzgórzach (por. 2,20; 3,6+9.23; 17,2), które zostały dodatkowo ocenione jako ohydne postępowanie, ciężkie przestępstwo (זָנָה; zob. Steingrimsson 1977, 602-603). Niepohamowanie czy zapalczliwość Jerozolimy w oddawaniu się tym praktykom oddaje rzeczownik „rzenie” (obraz ogiera), które nawiązuje do 5,8. Takie okropności (שָׁקַר pl.; por. 4,1; 7,30), co może być określeniem obcych bóstw (zob. Lundbom 1999, 690; Fischer 2005a, 465; Schmidt 2008, 117), nie mogły ująć uwadze Boga, a Jerozolima z powodu swej nieczystości nie może liczyć na łączność kultową z JHWH. W. 27 jest drugim miejscem w Jr, gdzie metaforami cudzołóstwa i prostytutki opisano jednego rodzaju winę (ale czy to oznacza, że nastąpiło zatarcie różnicy w ich domenie źródłowej?).

3.2.2. נִאֻפִּים niewystępujące obok זְנוּיָה

Jeszcze w kilku tekstach w Jr posłużono się rdzeniem נִאֻפִּים. Jr 9,1 otwiera nowy fragment w. 110 (zob. Schmidt 2008, 201-202; Fischer 2005a, 349)⁹⁸, w centrum którego znajduje się nagana z powodu zdradliwego, wzajemnego oszukiwania się, okłamywania (w. 2-5.7). Są one

2005a, 464.

⁹⁴ Do שָׁקַר zob. Schottroff 1984, 898-904.

⁹⁵ Określenie ‘na stepie’ wskazuje chyba na miejsca kultu poza Jerozolimą, na otwartej przestrzeni.

⁹⁶ Wg Craigie et al. 1991; Lundbom 1999, 690, to określenie Baala.

⁹⁷ Tym bardziej że Jr 10,14; 16,19-20 są prawdopodobnie dużo późniejsze – zob. Rudolph 1968, 71.113; Schmidt 2008, 216.

⁹⁸ Inaczej Rudolph 1968, 65; Lundbom 1999, 537.

tak rozpowszechnione, że trzeba się wystrzegać nawet najbliższych osób: rodziny i sąsiadów.

Obym miał⁹⁹ na pustyni nocleg dla wędrowców,
tak że mógłbym porzucić¹⁰⁰ lud mój
i mógłbym odejść od nich,
bo wszyscy oni są cudzołożnikami, społecznością¹⁰¹ niewiernych-od-
stępców.

W ww. 1-2 Bóg (w 1. os. – por. „mój lud” i „mnie nie poznali”) wyraża życzenie znalezienia spokojnego miejsca odpoczynku na pustyni (karawanseraju; zob. Lundbom 1999, 537), bo chce odpocząć od zajmowania się swoim ludem (por. Jr 14,8), którego postępowanie strasznie Mu ciąży. Boża niechęć znajduje uzasadnienie w cudzołóstwie (identyczne sformułowanie jak w Oz 7,4)¹⁰² i zdrażliwej niewierności (por. 3,11 oraz 3,20; 5,11; zob. powyżej [omówienie 3,6-11]) całego ludu („oni wszyscy” i *עַמִּי*), która jest zgromadzeniem kultowym, por. np. Kpł 23,36, co jest gorzką ironią; zob. Schmidt 2008, 206; też Fischer 2005a, 350). Bezpośredni kontekst (w. 2-5.7) wskazuje, że pojęcie cudzołóstwa trzeba rozumieć raczej przenośnie w odniesieniu do wszelkiego zdrazieckiego postępowania, a przede wszystkim wzajemnego okłamywania się (a więc nie do niewierności religijnej).

Jr 23,9-32.33-40 skierowane są przeciwko fałszywym prorokom¹⁰³. Jr 23,10-15 składa się z dwóch tematycznie spokrewnionych fragmentów:

⁹⁹ Czasami tłumaczy się dosłownie jako pytanie retoryczne: ‘Kto mógłby dać mi’ (tak Lundbom 1999, 535; Fischer 2005a, 342), które jest skostniałą formą życzenia (zob. *HAHAT*; Schmidt 2008, 202 przyp. 1).

¹⁰⁰ W tym i kolejnym zdaniu coh.; wiersz może mieć rytm 2+2.

¹⁰¹ Lub „zgromadzenie (świąteczne)” (zob. *HAHAT*). W Lundbom 1999, 535, przetłumaczono „szajka”.

¹⁰² Stamtąd pewnie pochodzi – tak Lundbom 1999, 538; Fischer 2005a, 350.

¹⁰³ Założona literacko całość ww. 9-32 wraz z (dodatkiem) ww. 33-40 jest przez komentatorów zgodnie wydzielana – zob. Rudolph 1968, 149; Stachowiak 1967, 274; Lundbom 2004, 178-180; Fischer 2005a, 687-689; Schmidt 2013, 37-38.

w. 10-12 i 13-15¹⁰⁴. Pierwszy jest krytyką proroka i kapłana (w sg., kolektywnie), a drugi dwóch grup proroków (w pl.): z Samarii i Jerozolimy¹⁰⁵. Obie części powiązane są ponadto słowami kluczowymi, rdzeniami אָנָה i אָנָה w ww. 10-11.15 (zob. Schmidt 2013, 41). Pierwszy z nich tworzy prawdopodobnie wtórne obramowanie (zob. Schmidt 2013, 40 przyp. 17), gdyż zdania z początku w. 10: „Z pewnością cudzołożników pełny jest kraj”, nie ma w G* (zob. BHS)¹⁰⁶, a od wykazu win w w. 10b oddziela go opis suszy.

W ww. 13-15 Bóg oskarża proroków Samarii¹⁰⁷ o to, co niestosowne, niewłaściwe, gorszące, więcej, skierowane przeciwko Bogu (por. też Hi 1,22)¹⁰⁸. Było to prorokowanie na Baala: prorocy powoływali się na przesłanie Baala lub byli po prostu prorokami Baala (por. 2,8)¹⁰⁹. Baal może być szyfrem dla obcych bogów w ogóle lub dla nielegalnych praktyk religijnych (zob. Schmidt 2008, 75)¹¹⁰. Prorocy wprowadzali w błąd Boży lud, Izrael (por. Oz 4,12)¹¹¹, z pewnością przyczyniając się

¹⁰⁴ Pomimo wspólnych motywów cezura pomiędzy ww. 15 i 16 jest również powszechnie przyjmowana, podobnie jak to, że ww. 9/10-12 i 13-15 to dwa ściśle powiązane fragmenty – zob. komentarze w powyższym przyp. i Craigie et al. 1991. Do odrębności w. 9 zob. Schmidt 2013, 39-40; dalej też obserwacje w Lundbom 2004, 179-180; Fischer 2005a, 688.

¹⁰⁵ Obie grupy proroków są wzmiankowane w Jr tylko tu – zob. Fischer 2005a, 692.

¹⁰⁶ Odmierna ocena testkownikowa w Lundbom 2004, 182 czy Rudolph 1968, 148.

¹⁰⁷ O Samarii mowa jest z pewnością jako o odległej przeszłości (poprzedzającej upadek Samarii) – zob. Fischer 2005a, 692.

¹⁰⁸ Od אָנָה, „mówić niedorzecznie” (?) – zob. HAL i Slawik 2010, 31; też Lundbom 2004, 186.

¹⁰⁹ O prorokach Baala opowiada jeszcze historia o rozprawie z nimi na Karmelu w 1 Krl 18,18-40 (zob. Schmidt 2008, 75, który przypuszcza, że Jeremiasz może do niej nawiązywać). Poza tym wzmiankowani są jeszcze jedynie w 2 Krl 10,19. Być może nawiązuje się w tym do krytyki Ozeasza (por. Oz 13,1 czy 2,10-18).

¹¹⁰ Według Schmidt 2008, 75 mowa o Baalu jest stereotypowa; a przede wszystkim Jeremias 1996, 103; Pietsch 2013, 246.

¹¹¹ Do אָנָה zob. Sawyer 1984, 1055-1057, zwł. 1056. W Oz 4,12 fałszywe praktyki religijne, które wprowadzają w grzeszny błąd lud Boży, nazwane zostały „duchem niezrądu”. Do sformułowania por. Iz 29,10. Zob. Wolff 1961, 105.

do odwracania się ludu od Boga. Przywołanie proroków Samarii służy pokazaniu, że prorocy działający w Jerozolimie nie są w niczym lepsi (w. 14)¹¹². Ich wstrętne czy odrażające czyny (por. 5,31 i Oz 6,10; Jr 18,31) polegały na cudzołożeniu, chodzeniu (tj. postępowaniu) w kłamstwie (por. Mi 2,11) i wzmacnianiu źle czyniących. O kłamstwie proroków, i to wygłaszanym w imieniu JHWH, czytamy często w Jr (5,31; 14,14; 20,6; 23,25-26.32; 27,10.14-16; 29,9.21.23). Wspierali złych, którzy w konsekwencji nie mogli dostrzec potrzeby nawrócenia¹¹³. W przeciwieństwie do samego Jeremiasza nie ostrzegali ich przed nadchodzącą karą. W tym kontekście zaskakująca jest mowa o cudzołóstwie, które jest w takim razie metaforą prorockiej niewierności Bogu, polegającej na zwiastowaniu zgubnego kłamstwa o powodzeniu tych, którzy źle postępują.

W ww. 10-12 początkowa, wtórna konstatacja „cudzołożników pełen jest kraj”, przypomina 9,12. Cudzołóstwo sprowadza się (w. 10b) do usilnych, złych dążeń (por. 9,2)¹¹⁴ i przewrotnych, nieprawych (por. Prz 15,7) wysiłków¹¹⁵. W szczególności oskarżenie takie dotyczy proroków i kapłanów (w. 11; identyczne sformułowanie w 14,18)¹¹⁶, dwóch grup, które w pierwszej kolejności były odpowiedzialne za dbanie o Boże prawa, a które sprzeniewierzyły się swojej misji, postępując w nieczny czy bezbożny sposób (רַחֲמָיִם w Jr odnosi się wyłącznie do przestępstw religijnych czy kultowych, por. Jr 3,1b-2.9)¹¹⁷. Bóg odnajduje zło nawet

¹¹² W ocenie większości komentatorów porównanie wypada wręcz na niekorzyść proroków Jerozolimy – zob. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 187; Fischer 2005a, 693; Schmidt 2013, 42.

¹¹³ Por. późniejsze Ez 13,22 oraz Jr 44,5 i 18,8 (redakcja jeremiaszowo-deuteronomistyczna) – zob. Schmidt 2008, 38.315-316 i Schmidt 2013, 44.

¹¹⁴ Do רַחֲמָיִם por. Jr 8,6; 22,17; 2Sm 18,27 (poza tym nie występuje więcej w Biblii hebrajskiej). Zob. Fischer 2005a, 691.

¹¹⁵ Suf. 3. os. pl. odnosi się przypuszczalnie do cudzołożników – zob. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 183; Fischer 2005a, 691, według którego może też odnosić się do proroków.

¹¹⁶ Potrójne emfaticzne מַאֲ – zob. Fischer 2005a, 691.

¹¹⁷ W TM: „Czyż nie zbezczeszczony jest kraj ten”, nie jest kontynuacją przykładu kobiety po rozwodzie (inaczej niż w G i V) – zob. BHS; Schmidt 2008, 100 przyp. 3.

w swojej świątyni. Czy chodzi o składanie ofiar w niewłaściwy, nieodpowiedni dla jahwizmu sposób (jak w Jr 3,9), czy może obcym bogom (zob. Craigie et al. 1991; Lundbom 2004, 183)¹¹⁸? Prorocy byli związani ze świątynią, w niej mieli działać (por. 7,2). Zło mogło więc polegać na nieprawości kapłanów i proroków, którzy nie mieli oporów, by składać niewłaściwie/niewłaściwe ofiary i oszukańczo prorokować (zapowiadając powodzenie, zamiast przekazywać słowo JHWH – por. w. 14.17-18 i 7,9-11) w świątyni JHWH. Jeśli oskarżenie o cudzołóstwo przynależy do wtórnego rozszerzenia i obramowania w. 10-15, to skierowane jest przede wszystkim przeciwko prorokom, odnosząc się do kłamliwego zwiastowanie proroków (zob. Schmidt 2013, 42; brane jest pod uwagę w Lundbom 2004, 182). Może też obejmować kapłanów, poszerzając metaforyczne znaczenie cudzołóstwa na niewierność religijną i kultową (zob. ponownie Schmidt 2013, 42; Craigie et al. 1991)¹¹⁹.

Jr 29,21-23 to wyrocznia skierowana przeciwko dwóm fałszywym, nieznanym bliżej prorokom (zob. Lundbom 2004, 357 i Fischer 2005b, 104)¹²⁰. Zostają oni oskarżeni o to, że „dopuszczali się tego, co haniebne w Izraelu, i cudzołożyli z żonami bliźnich swoich, i wypowiadali słowa w moim imieniu fałszywie¹²¹, których nie nakazałem im¹²²”. Ponownie

¹¹⁸ Lundbom 2004, 183 przypuszcza, że chodzi o pogański kult czy prostytucję sakralną.

¹¹⁹ Tym bardziej że Jr 3,9 הַיְהוָה łączy się z הַיְהוָה , tak że wiersz ten mógł być inspiracją rozszerzenia 23,10aa. Dużo mniej prawdopodobne jest, że cudzołóstwo w sensie przenośnym byłoby oceną nieprawych dążeń całego ludu (hiperbola?). W sensie dosłownym jako cudzołóstwo interpretuje Rudolph 1968, 150, ku czemu skłania się też Lundbom 2004, 182; częściowo Fischer 2005a, 691 (podwójne – dosłowne i przenośne – znaczenie występku: przeciwko relacjom międzyludzkim i wyłącznemu związkowi z Bogiem).

¹²⁰ Odnośnie do kontekstu tzw. listu Jeremiasza i budowy tego złożonego literacko rozdz. 29 zob. Schmidt 2013, 97-98 oraz Lundbom 2004, 344-348; Fischer 2005b, 88-89.

¹²¹ הַיְהוָה nie ma w G*, tak że może być głosą – zob. BHS i Rudolph 1968, 187 (inaczej Keown et al. 1995: typowe sformułowanie w Jr). Schmidt 2013, 97, tłumaczy: „wypowiadają słowa w moim imieniu – kłamstwo, którego im nie nakazałem”. Powyżej zgodnie z akcentem masoreckim (acc. przysłówkowy; tak też tłumaczy Keown et al.).

¹²² Sformułowanie „nie nakazałem” z podmiotem Bóg pojawia się przede wszystkim w Jr i Pwt dla ofiar i prorokowania, które są niezgodne z Bożą wolą (Pwt 17,3; 18,20; Jr

cudzołóstwo sąsiaduje bezpośrednio z fałszywym prorokowaniem, ściślej przekazywaniem jako Bożego przesłania, które nim nie jest. Formuła: „czynić hańbiące bezprawie w Izraelu”, pojawiającą się osiem razy w Biblii hebrajskiej, nieraz odnosi się do występków seksualnych (por. Rdz 34,7; Pwt 22,21; 2Sm 13,12; zob. Sæbø 1984, 28; Keown et al. 1995; Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105 {z wyjątkiem Joz 7,15})¹²³, ale nie do cudzołóstwa. Cudzołóstwo mogłoby być metaforą fałszywego prorokowania (jak w 23,14[.10]), lecz ci dwaj prorocy cudzołożenia dopuszczają się z żonami bliźnich, co sugeruje dosłownie rozumienie tego zarzutu (karane przed władze babilońskie? – w. 22)¹²⁴. Takie zestawienie fałszywego prorokowania i cudzołóstwa jest tak zaskakujące, że powstaje pytanie, czy dopowiedzenie „z żonami bliźnich swoich” nie ma być po prostu standardowym wyrażeniem (emfazą?). W każdym razie nie można wykluczyć przenośnego rozumienia cudzołóstwa¹²⁵.

Podsumowanie

W Jr, gdzie motywy prostytucji i cudzołóstwa zostały najpewniej zaczerpnięte od Ozeasza, po raz pierwszy te dwie domeny źródłowe są wprost powiązane z tą samą nieprawością – kultową niewiernością wobec JHWH (najwyraźniej w Jr 3,6-11 i 13,27; do czego można zaliczyć

7,22.31; 14,14; 19,5; 23,32; 32,35).

¹²³ Jednak w rzeczywistości interpretacja części miejsc z tym wyrażeniem – nie tylko Joz 7,15 – nie jest tak jednoznaczna (por. Joz 19,23-24; 20,6.10, gdzie bezprawiem tym jest raczej naruszenie prawa do gościnności czy tożsamości genderowej gościa – zob. Ślawik, Ślawik 2010, 29-31).

¹²⁴ Za wywrotowe zwiastowanie? Zob. Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105-106, który przytacza opinię, że mogło dotyczyć też cudzołóstwa, w szczególności sposób naruszającego porządek społeczny. Jednak uzasadnienie w w. 23 wskazuje na winy w Izraelu i sądzone (zob. powyżej do Ml 3,5) przez JHWH.

¹²⁵ Przeważnie interpretowane w sensie dosłownym – zob. Sæbø 1984, 28; Keown et al. 1995; Lundbom 2004, 358; Fischer 2005b, 105; pogarda dla związków małżeńskich bliskich; Schmidt 2013, 98, choć niektórzy komentatorzy mówią o dwóch wykroczeniach (zob. Lundbom 2004, 360; Fischer 2005b, 106). Według Rudolph 1968, 185, zestawiono przestępstwo moralne z roszczeniem religijnym (w podobnym duchu Stachowiak 1967, 325).

także 5,7-9, głównie dlatego że cudzołóstwo jest metaforą dla niewierności religijnej). Co ciekawe, podobnie jak w przypadku Oz (7,3-7) cudzołóstwo zyskało nowy wymiar metaforyczny. W Jr 23,10-15 i być może 29,23 obrazuje fałszywe prorokowanie jako akt niewierności wobec JHWH, bo nie Jego słowo zwiastowali. Ponadto w 9,1(-10) jest być może metaforą zdradzieckiego oszukiwania bliźniego.

3.3. Księga Ezechiela

Choć w Ez aż 47 razy pojawia się rdzeń זנה , z tego 42 razy w rozdz. 16 i 23 (za Kühlewein 1984a, 518), to זנה odnajdujemy tylko 6 razy w 16,32.38 i 23.37.45. Oba te rozdziały są literacko niejednolite i jednocześnie częściowo od siebie zależne.

Ez 16 składa się z co najmniej trzech powiązanych ze sobą leksykalnie i rzeczowo części. Druga (w. 43b γ /44-58)¹²⁶ i trzecia część (w. 59-63) bez trudu dają się rozpoznać jako redakcyjne rozszerzenia¹²⁷. W obu nie występuje motyw nierządu [זנה] ani cudzołóstwa [זנה]. Pierwsza część (w. 2-43b β) również nie jest jednolita literacko¹²⁸, a rdzeń זנה występuje tylko w redakcyjnych uzupełnieniach.

Ww. 2-43b β są rozbudowanym, obrazowym oskarżeniem Jerozolimy. Bóg ulitował się nad porzuconą po urodzeniu dziewczynką nieprawego pochodzenia, ratując ją (w. 3a β -7), a później biorąc ją za żonę i obdarzając ją wieloma dobrami (w. 8-13). Jerozolima jako boska małżonka stała się przepiękna i cieszyła się królewskim powodzeniem i sławą wśród narodów (ww. 13b-14; zob. Pohlmann 1996, 226). Jednak okazała się niewierna, dopuszczając się zatrwających nieprawości (ww. 15-34).

¹²⁶ Nie jest pewne, czy pytanie z w. 43b γ umieszczone już po formule „wyrocznia [Pana] JHWH” należy wiązać z następującymi wierszami, czy raczej jest zakończeniem ww. 2-43.

¹²⁷ Jest to powszechna konstatacja – zob. Fohrer 1955, 92-93; Zimmerli 1969, 341-342; Pohlmann 1996, 221.

¹²⁸ Ani ta część, ani rozszerzenia ww. 43b γ /44-58 i 59-63 nie mogą uchodzić za literacko jednolite, nawet jeśli co do szczegółów trudno byłoby uzyskać konsensus (zob. Pohlmann 1996, 227). Zob. różne propozycje w Fohrer 1955, 83-92(93); Zimmerli 1969, 341-343.351-363; Chrostowski 1991, 164-177; Pohlmann 1996, 216-222.

Jej sława popchnęła ją ku współżyciu bez opamiętania (w. 15; 2 razy זנה), i to z każdym przechodniem¹²⁹. Jerozolima przewrotnie wykorzystwała Boże dary (czterokrotne „i wzięłaś” w ww. 16-21), posuwając się nawet do składania ofiar rzeźnych z dzieci (w. 20-21), które miały służyć za pokarm bożków (zob. Pohlmann 1996, 231 i przyp. 192)¹³⁰. זנה musi tu zatem oznaczać nielegalny kult na wyżynach związany z czczeniem podobizn, posągów (bóstw), w szczególności kult ofiarniczy z produktów rolnych i z własnych dzieci (zob. Pohlmann 1996, 231; Greenberg 2001, 338).

W ww. 23-29 Jerozolima jest oskarżana o prostytuowanie się, które rozszerzone zostało na nierząd z Egipcjanami oraz z Asyryjczykami i Chaldeczykami (w. 26-29), co jest wtórnym motywem zaczerpniętym z rozdz. 23 (zob. Fohrer 1955, 90; Zimmerli 1969, 353-354.358; Pohlmann 1996, 227). W ww. 30-34 nowym tematem przewodnim jest zapłata za prostytutkę, ale wiersze te są powiązane z poprzedzającymi wierszami tematycznie i językowo (por. w. 24-25a z w. 31; zob. Fohrer 1955, 90.92 i Zimmerli 1969, 354; Pohlmann 1996, 227)¹³¹. Jerozolima nie była zwykłą prostytutką przyjmującą zapłatę od klientów (w. 31b; por. Oz 9,1; Mi 1,7; Pwt 23,19). prostytutkom się płaci (w. 33a), zaś Jerozolima postępowała niezrozumiale, płacąc swoim kochankom¹³², wszystkim, którzy przychodzili do niej (w. 33b i 34; powtórzonym זנה, „odwrotnie”, podkreślono absurdalność tej sytuacji). Prostytucja jest tu metaforą relacji z obcymi mocarstwami¹³³. W w. 32 prostytuowanie się bez zapłaty zostało skojarzone z cudzołożeniem żony, która współżyje

¹²⁹ W kontraście do Boga, który był litującym się nad nią przechodniem (w. 6.8).

¹³⁰ Według Pohlmannna w Izraelu i u ludów ościennych ofiary z dzieci należały do wyjątków (por. Jr 7,29nn; Mi 6,7 czy 2 Krl 3,27), a od czasów wygnania były jednoznacznie i stanowczo odrzucane; Zimmerli 1969, 357.

¹³¹ Uważają je za kolejne uzupełniające wyjaśnienie.

¹³² O kochankach mowa jest jeszcze w ww. 36-37, ale przede wszystkim w 23,5.9.22.

¹³³ Por. też Oz 8,9-10; 12,2; Iz 30,6-7 (zob. Pohlmann 1996, 231) i 2 Krl 16,7-8 (זנה); zob. Greenberg, 2001, 343). Zob. też poniższe omówienie Ez 23.

nie z mężem, lecz z obcymi: „Żona cudzołożnica, która zamiast¹³⁴ męża swego bierze obcych¹³⁵!” Jest to wtrącenie przerywające ciągłość myśli z w. 31b.33 (zob. Jasiński 2018, 112)¹³⁶.

Ww. 35-43 są przede wszystkim groźbą czy zapowiedzią kary dla Jerozolimy, prostytutki (זונה; w. 35). Bóg sprowadzi przeciwko Jerozolimie jej wcześniejszych kochanków (w. 37; por. w. 33), czyli żołnierzy mocarstw, z którymi się próbowała układać, wraz z innymi wrogami (por. 23,28). Obnaży ją przed nimi (por. 23,10; aluzja do gwałtów w czasie wojen? por. Iz 47,3)¹³⁷. Z kolei w. 36 mówi nie tylko o kochankach, ale również o bożkach [גלילים]¹³⁸ i krwawych ofiarach z dzieci¹³⁹. Jerozolima ma zostać osądzona i skazana w oparciu o przepisy dotyczące cudzołożących żon i morderczyń (w. 38a; por. 23,45)¹⁴⁰: „I osądzę ciebie zgodnie z prawami¹⁴¹ dotyczącymi cudzołożnic i rozlewających krew”. Karą ma być śmierć, zgodnie z regulacjami z Kpł 20,10 i Lb 35,33; Pwt 19,10. Kara ta będzie wyrazem karzącego gniewu i zazdrości (por. Wj

¹³⁴ Odnosnie do składni tego wyrażenia por. Lb 3,45; 8,18. Wg Greenberg 2001, 312.342, אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ oznacza bycie pod kontrolą czy autorytetem męża (por. Ez 23,5; Lb 5,19-20.29).

¹³⁵ *BHS* (*prb*); Fohrer 1955, 89-90; Zimmerli 1969, 338 (*homoioteleuton*), korygując tekst za G. Jednak G proponuje zupełnie odmienne rozumienie tekstu (zob. Chrostowski 1991, 224-226), a TM zawiera lepszą lekcję (TM tłumaczy Greenberg 2001, 312; Jasiński 2018, 103; też Homerski 2013, 138). Przymiotnik נָ (użyty rzeczownikowo) może oznaczać nie tylko obcokrajowca (por. Oz 7,9) czy członka innej społeczności (por. Pwt 25,5), ale też odnosić się do wyznawców innych bogów (por. Jr 2,25; 3,13) – zob. Greenberg 2001, 342; też Martin-Achard 1984, 510-522.

¹³⁶ Wtórny wiersz w ocenie Fohrer 1955, 89-90; zob. też Zimmerli 1969, 353.

¹³⁷ Do tego zob. Herrmisson 2003, 192. Inaczej m.in. Westermann, Albertz 1984, 422.

¹³⁸ Tylko ten jeden raz w Ez 16.

¹³⁹ Druga część w. 36 uchodzi za dodatek – zob. Fohrer 1955, 87; Zimmerli 1969, 360-361; Pohlmann 1996, 229 (co jego zdaniem dotyczy też motywu kochanków).

¹⁴⁰ Ponownie uważane za wtórne rozszerzenie – zob. Fohrer 1955, 87; Zimmerli 1969, 361, ale inaczej Pohlmann 1996, 229.

¹⁴¹ W G* sg. jak w 23,45 (zob. *BHS*), co skłania niesłusznie do korekty (jak w Zimmerli 1969, 339). W 23,45 stoi dwa razy sg. użyty osobno do tych dwóch przestępstw. W G* brakuje też „rozlewających krew” (zob. *BHS*; Pohlmann 1996, 218).

34,14 i Prz 6,34; może się wiązać z metaforą zdrady małżeńskiej, por. też Ez 23,25; zob. Reuter 1993, 51-62). Motyw krwi łączy (wtórnie?) karę z ofiarami z dzieci (por. też w. 20-21), a cudzołóstwo zarówno z zadawaniem się z „kochankami”, jak i z bożkami (wtórnie?). W dużo bardziej rozbudowany sposób karę opisują kolejne w. 39-41. Przeciwno niewiernej Jerozolimie wystąpi zgromadzenie (לְהִקָּדֵשׁ; w. 40; por. 23,47), które w bezpośrednim kontekście tworzą najpewniej kochankowie-wrogowie (wraz z innymi wrogami – por. w. 37,39), tj. obce narody¹⁴², czy raczej obce wojska (por. 17,17; 23,24; 26,7; tak Greenberg, 2001, 345). Zostanie ukamienowana, co mogło być karą za: niedozwolone praktyki kultowe (por. Kpł 20,2.27; też Pwt 17,5 {זִסְקָל})¹⁴³, odciąganie ludu Bożego od JHWH ku obcym bogom (por. Pwt 13,[7]11), współżycie przed zamążpójściem lub cudzołóstwo (Pwt 22,21 {זִנָּה}; 22,23-25; zob. Kapelrud 1986, 945-948 i powyżej). Może więc być karą dla cudzołożnej Jerozolimy (por. w. 38a; zob. Zimmerli 1969, 360-361) i/lub w szerszym sensie za niewierność Bogu i bałwochwalstwo. W obecnym kształcie tekstu cudzołóstwo jest jednym z uzasadnień kary śmierci (obok mordowania dzieci), przez co pośrednio zostało odniesione do odstępstwa kultowo-religijnego (niewłaściwe praktyki kultowe i czczenie bożków) i działań politycznych (kochankowie Egipt, Asyria i Babilonia).

Rdzeń זָנָה został zatem użyty w tym rozdziale w specyficzny sposób. W w. 32 cudzołóstwo zostało przywołane do zobrazowania niezwyklej sytuacji, gdy prostytutka nie bierze zapłaty, a w w. 38 do wyjaśnienia zastosowania kary śmierci (zyskując jednocześnie metaforyczne znaczenie analogiczne do metafory prostytutki, być może w wyniku wtórnego opracowania).

Ez 23 to rozbudowany, obrazowy zarys historii Izraela i Judy, w którym centralnym pojęciem jest rdzeń זָנָה. Z całą pewnością nie jest to literacko

¹⁴² Inaczej Zimmerli 1969, 360: *Rechtsgemeinde* (do tego krytycznie Day 2000, 303).

¹⁴³ A także za występowanie przeciwko Bogu (por. Kpł 21,14.16.23), nieprzebranie szabatu (Lb 15,35-36) i świętokradztwo (por. Joz 7,25). W Pwt posłużono się czasownikiem לָקַט. Zob. też Schunck 1993, 345-347.

jednolity tekst, lecz redakcyjna, złożona kompozycja (zob. Zimmerli 1969, 536-537; Pohlmann 2001, 339-340)¹⁴⁴. Motyw nierządu pojawia się we wszystkich jej częściach, tj. w. (1.)2-27/28-30/31-34/35/36-49¹⁴⁵, ale rdzeń נאח znajduje się jedynie w ostatniej z nich.

Ww. 2-27 są rozbudowaną obrazową mową o dwóch siostrach Oholi-Samarii i Oholibie-Jerozolimie¹⁴⁶. Punktem wyjścia dla takiej obrazowej prezentacji był z pewnością Jr 3,6-11 (zob. Zimmerli 1969, 539; Pohlmann 2001, 342; Greenberg 2005, 106; Homerski 2013, 179 i powyżej). Nielegalny seks [זנה] obie siostry uprawiały wprawdzie w czasach swojej młodości w Egipcie (w. 2-3.4). Później Oholi pożądała [עגב]¹⁴⁷ i prostytuowała się [זנה] z Asyryjczykami (w. 5-7), ale nie porzucając prostytuowania się „od Egiptu” (w. 8)¹⁴⁸. Dodatkowo Samaria uczyniła siebie nieczystą kultowo (טמא; w. 7b)¹⁴⁹, pożądając nie tylko Asyryjczyków (por. w. 5b), ale i ich bożki (גלילי – por. 16,36 i 20,7 itd.). Utożsamienie zadawania się z Asyryjczykami z nieczystością kultową w postaci bałwochwalstwa jest przypuszczalnie wynikiem wtórnego rozszerzenia¹⁵⁰. Z powodu utrzymywania kontaktów z Egiptem spadła

¹⁴⁴ Ale w szczegółach ocena wypada różnie (zob. Fohrer 1955, 130-137; Zimmerli 1969, 536-538; Pohlmann 2001, 339-343; Greenberg 2005, 103).

¹⁴⁵ Co do jej części, które można wyznaczyć na podstawie różnic treściowych i wprowadzających formuł posłańca, panuje względna zgodność – zob. Zimmerli 1969, 536-537; Pohlmann 2001, 339-340; por. też Greenberg 2005, 103-105; Homerski 2013, 179.

¹⁴⁶ Odnośnie do znaczenia imion zob. Zimmerli 1969, 541-542; Pohlmann 2001, 346; Greenberg 2005, 110.

¹⁴⁷ Odnosnie do tego czasownika zob. *HAHAT*; Zimmerli 1969, 543; Greenberg 2005, 111.

¹⁴⁸ Inaczej niż w analogicznym sformułowaniu w 16,15 Egipcianie „wylewali nierząd swój na nią”, co wskazuje na dążenie Egiptu do kontaktów z Samarią (uwodzenie) – zob. Greenberg 2005, 107 i 116.

¹⁴⁹ Słowo to nie pojawia się w Ez 16.

¹⁵⁰ Tak Zimmerli 1969, 544; Pohlmann 2001, 346. Natomiast Fohrer 1955, 131, usuwa jedynie „wszystkie bożki ich” jako głosę wyjaśniającą. Według Greenberg 2005, 112, religijny promiskuityzm łączy się z politycznym.

na Oholę kara z ręki Asyryjczyków (w. 9-10)¹⁵¹. Pomimo tego los Oholi nie zrobił wrażenia na jej siostrze, Oholibie-Jerozolimie (w. 11-27)¹⁵². W swym niepohamowanym pożądaniu i prostytucji postępowała nawet gorzej niż Ohola, bo nie tylko pożądała Asyryjczyków (i czyniła siebie nieczystą – w. 13a; nieczystość kultowa sugeruje, że jest to dodatek; por. 7b)¹⁵³, lecz zauroczyli ją Chaldejczycy (tj. Babilończycy; w. 14-16a), tak że posyłała do nich posłańców (w. 16)¹⁵⁴. Prostytuowali się z nią (i dodatkowo uczynili Jerozolimę nieczystą; rozszerzenie w. 17)¹⁵⁵. Wtedy jednak odwróciła się z niechęcią od Babilończyków, ale i Bóg się od niej odwrócił (w. 18) zrażony jej nachalnym nierządem, tym bardziej że tak samo jak jej siostra (por. w. 8) nadal prostytuowała się z Egipcem (w. 19-21; por. 2 Krl 24 – zob. Zimmerli 1969, 547; Pohlmann 2001, 347). Spada na nią kara z Bożej inicjatywy (w. 22-27): Babilończycy nie darują Oholibie zdrady politycznej¹⁵⁶. Bóg położy ostatecznie kres hańbiącemu prostytuowaniu się z okresu egipskiego, tj. stosunkom politycznym z Egipcem (w. 27; por. Jr 41,16-43,7; zob. Greenberg 2005, 124; Pohlmann 2001, 348).

Groźba z w. 28-30 powtarza szereg motywów znanych z wcześniejszych wierszy (por. w. 10a.11.18a.27a oraz 16,37-39), w tym powód kary (w. 30b): nierząd z narodami lub za narodami (ich naśladowanie) oraz

¹⁵¹ Por. 2 Krl 15,19-20.29; 17,3. Do sytuacji historycznej zob. Pohlmann 2001, 346-347 i przyp. 70 i 71; Greenberg 2005, 11 oraz *ANET*, 280-281, zwł. 283.

¹⁵² Obrazują los Jerozolimy i Judy od czasów asyryjskich po upadek w 587/6 r. p.n.e. – zob. Pohlmann 2001, 347.

¹⁵³ Zob. Zimmerli 1969, 545; Pohlmann 2001, 347; nawet jeśli różne są powody uznawania tych wierszy za wtórne.

¹⁵⁴ Por. 2 Krl 20,12-19 (i Iz 39) lub 2 Krl 24 – do tego zob. Zimmerli 1969, 545-546; Pohlmann 2001, 347.

¹⁵⁵ W. 17aβ-b jest wtórny wg Pohlmann 2001, 339. Zasadne jest pytanie, czy kontakty te nie prowadziły również do przyjmowania lub narzucania obcych praktyk kultowych, co poświadczono jest jednak jedynie dla okresu dominacji asyryjskiej (por. 2 Krl 21,5; 23,4-5.11-12).

¹⁵⁶ Odnośnie do opisu kar zob. komentarze, zwł. Zimmerli 1969, 548-550; Greenberg 2005, 122-124 i Pohlmann 2001, 348.

uczynienie siebie kultowo nieczystą ich bożkami (jak w w. 7b)¹⁵⁷. Z kolei w. 31-34 z w. 1-27 łączy mowa obrazowa o dwóch siostrach¹⁵⁸: kubek (metafora nieszczęścia czy katastrofy) Samarii zostanie przekazany Jerozolimie. W. 35, będący pomostem do kolejnej części, zapowiada Jerozolimie poniesienie konsekwencji odwrócenia się od JHWH. Nierząd jest tu tożsamy z odrzuceniem JHWH i Jego woli. Jest to uogólniające podsumowanie odwołujące się przede wszystkim do w. 27 i 29 (zob. Pohlmann 2001, 339-340; Greenberg 2005, 105).

Ostatnia część (ww. 36-49) to kontynuacja przesłania o Oholi i Oholibie (w. 36). Fragment ten jest wielorako powiązany z resztą rozdz. 23, jak i z rozdz. 16. Ponieważ wydaje się być złożony z fraz i wyobrażeń z tych dwóch rozdziałów (do czego dochodzą jeszcze zapożyczenia z innych rozdziałów), słusznie uważa się go za wtórne rozszerzenie¹⁵⁹. Ma zasadniczo dwuczęściową budowę: w. 36-44 są wykazem win, w. 46-49 groźbą (por. formuła posłańca na początku w. 46; zob. Zimmerli 1969, 553)¹⁶⁰, a w. 45 łączy w sobie zapowiedź sądu (w. 45a) i jego uzasadnienia (w. 45b). Kluczowym motywem jest osądzenie obu sióstr (אחיות w ww. 36,45). Sąd rozpoczyna się od ogłoszenia ich przestępstw kultowych (חַוִּיעֲבָה; w. 36, który jest prawie identyczny z 16,2). Dopuściły się (w. 37) cudzołożenia [חָנַף] z bożkami (por. w. 7) i zabójstw własnych dzieci zrodzonych dla Boga (por. w. 4), które miały stać się pożywieniem bożków – podobne zestawienie znajdujemy jeszcze w 16,36, w którym użyto rdzenia חָנַף. Zarzynanie dzieci dla bożków powraca w w. 39a, gdzie

¹⁵⁷ Wprawdzie mogłaby to być odrębna jednostka (zob. Greenberg 2005, 105), ale raczej mamy do czynienia z rozszerzeniem redakcyjnym (zob. Zimmerli 1969, 551; Pohlmann 2001, 339).

¹⁵⁸ Wiersze te są najprawdopodobniej rozszerzeniem – zob. Zimmerli 1969, 551-553; Pohlmann 2001, 339-340.

¹⁵⁹ Do tego dochodzi też brak koherencji form gramatycznych. Zob. Zimmerli 1969, 553; Pohlmann 2001, 340; Greenberg 2005, 103.105-109. Natomiast co do datowania opinie są bardzo zróżnicowane.

¹⁶⁰ Zimmerli zalicza w. 45 do groźby. Jednak w. 45 robi wrażenie odrębnego wprowadzenia do ww. 46-49.

posłużono się zwrotem z 16,21¹⁶¹. W ten sposób uczyniły nieczystą świątynię i zbezczęściły szabaty (ww. 38.39aβ-b). O ile w ww. 7.30 mowa jest o czynieniu samej siebie nieczystej bożkami (w w. 17 politycznymi zabiegami u Babilończyków), to tu nieczystością bezczęściły świątynię i szabaty (por. Kpł 19,30; zob. Zimmerli 1969, 554)¹⁶².

Nie do końca zrozumiałe ww. 40-44 podkreślają cudzołożne postępowanie obu sióstr (zob. Pohlmann 2001, 349; też Zimmerli 1969, 554). Ww. 40b-41 mówią chyba o przygotowaniach do orgii (zob. Greenberg 2005, 128), a w w. 42 pojawiają się tłumy mężczyzn, którzy, inaczej niż w rozdz. 16, obdarowują kobiety ozdobami (bransolety i wieńce). W. 43, w którym powracają rdzenie נָהָה i נָהָה, jest niezrozumiały i niemożliwy do rekonstrukcji (zob. *BHS*; *HAAHAT*; Zimmerli 1969, 535.554; Pohlmann 2001, 338 przyp. 20; Greenberg 2005, 102.129)¹⁶³ – przypuszczalnie ma być podsumowaniem oskarżenia pod adresem obu sióstr. W. 44 kontynuuje motyw przybywania mężczyzn do Oholi i Oholiby, co porównane zostaje do odwiedzania prostytutki (kobieta נָהָה i kobiety haniebnie postępujące; por. w. 27.29.35 oraz Jr 13,27; Kpł 19,29). Tak samo jak w 16,38 zostaną one osądzone (por. też 16,41aβ) i skazane w oparciu o przepisy dotyczące cudzołożących żon

¹⁶¹ Zob. też Pietsch 2013, 368 i przyp. 654 i 655: w. 39aα podejmuje i interpretuje w. 37b w sensie kultowego zarzynania, w duchu technofagii. Według Day 2000, 294-295, zarówno cudzołożstwo, jak i morderstwo są metaforami złamania przymierza i ofiar z dzieci, które nie mogły być uważane za morderstwa (przyp. 30). Jednak zostały one utożsamione z morderstwem nie tylko w w. 37 („krew na rękach ich”), ale też w 16,38 i 23,45.

¹⁶² Ciekawe, że oskarżenie to dotyczy też Oholi. Zbezczeszczenie szabatów jest tematem w 20,13.16.21.24; 22,8, a wyrażenie „czynić nieczystą świątynię (שִׁחֲתוּ אֶת-הַמִּקְדָּשׁ)” pojawia się w 5,11 (a poza tym jedynie w Kpł 20,3 i Lb 19,20).

¹⁶³ TM dosłownie: „zużyta ma cudzołożstwa, teraz będą prostytutuować się prostytutuowaniem jej i ona” (?) (trochę inaczej Fohrer 1955, 137). W *BHS*, odwołując się do G i S, proponuje się: „Czyż nie jak te [w ten sposób] cudzołożyły i czynami prostytutki się parały?” (tłumaczone w Fohrer; Pohlmann: „Czy w ten sposób nie cudzołożyły? I czynami prostytutki także one się prostytutuowały.”). Natomiast Jasiński 2019, 347: „I powiedziałem do zniszczonej przez cudzołożstwa: Teraz i ona cudzołoży nierządami swymi”, ale nie wyjaśniając, w jaki sposób doszedł do takiego przekładu.

i morderców/morderczyń (w. 45), co odnosi się wprost do postępowania przedstawionego w w. 37 (por. też w. 39aα). O ile w 16,38 sądzącym był Bóg (por. też wezwanie do sądenia skierowane do proroka w w. 36), tu są nimi ludzie sprawiedliwi. Być może mowa jest o sprawiedliwych z 18,5-9, którzy nie dopuszczają się niegodziwych czynów religijnych i etyczno-społecznych, m.in. nie oddają czci bożkom ani nie składają im ofiar¹⁶⁴. Chyba jednak nie tworzą oni zboru/zgromadzenia, który na Boże wezwanie wykona wyrok (ww. 46-47), kamienując je, czyli dziesiątkując ich mieszkańców („synów ich i córki ich”; por. w. 10.25), i paląc domy (por. 16,40-41). W ww. 24-26 wyrok taki wykonuje zgromadzenie (wrogich) narodów (niemniej zgodnie z w. 24 one też sądzą Jerozolimę). Siostry poniosą karę za swe bałwochwalcze postępowanie (trzy razy w ww. 48-49 זָנָהּ oraz wyjątkowe w Ez גִּלְיָהּ גִּלְיָהּ, tj. grzeszenie z bożkami i kara za to; por. 16,51)¹⁶⁵.

W rozdziale tym prostytucją (rdzeń זָנָה) jest zadawanie się z obcymi mocarstwami. Do tego redakcyjne dodano zanieczyszczenie kultowe [זָנָה] bałwochwalstwem (w. 7b.30 por. też w. 49). W w. 35 posłużono się prostytucją jako metaforą w szerokim sensie odwrócenia się od JHWH. Z kolei rdzeń זָנָה pojawia się w w. 45a zapożyczonym z 16,38 (kara za cudzołóstwo), odnosząc cudzołóstwo jako metaforę do bałwochwalstwa powiązanego z przelewaniem krwi dzieci (w. 37 i 45b; por. 16,36). Ww. 37 i 45 są związane nie tylko ze sobą, ale i z 16,36.38. Poza niezrozumiałym w. 43 motywy cudzołóstwa i prostytucji nie są ze sobą bezpośrednio połączone. Gdy mowa jest o kontaktach z mężczyznami, tj. obcymi narodami używa się rdzenia זָנָה, podczas gdy dla bałwochwalstwa (wraz z ofiarniczym przelewaniem krwi dzieci) rdzenia זָנָה. Sprawę komplikuje fakt, że prostytucja jako metafora sąsiaduje z motywem zanieczyszczenia się bożkami w rozszerzeniach redakcyjnych

¹⁶⁴ Inaczej nieprzekonująco Greenberg 2005, 130.

¹⁶⁵ Całość zamyka typowa w Ez formuła poznania JHWH (por. 13,9; 24,24; 28,24; 29,16; także 6,7.13; 7,4.9 itd.).

(zob. w. 7b.30; zob. powyżej)¹⁶⁶. W ostatniej części (ww. 36-49) poświęconej cudzołóstwu z obcymi bóstwami rdzeń זנה pojawia się poza w. 43 jeszcze jedynie w jej środku, w w. 44, ale fragment ten jest literacko złożony, a o prostytutce mowa jest jedynie w powiązaniu z igraszkami seksualnymi z mężczyznami (ww. 40-44). Oba rdzenie są więc używane odmiennie. Wniosek ten jednak mocno osłabia użycie rdzenia זנה w Ez 16 dla niewierności kultowo-religijnej, tym bardziej że w. 37 (זנה) czerpie z 16,36, gdzie domeną źródłową metafory jest prostytutka (rdzeń זנה).

Podsumowanie

Motyw cudzołóstwa w Ez pojawia się jedynie w rozszerzeniach, w pierw w związku z karą śmierci dla nierządnej Jerozolimy (16,38), z pewnością dlatego, że prostytutka jako taka nie była karalna¹⁶⁷. Stąd motyw ten został przejęty w 23,45(a). Posłużył też w 16,32 do wyjaśnienia kuriozalnej sytuacji, gdy prostytutka rezygnuje z zapłaty. Z kolei w rozdz. 23 cudzołóstwo jest metaforą bałwochwalstwa (w. 37.45b). Choć w Ez 16 i 23 motyw cudzołóstwa nie wiąże się bezpośrednio z prostytutką jako metaforą, to jednak obejmuje nieprawości, które były opisywane metaforycznie jako prostytutka.

3.4. Iz 57,3

Iz 57,3-13 to niekoniecznie jedna perykopa¹⁶⁸, choć wiersze te spaja wspólna tematyka przewinień kultowych i składania ofiar bożkom¹⁶⁹. Ww. 3-5 zaadresowane są w 2. os. *pl.*, podczas gdy w ww.6-13a posłużono się formami 2. os. *sg. fem.: pl.* odnosi się prawdopodobnie po prostu do Izraelitów, zaś *sg. fem.* do Jerozolimy¹⁷⁰. Ponieważ za Jerozolimą

¹⁶⁶ זנה pojawia się też we wtórnych ww. 13.17 (i w. 38).

¹⁶⁷ O wyjątkowych sytuacjach, gdy nielegalne współżycie było jednak karalne, zob. powyżej.

¹⁶⁸ Odnośnie do wydzielenia poszczególnych perykop zob. Lau 1994, 151; też Steck 1991, 171-172. Westermann 1986, 256.258, dzieli te wiersze na dwa odrębne słowa prorockie (w. 3-6 i 7-13).

¹⁶⁹ Zob. też listę wspólnych słów w Goldingay 2014, 102.

¹⁷⁰ Zob. Steck 1991, 173 (adresatem w *pl.* są przywódcy ludu); Goldingay 2014,

kryją się jej mieszkańcy (i otaczających ją terenów), to *de facto* pokrywa się to z ludem (Judei). Zostają oni wezwani do wystąpienia przed sądem (כָּרַב por. Iz 41,1,5; 48,16; podobnie w Iz 41,21; też Pwt 1,17; zob. Kühlewein 1984b, 680) i jednocześnie nazwani dziećmi kobiety uprawiającej wróżbiarstwo (por. Iz 2,6; Jr 27,9; zakazana w Izraelu praktyka religijna – por. Pwt 18,10.14; 2 Krl 21,6; zob. Koole 2001, 52 i André 1984, 379.381) oraz „potomstwem cudzołożnika i prostytutki” (TM jest, niestety, niepewny i wymaga korekty)¹⁷¹. Jeśli przyjęte tu rozstrzygnięcie tekstowokrytyczne jest słuszne, to nie może chodzić o dzieci ze stosunku cudzołożnika i prostytutki (zob. Goldingay 2014, 120), gdyż mężczyzna nie dopuszczał się cudzołóstwa, współżycząc z prostytutką. Bez wątpienia mamy do czynienia z przenośnym użyciem obu określeń (tak też komentatorzy: Westermann 1986, 256; Koole 2001, 53), a w takim razie słów „dzieci” i „potomstwo” też nie należy rozumieć dosłownie (inaczej Goldingay 2014, 117). Wezwanie skierowane jest do ludu, który dopuszcza się grzesznych czynów (zob. Koole 2001, 53). W kolejnym wierszu (w. 4b) adresaci zostali ponadto nazwani dziećmi odstępstwa, grzechu [פְּשָׁע] ¹⁷² i potomstwem oszustwa. פְּשָׁע to oszustwo nie tylko o charakterze społecznym, ale i religijnym. Mogło być oceną bałwochwalstwa

123 (przejście na fem. wynika z tego, że mowa jest o Jerozolimie jako matce składającej w ofierze własne dzieci); Brzegowy 2019, 625. Natomiast wg Koole 2001, 52-53 i 59, mamy tu metaforyczne określenie ludu jako niewiernej panny młodej (?).

¹⁷¹ W TM czasownik נָרַח w impf. cons. q. 3. os. sg. fem. lub 2. os. sg. masc. musiałby być rozumiany jako zdanie „i która uprawia nierząd” (tak Goldingay 2014, 95-96). Nie może odnosić się do adresatów, gdyż konieczna byłaby forma pl. (jak w Q^a; za taką lekcją opowiada się Lau 1994, 152). Na możliwą rekonstrukcję może wskazywać G i V (ptp. – tak Koole 2001, 53-54; Brzegowy 2019, 614). Natomiast nie ma podstaw tekstowych do zmiany ptp. masc. נָרַחָה na fem. (tak słusznie Goldingay 2014, 95). Jednak logika tekstu (ale czy nie jest to wygładzenie tekstu?) wskazywałaby na korektę, tym bardziej że od w. 6 adresatem/ką jest wielkość w sg. fem. Można by więc postulować błąd przedstawienia kolejności liter ו i ח. Najczęściej dokonuje się obu korekt łącznie „cudzołożnicy i prostytutki” – zob. BHS; Westermann 1986, 256; Stachowiak 1996, 253, który nie odnotował korekty tekstowej; Brzegowy 2019, 614.

¹⁷² Szerokie określenie karalnej sędowo nieprawości, niegodziwości, mającej zawsze wymiar religijnego odstępstwa – zob. Knierim 1984b, 488-495.

lub czarodziejstwa (Iz 44,20; Jr 10,14 itp.). Oszustwem są także złudne nadzieje pokładane w nielegalnych praktykach kultowych lub/i obcych bóstwach (Jr 3,23; 13,25; zob. powyżej i Klopfenstein 1984b, 1015). Niestety również pytania (retoryczne) z w. 4a są interpretacyjnie niepewne. Być może w bardzo ostry sposób krytykują występowanie czy bluźnienie przeciwko Bogu (por. Ps 35,21; zob. Westermann 1986, 257; Stachowiak 1996, 254; Brzegowy 2019, 623; Koole 2001, 55 {wychwalanie innych bogów}). Dalsze wiersze (ww. 5-13) obnażają fałszywe praktyki kultowe, choć w szczegółach niosą ze sobą szereg problemów tekstowych i interpretacyjnych¹⁷³. Mowa jest o różnych praktykach ofiarniczych (ww. 5-7) powiązanych z metaforycznym nierządym współżyciem seksualnym (ww. 7-8). Językowo są zależne do krytyki z Oz, Jr, Ez i tradycji deuteronomistycznych (m.in. ofiary składane przy zielonych drzewach – por. Oz 4,13-14; „pod każdym drzewem zielonym” – por. Jr 2,20; 3,6.13; Pwt 12,2; 1 Krl 14,23; 2 Krl 16,4; 17,10 oraz Ez 6,13 i 2 Krn 28,4; „na górze wysokiej” – por. Jr 3,6; przygotowanie posłania – por. Ez 23,17)¹⁷⁴. Od w. 6 adresatką jest Jerozolima, a w w. 7 mowa jest o „wysokiej i wyniesionej górze”, co może być określeniem Wzgórza świątynnego (por. Iz 2,2-3). Wydaje się więc, że nielegalne kultury są związane ze świątynią w Jerozolimie (zob. Lau 1994, 156-157[.159]; Koole 2001, 64-65[.66]; Brzegowy 2019, 627; ostrożniej Goldingay 2014, 126-127)¹⁷⁵. Nie wiadomo też, czy opisuje się kultury JHWH uznane za nielegalne, czy też bałwochwalcze¹⁷⁶,

¹⁷³ Zob. Goldingay 2014, 116: złożone serie wyobrażeń i pojęć, które trudno jest dokładnej zidentyfikować.

¹⁷⁴ Zob. powyżej oraz komentarze, np. Koole 2001, 56-88 czy ogólna ocena w Goldingay 2014, 117.

¹⁷⁵ W mojej ocenie nie ma jednak pewności co do takiej identyfikacji miejsca, gdyż nie tylko zielone drzewa, ale też np. wysokie góry (wzgórza) pojawiają się regularnie w kontekście wielu miejsc kultu. Czy zatem wspomniane *wadis* (ww. 5.6) to miejsca w okolicach Jerozolimy (przeważnie związane z kultem Molecha; zob. Koole 2001, 58-59)?

¹⁷⁶ Zob. problematyczne: „gładzie kamieni” w w. 6 (zob. *HAHAT*; inaczej Koole 2001, 59-61: „zmarli w *wadi*”), „pamiątka” i „ręka” w w. 8 (zob. Koenen 1988, 48-49.52-53; Lau 1994, 159.161; też Westermann 1986, 257 przyp. 3; Koole 2001, 67-68.71; Brzegowy

tym bardziej że przywołanie czczenia bożków mogło służyć jedynie wzmocnieniu krytyki niewłaściwych form kultu JHWH (zob. Lau 1994, 168)¹⁷⁷. W ww. 7-8 pojawią się ponadto motywy seksualne: posłanie, odsłanianie (prawdopodobnie eliptyczne wyrażenie dla współżycia seksualnego – pi. גילה)¹⁷⁸, fallus (jeśli nie chodzi o rękę)¹⁷⁹. Jednak są one tak enigmatyczne, że jedynie można próbować odgadywać ich sens¹⁸⁰.

Podsumowanie

Nazwanie Izraelitów czy mieszkańców Jerozolimy dziećmi cudzołożnika i prostytutki trzeba rozumieć przenośnie, gdyż odwołanie się do tych nieprawości seksualnych miało najpewniej służyć krytyce obrzydliwych praktyk kultowych, których „Jerozolima” miała się dopuszczać na Wzgórzu świątynnym i w okolicach. Choć oba rdzenie נאף i זנה odnoszą się do tego samego, to nie są w pełni tożsame, gdyż mówią o ojcu (motyw nie rozwinięty w tej perykopie) i matce, do której odnoszą się ww. 6-13a.

4. Wnioski

Rdzeń נאף w sensie dosłownym oznacza ‘cudzołożyć’ i nigdy jego znaczenie nie pokrywa się z rdzeniem זנה. Oba opisują różnego rodzaju nieprawości seksualne.

2019, 627), „król” (Molech?) w w. 9 (zob. Westermann 1986, 258; Lau 1994, 162; Koole 2001, 73; Goldingay 2014, 130, „zbiory” (bożków?) w w. 13 (zob. Lau 1994, 166-167; Koole 2001, 85; Goldingay 2014, 133; Brzegowy 2019, 631, i to bez zbędnej korekty proponowanej w Marti 1990, 370 czy najpewniej w Stachowiak 1996, 257).

¹⁷⁷ Lau twierdzi, że (uczony w Piśmie) prorok nie miał na uwadze żadnych istniejących w rzeczywistości kultów bałwochwalczych.

¹⁷⁸ Zob. HAHAT (wyrażenie eliptyczne, odsłonięcie genitaliów). Do proponowanych korekt (w BHS *prb*; Goldingay 2014, 128) zob. Lau 1994, 160 i Koenen 1988, 49.

¹⁷⁹ Być może potwierdzone w 1 QS 7,13; wywodzone od נרר^{2*}, „kochać” – zob. HAHAT, komentarze, np. Westermann 1986, 257 przyp. 3; Koenen 1988, 52-53; Lau 1994, 161; Goldingay 2014, 96.218-129. Zaś Koole 2001, 71, myśli o pomniku, grobowcu (por. 56,5) jako aluzji do bóstw świata podziemnego, chtonicznego (kult Baala).

¹⁸⁰ Zob. przede wszystkim Koenen 1988; Lau 1994, 156-161; ostrożniej Koole 2001, 65-72

W sensie przenośnym łączą się ze sobą bezpośrednio jedynie w Jr (początek tego procesu można dostrzegać w Oz 2,4), gdzie odnoszą się do niewierności kultowej wobec JHWH. Przy czym obie metafory obrazują jedno i to samo przestępstwo religijne jedynie w dwóch (Jr 3,6-11; 13,[25-]27), ewentualnie trzech (Jr 5,7-9) miejscach. W Ez zaś sprawa jest bardziej skomplikowana. W Ez 23, który wyraźnie opiera się na Jr 3,6-11, metaforyczną prostytutką opisuje się konszachty z obcymi mocarstwami, zdradzanie władców Asyrii i Babilonii przez wasalnie podporządkowaną Samarię i Jerozolimę poprzez nawiązywanie relacji z Egiptem. Wtórnie dodane zostało cudzołóstwo jako metafora niewierności kultowo-religijnej wobec JHWH i uznawania innych bogów¹⁸¹. Z kolei przez redakcyjnie dodany motyw nieczystości kultowej [אֲשֵׁרָה] obie metafory zaczęły ze sobą bezpośrednio sąsiadować. W Ez 16, w którym z kolei prostytutka jest metaforą religijnej i kultowej niewierności Jerozolimy wobec JHWH, אֲשֵׁרָה pojawia się jedynie w dodatku w. 32, obrazującym dziwaczną zachowanie prostytutki Jerozolimy porównaniem z cudzołożącą żoną, oraz w rozszerzeniu redakcyjnym w. 45, według którego Jerozolima zostanie skazana w oparciu o prawo o cudzołóstwie i morderstwie (prostytycja zasadniczo nie była karalna). Prawa te odwołują się do zadawania się z obcymi bóstwami i składania krwawych ofiar z dzieci. W wyniku zabiegów redakcyjnych metaforycznie wykorzystane prostytutka i cudzołóstwo zaczęły na siebie nachodzić, choć nigdzie obie domeny źródłowe nie są ze sobą bezpośrednio powiązane. Późny fragment ‘Tritoizajaszowy’ jest zarówno tekstowo, jak i interpretacyjnie niepewny, co nie pozwala na wyciąganie jakichkolwiek wiarygodnych wniosków.

Ponadto cudzołóstwo (niezależnie od motywu prostytutki) było także metaforą fałszywego prorokowania (Jr 23,10-15; 29,23), zdradliwego

¹⁸¹ W 23,44 prostytutka związana jest z uganianiem się za obcymi mężczyznami i orgią seksualną, nawiązując do konszachtów z obcymi mocarstwami, a 23,43 jest uszkodzony i nie daje się interpretować.

postępowania bliźniego (Jr 9,1-10) czy zdrady króla przez dworzan (Oz 7,3-7). Choć w przenośnym sensie זנה i נאף stały się metaforami kultowej czy religijnej niewierności, to z wyjątkiem Jr 3,6-11; 13,(25-)27 (i nieco inaczej Ez 16[38]) zachowywana była wyraźnie ich odmienność znaczeniowa (domen źródłowych). Pojawienie się w ramach tej metaforyki rdzenia נאף wynikało właśnie z jego szczególnego znaczenia dosłownego. Użyto go, gdy mowa jest o zdradzie adresatki wprost zwanej matką i żoną (Oz 2,4), o karze w postaci listu rozwodowego (Jr 3,6-9), o karze śmierci (Ez 16,38 i 23,45) czy niezwykłego zachowania prostytutki, która nie bierze zapłaty (Ez 16,32). Takiego powodu nie da się wskazać jedynie dla Jr 13,27. Nawet jeśli obie metafory posłużyły do zobrazowania kultowego czy religijnego odstępstwa od JHWH, to jeszcze nie oznacza, że zatraciły swoją odmienność. Nie ma żadnego powodu, by postulować zlanie się ich sensów nawet w przypadku Jr 3,6-11 i 13,27. Tylko dostrzeżenie, że mamy do czynienia z dwoma, czasami uzupełniającymi się metaforami i różnymi domenami źródłowymi, pozwala na właściwą interpretację tych fragmentów.

Mieszanie znaczeń obu czasowników jest więc błędem. Trzeba różnić obie metafory i ich sensory. Nie ma też racji K. Adams (Adams 2008), że prostytutka [זנה] jest metaforą (drugiego poziomu metafory) cudzołóstwa [נאף]. W szczególności w Oz 4,13-14 obie metafory wyraźnie tworzą paralelizm, w warstwie obrazowej (domeny źródłowe) odnosząc się do różnych przestępstw. W Oz 2,4 i Jr 13,27 są to z kolei paralelne pojęcia, w żadnym razie prostytutka nie może być metaforą cudzołóstwa. Dotyczy to także Ez, do której w pierwszej kolejności odwołuje się K. Adams. Obie metafory mogą ze sobą sąsiadować, opisywać tę samą nieprawość, ale nigdzie זנה nie jest metaforą prostytutki. Można także podważyć tezę o dosłownym znaczeniu זנה jako uczestniczenie w nielegalnych kultach (zob. Riegner 2009 i powyżej), co musiałoby w Oz 4,13-14 prowadzić do przyjęcia dosłownego sensu זנה i metaforycznego נאף. Ponieważ prostytutka, jak twierdzi I. Riegner, nigdy nie była karalna, to nie mogła być metaforą kultowej zdrady JHWH.

Taki argument falsyfikuje też Ez 23*, gdzie prostytutka jako metafora odnosi się zdrady władców wasalnych, co z punktu widzenia I. Riegner musiałoby być bezsensowne¹⁸².

Bibliografia

- Adams, Karin. 2008. „Metaphor and Dissonance: A Reinterpretation of Hosea 4:13-14.” *Journal of Biblical Literature* 127 (2): 291-305
- André, G. 1984. „qāšap.” W *TWAT IV*: 375-381.
- ANET: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement.* 1969. Wyd. 3. Red. James B. Pritchard. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 1997. Wyd. 5 poprawione. Red. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph, Adrian Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- BHQ: Biblia Hebraica Quinta: The twelve minor prophets.* 2010. Red. Adrian Schenker et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Beentjes, Pancratius C. 2006. *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Supplements to Vetus Testamentum 68). Atlanta: SBL.
- Boecker, Hans Jochen. 1970. *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 14). Wyd. 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Boecker, Hans Jochen. 1989. „Recht und Gesetz: Der Dekalog.” W Boecker, Hans Jochen et al. *Altes Testament* (Neukirchener Arbeitsbücher). Wyd. 3 przejrzone i uzupełnione, 206-222. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

¹⁸² I. Riegner nie próbuje postulować kolejnego jakoby dosłownego znaczenia *זנה*, bo mimo że ok. 1/3 miejsc występowania rdzenia *זנה* przypada na Ez, to poza 6,9 i 16,20 ich nie analizuje.

- Brzegowy, Tadeusz. 2019. *Księga Izajasza rozdziały 40-66 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz): Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny XXII/3). Częstochowa: Święty Paweł.
- Childs, Bernard S. 1974. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (The Old Testament Library). London: S.C.M. Press.
- Chrostowski, Waldemar. 1991. *Prorok wobec dziejów: Interpretacja dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*. Warszawa: ATK.
- Cook, Gregory D. 2015. „Human Trafficking in Nahum.” *Horizons in Biblical Theology* 37: 142-157.
- Cornelius, Izak (Sakkie). 2008. „Anat.” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Dostęp 2019.11.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13361/>.
- Craigie, Peter C., i Page H. Kelley, Joel F. Drinkard jr. 1991. *Jeremia 1-25* (Word Biblical Commentary 26). Dallas TX: Word (wersja elektroniczna bez numerów stron).
- Crüsemann, Frank. 1997. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Wyd. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Day, Peggy L. 2000. „Adulterous Jerusalem’s Imagined Demise: Death of a Metaphor in Ezekiel XVI.” *Vetus Testamentum* 50 (3): 285-309.
- Dohmen, Christoph. 2012. *Exodus 19 – 40* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Wyd. 2. Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Drozd, Jan. 1968. „Księga Ozeasza: Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy.” W *Księgi proroków mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XII/1), 29-117. Poznań: Pallotinum.
- Dyma, Oliver. 2010. „Ehe (AT).” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Dostęp 2020.11.12. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16896/>.

- Erlandsson, Seth. 1977. „zānā^h.” W *TWAT* II: 612-619.
- Eynde, Sabine Van Den. 2001. „Taking Broken Cisterns for the Fountain of Living Water: On the Background of the Metaphor of the Whore in Jeremiah.” *Biblische Notizen* 110: 86-96.
- Fischer, Georg. 2005a. *Jeremia 1 – 25* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fischer, Georg. 2005b. *Jeremia 26 – 52* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Fohrer, Georg. 1955. *Ezechiel. Mit einem Beitrag von Kurt Galling* (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe 13). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Freedman, Daniel N., i B.E. Willoughby. 1986. „nā^hap.” W *TWAT* V: 123-129.
- Gamberoni, Johann. 1984. „maccebā^h.” W *TWAT* IV: 1064-1074
- Gerstenberger, Erhard S. 1993. *Das dritte Buch Mose: Leviticus* (Das Alte Testament Deutsch 6). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gesenius' Grammatik: Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*. 1991. Na nowo opracowana przez Emil Kautzsch, wyd. 28 (Leipzig 1909). Wydana w Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser. *Hebräische Grammatik*. Hildsheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Goldingay, John. 2014. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56-66* (International Critical Commentary). London/New Dehli/New York/Sydney: Bloomsbury.
- Greenberg, Mosche. 2001. *Ezechiel 1 – 20. Mit einem Vorwort von Erich Zenger* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- HAHAT: Gesenius, Wilhelm*. 2013. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, opracowanie i wydanie Herbert Donner, współpraca Udo Rüterwörden, Johannes Jenz, rozpoczęcie D. Rudolf Meyer, wyd. 18. Heidelberg/Dordrecht/London/New York: Springer.

- HAL: Kohler, Ludwig i Walter Baumgartner. 1995. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Tom I-II, na nowo opracowany przez Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm i Benedikt Hartmann, wyd. 3. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill.
- HAW: *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 2021. Zał. Georg Fohrer, wyd. Johannes F. Diehl, Markus Witte, całkowicie nowo opracowane wyd. 4. Berlin/Boston: De Gryuter.
- Hermisson, Hans-Jürgen. 2003. *Deuterocesaja: 2. Teilband Jesaja 54,8-49,13* (Biblischer Kommentar Altes Testament XI/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Hieke, Thomas. 2014. *Levitikus 16 – 27* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Homerski, Józef. 2013. *Księga Ezechiela: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu XI/1). Przygotowanie do druku Urszula Szwarz. Poznań: Pallotinum.
- Jasiński, Andrzej. 2018. *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz Ez 16-20*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Jasiński, Andrzej. 2019. *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz Ez 21-25*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Jenni Ernst. 2000. „Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: Das Pi'el in verbesserter Sicht.” *Zeitschrift für Althebraistik* 13 (1): 67–90.
- Jeremias, Jörg. 1983. *Der Prophet Hosea* (Das Alte Testament Deutsch 24,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jeremias, Jörg. 2013. „Das Rätsel der Schriftprophetie.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125(1): 93-117.
- Jost, Renate. 2017. „Hure / Hurerei (AT).” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Dostęp 2019.11.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21670/>.
- Kapelrud, Arvid Schou. 1986. „sāqal.” W *TWAT* V: 945-948.
- Keller, Carl Albert . 1984. „)ālā^h.” W *THAT* I: 149-152.

- Keown, Gerald L., i Pamela J. Scalise, Thomas G. Smothers. 1995. *Jeremia* 26–52 (Word Biblical Commentary 27). Dallas, TX: Word Books (wersja elektorniczna bez numerów stron).
- Klopfenstein, Martin A. 1984a. „bgd.” W *THAT* I: 261-264.
- Klopfenstein, Martin A. 1984b. „šqr.” W *THAT* II: 1010-1019.
- Knierim, Rolf. 1984a. „hnp.” W *THAT* I: 597-599
- Knierim, Rolf. 1984b. „pæša.” W *THAT* II: 488-495.
- Koenen, Klaus. 1988. „Sexuelle Zweideutigkeit und Euphemismen in Jes 57,8.” *Biblische Notizen* 40: 46-53.
- Koole, Jan L. 2001. *Isaiah III. Volume 3: Isaiah 56-66* (Historical Commentary on the Old Testament). Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- Kühlewein, Johannes. 1984a. „zn^h.” W *THAT* I: 518-520.
- Kühlewein, Johannes. 1984b. „qrb.” W *THAT* II: 674-681.
- Lau, Wolfgang. 1994. *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66: Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 225). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Lemański, Janusz. 2009. *Księga Wyjścia: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny II). Częstochowa: Święty Paweł.
- Leeuwen, C. van. 1984. „ed.” W *THAT* II: 209-221.
- Liedke, Gerhard. 1984. „rib.” W *THAT* II: 771-777.
- Lipiński, Edward. 2009. *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lipiński, Edward. 2013. „Cult Prostitution and Passage Rites in the Biblical World.” *The Biblical Annals / Roczniki Biblijne* 3 (1): 9-27.
- Lundbom, Jack R. 1999. *Jeremiah 1 – 20: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 21A). New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday.

- Lundbom, Jack R. 2004. *Jeremiah 21 – 36: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 21B). New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday.
- Marti, Karl. 1900. *Das Buch Jesaja* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament X). Mohr: Tübingen/Freiburg i.B./Leipzig.
- Martin-Achard, Robert. 1984a. „zār.” W *THAT I*: 520-522.
- Meinhold, Arndt. 2006. *Maelachi* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/8). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Noth, Martin. 1978. *Das zweite Buch Mose – Exodus* (Das Alte Testament Deutsch 5). Wyd. 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Otto, Eckart. 2012. *Deuteronomium 1 – 11*. Zweiter Teilband: 4,44 – 11,32 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Otto, Eckart. 2016. *Deuteronomium 12 – 34*. Erster Teilband: 12,1 – 23,15 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Peter, Michał. 1968. „Księga Malachiasza: Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy.” W *Księgi proroków mniejszych: Nahuma – Habakuka – Sofoniasza – Aggeusza – Zachariasza – Malachiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XII,2), 461-508. Poznań: Pallottinum.
- Pietsch, Michael. 2013. *Die Kultreform Josias: Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit* (Forschungen zum Alten Testament 86). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Plöger, Otto. 1984. *Sprüche Salomos (Proverbia)* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XVII). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. 1996. *Die Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 1-19* (Das Alte Testament Deutsch 22,2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. 2001. *Die Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 20-48, mit einem Beitrag von Thilo Aleksander Rudnig* (Das Alte Testament Deutsch 22,2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Potocki, Stanisław. 2008. *Księga Przysłów: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII,1). Poznań: Pallottinum.
- Reventlow, Henning Graf. 1993. *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (Das Alte Testament Deutsch 25,2). Wyd. 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reuter, Eleonore. 1993. „qn’” W *TWAT* VII: 51-62.
- Riegner, Irene E. 2009. *Vanishing Hebrew Harlot: The Adventures of the Hebrew Stem ZNH* (Studies in Biblical Literature 73). New York: Peter Lang Publishing.
- Ringgren, Helmer, i Walther Zimmerli. 1980. *Sprüche / Prediger* (Das Alte Testament Deutsch 16,1). Wyd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rudolph, Wilhelm. 1966. *Hosea* (Kommentar zum Alten Testament XIII/1). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Rudolph, Wilhelm. 1968. *Jeremia* (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe 12). Wyd. 3. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rudolph, Wilhelm. 1976. *Haggai – Scharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi* (Kommentar zum Alten Testament XIII/4). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Sawyer, John F. A. 1984. „t^h” W *THAT* II: 1055-1057.
- Sæbø, Magne. 1984. „nābāl.” W *THAT* II: 26-31.
- Sæbø, Magne. 2012. *Sprüche* (Das Alte Testament Deutsch 16,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schipper, Bernd U. 2018. *Sprüche (Proverbia). 1. Teilband: Proverbien 1,1-15,33* (Biblischer Kommentar Altes Testament 17/1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Werner H. 2008. *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-20* (Das Alte Testament Deutsch 20). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Werner H. 2013. *Das Buch Jeremia: Kapitel 21-52* (Das Alte Testament Deutsch 21). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Schmitt, Rüdiger. 2007. „Astarte.” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Dostęp 2019.11.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14129/>.
- Schmitt, Rüdiger. 2008. „Mazzebe.” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Dostęp 2019.11.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25684/>.
- Schottroff, Willy. 1984. „škh.” W *THAT* II: 898-904.
- Schunck, Klaus-Dietrich. 1993. „rāgam.” W *TWAT* VII: 345-347.
- Seybold, Klaus. 1982. „hānap.” W *TWAT* III: 41-48.
- Slawik, Jakub. 2010. *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Slawik, Jakub, i Iwona Slawik. 2010. „Homoseksualizm problemem Kościoła?” *Rocznik Teologiczny* 52: 9-69.
- Slawik, Jakub. 2011. „Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytutka sakralna? Qedešā^h w Starym Testamencie.” *Scripta Biblica et Orientalia* 3: 45-65.
- Slawik, Jakub. 2013. „Tamar (Rdz 38): prostytutka czy przykład do naśladowania?” W *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi Anchimiukowi w 70. rocznicę urodzin)*. Red. Kalina Wojciechowska, Wsiewołod Konach, 231-260. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Stachowiak, Lech. 1967. *Księga Jeremiasza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu X,1). Poznań: Pallottinum.
- Stachowiak, Lech. 1996. *Księga Izajasza II – III 40 – 60: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu IX,2). Poznań: Pallottinum.
- Steingrimsson, Sigurdur. 1977. „zmm.” W *TWAT* II: 599-603.

- Steck, Odil Hannes. 1991. „Beobachtungen zu Jesaja 56-59.” W *Studien zu Tritojesaja* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 203), 169-186. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- THAT: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 1984. Tom I-II. Wyd. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser Verlag/Theologischer Verlag.
- TWAT: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 1973-2016. Tom I-X. Wyd. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- TUAT: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. 1982-2001. Tom I-IV. Wyd. Otto Kaiser, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Weiser, Artur. 1949. *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (Das Alte Testament Deutsch 24). Göttingen: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Weiser, Artur. 1987. *Die Psalmen. Erster Teil: Psalm 1-60 / Zweiter Teil: Psalm 61-150* (Das Alte Testament Deutsch 14-15). Wyd. 10. Göttingen/Zürich: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Westermann, Claus, i Rainer Albertz. 1984. „gl^h.” W *THAT* I: 418-426.
- Westermann, Claus. 1986. *Das Buch Jesaja: Kapitel 40-66* (Das Alte Testament Deutsch 19). Wyd. 5. Göttingen: Vandenkoeck & Ruprecht.
- Witte, Markus. 2021. *Das Buch Hiob* (Das Alte Testament Deutsch 13). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolff, Hans Walter. 1961. *Dodekapropheton 1: Hosea* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Zimmerli, Walter. 1969. *Ezechiel. 1. Teilband: Ezechiel 1-24* (Biblischer Kommentar Altes Testament XIII/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Pieśń nad Pieśniami na tle powieści greckich

Song of Songs on the Background of Greek Novels

Słowa kluczowe: Pieśń nad pieśniami, Chariton, Ksenofont z Efezu, tło Biblii, para zakochanych, symetria w miłości, powieści greckie, nowele greckie, literatura hellenistyczna, wpływy greckie w Biblii

Key words: Song of Songs, Chariton, Xenophon of Ephesus, Bible background, two a couple in love, symmetry in love, Greek novels, Hellenistic literature, Greek influences in the Bible

Streszczenie

Zauważono już rozmaite analogie między Pieśnią nad Pieśniami a literaturą hellenistyczną. Obejmuje to tematykę miłosną, podobieństwo motywów lirycznych i sielankowych, analogie do dramatów. Przydatne byłoby też porównanie do wcześniejszych powieści hellenistycznych z I wieku, Charitona „Kallirhoe” oraz Ksenofonta „Opowieści efeskich”, z którymi Pieśń mogłaby mieć wspólny wcześniejszy wzór. Byłoby to argumentem za stosunkowo późnym datowaniem Pieśni, może około I wieku przed Chr. Mimo pewnych różnic (forma poetycka, brak przygodowej akcji i przemocy w Pieśni nad Pieśniami oraz ważnej w powieściach warstwy religijnej), zauważyć też można zespół podobieństw. Tu i tam w centrum stoi zakochana para, uroda obojga jest wyjątkowa, miłość napotyka na przeszkody i zagrażają jej rywale, kobieta jest w miłości aktywna i samodzielna, podejmuje decyzje paralelnie i symetrycznie do mężczyzny, akcja zmierza do szczęśliwego

¹ Prof. dr hab. Michał Wojciechowski, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

zakończenia. Drobniejsze analogie to podobieństwo miłości do choroby oraz wysoka cena płacona za kobietę.

Abstract

Many analogies between the Song of Songs and Hellenistic literature have been observed. They include the importance of love, similarity of lyrical and pastoral motives, analogies to dramas. A comparison with early Hellenistic novels (from the first century AD), *Kallirhoe* of Chariton and *Ephesiaca* of Xenophon would also be of benefit as the Song of Songs may follow a common earlier model and be from a similar period of time. In spite of some differences (poetic form, absence of adventures and violence in the Song, as well as religious atmosphere of the novels), there is a group of similarities between them. In both cases, a couple in love remains in the centre of the plot, both are exceptionally beautiful, love encounters obstacles and rivals appear, the woman is active and independent in love, she makes decisions in a way that is parallel and symmetric to her beloved, everything leads to a happy end. There are also minor analogies such as the similarity between love and sickness and the high price paid for a woman.

W swojej książce o greckich wpływach w Biblii, obejmującej panoramę od Biblii hebrajskiej po Nowy Testament, poświęciłem nieco miejsca Pieśni nad Pieśniami (Wojciechowski 2012, 72-74). Odnotowałem tam pokrótce, że w dostępnej literaturze przedmiotu brak wzmianek o analogiach między tą księgą biblijną a greckimi powieściami o miłości, a jednak można takowe wskazać. Teraz chciałbym tę szkicową propozycję rozwinąć.

Aby uprawdopodobnić wpływ literacki tego rodzaju, należy zacząć od przytoczenia dawniejszych spostrzeżeń co do istnienia inspiracji zewnętrznych stojących za Pieśnią nad Pieśniami. Dość powszechnie przyjmuje się wpływ egipskiej liryki miłosnej i faktycznie jest on dobrze uargumentowany. Ponadto można metafory Pieśni ilustrować za pomocą ikonografii Bliskiego Wschodu, co wydobyl O. Keel (Keel 1997).

Późniejsza literatura biblijna powstawała jednak w świecie już zhel-lenizowanym albo przynajmniej w krajach mających kontakt z kulturą grecką – jeśli greccy żeglarze stale odwiedzali miasta fenickie, wybrzeże palestyńskie i Egipt, także mieszkańcy ich zaplecza mogli się zetknąć

z ich językiem, opowieściami i poezją. W przypadku Pieśni nad Pieśniami zauważono liczne analogie do liryki greckiej, a mianowicie miłosnej i sielankowej. Tu badania są stosunkowo niedawne i brakuje ich podsumowania w komentarzach.

W warstwie gatunku literackiego konwencja pasterska Pieśni nad Pieśniami i wrażliwość na przyrodę przypomina poezję bukoliczną, która doszła do rozkwitu u Teokryta (lata około 300-260). Sprzyja temu porównaniu późne datowanie księgi (IV-III wiek przed Chr.). To datowanie jest przyjmowane dość często, choć są i inne opinie. Tekst hebrajski zawiera jawne zapożyczenie językowe z greki (Pnp 3,9: *ʾappirjôn*, od *foreion*, 'lektyka, palankin'). Z drugiej strony, analogie do tekstów greckich same w sobie sprzyjają późnej dacie, co skłonny byłbym uznać za bardziej znaczące. Podobieństwa do literatury hellenistycznej wspomniane niżej sugerują III-I wiek przed Chr. Co do miejsca, tekst sugeruje Jerozolimę i okolice.

Na poziomie ogólnych analogii wspomnieć też należy, że postulowane od lat kilkudziesięciu autorstwo kobiece Pieśni na Pieśniami, całkiem prawdopodobne, znajduje paralełę już w miłosnej poezji Safony, a potem w poezji kobiecej ery hellenistycznej. Uderza bowiem w Pieśni nad Pieśniami to, że kobieta mówi własnym głosem. Otóż właśnie w epoce hellenistycznej występuje w poezji motyw samodzielnej roli i pragnień kobiet. W sferze miłosnej przejawiają one inicjatywę; przykładem są u Teokryta „Sielanki” 2 i 15 (Burton 2005, 180-205).

Ponadto można wskazać pojedyncze greckie analogie. Zauważono bliskość niektórych obrazów z grecką magią miłosną (Müller 2000, 409-424). W Pnp 2,15; 7,13 mowa o lisach w winnicach (Hagedorn 2003, 337-352). Jest to motyw występujący po grecku w bajkach Ezopowych nr 32 (lis i winogrona) i 476, u Arystofanesa (*Rycerze* 1076-1077) i gdzie indziej. U Teokryta (*Sielanki* 1,48-49; 5,112-113) kradzież winogron ma podtekst seksualny. Takie zabarwienie harmonizuje z Pieśnią nad Pieśniami i jej symboliką winnicy jako cnoty a zarazem kobiecości (Pnp 1,6; 7,8-9) oraz jako miejsca miłości i spotkań (Pnp 2,13; 7,13). To

ostatnie też ma paralele greckie (Müller 1998, 569-584; np. *Antologia palatyńska* 5,304; Alkajos 117D = 119 LP). Towarzyszą temu zestawienia miłości z winem (Pnp 1,2; 4,10; 5,1; 8,2; por. np. *Antologia palatyńska* 5,199; 6,292), kojarzące się z atmosferą dionizyjską, choć oczywiście taki bodziec do współżycia płciowego jest znany powszechnie. W Biblii miało to skądinąd wydźwięk negatywny (Rdz 19,30-37).

W kwestii gatunku literackiego Orygenes w swoim komentarzu do Pieśni nad Pieśniami podkreślił, że ma ona cechy dramatu z właściwą mu narracją i z trzema osobami, choć skądinąd dosłownej interpretacji utworu się sprzeciwiał. W czasach nowożytnych, może na skutek zbyt wczesnego datowania oraz przesądu o pierwszeństwie tekstu hebrajskiego przed greką, nie wyciągnięto z tej analogii należytych wniosków.

Nie oznacza to wszystko, że temat porównań z Pieśni nad Pieśniami z literaturą grecką został wyczerpany badawczo. Wprawdzie nie mamy w dramaturgii greckiej wyraźnego odpowiednika (mogło coś być w morzu zaginionych komedii), ale trafiają się luźniejsze analogie („Helena” Eurypidesa). Krótsze opowiadania o parze zakochanych bywają wplecione w inną literaturę (Pantea i Abradatas w „Cyropedii” Ksenofonta). W liryce występują pary (np. elegia Kallimacha o Akontiosie i Kydippe, *Aitia* 3), a w czasach hellenistycznych istniały krótkie utwory rozpisane na głosy, jak „Mimy” Herondasa, gdzie temat zakochania się pojawia. Rozważając idylliczny obraz miłości w Pieśni nad Pieśniami, wolno też twierdzić, wbrew wielu komentatorom, że raj miłosny przypomina tu nie tyle Eden, co Homerową Ogygię. To też by warto zbadać.

Przejdźmy teraz do głównego tematu, do podobieństw z greckimi powieściami o treści miłosnej. Mamy tu do czynienia z oczywistą trudnością metodologiczną. Utwory te są stosunkowo późne. To nie jest jeszcze dyskwalifikujące, gdyż z tego, że „Iliada” powstała w VIII wieku p.n.e., nie wynika wcale, że przedtem nie istniała podobna epika. Podobnie w przypadku romansowego powieściopisarstwa można traktować utwory późniejsze jako świadectwo istnienia pewnego stałego gatunku z charakterystycznymi schematami. Biorąc pod uwagę,

że dzieła Charitona i Ksenofonta, pierwsze zachowane, a datowane obecnie zwykle na I/II wiek n.e., są utworami dojrzałymi, istnienie ich poprzedników wolno postulować. Mogą one być świadectwem istnienia przynajmniej wspólnych z *Pieśnią nad Pieśniami* wczesnych źródeł hellenistycznych, wspomnianych komedii, mimów czy krótszych opowiadań o treści miłosnej.

Byłoby jednak rzeczą wskazaną mniej brać pod uwagę autorów jawnie późniejszych albo nawet całkiem ich pominać. Dlatego skupię się właśnie na danych z dwóch dzieł, które uchodzą za wcześniejsze, dobrze reprezentują gatunek i zachowały się w całości, czyli z „*Kallirhoe*” Charitona („*Chajreas i Kallirhoe*” – Chariton 1979; Chariton 2006; Chariton 1995) oraz z „*Opowieści efeskich*” Ksenofonta (Xénophon d’Ephèse 1926; Xenophon Ephesius 1978; Ksenofont z Efezu 2006). Autorzy następni, Achilles Tatios („*Leukippe i Klejnofont*”), Heliodor („*Opowieść etiopska*”), oraz Longos („*Dafnis i Chloe*”) jako kontynuatorzy niczego istotnego nie wnoszą. Także fragmenty jak papirus o Ninosie i Semiramidzie, choć wcześniejszy, czy „*Babyloniaka*” Jamblicha, a następnie utwory łacińskie, wydają mi się mało przydatne.

Zacznijmy od porównania przebiegu akcji tych dwóch wzorcowych powieści oraz *Pieśni nad Pieśniami*. Historia Charitona o *Kallirhoe* i jej mężu *Chajreasie* osadzona jest na tle wcześniejszej historii greckiej, gdyż dziewczyna miałaby być córką wodza syrakuzńskiego *Hermokratesa* (zmarł w 407 p.n.e.). Akcja zaczyna się od małżeństwa obojga, po czym na skutek intrygi odrzuconych zalotników mąż posądza *Kallirhoe* o zdradę. Pobita *Kallirhoe* mdleje, zostaje wzięta za umarłą i złożona w grobowcu. Tam ją znaleźli i porwali piraci rabujący groby. Jako niewolnica trafiła do Miletu, gdzie nowy pan, *Dionizjos*, zakochał się w niej. *Kallirhoe* była w ciąży, a pokonawszy pokusę aborcji, zgodziła się na małżeństwo z nim z lęku o dziecko *Chajreasa*, które nosiła już w łonie.

Chajreas jednak jej szukał i dotarł do Miletu, gdzie jego okręt zdobyli i zniszczyli Persowie, ściągnięci przez służbę *Dionizjosa*. *Chajreas* został uznany za zmarłego, ale trafił do niewoli. Potem po dramatycznych

komplikacjach małżonkowie spotkali się w końcu w Babilonie na dworze króla perskiego, który też zapragnął Kallirhoe. Przeszkodziła mu wojna. Chajreas tymczasem dołączył do buntu Egipcjan, odznaczył się w walce i mimo dalszych przeszkód odzyskał Kallirhoe. Na koniec wrócili w triumfie do Syrakuz.

W „Opowieściach efeskich” młodziutcy bohaterowie z Efezu, Habrokomes i Antia, zakochują się w sobie od pierwszego wejrzenia. Więdną z tęsknoty, więc zaniepokojeni rodzice przyzwalają na małżeństwo. Podróż poślubna statkiem do Egiptu zostaje przerwana przez napad piratów. Oboje trafiają do niewoli. Potem zostają rozdzieleni. Oboje przeżywają groźne przygody. Habrokomes dwukrotnie odmawia związków z natrętnymi kobietami, które się za to mszczą. Odzyskawszy wolność, szuka Antii po świecie. Antia kilkakrotnie sprzedana lub porwana odrzuca zalotników, chwytając się różnych sposobów obrony, w tym ucieczki, próby samobójstwa, udawania choroby. Są ludzie, którzy jej pomagają. Ciągłe komplikacje akcji sprawiają wrażenie, że utwór jest skrótem z obszerniejszego. W końcu Antię wyratował przypadkiem towarzysz męża. W drodze do domu zakochani spotykają się niespodziewanie na Rodos.

W Pieśni nad Pieśniami z powodu poetyckiej formy akcja jest mniej wyraźna, ale da się rozpoznać, gdyż utwór cechuje się jednym globalnym zamysłem. Utrudnieniem dla zrozumienia akcji są wątpliwości co do identyfikacji osoby mówiącego. Na początku dziewczyna i chłopak w dialogu wyznają sobie miłość i zachwyt. Są narzeczonymi (tradycyjnie oblubienicą i oblubieńcem). Wplata się w to przeszkoda: dziewczyna szuka ukochanego, potem dopiero go odnajduje. Pojawia się pochód króla Salomona, ale zakochani kontynuują dialog. Dziewczyna nie chce po nocy wpuścić chłopaka, choć potem goni i wzdycha za nim. W to włączają się chóry z pochwałą urody dziewczyny, ale z perspektywy królewskiego orszaku (uchodzi to za refleks pieśni weselnych). Po następnym dialogu miłosnym mowa jest o cenie za dziewczynę. Bracia wspominają o dochodach Salomona, ale ukochany ją odkupuje.

Zacznijmy od różnic. Fabuła Pieśni jest daleko prostsza, krótka, bez komplikacji i zwrotów akcji. Pewnych elementów brakuje: nie występują w niej podróże ani przemoc (zbójcy, piraci, bitwy, uwięzienie), a tylko ubocznie mowa o gwardzistach i strażnikach (Pnp 3,7-8; 5,7-8). Nie pojawiają się obecne w powieściach wątki homoseksualne oraz nagabywanie narzeczonego przez inne kobiety (śladowo w Pnp 1,3: „kochają go dziewczęta”). Więcej jest w Pieśni liryki i metafor, gdyż należy do gatunku poetyckiego, a nie prozatorskiego. Te różnice wydają się świadczyć o tym, że zarówno Pieśń nad Pieśniami, jak powieści hellenistyczne pochodzą od jakiejś formy wcześniejszej, bardziej lirycznej i mniej przygodowej, a ponadto krótszej i prostszej – noweli lub krótkiego utworu scenicznego o dwojgu zakochanych i rywalach.

Dość paradoksalnie, w utworze biblijnym element religijny praktycznie nie występuje, dodali go dopiero interpretatorzy na poziomie alegorycznym, podczas gdy w hellenistycznych powieściach interweniują bóstwa (zwłaszcza Izysda i Afrodyta, ale parę innych też). Bohaterowie się do nich modlą i odwiedzają świątynie. Jak to tłumaczyć? Wcześniejsze formy powieści mogły być mniej religijne, tak jak nie jest religijna grecka liryka miłosna. Następnie, jeśli autor biblijny znał powieść grecką z jej odniesieniami do bóstw, wołał ten element pominąć. Może Jahwe wydał się mu (jej?) zbyt wzniosły, by interweniować w sprawy miłosne niczym boginki pogańskie.

Wspólna geneza przejawia się jednak w licznych podobieństwach. Nie chodzi tu o podobieństwa słowne, które zresztą trudno by zidentyfikować wobec różnicy językowej, lecz o analogie treściowe. Po pierwsze, głównymi bohaterami jest tu i tam para zakochanych. O nich jest stale mowa (np. *Opowieści efeskie* 1,2-4,9). Spotykają się i namiętnie zakochują; przy czym zakochanie to można porównać do choroby (*Opowieści efeskie* 1,5; *Kallirhoe* 1,1; Pnp 2,5; 5,8). Jest ono trwałe i prowadzi do małżeństwa albo namiętnego narzeczeństwa (Pieśń nad Pieśniami). Powtarzają się opisy stanu zakochania (u dwojga bohaterów i u innych; np. *Kallirhoe* 6,4). Towarzyszą temu motywy miłosne przedstawiane

emocjonalnie i obszernie, choć bez dosłowności, bardziej romantycznie niż wprost erotycznie.

Na początku i na końcu młodzi doświadczają szczęścia, choć po drodze pojawiają się nieporozumienia, rozstania i przeszkody (w powieściach dużo groźniejsze, co sygnalizują powyższe streszczenia). W Pieśni nad Pieśniami ten ostatni element jest mniej wyraźny, ale się pojawia (Pnp 3,1-3; 5,2-8).

Powieści greckie podkreślają wielokrotnie urodę obojga. Ciągłe pochwały urody kobiety i mężczyzny znajdziemy i u narratora, i u świadków, i czasem w ich własnych ustach, i to od samego początku (np. *Opowieści efeskie* 1,1-3; *Kallirhoe* 1,1; 2,2). Oboje są tymi najpiękniejszymi. I tak samo jest w Pieśni nad Pieśniami, gdzie urodę dziewczyny opisuje wielokrotnie i ona sama, i jej ukochany, i chór, a obok pojawiają się pochwały jego urody (np. Pnp 1,5.8.10.13.16; 2,2-3.14.17; 4,1nn; 5,9nn; 6,1 itd.). Pochwały takiego piękna tylko epizodycznie występują w Biblii, nie jest to więc typowe.

Drugie zagrożenie, obok bezpośredniej przemocy w powieściach, to rywale pragnący pięknej bohaterki, która chce dochować wierności ukochanemu. W powieściach greckich jest tych rywali cały szereg, na czele z możliwymi, którzy dziewczynę kupują (np. *Opowieści efeskie* 1,16; 2,13; ich wykaz w 5,14; w *Kallirhoe* to Dionizjos z Miletu i król perski). W Pieśni nad Pieśniami obok narzeczonego pojawia się natomiast król Salomon. Istnieje wprawdzie dość popularna interpretacja, według której jest on identyczny z narzeczoną, ale mimo niepełnej jasności tekstu należy ją uznać za sztuczną. Narzeczonego jest pasterzem, para jest szczęśliwa w miłości, a tu chór anonsuje króla (Pnp 3,6-11), a potem wychwala dziewczynę (7,1-6). Król, jak wynika z tekstu, mógłby kupić dziewczynę od jej braci, którzy chcą dobrej ceny (8,8-9).

Tu napotykać możemy pomniejszą analogię, bardzo wysoką cenę. Mowa jest o tej cenie, 1000 sykli, którą narzeczonego przebija (Pnp 8,11-12). Tu chodzi o nabycie żony, ale bohaterki powieści też były sprzedawane „za wielkie pieniądze” (*Opowieści efeskie* 3,11; por. 2,13), a nawet za talent

srebra (*Kallirhoe* 1,14). Ta ostatnia suma odpowiada 3000 sykli (6000 drachm), za co można byłoby kupić około dwudziestu niewolników.

Wspomniałem o aktywnej roli kobiet w greckiej liryce miłosnej. W powieściach (por. Johne 1996, 151-207) i w Pieśni nad Pieśniami też jest ona bardzo wyraźna. Wprawdzie sytuacja społeczna młodej dziewczyny utrudnia okazanie i realizację namiętności (*Opowieści efeskie* 1,4), ale kobiety w powieściach są aktywne i same dokonują wyborów. Kochają, pragną, działają (por. zwłaszcza decyzja na rzecz trwania przy pierwszej miłości; dyskusja o takim wyborze w *Kallirhoe* 6,1). Swoistym przykładem samodzielności jest rozważanie możliwości aborcji, w końcu odrzuconej, gdzie występuje monolog bohaterki i jej rozmowa z inną kobietą (*Kallirhoe* 2,8-11). Ponadto kobiety są aktywne w kulcie. Z kolei Pieśń na Pieśniami zaczyna się od słów dziewczyny do chłopaka: „Całuj mnie” (Pnp 1,2). Potem powtarzają się jej zachwyty i jawne propozycje (Pnp 1,16; 2,3-6.8-14; 2,16 – 3,4 ...).

Można przy tym zauważyć pewnego rodzaju symetrię (Konstan 1994, zwł. 14-59), a zarazem wzajemność: oboje są piękni, oboje zakochani, oboje się pragną i namiętnie kochają, oboje są stali i chcą być wierni, co koresponduje ze stanem zakochania. Motyw ten powtarza się w powieściach wielokrotnie. „Zarówno Antia zapragnęła ujrzeć Habrokomesa, jak i niewrażliwy dotąd na miłość Habrokomes zapragnął zobaczyć Antię” (*Opowieści efeskie* 1,2); „wstali oboje znacznie weselsi i szczęśliwsi” (*Opowieści efeskie* 1,10). Oboje cieszą się małżeństwem i miłością (*Opowieści efeskie* 1,7). Oboje przysięgają wierność (*Opowieści efeskie* 1,11). Oboje tęsknią i rozpaczają, przeżywają groźne przygody i odrzucają pokusy.

W Pieśni nad Pieśniami oboje się sobą zachwycają, o sobie mówią i za sobą gonią. Trzeba by tu właściwie zacytować cały utwór. Zresztą przytoczenie w całości fragmentów ilustrujących tezy tego artykułu zmieniłoby go w monografię. Uderza zdanie narzeczonej „Jam miłego mego, a mój miły mój” (Pnp 2,16; 6,3; por. 7,11), z akcentem na wzajemną przynależność i wręcz własność (Pnp 8,6).

Wspólnym elementem jest wreszcie szczęśliwe zakończenie. Po przezwyciężeniu zagrożeń i nieporozumień młodzi się spotykają i mogą żyć w szczęściu. Tu odchodzimy od tragizmu klasycznych dramatów (choć u Eurypidesa w zakończeniu „Elektry” poślubia ona przyjaciela Orestesa, Pyladesa). Szczęśliwy koniec miłosnych perypetii kojarzy się raczej z komediami Menandra (wtórnie u Plauta). Warto zauważyć, że „Aida” Verdiego, czerpiąc wyraźnie z „Opowieści etiopskich” Heliodora, takie zakończenie zmienia na tragiczne. Natomiast i powieści, i Pieśń nad Pieśniami kończą się optymistycznie.

Elementy wymienione spotkać gdzie indziej w Biblii trudno, pojawiają się tylko marginalnie. Na pewno nie ma drugiego utworu, w którym pojawiłby się taki ich zespół, (część występuje w Księdze Tobiasza, ale nie odgrywa tam porównywalnej roli, zresztą utwór ten również można uznać za spokrewniony z opowieściami greckimi). Co więcej, takiego zestawu cech nie da się znaleźć w żadnej innej literaturze starożytnej, poza greckimi powieściami o miłości i ich naśladownictwami oraz właśnie Pieśnią nad Pieśniami. Pozwala to doszukiwać się wpływu powieści greckich na ten utwór hebrajski i połączyć te utwory w jedną grupę, mimo pewnych odmienności.

Bibliografia

Komentarze do Pnp

- Barbiero, Gianni. 2011. *Song of Songs. A Close Reading* (Supplements to Vetus Testamentum 144). Leiden: Brill.
- Bardski, Krzysztof. 2022. *Pieśń nad Pieśniami* (Biblia Impulsy Stary Testament 19). Katowice: KŚJ.
- Duguid, Iain M. 2015. *Song of Songs* (Tyndale Old Testament Commentaries 19). Nottingham: IVP.
- Exum, Jo Cheryl. 2005. *Song of Songs* (Old Testament Library). Louisville: Westminster John Knox.
- Fishbane, Michael. 2015. *Song of Songs* (JPS Bible Commentary). Philadelphia: Jewish Publication Society.

- Fox, Michael V. 1985. *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Garrett, Duane. 2004. *Song of Songs* (Word Biblical Commentary 23B). Nashville: Word.
- Graetz, Heinrich. 1871. *Schir Ha-Schirim oder das Salomonische Hohelied*. Wien: Braumüller.
- Griffiths, Paul J. 2011. *Song of Songs*. Grand Rapids: Baker.
- Hess, Richard S. 2005. *Song of Songs*. Grand Rapids: Baker.
- Keel, Othmar. 1997. *Pieśń nad pieśniami*. Tłum. Bolesław Mroze-wicz. Poznań: Zysk.
- Langkammer, Hugolin H. 2016. *Księga Pieśni nad Pieśniami* (Pismo Święte Starego Testamentu 8/4). Poznań: Pallottinum.
- Longman, Tremper III. 2001. *The Song of Songs* (New International Commentary to the Old Testament). Grand Rapids: Eerdmans.
- Müller, Hans-Peter. 1992. *Das Hohelied* (Das Alte Testament Deutsch 16/2). Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Murphy, Roland E. 1990. *The Song of Songs* (Hermeneia). Minneapolis: Fortress.
- Pope, Marvin H. 1977. *Song of Songs* (Anchor Bible 7C). Garden City, NY: Doubleday.
- Robert, André, i Raymond Tournay, André Feuillet. 1963. *Le Cantique des Cantiques*. Gabalda: Paris.

Źródła antyczne

- Chariton Aphrodisiensis. 2004. *De Callirhoe narrationes amatoriae*. Monachii et Lipsiae: Teubner.
- Chariton z Afrodisias. 1996. „Historia Chajreasza i Kallirroé.” Tłum. Edmund Polaszek. *Meander* 51 (11-12): 481-495.
- Chariton z Afrodisias. 2001. „Historia Chajreasza i Kallirroé.” Tłum. Edmund Polaszek. *Meander* 56 (5-6): 362-374 [księgi 1-2].
- Chariton. 1979. *Chairéas et Callirhoé*. Paris: Belles Lettres.
- Chariton. 1995. *Callirhoe* (Loeb Classical Library 481). Cambridge MA/London: Harvard UP.

- Chariton. 2006. *Kallirhoe. Griechisch und deutsch*. Darmstadt: WBG.
- Foster John L., i Susan T. Hollis. 1995. *Hymns, Prayers, and Songs: an Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry* (Writings from the Ancient World 8). Wyd. 2. Atlanta: Scholars Press.
- Heliodor. 2000. *Opowieść etiopska o Theagenesie i Chariklej*. Tłum. i opr. Sylwester Dworacki. Poznań: UAM.
- Ksenofont z Efezu. 2006. *Opowieści efeskie, czyli o miłości Habrokomesa i Antii*. Tłum. Ludwika Rychlicka. Wyd. 2. Wrocław: Ossolineum.
- Longos. 1962. *Dafnis i Chloe*. Tłum. Jan Parandowski. Warszawa: Czytelnik.
- Longus. 1916. *Daphnis and Chloe*. Parthenius, *Love Romances and Poetical Fragments* (Loeb Classical Library). London: Heinemann.
- Orygenes. 1994. *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. Kraków: WAM.
- Rademacher, Ludwig, i John Franz, opr. 1987. *Altgriechische Liebesgeschichten, Historien und Schwänke*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Reardon, Bryan P., red. 1989. *Collected Ancient Greek Novels*. Berkeley: University of California.
- Turasiewicz, Romuald i Stanisław Stabryła, opr. 1985. *Nowele antyczne. Wybór* (Biblioteka Narodowa II/213). Wrocław: Ossolineum.
- Xénophon d'Éphèse. 1926. *Les Ephesiaques*. Paris: Belles Lettres.
- Xenophon Ephesius. 1978. *Ephesiacorum Libri V*. Leipzig: Teubner.
- Monografie i prace zbiorowe**
- Anderson, Graham. 1984. *Ancient Fiction. The Novel in the Graeco-Roman World*. London/Sydney/Totowa NJ: Barnes and Noble.
- Baildam, John D. 1999. *Paradisal Love. Johann Gottfried Herder and the Song of Songs* (Journal for the Study of the Old Testaments Supplement Series 298). Sheffield: Sheffield AP.
- Brenner, Atalya, red. 1993. *A Feminist Companion to the Song of Songs*. Sheffield: Sheffield AP.
- Hagedorn, Anselm C., red. 2005. *Perspectives on the Song of Songs – Perspektiven der Hoheliedauslegung* (Beihefte zur Zeitschrift für

- die alttestamentliche Wissenschaft 346). Berlin/New York: de Gruyter.
- Hecke, Pierre van, red. 2020. *The Song of Songs in Its Context. Words for Love, Love for Words* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 310). Leuven: Peeters.
- Heinevetter, Hans J. 1988. *‘Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich! Das Hohelied als programmatische Komposition* (Böner Biblische Beiträge 69). Frankfurt.
- Holzberg, Niklas. 2003. *Powieść antyczna*. Tłum. Magda Wójcik. Kraków: Homini,
- Hunt, Patrick. 2008. *Poetry in the Song of Songs. A Literary Analysis* (Studies in Biblical Literature 96). New York et al.: Peter Lang.
- Kapparis, Konstantinos A. 2002. *Abortion in the Ancient World*. London: Duckworth Academic.
- Konstan, David. 1994. *Sexual Symmetry. Love in the Ancient Novel and in Related Genres*. Princeton: Princeton UP.
- Korus, Kazimierz. 2003. *Grecka proza poklasyczna*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- LaCoque, André. 1998. *Romance She Wrote. A Hermeneutical Essay on Song of Songs*. Harrisburg: Trinity.
- Munro, Jill M. 1995. *Spikenard and Saffron. Imaginary of the Song of Songs* (Journal for the Study of the Old Testament Suppl. 203). Sheffield: Sheffield AP.
- Nardi, Enzo. 1971. *Procurato aborto nel mondo greco romano*. Milano: Giuffrè.
- Noegel, Scott B., i Gary A. Rendsburg. 2009. *Solomon's Vineyard. Literary and Linguistic Studies in the Song of Songs* (Ancient Israel and Its Literature 1). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- O'Sullivan, James N. 2012. *Xenophon of Ephesus. His Compositional Technique and the Birth of the Novel* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 44). Berlin/New York: de Gruyter.

- Tagliabue, Aldo. 2017. *Xenophon's Ephesiaca. A Paraliterary Love-Story from the Ancient World* (Ancient Narrative 22). Groningen: Barkhuis.
- Tilg, Stefan. 2010. *Chariton of Aphrodisias and the Invention of the Greek Love Novel*. Oxford: Oxford UP.
- Whitmarsh, Tim, red. 2008. *Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*. Cambridge: Cambridge UP.
- Wojciechowski, Michał. 2012. *Wpływy greckie w Biblii*. Kraków: WAM.
- Artykuły**
- Auwers, Jean-Marie. 2020. „Dialogue ou oeuvre scénique? Enquete sur le genre littéraire du Cantique des Cantiques.” W *The Song of Songs in Its Context. Words for Love, Love for Words* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 310). Red. Pierre van Hecke, 125-146. Leuven, Peeters.
- Burton, JoancR. 2005. „Themes of Female Desire and Self Assertion in the Song of Songs and Hellenistic Poetry.” W *Perspectives on the Song of Songs – Perspektiven der Hoheliedauslegung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 346). Red. Anselm C. Hagedorn, 180-205. Berlin/New York: de Gruyter.
- Dworacki, Sylwester. 2005. „Romans grecki.” W *Literatura Grecji starożytnej*. Tom 2, red. Henryk Podbielski, 295–322. Lublin: TN KUL.
- Elgvin, Torleif. 2020. „Chasing the Hasmonean and Herodian Editors of the Song of Songs.” W *The Song of Songs in Its Context. Words for Love, Love for Words* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 310). Red. Pierre van Hecke, 71-98. Leuven: Peeters.
- Exum, J. Cheryl. 2005. „A Poetic Genius of the Song of Songs.” W *Perspectives on the Song of Songs – Perspektiven der Hoheliedauslegung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 346). Red. Anselm C. Hagedorn, 71-98. Berlin/New York: de Gruyter.

- Garson, Ron W. 1981. „The Faces of Love in the *Ephesiaka* of Anthia and Habrocomes by Xenophon of Ephesos.” *Museum Africum* 7: 47-55.
- Hagedorn, Anselm C. 2003. „Of Foxes in Vineyards. Greek Perspectives on the Song of Songs.” *Vetus Testamentum* 53 (3): 337-352.
- Hagedorn, Anselm C. 2020. „Königliche und ländliche Liebe im Hohelied und im östlichen Mittelmeerraum.” W *The Song of Songs in Its Context. Words for Love, Love for Words* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 310). Red. Pierre van Hecke, 45-70. Leuven: Peeters.
- Hunter, Richard. 2005. „«Sweet Talk». Song of Songs and the Traditions of Greek Poetry.” W *Perspectives on the Song of Songs – Perspektiven der Hoheliedauslegung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 346). Red. Anselm C. Hagedorn, 228-259. Berlin/New York: de Gruyter.
- Johne, Renate. 1996. „Women in the Ancient Novel.” W *The Novel in the Ancient World* (Mnemosyne Supplement 159). Red. Garrett Schmeling, 151-207. Leiden: Brill.
- Korus, Kazimierz, 2002. „Pieśń nad Pieśniami i komentarz Orygenes.” W *U źródeł kultury wczesnochrześcijańskiej*. Red. Józef C. Kałużny, 7-15. Kraków: PAT.
- Kozłowski, Jan, i Sławomir Poloczek. 2022. „Ogygia and Eden: The Odyssean Background of Genesis 2-3.” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 98 (4): 621–637.
- Lalanne, Sophie. 2008. „Lodyssée des héroïnes du roman grec (Ier-IIIe siècles après J.-C.)” *Clio* 28: 121-132.
- Müller, Hans-Peter. 2003. „Psalmen und frühgriechische Lyrik. Drei Beispiele.” *Biblische Zeitschrift* 47 (1): 23-42.
- Müller, Hans-Peter. 1997. „Travestien und geistige Landschaften. Zum Hintergrund einiger Motive bei Kohelet und im Hohelied.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 109: 557-574.

- Müller, Hans-Peter. 2005. „Zum Werden des Lyrischen am Beispiel des Hohenliedes und frühgriechischer Lyrik.” W *Perspectives on the Song of Songs – Perspektiven der Hoheliedauslegung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 346). Red. Anselm C. Hagedorn, 245-259. Berlin/New York: de Gruyter.
- Müller, Hans-Peter. 1998. „Eine Parallele zur Weingartenmetapher des Hohenliedes aus der frühgriechischen Lyrik.” W *Und Mose schrieb dieses Lied auf. FS. Oswald Loretz*. Red. Manfred Dietrich, Ingo Kottsieper, 569-584. Münster: Ugarit.
- Müller, Hans-Peter. 2000. „Zum magischen Hintergrund des Hohenliedes.” *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150: 409-424.
- Wojciechowski, Michał. 2010. „Marriage as a (Mutual) Ownership. An Overlooked Background of Biblical Sayings on Marriage and against Divorce.” *Folia Orientalia* 47: 207-214.

Warunki naturalne Zatoki Antiocheńskiej a rozwój historyczny miasta Seleucia Pieria (czasy hellenistyczne i rzymskie)

Natural conditions of the Bay of Antioch and historical development of the city of Seleucia Pieria (Hellenistic and Roman times)

Słowa kluczowe: Syria, Antiochia, Seleucia, Pieria, zatoka, historia

Key words: Syria, Antioch, Seleucia, Pieria, bay, history

Streszczenie

Celem artykułu jest określenie związków między rozwojem historycznym Seleucji Pierii, największego portowego miasta Syrii w czasach hellenistycznych i rzymskich, a warunkami naturalnymi najbliższego regionu. W artykule omawiam warunki hydrograficzne (głębokość, ukształtowanie dna, prądy morskie i pływy) oraz zjawiska meteorologiczne (wiatry, deszcze, burze itp.) w Zatoce Antiocheńskiej, szczególnie w pasie wód przybrzeżnych oraz na samej linii brzegowej (struktura geologiczna, zasoby naturalne). Temat jest słabo opracowany – we współczesnej historiografii dominują negatywne oceny wybrzeża syryjskiego, uznanego za słabo rozwinięte, niebezpieczne dla żeglugi. Z drugiej strony wiadomo o obecności Greków (a później Rzymian) na wybrzeżu syryjskim od czasów archaicznych. W artykule wykorzystuję źródła antyczne (m.in. Strabon, Pliniusz, Polibiusz, Ammian, Libanisz, Julian Apostata), bizantyńskie (Malalas) a także nowożytny, opisy marynarzy i podróżników z XVII – XIX wieku, wreszcie współczesne badania archeologiczne oraz geograficzne.

¹ Dr Paweł Filipczak, Katedra Historii Bizancjum, Uniwersytet Łódzki.

Abstract

The aim of the article is to determine the relationship between the historical development of Seleucia Pieria, the largest port city of Syria in Hellenistic and Roman times, and the natural conditions of the nearest region. In the paper I discuss hydrographic conditions (depth, bottom shape, sea currents and tides) and meteorological phenomena (winds, rains, storms, etc.) in the Bay of Antioch, especially in the coastal waters and on the shoreline itself (geological structure, natural resources). The subject has received little scholarly attention – contemporary historiography is dominated by negative assessments of the Syrian coast, considered to be poorly developed and dangerous for navigation. On the other hand, the presence of Greeks (and later Romans) on the Syrian coast has been known since archaic times. In the paper I use ancient sources (e.g. Strabo, Pliny, Polybius, Ammianus, Libanius, Julian the Apostate), Byzantine (Malalas), modern ones (descriptions of sailors and travelers from the 17th–19th centuries), last but not least – contemporary archaeological and geographical research.

1. Położenie geograficzne i znaczenie regionu

Zatoka Antiocheńska kształtem przypomina szeroko otwarty kąt z ramionami zakończonymi na dwóch skrajnych punktach: północnym, wyznaczonym w okolicy przylądka *Akıncı Burnu* [gr. *Lepte Akra*] w Turcji, tam, gdzie góry *Kızıl Dağ* [gr. *Pieria*] schodzą nad samo morze; południowym – na przylądku *Ras al Bassit* [gr. *Posideion*] w Syrii, usytuowanym nieopodal góry Kel [*Kel Dağı*; gr. *Casios*]². W przeciwieństwie do leżącej obok Zatoki Aleksandretty Zatoka Antiocheńska nie jest rozległa i niezbyt dobrze widać ją na mapie. Jej nazwa także jest słabo znana – po raz pierwszy została użyta przez Anglików („the Bay of Antioch” {Chesney 1838, 228; Allen, 1853, *passim*}) eksplorujących

² *Instructions Nautiques* 1913, 246 (o północnej granicy zatoki: „les pointes rocheuses situées à 2 milles au Sud du *Ras el Khanzir* (Akıncı Burnu – PF)”. Mapa regionu w antyku oraz identyfikacja nazw greckich, por. Talbert 2000, 1029 (Amanus), 1032 (Lepte Akra), 1033 (Pieria), 1047 (Posideion) oraz mapy: 67, B4 i B5. O górach, por. Dubertret 1933, 274; De Vaumas 1954, 123–127, 131. Kształt zatoki oraz formacje terenowe na współczesnej mapie, por. Karataş et al. 2010, 158.

wybrzeża Syrii w I poł. XIX w., jednak współcześnie nie jest w zasadzie stosowana (przyjęła się, ale przede wszystkim w Turcji, bo to jej wody terytorialne, inna nazwa – Zatoka Samandağ [Samandağ Körfezi] {Pamir 2014, 179, fig. 1}. Słabo rozpoznawalna zasługuje jednak na uwagę historyka nie tylko z powodu powszechnie znanego prawda – „w basenie śródziemnomorskim nie ma zatoki, która nie byłaby małą ojczyzną i odrębnym, skomplikowanym światem” (Braudel 2004, 117) – ale z racji położenia u wybrzeży północno-zachodniej Syrii, regionu o dużym znaczeniu historycznym, szczególnie w czasach hellenistycznych i rzymskich.

Nad brzegiem Zatoki Antiocheńskiej, w miejscu dzisiejszej osady Çevlik, niedaleko miasta Samandağ, ok. 300 r. p.n.e. król Seleukos I Nikator założył miasto Seleucję Pierię, które szybko stało się największym i najważniejszym portem Syrii. Stąd można było kontrolować niemal całe wybrzeże lewantyńskie – od Palestyny po Cylicję – a także ważny szlak morski na Cypr, oddalony o zaledwie 115 Mm {Pliniusz, VI, 8, 32} (najwyżej dobę żeglugi {Ducin 1997, 75}³). W Seleucji znajdowała się główna baza floty Seleucydów, a później floty rzymskiej (*classis Syriaca*, w późnym antyku znana jako *classis Seleucena* {Wiewiorowski 2017, 757–769}), założona najpewniej za Wespazjana (69–79 n.e.), a w okresie intensywnych wojen z Partami za Lucjusza Werusa (162–166 n.e.) wspierana przerzuconą do Seleucji flotą z Misenum i Rawenny (Van Berchem 1985, 63–64).

Co więcej, znad zatoki wiodła także jedna z najkrótszych i najwygodniejszych dróg w głąb Syrii. Dolina Orontesu, uchodząca do morza 40 stadiów (ok. 8 km) na południe od Seleucji (Strabon XVI, 2, 7; por. także Chapot 1907, 156), otwierała drogę do żyznej równiny (zidentyfikowano tu ok. 50 stanowisk archeologicznych, głównie w miejscu gospodarstw rolnych z czasów greckich i rzymskich {Pamir 2005, 74, 92 (mapa 3.13)}) oraz do oddalonej o jeden dzień drogi (120 {Strabon XVI, 2, 7} lub 130

³ Przeciętnie 5 Mm/h., choć niektóre jednostki mogły osiągać prędkość 8 Mm/h.

{Prokopiusz, *Wojny*, II, 11, 1; por. Chapot 1907, 149, przyp. 1} stadiów, ok. 22 km) Antiochii. Ta sama droga wiodła dalej na wschód – nad Eufrat – który od Seleucji dzieliło 175 mil rzymskich (Pliniusz, V, 12, 67; Pliniusz, VI, 26, 126). Była to jedna z najkrótszych i najwygodniejszych dróg prowadzących znad Morza Śródziemnego do Mezopotamii.

Poza dogodnym ulokowaniem Seleucji względem krain ościennych, na ważnych szlakach morskich i lądowych, również górzysty charakter miejsca, w którym powstało miasto, czynił je trudną do zdobycia twierdzą (Polibiusz V, 79; Strabon XVI, 2, 8; por. także Pliniusz V, 79)⁴. Seleucja leżała na zboczach góry Jebel Musa [gr. *Coryphaios*, odnoga *Kızıl Dağ*], opadając stromo ku morzu ze średnią pochyłością 8%. Różnica poziomów między najniższą położoną częścią (w tzw. dolnym mieście) nad samym morzem a najwyższym punktem na akropolu osiągała prawie 320 m. Miasto na całej długości (ok. 12,5 km) otaczały mury⁵. Walory obronne Seleucji dostrzegali XVIII i XIX wieczni podróżnicy, potwierdzając w detalicznych opisach krajobrazu i zabytków opinie autorów antycznych (Pococke 1745, 182–186; Volney 1787, 143–144; Chesney 1838, 230–234; De Salle 1840, 165–166; Allen 1853, 157–158).

Seleucja była więc ważnym punktem na politycznej mapie Syrii. Najpierw (ok. 300–63 p.n.e.) znajdowała się pod rządami królów z dynastii Seleukidów; przez krótki czas (ok. 219–201 p.n.e.) ich rywali z Egiptu – Ptolemeuszy; najdłużej pozostawała pod władzą Rzymian, od opanowania Syrii w 64 r. p.n.e. aż do utraty na rzecz Arabów (ok. 636 n.e.)⁶. Konstytucja cesarza Walensa i Walentyniana (datowana na rok 369 lub 370 n.e.) {*Kodeks Teodozjusza*, X, 23, 1}, włączona do Kodeksu Justyniana

⁴ Seleucja leżała na przylądku Syrii Antiocheńskiej („promontorium Syriae Antiochiae”), co, ściśle mówiąc, jest błędem, jako że miasto leżało na w miarę prostej i długiej linii wybrzeża na południe od przylądka Akincı Burnu. Pliniusz nie znał wybrzeża syryjskiego (w tym samym miejscu pisze, że Seleucja leżała u stóp góry Casios, myląc ją oczywiście z górą Coryphaios).

⁵ Długość murów, pochyłość i różnica poziomów według Chapot 1907, 184–187.

⁶ Najobszerniejsze i wciąż aktualne opracowanie historii Seleucji Pierii, por. Chapot 1907, 157–175 (czasy hellenistyczne), 175–183 (czasy rzymskie).

w 534 r. n.e. (*Kodeks Justyniana*, XI, 13, 1), zobowiązuje flotę Seleucji do pomocy w oczyszczaniu Orontesu i w innych koniecznych tam pracach, i sugeruje tym samym, że port mógł być wykorzystywany jeszcze przez kilka lat po zniszczeniu miasta w 526 r. w wyniku wielkiego trzęsienia ziemi.

2. Hipoteza wstępna

Historia Seleucji Pierii uzależniona była od warunków panujących na wodach okalających wybrzeże na wysokości tego miasta, tj. w Zatoce Antiocheńskiej. Kluczowe znaczenie dla rozwoju operacji morskich na Zatoce Antiocheńskiej miały czynniki hydrograficzne i meteorologiczne: głębokość i ukształtowanie dna, siła i kierunek wiatrów oraz prądów morskich. W dalszej kolejności, żegluga uzależniona była od zasobów naturalnych samego wybrzeża, od możliwości budowy i utrzymania infrastruktury portowej i stoczniowej. Ponieważ port w Seleucji funkcjonował nieprzerwanie zarówno w epoce hellenistycznej, jak i rzymskiej, to można założyć, że wszystkie te warunki sprzyjały żegludze. Jednak analiza wzajemnych związków – między morzem a miastem – nigdy nie została przeprowadzona. Wskazywano natomiast na słabo rozwiniętą linię brzegową – wyjątkową niegościnnosć tego odcinka wybrzeża a to ze względu na złe wiatry, a to z powodu braku naturalnego kotwicowiska⁷.

3. Głębokość wody

W antyku wody okalające Syrię znano pod kilkoma różnymi nazwami: Morza Syryjskiego (Strabon, XVI, 2, 1), Morza Asyryjskiego (Achilles Tattius, I, 1), Morza Fenickiego (Pliniusz, V, 13, 67) oraz Morza Partieńskiego (Ammianus, XIV, 8, 9). Choć istniały wówczas techniczne możliwości pomiaru głębokości dna (Dz 27,27–28; Ducin 1997, 232–234),

⁷ Chapot 1907, 149: „Aucune baie de refuge, et la côte est inhospitalière”; Seyrig 1970, 303: „Les mauvais vents, le manque d’abris, les difficultés d’accostage...”

choć powstawały prace teoretyczne, dotyczące fizycznych właściwości mórz (Arystoteles, II, 1–3), to na temat głębokości Zatoki Antiocheńskiej (ani wód przybrzeżnych w całej Syro-Palestynie) źródła antyczne nie zachowały żadnych informacji. Pierwsze, opublikowane w 1838 r. pomiary, są efektem obserwacji poczynionych przez flotę angielską, szukającej trzy lata wcześniej na wodach tejże zatoki dobrego miejsca do zacumowania. Lakoniczna opinia dowódcy wyprawy, Francisca Chesney'a – „the anchorage, however, was good, and the water deep, almost to the beach” – została uzupełniona ważną adnotacją: w odległości 1,5 kabla (ok. 300 m) od plaży woda miała głębokość 3 sążni (ok. 5,5 m), stopniowo osiągając 7,5 sążni (ok. 13,65 m, nie wiemy jednak, w jakiej dokładnie odległości od brzegu). Najlepsze kotwicowisko znajdowało się w południowo-zachodniej części zatoki naprzeciwko piaszczystej łacy („opposite the bar”), w odległości trzech czwartych mili odeń. Inne zapisy są mniej jasne: kiedy angielskie żaglowce weszły w głąb zatoki („at the bottom of the bay”), płynąc dość długo („for a considerable time”), nie znalazły dna, rzucając do wody linę długą na 25 sążni (ok. 45 m). Były wówczas „w pewnej odległości” („at the some distance”) od brzegu, na którym widać już było ruiny Seleucji Pierii. Następnie płynąc mniej niż godzinę, znalazły się wystarczająco blisko lądu („sufficiently near to the land”), gdzie woda miała 10,5 sążni głębokości (ok. 19 m) – tu okręty zatrzymały się (Chesney 1838, 228–229). Poza jedną precyzyjną informacją (300 m od brzegu = 5,5 m głębokości) inne określenia miejsca nie dają możliwości dokładnego wskazania głębokości w konkretnej odległości od stałego lądu. Pewnym jednak wydaje się fakt, iż wody przybrzeżne były bardzo głębokie.

Potwierdzenie („Les fonds sont y considérables”) odnajdujemy w opisie Zatoki Antiocheńskiej („Instructions nautiques”), opublikowanym przez francuskie służby hydrograficzne w 1913 r.: na wysokości ujścia Orontesu, mniej niż 2 Mm od brzegu głębokość wynosiła 200 m, ale w odległości zaledwie ½ mili od lądu woda miała 16 m głębokości – w tym miejscu zwyczajowo zatrzymywały się statki zmierzające

do Antiochii. Z kolei na wysokości przylądka Ras al-Bassit [gr. *Posideion*], w odległości $\frac{3}{4}$ Mm od brzegu woda miała 16 m, a 1,5 Mm od brzegu – 55 m głębokości. Rzucanie kotwicy na wysokości samej Seleucji uważano za bardzo ryzykowne ze względu na silne w tym miejscu fale przybojowe (*Instructions nautiques* 1913, 246–247).

Dziewiętnasto- i dwudziestowieczne obserwacje znajdują poświadczenie w najnowszych pracach tureckich, pokazujących głębokości wody w całym Basenie Lewantyńskim. Sądząc po izobatach, poprowadzonych orientacyjnie na jednej z map w artykule Attili Karataşa, w odległości do 4 km od wybrzeża głębokość rośnie od 10 do 200 m (Karataş et al. 2010, 158). Na otwartych wodach leżących wzdłuż wybrzeża syryjskiego głębokości są jeszcze większe – w tzw. basenie Latakii, obejmującym południowe skrawki Zatoki Antiocheńskiej, sięgają 1000–1500 m (Alhammoud et al. 2005, 301), a w leżącym bezpośrednio na północ od tej zatoki tzw. basenie cylicyjskim – 1000 m. Wartości tego rzędu osiągnęte są w odległości od 10 do 20 km od linii brzegowej (Özsoy et al. 1989, 127).

Czy posiadane przez nas statystyki nowożytny i współczesne można odnieść do czasów starożytnych, z których nie mamy żadnych danych? Tak, ale po niedużej korekcie. Z najnowszych ustaleń geomorfologicznych wynika, że dno Zatoki Antiocheńskiej podniosło się dwukrotnie: po raz pierwszy w połowie VI w. p.n.e. – o ok. 1,7 m, po czym przez setki lat pozostawało bez zmian pomimo licznych w tym miejscu ruchów tektonicznych; po raz drugi – w roku 526 n.e., kiedy w wyniku wielkiego trzęsienia ziemi podniosło się o ok. 0,7–0,8 m (Pirazzoli et al. 1991, 295–311; Erol, Pirazzoli 1992, 317–327). Oznacza to, że w epoce hellenistycznej i rzymskiej tuż przy brzegu zatoka była płytsza o tę ostatnią wartość w porównaniu do epoki wiktoriańskiej, z której pochodzą dane angielskie – a zatem, w odległości ok. 300 m od brzegu zamiast 5,5 m miała ok. 4,7–4,8 m. Czy zatem taka głębokość wystarczała starożytnym żeglarzom?

Głównym parametrem wpływającym na użytkowanie okrętu w wodach przybrzeżnych był poziom zanurzenia, powiązania z nim wyporność oraz konstrukcja kadłuba w jego dolnej, dennej części. HMS *Columbine*, jeden z angielskich żaglowców (brygów) płynących w 1835 r. w stronę wybrzeża Zatoki Antiocheńskiej, miał wyporność ok. 490 t. (Winfield 2014, 990–991) i został zakotwiczony, jak pamiętamy, na głębokości ok. 19 m. Okręty starożytne były przeważnie mniejsze i lżejsze. Triery, najpopularniejsze jednostki pływające w epoce klasycznej, na których wzorowano później rzymskie triremy, miały płaskie dno, wyporność nie przekraczającą ok. 100 t i zanurzenie do 1–2 m. Okręty hellenistyczne miały zazwyczaj większe zanurzenie, ale nawet wyjątkowo duże i rzadkie jednostki, należące do niektórych Ptolemeuszy – zanurzały się na ok. 1,8 do 3,6 m, w zależności od tego, czy były puste, czy załadowane. Rzymianie wykorzystywali różne typy okrętów – poza wspomnianymi już triremami, także lekkie liburny (w wielu odmianach, stąd trudno podać jakieś uśrednione parametry), chyba jednak nie cięższe od greckich trier⁸. Statki handlowe były natomiast znacznie większe, szczególnie te, które transportowały do Rzymu ładunki zboża. U schyłku republiki nośność jednostek handlowych wynosiła przeciętnie 250–350 t, statków transportujących zboże z Egiptu – ok. 500 t, choć zdarzały się większe, o nośności ok. 1000 t. Statek wiozący apostoła Pawła z Cezarei Palestyńskiej do Rzymu miał ponoć nośność nieco ponad 1200 t (Casson 1986, 43–56; Ducin 1997, 77–78). Nie mamy świadectw obecności tak dużych jednostek na wodach Zatoki Antiocheńskiej, choć znacznie późniejsze przekazy dowodzą obecności jeszcze większych statków u wybrzeży Libanu (w XV w. pływały do Bejrutu weneckie galery o wyporności 250–550 t {Braudel 2004, 318–326}, a w latach 70. XX w. porty w Sydonie i Trypolisie mogły przyjmować ciężkie tankowce o zanurzeniu dochodzącym do 17,5 m {Zaleski 1974, 338}).

⁸ Casson 1986, 43–47 (okręty Homera); 75–82 (triery); 107–109, 148, przyp. 109 (okręty hellenistyczne); 141–154 (liburny).

Wszystko to oznacza, że niski poziom zanurzenia statków antycznych oraz używanie konstrukcji płaskodennych na wodach przybrzeżnych Zatoki Antiocheńskiej było możliwe i w pełni bezpieczne, biorąc pod uwagę zapas, jaki powstawał między różnicą poziomu zanurzenia tych statków i głębokością dna (nawet w przypadku wody najpłytszej: ok. 4,7–4,8 m przy zanurzeniu okrętów zwyczajowo nie przekraczającym 2 m).

4. Ukształtowanie dna

O ukształtowaniu dna w Zatoce Antiocheńskiej mówi tylko jedno źródło antyczne – *πανηγυρικ* Juliana Apostaty (361–363 n.e.) na cześć cesarza Konstancjusza II (337–361 n.e.). Czytamy tu, że Konstancjusz zafundował Antiochii bezpieczne przystanie (ἐπιδόσκε δια λιμένας εὐόρους {Julian, *Panegyrik*, 40}), albowiem wcześniej pływanie na wysokości tego miasta uważano za niebezpieczne (τέως δὲ οὐδὲ παραπλεῖν ἀσφαλές οὐδὲ ἀκίνδυνον ἐδόκειο {Julian, *Panegyrik*, 40}). Przybrzeżne wody obfitowały w podwodne wzniesienia i skały (οὕτως ἦν πάντα σκοπέλων τινῶν καὶ πετρῶν ὑφάλων ἀνάπλεα τῆς θαλάσσης {Julian, *Panegyrik*, 40; por. Henck 2001, 294}). Na tej podstawie Chapot przypuszczał, że za panowania Konstancjusza II na całym wybrzeżu syryjskim usunięto podwodne skały utrudniające żeglugę (Chapot 1907, 211, przyp. 4). Nawet jeśli za słowami Juliana kryje się jakaś przesada (w tekście nie ma mowy o całym wybrzeżu), charakterystyczna dla utworów pochwalnych, to okoliczności historyczne wzmacniają ten przekaz: kilkunastoletni pobyt Konstancjusza II w Syrii, od 331 lub 333 z przerwami do 351 r. (Vogler 1979), umożliwił podjęcie regularnych prac na wybrzeżu, a prowadzone przez tego władcę walki z Persami wymagały zabezpieczenia portów, zapewniających ciągłość zaopatrzenia armii operującej nad Eufratem oraz łączność z innymi częściami państwa. Być może oczyszczanie dna w wodach przybrzeżnych – przynajmniej w Zatoce Antiocheńskiej albo w jej miejscach – było częścią większych prac inżynieryjnych, prowadzonych za rządów Konstancjusza w Seleucji Pierii (*infra*). W każdym razie, półtora tysiąca lat później,

w przywoływanym już artykule z 1838 r., wyprawa angielska odnotowała, że zatoka jest pozbawiona skał („free from rocks”), jak rozumiem – podwodnych (Chesney 1838, 228). Anglicy płynęli z Cypru, zatem wpłynęli na wody Zatoki Antiocheńskiej od zachodu, od strony pełnego morza – na tym szlaku najwyraźniej skał nie było. Inaczej wyglądała sytuacja w północnej części zatoki, ok. 2 Mm na południe od przylądka Akinci Burnu, gdzie do płytkich przybrzeżnych wód opadał klif wdzierający się do morza skalnymi rafami na $\frac{3}{4}$ mili od brzegu – zbliżając się od południa, należało je opłynąć, oddalając się od lądu na co najmniej 1,5 Mm (*Instructions nautiques* 1913, 248).

Inne zagrożenie stanowiły piaszczyste łąchy rozciągające się na przeciwko ujścia Orontesu. Na pocz. XX w. ujście tej rzeki miało szerokość ok. 100 m., natomiast głębokość w niewielkich zatokach, oddzielonych od pełnego morza piaszczystymi łąchami („des barres”) wynosiła od 2 do 7 m – głębokość wody przykrywającej łąchy miała od 1 do 1,5 m. Bez pomocy silnego wiatru od strony morza przekroczenie owych piaszczystych mielizn było bardzo trudne. Zimą zatem, przy silniejszych wiatrach i większych falach, okręty o tonażu od 80 do 100 t mogły popłynąć od 2 do 3 mil w górę rzeki (*Instructions nautiques* 1913, 247). Piaszczyste osady, o których tak dokładnie informowały „Instructions nautiques” z 1913 r., widać także na mapie, opublikowanej przez Özgüna Erola oraz Paolo Antonio Pirazzoliego w artykule z 1992 r., co wskazuje na fakt, iż były one stałym elementem tej części wybrzeża (Erol, Pirazzoli 1992, 318 {fig. 1a}).

5. Wiatry i prądy morskie

Kierunek i siła wiatru była jednym z najważniejszych czynników wpływających na żeglugę starożytną. Mamy pewność, że nad Zatoką Antiocheńską dominowały wiatry zachodnie, wiejące od pełnego morza w stronę lądu. Mówią o tym wprost dwa teksty antyczne: anonimowy periplus z III w. n.e. (gdy wieją wiatry z zachodu można bez przeszkód

płynąć z *Posideion* [Ras al-Bassit] do nieodległej Seleucji Pierii⁹) oraz rektor Libaniusz w IV w. n.e. (gorącym latem Zefir wiejący w Antiochii odczuwano jako prawdziwe dobrodziejstwo {Libaniusz *Or.* XI, 223 i 225}¹⁰). Świadcstwa antyczne znajdują potwierdzenie w obserwacjach ekspedycji angielskiej z 1835 r. – gdy tylko osłabł wiatr wiejący z zachodu, tempo żeglugi z Larnaki do Seleucji Pierii znacznie spadło (Chesney 1868, 167–168). O wiatrach wiejących na wybrzeżu z północnego zachodu na południowy zachód, szczególnie odczuwalnych na wysokości ujścia Orontesu, informują „Instructions nautiques”, i jednocześnie wskazują na rejon przylądka Ras al-Bassit jako wyjątkowo dogodnie osłonięty od tych wiatrów. Wiadomo, że w tym miejscu w 1839 r. przeczekała bezpiecznie zimę flota egipska Ibrahima Paszy, walczącego wówczas z Turkami (*Instructions Nautique* 1913, 246–247).

Współczesne obserwacje meteorologiczne potwierdziły obecność wiatrów z zachodu lub północnego zachodu (etezje), wiejących najsilniej między kwietniem a wrześniem (prędkość do 20 m/s, sztormy do 8 st. B. oraz zamglenia), niosących niżę atmosferyczne znad Atlantyku i powodujących deszcze nad Zatoką Antiocheńską (z sumą wahającą się od 500 do 1000 mm rocznie {Dubertret 1933}¹¹). Wieją tu także suche wiatry z północnej Afryki, na Bliskim Wschodzie zwane samum (gdzie indziej – sirocco)¹². Nad północną część Zatoki mogą docierać wiatry północne, wiejące z Azji Mniejszej na wybrzeże Cylicji (Libaniusz wspominał także Boreasza, personifikację wiatru północnego, ale w odniesieniu do Aten, wyraźnie kontrastując go z wiejącym w Antiochii Zefirem {Libaniusz, *Or.* XI, 218 i 223})¹³. Na wybrzeżu Zatoki pojawiały się lokalne bryzy,

⁹ *Stadiasmus Maris Magni*, vol. I, p. 475.

¹⁰ O Zefirze wiejącym na wysokości Tyru, por. Achilles Tatiusz, II, 1.

¹¹ Wysokość opadów, por. Reiter 1975, III.113–122.

¹² Wiatry ‘wiejące od tyłu’, zatem od południa, umożliwiały żeglugę z Egiptu do Azji Mniejszej, por. Achilles Tatiusz, V, 15.

¹³ Nt. wiatrów: Łomniewski 1974, 21–22; Reiter 1975, III.67–74; Brody, Nestor 1980, VII.5–7; Özsoy 1981, 3–5; Özsoy et al. 1989, 128.

lądowe (w stronę lądu) i morskie (w stronę morza), stwarzając niekiedy ryzykowne sytuacje – gwałtowne podmuchy oraz zawirowania powietrza szczególnie w miejscu ujścia Orontesu do zatoki (Seyrig 1970, 298). W innych miejscach lokalne wiatry dawały sposobność do wyprowadzenia okrętu z portu na pełne morze (Achilles Tattius, II, 32¹⁴).

Ze współczesnych, dwudziestowiecznych badań wiemy, że wybrzeża Palestyny i Syrii, od południa do północy, opływa prąd powierzchniowy północno-afrykański. Jego prędkość latem osiąga 1,5 węzła, zimą może być dwukrotnie większa (Łomniewski 1974a, 135–136; Hecht et al. 1988, 1320–1353; Özsoy et al. 1989, 129–131; Alhammoud et al. 2005, 306–317; Gerin et al., 2009, 559–574; Amitai et al., 2010); w rejonie przylądka Ras al-Bassit woda miała płynąć 1–1,5 Mm na godzinę (*Instructions nautiques* 1913, 246). W całym Basenie Lewantyńskim średnia roczna temperatura wody jest relatywnie wysoka i wynosi 19–21 st. C (Reiter 1975, III.98–108).

6. Geologia linii wybrzeża i surowce naturalne na lądzie

Nadmorskie łańcuchy górskie w Syrii i w Libanie powstały w jurze z miękkich skał osadowych. Masyw góry Coryphaios został uformowany później, w plejstocenie, z najpowszechniejszej skały osadowej – piaskowca. Z kolei linia wybrzeża Zatoki Antiocheńskiej leżała na miękkich glebach aluwialnych, nawet na zboczach góry Coryphaios występują wyraźne żleby aluwialne („coalescent alluvial fans”) {Dubertret 1933, 285; De Vaumas 1954, 126–127; Erol, Pirazzoli 1992, 318–319; Karataş et al. 2010, 154}. Obecność miękkich skał bezsprzecznie umożliwiła budowę portu w Seleucji Pierii (Libaniusz, *Or.* XI, 263) oraz konkretnych jego elementów: dwóch falochronów składających się z masywnych bloków skalnych, kanału łączącego tzw. port zewnętrzny z portem wewnętrznym

¹⁴ Wzmianka dotyczy Tyru.

oraz długiego tunelu (tzw. tunel Wespazjana) odprowadzającego wodę z potoków górskich wprost do morza¹⁵.

Zbocza gór Nur i góry Casios porastały drzewa i rośliny z rodziny styraków (Pliniusz, XII, 55, 1) – niektóre ich gatunki dawały żywicę, stosowaną w antyku do uszczelniania kadłubów. Natomiast w dalszej okolicy, w górach Libanu rosły obficie sosny oraz cedry, wyjątkowo trwałe, wydzielające żywicę, i szeroko wykorzystywane do budowy statków (Pulak 2001, 24–36). Wiadomo także o ziemi bogatej w naturalny asfalt, wykopywany w Seleucji i służący do leczenia zainfekowanych winorośli (Strabon, VII, 5, 8). Może to znaczyć, że w mieście lub w jego bliskiej okolicy znajdowały się złoża naturalnego asfaltu, wykorzystywanego przy smołowaniu uszkodzonych statków. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że botanik Dioskurides (I w. n.e.) poświadcza wydobycie asfaltu w Fenicji, a Pliniusz dokładnie w okolicach Sydonu (Dioskurides, *De materia medica*, I, 73; Pliniusz, XXV, 51; por. Chapot 1907, 159–160). W tym kontekście musimy zwrócić uwagę na wydarzenie z roku 196 p.n.e., kiedy flota króla Antiocha III Wielkiego, zniszczona podczas burzy u wybrzeży Cypru, została naprawiona oraz odbudowywana w porcie w Seleucji (Appian, XI, 4; Liwiusz, *Dzieje*, XXXIII, 41). Seleucja, co oczywiste, była dla floty Antiocha III portem macierzystym i dlatego uszkodzone jednostki właśnie do niej powróciły. Wybór tego akurat miejsca na wybrzeżu musiał być podyktowany także odpowiednim zapleczem stoczniowym.

7. Poświadczone źródłami rejsy na Zatoce Antiocheńskiej w epoce hellenistycznej i rzymskiej

Literatura grecka, zaczynając od Homera, dowodzi kontaktów morskich między Grekami a wybrzeżem lewantyńskim, dokładniej zaś – fenickim Sydonem (Homer, *Odyseja*, IV, 83; XIV, 291; por. Sartre 2001, 60, przyp. 113, 114). Droga z Grecji wiodła albo przez Cypr bezpośrednio

¹⁵ Nt. portu w Seleucji por. Chapot 1907, 203–212 oraz Pamir 2014, 177–198.

na wybrzeże fenickie (tym śladem płynęli Anglicy w 1835 r.), albo wzdłuż wybrzeża Azji Mniejszej i północno-zachodniej Syrii. O tym ostatnim wariantcie mówi *periplus* Pseudo-Skylaksa, wymieniając porty leżące wzdłuż wybrzeża Pamfilii oraz Cylicji aż po rzekę Tapsacos, być może identyczną z Orontesem. Na tym odcinku podróż miała trwać trzy dni i dwie noce. Dalej droga biegła na południe, do Aszkalonu (Skylaks, vol. I, 102 {s. 76–77}).

Dla wielu pisarzy rzymskich i bizantyńskich żegluga przez Zatokę Antiocheńską wydawała się najbardziej oczywistym szlakiem prowadzącym do Syrii. Dlatego powtarzali opowieści o mitycznych bohaterach, którzy przybywali do miejsca, w którym później powstała Seleucja: Tryptolem z flotą Argiwów poszukujących Io (Strabon, XVI, 2, 5; Libaniusz, *Or.*, XI, 46); Kreteńczycy na czele z Kasosem, wygnani z wyspy przez Minosa oraz Cypryjczycy, którzy płynęli w orszaku ślubnym z córką króla Salaminy, zarazem wybranką Kasosa (Libaniusz, *Or.*, XI, 52–54; por. Saliou 1999–2000, 359–365); potomkowie Heraklesa oraz mieszkańcy Elidy, uciekający z Peloponezu przed królem Argos, Erysteuszem (Libaniusz, *Or.* XI, 56); Orestes, syn Agamemnona, uleczony z ciężkiej choroby w świątyni Hestii w górach Melantios–Amanus po tym, jak przybył tu morzem z Palestyny. Doznawszy uzdrowienia Orestes zszedł nad wybrzeże, do „miejsca znanego wcześniej jako Palaiopolis, obecne zaś jako Seleucja”, po czym odnalazł okręty i pożegłował do Grecji (Malalas, V, 67 {tłum. własne}). Literackie fikcje nawiązywały do jakiejś rzeczywistości historycznej, najpewniej do powstania greckich faktorii handlowych na wybrzeżu północnej Syrii w epoce archaicznej (Lane Fox 2008, *passim*¹⁶). W istocie, w różnych źródłach pojawiają się nazwy greckich osad leżących na wybrzeżu Zatoki Antiocheńskiej: wspomniane Palaiopolis, „było małym miastem zwanym Palaiopolis, które wybudował Syros, syn Agenora” (Malalas, VIII, 12 {tłum. własne})¹⁷ w czasach

¹⁶ Szczególnie cz. II, rozdz. 5–7; nt. Tryptolema: 213, 376.

¹⁷ Por. Chapot 1907, 153, przyp. 1: przekaz Malalasa nie odnosi się jednak do żadnego, znanego nam, faktu historycznego.

Seleukosa (choć pierwotnie mogła to być osada syryjska, dopiero później zasiedlona przez Greków {Grainger 1997, 759¹⁸}); Hydatos potamoi – kolejna osada istniejąca w miejscu, w którym później powstała Seleucja (Strabon, XVI, 2, 8; to zapewne tłumaczenie nazwy semickiej, co i tym razem wskazywałoby na osadę pierwotnie syryjską {Chapot 1907, 153}); Bityllion, „naturalna przystań koło Seleukeji w Syrii” (Malalas, XI, 3 {tłum. własne}), być może leżąca w niewielkiej zatoczce (ob. Kessab), w południowej części Zatoki Antiocheńskiej, u podnóża góry Casios (Chapot 1907, 149–150, przyp. 1); Posideion, osada na przylądku Ras al-Bassit (Beaudry 1997, 20). Nie mamy pewności co do tego, czy osada Al-Mina, leżąca na północno-zachodnim brzegu Orontesu, w odległości (obecnie) ok. 1,8 km od ujścia rzeki do morza została założona przez Greków, czy przez Fenicjan, a Grecy z czasem ją zamieszkali. W regionie delty Orontesu leżały jeszcze inne osady (w miejscu współczesnych: Sabuniye, Virşa Tepe, Mezar Tepe, Berraktepe), funkcjonujące najpóźniej od epoki żelaza, w których odnaleziono importy greckie, dowodzące kontaktów zamorskich (Pamir 2005, 70–73)¹⁹.

O żegludze w tym rejonie w czasach hellenistycznych można napisać zaledwie parę ogólnych uwag. Wielka migracja Greków do Syrii wywołana intensywną urbanizacją tej krainy przez Seleukidów, na pewno odbywała się drogą morską, najkrótszą i najbezpieczniejszą. Grecy osadnicy musieli zatem przybywać do dwóch największych portów północno-zachodniej Syrii: Seleucji Pierii oraz Laodycei. Brak jednak dokładniejszych danych na ten temat. Na wodach Zatoki Antiocheńskiej na pewno operowały floty walczących ze sobą dynastii: Ptolemeuszy i Seleukidów (szczególnie podczas tzw. wojen syryjskich, w latach 246–241 i 219–217 p.n.e.), choć poza faktem bytności ich okrętów nie mamy żadnych informacji dotyczących warunków naturalnych tego akwenu (Chapot 1907, 162–166).

¹⁸ *Contra*: Chapot 1907, 154: uznaje, że Palaiopolis nie było zasiedlone przed Aleksandrem, ponieważ milczy na ten temat Strabon.

¹⁹ Nt. Al-Mina, por. także Vorderstrasse 2004, 363–372.

Strabon wymieniając szereg portowych miast między Seleucją Pierią a Arados (Strabon, XVI, 2, 12), dowodzi *de facto* żeglugi na wybrzeżu syryjskim u progu epoki rzymskiej (I w. p.n.e./I w. n.e.). Wiadomo także o dwu konkretnych rejsach, choć bez szczegółów dotyczących ich przebiegu, z I w. n.e. Z Seleucji Pierii w podróż misyjną na Cypr wypłynęli apostołowie Barnaba i Paweł (Dz 13,3), tak samo jak i filozof Apoloniusz z Tyany, wracający drogą morską do Grecji po pobycie w Mezopotamii (Flawiusz Filostrat, III, 58).

Nieco więcej możliwości interpretacji daje kolejna wzmianka – cesarz Trajan, na wieść o zajęciu Syrii przez Partów, opuścił w październiku 113 r. (Sartre 1997, 51; González, Saquete 2018, 572) Rzym i wraz z senatorami i wojskiem pożegłował „na Wschód”, po czym szybkim okrętem typu dromon (δρόμωνι) przybył do Seleucji. W grudniu tego samego roku takim samym okrętem (εἰς δρομώνα) przyплыł do Seleucji z nieodległej miejscowości Bityllion, siostrzeniec Trajana, Hadrian (Malalas, XI, 3²⁰). Informacja pochodzi z „Kroniki” Malalasa (VI w. n.e.), kiedy słowem dromon określano lekkie okręty z jednym rzędem wiosł, będące rozwiniętą formą starszych jednostek typu *keles* lub *lembos* – te ostatnie, wyposażone w jeden pokład, użytkowane już w III w. p.n.e., zrazu wzdłuż wybrzeża liguryjskiego, stanowiły w zasadzie rodzaj liburny (Beek 2018, 507; Beek, Ginalis 2018, 855; Beek, Ginalis 2018, 892). Relacja Malalasa, choć odległa w czasie od opisywanych wydarzeń, daje nie tylko pojęcie na temat rodzaju wykorzystywanych okrętów, ale wskazuje także na konkretne okoliczności historyczne: 1. Bityllion wykorzystano jako port alternatywny dla Seleucji Pierii. Nie wiemy, z jakich powodów, czy były to incydentalne przypadki, czy sytuacja zwyczajna. 2. Czas podróży morskiej, jesień i zima, nie był typowy dla żeglugi antycznej, unikającej obu tych pór roku; najpewniej został wymuszony nadzwyczajnymi okolicznościami, czyli wojną z Partami. Opisana sytuacja nie dowodzi

²⁰ Jeffreys 1986, 143–144: „in a fast boat”; Arce 2018, 323: „a bordo de una nave rápida”.

praktykowania regularnej żeglugi po wodach Zatoki Antiocheńskiej o tak późnej porze roku, niemniej wskazuje na to, że była możliwa²¹.

Nie tylko imperatorzy przybywali do Seleucji drogą morską, by później dostać się w głąb Syrii. Urzędnicy rzymscy zmierzający z różnych stron do Antiochii (wśród namiestników Syrii bywali Sycylijczycy, Italo-owie, Cylicyjczycy i Egipcjanie {Filipczak 2020, 219}), jeśli tylko przybywali drogą morską, która wydaje się najbardziej oczywista, musieli zejść z okrętów w Seleucji. Biorąc natomiast pod uwagę stałą rotację kadry administracyjnej w prowincjach (przeciętnie, za pryncypatu wymieniano namiestników co 3–5 lat {Sartre 1997, 61–62}, ale za dominatu, już co rok {Jones 1964, 380–381}), zjawisko to mogło w istotny sposób zintensyfikować częstotliwość rejsów na Zatoce Antiocheńskiej. Według Teodoret z Cyru, autora żywotów mnichów syryjskich, jeden z nich, Macedoniusz, potrafił wytłumaczyć miejscowemu urzędnikowi długie opóźnienie w rejsie okrętów z „cesarskiego miasta” (czyli z Konstantynopola): jeden z nich zatonął, drugi miał przybyć do Seleucji nazajutrz (Teodoret, *Dzieje miłości Bożej*, XIII, 15; Chapot 1907, 180, przyp. 6). W odniesieniu do późnego antyku intensywnego ruchu na Zatoce Antiocheńskiej dowodzą także synody kościelne, organizowane w Antiochii m.in. z tego powodu, by umożliwić biskupom dotarcie na miejsce obrad szybką i bezpieczną drogą morską (Bralewski 1997, 52–53).

Nie ma także wątpliwości co do intensywnego ruchu towarowego, o czym najlepiej świadczy znany fragment z „Mowy na cześć Antiochii” Libaniasza (IV w. n.e.): – „ze wszystkich portów wypływają okręty towarowe, wioząc tam [do Seleucji – PF] towary zewsząd pochodzące: z Libii, Europy, Azji, wysp [...] przeto najwięcej rozwiniętych na pełnym morzu żagli w tym porcie się zwija” (Libanisz, *Or.* XI, 264). Nawet wcześniej, za pryncypatu, pływano w celach handlowych do i z Seleucji – świadczą o tym znalezione ostatnio na Cyprze artefakty, pochodzące z tego miasta

²¹ Ducin 1997, 59–73: żeglowano przez cały rok, unikając podróży między listopadem a marcem.

(Łajtar 2021, 255–263). Wraz z ustabilizowaniem sytuacji wewnętrznej cesarstwa u schyłku III w. n.e. kupcy z Antiochii, największego w Syrii ośrodka produkcji rzemieślniczej, korzystali z portu w Seleucji, prowadząc handel zamorski (Ceran 2013, 150–156). Na rozwój lokalnej żeglugi w jakimś stopniu wpływało także rybołówstwo – Zatoka Antiocheńska, jak cały Basen Lewantyński, nie należała jednak do obszarów najlepiej zarybionych (Kokoszko 2005, *passim*²²), choć miejscowe wody obfitowały w dobrej jakości ryby z rodziny wstęgorowatych (Atenajos, VII, 324).

8. Podsumowanie

1. Pomiary głębokości dna dokonane przez Anglików w 1835 r., w zestawieniu ze współczesnymi (dwudziestowiecznymi) danymi geomorfologicznymi, pozwalają sądzić, iż w głębokość przybrzeżnych wód Zatoki Antiocheńskiej wystarczała zdecydowanej większości statków greckich i rzymskich na bezpieczne korzystanie z wybrzeża, przede wszystkim na wejście do portu.
2. Podwodne skały, wypiętrzenia dna oraz mielizny na wysokości ujścia Orontesu stanowiły zagrożenie dla żeglugi, choć trudno dziś oszacować skalę tych niebezpieczeństw – mówi o nich tylko panegiryk Juliana na cześć Konstancjusza II. Argumenty *ex silentio*, zazwyczaj słabe, w tym przypadku mają pewne znaczenie – o niebezpieczeństwie wejścia na rafy milczy periplus Pseudo-Skylaksa, „Geografia” Strabona i „Historia naturalna” Pliniusza Starszego. Poza tym brak informacji o katastrofach morskich w Zatoce Antiocheńskiej (choć słyhać o takowych w odniesieniu do Cypru czy Krety). Wiadomo natomiast z obserwacji Chesney’a oraz współczesnych badań dna o piaszczystych łachach leżących na wysokości ujścia Orontesu.
3. Dominacja wiatrów zachodnich (etezje oraz samum) ułatwiała żeglugę w stronę brzegu oraz wzdłuż wybrzeża, o czym wyraźnie

²² Szczególnie 397–398.

świadczy periplus Skylaksa oraz opinia Chesney'a. Jedynie krótki odcinek linii brzegowej – na wysokości ujścia Orontesu – poddany gwałtownym, niestabilnym, przemieszanym masom powietrza od strony lądu i morza, nie nadawał się dla kotwiczenia okrętów. Żegludze wzdłuż wybrzeża sprzyjał natomiast spokojny, wolny prąd wód powierzchniowych płynący od południa ku północy. Prądy morskie o układzie cyklonalnym lub antycyklonalnym, mogące stanowić zagrożenie dla żeglarzy, występowały jedynie na otwartych wodach Basenu Lewantyńskiego. Relatywnie wysokie temperatury roczne wód Basenu Lewantyńskiego sprzyjały nawigowaniu oraz serwisowaniu okrętów przez cały rok. Taki sam pozytywny skutek miały zapewne (brak dokładnych danych uniemożliwia stawianie pewnych wniosków) niskie pływy na wybrzeżu syryjskim.

4. Dostęp do surowców naturalnych, dobrej jakości drewna oraz do asfaltu był pozytywnym bodźcem dla rozwoju żeglugi i 'przemysłu' stoczniowego w Zatoce Antiocheńskiej. Choć znamy zaledwie jeden przypadek naprawy uszkodzonej floty w porcie w Seleucji Pierii, to przypuszczam, że przy tak dużym natężeniu ruchu morskiego, o jakim pisał Libaniusz, a zarazem dość kruchej, drewnianej i nieszczelnej konstrukcji jednostek pływających – tego rodzaju usługi miejscowa stocznia świadczyła powszechnie.
5. Miękkie skały piaskowcowe tworzące nadmorskie góry ułatwiły budowę infrastruktury portowej, falochronów, dwóch basenów, kanału (oraz konstrukcji z nim powiązanych) odprowadzającego aluwium nanoszonego przez rzekę Değirmendere (Kapisuyu). Jednocześnie sedimentacja dna – zarówno w basenach portowych, jak i w pasie wód przybrzeżnych, wywołana przez aluwium nanoszone rzekami górskimi oraz wpadające do morza wraz z Orontesem – stanowiła największy mankament warunków terenowych otaczających Seleucję Pierię.

Bibliografia

Źródła

- Achilles Tatius: Achilles Tatius. 1969. *Leucippe and Clitophon* (Loeb Classical Library 45). Tłum. Stephen Gaselee, Cambridge, MA: Harvard University Press; Achilleus Tatius. 2002. *Opowieść o Leukippe i Klejtofoncie*. Tłum. Robert Krzysztof Zawadzki. Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Appian: Appian. 2019. *Roman History* (Loeb Classical Library 4). Tom III. Red. i tłum. Brian McGing. Cambridge, MA: Harvard University Press; Apian z Aleksandrii. 1957. *Historia rzymska*. Część 1 i 2, tłum. Ludwik Piotrowicz. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Ammianus: Ammianus Marcellinus. 1950. *History* (Loeb Classical Library 300). Tom I: *Books 14–19*, tłum. John C. Rolfe, Cambridge, MA: Harvard University Press; Ammianus Marcellinus. 2002. *Dzieje rzymskie* (Biblioteka Antyczna). Tom 1, tłum. Ignacy Lewandowski. Warszawa: Prószyński i Sówka.
- Arystoteles: Aristotle. 1962. *Meteorologica* (Loeb Classical Library 397). Tłum. Henry Desmond Prichard Lee. Cambridge MA: Harvard University Press; Arystoteles. 1982. *Meteorologika*. Tłum. Antoni Paciorek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Atenajos: Athenaeus. 2008. *The Learned Banqueters* (Loeb Classical Library 224). Tom III: *Books 6–7*. Tłum. i red. S. Douglas Olson. Cambridge MA: Harvard University Press; Atenajos. 2010. *Uczta mędrców*. Tłum. Krystyna Bartol, Jerzy Danielewicz. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kodeks Justyniana: *Corpus Iuris Civilis. Codex Iustinianus*. 1954. Red. Paul Krüeger. Tom II, Berlin: Weidmann.
- Kodeks Teodozjusza: *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. 1954. Red. Theodor Mommsen, Paul Martin Meyer. Tom II. Berlin:

Weidmann.

- Dioskurides: Dioscorides. 2000. *De materia medica*. Red. i tłum. Anne Tess Osbaldeston. Johannesburg: IBIDIS.
- ławiusz Filostrat: Flawiusz Filostrat. 2012. *Żywot Apolloniosa z Tyany*. Tłum., wstęp i oprac. Marian Szarmach. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika; Philostratus. 2005. *The Life of Apollonius of Tyana* (Loeb Classical Library 16). Tom 1: *Books I-IV*, red. Christopher Prestige Jones. Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Homer, *Odyseja*: Homer. 1919. *Odyssey*. Tom I: *Books 1-12* (Loeb Classical Library 104). Tłum. Augustus Taber Murray, Georg Edward Dimock. Cambridge MA 1919: Heinemann; Homer, *Odyseja*. Tom II: *Books 13-24* (Loeb Classical Library 105). Tłum. Augustus Taber Murray, przejrzał Georg Edward Dimock. Cambridge MA 1919: Heinemann; Homer. 2004. *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, wstęp. Zofia Abramowiczówna, oprac. Jerzy Łanowski. Wrocław: Ossolineum–DeAgostini.
- Julian, *Panegiryk: The Works of Emperor Julian*. 1913. (Loeb Classical Library 13) Tłum. Wimer Cave Wright. London/New York: Heinemann.
- Libaniusz: Libanios. 2016. *Discours*. Tom III: *Discours XI. Antiochicos* (Les Belles Lettres). Tłum. Michel Casevitz, Odile Lagacherie, przypisy Catherine Saliou. Paris: Societé d'Éditions Les Belles Lettres; Libanios. 1953. *Wybór mów*. Tłum., wstęp i oprac. Leokadia Małunowiczówna. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Liwiusz, *Dzieje*: Livy. 2017. *History of Rome*. Tom IX: *Books 31–34* (Loeb Classical Library 295). Red., tłum. John C. Yardley, wstęp Dexter Hoyos, Cambridge MA: Harvard University Press; Liwiusz. 1976. *Dzieje Rzymu od założenia miasta. Księgi 28–34* (Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 23). Tłum., oprac. Mieczysław Brożek, Józef Wolski. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Malalas: *Ioannis Malalae Chronographia*. 2000. Red. Ioannes Thurn.

- Berolini/Novi Eburaci: De Gruyter; *The Chronicle of John Malalas*. 1986. Tłum. Elisabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, Roger Scott. Melbourne: Australian Association For Byzantine Studies.
- Novum Testamentum Graece*. 2012. Wyd. 28. Red. Barbara i Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo Maria Martini, Bruce Manning Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*. 2010. Red. Michał Peter, Michał Wolniewicz. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.
- Pliniusz: Pliny. 1961. *Natural History*. Tom II: *Books 3–7* (Loeb Classical Library 352). Tłum. Harris Rackham. Cambridge MA.: Harvard University Press; Gajusz Pliniusz Sekundus. 2017. *Historia naturalna*. Tom I: *Kosmologia i geografia (księgi II–VI)*. Tłum., wstęp i oprac. Ireneusz Mikołajczyk, Natalia Rataj, Emilia Twarowska-Antczak, Krzysztof Antczak. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Prokopiusz, *Wojny*: Prokopios. 2014. *The Wars of Justinian*, Tłum. Henry Bronson Dewing, przejrzał, wstęp, uwagi A. Kaldellis. Indiana: Hackett Publishing; Prokopiusz. 2013. *Historia wojen*. Tom I: *Wojny z Persami*. Tłum. Dariusz Brodka. Kraków: Historia Iagellonica.
- Polibiusz: Polybius. 2011. *The Histories*. Tom III: *Books 5–8* (Loeb Classical Library 138). Tłum. William Roger Paton, przejrzał Frank William Walbank, Christian Habicht. Cambridge MA: Harvard University Press; Polibiusz. 1957. *Dzieje* (Biblioteka przekładów z Literatury Antycznej 3). Tłum, wstęp. Seweryn Hammer. Tom I. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Skylaks: „Scylacis Caryandensis Periplus.” 1882. W *Geographi Graeci minores*. Red. Carl Müller, tom I, 15–96. Parisiis: Ambrosio Firmin Didot; *Periplus Skylaksa z Karyandy*. 2005. Tłum, wstęp i oprac. Krzysztof Głombowski. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu

Gdańskiego.

Stadiasmus Maris Magni: „Anonymi Stadiasmus Maris Magni.” W *Geographi Graeci Minores*. Red. Carl Müller, tom. I, 427–514. Parisiis: Ambrosio Firmin Didot.

Strabon: Strabo. 1930. *Geography*. Tom VII: *Books 15–16* (Loeb Classical Library 241). Tłum. Horace Leonard Jones. Cambridge MA: Heinemann.

Teodoret, *Dzieje miłości Bożej*: Theodoret de Cyr. 1977. *Histoire des moines de Syrie, Histoire philothée I–XXX* (Sources Chrétiennes 234). Tłum., red. i indeksy Pierre Canivet, Alice Leroi-Molinghen, Paris: Éditions du Cerf; Teodoret biskup Cyru. 2007. *Dzieje miłości Bożej* (Źródła Monastyczne 7). Tłum. Katarzyna Augustyniak, wstęp Ewa Wipszycka. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.

Opracowania

Alhammoud, Bahjan, i Karine Béranger, Laurent Mortier, Michel Crépon, Ivan Dekeyser. 2005. „Surface Circulation of the Levantine Basin: Comparison of the model results with observations.” *Progress in Oceanography* 66: 299–320.

Amitai Yael, i Yoav Lehahn, Ayah Lazar, Eyal Heifetz. 2010. „Surface Circulation of the Eastern Mediterranean Levantine basin: Insight from the analyzing 14 years of satellite altimetry data.” *Journal of Geophysical Research* 115: [brak paginacji]. Dostęp: 2022.12.10. doi:10.1029/2010JC006147.

Allen, William. 1853. „The Ancient Harbour of Seleucia, in Pieria.” *Journal of Royal Geographical Society of London* 23: 157–163.

Arce, Javier. 2018. „El emperador Trajano en los texto tardíos.” W *Marco Ulpio Trajano. Emperador de Roma. Documentos y Fuentes para el estudio de su reinado*. Red. Julián Gonzáles, José Carlos Saquete, 303–329. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.

Talbert, J.A. Richard, red. 2000. *Barrington Atlas of the Greek and Roman*

- World*. Princeton: Princeton University Press.
- Beaudry, Nicolas. 2007. „Ras el Bassit et l'Antiquité tardive a la côte nord-syrienne.” *Revue d'études des civilisations anciennes du Proche-Orient* 13: 19–28.
- Beek, L. Aaron. 2018. „dromon.” W *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Red. Oliver Nicholson, tom I. Oxford: Oxford University Press: 507.
- Beek, L. Aaron, i Alkiviadis Ginalis. 2018. „keles.” W *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Red. Oliver Nicholson, tom II. Oxford: Oxford University Press: 855.
- Beek, L. Aaron, i Alkiviadis Ginalis. 2018. „lembos.” W *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Red. Oliver Nicholson, tom II. Oxford: Oxford University Press: 892.
- Bralewski, Sławomir. 1997. *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Braudel, Ferdynand. 2004. *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*. Tłum. Tadeusz Mrówczyński, Maria Ochab, wstęp Bronisław Geremek, Witold Kula. Tom I. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Brody, L. Robin, i M.J.R. Nestor. 1980. *Regional Forecasting Aids for the Mediterranean Basin. Handbook for Forecasters in the Mediterranean*. Część 2. Monterey CA: Defense Technical Information Center.
- Casson, Lionel. 1986. *Ships and Seamanship in the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press.
- Ceran, Waldemar. 2013. *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IV^e siècle de Notre ère)*. Tłum. Elżbieta Kolańska, red. Paweł Filipczak. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Chapot, Vincent. 1907. „Séleucie de Piérie.” *Bulletin et Mémoires de la Société national des antiquaires de France, série VII, VI, Mémoires*

- 1906: 149–226.
- Chesney, Francis Rawdon. 1868. *Narrative of the Euphrates Expedition carried on by order of the British Government during the years 1835, 1836 and 1837*. London: Longmans, Green, and Co.
- Chesney, Francis Rawdon. 1838. „On the Bay of Antioch, and the Ruins of Seleucia Pieria.” *Journal of Royal Geographical Society of London* 8: 228–234.
- De Salle, Eusèbe. 1840. *Pérégrinations en Orient ou voyage pittoresque, historique et politique en Égypte, Nubie, Syrie, Turquie, Grèce pendant les années 1837-38-39*. Tom I. Paris: Pagnerre, Curmer.
- Dubertret, Louis. 1933. „La carte géologique au millionième de la Syrie et du Liban.” *Revue de Géographie Physique et de Géologie Dynamique* 6 (4): 267–318.
- Ducin, Stanisław. 1997. *Sztuka nawigacji w starożytnej Grecji i Rzymie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej.
- Erol, Özgün, i Paolo Antonio Pirazzoli. 1992. „Seleucia Pieria: an ancient harbour submitted to two successive uplifts.” *The International Journal of Nautical Archaeology* 21: 317–327.
- Filipczak, Paweł. 2021. *Namiestnicy rzymskiej Syrii w czasach przełomu (324–361 n.e.)*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Grainger, D. John. 1997. *Seleukid Prosopography and Gazetteer*. Leiden/Köln: Brill.
- Hecht, Artur, i Nadia Pinardi, Allan R. Robinson. 1988. „Currents, Water Masses, Eddies and Jets in the Mediterranean Levantine Basin.” *Journal of Physical Oceanography* 18: 1320–1353.
- Henck, Nick. 2001. „Constantius o filoktistes?” *Dumbarton Oaks Papers* 55: 279–304.
- Honigmann, Ernst. 1921. „Seleukeia Pieria.” W *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Red. Wilhelm Kroll, Kurt Witte, seria 2, tom 1/3, 1184–1200. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung,
- Instructions Nautiques. Bassin Orientale de la Méditerranée*. 1913. Tom II:

- Côte est de Grèce et archipel Grec, Turquie d'Europe et d'Asie, Dardanelles, Mer de Marmara, Bosphore.* Paris: Imprimerie Nationale.
- Jones, Arnold Hugh Mathew. 1964. *The Later Roman Empire. A Social, Economic and Administrative Survey.* Tom I. Oxford: Oxford University Press.
- Karataş, Atilla, i Hüseyin Korkmaz, Ahmet Bom. 2010. „Akıncı Burnu Keldağ Arasının Kıyı Jeomorfolojisi.” W *Ulusal Jeomorfoloji Sempozyumu*. Red. Mehmet Ali Özdemir, 152–164. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi.
- Kokoszko, Maciej. 2005. *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III–VII w.)*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Lane Fox, Robin. 2008. *Travelling Heroes in the Epic Age of Homer*. London: Allen Lane.
- Lajtar, Adam. 2021. „A Weight of Seleucia in Pieria in Nea Paphos.” *Études et Travaux* 43: 255–263.
- Łomniewski, Kazimierz. 1974. „Ogólna charakterystyka i przegląd badań.” W *Morze Śródziemne*. Red. Kazimierz Łomniewski, 5–38. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łomniewski, Kazimierz. 1974. „Prądy morskie i pływy.” W *Morze Śródziemne*. Red. Kazimierz Łomniewski, 129–141. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Özsoy, Emin. 1981. „On the Atmospheric Factors Affecting the Levantine Sea.” *Technical Raport nr 25. European Center for Medium Range Weather Forecasts* 25: 1–29.
- Özsoy Emin, i Artur Hecht, Ümit Ünlüata. 1985–1986. „Circulation and Hydrography of the Levantine Basin. Results of POEM coordinated experiments” *Progress in Oceanography* 22: 127–170.
- Pamir, Hatice. 2014. „Recent Researches and New Discoveries in the Harbours of Seleucia Pieria.” *Byzas. Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts Istanbul [Häfen und Haffenstädte im*

- Sudlichen Mittelmeerraum von der Antike bis in byzantinische Zeit* 19: 177–198.
- Pamir, Hatice. 2005. „The Orontes Delta Survey.” W *The Amuq Valley Regional Projects*. Tom. 1: *Survey in the Plain of Antioch and Orontes Delta, Turkey 1995–2002*. Red. Kutlu Aslihan Yener, 67–98. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Pirazzoli, Pierre Antonio, i Jacques Laborel et al. 1991. „Holocene raised shorelines on the Hatay coasts (Turkey): Palaeoecological and tectonic implications.” *Marine Geology* 96: 295–311.
- Pococke, Richard. 1745. *A Description of the East and some other Countries*. Tom II, część I. London: W. Bowyer.
- Pulak, Cemal. 2001. „Cedar for Ships.” *Archaeology and History in Lebanon* 14: 24–36.
- Reiter, R. Elmar. 1975. *Handbook for Forecasters in the Mediterranean. Weather Phenomena of the Mediteranean Basin*. Część I: *General Description of the Meteorological Processes*. Monterey CA: Environmental Prediction Research Facility.
- Saliou, Catherine. 1999–2000. „Les fondations d’Antioche dans Antiochikos (Oratio XI) de Libanius.” *Aram. Periodical* 11–12, 357–388.
- Sartre, Maurice. 1997. *Wschód rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 p.n.e. – 235 n.e.)*. Tłum. Stanisław Rościcki. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Sartre, Maurice. 2001. *D’Alexandre à Zenobie. Histoire du Levant antique (IV^e siècle av. J.-C.–III^e siècle ap. J.-C.)*. Paris–Beyrouth: Librairie Arthème Fayard, Presses de l’Université de France.
- Seyrig, Henry. 1970. „Antiquités syriennes.” *Syria. Revue d’Art Orientale et d’Archéologie* 47 (3–4): 287–311.
- Van Berchem, Dennis. 1985. „Le port de Seleucie de Piérie et l’infrastructure logistique des guerres parthiques.” *Bonner Jahrbücher* 185: 47–87.

- Vorderstrasse, Tasha. 2004. „A port of Antioch: Late Antique Al-Mina.” *Topoi. Orient-Occident. Supplément 5, 2004: Antioche de Syrie. Histoires, images et traces de la ville antiqua*: 363–372.
- Vaumas, de, Etienne. 1954. „Montagnes du Moyen-Orient: l’Amanus et Djebel Ansarieh. Étude morphométrique.” *Revue de géographie alpinie* 42: 111–142.
- Vogler, Chantal. 1979. *Constance II et l’administration imperiale*. Strasbourg: Association pour l’étude de la civilisation romaine. Impr. de l’Université des sciences humaines.
- Volney, Constantin-François de Chasseboeuf. 1787. *Voyages en Syrie et en Égypte pendant les années 1783, 1784 et 1785*. Tom II. Paris: Desenne.
- Wiewiorowski, Jacek. 2017. „Classis Seleucena – późnorzymska flota wojenna?” *Gdańskie Studia Prawnicze* 38: 757–768.
- Winfield, Rif. 2014. *British Warships in the Age of Sail 1817–1863. Design, Construction, Careers and Fates*. Barnsley: Seaforth Publishing.
- Zaleski, Jerzy. 1974. „Transport morski i jego rola.” W *Morze Śródziemne*. Red. Kazimierz Łomniewski, 316–345. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Xiphilinus and the Causes for the Outbreak of the Bar Kokhba Revolt

Ksyfilinos i przyczyny wybuchu powstania Bar Kochby

Key words: Xiphilinus, Cassius Dio, Bar Kokhba, Hadrian, Roman Empire, Byzantium.

Słowa kluczowe: Ksyfilinos, Kasjusz Dion, Bar Kochba, Hadrian, Cesarstwo Rzymskie, Bizancjum.

Abstract

The Epitome of Xiphilinus, an abbreviation of books 36-80 of Cassius Dio's *Roman History* created in eleventh-century Byzantium, because of the incomplete state of preservation of the latter is an extremely important narrative source for contemporary researchers of ancient Rome during the Principate period. This is also the case with the Bar Kokhba uprising, a conflict relatively poorly documented in narrative sources. The greatest debates revolve around the causes of this conflict for which the *Epitome* of Xiphilinus constitutes the most extensive surviving narrative source. The fact that Dio's work has not been preserved in the original makes scholars question the account presented by Xiphilinus, whom they perceive as a Byzantine monk writing from a Christian and even anti-Jewish perspective.

Streszczenie

Epitome Ksyfilinosa, powstały w XI-wiecznym Bizancjum skróty ksiąg 36-80 „Historii rzymskiej” Kasjusza Diona, ze względu na niepełny stan

¹ Dr Kamil Biały, Historical Institute, University of Szczecin.

zachowania tej drugiej, stanowi niezwykle ważne źródło narracyjne dla współczesnych badaczy Antycznego Rzymu w okresie Pryncypatu. Jest tak też w przypadku powstania Bar Kochby, konfliktu stosunkowo słabo udokumentowanego w źródłach narracyjnych. Największe dyskusje toczą się wokół przyczyn tego konfliktu, dla którego *Epitome* Ksyfilinosa jest najobszerniejszym, zachowanym źródłem narracyjnym. Fakt niezachowania się w oryginale dzieła Diona sprawia, że badacze poddają w wątpliwość relację przedstawioną przez Ksyfilinosa, którego postrzegają jako bizantyńskie mnicha piszącego z chrześcijańskiej, a nawet antyżydowskiej perspektywy.

The Bar Kokhba revolt, the second Jewish uprising against Roman rule from the years 132-136 under the leadership of Simon Bar Kosiba, is one of the most important events in the history of Ancient Israel during the period of Roman rule. Even though there is an enormous amount of literature on the subject, there is no scholarly consensus on many important aspects of the revolt, including its causes, course and outcome. The reasons for that may be explained by the lack of sources providing a comprehensive, consistent and reliable narrative (Schäfer 1990, 281; Isaac, Oppenheimer 1998, 234; Mor 2012, 161-193). Unlike the Great Jewish Revolt which is well documented thanks to the detailed account of Josephus, the Bar Kokhba revolt does not have literature even close in its scope to that work.

One of the most highly debated aspects of the war are its causes. The available historical sources provide different, sometimes contradictory explanations, the brevity of which results in scholars questioning their content. At the same time, newly found archaeological and especially numismatic sources, while shedding a new light on other aspects of the revolt, do not bring anything decisive regarding its causes. As for the narrative sources, scholars are left with some contemporary vague and folkloristic accounts found in Rabbinic literature and brief passages from pagan and Christian authors (Isaac, Oppenheimer 1998, 226-233; Niesiołowski-Spanó, Stebnicka 2020, 321-323, 325-326). The most important and most comprehensive account is to be found in *Roman History* of Cassius Dio (Gichon 1986, 15-16). Yet it does not contain

the original narrative of Dio, which is lost to contemporary scholars due to the incomplete state of preservation of *Roman History*, but only an intermediate eleventh-century epitome composed by Xiphilinus².

While scholars of the Bar Kokhba revolt acknowledge the importance of Xiphilinus as a source for the uprising, opinion on its credibility is divided. As a result, scholars of the uprising are among the first in academic circles who started to doubt Dio's account surviving in the form of Xiphilinus' *Epitome*. Others treated it as a subpar copy or abridgement of the original but, due to Xiphilinus' perceived lack of originality, a trustworthy substitute of *Roman History*. This general opinion was highly influenced by pioneering work on Cassius Dio by Fergus Millar (Millar 1964, 2). Xiphilinus alleged unoriginality resulted in *Epitome* remaining understudied and at the same time one of the most important Byzantine narrative sources from the eleventh century³. Its importance stems from the incomplete state of preservation of the original books of Dio which survived to our times in incomplete state with the books 36-60, containing a history of the late Roman Republic and early Empire up to the final years of the reign of Claudius, the only part remaining. There is also an original account of the late reign of Caracalla, that of Macrinus and first chapters devoted to Elagabalus, but it survived only in the form of partially and badly preserved sixth-century manuscript Cod. Vat. Graec. 1288⁴. The rest is reconstructed from much later Byzantine sources. The first 35 books are partially reconstructed mainly from the content of Zonaras' chronicle, while for the books 61-80, Xiphilinus' *Epitome* constitutes a major remaining witness, if not an abridged equivalent. Important for the reconstruction of *Roman History* are also the so called *Excerpta Constantiniana*, a collection containing scattered

² Standard edition remains Boissevain 1901, 479-730.

³ On Xiphilinus and his work see: Wilson 1996, 179; Mallan 2013, 610-644; Jun-tunen 2015, 123-151; idem 2015, 123-151; Kruse 2021, 193-223.

⁴ On the state of preservation of Dio in general and its manuscript tradition in Byzantium see: Mazzucchi 1979, 94-139.

excerpts from all parts of *Roman History*⁵. The *Epitome* of Xiphilinus could be considered very important for many important aspects of the history of Rome, and in many cases, the only reliable witness in spite of its very late, eleventh-century provenience.

Dio's passage on the Bar Kokhba revolt, even in its abridged version prepared by Xiphilinus, gives us the most coherent narrative of the revolt among surviving literary sources. Although it gives a general outline of the war, its course, causes, tactics employed and its result, it does not contain many details. On the other hand, when it does provide more detailed information, it is often on the topics which are not necessarily as important as the ones which are left in silence. An example of this may be the detail about the involvement of Iulius Severus yet nothing is provided about Tineius Rufus, governor of Judaea nor about the commanders and armies sent by Hadrian to suppress the revolt. The name of Bar Kokhba found in other literary sources is conspicuously not mentioned yet leaders of other Jewish revolts from the reign of Trajan are named by Xiphilinus (Stern 1980, 393).

Before examination of the relevant passages describing the causes for the outbreak of the Bar Kokhba uprising, some preliminary remarks about Xiphilinus' work should be made. The narrative about the Bar Kokhba revolt is contained in the chapter of the *Epitome* devoted to emperor Hadrian. This is an important factor which should be taken into account while interpreting Xiphilinus' account. Following his own narrative structure, Xiphilinus moved away from the typically annalistic style of Cassius Dio to a 'biographical' one, more fashionable during his

⁵ Zon. 7.1-9.31; it contains also a narrative corresponding with Dio's books 44-80 but it is based on Xiphilinus' *Epitome*: Boissevain 1891, 440-452; Dio's work survived in form of excerpts composed on the behest of emperor Constantine VII Porphyrogenitus: *Excerpta de virtutibus et vitiis pars II* (Roos 1910) and *Excerpta de legationibus* (Boor 1903); Roman History is also reconstructed from the other, lesser sources like *Περὶ Συναρτάξεως* (Bekker 1814, 117-180); and encyclopaedia called Souda (Adler 1928-1938)

own time⁶. Xiphilinus scrapped Dio's books division, leaving no trace of them, and substituted them with chapters devoted to each emperor starting with Julius Caesar, creating in this way a "monarchy of Caesars" (μοναρχίας καισάρων)⁷. This decision not only influenced the *Epitome's* structure but also its content selected by Xiphilinus according to this narrow biographical principle. In this way, material not directly connected to the main protagonist of the narrative was either dismissed or subjected to extensive cutting or abridging.

The Bar Kokhba uprising and description of its causes was inserted into a broader narrative about Hadrian's travels and his building activities. The description of the uprising starts immediately after the passage about the founding of the city of Antinoopolis. Thus, the way in which the narrative about the uprising is structured should be seen in the context of the whole portion of Hadrian's chapter (Almagor 2019, 143-144). There is no need to assume that this structure is much different from that which Xiphilinus found in Dio's original, given that the latter very rarely alters the original order of the narrative. As in the case of Antinoopolis, Xiphilinus starts the narrative about the revolt with Hadrian's foundation of the Aelia Capitolina:

⁶ On the biographical structure of Byzantine historical works in the Middle Byzantine Period see: Markopoulos 2010, 697-715.

⁷ The full name of Xiphilinus' work is *Epitome of Roman History of Dio of Nicaea, in abridgement by John Xiphilinos, containing monarchies of twenty-five Caesars from Pompey the Great to Alexandros, son of Mamea*, Xiph. 1.1-5, this title survived in two fifteenth-century manuscripts Cod. Coislinianus n. 320 (C) and Cod. Vaticanus n. 145 (V), see: Boissevain 1901, iii-iv; it is a later addition though because it does not appear in the oldest twelfth-century manuscript Ivron 812, see Berbessou Broustet 2014, 550 who as an original title of the *Epitome* proposes ἐπιτομή τῆς Δίωνος τοῦ Νικαέως ῥωμαικῆς ἱστορίας; erroneous, longer title was created because of a list of Roman emperors (τὰ ὀνόματα τῶν Καισάρων τῶν περιεχομένων τῇ βιβλῷ ταύτῃ) found at the end of manuscripts C and V; perception that Pompey was one of twenty-five Caesars stems from erroneous omission on that list of emperor Antoninus Pius, thus later copyist added Pompey to match the number, see Berbessou Broustet 2014, 549-553; this error had later implications – in fourteenth century Nikephoros Gregoras, a reader of Xiphilinus, thought that Pompey was a Roman emperor, Pérez Martín 2015, 188.

ἔς δὲ τὰ Ἱεροσόλυμα πόλιν αὐτοῦ ἀντὶ κατασκαφείσης οἰκίσαντος, ἦν καὶ Αἰλίαν Καπιτωλίαν ὠνόμασε, καὶ ἔς τὸν τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ τόπον ναὸν τῷ Διὶ ἕτερον ἀντεγείραντος πόλεμος οὔτε μικρὸς οὔτ' ὀλιγοχρόνιος ἐκινήθη Ἰουδαῖοι γὰρ δεινὸν τι ποιούμενοι τὸ ἀλλοφύλους τινὰς εἰς τὴν πόλιν σφῶν οἰκισθῆναι καὶ τὸ ἱερὰ ἀλλότρια ἐν αὐτῇ ἰδρυθῆναι (Dio 69.12.1-2 = Xiph. 148.17-23).

At Jerusalem he founded a city in place of the one which had been razed to the ground, naming it Aelia Capitolina, and on the site of the temple of the god he raised a new temple to Jupiter. This brought on a war of no slight importance nor of brief duration, for the Jews deemed it intolerable that foreign races should be settled in their city and foreign religious rites planted there⁸.

Scholars assume that the passage cited above was mostly rewritten by Xiphilinus and is not a copy directly taken over from Dio's original account. Already Ursul Philip Boissevain noted in his edition of Dio: *Xiphilini manum agnosco* (Boissevain 1901, 232). This opinion is related to the specific vocabulary employed by Xiphilinus in this passage but also to its grammatical structure. The sentence is constructed as a series of subordinate clauses with the use of participles. Usually such a construction characterises Xiphilinus' paraphrasing techniques by which he combined isolated fragments taken from the original into one sentence in order to omit longer fragments he decided to not include in his narrative⁹.

Causes of Jewish revolt presented by Dio-Xiphilinus constitute a subject of controversy among scholars due to its originality in comparison to other witnesses. Dio's is the only narrative where the foundation of Aelia Capitolina is presented as the direct reason for the Bar Kokhba revolt (Stern 1980, 401). Dio's version is contradicted by that of Eusebius of Caesarea who presented the building of Aelia Capitolina as a result of the uprising, not its causes (Eusebius, *Historia ecclesiastica* 4.6.4; Almagor

⁸ Translation is that of Cary 1925, 447.

⁹ On Xiphilinus working methods see Brunt 1980, 490-491; Mallan 2013, 626-632.

2019, 142; Hofman 2019, 119-120). Only new, successively found numismatic evidence allowed scholars to accept the fact that Aelia was indeed founded before the uprising¹⁰. Nevertheless, whether it was a sufficient reason to incite a violent Jewish reaction is debatable¹¹. Likewise, the second reason provided by Dio, that Jews were especially angered by the funding of a new temple to Jupiter in place of the destroyed Second Temple, is also problematic. To date, there is no decisive evidence supporting Dio's claim that the Romans built a pagan shrine to Jupiter on the Temple Mount (Bowersock 1980, 137; Mildenberg 1980, 333; Schäfer 1990, 289; Eliav 1997, 125-128.). Lack of such evidence makes scholars doubt Dio's account but because he is widely considered to be trustworthy historian, especially in its originally surviving parts, some believe that his version of the events was heavily distorted by Xiphilinus' paraphrase with its traces visible in syntax and vocabulary used by the Byzantine historian in the passage: ἐς τὸν τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ τόπον ναὸν τῷ Διὶ ἕτερον ἀντεγέραντος (Eliav 1997, 130).

The first phrase which catches scholarly attention was the term used by Dio to describe the Second Temple – ναὸς τοῦ θεοῦ – the Temple of the God – which was identified already in nineteenth century as a term employed by Xiphilinus, not Dio (Schlatter 1847, 2 n. 56). Argumentation supporting this early claim was more developed by Yaron Eliav who claimed that the term ναὸς τοῦ θεοῦ is not to be found either in Greek pagan literature nor in original portions of Dio's *Roman History*. Instead, Dio simply calls the Jewish temple ναὸς and does so also in the context of pagan temples. Eliav argues that ναὸς τοῦ θεοῦ is an

¹⁰ Meshorer 1967, 92-3; Isaac, Oppenheimer 1998, 237; Zissu, Eshel 2016, 389-392; Mor 2016, 127; Segni 2014, 448-449 on the other hand, based on Epiphanius' testimony proposes that preparation for its restorations started even much earlier, at the beginning of Hadrian's reign and during the emperor's visit to Judea in 130 AD, the city was officially inaugurated.

¹¹ Another possible reason is a ban on circumcision indicated by the *Historia Augusta*, although this cause is rejected by most scholars, see Schwartz 2008, 34; Mor 2012, 163-169; p. 34.

isolated expression and appears only in the passage on the causes of the Bar Kokhba uprising, carrying a Christian theological connotation by which Xiphilinus was influenced when paraphrasing Dio's original material (Eliav 1997, 136-142).

The second phrase appearing in the discussed passage which pointed scholars to Xiphilinus' alteration of Dio's material is ἐς τὸν [...] τόπον [...] ἕτερον ἀντεγείραντος and the verb ἀντεγείρω specifically used to describe supplanting of the Jewish Temple with that of Jupiter. Scholars have tried to reconcile Dio's claim that Hadrian built a new pagan temple in the exact same place with lack of any other evidence found in narrative sources or archaeological material decisively supporting it. Glen Bowersock focused on the phrase ἐς τὸν [...] τόπον and proposed that it should not be translated as 'in the place of' but 'instead of' and that temple to Jupiter was not necessarily built on the Temple Mount but in some other unspecified place. Accordingly, it was only Xiphilinus' interpretation that the pagan temple served as a replacement for God's Jewish Temple (Bowersock 1980, 135-138).

Yaron Eliav, on the other hand, focused on the verb ending this sentence – ἀντεγείρω and again, as in the case of ναοῦ τοῦ θεοῦ, connects its use by Xiphilinus with his presupposed Christian agenda. The scholar pointed out that this term employed here by Xiphilinus appears relatively late in the Greek language. It does not appear in Classical, Hellenistic or Early Roman works written in Greek and neither in the New Testament or in other early Christian works. The only exception from that rule is Appian who uses this term in his *Punic Wars* to describe the way in which Carthaginian forces *fortified* their camp *against* the Roman army (ἀντήγειραν αὐτῷ χάρακα, App. *Pun.* 114). Giving other later examples taken from pagan literature, Eliav argues that the word was used in the context of a clash, either physical or metaphorical, like disputes between conflicting philosophical schools. Yet the word was not employed frequently by pagan writers and started to be used only in Patristic literature, mainly by the Cappadocian Fathers. It lost its

military meaning and started to be used in a theological sense to describe religious confrontation: an opposition to God or Church dogma or a counter position of the faithful against heretics. Eliav concludes that the term ἀντεγείρω was rare in Dio's time and it was probably Xiphilinus, or his source, who employed it motivated by theological impulse (Eliav 1997, 134-136). Thus, in his opinion, the whole clause describing Hadrian's actions on the Temple Mount was influenced by Christian leanings of Xiphilinus or his source (Eliav 1997, 142). The philological analyses of Bowersock and Eliav constitute a valid and important piece of scholarship on Xiphilinus' working methods but as shall be argued in present paper, their conclusions that epitomator's modifications were influenced by Christian worldview find no support in the available evidence, including the current state of knowledge on Xiphilinus background and preoccupation.

That Xiphilinus was influenced by Christian or even an anti-Jewish agenda, either in form of direct interference or by the influence of an alternative, Christian-oriented source of information, is an opinion universally acknowledged by scholars investigating the Bar Kokhba uprising (Fuks 1961, 101-102; Eck 1999, 78; Friedheim 2007, 128; Mor 2016, 121, 393; Gichon 1986, 22, 40; Ben-Zeev 2005, 168 n. 9). The latter possibility was explored by Eran Almagor who connects Xiphilinus' version with that of Eusebius of Caesarea. According to this scholar, Xiphilinus' portrayal of the events could have been influenced by his memory of Eusebius' text. He focuses especially on the question of foreign settlement in Jerusalem as mentioned both by Xiphilinus and Eusebius. According to Almagor, Xiphilinus named the foreign settlement of Jerusalem as one of reasons for the Bar Kokhba uprising because he wanted to emphasise the religious grounds for the revolt while in Dio, he assumes, it could have been presented as a result of destruction of Jerusalem (Almagor 2019, 143).

Almagor's theory is problematic if set against evidence provided by analysis of Xiphilinus' employment of sources alternative to Dio in

his narrative. A possibility that Xiphilinus used Eusebius' work in the passage about the Bar Kokhba revolt could be based on the fact that the epitomator mentions Eusebius as his source, albeit used in a different place and context. Due to the fact that Xiphilinus did not have at his disposal Dio's book covering the reigns of Antoninus Pius and the first part of Marcus Aurelius, he was forced to use different sources, naming Eusebius and Quadratus (Xiph. 256.8-10 = Dio 70.1.1, 256.29-257.3 = 70.2.2; cf. Mallan 2013, 633)¹². Yet, it should be pointed out that Xiphilinus rarely employed different sources in parts of his *Epitome* where he had at his disposal original books of Dio. There are, however, some minor exceptions. His use of Plutarch is a most notable example. Explaining the motivations of Brutus and Cassius, Xiphilinus rejects Dio's negative assessment of Caesar's murderers arguing that the Roman historian was writing during the "reign of Caesars" and as a result was afraid to tell the truth. Xiphilinus instead prefers the version of Plutarch who provides much more sympathetic views of Brutus and Cassius¹³. In some rare instances, Xiphilinus furnishes more Christian oriented views than those of Dio. The most well-known example is his narrative on the "rain miracle" during the Marcomannic War of Marcus Aurelius where Xiphilinus rejects Dio's explanation of this occurrence by involvement of the Egyptian mage Harnufis, who was supposed to save the Roman forces, and explains that it was God's doing instead. In this case he does not mention his source of information but the use of Eusebius' and George the Monk's chronicles, or at least the knowledge of their content, could be detected here (Kovács 2009, 100-101). It should be taken into account however that although Xiphilinus' occasionally furnishes Christian sources, it would be a mistake to assume that he wanted to implement a Christian stamp on Dio's non-Christian narrative. Xiphilinus is very

¹² For how Xiphilinus composed the later reign of Hadrian and that of Antoninus Pius where he lacked corresponding books of Dio see Juntunen 2013, 459-465.

¹³ On Xiphilinus' use of Plutarch see Brunt 1980, 489; Mallan 2013, 624-625.

restrained in his use of Christian material which is in contrast to the likes of Zonaras who also used Dio and other pagan writers in his work but interwove it with information on the martyrs and the early Church. Xiphilinus, on the other hand, misses all the possible instances where he could mention important events related to Christianity, passing over in silence even the birth of Christ (Brunt, 1980, 489; Mallan 2013, 640). What is more, in the above-mentioned instances Xiphilinus' alterations to Dio's original can be easily detected by his explicit interventions in the narrative where he either specifically mentions his alternative source or openly refutes Dio's argument. This is not the case in the narrative about the causes of the Bar Kokhba revolt.

Xiphilinus' alleged anti-Jewish sentiment is also problematic. This theory is discussed mostly in the context of Xiphilinus' narrative about the Jewish revolt in Cyrenaica which contains a negative assessment of Jews and their supposed cannibalism, remarks supposedly inserted by Xiphilinus and not to be found in Dio's original (Fuks 1961, 101-102)¹⁴. There is some possibility that Xiphilinus was negatively predisposed towards the Jews but it is hard to find any evidence supporting this claim due to the lack of any comprehensive information about him and his background. The hypothetical negative stance of Xiphilinus towards the Jews could be analysed only in the context of general tendencies governing eleventh-century Byzantine society and state policy towards the Jews. Albeit even in this case it is hard to make any assumptions. In the eleventh century, anti-Jewish tendencies were interwoven with Byzantine legal actions taken against the Paulicians and Nestorians who formed a significant minority on the Byzantine Eastern frontier, following conquests from the late tenth and early eleventh century. Jews appear in this legislation because these heresies were sometimes referred to as

¹⁴ On the other hand, charges levied on Jews by Dio resemble those levied on Iceni in Britain (Dio 62.7.1-3) or Bucoli in Egypt (71.4.1) and are unlikely to be added by Xiphilinus, Horbury 2014, 18.

“Jewish heresies”. After the triumph of Orthodoxy, the Byzantine state followed the policy of forced conversions of Jews alongside Christian heretics because they were associated with Iconoclasm¹⁵.

There is one aspect of Byzantine religious legislation against Monophysites and Jews which could be very loosely connected with Xiphilinus, namely an edict of the patriarch Alexius Stoudites against heretics which prohibited them from giving testimony in court against the Orthodox. It is believed that this edict was formulated and edited by the uncle of Xiphilinus, future patriarch Ioannes VIII Xiphilinus (Schminck, 1986, 30-32). Alexius Stoudites commissioned jurists, with Xiphilinus ‘the Elder’ among them, to investigate the legal status of heretics on the basis of existing Byzantine legislation and formulate new legislation which would deal with the pressing problem of a heretical population on the new Byzantine eastern frontier. The involvement of laymen jurists in Byzantine religious legislation in this case is interpreted as a sign of the increased political importance of that group (Chitwood 2017, 141-149). Due to the weakening of imperial power after the extinction of the Macedonian dynasty, new emperors relied more and more on civil apparatus consisting of men learned in rhetoric, history and law with John Mauropus, John Xiphilinus, Michael Psellus, Michael Attaleiates being the most well-known examples of that milieu. Xiphilinus the epitomator was part of that circle of intellectuals. Many of them produced works of historiography influenced by their classical education and preoccupations in the Byzantine administrative apparatus and Xiphilinus was undoubtedly part of that circle (Markopoulos 2006, 282-283; Treadgold 2013, 310; Mallan 2013, 614).

The above-mentioned considerations do not allow researchers to measure Xiphilinus’ opinion about the Jews, and it must remain a moot

¹⁵ It should be noted that Byzantine clergy generally did not support such a policy because they did not believe in the honesty of those conversions, Linder 2012, 866; on association of Jews with heretics and iconoclasm see Fishman-Duker 2012, 786 and n. 30.

point. However, information about his background points us towards considerations about his true agenda which not only governed his interpretation of Dio's account but also the methodology employed during preparation of the *Epitome*. Before that it would be useful to provide further characteristics of Xiphilinus' work and how it differs from Dio's *Roman History*.

Studies devoted to Xiphilinus' agenda and working methods have only recently started to appear. In earlier studies, he was generally presented as an unoriginal author who only copied or paraphrased the original narrative without any specified methodology or ideological agenda in mind (Millar 1964, 2; Brunt 1980, 489-491). This view on Xiphilinus could be framed in wider scholarly opinion about the Byzantine historiography divided in the classic work of Karl Krumbacher into two distinct and highly different sub-genres, the "histories" and "chronicles" with Xiphilinus' *Epitome* counted among the latter. "The chronicles" were characterised by Krumbacher and subsequent historiography up until around the middle of the twelfth century as derivative works of uneducated monks. They lacked the sophisticated, classicizing style of the "histories" and were written with the Christian scope of its writers and audiences in mind (Krumbacher 1897, 220)¹⁶. As already noted, scholars of the Bar Kokhba revolt evaluate Xiphilinus' *Epitome* according to the above-mentioned characteristics: as a monkish, unoriginal chronicle, an abridgement with a Christian agenda which in turn influenced Xiphilinus' supposed antipathy towards Jews (Mor 2017, 125). These opinions originate, however, not from Krumbacher but from the remarks of Fergus Millar that the Bar Kokhba uprising: "is given at length in Xiphilinus' text of Dio, no doubt because it was of greater

¹⁶ See: Gelzer 1898, 97 who around the same time evaluated Byzantine chronicles in a more positive light; positive views started to dominate only in the second half of twentieth century: Beck 1972, 188-197; Afinogenov 1992, 3-33; Ljubarskij 1993, 133-134; Rosenqvist 2007, 10-20; Howard-Johnson 2015, 1-22; Mariev 2015, 305-317.

religious interest than much else in his narrative” (Millar 1964, 68). It will be argued however that Xiphilinus did not follow such an agenda.

It is hard to defend the argument that Xiphilinus presented the worldview of an uneducated monk. In fact, even the opinion that he was a monk has begun to be rejected in recent times (Treadgold 2013, 310 n. 7 Kruse 2019, 257-274). Instead, as noted earlier, Xiphilinus could be considered a typical representative of the intellectual milieu of the eleventh-century Byzantine administrative apparatus which produced historians such as Psellus and Attaleiates, who were Xiphilinus’ contemporaries, but also the likes of Skylitzes, Zonaras and Manasses in the twelfth century. They constituted a stratum of men from which the Byzantine state apparatus was recruited, well educated in law, rhetoric, history and other disciplines. Their influence on the Byzantine court played an important role in the revival of interest in ancient Roman history, including the pagan one. In this case, they started to look at the periodization of history not through the Christian lens and tradition established by Eusebius of Caesarea but of ancient pagan authors like Cassius Dio. They found special interest in the constitutional changes of the Roman state which started to be the core of their historical narrative (Laiou 1994, 173; Markopoulos 2006, 290-297)¹⁷. This worldview was also shared by Xiphilinus and it is not surprising that he started his *Epitome* during the late Republic in order to show how the Roman polity changed from a democracy into an imperial monarchy. This could be assumed based on often-cited passage of Xiphilinus inserted after the narrative describing the battle of Actium:

λέξω δὲ καὶ καθ’ ἕκαστον ὅσα ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ νῦν μάλιστα, διὰ τὸ πάμπολυ ἀπηρτηθῆσαι τῶν καιρῶν ἐκείνων τὸν καθ’ ἡμᾶς βίον καὶ τὸ πολίτευμα μνημονεύεσθαι (Xiph. 87.2-5)

¹⁷ On the influence of juristic background on Skylitzes’ historical writing see: Laiou 1992, 165-176.

“I shall relate each and every thing as far as is required, and especially so in the present time, because a great deal of benefit for our way of life and political situation depends on remembering those critical events”¹⁸.

This passage was based on the paragraph of Dio which lacked such considerations:

λέξω δὲ καὶ καθ’ ἕκαστον ὅσα ἀναγκαῖόν ἐστι μετὰ τῶν ὑπάτων, ἐφ’ ὧν ἐγένετο, μνημονεύεσθαι (Dio, 53.22.1).

“I shall now relate in detail also such of his acts as call for mention, together with the names of the consuls under which they were performed”¹⁹.

Xiphilinus clearly saw Roman history, especially the political and constitutional changes it underwent, as a means to understand political and social rules governing his own contemporary Eastern Roman polity. As such, as it will be shown, the narrative devoted to the Jews was of minor importance to Xiphilinus, the same as or even less so than to Cassius Dio.

The agenda described above influenced Xiphilinus’ interpretation of Dio’s material but also his methodology, how he selected parts of the original to be inserted into his narrative and how he paraphrased and copied them to fit into his own broader narrative. It should be also noted that Xiphilinus was influenced not only by the intellectual interests and preoccupations of his contemporaries related to ancient Roman history but also by the general tendencies governing the Byzantine historiography of his time. One of its characteristics was the previously mentioned focused biographical framework which was a major factor influencing Xiphilinus’ methods of selection. In his narrative he mostly included information directly related to the protagonist of a given chapter while most of the narrative focused on other personalities was discarded (Mallan 2013, 625, 630, 632). The content found in Dio’s *Roman History*

¹⁸ Translation is that of Mallan 2013, 611.

¹⁹ Translation is that of Cary, 1917, 251.

devoted to the protagonist of Xiphilinus' chapter underwent further selection. It could be observed that Xiphilinus was not interested in numerous speeches found in Dio or technicalities of the Roman system of governance, election of magistrates etc. He was not interested in Roman foreign wars either, especially during the Empire which he highly condensed leaving often only some ethnographic or topographic anecdotes, while the civil wars were scrupulously narrated. It should be pointed out that by civil wars Xiphilinus meant a war between the reigning emperor and an usurper or between the Republican *dynatoi* (term used by Xiphilinus) who vied for power, which led to the change of the government (Mallan 2013, 625, 630, 632; Kruse 2021, 199-223). For this reason, the Bar Kokhba revolt and other revolts against Roman rule in the provinces did not receive special attention in Xiphilinus' narrative.

A more appropriate way to measure Xiphilinus' attitude towards the Jews, whether it differed from that of Dio or was influenced by his Christian Byzantine background, would be to compare his narrative involving the Jews with the relevant passages of *Roman History* which survived in the original. The analysis of the fragments referring to Jews in Dio's work was conducted by Manehem Stern in although he did not compare Xiphilinus' version with Dio's original where it is possible (Stern 1980, 347-407). Of 37 fragments of Dio's *Roman History* mentioning the Jews, 18 (no. 406-423 Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, subsequently GLAJ) are to be found in the books 37-60 which survived in the original and are covered by Xiphilinus' *Epitome* and *Excerpta Constantiniana*.

In the first passage of *Roman History* involving Jews, Dio describes the conquest of Jerusalem by Pompey and his intervention in the quarrel between Hyrcanus and Aristobulus of the Hasmonean dynasty (Dio 37.15.2-17.4 = Xiph. 7.9-8.16 = no. 40 GLAJ). Dio relates that Pompey had a problem with conquest of Jerusalem which he took only when its defenders remained inactive during the Sabbath ("days of Saturn"). The

narrative about the siege is followed by lengthy passages describing the Jews as a nation and their religion. Xiphilinus included this fragment in his narrative but took a different approach. The first part describing the siege was paraphrased while the latter containing ethnographic description of the Jews was copied from Dio by Xiphilinus without any significant changes. The description of the siege of Jerusalem, however, forms a good example of Xiphilinus' working methods in Jewish material. Dio provided a detailed narrative of the siege:

τὰ δὲ Ἱεροσόλυμα πολιορκῶν πράγματα ἔσχε. τὴν μὲν γὰρ ἄλλην πόλιν, ἐσδεξαμένων αὐτὸν τῶν τὰ τοῦ Ἵρκανοῦ φρονούντων, ἀπραγμόνως ἔλαβεν, αὐτὸ δὲ τὸ ἱερὸν προκατασχόντων τῶν ἐτέρων οὐκ ἀπόνως εἶλεν· ἐπὶ τε γὰρ μετεώρου ἦν καὶ περιβόλῳ ἰδίῳ ὠχύρωτο. καὶ εἴ γε ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις ὁμοίως ἡμύνοντο, οὐκ ἂν αὐτὸ ἐχειρώσατο· νῦν δὲ τὰς τοῦ Κρόνου δὴ ὠνομασμένας διαλείποντες, καὶ οὐδὲν τὸ παράπαν ἐν αὐταῖς δρῶντες, παρέδωκαν τοῖς Ῥωμαίοις καιρὸν ἐν τῷ διακένῳ τούτῳ τὸ τεῖχος διασεῖσαι (Dio 37.15.3-16.2).

But [Pompey] had trouble in besieging Jerusalem. Most of the city, to be sure, he took without any trouble, as he was received by the party of Hyrcanus; but the temple itself, which the other party had occupied, he captured only with difficulty. For it was on high ground and was fortified by a wall of its own, and if they had continued defending it on all days alike, he could not have got possession of it. As it was, they made an excavation of what are called the days of Saturn, and by doing no work at all on those days afforded the Romans an opportunity in this interval to batter down the wall²⁰.

The siege as described by Dio could be divided into two phases. In the first, Pompey took the city without much effort thanks to its submission by Hyrcanus. The second phase is devoted to the siege of the Temple Mount because of its occupation by defenders loyal to Aristobulus. Dio mentions reasons for the difficulties facing Pompey, describing the advantageous strategic position of the Jews because the Temple was situated on high ground and was covered by its own walls. Nevertheless, Pompey

²⁰ Translation is that of Cary 1914, 125.

conquered it but only due to the conduct of the defenders. Xiphilinus' version is much shorter:

τὰ δὲ Ἱεροσόλυμα πολιορκῶν πρᾶγματα ἕσχε. καὶ εἶ γε μὴ ἐν ταῖς τοῦ Κρόνου ἡμέραις ἄπρακτοι παντελῶς ἦσαν οἱ Ἰουδαῖοι, οὐκ ἄν εἶλεν αὐτά. νῦν δὲ ἐν τῷ διακένῳ τούτῳ καιρῷ παρέδωκαν τοῖς Ῥωμαίοις τὸ τεῖχος διασεῖσαι (Xiph. 7.19-24)

But [Pompey] had trouble in besieging Jerusalem. Had it not been for the fact that the Jews were idle on the days of Saturn, he would not have captured it. But now thanks to this interval the Romans were given the opportunity and battered down the wall.

Comparison of the two versions show that Xiphilinus did not alter the sentences he took from Dio in any significant way. All the information found in the *Epitome* conforms to that found in *Roman History*. However, the whole passage lost its comprehensiveness because of the omission of certain details which in turn led to the distortion of the original by Xiphilinus. From his version, if the original was not available, the reader could make the wrong assumption that Pompey was not able to take the whole of the city of Jerusalem, not only the Temple Mount as such differences between Dio and Xiphilinus do not come from alterations to the original made by the latter but from the omission of important details. Yet there is no trace of any changes made by Xiphilinus motivated by a special interest in Jewish matters, including related to his supposed negative disposition. This is confirmed by the fact that he did not alter Dio's Herodotean like description of the Jewish customs and religion but simply copied it verbatim without any changes. This description does not contain any negative remarks about Jews (Schwartz 1970, 150).

In the next passage, Dio mentions Palestine among the provinces conquered by the Romans from the speech of Caesar before the battle against Ariovistus (Dio 38.38.4 = no. 407 GLAJ). This fragment is not to be found in Xiphilinus' *Epitome*. Reasons for that are twofold: Xiphilinus avoids speeches contained in Dio's work and due to the fact that the event involving Caesar is covered by Xiphilinus in the first chapter

of the *Epitome* which focuses solely on Pompey. Thus, the conquests of Caesar in Gaul and Britain are mentioned only vaguely to explain Caesar's rise to prominence and his later clash with Pompey.

Xiphilinus' methodology also determined omission of the next fragment in which Dio described Gabinius' actions in the East during his governorship of Syria (Dio 39.56.5-6 = no. 408 GLAJ). He arrested Aristobulus, who after escaping from Rome returned to Palestine and caused disturbance to the Romans who sent him back to Pompey and levied additional taxes on Judea. Xiphilinus passed this fragment not only because it does not directly relate to Pompey but because the Byzantine historian further condensed his text by omission of material devoted to various minor characters who acted on behalf of the main protagonist if it did not serve Xiphilinus' writing principles. The epitomator explains this stance himself in his narrative before describing the battle of Pharsalus. He remarks that there were great deeds achieved by many great men, but they were subordinate to Caesar and Pompey and because of that Xiphilinus only briefly mentions them (Xiph. 16.19-24.).

Xiphilinus' lack of interest in the actions of Caesar in Rome and Italy was also responsible for his omission of the passage in which Dio mentions Caesar's decision to send Aristobulus back to Palestine in order to create opposition against Pompey (Dio 41.18.1 = no. 409 GLAJ). In this part of *Epitome*, Xiphilinus focuses only on the proclamation of Caesar as dictator, his rejection of the office and general opinion on power possessed by Caesar and Pompey thanks to command of armies (Xiph. 16.24-29). In this way, Xiphilinus yet again shows indifference towards Jewish matters or at least that his focus lies elsewhere in his narrative. Likewise, for the same reasons he omitted two subsequent mentions of Jews found in book 47 of *Roman History*: Cassius' capture of Judea (Dio 47.28.3 = no. 410 GLAJ) and his stay there while Dolabella seized Cilicia (Dio 47.30.1 = no. 411 GLAJ). Xiphilinus provides only a general outline of how Brutus and Cassius took possession of the provinces of Asia (Xiph. 49.13-50.15). He does mention Pacorus' invasion of Syria

and Palestine although even Dio does not provide much detail about this affair. He mistakenly mentions that Pacorus deposed Hyrcanus and replaced him with his brother Arsitobulus when in fact it was the latter's son, Antigonus (Stern 1980, 358). Yet even in this short passage taken from Dio, Xiphilinus fails to mention these details and leaves only the information about Pacorus' capture of Palestine (Dio 48.26.2 = Xiph. 57.30-31 = no. 412 GLAJ). The Roman counteroffensive under the leadership of Publius Ventidius, although mentioned by Xiphilinus, is also devoid of much detail. Dio mentions that Ventidius levied a tribute on the petty kings who aided Pacorus, with Malchus, the Nabatean king among them, but Xiphilinus leaves out all the names and only vaguely says that Ventidius drove the Parthians out of Syria (Dio 48.41.4-5 = Xiph. 60.26-30 = no. 413 GLAJ).

On the other hand, Xiphilinus mentions the capture of Jerusalem by Gaius Sosius at the behest of Antony. His narrative is similar to that of Dio in this regard. He finds interest especially in another description of the Jewish religious customs. Dio again mentions the Sabbath and its significance during the siege. Xiphilinus takes the relevant passages which he copied directly without any changes. Similarly, as in the case of Pompey's conquest, the epitomator only vaguely mentions the course of military warfare, omitting details about Sosius' actions before the siege of Jerusalem, including the victory over Antigonus. What is more, Dio levied some negative opinion about the Jews stating that they are a very bitter nation when aroused to anger but justifies their attitude claiming that they suffered far more than the Romans at their behest (Dio 49.22.4). This opinion of Dio is not to be found in Xiphilinus' *Epitome* however and could be taken as evidence of lack of any anti-Jewish sentiment on Xiphilinus' part (Dio 49.22.3-23.1 = Xiph. 68.22-29 = no. 414 GLAJ).

Xiphilinus also omitted most of the information from the last nine passages which survived in Dio's original. He was not interested in Antony's policies in the East where he subjected parts of Palestine to Cleopatra (Dio 49.22.3-23.1 = Xiph. 68.22-29 = no. 414 GLAJ), or those

of Augustus who bestowed the tetrarchy of Zenodorus upon Herodes. In this case, Xiphilinus described Augustus' arrangements in the East in very general terms without mentioning any names nor places (Dio 49.22.3-23.1 = Xiph. 68.22-29 = no. 414 GLAJ). The passage numbered by Stern as 417 is part of a list of Roman legions existing in Dio's time of which VI Ferrata was stationed in Judaea, thus for Xiphilinus it was hardly a passage related to the Jews (Dio 55.23.3 = Xiph. 113.15-16 = no. 417 GLAJ). Information about banishment of Herodes Archelaus (Dio 55.27.6 = no. 418 GLAJ) and, more noticeably, of the Jews from Rome by Tiberius²¹ does not appear in the *Epitome*, nor do two passages about Agrippa I who was favoured by Caligula (Dio 59.8.2 = no. 420 GLAJ and 59.24.1 = no. 421 GLAJ). That Xiphilinus' did not find information about the Jews in Rome interesting is further illustrated by omission of the information about Claudius' policy towards them (Dio 60.6.6 = no. 422 GLAJ) and about another favours bestowed on Agrippa I (Dio 60.8.2-3 = no. 422 GLAJ).

Later instances of the Jews appearing in Dio did not survive in the original but only through Xiphilinus' *Epitome* and occasionally in *Excerpta Constantiniana*²². The comparisons conducted above lead to the conclusion that Xiphilinus was not that interested in Dio's Jewish material as it is assumed by some scholars. If anything, he was interested mostly in certain ethnographic descriptions of their customs and religion, particularly related to Dio's mentions of the Sabbath²³. However, in this particular case, Xiphilinus does not change Dio's narrative in any meaningful way but mostly copies his information verbatim. More importantly, he does not provide any additional information taken from

²¹ Dio 57.18.5a = no. 419 GLAJ, it should be noted however that this passage originates not from the original Dio but from John of Antioch.

²² Although it is hard to judge their credibility and faithfulness to Dio's original, they are very important testimonies for the history of Jewish nation after 70 AD because of a lack of comprehensive and more contemporary sources, Fishman-Duker 2012, 780.

²³ This was first observed by Mallan 2013, 631-632.

alternative sources. The fact that he omits the policies of emperors towards the Jews is telling in this regard as well. In other instances, when Dio's passage contains some information about the Jews, Xiphilinus decides to include it in the *Epitome* not because it contains information about them but because it forms a part of a broader, different topic. The same could be said about omission of some passages containing Jewish matters. They are usually discarded not because they contain information about Jews specifically but because their content did not fit in Xiphilinus' writing principles, mostly because of his biographical focus. Likewise, comparisons of Xiphilinus methodology in passages about Jewish-Roman warfare are telling in the context of the Bar Kokhba revolt. They lead to different conclusions than those by Fergus Millar who implies that Xiphilinus was driven by religious interest. If this is correct, then it does not explain why he mentions the supposedly religious causes of the uprising only vaguely while the description of warfare itself is much more detailed. In the two instances analysed above, the conquests of Jerusalem by Pompey and Sosius, descriptions of the sieges are less comprehensive than those found in Dio, while religious descriptions are copied by Xiphilinus verbatim. Thus, if he was indeed interested in the Bar Kokhba revolt because of its religious aspect, he would have provided much more information about the causes of the uprising and much less detailed description of warfare. It could be explained that he either was not interested in the religious connotations of the Bar Kokhba uprising or that it was Dio himself who did not discuss them in detail either. If the second explanation is correct, it further strengthens the argument that Xiphilinus was not interested in the religious background of the revolt since he did not find it necessary to supplement Dio's information with his own comments or additions from alternative sources.

The analysis conducted above shows that Xiphilinus rarely alters Dio's narrative. Even if he paraphrased the original in his own words, which is possible taking into account the philological analyses of the passage about the reasons of the Bar Kokhba revolt, it does not necessarily

mean that Xiphilinus greatly altered the tone of Dio's version by those very words. Even if we assume that phrases involving the terms *ναὸς τοῦ θεοῦ* and *ἀντεγείρω* are indeed attestations of Xiphilinus' rephrasing, it does not necessarily mean that he made these alterations with a specific Christian or anti-Jewish agenda in mind. In fact, information on Xiphilinus' background does not support this. Rather, if some of the original sense was lost from the archetype, it is more likely due to an omission of certain important details by Xiphilinus, now lost and impossible to reconstruct. Loss of comprehensiveness of Dio's original thus most probably resulted in the ambiguity of Xiphilinus' version about the causes of the Bar Kokhba revolt. It is possible that Dio's version of the causes of the Jewish uprising was more unequivocal than that of Xiphilinus, similar to the case of Pompey's capture of Jerusalem. Only due to the loss of some information can it be concluded from Xiphilinus' version that Pompey could not breach the whole city until its defences relaxed during the Sabbath, while from Dio we know that Pompey captured the city but had problems with the siege of the Temple Mount. As such, controversy involving the foundation of the temple of Jupiter in Jerusalem could have been created because of Xiphilinus' omission of details about the place in which it was founded, if such information was indeed provided by Dio²⁴. Accordingly, it is unlikely that Xiphilinus significantly altered Dio's description of the causes of the Bar Kokhba uprising, being motivated by Christian anti-Jewish agenda which, as was shown above, he did not repeat in any other instance when dealing with Jewish material.

Instead, Jewish motivations for the revolt as presented by Dio-Xiphilinus should be considered in the context of wider narrative of Dio about Hadrian's eastern policy. Dio's narrative structure in this part of *Roman*

²⁴ On the possible reasons behind Hadrian's decision to build Jupiter's Temple not on the Temple Mount see Bieberstein 2007, 152; some recent archaeological findings could be interpreted as an argument supporting the foundation of the pagan temple on the Temple Mount, Magness 2012, 284.

History, even in the version of Xiphilinus, shows signs of a thematic structure revolving around Hadrian's travels and building activities in the provinces as a means of imperial philanthropy. Scholars acknowledge that his narrative structure was not always strictly annalistic but often varied according to the needs of his writing principles. The revolt of Bar Kokhba is part of a lengthy section where Dio describes the emperor's travel to Egypt: he records the emperor's passing through Judea (Dio 69.11.1), narrates Antinous' death and the honours given to him (Dio 69.11.2-4), the return to Judea where the revolt takes place (Dio 69.12-14), the invasion of Alani (Dio 69.15), and visit of Hadrian to Athens (Dio 69.16.1-2). Each section begins with the emperor's building project and its circumstances. It is noteworthy that the structure of the Bar Kokhba revolt narrative resembles that of Antinous where the foundation of Antinoopolis is mentioned at the beginning of the narrative yet it was a result of the story presented by Dio.

Thus, it is possible that the foundation of Aelia Capitolina was not as important a factor of the Bar Kokhba uprising as the reader is supposed to believe from Dio's narrative. Numismatic sources confirm Dio's version in terms of the chronology of the foundation of Aelia Capitolina, all points to its foundation at a time before the uprising in 130 AD, but that it was the reason for the uprising, or at least an important one, could be just a conjecture of Dio dictated by the narrative structure he undertook in the section about Hadrian's building programme.

To conclude, there is no evidence to support the claim that Xiphilinus altered Dio's narrative in any significant way motivated by his supposed monkish Christian or even anti-Jewish agenda. It is, however, very probable that condensation of Dio's material led to increased ambiguity of Xiphilinus' account because of loss of details which possibly made the original account of Dio more precise. As such one should look into the broader thematic structure of the section about Hadrian's reign for answers to the reasons behind the Bar Kokhba uprising.

Bibliography

- Adler, Ada. 1928-1938. *Suidae Lexicon*. Stuttgart: Teubner.
- Afinogenov, Dmitry. 1992. „Some Observations on the Genres of Byzantine Historiography.” *Byzantion* 62: 13-33.
- Almagor, Eran. 2019. „Jerusalem and the Bar Kokhba Revolt Again: A note.” *Electrum* 26: 141-157.
- App. *Pun.*: Gabba, Emilio. 1962. *Appiani Historia Romana*. Volume I. Leipzig: B.G. Teubner.
- Beck, Hans-Georg. 1972. „Die byzantinische «Monchschronik».” In *Ideen und Realitäten in Byzanz. Gesammelte Aufsätze*. Ed. Hans-Georg Beck, 188-197. London: Variorum Reprints.
- Bekker, Immanuel. 1814. *Anecdota Graeca*. Berlin: G.C. Nauck.
- Ben-Zeev, Miriam. 2005. „Were the Jews Accused of Roasting their Enemies?” In *The Words of a Wise Man’s Mouth are Gracious (Qoh 10,12): Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*. Ed. Mauro Perani, 167-170. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Berbessou Broustet, Benedicte. 2014. „Le titre et l’incipit de l’ouvrage historique de Xiphilin.” *Revue des Études Anciennes* 116 (2): 547-560.
- Bieberstein, Klaus. 2007. „Aelia Capitolina.” In *Jerusalem before Islam*. Ed. Zeidan Kafafi, Robert Schick, 134-168. Oxford: BAR International Series.
- Boissevain, Ursul Philip. 1891. „Zonaras’ Quelle für die Römische Kaiser-geschichte von Nerva bis Severus Alexander” *Hermes* 26 (3): 440-452.
- Bowersock, Glen. 1980. „A Roman Perspective of the Bar Kokhba War.” In *Approaches to Ancient Judaism*. Ed. William S. Green, 131-141. Missoula: Scholars Press.
- Brunt, Peter. 1980. „On Historical Fragments and Epitomes.” *The Classical Quarterly* 30 (2): 477-494.
- Cary, Earnest. 1914. *Dio Cassius Roman History Books 36-40*. Harvard: Loeb Classical Library.

- Cary, Earnest. 1917. *Dio Cassius Roman History Books 51-55*. Harvard: Loeb Classical Library.
- Cary, Earnest. 1925. *Dio Cassius Roman History Books 61-70*. Harvard: Loeb Classical Library.
- Chitwood, Zachary. 2017. *Byzantine Legal Culture and the Roman Legal Tradition, 867-1056*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boor, Carl de. 1903. *Excerpta de legationibus*. Berlin : Weidmann.
- Dio: Boissevain, Ursul Philip. 1895-1901. *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum romanarum quae supersunt*. Volume I-III. Berlin: Weidmann.
- Di Segni, Leah. 2014. „Epiphanius and the Date of Foundation of Aelia Capitolina.” *Liber Annuus* 64: 441-451.
- Dindorf, Ludwig. 1869. *Ioannis Zonarae Epitome historiarum*. Leipzig: Weber.
- Eck, Werner. 1999. „The bar Kokhba Revolt: The Roman Point of View.” *The Journal of Roman Studies* 89: 76-89.
- Fishman-Duker, Rivkah. 2012. „Images of Jews in Byzantine Chronicles: A General Survey.” In *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*. Eds. Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, 149-218. Leiden/Boston: Brill.
- Friedheim, Emmanuel. 2007. „The Religious and Cultural World of Aelia Capitolina – A New Perspective.” *Oriental Archive* 75: 125-152.
- Fuks, Alexander. 1961. „Aspects of the Jewish Revolt in A.D. 115-117.” *The Journal of Roman Studies* 51 (1): 98-104.
- Gelzer, Heinrich. 1898. *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*. Leipzig: Teubner.
- Gichon, Mordechai. 1986. „New Insight into the Bar Kokhba War and a Reappraisal of Dio Cassius 69. 12–13.” *Jewish Quarterly Review* 77 (1): 15-43.
- Hofman, Miriam Ben Zeev. 2019. „Eusebius and Hadrian’s Founding of Aelia Capitolina in Jerusalem.” *Electrum* 26: 119-128.

- Horbury, William. 2014. *Jewish War under Trajan and Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard-Johnston, James. 2015. „The Chronicle and Other Forms of Historical Writing in Byzantium.” *The Medieval Chronicle* 10: 1-22.
- Isaac, Benjamin, and Aharon Oppenheimer. 1998. „The Revolt of Bar Kokhba: Ideology and Modern Scholarship.” In *The Near East under Roman Rule*. Ed Benjamin Isaac, 220-256. Leiden: Brill.
- Juntunen, Kai. 2013. „The Lost Books of Cassius Dio.” *Chiron* 43: 459-486.
- Juntunen, Kai. 2015. „The Image of Cleopatra in Ioannes Xiphilinos’ Epitome of Cassius Dio: A Reflection of the Empress Eudokia Makrembolitissa?” *Acta Byzantina Fennica* 4: 123-151.
- Kovács, Peter. 2009. *Marcus Aurelius’ Rain Miracle and the Marcomannic War*. Leiden/Boston: Brill.
- Krumbacher, Karl. 1897. *Geschichte der byzantinischen Litteratur: von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*. München: Beck.
- Kruse, Marion. 2019. „The Epitomator Ioannes Xiphilinos and the Eleventh-Century Xiphilinoi.” *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 69: 257-274.
- Kruse, Marion. 2021. „Xiphilinos’ Agency in the Epitome of Cassius Dio.” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 61 (2): 193-223.
- Laiou, Angeliki. 1994. „Law, Justice, and the Byzantine Historians: Ninth to Twelfth Centuries.” In *Law and Society in Byzantium Ninth-Twelfth Centuries*. Eds. Angeliki Laiou, Dieter Simon, 151-185. Washington: Harvard University Press.
- Linder, Amnon. 2012. „The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire.” In *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*. Eds. Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, 149-218. Leiden/Boston: Brill.
- Ljubarskij, Jakov. 1993. „New Trends in the Study of Byzantine Historiography.” *Dumbarton Oaks Papers* 47: 131-138.

- Magness, Jodi. 2012. *The Archeology of the Holy Land*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mallan, Christopher. 2013. „The Style, Method, and Programme of Xiphilinus’ Epitome of Cassius Dio’s Roman History.” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 55: 610-644.
- Mariev, Sergei. „Byzantine World Chronicles: Identities of Genre” In *Shifting Genres in Late Antiquity*. Eds. Geoffrey Greatrex, Hugh Elton, Lucas McMahon, 305-317. Farnham/Burlington: Ashgate Publishing.
- Markopoulos, Athanasios. 2006. „Roman Antiquarianism: Aspects of the Roman Past in the Middle Byzantine Period (9th-11th centuries).” In *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies. London, 21-26 August, 2006, I. Plenary Papers*. Ed. Elisabeth Jeffreys, 277-297. Aldershot/Burlington: Ashgate Publishing.
- Markopoulos, Athanasios. 2010. „From narrative historiography to historical biography. New trends in Byzantine historical writing in the 10th–11th centuries.” *Byzantinische Zeitschrift* 102 (2): 697-715.
- Mazzucchi, Carlo Maria. 1979. „Alcune vicende della tradizione di Cassio Dione in epoca bizantina.” *Aevum* 53 (1): 94-139.
- Meshorer, Ya’akov. 1976. *Jewish Coins of the Second Temple Period*. Tel-Aviv: Am Hassefer.
- Millar, Fergus. 1964. *A Study of Cassius Dio*. Oxford: University Press.
- Mor, Menahem. 2012. „Are There Any New Factors Concerning the Bar-Kokhba Revolt?” *Studia Antiqua et Archaeologica* 18: 161-193.
- Mor, Menahem. 2017. *The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War, 132–136 CE*. Leiden/Boston: Brill.
- Niesiołowski-Spanó, Łukasz, and Krystyna Stebnicka 2020. *Historia Żydów w starożytności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pérez Martín, Immaculada. 2015. „The Role of Maximos Planudes and Nikephoros Gregoras in the Transmission of Cassius Dio’s

- Roman History and of John Xiphilinos' Epitome." *Medioevo Greco* 15: 175-194.
- Roos, Anton Gerard. 1910. *Excerpta de virtutibus et vitiis pars II*. Berlin: Weidmann.
- Rosenqvist, Jan Olof. 2007. *Die byzantinische Literatur. Vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Schäfer, Peter. 1990. „Hadrian's Policy in Judaea and the Bar Kokhba Revolt: A Reassessment." In *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*. Eds. Philip R. Davies, Richard T. White, 281-303. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press.
- Schlatter, Adolf. 1847. *Die Tage Trajans und Hadrians*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Schminck, Andreas. 1986. *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*. Frankfurt a. Main: Löwenklau Gesellschaft e.V.
- Schwartz, Eduard. 1903. *Eusebius Werke zweiter Band, erster Teil: die Kirchengeschichte*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Schwartz, Jacques. 1970. „Aspects politiques du Judaïsme au début du IIIe siècle P.C." *L'Antiquité Classique* 39 (1):147-158.
- Schwartz, Seth. 2008. „Political, social, and economic life in the Land of Israel, 66–c.235." In *The Cambridge History of Judaism*. Volume IV: *The Late Roman-Rabbinic Period*. Ed. Steven T. Katz, 23-52. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern, Menahem. 1980. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Volume II: *From Tacitus to Simplicius*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Treadgold, Warren. 2013. *Middle Byzantine Historians*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wilson, Nigel. 1996. *Scholars of Byzantium*. London: Gerald Duckworth & Co Ltd.

- Xiph.: Boissevain, Ursul Philip. 1901. "Xiphilini Epitome librorum 36-80." In *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum romanarum quae supersunt*. Volume III. Ed. Ursul Philip Boissevain, 479-730. Berlin: Weidmann.
- Yaron, Eliav. 1997. „Hadrian’s Actions in the Jerusalem Temple Mount According to Cassius Dio and Xiphilini Manus.” *Jewish Studies Quarterly* 4 (2): 125-144.

Upadek an-Numana ibn al-Munzira (580–602 n.e.), ostatniego władcy al-Hiry²

The Fall of al-Nu‘mān ibn al-Mundhir (580–602 CE), the Last Ruler of al-Ḥīra

Słowa kluczowe: al-Hira, an-Nu‘mān ibn al-Munzir, Nasrydzi, Persja, Sasanidzi, Chosroes II Parwiz

Key words: al-Ḥīra, al-Nu‘mān ibn al-Mundhir, Nasrids, Persia, Sasanids, Khosrow II Parviz

Streszczenie

Przez trzy stulecia państwo Lachmidów ze stolicą w al-Hirze, rządzone przez ród Nasrydów, było sojusznikiem imperium perskiego. Jego władcy wspomagali szachów w walkach z Bizancjum i jego arabskimi sojusznikami oraz chronili przed atakami koczowników. Chociaż sojusz był korzystny dla obu stron, na początku VII w. doszło do konfliktu pomiędzy szachem Chosroesem II Parwizem a królem al-Hiry, an-Numanem ibn al-Munzirem. Wśród jego powodów wymienia się przyjęcie chrztu przez an-Numana, spowodowanie przez niego śmierci poety Adiego ibn al-Zayda oraz odmowę wysłania kobiet arabskich, w tym córki króla, na dwór w Ktezyfonie. O ile te przyczyny mogą tłumaczyć usunięcie z tronu an-Numana, to nie wyjaśniają likwidacji jego państewka i wcielenia go do Persji. O tym zadecydowały względy strategiczne – zaniepokojenie Sasanidów rosnącą niezależnością

¹ Dr hab. Teresa Wolińska, Katedra Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego.

² W niniejszym artykule co do zasady polonizuję nazwy i imiona arabskie, podając jednak transliterację (z diakrytykami) ich wersji oryginalnych, gdy pojawiają się po raz pierwszy w tekście głównym. Jeśli zostały użyte tylko raz, pozostawiam wersję transliterowaną.

Lachmidów, likwidacja arabskiego państwa Ghassanidów, sprzymierzonych z Bizancjum, ekspansjonistyczne plany Chosroesa.

Abstract

For three centuries the Lakhmid state with its capital in al-Hira, ruled by the Nasrid dynasty, was an ally of the Persian Empire. Its rulers supported the shahs in the struggle against Byzantium and its Arab allies and protected them from nomadic attacks. Although the alliance was mutually beneficial, a conflict arose in the early seventh century between Shah Chosroes II Parviz and the king of al-Hira, al-Numan ibn al-Mundhir. Its reasons include al-Numan's conversion to Christianity, the death of poet Adi ibn al-Zayd, and refusal to send Arab women, including the king's own daughter to the court at Ctesiphon. While those reasons may explain the removal of al-Numan from the throne, they do not explain the incorporation of his country into Persia. That was decided for strategic reasons - Sassanid concerns about the increasing independence of the Lakhmids, with the liquidation of the state of the Ghassanids, confederates from Byzantium and the expansionist plans of Chosroes.

1. Królestwo Lachmidów i jego ostatni władca

Począwszy od III do początków VII w. Półwysep Arabski odgrywał kluczową rolę w zmaganiach między dwoma imperiami wczesnego średniowiecza – Bizancjum (cesarstwem wschodniorzymskim) i Persją. Szczególnie dla tej ostatniej, rządzonej od 224 r. przez dynastię Sasanidów, miał on kluczowe znaczenie strategiczne. Ich stolica, Ktezyfon, miasto Veh Ardashir i ważne rolniczo południowo-zachodnie prowincje Mezopotamii, Fars i Chuzistan znajdowały się w bliskiej odległości od północy Arabii, co wystawiało je na zagrożenie ze strony jej mieszkańców, w szczególności tych sprzymierzonych z Rzymianami (Howard-Johnston 2012, 94; Bosworth 2000, 600). Nie może zatem dziwić, że władcy sasanidzcy poszukiwali sojuszników, którzy stali by się dla nich pustynną tarczą. Przez trzy stulecia szachowie perscy pozostawali w ścisłych relacjach z dynastią Nasrydów (Banū Naṣr);

(Hoyland 2014, 271-273), władających Lachmidami (Banū Laḥm)³, których centrum władzy od ok. 270 r. była al-Hira (al-Ḥīra), leżąca niedaleko współczesnej Kufy (Hainthaler 2005, 163; Horovitz 1930, 31). Arabskie królestwo Lachmidów było państwem klienckim, podporządkowanym Sasanidom, ale rządzone przez własnego króla, którego mianowanie było uprawnieniem władców perskich⁴. Jego zobowiązania wobec szacha ograniczały się do obowiązków określonych w traktacie⁵. Poziom samodzielności władców lachmidzkich zmieniał się w czasie, ale w VI w., za panowania Munzira III (al-Mundīr ibn an-Nu‘man) radykalnie wzrósł (O’Leary 1927, 159).

Sojusz był korzystny dla obu stron. Ktezyfon zapewniał Nasrydom hegemonię nad wszystkimi sprzymierzonymi plemionami arabskimi (Procopius 1962, I.17.40–41; Prokopiusz z Cezarei 2013, I.17.40–41; Kyrillos von Scythopolis 1939, cap. 13; Morley 2015, 195). Królestwo al-Ḥīry kontrolowało Kuwejt (Kāzima), Bahrajn (al-Bahrayn) i inne regiony Półwyspu Arabskiego (Abu Ezzah 1979, 53). Wyrazem wsparcia udzielanego mu przez Persów było przyznanie władcom nasrydzkim przez szachów sasanidzkich tytułu królewskiego, wykonanej w perskim stylu korony (*tāğ*) i innych insygniów. W zamian za to Sasanidzi mogli liczyć na militarne wsparcie sojuszników arabskich w walkach przeciwko Bizancjum i plemionom z nim sprzymierzonym, wśród których

³ Ogólnie na temat Lachmidów i władającej nimi dynastii zob. Fisher, Wood 2016, 248-267; Toral-Niehoff 2013, 115-126, szczególnie 119; Toral-Niehoff 2014, 183-212; Wolińska 2019, 435-449. Warto podkreślić, że dopiero źródła muzułmańskie powiązały Nasrydów z Lachmidami i Dżafnidów z Ghassanidami. Brak go w źródłach przedislamskich (Fisher, Wood 2016, 251-252), które koncentrują się na wybitnych postaciach, nie wspominając plemion. Arabów identyfikują jako rzymskich lub perskich sojuszników (Fisher, Wood 2016, 252-254). Mimo to w historiografii powszechnie używa się tych nazw.

⁴ Chosroes postawił na czele swych arabskich sojuszników al-Muzira ibn an-Numana (al-Mundiir ibn an-Nu‘mān): Tiabari 1999, 253.

⁵ Al-Ya‘qūbi 2019, 521; Tabbari 1987, 149; O’Leary 1927, 156; Brelaud 2016, 3-12 (rozpatruje kwestię samodzielności państwa Lachmidów w kontekście religijnym). Obszernie na temat relacji władców al-Ḥīry z Sasanidami zob. Toral-Niehoff 2014, 59-74.

w VI w. szczególną rolę odgrywali Ghassanidzi (Banū Ḡassān)⁶. Relacje persko-lachmidzkie nie ograniczały się tylko do kwestii wojskowych. Zgodnie z tradycją arabsko-muzułmańską Jezdegerd I (399-420 n.e.) wysłał swojego syna i spadkobiercę Bahrama (Bahram V Gur/Onager), aby wychowywał się i kształcił w al-Hirze na dworze Nasrydów (Tabarī 1999, 82–86)⁷. Ten sam władca próbował użyć swoich arabskich sojuszników jako przeciwwagi dla możnych sasanidzkich (Rubin 1986, 79; Morley 2015, 189). Fakty te jasno pokazują, jak istotny był dla Sasanidów sojusz z Lachmidami i rządzącym nimi rodem. Władcy lachmidzcy odgrywali podwójną rolę. Z jednej strony byli liderami plemiennej konfederacji, z drugiej reprezentowali szacha w kontaktach z Arabami. Stanowili dla Persów tarczę przeciw zagrożeniu ze strony nomadów z Półwyspu Arabskiego i Ghassanidom, a równocześnie reprezentowali ich interesy polityczne i gospodarcze w Arabii.

O ile o Dżafnidach, rodzie panującym nad państewkiem Ghassanidów, napisano bardzo dużo⁸, Lachmidzi pozostają słabo znani, co wynika przede wszystkim z luk w materiale źródłowym. Historiografia sasanidzka w większości się nie zachowała, zaś u autorów greckich, rzymskich i syryjskich jest znacznie mniej informacji na temat Lachmidów i rządzącego nimi rodu niż w przypadku ich prorzzymskich rywali, a ponadto są one często jednostronne i dalekie od obiektywizmu (Hoyland 2014, 271; Fisher, Wood 2016, 249)⁹. Lachmidzi zajmują wprawdzie poczesne miejsce w tekstach arabsko-muzułmańskich, ale te nie są współczesne opisywanym wydarzeniom i często trudne

⁶ Lecker (Lecker 2002, 109–115), Donner (Donner 1981, 44–48) i Kister (Kister 1968, 155–156) pokazują, że polityka Sasanidów w Arabii została zbudowana na zasadzie władzy pośredniej, poprzez budowanie sojuszy z lokalnymi dynastiami.

⁷ Na ten temat: Savran 2018, 81-101.

⁸ Na ten temat szereg interesujących artykułów w: Genequand, Robin 2015. Tam dalsza literatura.

⁹ Badacze zwracają uwagę, że źródła greckie i syryjskie koncentrują się na wojnach i na religii.

do interpretacji¹⁰. Podobna dysproporcja występuje w przypadku źródeł archeologicznych. W przypadku Dżafnidów stanowiska archeologiczne, artefakty numizmatyczne i epigraficzne są stosunkowo liczne i zostały rzetelnie zbadane przez archeologów i historyków. Materialne ślady Nasrydów z al-Hiry były znacznie rzadziej badane, do czego przyczyniała się (i nadal przyczynia) trudna sytuacja polityczna w regionie (Fisher, Wood 2016, 249; Toral-Niehoff, Jiménez 2018, 125-127)¹¹. Dość wspomnieć, że nadal nie ma pewności co do dokładnej lokalizacji al-Hiry¹².

Według tradycji dynastię lachmidzką zapoczątkował Malik ibn Fahm al-Azdi (Malik ibn Fahm al-Azdī); (Ṭabarī 1987, 129; Dziekan 2015, 55). Jednak pierwszym władcą z rodu Nasrydów potwierdzonym źródłowo jest 'Amr, król Laḥm, wymieniony w dwujęzycznej inskrypcji pahlawijsko-partyjskiej z Paikūli (Kurdystan), datowanej na ok. 293 r. n.e.¹³, którego badacze identyfikują z Amrem ibn Adim ibn Nasr ('Amr ibn

¹⁰ Niestety, nie zachowała się większość dzieł Hiszama ibn al-Kalbiego (Hišām ibn Muhammad ibn as-Sā'ib al-Kalbī, ur. 737, zm. 819 lub 821). Na jego informacje powołują się następcy: Abu al-Faradž (Abū 'l-Faraġ Muhammad ibn Abī Ya'qūb ibn Ishāq an-Nadīm al-Warrāq), znany jako Ibn an-Nadīm (Ibn an-Nadīm), al-Jakubī (Abū l-'Abbās Ahmad ibn Ishāq Ibn Wādih al-Ya'qūbī, 2 poł. IX w.), At-Ṭabarī (Abū Ġa'far Muhammad b. Ġarīr at-Ṭabarī, ur. 839, zm. 923), który wykorzystywał niezachowane teksty swych poprzedników, i inni.

¹¹ Badania prowadzone były w l. 30. XX w. (Talbot Rice 1934, 51–73; Talbot Rice 1932a, 276–291; Talbot Rice 1932b, 254–268). Wznowiono je dopiero niedawno. Zob. Müller-Wiener i in. 2019, 87–103; Mueller-Wiener, Siegel 2018, 639–652; Al-Ka'bi 2012, 3–10.

¹² Źródła syryjskie używają nazwy *hirtā* [obóz] na określenie centrum władzy „perskich Arabów” (Pseudo-Zachariah Rhetor 2011, VIII, 3; Pseudo-Joshua the Stylite 2000, cap. 58). Jan z Efezu określa je terminem „obóz Saracenów domu Nu'māna” (John of Ephesus 1923, 140) i „obóz Nu'māna” (John of Ephesus 2010, III, 6.4). Zwykle identyfikuje się je z al-Hirā ze źródeł muzułmańskich, ale nie można mieć pewności w kwestii tego utożsamienia (Fisher, Wood 2016, 255–256; Bosworth 2000, 597).

¹³ Wymieniono go jako 'Amru króla Lahmay [Laḥm]. Zob. Skjærø 1983, cap. 92 ('mrw lhm' dyn MLK'); Fisher, Wood 2016, 255; Tardieu 1992, 15–24; Robin 2008, 167–202.

‘Adīm ibn Naṣr). Jego panowanie datuje się na lata ca. 270–300/302 n.e. (Toral-Niehoff 2014, 223¹⁴).

Ród Nasrydów znany jest przede wszystkim jako dynastia władająca al-Hirą (Genequand 2015, 207–12, Robin 2008, 190–191; Toral-Niehoff 2014, XVI, 13), która swój rozwój zawdzięczała korzystnemu położeniu na szlakach handlowych wiodących z Babilonii na zachód (Toral-Niehoff 2013, 117). W tradycji arabsko-muzułmańskiej miasto było przedstawiane jest jako centrum intelektualne, w którym rozkwitała poezja, którego królowie byli patronami kręgów literackich i skodyfikowali język arabski. Ten wyidealizowany wizerunek, który Adam Talib porównał do wyobrażenia utraconego raju (Talib 2013, 135), pochodzi głównie z czasów wczesnych Abbasydów, z tekstów powstałych między VIII a XI wiekiem (Wood 2016, 785–99; Toral-Niehoff 2013, 115–126; Talib 2013, 123–147; Toral-Niehoff 2015, 488–490). Poeci arabscy pisząc o al-Hirze, wyrażali tęsknotę za jej dawną wielkością i wspaniałością¹⁵.

Dynastia Nasrydów wydała kilku wybitnych, chociaż groźnych i niekiedy okrutnych przywódców. Wiek VI został zdominowany przez postać wspomnianego al-Munzira ibn al-Numana, głównego sojusznika władców perskich, najpierw Kawada I (488–531 n.e.), potem Chosroesa Anuszirwana (Duszy Nieśmiertelnej, 531–579 n.e.). To on przez całe dziesięciolecie bezkarnie najeżdżał i łupił terytoria bizantyńskie, pokonując wysyłane przeciwko niemu siły, zarówno regularnej armii, jak i arabskich sprzymierzeńców cesarstwa. Podobnie agresywną politykę prowadzili jego następcy – synowie: Amr (‘Amr ibn al-Munḍir, 554–569 n.e.), Kabus (Qābūs ibn al-Munḍir, 569–573 n.e.), al-Munzir (al-Munḍir ibn al-Munḍir, 575–580 n.e.) oraz wnuk an-Numan (an-Nu‘man ibn al-Munḍir, 580–602 n.e.).

¹⁴ Tu też lista władców al-Hiry.

¹⁵ Przykładem może być wiersz poety as-Sharifa ar-Radiego (aš-Šarīf ar-Radī) z końca X-początku XI wieku, przetłumaczony i omówiony przez Adama Taliba (Talib 2013, 127–128).

Ten ostatni był postacią szczególnie barwną (Wood 2016, 785–799). Jest znany między innymi dzięki temu, że po latach bycia poganinem otwarcie przyjął chrześcijaństwo. An-Numan był synem al-Munzira IV ibn al-Munzira i Salmi, córki żydowskiego złotnika Waila (Wā‘il ibn ‘Atīyya) z Fadak, niewolnicy al-Harisa ibn Hisna (al-Harīṭ ibn Ḥisn) z plemienia Kalbitów (Banū Kalb); (Ṭabarī 1999, 341; Abū l-Farağ 1835, 544; Al-Ya‘qūbī 2019, 522; Kister 1979, 321-30; Shahīd 1995a, 119). Źródła arabskie jednogłośnie przedstawiają an-Numana jako wyjątkowo brzydką osobę i zwracają uwagę na jego rude włosy, niski wzrost i niejednorodną barwę skóry (Ṭabarī 1999, 341; Abū l-Farağ 1835, 544; Rothstein 1899, 108)¹⁶. An-Numan miał licznych braci przyrodnych, ale tylko jeden – al-Aswad, oddany w dzieciństwie pod opiekę rodu Banu Marina (Banū Marīnā) należącego do plemienia Lachmidów (Ṭabarī 1999, 340-341; Abū l-Farağ 1835, 543-544), odegrał pewną rolę. An-Numan z kolei był wychowywany przez chrześcijańskiego poetę Adiego ibn Zayda (‘Adī ibn Zayd)¹⁷ z wpływowej rodziny Banū Ayyūb (Croq, Brelaud 2022, 478), który pełnił funkcję sekretarza do spraw arabskich u króla Sasanidów (Ṭabarī 1999, 340; Rothstein 1899, 109–110; Gabrieli 1946, 81-96)¹⁸. Żoną Adiego była Hind¹⁹. Abu al-Faradž (Abū l-Farağ

¹⁶ Brzydota an-Numana tym bardziej rzucała się w oczy, że jego bracia byli niezwykle urodziwi (Ṭabarī 1999, 341). Być może na opis fizyczności an-Numana wpływ miała bizantyńska fizjonomia, ale ten temat wymagałby odrębnych badań.

¹⁷ At-Ṭabarī zaczyna opowieść o Adim kilkoma zdaniami odnoszącymi się do jego rodziny i jego atrybutów (poeta, tłumacz), po czym wyjaśnienia, w jaki sposób przyszedł król an-Numan został umieszczony pod jego kuratelą (Ṭabarī 1999, 340-341). Zob. też Abū l-Farağ 1835, 543; Al-Ya‘qūbī 2019, 522; Croq, Brelaud 2022, 481; Horovitz 1930, 32-37 (pochodzenie Adiego), 38-40 (młodość i wykształcenie Adiego).

¹⁸ Na temat twórczości poetyckiej Adiego zob. Dmitriev 2022, 29-48; Hainthaler 2005, 157-172. ‘Adī świetnie władał perskim, którego nauczył się na dworze w Ktezyfonie oraz arabskim (Ṭabarī 1999, 340). Rodzina Adiego pomogła Chosroesowi w wojnie z Bahramem i dlatego król był wobec niego przychylny. Adi miał dwu braci (Ṭabarī 1999, 340). Zob. Hainthaler 2005, 160; Trimingham 1979, 199–200; Robin 2012, s. 307

¹⁹ U innych autorów nosi ona imię Huraqa lub Hurayqa. Nie jest pewne, czy była córką an-Nu‘māna III (Abū l-Farağ 1835, 542; Horovitz 1930, 56; Hainthaler 2005, 161)

al-Isfahānī, zm. 356/967) poświęcił wiele uwagi osobie Adiego, podkreślając, jak wielkim szacunkiem się cieszył zarówno on sam, jak i jego rodzina, nie tylko w al-Hirze, ale także na dworze w Ktezyfonie (Abū l-Faraġ 1835, 535-536; Hainthaler 2005, 161)²⁰. Zwracał uwagę na znakomite wykształcenie poety i zaufanie, jakim darzyli go szachowie²¹. Za godne uwagi uznał, że cała rodzina Adiego była chrześcijańska (Abū l-Faraġ 1835, 543).

Sukcesja an-Nu' mana po śmierci jego ojca w 580 r. nie odbyła się bez sprzeciwu, ponieważ klan Banu Marina poparł jego brata, al-Aswada. Ponadto Hormizdas IV (579-590), monarcha sasanidzki, mianował Ijasa ibn Kabisza z Banū Ṭayyi' (Iyās ibn Qabiša at-Ṭā'i) tymczasowym gubernatorem, podczas gdy wśród dynastii Lachmidów szukano odpowiedniego kandydata (Ṭabari 1999, 341-342). Źródła arabskie podają, że decydująca była interwencja Adiego ibn Zayda, którego szach prosił o dokonanie charakterystyki synów zmarłego władcy Lachmidów. Adi kazał najpierw innym synom al-Munzira odmówić Hormizdasowi²², który zapytał ich, czy mogą wypełniać obowiązki urzędu. Wszyscy, wyszkoleni przez Adiego odpowiedzieć mieli, że mogą dla niego kontrolować Arabów, z wyjątkiem an-Nu' mana, bo nad nim nie są w stanie zapanować (Ṭabari 1999, 342-343; Horovitz 1930, 41-43; Al-Ya' qūbī 2019, 522-523). Na taką odpowiedź zdecydował się też al-Awad, chociaż Adi

czy an-Nu' māna ibn Rabi'a i Marii, Kindytki (Abū l-Faraġ 1838, 494-501). Po śmierci Adiego wstąpiła do klasztoru. Według innej tradycji an-Numan chciał zmusić ją do rozvodu z Adim po uwięzieniu tego ostatniego.

²⁰ Ojciec Adiego przywracał porządek w al-Hirze, gdy zawiązał się tam spisek przeciw al-Munzirowi, ojcu an-Numana (Abū l-Faraġ 1835, 539-541). Z dużą przesadą autor arabski pisał, że Zayd mógłby zostać władcą al-Hiry, gdyby tylko zechciał.

²¹ Kształcił się najpierw w al-Hirze, a potem w Ktezyfonie (Abū l-Faraġ 1835, 535-536), jako pierwszy prowadził korespondencję zarówno po persku, jak i po arabsku (Abū l-Faraġ 1835, 536), został wysłany przez Chosroesa w poselstwie do Bizancjum (Abū l-Faraġ 1835, 537, 541). Również dwaj bracia Adiego znaleźli zatrudnienie na dworze szacha (Abū l-Faraġ 1835, 542-543). Na temat kariery i twórczości Adiego zob. Hainthaler 2005, 157-172.

²² Tabari błędnie przypisuje decyzję Chosroesowi (Kisra) – Ṭabari 1999, 342.

inm Marina (‘Adī ibn Marīnā), później zaciekły wróg Adiego ibn Zayda, ostrzegał go, że popełnia błąd (Abū l-Faraġ 1838, 465-468; Ṭabarī 1999, 343; Al-Ya‘ qūbī 2019, 523). An-Numan, zapytany jako ostatni, śmiało obiecał kontrolować nie tylko Arabów, ale także swoje rodzeństwo, przechwalając się: „Jeśli nie dam sobie z nimi rady, to nie poradzę sobie z nikim!” (Ṭabarī 1999, 343; Abū l-Faraġ 1838, 468). Zadowolony z jego odpowiedzi, Hormizdas mianował go królem i na potwierdzenie jego pozycji podarował mu inkrustowaną złotem i perłami koronę, wartą 60 000 dirhamów (Ṭabarī 1999, 343; Rothstein 1899, 110–111)²³.

W opinii badaczki dziejów al-Hiry, Isabel Toral-Niehoff, powyższe relacje o wstąpieniu na tron an-Numana, chociaż z pewnością ubarwione, bazujące na toposach i przynajmniej w części ahistoryczne, rzucają światło na wewnętrzne stosunki w tym mieście w końcu VI w. Uczona widzi w tradycji przypisującej Adiemu ibn Zaydowi decydującą rolę w uzyskaniu tronu przez an-Numana dowód wsparcia jego aspiracji przez chrześcijańską elitę miasta i dostrzega związek tego wydarzenia późniejszym nawróceniem władcy (Toral-Niehoff 2015, 492; Toral-Niehoff 2014, 198).

Chociaż niewiele wiadomo o jego panowaniu, niektóre dane pozwalają stwierdzić, że an-Numan był silnym i energicznym władcą (Shahīd 1995a, 119; Rothstein 1899, 111). Pod jego kontrolą pozostawały rozległe obszary Omanu, Bahrajnu, Hidżazu (al-Ḥiġāz) i Yamama (al-Yamāma) aż po Taif (at-Ṭā’if); (Lecker 2014, 25). Wyrazem dominacji nad Hidżazem było wyznaczenie przez niego przedstawiciela plemienia Chazradż (Banū Ḥazraġ) na króla tego regionu (Lecker 2014, 25).

²³ Abu al-Faradž zmodyfikował znacząco tekst at-Ṭabariego, wstawiając ħabar przekazany przez al-Mufaḍdala aḍ-Ḍabbī (ok. 160/780), który różni się od wersji Ibn al-Kalbiego zarówno w kwestii środków zastosowanych przez Adiego, aby doprowadzić an-Numana do władzy, jak i powodów jego uwięzienia. Według niego chociaż wszyscy bracia przewyższali an-Numana pod względem zdolności i urody, on z pomocą Adiego uzyskał pożyczkę, którą mógł „wykorzystać w interesach z Chosroesem” (Abū l-Faraġ 1838, 476-477).

W przeciwieństwie do swoich poprzedników an-Numan nie musiał kłopotać się arabskimi rywalami Lachmidów, Ghassanidami, ponieważ ci ostatni ok. roku 580 znaleźli się w konflikcie z Bizancjum, w efekcie którego ich przywódcy zostali aresztowani i zesłani na Sycylię, a państwo ghassanidzkie przestało się liczyć w regionie (Shahîd 1995a, 119). Jedyną odnotowaną działalnością militarną króla przeciwko cesarstwu był atak na bizantyńską fortecę Circesium podczas wojny bizantyńsko-sasanidzkiej w latach 572–591 (Shahîd 1995a, 119; Rothstein 1899, 111–112). Za panowania ostatniego władcy al-Hira nadal była głównym arabskim ośrodkiem kulturalnym swoich czasów, szczególnie dzięki mecenatowi an-Numana nad poetami, w szczególności Adim ibn Zaydem i panegirystą an-Nabigą (an-Nābiga ad-Dubyañi); (Al-Ya‘qūbi 2019, 521-522, 587).

Nie oznacza to, że panowanie ostatniego Nasrydy przebiegało bezproblemowo. Miał do czynienia z podziałami wśród podległych mu plemion i klanów. Kiedy próbował pozbawić Jarbu (Yarbū‘), klan plemienia Tamim (Banū Tamīm), szeregu przywilejów (tzw. *ridāfa*), w tym prawa do prowadzenia oddziałów do walki²⁴ i przekazać je Darim (Dārim), innemu klanowi, wywołało to gwałtowne starcie między nimi pod Tichfą (Tihfa). Pomimo wsparcia udzielonego Darim przez an-Numana, zwyciężyli Jarbu, którym udało się pochwycić do niewoli brata i syna an-Numana, których trzeba było wykupić za tysiąc wielbłądów (Rothstein 1899, 112–113)²⁵. Co więcej – Jarbu odzyskali dawne przywileje (Ibn Qutaiba, 284-285; Abu Ezzah 1979, 59). Oznaczało to zachwianie pozycji Nasrydów (Abu Ezzah, 1979, 58).

O tym, że panowanie an-Numana ibn al-Munzira zostało zapamiętane, zadecydował fakt, że był on pierwszym władcą z rodu Nasrydów,

²⁴ Wiązało się to też z przywilejami. Ich przywódca zasiadał po prawej stronie króla, pił bezpośrednio po nim (przed wszystkimi innymi urzędnikami) i zastępował go pod jego nieobecność (Abu Ezzah 1979, 58-59).

²⁵ Według innej wersji do niewoli dostało się dwu synów an-Nu‘mana.

który otwarcie nawrócił się na chrześcijaństwo²⁶. Wydarzenie to miało miejsce prawdopodobnie w 591 lub 593 roku, po zawarciu pokoju Persji z Bizancjum²⁷. Chrzest przyjęli także synowie an-Numana, al-Ḥasan i al-Mundir (Scher, Griveau 1919, cap. 60, 148-149 [468–469]²⁸; Mari ibn Sulayman 1899, 49; Abū l-Farağ 1838, 505) oraz jego siostry Hind i Mawia (Māwiyya); (Scher, Griveau 1919, cap. 65, 159 [479]; Toral-Niehoff 2014, 205; Toral-Niehoff 2015, 495; Guidi 1903b, 16 [przekład łac.]; Guidi 1903a, 20 [tekst syr.]; [=Al-Ka'bi 2016, 16]).

Nie oznacza to, że wcześniej chrześcijaństwo nie było obecne w al-Hirze. Wręcz przeciwnie – jego wpływy były w tym mieście bardzo silne (Toral-Niehoff 2014, 151-182; Brelaud 2016, 1-23; Hainthaler 2005, 164-165; Hunter 2008, 41 –56; Bosworth 2000, 598). At-Tabari (at-Ṭabarī) napisał, opierając się na Hiszamie al-Kalbim (Hišām al-Kalbī)²⁹, że jedną z trzech głównych grup zamieszkujących al-Hirę byli 'Ibād, pochodzący z różnych plemion chrześcijańscy „wyznawcy”³⁰, przy czym była to grupa

²⁶ W „Historii Kościoła” Teodora Lektora (Theodoros Anagnostes 2009, 147; Teodor Lektor 2019, 313) i u Wiktora z Tonnyony (Vittore da Tunnuna 1997, s.a. 512) zachowała się wprawdzie opowieść o przyjęciu chrztu przez Alamundara, czyli al-Munzira, następnie powtórzona przez Teofanesa (Theophanes 1883, AM 6005, 157–158 [=Theophanes 1997, AM 6005, 240–241]), ale nie znajduje ona potwierdzenia w rzeczywistości. Król miał wprawdzie chrześcijańską małżonkę, Hind Starszą, ale sam pozostał poganinem. Być może Teodor Lektor pomylił go z jakimś jego imiennikiem, nieznanym bliżej przywódcą plemiennym (Wood, Greatrex 2015, 363; Guidi 1881, 142-146; Hainthaler 2007, 88, nota 44). G.Ch. Hansen w komentarzu do „Historii Kościoła” Teodora Lektora (Theodoros Anagnostes 2009, 147; Teodor Lektor 2019, 313) zdecydowanie odrzuca utożsamienie Alamundara z al-Mundirem III z al-Hira i uważa, że opis dotyczy bliżej nieznanego fylarchy z obszaru rzymskiego limesu.

²⁷ Według „Kroniki chuzystańskiej” król został ochrzczony w obrządku nestoriańskim w czwartym roku Chosroesa [II Parwiza], czyli w roku 594 (Scher, Griveau 1919, cap. 60, 148-149 [468-469]).

²⁸ Al-Hasan miał wykazać się szczególnym zaangażowaniem religijnym.

²⁹ Hiszam twierdził, że prowadził badania w archiwach kościelnych al-Hiry (abari 1999, 20-21; Wood 2016, 799)

³⁰ Dwie pozostałe to Tanuchidzi (Banū Tanūhū), którzy koczowali wokół al-Hiry i al-Ahilāf 'konfederaci'. Tabari 1999, 21–22; Toral-Niehoff 2014, 85-106. Wpływowe rodziny należące do Ibād pochodziły z plemion Lachmidów, Tamim, Azd (Power 1913, 206).

bardzo wpływowa (Toral-Niehoff 2010, 323–347). Chrześcijanie znajdowali się w armii i w najbliższym otoczeniu władców lachmidzkich³¹. Ci ostatni jednak długo nie decydowali się na konwersję, co ściągało na nich surową krytykę autorów chrześcijańskich, zarzucających im składanie bogom krwawych ofiar (Pseudo Nilus 1865, III.2, kol. 613A; Pseudo-Zachariasz 2011, VIII, 5; Procopius 1962, II, 28, 12–13; Evagrius 2000, VI, 22 i in.)³². Takie oskarżenia kierowano także pod adresem an-Numana ibn al-Munzira. Ewagriusz, historyk Kościoła, opisał go jako „przekłętego i wstrętnego poganina”, zdolnego składać swym bogom krwawe ofiary, nawet z ludzi (Ewagriusz 1990, VI, 22)³³. Autor „Kroniki z Seert” porównał Nasrydę do św. Pawła – tak jak ten ostatni przed nawróceniem był oddany judaizmowi, tak Nasryda był „uzależniony od pogaństwa” i miał zwyczaj oddawania czci bożkom i gwiazdzie Zohra (Wenus); (Scher, Griveau 1919, cap. 60, 148 [468]; cap. 65, cap. 65, 158 [478])³⁴. Pod tym ostatnim imieniem kryje się al-Uzza (al-‘Uzzā), zwana Gwiazdą Poranną, jedna z najważniejszych bogiń przedislamskich (Brzozowska 2015³⁵).

Konwersja an-Numana przyciągnęła uwagę zarówno autorów chrześcijańskich, jak i muzułmańskich, i została opisana w niezwykle barwny sposób³⁶. Wśród osób, które miały przyczynić się do nawrócenia króla,

³¹ Chrześcijką była babka an-Numana, żona al-Munzira ibn an-Numana. Jej imienniczka, siostra an-Numana, ufundowała klasztor, w którym schroniła się po uwięzieniu brata przez Chosroesa (Abū l-Farağ 1838, 505).

³² Według „Kroniki” Pseudo-Jozuego (Ps.-Joshua the Stylite 2000, 58) władca nasrydzki an-Numan został ukarany przez Boga, gdy doradził szachowi atak na Edesę. Syryjski „Żywot Symeona” ukazuje innego an-Numana, arabskiego sojusznika Persów, jako pogańskiego świadka cudów świętego.

³³ Jako jedyną wśród tych bogów wymienił Afrodytę, czyli al-Uzzę.

³⁴ Podobnie Mari ibn Sulayman 1899, 49 (*Apud arabes autem Nu‘manes rex filius Mundir ethicae superstitiosus tenacissimus erat, colebatque Ozzam, Venerem nempe stellam*) i autorzy legendy o mnichu Bahirze (Roggema 2008, 315).

³⁵ Tam dalsza, obszerna literatura.

³⁶ O wydarzeniu tym wspomina wiele źródeł, m.in. Evagrius 2000, VI.22 [=Ewagriusz 1990, VI, 22]; Bedjan 1895, 321-328 („Żywot Sabriszo”); Al-Ka‘bi 2016, 13-17;

wymieniano najczęściej Symeona ibn Dżabir (Sham‘ūn ibn Ġābir zwanego też Samā‘a ibn Ġābir), nestoriańskiego biskupa al-Hiry, Sabriszo, biskupa Lāshōm niedaleko Kirkuku, późniejszego katolikosa Kościoła Wschodu (Sabhrīšō‘ I, 596–604) i pewnego mnicha imieniem Išo‘zka. Al-Kalbi przypisał skłonienie władcy do zmiany wyznania Adiemu ibn Zaydowi³⁷. Warto zauważyć, że według wielu autorów nawrócenie nastąpiło za zgodą Chosroesa II Parwiza. Szczególnie silnie akcentował to Abu al-Baka (Abū al-Baqā‘ Hibat Allāh al-Ḥilli)³⁸. Z jego „Kitāb al-manāqib al-mazyadiya” wynika, że władca Lachmidów nie był skłonny podejmować żadnej decyzji w tej kwestii bez pisemnej aprobaty władcy Persów (Toral-Niehoff 2014, 203-205; Toral-Niehoff 2015, 493-495). Również według autora „Kroniki z Seert” szach wyraził zgodę na chrzest an-Numana (Scher, Griveau 1919, cap. 65, 159-161 [479–481]).

Chryścianizacja władcy wzmocniła znaczenie al-Hiry jako siedziby biskupstwa i głównego ośrodka chrześcijańskiego nestorian, szczególnie w kontekście działalności misyjnej w Zatoce Perskiej i na wschodzie Arabii.

Na panowanie an-Nu‘mana przypadły ważne wydarzenia w Persji, które mogły mieć wpływ na relacje szacha z lachmidzkim władcą. Mowa o wojnie domowej, która rozpoczęła się od obalenia Hormizdasa IV,

Roggema 2008, 314-317; Chabot 1896, cap. 47, 29-30 (tekst oryg.), 25-26 (przeł. franc.); Scher, Griveau cap. 60, 148-149 [468-469]; cap. 65 („Żywot Sabriszo”), 158-161 [478-481]; Mari ibn Sulayman 1899, 49 (przeł. łac.), Abū al-Baqā‘ (Toral-Niehoff 2014, 203-206; Toral-Niehoff 2015, 493-496). Temat nawrócenia króla zamierzam przedstawić w innym artykule. Tutaj wydarzenie to jest istotne o tyle, o ile mogło mieć związek z obaleniem króla.

³⁷ Na al-Kalbiego powoływali się inni autorzy. Zob. Abū l-Faraġ 1838, 502-506; Horovitz 1930, 54-56; Hainthaler 2005, 161-162; Toral-Niehoff 2015, 492; Croq, Brelaud 2022, 481.

³⁸ Na temat autora i jego dzieła zob. Toral-Niehoff 2015, 490-491. O Banū Mazyad zob. Lane-Poole 1894, 119. Fragmenty „Kitāb al-Manāqib al-mazyadiyya” (strony 268–272) Isabel Toral-Niehoff przełożyła na niemiecki (Toral-Niehoff 2014, 203-206) i na angielski (Toral-Niehoff 2015, 493-496). Nie mając dostępu do wydania tekstu oryginalnego (Al-Hilli, Abū l-Baqā‘ Hibat Allāh, *Al-Manāqib al-mazyadiyya*, Wyd. Siālihi Mūsā Darādika i Muḥammad ‘Abd al-Qādir Khriṣāt. 2 vols.. Amman, 1404/1984) w niniejszym artykule korzystam z tych przekładów.

ojca Chosroesa wskutek buntu Bahrama Czobina (Bahrām Čübīn), czołowego wodza perskiego, który następnie obalił Chosroesa, obiecując przywrócenie panowania Arsakidów (Scher, Griveau 1919, cap. 60, 148-149 [468-469]; Firdausi 1923, cap. 4-28, 200-308)³⁹. Chosroes II Parwiz (Zawsze Zwycięski, 591-628), syn Hormizdasa, został zmuszony do ucieczki i szukania schronienia w Bizancjum. Mamy sprzeczne relacje na temat zachowania Nasrydy w tych trudnych dla szacha dniach. Według niektórych arabskich relacji an-Numan udzielił w 590 roku schronienia synowi Hormizdasa podczas jego ucieczki przed uzurpatorem i walczył u jego boku w bitwie pod Nahrawanem (an-Nahrawān) przeciwko siłom Bahrama Czobina (Shahīd 1995a, 119). Z kolei według „Kroniki z Seert” po stronie króla Sasanidów stanął w tym konflikcie Hasan (al-Ḥasan), jeden z synów an-Numana, natomiast, co znamienne, źródło milczy o zaangażowaniu samego króla⁴⁰. Tymczasem autor „Kroniki chuzystańskiej” odnotowuje, że lachmidzki władca odmówił pomocy szachowi, gdy ten uciekał przed rywalem na rzymskie terytorium (Guidi 1903b, 18 [przekład łac.]; Guidi 1903a, 20 [tekst syr.] [=Al-Ka’bi 2016, 24]; Toral-Niehoff 2014, 199-208). Al Masudi twierdzi wręcz, że zachowanie an-Numana miało znamiona zdrady. Odmówił władcy Persji oddania swego konia, gdy upadł ten, na którym Chosroes uciekał (Al-Mas’ūdi 1862, 216). Władcy pomoc miał wówczas, oddając własne zwierzę, Ḥasan, syn Hanzalaha z plemienia Tayy’, za co został później sowicie wynagrodzony (Al-Mas’ūdi 1862, 216-218). Według innych źródeł muzułmańskich gościny udzielił wówczas Chosroesowi znany nam już Ijas ibn Kabisza (Ṭabarī 1999, 359; Savran 2018, 129), lub Kajs ibn Haris (Qays ibn al-Ḥārit); (Firdausi 1923, cap. 13, 250-251).

Nie sądzę, by Arab jawnie wystąpił przeciwko Chosroesowi w tej

³⁹ Na temat Bahrama zob. McDonough, 2011, 309; Pourshariati 2008, 122-140; Baca-Winters 2015, 147-197; Baca-Winters 2018, 1-3, 44-48, 69-79, 91-92, 156; Maristo 2016, 13-23; Maristo 2020.

⁴⁰ Hasan miał wręcz wyrwać szacha z rąk buntownika, który nosi tu imię Vistahm (Scher, Griveau 1919, cap. 60, 149 [469]). Zob. Wood, Greatrex 2015, 359.

trudnej dla niego chwili, natomiast za bardzo prawdopodobne uważam, że zajął postawę wyczekującą, by poprzeć zwycięzcę. Jeśli tak w istocie było, jego zachowanie musiało wzbudzić w szachu podejrzliwość, a tym samym mogło przyczynić się wiele lat później do podjęcia przez niego działań przeciwko dotychczasowemu sojusznikowi.

2. Upadek an-Numana

Na początku VII w. wydawać się mogło, że państewko Lachmidów jest bezpieczne i ma przed sobą dobrą przyszłość. Wówczas jednak przyszła nieoczekiwana katastrofa. W pewnym momencie drogi Chostoesa II Parwiza i an-Numana rozeszły się i doszło do otwartego konfliktu. Szach postanowił pozbyć się swego dotychczasowego sojusznika i ostatecznie doprowadził nie tylko do jego upadku, ale także do likwidacji państwa Lachmidów. Przebieg wydarzeń znany głównie z opowieści at-Tabariego, zatem ze źródła późnego. Pewne informacje dodają też „Kronika chuzystańska” i „Kronika z Seert”. Źródła nie podają jasnego powodu, który doprowadził do konfliktu władcy Lachmidów z Persami, przypisując spór różnym kwestiom, co znajduje oddźwięk także we współczesnych badaniach. Warto bliżej przyjrzeć się proponowanym rozwiązaniom.

Niektórzy badacze sugerują, że Chosroes II Parwiz zwrócił się przeciwko an-Numanowi z powodu przyjęcia przezeń chrześcijaństwa, ponieważ nie ufał rosnącym wpływom chrześcijan na swoim własnym dworze i obawiał się powstania chrześcijańskiego państwa tak blisko Ktezyfonu. W tej sytuacji oficjalne nawrócenie i publiczne praktykowanie chrześcijaństwa mogło ściągnąć kłopoty na władców al-Hiry (Hunter 2008, 193; Fisher, Wood 2016, 268)⁴¹. Wskazywano na fakt, że szachowi mogła nie podobać się decyzja siostry nasrydzkiego władcy, by w al-Hirze pochować katolikosą Iszojabę⁴², co mogło zostać odczyta-

⁴¹ Jak ujął to Greg Fisher “Al-Nu ‘m ān’s reported Christianisation was poor political judgement for one so close to the Sasanian administration” (Fisher 2011, 185).

⁴² Warto odnotować, że według *Kroniki chuzystańskiej* Iszojab, obawiający się

ne jako oznaka niezależności⁴³. Isabel Toral Niehoff uznała, że decyzja o konwersji była ryzykowna, biorąc pod uwagę ambiwalentny stosunek szacha do chrześcijan (Toral-Niehoff 2015, 492)⁴⁴.

Warto zastanowić się, czy faktycznie to zmiana religii mogła skłonić szacha do radykalnych posunięć. W tym kontekście trzeba mieć na uwadze, że prześladowania chrześcijan w Persji przypadły głównie na panowanie Szapura II (309–379 n.e.), Jezdegerda I (399–420 n.e., szczególnie pod koniec jego rządów), Bahrama V (420–438 n.e.) i Jezdegerda II (438–457 n.e.); (Zouberi 2017, 125). Za rządów Chosroesa sytuacja była odmienna i chociaż zdarzały się wypadki przemocy, nie dotyczyły wszystkich chrześcijan i często wynikały z konfliktów między przedstawicielami poszczególnych jego odłamów. Przez długi czas stanowisko szacha wobec religii chrześcijańskiej było neutralne, a po 591 r., gdy uzyskał pomoc od cesarza Mauryzjusza, nawet życzliwe. Niewykluczone także, że pewien wpływ na to miała Szirin (Šīrīn), ukochana żona Chosroesa, która była monofizytką (Baca-Winters 2015, 101)⁴⁵. Jej małżonek nie wahał się zanosić modłów do św. Sergiusza

gniewu Chosroesa Parwiza uciekł pod skrzydła an-Numana do al-Hiry, (Al-Ka'bi 2016, 13–16; Baum, Winkler 2003, 36).

⁴³ Wood, Greatrex 2015, 362. Tym razem brak informacji o oczekiwaniu na zgodę Chosroesa. To o tyle ciekawe, że wg *Kroniki chuzystańskiej* Chosroes nie darzył katolikosa sympatią, bowiem ten nie towarzyszył mu w drodze do Bizancjum (Guidi 1903, 17 (tekst syr.), 16 (przekład łac.) [= Al-Ka'bi 2016, 15-16]; Baca-Winters 2018, 130- 132; Hoyland 2014, 272-273) i ponieważ przed szachem oczernił go główny lekarz władcy, Tymoteusz z Nisibis. Zob. Guidi 1903a, 15 i 17 (tekst oryg.); Guidi 1903b, 15-16 (przekł. łac.) [=Al-Ka'bi 2016, 7-8 i 13-14]. Za Hormizdasa Iszojab był posłem szacha do Konstantynopola (Mari ibn Sulayman 1899, 49-50; Baum Winkler 2003, 36).

⁴⁴ Na temat sytuacji chrześcijan w Persji zob. Baca-Winters 2015, 109-147, szczeg. 118-147 (czasy Chosroesa II); Greatrex 2003, 78-88; Brock 1982, passim; Asmussen 1983, passim.

⁴⁵ Firdausi opisał spotkanie Chosroesa z Szirin na polowaniu (Firdausi 1923, cap. 56, 383-386). Według niektórych źródeł Chosroes miał dwie chrześcijańskie małżonki: Szirin i Bizantynkę imieniem Maria (Guidi 1903a, 17 [tekst syr.]; Guidi 1903b, 16 (przekład łac.) [=Al-Ka'bi 2016, 15-16]; Firdausi 1923, cap. 21, 278-281). Najprawdopodobniej mowa o tej samej kobiecie: „Mariam uxorem duxit, Šīrinam etiam appellatam eam alii

o to, by urodziła mu potomka (Scher, Griveau 1919, cap. 65, 162 [482]; Evagrius 2000, VI, 21; Teofilakt Symokatta, 5,13; Shahîd 1995a, 119)⁴⁶. Gdy jego pragnienie się spełniło, wysłał hojne i drogie dary świętemu. Zostały one złożone w sanktuarium w Rusafie (ar-Rusṣāfa)-Sergiopolu (Teofilakt Symokatta, V.14, 1–12; Evagrius 2000, VI,21⁴⁷; Firdausi 1923, cap. 54, 379-382). Na dworze Chosroesa znajdowało się wielu chrześcijańskich arystokratów⁴⁸, a podczas swego pobytu w cesarstwie, gdy zabiegał o pomoc przeciw buntownikom, utrzymywał relacje z biskupem Domicjanem z Meliteny i Grzegorzem, patriarchą Antiochii⁴⁹. Chosroes zwrócił wówczas wysadzany klejnotami krzyż, ufundowany przez Justyniana i Teodorę, który został wywieziony do Persji w czasie walk z Bizancjum (Evagrius 2000, VI, 21. Teofilakt Symokatta, V, 13.1–7; Baum 2004, 30-36; Fowden 2000, 319). Można byłoby sądzić, że sytuacja uległa zmianie, gdy po uzurpacji Fokasa (602 r.) szach rozpoczął wojnę z Bizancjum, jednak i wówczas starał się utrzymać dobre rela-

dicunt”, jak twierdzi Mari ibn Sulayman (Mari ibn Sulayman 1899, 49 [przekład łac.]). Firdausi błędnie podaje, że to Maria urodziła syna Chosroesowi (Firdausi 1923, cap. 52, 371-374) i że zazdrosna Szirin otruła Marię (Firdausi 1923, cap. 58, 389-391). At-Tabari przypisuje synowi Marii udział w obaleniu Chosroesa Parwiza (Tabari 1999, 381) Maria miała być córką cesarza Maurycjusza (tak twierdzili Eutychiusz, Dionizy z Tellmahre, Michał Syryjczyk, Firdausi i Tabari) co jest już całkowitym zmyśleniem. Szirin była ukochaną żoną Chosroesa (Evagrius 2000, VI, 21; Baca-Winters 2015, 22, 52-56, 101-102, 198-202; Baca-Winters 2018, 19, 54,58, 132, 217, 234) i miała na niego duży wpływ (Baca-Winters 2018, 100, 128, 134–135, 192, 209–212, 215–216, 221, 224–235).

⁴⁶ Według Pseudo-Sebeosa Širin pochodziła z Chuzistanu (dziś południowo-zachodni Iran). O postaci Szirin zob. Baum 2004.

⁴⁷ Dziejopis cytuje tekst, wryty na patenie, będącej jednym z darów Chosroesa.

⁴⁸ Jednym z lekarzy Chosroesa II był Gabriel z Šiggar, gorliwy monofizyta (Fiey 1970, 134-137).

⁴⁹ Nie do końca przekonał ich jednak o swych dobrych intencjach, skoro Domicjan nazywał go babilońskim tyranem (Teofilakt Symokatta, IV.16).

cje z różnymi grupami Arabów chrześcijan (także z dotychczasowymi sprzymierzeńcami cesarstwa; Wood, Greatrex 2015, 362).

W VI w. chrześcijanie byli już liczni nie tylko w al-Hirze, ale też na obszarach imperium perskiego. Nie bez znaczenia było i to, że Nasryda został ochrzczony w obrządku nestoriańskim. Ta gałąź chrześcijaństwa była postrzegana z mniejszą wrogością przez Sasanidów niż ortodoksja czy monofizytyzm, bowiem w nestorianach nie widzieli oni potencjalnych sojuszników Bizancjum⁵⁰. Co ważne, perscy chrześcijanie byli lojalnymi poddanymi szacha. Zerwane zostały instytucjonalne związki z Kościołem bizantyńskim. Na czele Kościoła Wschodu stał katolikos rezydujący w Seleucji-Ktezyfonie, który nie podlegał patriarsze Antiochii.

Warto też pamiętać, że po usunięciu an-Numana, na jego miejscu Chosroes postawił chrześcijanina, przedstawiciela klanu Tağlib (Fisher 2011, 185). Ponadto nigdy Persowie nie próbowali narzucać sprzymierzonym Arabom zoroastryzmu. Należy zatem wątpić, czy rzeczywiste przyczyny usunięcia an-Numana przez Chosroesa były natury religijnej (Brelaud 2016, 7-9).

Według at-Tabariego powodem było uwięzienie przez an-Numana jego wychowawcy, któremu zawdzięczał tron, wspomnianego powyżej Adiego ibn Zayda. Ten ostatni był podejrzewany o spiskowanie przeciwko an-Numanowi, a ponadto w wierszach miał szydzić z Nasrydy. Jednak to intrygi Adiego ibn Mariny miały zniechęcić an-Numana do ibn Zayda. Jak wspomniałam, obaj popierali różne kandydatury do tronu w al-Hirze po śmierci al-Munzira ibn al-Munzira. Gdy Adi ibn Zayd zdołał zapewnić zwycięstwo swemu protegowanemu, zobowiązał się do rezygnacji ze zwalczania Adiego ibn Marina, ale ten ostatni poprzysiągł coś wręcz odwrotnego (Tabarī 1999, 343-345; Abū l-Farağ 1838, 469). At-Tabari barwnie opisał rywalizację między obu protagonistami. Wykorzystując swe bogactwo, ibn Marina obsypywał władcę

⁵⁰ Bernad Flusin zwrócił uwagę, że na początku VII w. stosunek Chosroesa II do nestorian uległ zmianie (Flusin 1992, 106-118). Trudno jednak ocenić wpływ tej zmiany na losy an-Numana. Kwestia ta wymaga odrębnych badań.

prezentami, zaskarbiając sobie jego zaufanie i pozyskiwał zwolenników na dworze. Rozsiewał pogłoski, jakoby Adi ibn Zayd przy każdej okazji głosił, że to jemu an-Numan zawdzięcza tron. Z jego inspiracji sfalszowano też list ibn Zayda, mający dowodzić, że planuje spisek (Ṭabarī 1999, 345-346). Podobną wersję znajdujemy u Abu al-Faradža, który w *Kitāb al-Aġānī* szeroko opisał knowania Adiego ibn Marina przeciwko jego znakomitemu imiennikowi (Abū l-Faraġ 1938, 470-471)⁵¹. Podobnie jak at-Tabarī, Abu al-Faradž polegał głównie na informacjach Hisama ibn al-Kalbiego (Croq, Brelaud 2022, 481). Podał jednak wiele informacji, których brak u at-Tabariego. Chociaż ich wiarygodność bywa podważana, nie można ich całkowicie odrzucić⁵².

Pomijając barwne szczegóły, nie ulega wątpliwości, że Adi ibn Zayd został podstępem sprowadzony z Ktezyfonu i uwięziony⁵³. Biorąc pod uwagę fakt, że był on ulubionym nadwornym poetą Chosroesa, jego sekretarzem i tłumaczem pośredniczącym w jego kontaktach z Arabami, zachowanie władcy al-Hiry było co najmniej nierozważne (Ṭabarī 1999, 339). Na dworze szacha przebywali też dwaj bracia Adiego ibn Zayda, toteż nie dziwi, że jeden z nich interweniował w jego sprawie u króla królów. Uczynił to skutecznie, bowiem Chosroes zażądał od an-Numana uwolnienia poety (Ṭabarī 1999, 348-350; Abū l-Faraġ 1938, 481-482; Al-Ya‘qūbī 2019, 524-525⁵⁴; Horovitz 1930, 50). Wówczas jednak władca arabski pozwolił wrogom ibn Zayda zabić go w więzieniu, a sam udawał, że z całą sprawą nie ma nic wspólnego (Ṭabarī 1999, 350; Al-Ya‘qūbī 2019, 524-525; Abū l-Faraġ 1838, 482)⁵⁵. Kiedy wysłannik Chosroesa

⁵¹ Opowieść tę znał też Al-Ya‘qūbī 2019, 523-524.

⁵² „On ne cherchera pas à établir si les événements rapportés dans la notice du *Kitāb al-Aġānī* sont «historiques»” – napisali współcześni badacze (Croq, Brelaud 2022, 481).

⁵³ Według Tabariego miejsce jego uwięzienia była twierdza Sinnīn (Ṭabarī 1999, 350). Tam Adi zajął się pisaniem wierszy, które przytaczają Abū l-Faraġ 1938, 471-476 i (w mniejszym zakresie) Ṭabarī 1999, 346-348.

⁵⁴ Według niego Adi prosił też o pomoc swego syna, Amra.

⁵⁵ Ten ostatni przytoczył też inną wersję przebiegu konfliktu między ibn Zaydem

dotarł przed oblicze an-Numana, dowiedział się, że poeta już nie żyje i to od dłuższego czasu (Tabarī 1999, 350-351)⁵⁶. Warto zauważyć, że Nasryda miał w Ktezyfonie zaufanych ludzi, którzy poinformowali go o wysłaniu poselstwa przez szacha, mającego interweniować w sprawie uwięzionego poety (Abū l-Farağ 1838, 481; Horovitz 1930, 50). Jeśli powyższy opis wydarzeń byłby prawdą, oznaczałoby to, że władca Lachmidów zignorował rozkaz szacha, co byłoby dużą nierozważą⁵⁷.

Nie sposób udowodnić, czy Adi zmarł w celi, zginął z rąk swych wrogów, czy został stracony na rozkaz nasrydzkiego władcy. Jakkolwiek by było, jego śmierć, która miała miejsce około roku 600, ściągnęła na an-Numana nienawiść Zayda ibn ‘Adiego, syna ofiary, i niechęć Chosroesa. Ten ostatni nie zdecydował się jednak na natychmiastowe działanie. Znacznie później Zayd, który miał dostęp do ucha szacha⁵⁸, zdołał sprawić, że perski władca zwrócił się przeciwko an-Numanowi

i an-Numanem (Abū l-Farağ 1938, 477-478; Horovitz 1930, 52-53). Według niej powodem było to, że król najpierw przyjął zaproszenie na posiłek od ibn Zayda, ale po drodze zawitał do ibn Marina. Ponieważ do pierwszego z wymienionych dotarł najedzony, odmówił posiłku, a gospodarz dał wyraz swemu niezadowoleniu i dwukrotnie odrzucił zaproszenie od króla.

⁵⁶ An-Numan obiecał jego natychmiastowe zwolnienie. Strażnicy tłumaczyli, że bali się poinformować króla o śmierci ibn Zayda. Perski poseł nie mógł jednak dać im wiary, bo wcześniej dzięki łapówce udało mu się dotrzeć do uwięzionego i z nim porozmawiać. An-Numan zdołał jednak zastraszyć posła, który poinformował Chosroesa, że gdy przybył do al-Hiry, Adi już nie żył. Pewne znaczenie mogła mieć kwota 4 tys. złotych *mithkals* i piękna niewolnica, przekazane posłowi przez władcę Lachmidów (Abū l-Fara 1938, 482).

⁵⁷ Podobne odczucie musiał mieć Jakubi, bowiem według niego poseł Chosroesa zapewniał Adiego w czasie wizyty w miejscu jego uwięzienia, że an-Numan na pewno nie odważy się zlekceważyć rozkazu szacha (Al-Ya ‘qūbi 2019, 525).

⁵⁸ Zaid ibn ‘Adi zajął na dworze w Ktezyfonie to samo stanowisko, które wcześniej sprawował jego ojciec, otrzymując za to od Arabów wynagrodzenie w naturze (Tabarī 1999, 351-352; Horovitz 1930, 60). Warto zauważyć, że według Tabariego to an-Numan miał wysłać Zayda na dwór Chosroesa, rekomendując go jako równie dobrze wykształconego, jak jego ojciec (Tabarī 1999, 351; Horovitz 1930, 60). Być może wolał nie mieć go w al-Hirze. Ibn Jakubi daje synowi Adiego imię Amr i umieszcza go na dworze w Ktezyfonie jeszcze przed śmiercią jego ojca (Al-Ya ‘qūbi 2019, 524-525).

(Shahīd 1995a, 119). Opowiastka o tym, w jaki sposób tego dokonał, jest zbyt barwna, by uznać ją za w pełni wiarygodną. Zayd ibn Adi miał przekonywać szacha, że Arabowie wywyższają się i czują się lepsi od Persów, po czym podsunąć mu pomysł, by zażądać od króla Lachmidów przysłania na dwór w Ktezyfonie pięknych dziewcząt, by stały się małżonkami szacha, członków jego rodziny i dworu⁵⁹. An-Numan nie tylko odmówił spełnienia tego żądania, ale wygłosić miał, w obecności Zayda i władającego arabskim posła perskiego, uwagę na temat upodobań seksualnych szacha. Ponoć zapytał, czy w całej Persji nie ma dość „wielkookich”, by zaspokoić pragnienia szacha, a indagowany, kogo ma na myśli, odrzekł, że ... dzikie krowy (Tabarī 1999, 354; Al-Ya‘qūbī 2019, 525-526). Oficjalna odpowiedź an-Numana była odmowna, ale nie obraźliwa (pisał, że nie posiada tego, czego pragnie szach, i prosił o wyrażenie żalu z tego powodu). Jednak perski poseł i Zayd przekazali szachowi także cytowaną powyżej ‘prywatną’ uwagę, co gorsza, w zastrzeżonej formie⁶⁰. Nasir al-Ka‘bi sądzi, że Zayd celowo wykorzystał podwójne znaczenie arabskiego terminu, który może być tłumaczony jako ‘kraj’ (taka miała być intencja an-Numana) lub ‘stado bydła’, jak przekazano to szachowi (Al-Ka‘bi 2016, 24, przypisy 69)⁶¹.

W zbliżony, chociaż nie identyczny sposób sprawę przedstawił Al-Balāmi (al-Bal‘amī), tłumacz dzieła at-Tabariego na perski⁶². Według

⁵⁹ Wg Tabariego Persowie tradycyjnie sprowadzali na dwór dziewczęta odpowiadające idealnemu wzorcowi (zob. opis Tabarī 1999, 353-354; Horovitz 1930,), ale wcześniej nie brali ich z ziem arabskich (Tabarī 1999, 352; Horovitz 1930, 60-62). Pierwowzorem tego ideału miała być niewolnica, подарowana Chosroesowi Anuszirwanowi przez al-Munzira po kampanii przeciw Ghassanidom. Zayd miał mu powiedzieć, że w otoczeniu an-Numana jest kilkadziesiąt dziewcząt, spełniających wyśrubowane kryteria.

⁶⁰ Tę wypowiedź, w jeszcze ostrzejszej formie zrelacjonował szachowi jego wysłannik (Tabarī 1999, 355; Horovitz 1930, 63) lub syn Adiego (Al-Ya‘qūbī 2019, 526).

⁶¹ Mogło też chodzić o słowo *mahā*, które może odnosić się i do piękna kobiecego i do krów (przypisy 1395-1396 do przekładu al-Jakubiego (al-Ya‘qūbī 2018, 526, przypisy 1395-1396).

⁶² Dzieło al-Balamiego to przekład z perskiego kroniki at-Tabariego, jednak różniący się od niej w wielu fragmentach. Obecnie coraz częściej postrzegana jest jako

niego Zayd zakomunikował Chosroesowi, iż an-Numan ma piękną córkę imieniem Hadidża i wzbudził w Chosroesie żądzę, opisując jej piękno (al-Bal‘amī 1984, 359). Szach wysłał go zatem w towarzystwie eunucha, by przywiózł mu tę kobietę, chociaż Zayd uprzedzał go, wykorzystując zęcinnie jeden ze stereotypów na temat swych rodaków, że Arabowie strzegą swych kobiet przed obcymi i nie wydają ich za Persów. Opisując reakcję an-Numana na żądanie Chosroesa, Al-Balami stara się usprawiedliwić pierwszego z wymienionych i oskarża Zayda ibn Adegó o perfidne zniekształcenie wypowiedzi króla. Według niego, Nasryda powiedział, że kobiety arabskie mają ciemne twarze i nie są godne, by służyć szachowi. W oficjalnym liście miał napisać, że szach może wybierać spośród krowiookich (czyli wielkookich) kobiety z Iraku, zamiast brać śniadą arabską narzeczoną⁶³. W tłumaczeniu Zayda, które usłyszał Chosroes, ze zdania tego wynikało, że szach ma do wyboru tak wiele perskich jałówek, że nie należy dostarczać mu szlachetnie urodzonych córek Arabów (al-Bal‘amī 1984, 360; Talib 2017, 246)⁶⁴.

Również w źródłach chrześcijańskich odnaleźć można wskazanie powodów o charakterze osobistym, które doprowadzić miały do narastania wrogości między Chosroesem i an-Numanem. Autor „Kroniki chuzystańskiej” twierdzi, że lachmidzki władca odrzucił prośbę Chosroesa o oddanie mu ręki Hind, jednej ze swych córek, i odmówił podarowania mu bardzo szlachetnego konia (Guidi 1903b, 18 [przekład łac.]; Guidi 1903a, 20 [tekst syr.]; [=Al-Ka‘bi 2016, 24]). Co ciekawe, odmawiając szachowi ręki swej córki, miał stwierdzić, że nie wydaje kobiet za człowieka, który zawiera małżeństwo na sposób zwierzęcy (Guidi

oryginalne (Peacock 2007).

⁶³ Al-Balami wyjaśniał, że żadne stworzenie na ziemi nie ma tak pięknych oczu, jak dzikie, górskie krowy i że poeci arabscy nazywają tak piękne kobiety (al-Bal‘amī 1984, 360; Talib 2017, 246).

⁶⁴ W późniejszych tekstach arabskich znajdziemy liczne wariacje na temat impertynckiej odpowiedzi Nasrydy i jej przekłamania przez Zayda (zob. Talib 2017, 247-248).

1903b, 18 [przekład łac.]; Guidi 1903a, 20 [tekst syr.]; [=Al-Ka'bi 2016, 24]), co budzi skojarzenia z cytowaną powyżej opowieścią at-Tabariego o odmowie wysłania kobiet na dwór w Ktezyfonie. Tę samą wersję w nieco zmienionej formie przekazał Abu Ubajda (Abū 'Ubayda). Według niego, Chosroes Parwiz był zły na króla Ĥiry an-Numana za odmowę wydania mu córki za żonę i znieważenie perskich kobiet. Dlatego uwięził an-Numana, który zmarł w więzieniu⁶⁵.

Chociaż nie można wykluczyć znaczenia osobistego konfliktu Chosroesa i an-Numana, nie wydaje się on wystarczający dla wytłumaczenia radykalnej decyzji szacha o likwidacji klienckiego państwa Lachmidów. Trzeba zatem szukać przyczyn poważniejszych. At-Tabari znał też inną wersję przebiegu wydarzeń, przekazaną przez Abu Ubajdę. Według niej, gdy Nasryda zabił Adiego, syn i brat tego ostatniego zorganizowali intrygę przeciw zabójcy, fałszując jego list do Chosroesa, tak iż zawierał słowa obraźliwe. Wskutek tego szach wydał na niego wyrok śmierci (Ṭabarī 1999, 358; Horovitz 1930, 64).

Trudno sobie wyobrazić, by władca Lachmidów odmówił królowi królów oddania za żonę swej córki. Taka propozycja była nie tylko honorem, ale i szansą poszerzenia wpływów na dworze w Ktezyfonie. Również odmowa podarowania rumaka brzmi mało prawdopodobnie. Można sobie natomiast wyobrazić, biorąc poprawkę na ubarwienia dodane przez at-Tabariego lub/i jego źródła, że śmierć Adiego mogła położyć się cieniem na relacjach Chosroesa z władcą Lachmidów i że szach mógł dodatkowo być skłaniany do ukarania tego ostatniego przez rodzinę ofiary. Nie sposób także wykluczyć, że do upadku an-Numana przyczyniły się intrygi jego wrogów. Jednak z perskiego punktu widzenia ta afera nie była na tyle istotna, by być jedyną, czy choćby główną przyczyną likwidacji sojuszniczego królestwa Nasrydów.

⁶⁵ Abū 'Obayda Ma' mar ibn al-Moṭannā (prawdopodobnie 110-209/728-824, ale daty jego życia nie są pewne). Jego świadectwo przekazał at-Tabari.

Spośród powodów wymienionych przez autora „Kroniki chuzystańskiej” najpoważniej brzmi ten dotyczący zachowania an-Numana w czasie buntu Bachrama Czobina. Jak wspomniałam, miał on odmówić pomocy szachowi, gdy ten uciekał przed rywalem na rzymskie terytorium (Guidi 1903b, 18 [przekład łac.]; Guidi 1903a, 20 [tekst syr.]; [=Al-Ka’bi 2016, 24]). Dzięki znacznej pomocy cesarza Maurycjusza (582-602 n.e.) i wsparciu rzymskiej armii Chosroes zwyciężył w wojnie domowej i nagrodziwszy swoich stronników, zemścił się na tych, którzy nie wspierali go dostatecznie mocno, w tym na an-Numanie. Zastanawia jednak, że w jego przypadku z odwetem czekał ponad dziesięć lat.

Bardzo istotnym czynnikiem, który mógł zaważyć na decyzji Chosroesa Parwiza, była likwidacja przez cesarza Maurycjusza sprzymierzonego z Bizancjum królestwa Ghassanidów, które wcześniej było przeciwwagą dla Lachmidów⁶⁶. Po stronie rzymskiej Persowie nie mieli już potężnego, rządzonego przez jednego władcę państwa, lecz konglomerat małych organizmów plemiennych. Gdy po obaleniu Maurycjusza (602 r.) Chosroes wszczął wojnę z cesarstwem, uznał układ sojuszniczy z Arabami, który obowiązywał przez cały VI wiek, za zbędny (Fisher, Wood, 2016, 276), a bazujący na jednym rodzie (Nasrydach) sposób zarządzania sprzymierzonymi plemionami arabskimi za nieskuteczny (Howard-Johnston 2011, 437–441). W tej sytuacji szach postanowił wziąć obronę pustynnych granic w swoje ręce (Bosworth 2000, 608).

Fakt, iż źródła podają bardzo różne powody konfliktu Chosroesa Parwiza z an-Numanem, sprawia wrażenie, że ich autorzy tak naprawdę nie wiedzieli, co się stało. Starali się dociec przyczyn upadku ostatniego króla Lachmidów, interpretując znane sobie fakty (uwięzienie i śmierć Adiego ibn Zayda, obecność jego syna na dworze w Ktezyfonie, poselstwo Chosroesa Parwiza do al-Hiry) i łącząc je z plotkami i domysłami.

⁶⁶ Na temat Ghassanidów, ich sojuszu z Bizancjum i okoliczności likwidacji ich państwa zob. Genequand, Robin 2015; Fisher 2011, 175-212; Wolińska 2023, 286-340, 515-532. Tam dalsza literatura przedmiotu.

Poszukując wyjaśnienia zagadki upadku an-Numana, przyjrzymy się przebiegowi wydarzeń. Po tym, jak Chosroesowi przekazano, co Arab myśli o jego upodobaniach seksualnych, obrażony szach zaprosił go na ucztę, na której król został zhańbiony (zamiast chleba podano mu wiązki siana); (Guidi 1903a, 20 [tekst syr.]; Guidi 1903b, 18 [przekład łac.]; [= al-Ka'bi 2016, 26]). W opinii Josefa Horowitza była to czytelna aluzja do listu an-Numana. Skoro oskarżył on szacha o zachowania bydlęce, sam dostał pokarm jak dla zwierzęcia (Horowitz 1930, 167, przyp. 1). Znieważony w ten sposób władca Lachmidów po opuszczeniu Ktezyfonu wezwał wszystkich podległych sobie Arabów, w szczególności plemię Ma'ad, do wywarcia zemsty. Arabowie zaczęli grabić ziemie należące do Persji (Guidi 1903a, 20 [tekst syr.]; Guidi 1903b, 18 [przekład łac.]; [= al-Ka'bi 2016, 26]). W odpowiedzi na to Chosroes podjął kroki, by ponownie sprowadzić an-Numana przed swe oblicze, czego ten ostatni skrupulatnie unikał.

Również at-Tabari zaświadcza, że szach wezwał do siebie an-Numana (Ṭabari 1999, 355). Ciekawe, że miał to uczynić dopiero po kilku miesiącach od otrzymania obraźliwego listu. Po raz kolejny okazało się, że Nasryda ma w Ktezyfonie zaufanych ludzi, którzy donieśli mu, że Chosroes planuje go ukarać. Kiedy zorientował się, że grozi mu niebezpieczeństwo, próbował go unikać, uciekając ze swojej stolicy do centralnej Arabii wraz z żonami i dziećmi⁶⁷. Dotarł na ziemie plemienia Ṭayyi', które jednak odmówiło udzielenia mu ochrony na swoim terytorium (Ṭabari 1999, 355-356; Abū l-Faraġ 1838, 490-491; Horowitz 1930, 63)⁶⁸. Gotowość walki u jego boku zgłosił klan Rawāḥa, ale sam zainteresowany uznał go za zbyt słaby, by się na nim oprzeć (Ṭabari 1999, 356; Abū l-Faraġ 1838, 491).

⁶⁷ Tabari podał imiona małżonek. Były to Far'ā ibn Sa'd i Zaynab ibn Aws (Ṭabari 1999, 355). Jakubi znał tylko jedną – Su'dā ibn Ḥārīt (Al-Ya'qūbī 2019, 526).

⁶⁸ Usłyszał, że gdyby nie łączące ich z nim związki małżeńskie, zabiliby go i że nie chcą psuć swoich relacji z szachem Chosroesem. Według Jakubiego tłumaczyli, że nie mają dostatecznych sił (Al-Ya'qūbī 2019, 526)

W tej sytuacji Nasryda szukał schronienia wśród Banū Bakr ibn Wā'il (Bakrī); (Ṭabarī 1999, 359), dużej konfederacji plemiennej, której terytorium rozciągało się od południowo-zachodniego Iraku do wschodniego Półwyspu Arabskiego (Donner 1980, 16-25). Swoją rodzinę, kosztowności, broń i zbroję zostawił pod opieką swego zięcia, Haniego ibn Masuda (Hāni' ibn Mas'ūd), wodza klanu Šaybān (Ṭabarī 1999, 356-357; Abū l-Farağ 1838, 491; Horovitz 1930, 63-64; Al-Ya'qūbi 2019, 526) lub, według innych, pod opieką wnuka, Haniego ibn Kabisza (Hāni' ibn Qabiša); (Ṭabarī 1999, 358; Horovitz 1930, 65). Tę ostatnią wersję wydarzeń at-Ṭabarī uznał za bardziej wiarygodną, przychylając się do domniemania, że wówczas Hani ibn Masud już nie żył (Ṭabarī 1999, 359).

Według wiedzy at-Ṭabariego, zabezpieczywszy rodzinę, an-Numan udał się do Ktezyfonu, do Chosroesa Parwiza. Abu al-Faradž wyjaśnił, dlaczego tak się stało. Hani wprawdzie udzielił schronienia władcy Lachmidów, ale równocześnie oświadczył, że chociaż gotów jest walczyć u jego boku, to w starciu z szachem obaj nie mają szans. W tej sytuacji, jego zdaniem, an-Numan powinien zaryzykować i spróbować uzyskać przebaczenie Chosroesa. Jeśli by mu się udało, byłby wielkim królem. Jeśli nie – lepiej dlań będzie umrzeć z honorem jako władca niż cierpieć upokorzenie (Abū l-Farağ 1838, 492; Horovitz 1930, 65-66). Równocześnie Hani zadeklarował, że będzie bronił rodziny an-Numana. Tradycja syryjska zmodyfikowała nieco tę opowieść, wskazując inne osoby jako odpowiedzialne za podjęcie przez Nasrydę decyzji stawieniu się przed obliczem szacha. Ponoć an-Numan udał się na dwór Choroesa, namówiony przez jednego ze swych tłumaczy i przez żonę (Guidi 1903a, 20 [tekst syr.]; Guidi 1903b, 18 [przekład łac.]; [= al-Ka'bi 2016, 26])⁶⁹. Warto zauważyć, że ich motywy zostały przedstawione jako całkowicie odmienne. Tłumacz spiskował z Chosroesem, by w zdradziecki sposób oddać an-Numana w jego ręce. Małżonka imieniem Māwiya rzecz miała,

⁶⁹ Tłumacz miał na imię Ma'na i pochodził z wyspy Darin. Zapewniał an-Numana, że szach zaprzysiął na Ewangelię, że nie uczyni mu krzywdy.

że woli, by mąż umarł jako król niż żył uciekając, pozbawiony tytułu królewskiego, co brzmi niemal identycznie, jak słowa Haniego.

Idąc za tymi radami, Nasryda podjął decyzję, by stawić czoła swemu losowi w stolicy imperium Sasanidów. Według at-Tabariego, wcześniej wysłał posła z darami do Chosroesa, a gdy ten przyjął posła i podarunki, sam się udał do Ktezyfonu (Abū l-Farağ 1838, 493; Horovitz 1930, 66). Okazało się to błędem, bowiem Chosroes już podjął decyzję o definitywnym pozbyciu się Nasrydy. Szach nie przyjął go na audiencji, lecz kazał uwięzić w mieście Ḥāniqīn (Ṭabarī 1999, 357; Abū l-Farağ 1838, 495), być może przetrzymawszy wcześniej jakiś czas pod bramami pałacu (Guidi 1903a, 20 [tekst syr.]; Guidi 1903b, 18 [przekład łac.]; [= al-Kaʿbi 2016, 26]). Wcześniej an-Numan musiał przełknąć jeszcze dodatkowe upokorzenie, gdy przy moście Sābāt w pobliżu Ktezyfonu powitał go syn Adiego ibn Zayda, który drwił z jego stanu, nazywając „małym an-Numanem” (Ṭabarī 1999, 357; Abū l-Farağ 1838, 492; Horovitz 1930, 64, 66; Al-Yaʿqūbī 2019, 526).

Nie jesteśmy w stanie ustalić, co dokładnie stało się w Ktezyfonie, ani jakie były dalsze losy an-Numana, bowiem źródła podają bardzo różne wersje. Abu al-Faradž podał ich kilka. Według przytaczanej za Hammadem (Hammād al-Rāwīya) i uczonymi z Kufy, władca al-Hiry zmarł w Sābāt, gdzie był więziony. Inni twierdzili, że stało się to w Ḥāniqīn, a według jeszcze innej tradycji, podawanej za al-Kalbim, król został rzucony pod nogi słoni i rozdeptany (Abū l-Farağ 1838, 492, 494; Horovitz 1930, 64; al-Balʿamī 1984, 362; Al-Yaʿqūbī 2019, 526). Tabari utrzymuje, że przyczyną śmierci an-Numana była zaraza (Ṭabarī 1999, 340–358)⁷⁰, ale podaje też (bez komentarza) wersję, zgodnie z którą Arab został zabity z rozkazu Sasanidy (Ṭabarī 1999, 358; Ṭabarī 1987, 149). Również według „Kroniki Seert” an-Numan został skazany na śmierć przez Chosroesa (Scher, Griveau, 1919, cap. 87, 219 [539]; Brelaud

⁷⁰ Nieco inną wersję wydarzeń zawiera perski przekład dzieła at-Tabariego (Al-Balʿamī 1958, 317–318).

2016, 6)⁷¹. Autor „Kroniki chuzystańskiej” przytacza plotki o jego otruciu (Guidi 1903a, 20 [tekst syr.]; Guidi 1903b, 18 [przekład łac.]; [= al-Ka'bi 2016, 26]).

Data pozbawienia władzy an-Numana nie jest pewna. Najczęściej koniec jego panowania datowany jest przez współczesnych uczonych na rok 602 (Rothstein 1899, 71), ale spotyka się też przesuwanie tej daty na 605 lub 606 r.⁷² Peter Edwell opowiada się za rokiem 602, wskazując, że był on szczególnie ważny dla Chosroesa, bowiem wówczas nie tylko udało mu się skonsolidować władzę w Persji, ale dodatkowo śmierć cesarza Maurycjusza umożliwiła mu podjęcie walki z cesarstwem pod hasłem pomśzczenia swego dobroczyńcy (Edwell i in. 2015, 270). W rzeczywistości Chosroes rozpoczął wówczas realizację ambitnego planu ekspansji. James Howard-Johnston skłonny jest przesunąć datowanie upadku królestwa Nasrydów na okolice roku 606 (Howard-Johnston 2011, 437). Jest pewne, że upadek miał miejsce przed bitwą pod Dū Qār, niedaleko Kufy, w której armia Arabów pokonała siły Chosroesa (Fisher 2011, 184–186; Al-Azmeh 1997, 119)⁷³. Niestety, dokładnej daty tego wydarzenia także nie znamy.

⁷¹ Stracony miał być też syn an-Numana.

⁷² Badacze zaproponowali zróżnicowane rekonstrukcje wydarzeń. Według De Lacy Evansa O'Leary'ego koniec królestwa al-Hiry należy datować na 605 r. n.e. Wtedy an-Numan ibn al-Munzir uciekł na pustynię i został zastąpiony przez Ijasa. Po śmierci tego ostatniego w 614 r. szach mianował Azadbeha. Równocześnie badacz ten datował egzekucję an-Numana dopiero na rok 620 (O'Leary 1927, 160-161). Według innej datacji an-Numan objął władzę 583 n.e., został stracony w 605 r., dwa lata później na zarządcę al-Hiry mianowano Ijasa ibn Kabisza, który zmarł w 616 r. W 614 władzę marzbanem został Azadbeh. Propozycje te budzą wątpliwości. O ile możliwe, że nominacja Ijasa nie odbyła się w tym samym roku, w którym zginął an-Numan, trudniej zrozumieć, jak Azadbeh mógł zostać marzbanem w 614 r., dwa lata przed śmiercią Ijasa ibn Kabisza. Być może Chosroes, przekonany o bezradności wodza Arabów zainstalował Azād̄hbeh jako marzbāna, gdy Iyas jeszcze żył, bez usuwania go.

⁷³ Chociaż wersje okoliczności śmierci an-Numana są różne, wszystkie wskazują jakiś związek z bitwą pod Dū-Qār (Shahīd 1995a, 119–120). Zob. bardzo interesującą dyskusję na temat tego wydarzenia w Webb 2016, 88–95.

3. Konsekwencje

Po aresztowaniu an-Numana Chosroes całkowicie odsunął Lachmidów od władzy i powierzył rządy al-Hirze Ijasowi ibn Kabisza, temu samemu, który czasowo reprezentował szacha w al-Hirze po śmierci al-Munzira, a przed objęciem władzy przez an-Numana (Tabarī 1999, 359, 371; Tabarī 1993, 4⁷⁴; Alajmi 2012, 4; Bosworth 2000, 608)⁷⁵. Miał on być odpowiedzialny za plemiona arabskie, które przemieszczały się po pustyni graniczącej z terytorium perskim w południowym Iraku (Tabarī 1993, 4). Ijas był chrześcijaninem z plemienia Tayyi', które odmówiło pomocy an-Numanowi (Tabarī 1999, 355-356; Abū l-Faraġ 1838, 490-491; Horovitz 1930, 63)⁷⁶. Być może temu właśnie zawdzięczał swój awans. Warto też przypomnieć, że At-Tabari, powołując się na świadectwo Abu-Ubajdy, twierdzi, że Ijas pomógł Chosroesowi w czasie jego ucieczki do Bizancjum w roku 590 (Tabarī 1999, 359). Chociaż to Ijas ibn Kabisza przejął władzę w al-Hirze, Chosroes mianował gubernatorem miasta niejakiego an-Nachirajana (an-Nakhīrajān), aby czuwał nad jej nowym władcą (Tabarī 1999, 371). Inny Arab został wyznaczony dowódcą dla regionu Safawān jako lokalny gubernator. To oznaczało koniec dynastii Lachmidów, która skutecznie chroniła Persję przed plemionami arabskimi przez prawie trzy stulecia (Shahīd 1995a, 120)⁷⁷.

Ijas otrzymał polecenie odebrania majątku an-Numana powierzonego konfederacji Bakr ibn Wā'il, ale spotkał się ze stanowczą odmową (Tabarī 1999, 359-260). Arabowie, niezadowoleni z Ijasa, wznieci bunt. Rozwścieczony szach wysłał do walki z nim an-Nu'māna ibn Zur'a at-Taglibī (Tabarī 1999, 359-360). Obie strony zaczęły tworzyć koalicje,

⁷⁴ Tu imię zarządcy brzmi: Qabiṣa ibn Iyās ibn Ḥayyah al-Tā'ī.

⁷⁵ Panegiryk na jego cześć skomponował Al-A'shā' (Alajmi 2012, 16-71).

⁷⁶ At-Tabari, powołując się na świadectwo Abu-Ubajdy twierdzi, że Ijas pomógł Chosroesowi w czasie jego ucieczki do Bizancjum (Tabarī 1999, 359).

⁷⁷ At-Tabari za ostatniego przedstawiciela Nasrydów uważa niejakiego Al-Munzira ibn an-Numana ibn al-Munzira, który zginął w Bahrajnie (Tabarī 1999, 372). On jednak nigdy nie władał w al-Hirze.

przygotowując się do walki (Ṭabarī 1999, 360-362). Najważniejszym plemieniem wchodzącym w skład sił arabskich było Šaybān⁷⁸. Przeciwko nim stanęły wojska perskie w sile 2000 żołnierzy, wspierane przez sojusznicze wojska arabskie pod wodzą Ijasa (3000 wojowników). W ich składzie byli Rabīʿa, dowodzeni przez Kajsę ibn Masuda (Qays ibn Masʿūd) i klan plemienia Iyād. Jak się jednak miało okazać, obie te grupy potajemnie współpracowały z Banu Šaybān (Ṭabarī 1999, 361-363).

W trudnym do ustalenia czasie pod Dū Qār doszło do otwartego starcia między Persami i ich arabskimi pomocnikami z jednej strony, a arabskimi plemionami z drugiej (Power 1913, 205-206)⁷⁹. Współcześni uczeni lokują je w okresie między 604 a 611 rokiem (Bosworth 2000, 608; Rothstein 1899, 123; Landau-Tasserion 1996, 574-575)⁸⁰. Chociaż wydaje się, że bitwa miała chaotyczny przebieg, zaś arabscy przeciwnicy Chosroesa nie skoordynowali swoich wysiłków ani nawet nie wybrali jednego głównodowodzącego, to zadali połączonym siłom perskim i arabskim ciężką klęskę (Ṭabarī 1999, 362-370; Abu Ezzah 1979, 59; Croq, Brelaud 2022, 480; Farroukh 2007, 255).

Bitwa pod Dū Qār zasłynęła w opowieściach muzułmańskich, na podstawie których trudno jednak odtworzyć nie tylko jej przebieg, ale także okoliczności, które do niej doprowadziły (Ṭabarī 1999, 339, 362-370)⁸¹. Arabscy autorzy połączyli elementy z różnych tradycji dotyczących tych

⁷⁸ Pozostałe grupy to: Banū Ejl, Banū Dohl, Banū Qays ibn Thaʿlaba, Banū Taym-
-Allāh ibn Thaʿlaba i Banū Yaškor (Donner 1980, 16-18, 28).

⁷⁹ Badacz jest przekonany o szczególnym znaczeniu tego starcia dla budowy samoświadomości Arabów.

⁸⁰ Według niektórych przekazów muzułmańskich bitwa miała miejsce w 1/623 lub 2/624 roku.

⁸¹ Przebieg starcia i jego odzwierciedlenie w poezji Al-Yaʿqūbī (Al-Yaʿqūbī 2019, 527). Bitwę odnotowano też w licznych innych źródłach, m.in. w „Bishr ibn Marwān al-Asadī’s Ḥarb Banī Shaybān maʿa Kisrā ʿĀnūshirwān”. O źródłach, które mogą leżeć u podstaw relacji z tej bitwy, patrz Donner 1980, 5-38. Źródła perskie dotyczące okresu sasanidzkiego milczą o tej bitwie; można to wyjaśnić klęską i stosunkowo niewielką liczbą zaangażowanych wojowników.

wydarzeń⁸². At-Ṭabari stwierdza wyraźnie, że przyczyną bitwy pod Dū Qār był los an-Numana (Ṭabari 1999, 358), a przaprzyczyną – zabicie Adiego ibn Zayda z rozkazu króla Lachmidów (Ṭabari 1999, 339). Według wersji Abu Ubajdy kiedy Hani ibn Kabisza (lub Hani ibn Masud według al-Kalbiego), wódz Banū Šaybān, odmówił oddania mu rodziny, zbroi i skarbcza an-Numana, który mu zaufał, Chosroes zorganizował kampanię przeciwko Banū Šaybān i wysłał przeciwko nim siły zbrojne, które zostały pokonane w Dū Qār (Ṭabari 1999, 358-359)⁸³. Nieco inaczej sprawę przedstawił Ibn Kalbi. Według niego, gdy an-Numan został zdetronizowany, członkowie konfederacji Bakrī najechali terytorium perskie w Iraku. Chosroes zawarł wówczas porozumienie z Kajsem ibn Masudem (Qays ibn Mas‘ūd), jednym z przywódców Banū Šaybān wchodzących w skład tej konfederacji, któremu nadał połacie ziemi w zamian za zapobieżenie arabskim najazdom na terytorium perskie (Ṭabari 1999, 356-357). Jednak wrogowie Kajsa z jego własnego plemienia kontynuowali ataki, więc szach uwięził Kajsa i zażądał od Bakrī zakładników jako warunku jego uwolnienia lub gwarancji zaniechania dalszych najazdów. Ponieważ Arabowie odrzucili to żądanie, Chosroes wysłał przeciwko nim armie, co skończyło się porażką w Dū Qār (Ṭabari 1999, 361; Landau-Tasserion 1996, 574-575).

Ignaz Goldziher zwrócił uwagę na związek między niechęcią Arabów do Persów a sławieniem zwycięstwa pod Dū Qār w tekstach muzułmańskich (Goldziher 1966, 100). Dla ukształtowania się relacji o starciu istotne okazały się sentymenty etniczne i religijne. Wydaje się, że bitwa miała dla Arabów przede wszystkim znaczenie ideologiczne i symboliczne daleko wykraczające poza znaczenie militarne i polityczne. Prorokowi Mahometowi przypisuje się stwierdzenie: „To pierwsza bitwa,

⁸² Dostrzegalne są zarysy dwóch głównych wersji, z których jedną ostatecznie można powiązać z relacją Abu Ubajdy (zm. 209/824), drugą ze świadectwem Ibn Kalbiego (zm. 204/819). Obie omawia Landau-Tasserion 1996, 574-575.

⁸³ Odwołuje się do świadectwa Abu Ubajdy.

w której Arabowie sprawiedliwie zemścili się na Persach i osiągnęli to zwycięstwo przeze mnie” (Ṭabarī 1999, 361).

Niepewne są losy Ijasa ibn Kabisza. Niektóre źródła sugerują, że żył aż do podboju al-Hiry przez Chalida ibn al-Walida (Ḥālid ibn al-Walīd) w 633 r. po Chr. I twierdzą, że był jednym z sygnatariuszy porozumienia pokojowego z muzułmańskim wodzem w imieniu Arabów z Hiry (Ṭabarī 1993, 4)⁸⁴. Jest to jednak bardzo mało prawdopodobne, skoro władza Ijasa w al-Hirze trwała tylko dziewięć lat (Ṭabarī 1999, 371). W innym miejscu swego dzieła at-Tabari podaje inne imię osoby uczestniczącej w negocjacjach z Chalidem. Miał to być Kabisza ibn Ijas (Qabisa ibn Iyās ibn Hayya al- al-Ṭā’ī); (Ṭabarī 1993, 4; Abu Ezzah 1979, 59)⁸⁵. Wszystko wskazuje na to, że dziejopis pomylił Kabiszę, który razem z innymi dygnitarzami al-Hiry brał udział w zawarciu porozumienia pokojowego z muzułmanami w 633 r., z Ijasem, który zastąpił ostatniego króla Lakhmidów. Kabisza ibn Ijas mógł być synem Ijasa lub jednym z jego krewnych.

Tabari twierdzi też, że po śmierci Ijasa ibn Kabisza inny członek dynastii Lachmidów został mianowany królem w al-Hirze. Jego imię miało brzmieć al-Munzir ibn an-Numan ibn al-Munzir (al-Mundir ibn an Nu‘mān ibn al-Mundir) i miał on być synem an-Numana, który został stracony na polecenie Chosroesa Parwiza (Ṭabarī 1999, 372; Abu Ezzah 1979, 59). On jednak nie został mianowany przez Persów i nigdy nie władał w al-Hirze, lecz został wybrany przywódcą przez zbuntowanych Arabów z Bahrajnu, gdzie też zginął (Ṭabarī 1999, 372; Ibn Ishāq 2004, 636).

Po śmierci Ijasa ibn Kabisza Chosroes postanowił powierzyć kontrolę nad al-Hirą i sąsiednimi plemionami arabskimi perskiemu urzędnikowi

⁸⁴ Jako jednego z przywódców miasta, podpisującego porozumienie z Chalidem wymieniają go at-Tabari (Ṭabarī 1993, 35) i al-Baladuri (Al-Balādhurī 216, 390). Ten ostatni dodaje jednak, że według innych chodziło o jego syna Farwa ibn-Ijasa.

⁸⁵ Równocześnie błędnie utrzymuje, że to on został wyznaczony do rządu w al-Hirze po egzekucji an-Nu‘mana ibn al-Munzira (Ṭabarī 1999, 371).

i osadził tu marzbana (Ṭabarī 1999, 372) w osobie Azadbeha⁸⁶. Dwóm innym dowódcom powierzono odpowiedzialność za Kuwejt i al-Ubul-la. Tym samym państwo Lachmidów zostało zredukowane do statusu zwykłej perskiej prowincji. Możliwe, że potajemna współpraca Arabów Rabi‘a i Iyād z Banu Šaybān przeciwko Persom i ich arabskim sojusznikom w bitwie pod Dū Qār przekonała Chosroesa, że nie może dalej liczyć na kontrolę Arabów przez innych Arabów. Azadbeh miał stawić czoła muzułmanom, ale został pokonany przez Chalida ibn al-Walida w 633 n.e. (Ṭabarī 1993, 27-28).

4. Wnioski

Analiza przyczyn konfliktu an-Numana z Chosroesem Parwizem pozwala stwierdzić, że żadna z powyżej wymienionych przyczyn pojedynczo nie może wyjaśniać likwidacji klienckiego państewka rządzonego przez Nasrydów, chociaż niektóre z nich mogłyby tłumaczyć usunięcie z tronu an-Numana. Raczej nie było to przyjęcie chrześcijaństwa przez Araba, skoro jego następcą został Ijas, także wyznający tę religię. Warto też odnotować nacisk, jaki źródła kładą na to, że decyzja o konwersji była uzależniona od zgody szacha. Niemal wszystkie źródła przedstawiają ostatniego władcę Lachmidów jako osobę pyszną, obcesową, pozbawioną umiejętności dyplomatycznych. Takim okazał się już w chwili, gdy zabiegając o tron, zapewniał Hormizdasa, że utrzyma w szachu wszystkich Arabów. Wtedy zapewniło mu to sukces, ale zlekceważenie rozkazu Chosroesa w sprawie uwolnienia Adiego ibn Zayda było już rzuceniem wyzwania królowi królów.

Chociaż nie można wykluczyć, że trudny charakter an-Numana wywarł złe wrażenie na szachu i uwiarygodnił intrygi wrogów arabskiego króla, znacznie poważniejszym powodem wystąpienia Chosroesa

⁸⁶ Azadveh-i Banegan Mahan-i Mihr-Bondad, w arabskich tekstach występujący jako Azādhbih ibn Baniyan Māhān ibn Mihrbundādh (Bosworth 1987, 177). Ṭabarī 1999, 372; Ṭabarī 1993, 26-27. O’Leary 1927, 160 podaje, że po śmierci Iyasa w 614 satrapą został mianowany Pers o imieniu Zadiya.

przeciwko niemu mógł być udział przywódców lachmidzkich w walkach o władzę w Persji. Jeśli Nasryda nie stanął jednoznacznie po stronie Chosroesa w czasie buntu Bahrama, musiało to podkopać zaufanie do niego ze strony perskiego władcy, nawet jeśli aktywna pomoc udzielona przez syna an-Numana pozwoliła mu jakoś wytłumaczyć swe zachowanie. Uraza mogła jednak zostać zapamiętana i wzmocniona, jeśli Arab naprawdę pozwolił sobie na niestosowną uwagę dotyczącą stosunku szacha do kobiet. Jak to ujął zręcznie autor „Kroniki chuzystańskiej”, Chosroes „poskładał wszystkie te rzeczy i zachował je w pamięci”⁸⁷. Kiedy nadarzyła się okazja, usunął al-Numana (Fisher, Wood 2016, 275).

Powtórzmy jednak – o ile kumulacja różnych uraz mogła skłonić szacha do pozbycia się nieulubianego króla, to jednak nie tłumaczy to rezygnacji z dynastii Nasrydów, a tym bardziej likwidacji klienckiego państwa Lachmidów. Chosroes mógł zastąpić an-Numana innym przedstawicielem panującego rodu, choćby jego bratem al-Aswadem, który był rywalem an-Numana do tronu po śmierci ich ojca. Skoro tego nie uczynił, nie mogło chodzić tylko o osobisty konflikt z nasrydzkim władcą. Trzeba zatem przyjrzeć się zagadnieniu w szerszym kontekście politycznym.

Jako sojusznicy perscy Arabowie nigdy nie byli dla imperium Sasanidów równorzędnymi partnerami. Uprzywilejowana pozycja Nasrydów wynikała z ich długotrwałych relacji osobistych z władcami perskimi, co było szczególnie widoczne w czasach dziadka an-Numana, słynnego al-Minzira ibn an-Numana, który cieszył się zaufaniem Kawada I i Chosroesa Anuszirwana. Wtedy właśnie nastąpił wymierny wzrost rangi politycznej i aspiracji władców al-Hiry. Jako przykład podać można fakt, że Ambros (‘Amr), syn al-Munzira, mógł obcesowo krytykować sasanidzkiego posła Zikha (Fisher, Wood 2016, 259). Pozycja polityczna rodu nadal jednak w dużym stopniu zależała od dobrej woli perskich patronów, była zatem niepewna (Fisher, Wood 2016, 275).

⁸⁷ „quae omnia Chosroes cumulata in animo servavit” (Guidi 1903b, 18).

Rosnące pod koniec VI w. niezależność i aspiracje Nasrydów mogły zaniepokoić szachów (Bosworth 2000, 608). Warto zauważyć, że już po śmierci al-Munzira ibn al-Munzira Hormizdas, nie znajdując nikogo godnego objęcia władzy nad al-Hirą, zastanawiać się miał nad jej podporządkowaniem bezpośrednio Persji i umieszczeniem tam garnizonu (Abū l-Faraġ 1835, 544). W efekcie „the leaders of the Persian Arabs did not survive their rapid growth in political confidence and power” (Fisher, Wood 2016, 274). Współbrzmi z tym opinia Jamesa Howard-Johnstona, iż Nasrydzi zostali wyeliminowani w ramach przygotowań do rozszerzenia władzy Sasanidów na zachód, w kierunku pustyni (Howard-Johnston 2006, 20–21). Co niezmiernie istotne – po likwidacji związanego sojuszem z Bizancjum państwa Ghassanidów Lachmidzi po prostu przestali być niezbędni, a przynajmniej tak ocenił sytuację Chosroes II.

Z perspektywy czasu decyzje rzymskie i sasanidzkie wypowiedzenia umów z klientami wyglądają na błędną ocenę sytuacji. Bardzo szybko dały się odczuć ich złe skutki, szczególnie w przypadku Sasanidów, którzy na początku VII w. stracili kontrolę nad obrzeżami pustyni. Ich ekspansjonistyczne plany spotkały się z wielkim oburzeniem Arabów i doprowadziły do powstania konfederacji plemion walczących przeciwko dotychczasowym patronom. Wprawdzie przesadą jest stwierdzenie, że po uwięzieniu an-Numana wszyscy Arabowie podjęli walkę z Persami, ale klęski poniesione przez tych ostatnich w wojnie z Bizancjum za Herakliusza i upadek perskiej potęgi militarnej sprawiły, że przywódcy plemion arabskich mogli zacząć rozważać możliwość uwolnienia się z perskiego jarzma. Tempo ekspansji islamskiej nie pozwoliło jednak Arabom na wykorzystanie sprzyjającej sytuacji i to muzułmanie zdołali wypełnić polityczne *vacuum* (Abu Ezzah 1979, 61).

Niektórzy uczeni uznają bitwę pod Dū Qār za część arabskiego buntu przeciwko Persom, wskutek którego imperium perskie zostało podbite

przez muzułmanów (Bosworth 2000, 608)⁸⁸. W rzeczywistości Arabowie z al-Hiry wcale nie marzyli o podporządkowaniu się nowej sile politycznej, stworzonej przez Mahometa (O'Leary 1927, 161). Miasto przez jakiś czas stawiało opór oddziałom Chalida ibn al-Walida⁸⁹. Z tekstu at-Tabariego, łączącego bitwę z obaleniem an-Numana, wyciągany jest wniosek, że gdyby Chosroes zachował sojusz z Arabami, Sasanidzi mogliby skuteczniej stawiać opór nowym najeźdźcom (Tabarī 1999, 358). Chociaż trudno udowodnić, że perscy i rzymscy sojusznicy byłiby w stanie walczyć skuteczniej niż Rzymianie i Sasanidzi przeciwko armiom muzułmańskim (Fisher, Wood, 2016, 276), likwidacja państw Ghasanidów i Lachmidów z pewnością nie wzmocniła systemów obronnych obu mocarstw.

Bibliografia

Źródła

Abū l-Faraġ. 1838. *Kitāb al-Aġānī*. Tłum. Étienne Quatremère. „Mémoires sur l'ouvrage intitulé 'Kitāb alagānī', c'est-à-dire 'Recueil de chansons.' *Journal asiatique*, sér. 3, VI: 465-506.

Abū l-Faraġ. 1835. *Kitāb al-Aġānī*. Tłum. Étienne Quatremère. „Mémoires sur l'ouvrage intitulé 'Kitāb alagānī', c'est-à-dire 'Recueil de chansons.' *Journal asiatique*, sér. 2, XVI: 497-545.

⁸⁸ Ponieważ plemiona Šaybāni, dowodzone przez Mot:annā ibn Hāret:a, pomagały muzułmanom w podboju Iraku, argumentowano, że plemiona Bakri, a zwłaszcza klan Šaybān, od czasu bitwy pod Dū Qār prowadziły wyraźną politykę antysasanidzką. Fred Donner wykazał jednak, że ci, którzy wspierali muzułmanów, i ci, którzy odegrali istotną rolę pod Dū Qār, należeli do różnych, nawet rywalizujących klanów; niektórzy przywódcy Šaybān sprzymierzyli się z Persami po Dū Qār i walczyli przeciw muzułmanom podczas podboju Iraku (Donner 1980, 28-30).

⁸⁹ Po klęsce Ijasa w walce z muzułmanami mieszkańcy al-Hiry przygotowali się do obrony miasta, ale ostatecznie zawarli ugodę z Chalidem (Tabarī 1993, 31-35). Muzułmanie oblegli też inne forty. W jednym z nich miał bronić się Ijas ibn Kabisza (Tabarī 1993, 28, 30).

- al-Balādhurī, Ahmad ibn Yahyā, 1916. *The Origins of the Islamic State*. Tom 1. Tłum. Philip Khuri Hitti. New York: Columbia University Press.
- al-Balādhurī, Ahmad ibn Yahyā, 1924. *The Origins of the Islamic State*. Tom 2. Tłum. Francis Clark Murgotten. New York: Columbia University Press.
- al-Bal‘amī, 1984. *Tabari: La Chronique. Histoire des prophètes et des rois tradiut du persane*. Tom I. Tłum. Hermann Zotenberg. Arles: Le Méjan.
- al-Bal‘amī. 1958. *Chronique de al-Tabari traduite sur la version Persane*. Przeł. Hermann Zotenberg. Paris: Besson et Chantemerle.
- al-Ka‘bi, Nasir, wyd. i tłum. 2016. *A Short Chronicle on the End of the Sasanian Empire and Early Islam: 590–660 A.D.* New Jersey: Gorgias Press.
- al-Mas‘ūdī, ‘Alī ibn al-Ḥusayn. 1862. *Les Prairies d’or*. Tom 2. Tłum. Charles Barbier de Meynard, Abel Pavet de Courteille. Paris: Imprimerie impériale
- al-Ya‘qūbī. 2018. *The Works of Ibn Wādiḥ al-Ya‘qūbī, An English Translation*. Tom II. Wyd. Matthew S. Gordon, Chase F. Robinson, Everett K. Rowson, Michael Fishbein. Leiden–Boston: Brill.
- Bedjan, Paul, wyd. 1895. „Vie syriaque de Sabrišo” W *Histoire de Mar Jab-Alaha, de trois autres patriarches, d’un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, 288-331. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Chabot, Jean-Baptiste, tłum. 1896 „Le Livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah.” *Mélanges d’archéologie et d’histoire* 16: 225-292.
- Evagrius. 2000. *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Tłum. i wstęp Michael Whitby. Liverpool: Liverpool University Press
- Ewagriusz. 1990. *Historia Kościoła*. Tłum. Stefan Kazikowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Fiey, Jean-Maurice. 1970. *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 310. Subsidia 36). Louvain: Peeters Publishers & Booksellers.
- Firdausí. 1923. „Khusrau Parwíz” W *The Sháhnáma of Firdausí*. Tom 8. Przeł. Arthur George Warner, Edmond Warner, 196-422. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co.
- Guidi, Ignazio, red i tłum. 1903a. „Khuzistan Chronicle/Chronicon Anonymum.” (tekst syryjski) W *Chronica Minora I* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Syri Seria 3, tom 4). Red. Ignazio Guidi, 15–39. Leipzig: Otto Harrasowitz.
- Guidi, Ignazio, red i tłum. 1903b. „Khuzistan Chronicle/Chronicon Anonymum.” (przekład łac.) W *Chronica Minora I* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Syri seria 3, tom 4). Red. Ignazio Guidi, 15–32. Leipzig: Otto Harrasowitz.
- Ibn Ishāq, Muhammad. 2004. *The Life of Muhammad: A translation of Ishaq's Sirat Rasūl Allāh*. Tłum. Alfred Guillaume. Oxford: Oxford University Press.
- John of Ephesus. 1923. „The Life of Simeon the Bishop.” W *Iohannis Ephesini Lives of the Eastern Saints* (Patrologia Orientalis 17). Part I. Wyd. i przeł. Ernest Walter Brooks, 137–158. Paris: Firmin Didot.
- Jullien, Florence. 2009. „La chronique du Hūzistān. Une page d'histoire sassanide.” W *Trésors d'Orient: mélanges offerts à Rika Gyselen* (Studia Iranica 42). Red. Philippe Gignoux, Christelle Jullien, Florence. Jullien, 159-186. Paris: Peeters.
- Kyrillos von Scythopolis. 1939. „Vita Iohannis.” W *Vitae monachorum Palestinensium*. Red. Eduard Schwartz, 201–221. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag.
- Lent, Frederick. 1915. „The Life of St. Simeon Stylites: A Translation of the Syriac Text in Bedjan's Acta Martyrum et Sanctorum. Vol. IV.” Przeł. Frederick Lent. *Journal of the American Oriental Society* 35: 103-198.

- Mari ibn Sulayman. 1899. *De patriarchis Nestorianorum commentaria*. Pars prior: *Textus arabicus et versio latina*. Wyd. i tłum. Henricus Gismondi. Romae: G. de Luigi.
- Procopius. 1962. *De Bellis*. Tom I: *Libri I-IV* (Procopii Caesariensis Opera omnia 1). Wyd. Jacob Haury, corr. Gerhard Wirth. Lipsiae: Teubner
- Prokopiusz z Cezarei. 2013. *Historia wojen*. Tom I: *Księga I-IV*. Tłum., wstęp, kom. Dariusz Brodka. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica.
- Pseudo-Joshua the Stylite. 2000. *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*. Tłum. i wstęp Frank Trombley, John W. Watt. Liverpool: Liverpool University Press.
- Pseudo Nilus. 1865. *Narrationes quibus caedes monachorum in montis Sinae*. Wyd. Jean-Paul Migne. W *Patrologia graeca*. Tom 79, 583–694. Paris: Imprimerie Catholique.
- Pseudo-Zachariah. 2011. *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity*. Wyd. Geoffrey Greatrex. Tłum. Robert Phenix, Cornelia B. Horn, ze wstępem Sebastian Brock, Witold Witakowski. Liverpool: Liverpool University Press.
- Roggema, Barbara. 2008. „The West-Syrian Recension.” W Eadem, *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, 311-373. Leiden-Boston: Brill.
- Roggema, Barbara. 2008. „The West -Syrian Recension.” W Eadem, *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, 312-373. Leyde-Boston: Brill
- Scher, Addai, i Robert Griveau, wyd. i tłum. 1919. „Histoire nestorienne: Chronicle of Seert, seconde partie.” W *Patrologia Orientalis*. Tom XIII. 4, 437 [117]–639 [319]. Paris: Firmix-Didot et C^o Imprimeurs-Editeurs
- Skjærvø, Prods O., i Helmut Humbach. 1983. *The Sassanian Inscription of Paikuli*. Part 3.1: *Restored Text and Translation* by Prods O. Skjærvø. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag. Dostęp: 2023.12.07.

- <https://web.archive.org/web/20070927205815/http://www.sasanka.com/pdf/Paikuli.pdf>
- Ṭabarī. 1987. *The History of al-Ṭabarī (Ta'rikh l-rusul wa'l-muluk)*. Tom IV. *The Ancient Kingdoms*. Tłum. Moshe Perlmann. Albany: State University of New York Press.
- Ṭabarī. 1993. *The History of al-Ṭabarī (Ta'rikh l-rusul wa'l-muluk)*. Tom. XI: *The Challenge to the Empires: A.D. 633-635/ A. H. 11-13*. Tłum. Khalid Yahya Blankinship. Albany: State University of New York Press.
- Ṭabarī. 1999. *The History of al-Ṭabarī (Ta'rikh l-rusul wa'l-muluk)*. Tom V: *The Sāsānides, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*. Tłum. Clifford Edmund Bosworth. Albany: State University of New York Press
- Theodoros Anagnostes. 2009. *Kirchengeschichte*. Red. Günther Christian Hansen. Berlin: Akademie-Verlag.
- Teodor Lektor. 2019. *Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*. Przekład, wstęp i komentarz Robert. Kosiński, Adrian Szopa, Kamilla Twardowska. Kraków: Historia Iagellonica. Towarzystwo Wydawnicze.
- Teofilakt Symokatta. 2016. *Historia powszechna*. Wyd. i tłum. Anna Kołtowska, Łukasz Różycki. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Theophanes. 1883. *Chronographia*. Red. Carl de Boor. Tom I. Lipsiae: Teubner.
- Theophanes. 1997. *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, A.D. 284–813*. Przeł. Cyril Mango, Roger Scott. Oxford: Oxford University Press.
- Vittore da Tunnuna. 1997. *Chronica. Chiesa e Impero nell'età di Giustiniano*. Red. Antonio. Placanica. Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo.

Opracowania

- Abu Ezzah Abdullah. 1979. „The Political Situation in Eastern Arabia at the Advent Of Islam.” *Proceedings of the Seminar for Arabian*

- Studies* 9: 53-64 (= *Proceedings of the Twelfth Seminar for Arabian Studies held at the School of Oriental & African Studies and Institute of Archaeology, London on 10th - 12th July, 1978 (1979)*).
- Alajmi, Hamad. 2012. „Pre-Islamic Poetry and Speech Act Theory: Al-A`sha, Bishr ibn Abi Khazim, and al-Ḥujayjah.” *Rozprawa doktorska*. Indiana University. Dostęp 2023.12.07. <https://www.proquest.com/docview/1015034001>
- Al-Azmeh, Aziz. 1997. *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*. London-New York: I.B. Tauris
- Al-Ka`bi, Naṣīr. 2012. „Report on the excavations of Ḥīra in 2010-2011.” *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 12: 3-10.
- Asmussen, Jes Peter. 1983. „Christians in Iran.” W *The Cambridge History of Iran*. Tom 3.2: *The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods*. Red. Ehsan Yarshater, 924–948. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baca-Winters, Keenan. 2015. „From Rome to Iran: Identity and Xusro II.” *Rozprawa doktorska*. University of California, Irvine.
- Baca-Winters, Keenan. 2018. *He Did Not Fear: Xusro Parviz, King of Kings of the Sasanian Empire (570 CE-628 CE)*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Baum, Wilhelm. 2004. *Shirin: Christian–Queen–Myth of Love: A Woman of Late Antiquity: Historical Reality and Literary Effect*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Baum, Wilhelm, i Dietmar W. Winkler. 2003. *The Church of the East: A Concise History*. London-New York: Routledge
- Bosworth, Clifford Winkler Edmund. 1987. „Āzādbeh b. Bānegān.” W *Encyclopaedia Iranica*. Tom III.2, red. Ehsan Yarshater. London-New York: Routledge: 177.
- Dostęp 2023.12.07. <https://www.iranicaonline.org/articles/azadbeh>
- Bosworth, Clifford Edmund. 2000. „Iran and the Arabs Before Islam.” W *The Cambridge History of Iran*. Tom III.1: *The Seleucid*,

- Parthian, and Sasanian periods*. Red. Ehsan Yarshater, 593-612. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brelaud, Simon. 2016. „Al-Ḥīra et ses chretiens dans les guerres romano-perses.” *Camenulae* 15: 1-26.
- Brock, Sebastian P. 1982. „Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties.” *Studies in Church History* 18: 1–19.
- Brzozowska, Zofia Aleksandra. 2015. „Boginie przedmuzułmańskiej Arabii (Al-Lat, Al-Uzza, Manat).” W *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji*. Red. Paweł Filipczak, Teresa Wolińska, 62–87. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Caussin de Perceval, Armand-Pierre. 1847. *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*. Tom II. Paris: F. Didot.
- Croq, Alice, i Simon Brelaud. 2022. „La mémoire d'al-Ḥīra et la notice de 'Adī b. Zayd dans le Kitāb al-Aḡānī au regard des sources tardo-antiques et médiévales.” *Arabica* 69: 477-522.
- Dmitriev, Kiril. 2022. „'Adī Ibn Zayd al-'Ibādī and the Origins of Arabic Khamriyya.” W *“Passed around by a Crescent”: Wine Poetry in the Literary Traditions of the Islamic World*. Wyd. Kirill Dmitriev, Christine van Ruymbeke, 29-48. Beirut: Ergon Verlag in Kommission.
- Donner, Fred McGrow. 1980. „The Bakr b. Wā'il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam.” *Studia Islamica* 51: 5-38.
- Donner, Fred McGrow. 1981. *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press.
- Dziekan, Marek M. 2015. „Arabowie przed islamem.” W *Bizancjum i Arabowie: Spotkanie cywilizacji*. Red. Paweł Filipczak, Teresa Wolińska, 45–61. Warszawa: PWN.
- Edwell, Peter et al. 2015. „Arabs in the conflict between Rome and Persia, ad 491–630.” W *Arabs and Empires Before Islam*. Red. Greg Fisher, 214–275. Oxford: Oxford University Press.

- Ewald, Heinrich. 1840. „Leben der altarabischen Dichter Dhû-Piṣṣa' und 'Adī ibn Zaid, nach dem Kitāb alaghānī.” *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 3 (2): 227-249.
- Farroukh, Kaveh. 2007. *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War*. Oxford: Osprey Publishing.
- Fisher, Greg, i Philip Wood. 2016. „Writing the History of the «Persian Arabs»: The Pre-Islamic Perspective on the «Nasrids» of al-Ḥīrah.” *Iranian Studies* 49 (2): 247 –290.
- Fisher, Greg. 2011. *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.
- Fowden, Elisabeth Key. 2000. „An Arab Building at Rusāfa-Sergiopolis.” *Damaszener Mitteilungen* 12: 303–324.
- Gabrieli, Francesco. 1946. „'Adī ibn Zaid, il poeta di al-Ḥīrah.” *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali Serie VIII*, I: 81-96.
- Gabrielli, Francesco. 1986. „'Adī b. Zayd.” W *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Tom I: A-B. Red. Hamilton Alexander Rosskeen Gibb et al. Leiden: Brill: 196.
- Genequand, Denis i Christian Julien Robin, red. 2015. *Les Jafnides: des rois arabes au service de Byzance, VIe siècle de l'ère chrétienne*. Paris: De Boccard.
- Genequand, Denis. 2015. „The archaeological evidence for the Jafnids and the Nasrids.” W *Arabs and Empires Before Islam*. Red. Greg Fisher, 172-213. Oxford: Oxford University Press.
- Goldziher, Ignaz. 1966. *Muslim Studies I*. Tłum. C.R. Barber, Samuel Miklos Stern. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Greatrex, Geoffrey. 2003. „Khusro II and the Christians of His Empire.” *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 3: 78-88.
- Guidi, Ignazio. 1881. „Mundhir III. und die beiden monophysitischen Bischöfe.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 35: 142-146.

- Hainthaler, Theresa. 2005. „‘Adī Ibn Zayd al-‘Ibādī, the Pre-Islamic Christian Poet of Hīra and his Poem Nr. 3 Written in Jail.” *Parole d’Orient* 30: 157-172.
- Hainthaler, Theresa. 2007. *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit*. Leuven: Peeters uitgeverij.
- Horovitz, Josef (Chajim). 1930. „‘Adi ibn Zeyd, the poet of Hira.” *Islamic culture* 4: 31-69.
- Howard-Johnston, James. 2006. „‘Al-Tabari on the last great war of antiquity.” W Tenże, *East Rome, Sasanian Persia, and the End of Antiquity*, 1–22 (art. nr VI). Aldershot: Ashgate.
- Howard-Johnston, James. 2011. *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*. Oxford: Oxford University Press
- Howard-Johnston, James. 2012. „The Late Sasanian Army.” W *Late Antiquity: Eastern Perspectives*. Red. Teresa Bernheimer, Adam Silverstein, 87-127. Exeter: The E.J.W. Gibb Memorial Trust.
- Hoyland, Robert. 2014. „Insider and Outsider Sources: Late Antique Arabia.” W *Inside and Out. Inter- actions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity*. Wyd. Jitse H.F. Dijkstra, Greg Fisher, 267-280. Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters.
- Hunter, Erica. 2008. „The Christian Matrix of al-Hira.” W *Les controverses des chrétiens dans l’Iran Sassanide (The Controversies of Christians in Sasanian Iran)*. Wyd. Christelle Jullien, 41–56. Paris: Peeters.
- Kister, Meir Jacob. 1979. „On the Wife of the Goldsmith from Fadak and Her Progeny: A Study in Jāhili Genealogical Traditions.” *Le Muséon* 92: 321-330.
- Kister, Meir Jacob. 1968. „Al-Hīra: Some notes on its relations with Arabia.” *Arabica* 15: 143–169.
- Landau-Tasserou Ella. 1993 „Dū Qār.” W *Encyclopaedia Iranica*. Tom VII.6, red. Ehsan: Yarshater. London-New York: Routledge

- 574-575. Dostęp 2023.12.07. <https://www.iranicaonline.org/articles/du-qar>.
- Landau-Tasseron, Ella. 1996. „Dū Qār.” W *Encyclopaedia Iranica*. Tom VII.6. London: Routledge & Kegan Paul: 574-575.
- Lane-Poole, Stanley. 1894. *The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions*. Westminster: Archibald Constable and Company.
- Lecker, Michael. 2002. „The Levying of Taxes for the Sassanians in Pre-Islamic Medina.” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27: 109–115.
- Lecker, Michael. 2014. „Introduzione.” do *Vite e detti di Maometto*, wyd. Alberto Ventura, 5-45. Milano: Mondadori.
- Maristo, Joonas. 2016. „Traces of Bahrām Čübīnin Greek, Armenian, Arabic, and Persian Historiographical Sources.” *Studia Orientalia Electronica* 4: 13–23.
- Maristo, Joonas. 2020. „Bahrām Čübīnin in Early Arabic and Persian Historiography – Why so many stories?” Rozprawa doktorska. University of Helsinki. Dostęp 2023.12.07. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/314661/Bahr%C4%81m%C4%8C%C5%AB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- McDonough, Scott. 2011. „The legs of the throne: kings, elites, and subjects in Sasanian Iran.” W *The Roman Empire in Context. Historical and Comparative Perspectives*. Red. Johann P. Arnason, Kurt A. Raaflaub, 290-321. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Morley, Craig. 2015. *Rome and the Sasanian Empire in the Fifth Century A.D: A Necessary Peace*. Rozprawa doktorska. University of Liverpool. Dostęp 2023.12.07. https://livrepository.liverpool.ac.uk/2025143/1/MorleyCra_Feb2015_2025143.pdf.
- Mueller-Wiener, Martina, i Siegel, Ulrike. 2018. „The Pre-Islamic and Early Islamic City of al-Hira: First Results of the Archaeological Survey 2015.” W *Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*. Red. Barbara Horejs,

- Roderick B. Salisbury, Felix Höflmayer, Teresa Bürge et al., tom 2, 639–652. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Müller-Wiener, Martina et al. 2019. „Al-Hira Survey Project – Campaigns 2015–2018.” *Sumer. Journal of Archaeology of Iraq* LXV: 87-103.
- Munt, Harry et al. 2015. „Arabic and Persian Sources for Pre-Islamic Arabia.” W *Arabs and Empires Before Islam*. Red. Greg Fisher, 434-500. Oxford: Oxford University Press.
- Nöldeke, Theodor. 1879. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Leiden: Brill.
- O’Leary, De Lacy Evans. 1927. *Arabia Before Muhammad*. London: Routledge.
- Peacock, Andrew A.C.S. 2007 *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy: Bal’ami’s Tarikhnama*. London-New York: Routledge.
- Pourshariati, Parvaneh. 2008. *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. London: I.B.Tauris.
- Power Edmond. 1913. „The Prehistory of Islam.” *An Irish Quarterly Review* 2 (7): 204-221.
- Robin, Christian Julien. 2008. „Les Arabes de Himyar, des “Romains” et des Perses (III e-VI e siècles de l’ère chrétienne).” *Semitica et Classica* 1:167–202.
- Robin, Christian Julien. 2012. „Arabia and Ethiopia.” W *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Red. Scott Fitzgerald Johnson, 247-332. Oxford: Oxford University Press.
- Rothstein, Gustav. 1899. *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden*. Berlin: Verlag von Reuther und Reichard.
- Rubin, Zé’ev. 1986. „Diplomacy and War in the Relations between Byzantium and the Sassanids in the Fifth Century.” W *The Defence of the Roman and Byzantine East: Proceedings of a Colloquium Held*

- at the University of Sheffield in April 1986. Red. Philip Freeman, David Kennedy, 677–695. Oxford: BAR International Editions.
- Savran, Scott. 2018. *Arabs and Iranians in the Islamic Conquest Narrative. Memory and Identity Construction in Islamic Historiography, 750–1050*. Abingdon: Routledge.
- Shahid, Irfan. 1995a. „Al-Nu‘man (III) b. al-Mundhir.” W *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Tom VIII: Ned–Sam. Red. Clifford Edmund Bosworth et al. Leiden: Brill: 119–120.
- Shahid, Irfan. 1995b. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Tom I, 1: *Political and Military History*. Część 2: *Economic, Social and Cultural History*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Simon, Róbert. 1989. *Meccan trade and Islam: problems of origin and structure* (Bibliotheca Orientalis Hungarica 32). Budapest: Akadémia Kiadó.
- Souza, Philip de, i John J. France. 2009. *War and peace in ancient and medieval history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Talbot Rice, David. 1932a. „The Oxford Excavations at Hira, 1931.” *Antiquity* 6: 276–291.
- Talbot Rice, David. 1932b. „Hira.” *Journal of the Royal Central Asian Society* 19 (2): 254–268.
- Talbot Rice, David. 1934. „The Oxford Excavations at Hira.” *Ars Islamica* 1: 51–73.
- Talib, Adam. 2013. „Topoi and topography in the histories of al-Hira.” W *History and Identity in the Late Antique Near East*. Red. Philip Wood, 123–147. Oxford: Oxford University Press.
- Talib, Adam. 2017. „Fathers and husbands.” W *Arabic humanities, Islamic thought: essays in honor of Everett K. Rowson*, 233–255. Leiden-Boston: Brill.
- Tardieu, Michel. 1992. „L’arrivée des Manichéens à al-Ḥira.” W *La Syrie de Byzance à l’Islam, VIIe-VIIIe siècles*. Red. Pierre Canivet, Jean-Paul Rey-Coquais, 15–24. Damas: L’Institut Français de Damas.

- Toral-Niehoff, Isabel, i Jesús Lorenzo Jiménez. 2018. „Al-Ḥīrah, the Naṣrids, and their legacy: new perspectives on late antique Iranian history.” *Mizan* 3: 123-147.
- Toral-Niehoff, Isabel. 2010. „The ‘Ibād of al-Ḥīra: An Arab Christian Community of Late Antique Iraq.” W *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*. Red. Angelika Neuwirth, Nikolai Sinai, Michael Marx, 323–347. Leiden/Boston: Brill.
- Toral-Niehoff, Isabel. 2013. „Late Antique Iran and the Arabs: The Case of al-Hira.” *Journal of Persianate Studies* 6: 115–126.
- Toral-Niehoff, Isabel. 2014. *Al-Ḥīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*. Leiden: Brill.
- Toral-Niehoff, Isabel. 2015. „Al-Ḥīra and the Baptism of al-Nu‘mān.” W *Arabs and Empires Before Islam*. Red. Greg Fisher, 488-495. Oxford: Oxford University Press.
- Trimingham, Spencer John. 1979. *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*. London: Longman Group - Librairie du Liban.
- Webb, Peter. 2016. *Imagining the Arabs. Arab Identity and the Rise of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wolińska, Teresa. 2019. „Al-Ḥīra, the capital of Persian Arabs.” W *Byzantina et Slavica: Studies in Honour of Professor Maciej Salamon*, 435–449. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze Historia Jagellonica.
- Wolińska, Teresa. 2023. *Jastrzębie, onagry pustyni, wilki Arabii. Sąsiedzi cesarstwa wschodniorzymskiego z Półwyspu Arabskiego i ich wizerunek w źródłach. Okres przedislamski*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Wood, Philip, i Geoffrey Greatrex. 2015. „The Naṣrids and Christianity in al-Ḥīra.” W *Arabs and Empires Before Islam*. Red. Greg Fisher, 357-363. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, Philip. 2014. „Hira and her Saints.” *Analecta Bollandiana* 132: 5-20.

- Wood, Philip. 2016. „Al-Hira and its histories.” *Journal of the American Oriental Society* 136 (4): 785–99.
- Zarrinkub, Abd al-Husain, 1975. „The Arab conquest of Iran and its aftermath.” W *The Cambridge History of Iran*. Tom 4: *From the Arab Invasion to the Saljuqs*, 1–57. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zouberi, Joan. 2017. „The role of religion in the foreign affairs of Sasanian Iran and the Later Roman Empire (330–630 A.D.)” *Historia i Świat* 6: 121–132.

140-lecie Departamentu Starożytności Bliskowschodnich Muzeum Luwru²

140th anniversary of the Department of Middle Eastern Antiquities of the Louvre Museum

Słowa kluczowe: archeologia, sztuka, historia odkryć, starożytny Bliski Wschód, Biblia, kolekcje Muzeum Luwru

Key words: archaeology, art, history of discoveries, Ancient Near East, Bible, collections of the Louvre Museum

Streszczenie

Wystawa „1881-2021. Le département des Antiquités orientales a 140 ans” w Luwrze od lipca 2021 do lutego 2022 ukazała prawie półtora wieku historii francuskich badań i odkryć sztuki i archeologii starożytnego Bliskiego Wschodu i kierunki wykopalisk archeologicznych prowadzonych przez jeden z najstarszych na świecie ośrodków badawczych asyriologii i archeologii Biblijnej – Departament Starożytności Bliskiego Wschodu [*Le département des Antiquités orientales*, DAO] w Muzeum Luwru. Powstanie pierwszego w Europie ‘Muzeum Asyryjskiego’ jest ściśle związane z odkryciami dokonanymi przez francuskich asyriologów w połowie XIX wieku,

¹ Dr Dariusz Długosz, Muzeum Luwru (Paryż).

² To pierwsze polskie opracowanie historii badań archeologii Departamentu Starożytności Bliskowschodnich w Muzeum Luwru jest dedykowane, nestorowi polskich biblistów, profesorowi Edwardowi Lipińskiemu z Uniwersytetu w Leuven (Belgia), o którym pisałem ostatnio (Długosz 2022a, 173-176; Długosz 2022b). Autor pragnie tutaj niniejszym serdecznie podziękować profesorowi Jakubowi Sławikowi, redaktorowi naczelnemu „Rocznika Teologicznego” Chrześcijańskiej Akademii Teologii w Warszawie, za podjęcie mojej inicjatywy i publikację tego specjalnego numeru pisma dedykowanego profesorowi Lipińskiemu.

m.in. przez Paula Emila Bottę w 1847 roku w Dur Szarrukin (Chorsabad). Oficjalnie Departament został powołany w sierpniu 1881 roku do badań i ekspozycji „sztuki chaldejskiej, asyryjskiej, perskiej, fenickiej, żydowskiej i punickiej”, a jego zbiory wzbogacono o zabytki sztuki sumeryjskiej odkryte w Tello (Girsu) na południu Mezopotamii. Departamentem kierowali wówczas wybitni asyriolodzy: Léon Heuzey i François Thureau-Dangin. Jedną z największych i najbogatszych kolekcji sztuki i archeologii Bliskiego Wschodu jest wynikiem wielkich odkryć wybitnych współpracowników Departamentu, m.in. Felixa de Saulcy (Palestyna, 1850), Ernesta de Sarzec (Sumerowie 1877), Marcela Dieulafoya (Suza, 1884), Claude’a Schäffera i René Dussaud (Ras Szamra/Ugarit 1929) oraz André Parrota (Mari, 1933). Dziś Departament DAO posiada 137 628 eksponatów prezentowanych w trzech działach: Mezopotamia, Iran i Lewant. Jego pierwsza na świecie nowoczesna i interdyscyplinarna kolekcja „l’Orient méditerranéen dans l’Empire romain” (OMER) przedstawiająca skrzyżowanie kultur i religii wschodniego basenu Morza Śródziemnego w okresie Cesarstwa Rzymskiego powstała we wrześniu 2012 roku.

Abstract

The exhibition „1881-2021. Le département des Antiquités orientales a 140 ans” at the Louvre Museum from July 2021 to February 2022 illustrated almost a century and a half of the history of research and discovery of the art and archaeology of the ancient Near East and the directions of archaeology excavations conducted by one of the world’s oldest research center of Assyriology and Biblical Archaeology – Department of Middle Eastern Antiquities (DAO) of the Louvre Museum. The creation of the first ‘Assyrian Museum’ in Europe is closely related to the discoveries of French Assyriologists in the mid-nineteenth century, firstly by Paul Emil Botta in 1847 in Dur Sharrukin (Khorsabad). Officially, the Department was established in August 1881 for the study and exposition of ‘Chaldean, Assyrian, Persian, Phoenician, Jewish and Punic art’, and his collection was enriched with monuments of Sumerian art, discovered at Tello (Girsu) in the south of Mesopotamia. At that time, the Department was headed by eminent Assyriologists: Léon Heuzey and François Thureau-Dangin. One of the largest and richest collections of Middle Eastern art and archaeology is the result of great discoveries by outstanding collaborators of the Department, including Felix de Saulcy (Palestine, 1850), Ernest de Sarzec (Sumerians 1877), Marcel Dieulafoy (Suze, 1884), Claude Schäffer and René Dussaud (Ras Shamra/

Ugarit 1929) and André Parrot (Mari, 1933). Today, the Department has 137,628 objects presented in three sections: Mesopotamia, Iran, and the Levant. The world's first modern and interdisciplinary collection was created in September 2012 l'Orient méditerranéen dans l'Empire romain (OMER) showing the crossroads of Eastern Mediterranean cultures and religions during the Roman Empire.

Departament Starożytności Bliskowschodnich zaprezentował publiczności Muzeum Luwru od lipca 2021 do lutego 2022 wyjątkową i okolicznościową ekspozycję pt. „1881-2021. Le département des Antiquités orientales a 140 ans [140-lecie Departamentu Starożytności Bliskowschodnich 1881-2021]”, której komisarzem była Hélène Le Meaux, kustosz Departamentu³. Już ponad 175 lat temu w dniu 1 maja 1847 r. powstało pierwsze ‘muzeum asyryjskie’ w Luwrze, gdzie można było podziwiać zabytki starożytnej Asyrii, po raz pierwszy udostępniono wtedy artefakty odkryte podczas wykopalisk pod kierunkiem Paula Emila Botte, konsula Francji w Mosulu, w okolicy jednej ze starożytnych stolic monarchii Sargona II w Dur-Szarrukin, na stanowisku Chorsabad (aktualnie w północnym Iraku ok. 15 km od Mosulu). Właśnie owa pierwsza wystawa starożytności asyryjskich stała się zaczynem jednej z największych i najbogatszych w świecie kolekcji sztuki i archeologii starożytnego Bliskiego Wschodu. Pierwsze ‘muzeum asyryjskie’ powstałe w 1847 r. zostało wtedy włączone do tzw. Departamentu Antyków, stanowiącego pionierską tego typu placówkę na świecie.

Jednakże Departament Starożytności Bliskowschodnich jako odrębna jednostka administracyjna muzeum Luwru powstał na mocy dekretu z dn. 20 sierpnia 1881 r. , gdzie konkludowano, że owa bogata kolekcja ‘*comprenait les monuments chaldéens, asyriens, perses, phéniciens, juifs et puniques* [obejmowała zabytki chaldejskie, asyryjskie, perskie, fenickie, żydowskie i punickie]’. I rzeczywiście, liczne dzieła sztuki i artefakty

³ Sala aktualności Departamentu Starożytności Bliskowschodnich, skrzydło Richelieu, poziom 0 (parter), Hall Colbert, sala nr 233. Długość 2020-2021a, 237-240.

archeologii stały u źródeł tego oryginalnej administracyjnej i zarazem muzealnej kreacji. Chodzi tu szczególnie o zabytki pochodzące z wykopalisk francuskich prowadzonych m.in. w Tello (starożytne Girsu), na południu obecnego Iraku, gdzie odkryto pozostałości po cywilizacji Sumerów. Jubileuszowa wystawa w Luwrze ukazała także szczególne dwie wybitne postaci związane z początkiem Departamentu: pierwszego kustosza Léona Heuzey'a (1831-1922)⁴, który piastował tę funkcję przez 52 lata oraz François Thureau-Dangina (1872-1944)⁵, kustosza muzeum,

⁴ Informacje dotyczące wielkich postaci badaczy archeologii i sztuki Departamentu Starożytności Bliskowschodnich Muzeum Luwru mają w kontekście wystąpienia autora na XV Sympozjum Starożytny pt. „Bliski Wschód i jego dziedzictwo” (wrzesień 2022, Instytut Historii Uniwersytetu Szczecińskiego) wyłącznie informacyjny i subiektywny charakter; nie są one przedmiotem szczegółowych badań biograficznych.

Léon Heuzey (1831-1922), był francuskim archeologiem, przyjętym w 1885 r. do Akademii Sztuk Pięknych oraz członkiem Akademii Inskrypcji i Literatury. Mianowany profesorem historii starożytności w Państwowej Szkole Sztuk Pięknych (1862), w 1870 został asystentem kustosza Luwru, a w 1881 kustoszem. Był założycielem Departamentu Starożytności Bliskowschodnich. W 1874 został wybrany członkiem Instytutu Francuskiego. Profesor archeologii orientalnej w École du Louvre (1884), w 1891 r. został dyrektorem periodyku „Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale”, któremu zawdzięczamy liczne prace dotyczące starożytności orientalnej.

⁵ François Thureau-Dangin (1872-1944) był kustoszem w Departamencie Starożytności Bliskowschodnich Luwru, archeologiem i przede wszystkim wybitnym francuskim asyriologiem i epigrafikiem. Opublikował prace nad inskrypcjami sumeryjskimi odkrytymi przez Ernesta de Sarzec'a w Tello (starożytne Girsu) pod koniec XIX wieku. W 1905 r. opublikował „Inscriptions de Sumer et d'Akkad”; dzieło to, zawierające transkrypcję i tłumaczenie mezopotamskich inskrypcji królewskich, od archaicznego okresu Sumeru do drugiego tysiąclecia przed Chr., kładzie kres kontrowersjom na temat pochodzenia pisma klinowego i wyznacza decydujący etap w rozszyfrowaniu języka sumeryjskiego. W latach 20-tych XX wieku pojawiły się jego kolejne prace dotyczące języka Sumerów pt. „Syllabaire accadien” (1926), a w 1929 „Homomorphes sumériens”. W 1908 Thureau-Dangin został asystentem kustosza Departamentu Starożytności Bliskowschodnich w Luwrze. W 1910 stworzył serię „Textes Cuneiformes du Louvre” i został współdyrektorem „Revue d'assyriologie et d'archéologie orientales”. W 1917 został wybrany członkiem Akademii Inskrypcji i Literatury. W 1925 roku objął kierownictwo i został kustoszem Departamentu Starożytności Bliskowschodnich, jednak trzy lata później musiał zrezygnować z powodu postępującej głuchoty, która dotknęła go podczas I wojny światowej. Następnie w latach 1928-1931 kierował wykopaliskami

asyriologa i archeologa, oraz znakomitego egigrafika, który odegrał wielką rolę w badaniu języków sumeryjskiego i akadyjskiego, a przede wszystkim był jednym z pionierów studiów asyriologii w Europie.

Stałe wzbogacanie różnych departamentów starożytności Luwru odbywało się odtąd poprzez zakupy, darowizny, ale także wysyłanie misji wykopaliskowych do stanowisk archeologicznych i dzielenie się dokonanymi tam odkryciami (Amiet, Caubet 1989, 1.05). W Grecji ta polityka wykopalisk jest zorganizowana przez Francuską Szkołę w Atenach, założoną w 1846 r. w Delfach i na Delos. Następnie misje wykopaliskowe będą zakładane i rozwijane na Bliskim Wschodzie, wraz z odkryciem Chorsabadu, oraz w Egipcie, Algierii, i Turcji. Z Francuskiej Szkoły w Atenach utworzono Francuską Szkołę w Rzymie (1875) i Francuski Instytut Archeologii Orientalnej w Kairze (IFAO, 1898), a następnie francuską misję archeologiczną w Persji w 1883 r. w celu prowadzenia wykopalisk w Suzie oraz francuską misję archeologiczną do Afganistanu w 1922 r.

Koniec XIX wieku przyniósł także powstanie Francuskiej Szkoły Archeologicznej i Biblijnej w Jerozolimie [*l'École biblique et archéologique française de Jérusalem*, EBAF], która została założona w 1890 roku jako *l'École pratique d'études bibliques* przez francuskiego dominikanina o. Marię-Josepha Lagrange'a. W 1920 r. przyjęła obecną nazwę, po uznaniu jej przez Akademię Inskrypcji i Literatury. Aby zrekomensować brak funduszy i umożliwić zakup dzieł sztuki przez Luwr, w 1897 r. utworzono Towarzystwo Przyjaciół Luwru, którego darowizny dla Luwru pochodziły od licznych darczyńców prywatnych i umożliwiały w formie mecenatu, zapisów i darowizn, wypełnienie luk w zbiorach.

w Arslan Tash i Tell Ahmar (dawniej Til Barsip), w sektorze dwóch asyryjskich stanowisk. Na przełomie 2005/2006 Departament Starożytności Bliskowschodnich Luwru zaprezentował wystawę pt. „Le déchiffrement du sumérien [Odszyfrowanie języka sumeryjskiego]” dedykowaną jego naukowym odkryciom.

1. Muzeum Asyryjskie w Luwrze 1847-1881

Jak wyżej wspomniano 1 maja 1847 r. zainaugurowano pierwsze w Europie 'muzeum asyryjskie'. Jego pierwotna kolekcja obejmowała grupę 37 płaskorzeźb przywiezionych z Chorsabadu przez francuskiego konsula w Mosulu Paula-Émila Bottę (Benoit 2003, 390-393). Zaprezentowano tam m.in. posągi wielkich skrzydlatych geniuszy tzw. *lamassu* przywiezionych z wykopalisk na terenie pałacu Sargona II w Chorsabadzie. Przy okazji warto tu dodać, że po mianowaniu Botty konsulem w Jerozolimie w 1848 r., dalsze wykopaliska w Chorsabadzie zostały wznowione dopiero w 1852 r. przez nowego konsula francuskiego Victora Place'a (1818-1875)⁶ z pomocą Henry Rawlinsona⁷ oraz epigrafika Julesa Opperta⁸ i orientalisty Fulgence Fresnela⁹. Wykopaliska zostały sfotografowane przez inżyniera Gabriela Tranchanda, a architekt Félix Thomas wykonał plany pałacu Sargona, które ilustrują książkę Victora Place'a, „Niniwa i Asyria”, wydaną w 1867 roku. Niestety większość dzieł, które Victor Place chciał sprowadzić do Francji, zatonała w Shatt-el-Arab podczas ataku Arabów w 1855 roku. Materiały archeologiczne

⁶ Victor Place (1818-1875) francuski dyplomata i archeolog. W 1851 roku zastąpił Paula-Émila Bottę w konsulacie w Mosulu i przejął wykopaliska Chorsabadu w Asyrii, w asyście Gabriela Tranchanda, który zadbał o wykonanie wielu zdjęć z wykopalisk dzięki pierwszemu użyciu dagerotypu w fotografii wykorzystanej naukowo w archeologii oraz malarza Félix Thomasa.

⁷ Henry Creswicke Rawlinson (1810-1895) brytyjski żołnierz, dyplomata i orientalista-asyriolog. Czasami nazywany jest 'ojcem asyriologii'. Udało mu się skopiować inskrypcję z Behistun, którą odszyfrował w 1851 roku. Swoją kolekcję starożytności babilońskich, sasanidzkich i z królestwa Saby przekazał do British Museum, które wypłaciło mu w zamian dużą sumę, aby umożliwić dalsze prowadzenie wykopalisk w Iraku (Asyria i Babilonia), kierowanych przez Austena Henry'ego Layarda. Zob. Benoit 2003, 438-441.

⁸ Jules Samuel Oppert (1825-1905) francuski asyriolog niemieckiego pochodzenia, profesor Collège de France i prezes Akademii Inskrypcji i Literatury.

⁹ Fulgence Fresnel (1795-1855) francuski dyplomata i orientalista. W 1852 r. otrzymał kierownictwo naukowej ekspedycji do Mezopotamii i Medii, w której uczestniczyli także Félix Thomas, Jules Oppert i Edouard Perreymond, a którym rząd francuski powierzył badanie starożytności Mezopotamii.

znalezione w Babilonie, około czterdziestu skrzyń, zatonięły 20 maja 1855 r. w Tygrysie w pobliżu Kournah, po kolejnej próbie splądrowania łodzi, na której transportowano te fragmenty. Tylko uskrzydłony byk (*lamassu*) ważący 30 ton uniknął zatonięcia. W 1854 r. za czasów Napoleona III w Luwrze zbiory asyryjskie nazwano ‘muzeum Niniwy’. Nieco później (1860), do Lewantu wyruszył Ernest Renan¹⁰. Z tej wyprawy Renan przywiózł swoje największe dzieło „Życie Jezusa”¹¹ opublikowane w 1863 roku oraz liczne artefakty m.in. sarkofag Eszmunazara II, fenickiego króla Sydonu, który był pierwszym eksponatem w kolekcji sztuki Lewantu w zbiorach Departamentu Starożytności Bliskowschodnich (DAO).

2. Odkrycia podczas wykopalisk archeologicznych

Muzeum powiększało swoje zbiory antyków poprzez odkrycia archeologiczne i ich akwizycje za zgodą kraju, gdzie prowadzono wykopaliska¹². Oto krótka syntetyczna lista najważniejszych wykopalisk i odkryć archeologicznych na terenie starożytnego Bliskiego Wschodu prezentowanych tu według kryteriów geograficzno-chronologicznych

¹⁰ Ernest Renan (1823-1892) francuski pisarz, filolog, filozof i historyk. Istotną część jego pracy poświęcona jest religiom, np. „Historia początków Chrześcijaństwa” (7 tomów, od 1863 do 1881), której pierwszy tom poświęcony jest „Życiu Jezusa” (1863). W 1860 roku Ernest Renan, przy okazji francuskiej wyprawy naukowej, przeprowadził pierwszą misję archeologiczną do Libanu i Syrii. Mianowany w 1862 r. profesorem j. hebrajskiego w Collège de France, jednak został zawieszony po zaledwie czterech dniach po inauguracyjnym wykładzie za obrazę wiary chrześcijańskiej i publikację w 1863 roku „Życia Jezusa”, dzieła o Jezusie z Nazaretu uznanego wówczas za świętokradztwo.

¹¹ W 1863 r. wielki skandal wywołała publikacja książki „Życie Jezusa”, napisanej podczas jego pobytu w Ghazir w Libanie. Papież Pius IX nazwał go ‘europejskim bluźniercą’, a w 1864 r. minister edukacji publicznej Victor Duruy odwołał jego wykłady. Ta publikacja Renana zawiera kontrowersyjną wówczas tezę, zgodnie z którą życie Jezusa należy rozumieć jak biografię każdego innego człowieka, a Biblię należy poddać krytycznej analizie jak każdy inny dokument historyczny.

¹² Odnosnie do odkryć archeologicznych na obszarze starożytnego Bliskiego Wschodu zob. Benoit 2003, 509-621.

i historii odkryć poszczególnych znaczących stanowisk archeologii w kolekcji Muzeum Luwru.

2.1. Sumer

W 1877 r. Ernest de Sarzec¹³, wicekonsul Francji w Basrze, odkrył posągi rozrzucone na brzegach Shatt-el-Hai, niedaleko Tello (starożytne Girsu), a następnie jego wykopaliska, które odsłoniły zapomniany lud, Sumerów, pozwoliły na pierwszą prezentację tej nieznannej cywilizacji. Wówczas zaprezentowano w Luwrze liczne posągi przedstawiające Gudeę, sumeryjskiego księcia Lagasz, ok. 2130 r. przed Chr. Zabytki znalezione przez Sarzeca zostały uzupełnione licznymi darowiznami rządu Imperium Osmańskiego w 1888 r. i sułtana Abdula Hamida w 1896 r. Zbiory Luwru uzupełniły ponadto w XX wieku odkrycia z wykopalisk archeologicznych prowadzonych w latach 1929-1931 przez Henri de Genouillaca.

¹³ Gustave Charles Ernest Chocquin (przyjął nazwisko Sarzec po zakupie zamku Sarzec w Montamisé w 1880 r.) francuski dyplomata i archeolog (1832-1901). Po uzyskaniu od władz osmańskich wyłącznego prawa do prowadzenia prac wykopaliskowych w Iraku, rozpoczął w 1877 roku badania, odkrywając pierwsze ślady nieznaną dotąd cywilizacji, Sumerów, m.in. ich starożytną stolicę Lagasz. W 1878 r., minister spraw zagranicznych William Henry Waddington, przywożąc niektóre odkryte przez siebie obiekty z Iraku, zwrócił uwagę Léonowi Heuzey, zastępcy kustosa Luwru, na te artefakty o nieznanym stylu. Léon Heuzey, mianowany dyrektorem departamentu DAO Luwru, będzie wsparciem dla Sarzeca w jego wykopaliskach, podczas których odkryto bardzo cenne artefakty archeologiczne, nabyte przez Luwr, m.in. posągi gubernatora miasta-państwa Lagasz, Gudei, stelę zwycięstwa Eannatuma, króla Lagasz, zwaną 'Stelą Sępów', jeden z najstarszych zabytków odkrytych w Mezopotamii, nadto zbiory 'biblioteki' glinianych tabliczek terakotowych i cylindrycznych pieczęci.

2.2. Elam, Iran i Persja

W 1884 r. inżynier Marcel Dieulafoy i jego żona Jane¹⁴ prowadzili wykopaliska na stanowisku w Suzie, gdzie odkryli górne poziomy i ujawnili pozostałości konstrukcji z czasów Achemenidów. Dieulafoy odkrył tam w 1884 roku m.in. ‘fryz łuczników’ z pałacu (Apadana) króla Dariusza i sprowadził ów fryz w 1886 roku do kolekcji Luwru.

2.3. Akad

To właśnie wykopaliska prowadzone przez inżyniera Jacquesa de Morgana¹⁵ i francuską misję archeologiczną w Persji, w Suzie, na starszych poziomach, umożliwiły Marcelowi Dieulafoy’owi odnalezienie najważniejszych zabytków z epoki władców Akadu zdeponowanych później w zbiorach Luwru. Najważniejsze z nich to Stela Zwycięstwa Naram Sina, Kodeks Praw Hammurabiego i tzw. Królewska Głowa, prawdopodobnie wizerunek króla Babilonii, Hammurabiego z XVIII w. przed Chr.

¹⁴ Marcel-Auguste Dieulafoy (1844-1920), francuski archeolog i mąż archeolożki Jane Dieulafoy. W 1881 r. w drodze do Teheranu odwiedził Ateny i Konstantynopol, następnie prowadził ekspedycję do Suzy, gdzie widział ruiny pałacu eksplorowane przez Williama Loftusa trzydzieści lat wcześniej. Ta krótka wizyta w Suzie stała się powodem kontynuowania prac wykopaliskowych w Suzie, gdy uzyskał fundusze z powstałego właśnie nowego Departamentu Starożytności Bliskowschodnich Luwru. Odtąd małżonkowie Dieulafoy powracali regularnie do Persji, gdzie prowadzili prace wykopaliskowe. Ponadto zawarto wtedy porozumienie między rządami francuskim i perskim o podziale znalezisk: odkryte monety dzielono po równo, z wyjątkiem metali szlachetnych. Zasadnicze prace wykopaliskowe miały miejsce zimą 1885 i 1886 roku, kiedy Dieulafoy badał pałac (Apadana) zidentyfikowany wcześniej przez Loftusa.

¹⁵ Jacques de Morgan (1857-1924) francuski prehistoryk, archeolog, egiptolog i iranolog. Jego wykształcenie jako inżyniera budownictwa lądowego w École des Mines de Paris oraz obowiązki zawodowe jako inżyniera górnictwa dały mu możliwość zbadania i odkrycia nowych stanowisk archeologicznych. Jest w szczególności znany jako odkrywca Kodeksu Praw Hammurabiego w 1901 roku w Suzie (Iran). Został mianowany w 1897 r. w Persji generalnym delegatem Ministerstwa Oświaty Publicznej i powierzono mu wykopaliska na terytorium Iranu, głównie w Suzie, gdzie odkrył w 1901 roku m.in. obelisk Maniszuszu, stelę Narâm Sina, statuę Napirasu i wspomniane Prawa Hammurabiego.

2.4. Górna Mezopotamia

Misja kierowana przez François Thureau-Dangina w dwóch kampaniach przeprowadzonych w Arslan Tash, w Górnej Mezopotamii oraz w Tell Ahmar, nad Eufratem, z udziałem księdza Augustina-Georges Barroisa, profesora Georges Dossina, Maurica Dunanda i Josepha Darrousa umożliwiła sprowadzenie dużej partii dzieł do Luwru w 1928 r.

2.5. Lewant, Palestyna, Kartagina

Wykopaliska w Ugarit (Ras Szamra) na północnym wybrzeżu Syrii, prowadzone przez Clauda Schaeffera¹⁶ i René Dussauda¹⁷ w 1929 roku, wzbogaciły zbiory Luwru. Następnie André Parrot¹⁸ w 1933 roku rozpoczął wykopaliska w Mari.

Kampanie wykopalisk były podejmowane także w Kartaginie, kolonii fenickiej na terenie dzisiejszej Tunezji, w szczególności przez tzw. białych

¹⁶ Claude Frédéric-Armand Schaeffer (1898-1982) francuski archeolog, który w 1929 r. rozpoczął badania na stanowisku Ras Szamra (Ugarit) i odkrył tablice z ugaryckim alfabetycznym pismem klinowym. Prowadził liczne prace wykopaliskowe na Bliskim Wschodzie. Od 1931 r. przez około pięćdziesiąt lat Schaeffer prowadził prace wykopaliskowe w Ugarit, przerwane tylko w latach 1940-1947, i dokonał tam ważnych odkryć archeologicznych i epigraficznych, rozpoznając na podstawie badań stratygraficznych pierwsze warstwy chronologiczne tego stanowiska datowane na początek okresu neolitu (VII tysiąclecie). W 1939 r. odkrył pałac królewski w Ugarit, który badał do 1956 r. oraz brąz, która ujawnia mistrzostwo metalurgii i wskazuje na związki kultury antojskiej z europejskimi kulturami bałkańskimi.

¹⁷ René Dussaud (1868-1958) francuski orientalista i archeolog. Jedno z jego głównych dzieł dotyczy religii Hetytów, Hurytów, Fenicjan i Syryjczyków (Dussaud 1945). Kustosz generalny w Departamencie Starożytności Bliskowschodnich w Luwrze, którym kierował w latach 1928-1936, był znawcą inskrypcji semickich oraz m.in. współdyrektorem periodyku „Revue de l’histoire des religions”, a w 1920 r. założył przegląd orientalny „Syria”.

¹⁸ André Parrot (1901-1980) francuski pastor i archeolog, specjalista od starożytnego Bliskiego Wschodu. Był pierwszym dyrektorem Luwru od 1968 do 1972, po tym jak wcześniej – od 1946 do 1968 – kierował Departamentem Starożytności Bliskowschodnich.

ojców¹⁹, takich jak ojciec Delattre²⁰, założyciela przyszłego Muzeum Bardo w Tunisie, którego odkrycia są zdeponowane w Narodowym Muzeum Kartaginy. Inne odkrycia dokonane w Kartaginie przez misję Pricot de Sainte-Marie znalazły się na pokładzie statku Magenta, który, niestety eksplodował w porcie w Tulonie w 1875 roku. Zatonęła wtedy kolekcja 2080 stel punickich i posąg cesarzowej Vibii Sabiny (85-137), żony cesarza Hadriana. Ten zatopiony ładunek został częściowo odzyskany, ale trzeba było poczekać na poszukiwania podwodne prowadzone dopiero w latach 1995-1998, aby znaleźć statek i ponownie złożyć z wielu elementów m.in. głowę cesarzowej.

Wcześniej – w 1850 r. – Félix de Saulcy²¹ odwiedził Palestynę. Podczas swojej kampanii w latach 1863-1864 odkrył tzw. grobowiec królów w Jerozolimie. Odnalazł tam nietknięty sarkofag królowej Sattan, który przekazał Muzeum Luwru. Obecnie sarkofag jest eksponowany w tzw. kolekcji OMER [„l’Orient méditerranéen dans l’Empire romain”]. Warto tu wspomnieć, że podczas tej wyprawy Saulcy’emu towarzyszył fotograf Auguste Salzmann, który wykonał pierwsze naukowe fotografie zabytków archeologii Ziemi Świętej.

¹⁹ Misjonarze Afryki [łac. *Missionarii Africae*, w skrócie M.Afr] tworzą od 1868 r. Stowarzyszenie Misyjnego Życia Apostolskiego na prawie papieskim, znane również jako biali ojcowie.

²⁰ Alfred Louis Delattre (1850-1932) francuski duchowny i archeolog. Członek Stowarzyszenia Misjonarzy Afryki, został wysłany jako misjonarz do Algierii, następnie został kapłanem kościoła św. Ludwika w Kartaginie i kustoszem Muzeum Archeologicznego w Algierze. Mając bazę wykopalisk na wzgórzu Byrsa w Kartaginie, spędził tam ponad pięćdziesiąt lat swojego życia badając to najważniejsze stanowisko archeologiczne Kartaginy, w szczególności nekropole i bazyliki paleochrześcijańskie.

²¹ Louis Félicien Joseph Caignart de Saulcy, znany jako Félix de Saulcy (1807-1880) francuski archeolog i numizmatyk, kustosz muzealny i senator Drugiego Cesarstwa uważany za jednego z twórców tzw. archeologii biblijnej. W latach 1845 i 1850 podróżował do krajów śródziemnomorskich, do Turcji i Egiptu, następnie do Palestyny i Syrii, gdzie prowadził wykopaliska archeologiczne (m.in. w Jerozolimie).

3. Ewolucja kolekcji starożytności bliskowschodnich Luwru od końca XIX-go aż po XXI wiek

Przez cały XIX wiek i pierwszą połowę XX wieku zbiory Luwru rozwijały się dzięki badaniom i wykopaliskom prowadzonym przez francuskich dyplomatów i archeologów na Bliskim i Środkowym Wschodzie, a w szczególności na stanowiskach Chorsabad, Tello, Suza, Mari, Ugarit i Byblos. Plan muzeograficzny Departamentu nie ulegał wielkim zmianom, gdy w końcu XIX wieku umiejscowiono go na północy tzw. Dziedzińca Kwadratowego w skrzydle Sully. Pierwsze ponowne otwarcie muzeum po I wojnie światowej miało miejsce 12 stycznia 1919 r. Dla zwiedzających udostępniono wówczas kolekcję grecko-rzymskich rzeźb oraz dzieł sztuki egipskiej i asyryjskiej. W czasie II wojny światowej, 30 czerwca 1940 r. Hitler nakazał ambasadorowi Rzeszy w Paryżu Otto Abetzowi 'zabezpieczenie' zbiorów muzeów francuskich. Sześć pomieszczeń Departamentu Starożytności Bliskowschodnich w Luwrze zostało wówczas częściowo opróżnionych, a zabytki wysłano do magazynów, gdzie także deponowano dzieła zrabowane bogatym Żydom i gdzie sam marszałek Rzeszy Hermann Göring dokonywał w maju 1941 r. selekcji dzieł do swojej rezydencji.

Po wojnie zabytki powróciły do Luwru, ale niestety w okresie powojennym nie nastąpiła żadna ewolucja w prezentacji muzeograficznej kolekcji sztuki starożytnego Bliskiego Wschodu. Dopiero w drugiej połowie XX w. w ramach projektu Wielki Luwr (1981-2000) w październiku 1997 r. nastąpiło zakończenie prac nad nową prezentacją kolekcji orientalnej na parterze północnego skrzydła kwadratowego dziedzińca Sully, zwanej Skrzydłem Sacklera (Persja, Lewant oraz Arabia), a znacznie później, bo dopiero na początku listopada 2003 r., zmieniono prezentację Kodeksu Praw króla Hammurabiego w ówczesnej sali nr 3 w skrzydle Richelieu.

Kolejny ważny etap prac wokół projektu Wielki Luwr miał swoją kulminację we wrześniu 2012 r., kiedy nastąpiła oficjalna inauguracja nowych sal sztuki islamu na dziedzińcu Viscontiego oraz

interdyscyplinarnej i multimedialnej kolekcji nazwanej OMER, czyli „Śródziemnomorskiego Wschodu w Cesarstwie Rzymskim” wokół tegoż dziedzica (skrzydło Denon). Następnie w styczniu 2019 r. zmieniono plan muzeograficznej prezentacji zabytków fenicko-punickich z Kartaginy w skrzydle Sully, natomiast już w październiku 2019 r. otwarto nowoczesne centrum magazynów i ochrony kolekcji Luwru w Liévin w pobliżu Lens na północy Francji w okolicy nowej Filli Luwru [*Louvre Lens*]. Była to olbrzymia operacja logistyczno-muzeologiczna, podjęta koniecznym przeniesieniem zabytków z magazynów paryskich Muzeum w ramach programu zabezpieczenia przeciwpowodziowego, który ukończono w 2023 roku. Na lata 2022-2029 zaplanowane jest ponowne otwarcie pomieszczeń mieszczących dawne magazyny, m.in. kolekcji anatolijskich w skrzydle Richelieu, zamkniętych od końca 2003 r. (Długosz 2018d).

Warto przedstawić tu przy okazji wykaz kustoszy, którzy kierowali Departamentem Starożytności Bliskowschodnich (zwanym w latach 1886-1925 „Zakładem Starożytności Orientu i Ceramiki Starożytnej”, do którego w latach 1945-2003 przyłączono zbiory sztuki islamu). Kustoszy wymieniono w kolejności chronologicznej:

- od 1881 do 1908: Léon Heuzey (1831-1922),
- od 1908 do 1910: Eugène Ledrain (1844-1910);
- od 1910 do 1924: Edmond Pottier (1855-1934);
- od 1925 do 1928: François Thureau-Dangin (1872-1944);
- od 1928 do 1936: René Dussaud (1868-1958);
- od 1937 do 1946: Georges Contenau (1877-1964);
- od 1946 do 1968: André Parrot (1901-1980);
- od 1968 do 1988: Pierre Amiet (1922-2021);

Gdy moja naukowa przygoda z Muzeum Luwru rozpoczęła się w połowie lutego 1994 r., Departament Starożytności Bliskowschodnich (DAO) przygotowywał się w ramach projektu Wielki Luwr do zmiany swojej muzeologicznej prezentacji. Pracami kierowały wówczas następujące badaczki-kustoski:

- Annie Caubet, urodzona w 1942 r. orientalistka, archeolog, historyk sztuki starożytnego Bliskiego Wschodu. Honorowy Generalny Kustosz Dziedzictwa, kierownik Departamentu Starożytności Bliskowschodnich w Luwrze w latach 1988-2005, badaczka w Centrum Narodowych Badan Naukowych (Oddział nr 8167 świat semicki). Wykopaliska archeologiczne: Meskene 1972-74 i Ras Szamra 1978 (Syria), Kition i Salamis 1972-2005 (Cypr), Suza (Iran) i Failaka (Kuwejt).
- Béatrice André-Salvini²², urodzona w 1949 r. i zmarła 24 listopada 2020 w Paryżu, francuska epigraficzka, specjalistka od starożytnej Mezopotamii. Generalna Kustoszka Dziedzictwa, w latach 2006-2015 kierowała Departamentem Starożytności Bliskowschodnich w Luwrze, z którym była związana niemal czterdzieści lat. Poza konserwacją zabytków jej działalność w Departamencie polegała głównie na organizacji dwóch dużych wystaw: „Narodziny pisma” z Chistiane Ziegler (dla Egiptu) i „Babilon” (z Sebastienem Allardem dla sekcji malarstwa). Nadzorowała również projekt wystawy o sztuce i archeologii Arabii „Drogi Arabii” prowadzony przez inną kustoszkę Departamentu, Françoise Demange (Długosz 2011, 181-184).
- Marielle Pic²³, urodzona w 1955 r., francuska archeolog, specjalistka od Bliskiego Wschodu. Jej kariera dokumentalistki w Departamencie Starożytności Bliskowschodnich w Luwrze

²² B. André-Salvini w 1977 r. dołączyła do Departamentu Starożytności Bliskowschodnich kierowanego wówczas przez Pierra Amieta, jako kustoszka odpowiedzialna za zbiory epigrafiki przedislamskiej, zanim objęła stanowisko dyrektora Departamentu w 2005 r. Tam poznała swojego przyszłego męża, włoskiego archeologa Mirjo Salviniiego (ur. 1938) z Uniwersytetu w Rzymie, z którym prowadziła różne misje badawcze na Bliskim Wschodzie. Epigraficzka uczestniczyła w pracach kilku misji archeologicznych, m.in. w Ugarit (Syria) i Bahrajnie, gdzie była odpowiedzialna za publikacje tekstów klinowych.

²³ W latach 2011-2015 była kustoszem w Departamencie monet, medali i antyków w Bibliotece Narodowej Francji w Paryżu.

rozpoczęła się w 1982 r. Brała udział w wykopaliskach archeologicznych w Mari (1979-1980) oraz w Ugarit (1979-2010). Od lutego 2015 do grudnia 2021 kierowała Departamentem Starożytności Bliskowschodnich.

4. Dzisiejszy Departament Starożytności Bliskowschodnich w Muzeum Luwru

Od stycznia 2022 r. dyrektorem Departamentu jest Ariane Thomas, urodzona w 1983 r., kustoszka dziedzictwa, doktor historii sztuki i archeologii, absolwentka Sorbony, Szkoły Luwru i Narodowego Instytutu Dziedzictwa. Od 2011 r. opiekowała się zbiorami mezopotamskimi w Luwrze. W 2016 roku była kuratorem wystawy „Historia zaczyna się w Mezopotamii” w Luwrze-Lens (Długosz 2016, 91-96), filii Luwru na północy Francji, której amerykańska wersja „Cywilizacja zaczyna się w Mezopotamii” była także eksponowana w Getty Villa w Los Angeles, a następnie jednym z kuratorów wystawy „Muzyka! Echa starożytności” zaprezentowanej w 2017 roku w Luwrze-Lens.

Nowa dyrektor Departamentu kierowała również projektem wirtualnej oraz multimedialnej prezentacji asyryjskiej stolicy króla Sargona II – Chorsabadu i brała udział w wykopaliskach archeologicznych w Uzbekistanie (prace sondażowe na stanowisku Ramitan i Paykend, 2012), w Arabii Saudyjskiej (stanowisko Dûmat al-Jandali, 2012-2015) i w Iraku (Kurdystan, stanowisko Bash Tapa, 2015). Jest członkiem zespołu Digitorient w Collège de France (Centre national de la recherche scientifique, oddział badań nr 7192), a ostatnio w ramach międzynarodowego programu wspieranego przez Międzynarodowy Sojusz Ochrony Dziedzictwa na Obszarach Konfliktowych (ALIPH) zaangażowała się w projekt odbudowy muzeum archeologicznego w Mosulu (Irak), poważnie zniszczonego podczas okupacji przez Państwo Islamskie.

Departament Starożytności Bliskowschodnich (DAO) przechowuje obiekty z regionu położonego między dzisiejszymi Indiami a Morzem Śródziemnym (Turcja, Syria, Irak, Liban, Izrael, Jordania, Arabia

Saudyjska, Iran, Afganistan). Oferuje prawie pełną panoramę starożytnych cywilizacji Bliskiego i Środkowego Wschodu. Jest to jedna z trzech największych kolekcji na świecie (obok *British Museum* w Londynie i *Pergamon Museum* w Berlinie) licząca ponad 150 000 eksponatów²⁴. Departament prezentuje 6 500 dzieł w około 30 salach, w tym arcydzieła, takie jak Kodeks Hammurabiego czy imponujące posągi geniuszy tzw. *lamassu* z pałacu Sargona II w Chorsabadzie. W dziejach Departamentu to pierwotnie akwizycje i darowizny miały olbrzymi wpływ na uzupełnianie zbiorów jego archeologicznej kolekcji. Dziś zbiory powiększają się głównie dzięki umowom partnerskim podpisanymi z krajami, w których znajdują się wykopaliska i przyjmują formę wieloletnich depozytów.

Chronologia kolekcji Departamentu, od epoki neolitu, aż po okres podboju arabskiego, ma swoje uzasadnienie w fakcie, że wiele cywilizacji narodziło się w regionie Bliskiego Wschodu, gdzie można zaobserwować pojawienie się pierwszej administracji politycznej, wojskowej i religijnej. To także kolebka pisma, które pojawiło się około 3300 przed Chr. w Uruk w Mezopotamii.

5. Kolekcje Departamentu Starożytności Bliskowschodnich Muzeum Luwru

Z ponad 150 000 eksponatów, Departament Starożytności Bliskowschodnich Luwru prezentuje jedną z najważniejszych kolekcji na świecie w zakresie starożytnej historii, archeologii i sztuki Bliskiego Wschodu. Zbiory te obejmują około 8000 lat historii ogromnego terytorium rozciągającego się w pewnych okresach od Azji Środkowej po Hiszpanię i od Morza Czarnego po Ocean Indyjski. Od czasów neolitu w regionie tym pojawiło się wiele kultur i cywilizacji. Obecna prezentacja Departamentu Starożytności Bliskowschodnich skupia się wokół trzech głów-

²⁴ Lista najważniejszych kolekcji sztuki i archeologii oraz instytucji archeologii orientalnej na świecie zob. Benoit 2003, 635-637.

nych obszarów zbiorów, podzielonych według kryteriów geograficznych i kulturowych:

- Mezopotamia (Sumer, Akkad, Babilon, Assur, Anatolia) ekspozycja usytuowana na parterze w skrzydle Richelieu (Amiet, Caubet 1989c; Demange *et al.* 1994, 22-24),
- Iran (Suza, Elam, Imperium perskie Achemenidów) ekspozycja usytuowana na parterze w skrzydle Sully;
- Kraje Lewantu (regiony obecnie włączone do terytoriów Syrii, Libanu, Jordanii, Palestyny, Cypru, Libii, Izraela) ekspozycja usytuowana na parterze w skrzydle Sully wokół tzw. Dziedzińca Kwadratowego [*La Cour Carrée*].

Pośród najważniejszych zabytków w kolekcji Departamentu Starożytności Bliskowschodnich należy wymienić:

5.1. Mezopotamia

- Stela zwycięstwa Eannatuma, króla Lagasz, zwaną ‘Stelą Sępów’ – Tello (Girsu), kraj Sumerów ok. 2450 przed Chr. Skrzydło Richelieu, parter sala 236 (Amiet, Caubet 1989d; Benoit 2003, 224-227). Ref. AO2347.
- Stela zwycięstwa Naram-sina, upamiętniająca zwycięstwo akadyjskiego króla nad górskim (płn.-wsch. Zagros) ludem Lulu-bejów – Sippar (Babilonia), Suza (Elam), ok. 2250 przed Chr. Skrzydło Richelieu, parter sala 228 (Demange *et al.* 1994, 40-41; Benoit 2003, 260-262). Ref. SB4.
- Statuetka dygnitarza z królestwa Mari, Ebih-ila, w szacie typu *kaunakès*²⁵ z inskrypcją *ebih-il, nu bandà* [Ebih-i administrator wojskowy] – Tell Hariri (Mari), świątynia Isztar, ok. 2340 przed Chr. Skrzydło Richelieu, parter sala 236 (Demange *et al.* 1994, 10-11). Ref. AO 17551.
- Statuetka siedzącego Gudei, księcia Lagasz, dedykowana bóstwu roślinności i płodności Ningiszidzi – Tello (Girsu), kraj

²⁵ Na temat terminu ‘*kaunakes*’: Brenniquet 2016, 1-22.

Sumerów, Trzecia Dynastia z Ur, ok. 2112-2004 przed Chr. Skrzydło Richelieu, parter sala 228 (Demange *et al.* 1994, 45-48; Benoit 2003, 270-271). Ref. AO 3.

- Bazaltowy Kodeks Praw Króla Hammurabiego – Babilon, odkryty w Suzie (Elam), ok. 1750 przed Chr. Skrzydło Richelieu, parter sala 227 (Demange *et al.* 1994, 62-65; Benoit 2003, 286-289). Ref. AO SB8.
- Skrzydlate Byki (*lamassu*) z Pałacu Sargona II – Chorsabad (Dur Szarrukin), Irak, epoka neo-asyryjska, ok. 721-705 przed Chr. Skrzydło Richelieu, parter sala 229 (Benoit 2003, 395-396). Ref. OO170578

5.2. Iran

- Statuetka królowej Napir-Asu, małżonki Untash-Napirisha – Suza (Elam), ok. 1345-1305 przed Chr. Skrzydło Sully, parter sala 304 (Demange *et al.* 1994, 150-151). Ref. SB 2731; AS 6061.
- Statuetka kobieca odziana w *kaunakès* zwana Księżniczką z Baktriany – Baktriana (Iran), ok. początek II tys. przed Chr. Skrzydło Sully, parter sala 305 (Benoit 2003, 314-317). Ref. AO 28056/31917.
- Głowica (kapitel) kolumny w sali audiencyjnej (Apadana) pałacu Dariusza I w Suzie – Suza (Elam), ok. 510 przed Chr. Skrzydło Sully, parter sala 307 (Benoit 2003, 450-452). Ref. AOD 1.
- Fryz ‘Łucznicy Dariusza’ z cegieł krzemionkowych z wielobarwną glazurą, z pałacu Dariusza I – Suza (Iran), ok. 510 przed Chr. Skrzydło Sully, parter sala 307 (Amiet, Caubet 1989a; Benoit 2003, 448-449). Ref. AOD 487.
- Archeologia epoki Seleukidów, Partów i Sasanidów – Iran, III w. przed Chr. – VII wiek, Skrzydło Sully, parter, sala 310.

5.3. Kraje Lewantu

- Statuetka antropomorficzna z Aïn Ghazal – Aïn Ghazal (Jordania), ok. 7 tys. przed Chr. Skrzydło Sully, parter sala 303 (Depozyt Muzeum Narodowego w Ammanie). Ref. DAO 96.

- Stela kananejskiego boga burzy Baala – Ras Szamra (Ugarit, Syria), ok. XV-XIII w. przed Chr. Skrzydło Sully, parter sala 301 (Demange *et al.* 1994, 179-182; Benoit 2003, 308-309). Ref. AO 15775.
- Stela Meszy, biblijnego króla Moabu – Dibân (Jordania), ok. 810 przed Chr. Skrzydło Sully, parter sala 303 (Długosz 2018a; *Méshe et la Bible* 2018; Benoit 2003, 370-371). Ref. AO 5066.
- Triada z Palmyry ukazująca bóstwa (Aglibôl, Baalszamim i MalakBêl) – Ouadi Miyah (Palmyra, Syria), ok. I wiek. Skrzydło Sully, parter sala 315. Ref. AO 19801.
- Stela Eszmunazara II, króla Sydonu – Nekropola Magharat Tablun, ok. 480 przed Chr. Skrzydło Sully, poziom podziemny, sala 311 (Benoit 2003, 468-469). Ref. AO 4806.
- Waza (Basen) rytualny z Amatonte – Świątynia Asztarte, Cypr, ok. 700-400 przed Chr., Skrzydło Sully, poziom podziemny, sala 316 (Długosz 2007b, 468-469). Ref. AO 22897.

5.4. Nowe sale śródziemnomorskiego Wschodu w Cesarstwie Rzymskim [*l'Orient méditerranéen dans l'Empire romain, zwana OMER*]

Dziewięć sal na powierzchni 2000 m² na skraju dziedzińca Viscontiego zostało otwartych 18 września 2012 roku (Długosz 2012, 179-182). Umożliwia to prezentację zbiorów dzieł sztuki we wspólnej przestrzeni; wcześniej eksponaty rozproszone były pomiędzy trzy departamenty: „Starożytności egipskie”, „Starożytności bliskowschodnie” oraz „Starożytności greckie, etruskie i rzymskie”. Po raz pierwszy na świecie można było ukazać sztukę należąca do dziedzictwa egipskiego, greckiego i rzymskiego oraz bliskowschodniego. Projekt ten, zwany popularnie „*Trois Antiques*”, jest wynikiem piętnastoletnich poszukiwań nowych pomieszczeń i nowoczesnego zdefiniowania programu prezentacji wraz z niezbędnymi pracami renowacyjnymi. Prezentowanych jest tu ponad 400 obiektów, z których większość była dotychczas przechowywana w magazynach z powodu braku miejsca ekspozycji. Oryginalną trasę

muzeologiczną zaprojektowała Marie-Hélène Rutschowscaya, kustoszka Departamentu Starożytności Egipskich i specjalistka sztuki koptyjskiej:

- Pierwsza sala poświęcona jest sztuce grobowej rzymskiego Egiptu z zabytkami z Antinoe, zachodniego Hermopolis, Terenuthis i zachodnich Teb.
- Druga sala przedstawia pomniki nagrobne z Bliskiego Wschodu o cechach asymilacji tradycji greckiej i rzymskiej.
- Trzecia sala prezentuje artefakty związane z kultem judaistycznym, a posąg Jowisza Heliopolitanskiego i zespół rzeźbiarski Mitreum z Sydonu ukazują różnorodność kultów wschodnich w czasach rzymskich.
- Czwarta sala przedstawia greckie wyobrażenia bóstw orientalnych i egipskich w okresie hellenistycznym, które weszły do rzymskiego panteonu.
- Piąta sala to zbiór rzymskich mozaik z Antiochii, w którym można obejrzeć wyjątkową bizantyjską mozaikę z kościoła św. Krzysztofa z Qabr-Hiram, odkrytą koło Tyru przez Ernesta Renana w 1861 r.
- Szósta sala przedstawia zabytki palestyńskie m.in. kielich z Cezarei (Palestyna) ilustrujący mityczne założenie miasta.
- Siódma sala poświęcona jest sztuce rzemiosła i życia elit rzymskiego Bliskiego Wschodu.
- W ósmej sali znajdują się ozdoby i koptyjskie szaty liturgiczne.
- Ostatnie sale prezentują sztukę koptyjską, freski z katedry w Faras (depozyty z Muzeum Narodowego w Warszawie) oraz obiekty z terenu starożytnej Nubii.
- Z kolekcji zabytków zwanej OMER należy wymienić następujące eksponaty:
- Późnoegipskie portrety trumienne z Fajum, okres grecko-rzymski (Cortopassi 2012, 407-411). Ref. MND 2047.

- Sala mozaik bizantyjskich – mozaika z kościoła św. Krzysztofa Qabr-Hiram i mozaika „Maison du bateau des Psychés”, ok. III w. Ref. MO 122346.
- Kielich z Cezarei w Palestynie, ukazujący mityczną fundację miasta, IV wiek. Ref. DAGER MND 2249.
- Ofiara z byka (tauroktonia), rzeźba ze świątyni Mitreum w Sydonie (Liban). (Bel *et al* 2012, 236-240). Ref. AO 22255/22256.
- Artefakty z Khirbet Qumrân nad Morzem Martwym (Izrael), I wiek (Długosz 2005, 121-129; Długosz 2006, 132-138; Długosz 2007a, 176-186; Długosz 2013, 183-188). Faksymile trzech tablic tzw. Zwoju Miedzianego 3Q15 (Brizemeure *et al* 2006; Ref. AO 31164/31165/31166). Gliniane naczynie z pokrywą do przechowywania zwojów rękopisów biblijnych 1Q46 (Bel *et al* 2012; Ref. AO 20147/20148) oraz fragment lnianej tkaniny do zawiązania zwoju biblijnego z Qumran, który jest przechowywany w magazynie z powodu konserwacji (Bel *et al* 2012, 234-235; Ref. AO 20149).

6. Aktualności i perspektywy Departamentu Starożytności Bliskowschodnich

W uzupełnieniu należy dodać, że od kilku lat Departament Starożytności Bliskowschodnich prezentuje swoje najnowsze prace z zakresu archeologii i dokumentacji konserwatorskiej w specjalnie poświęconej temu sali usytuowanej w Hallu Colberta (skrzydło Richelieu, parter sala 233), gdzie aktualnie można obejrzeć wystawę pt. „Byblos et Louvre. Recherches archéologiques au Liban 1860-2022”²⁶. Ekspozycja ukazuje historię odkryć francuskich w Libanie na przełomie XIX i XX wieku, m.in. misji archeologicznych Ernesta Renana w 1860 r.

²⁶ Komisariat wystawy powierzono: Sophie Cluzan, kustoszce Departamentu Starożytności Bliskowschodnich (DAO) i Julienowi Chanteau, archeologowi Departamentu DAO oraz Tanii Zaven z dyrekcji regionalnej Mont-Liban i Byblos (Dyrekcja Generalna Starożytności w Libanie).

i Pierra Monteta²⁷. W 2016 r. rozpoczął się nowy program wspólnych wykopalisk francusko-libańskich na stanowisku Byblos, stąd wystawa w Luwrze prezentuje najnowsze rezultaty tych prac, m.in. modelizacje w 3D odkrytej nekropolii z okresu brązu (ok. 1800 przed Chr.) z licznymi hypogeami drążonymi w skale oraz liczne obiekty kultu ofiarnego o cechach importu egipskiego. Ekspozycja była czynna w Muzeum Luwru do 11 września 2022 r.

W 2023 r. w programie Departamentu Starożytności Bliskowschodnich planowane są dwie kolejne nowe wystawy: od stycznia 2023 r. w sali aktualności (skrzydło Richelieu, Hall Colbert, sala 233) można będzie obejrzeć ekspozycję pt. „Carthage et son sanctuaire. Des stèles pour la déesse Tanit”, której komisariat powierzono kustoszce Hélène Le Meaux (Le Meaux 2022, 88-89). Wystawa z okazji stulecia pierwszych wykopalisk archeologicznych i odkrycia tzw. Tophetu z Salammbô, czyli miejsca kultu będącego jednocześnie sanktuarium i nekropolą, poświęconą fenickim bóstwom Tanit i Baal Hammonowi, ukaże wyniki interdyscyplinarnych badań prowadzonych w Luwrze od 2015 r. W 2023 r. dostępna będzie także inna wystawa „Voyage en Turquie antique” pod dyktando Vincenta Blancharda, aktualnego zastępcy dyrektora Departamentu Starożytności Bliskowschodnich i fotografa Ferrante Ferranti, która zaprezentuje dwa wielkie odkrycia archeologii anatolijskiej: ruiny Hattusza (Bogazköy) stolicy imperium hetyckiego 1650-1200 przed Chr. i stanowisko Göbekli Tepe (Blanchard 2022, 96-98).

²⁷ Pierre Montet (1885-1966) francuski egiptolog, który pracował w 1910 r. we Francuskim Instytucie Archeologii Orientalnej (IFAO) w Kairze, prowadząc prace wykopaliskowe w Abu Rawash, na północ od Gizy, a następnie w środkowym Egipcie, gdzie badał grobowce na stanowiskach Assiut i Beni Hassan, a później również w pustynnych górskich regionach Wadi Hammamat w Górnym Egipcie, na terenie najstarszych kopalni złota między Nilem a Morzem Czerwonym. W 1923 r. na królewskiej nekropoli Jebail (Byblos) odkopał sarkofag Ahirama, który zawierał 21 z 22 znaków alfabetu fenickiego. Inskrypcje te są najstarszym przykładem alfabetu fenickiego, który stanowi pierwowzór wszystkich obecnych alfabetów.

7. Konkluzja

Jubileuszowa wystawa w Muzeum Luwru pt. „1881-2021. Le département des Antiquités orientales a 140 ans” odsłoniła i ożywiła sto czterdzieści lat historii Departamentu Starożytności Bliskowschodnich poprzez wystawy i archiwa, badania, publikacje oraz wykopaliska i odkrycia archeologiczne, które podkreślają jego pionierską rolę w rozwoju archeologii starożytnego Bliskiego Wschodu.

Z okazji 140-lecia Departamentu Starożytności Bliskowschodnich, jak i z perspektywy niemal 30-lecia mojej pracy w Luwrze, prezentowany zarys dziejów badań orientalnych jest dedykowany licznym jego współpracownikom, którzy od wielu pokoleń pracowali tam z talentem i poświęceniem: kustoszom, archeologom, epigrafikom, bibliotekarzom, konserwatorom, magazynierom i administracji. Niech mi będzie dane, przy tej okazji, wyrazić im wszystkim serdeczne słowa wdzięczności i uznania, a pamięć o ich dokonaniach niech pozostanie z nami na zawsze, za ich ogromny wkład w zachowanie cennego dziedzictwa archeologicznego i sztuki oraz najstarszych śladów kultury starożytnego Bliskiego Wschodu, uważanego za kolebkę naszej judeochrześcijańskiej cywilizacji. Niezmiernie bogate i wciąż odkrywane dziedzictwo starożytnego Bliskiego Wschodu wszystkich nas zgromadziło na XV Sympozjum pt. „Starożytny Bliski Wschód i jego dziedzictwo” na Uniwersytecie Szczecińskim²⁸!

Bibliografia

Amiet, Pierre, i Annie Caubet. 1989a. *Le décor du palais de Darius à Suze* (Serie Louvre Feuilles, Service culturel, Département des Antiquités orientales). Paris: Éditions Musée du Louvre.

²⁸ Tekst został wygłoszony podczas XV Sympozjum pt. „Starożytny Bliski Wschód i jego dziedzictwo” współorganizowane w dn. 22-23 września 2022 roku przez Instytut Historyczny Uniwersytetu Szczecińskiego we współpracy z Wydziałem Historii Uniwersytetu Warszawskiego, Instytutem Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Instytutem Historii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Amiet, Pierre, i Annie Caubet. 1989b. *La formation des collections du Département des Antiquités orientales* (Série Louvre Feuilletts, Service culturel, Département des Antiquités orientales). Paris: Éditions Musée du Louvre.
- Amiet, Pierre, i Annie Caubet. 1989c. *La Mésopotamie antique: Sumer, Babylone, Assyrie* (Série Louvre Feuilletts, Service culturel, Département des Antiquités orientales). Paris: Éditions Musée du Louvre.
- Amiet, Pierre, i Annie Caubet. 1989d. *La stèle des Vautours* (Série Louvre Feuilletts, Service culturel, Département des Antiquités orientales). Paris: Éditions Musée du Louvre..
- Bel, Nicolas, i Cécile Giroire, Florence Gambert, Marie-Hélène Rutschowskaya. 2012. *L'Orient romain et byzantin au Louvre*. Paris-Arles: Éditions Louvre et Actes Sud.
- Benoit, Agnès. 2003. *Arts et Archéologie: les civilisations du Proche Orient ancien* (Série Manuels de l'École du Louvre). Paris: Éditions Réunion des musées nationaux.
- Blanchard, Vincent. 2022. „Dans l'est anatolien. Voyage aux origines des civilisations.” *Grande Galerie. Journal du Louvre* 61 : 96-98.
- Brenniquet, Catherine. 2016. „Que savons-nous exactement du kaunakès mésopotamien?” *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 110 :1-22.
- Brizemeur, Daniel, i Noël Lacoudre, Émile Puech. 2006. *Le Rouleau de cuivre de la grotte 3 de Qumrân (3Q15). Expertise-Restauration-Épigraphie* (Studies on the Texts of Desert of Judah – École biblique et archéologique française de Jérusalem 2). Leiden: Brill.
- Cortopassi, Roberta. 2012. „Les nécropoles d'Antinoé.” W *L'Orient romain et byzantin au Louvre*. Red. Nicolas Bel, Cécile Giroire, Florence Gambert, Marie-Hélène Rutschowskaya, 407-411. Paris-Arles: Éditions Louvre et Actes Sud.

- Demange, Françoise, i Françoise Tallon, Elisabeth Fontan, Agnès Benoît, Annie Caubet. 1994. *Louvre, guide du visiteur, Les Antiquités orientales*. Paris. Édition de la Réunion des musées nationaux.
- Długosz, Dariusz. 2005. „Qumrân au Musée du Louvre.” *Revue de Qumran* 22 (85):121-129.
- Długosz, Dariusz. 2006. „Qumrân au Musée du Louvre.” *Annales* 9:132-138.
- Długosz, Dariusz. 2007a. „Archeologia Qumran w Paryżu.” W „Przezna-
czyłeś nas dla Twojej Prawdy” (4Q495). *Studia dla dr. Zdzisława J. Kapery w 65. rocznicę urodzin* (Rozprawy i Studia Biblijne 29).
Red. Waldemar Chrostowski, 176-186. Warszawa: Oficyna Wy-
dawnicza „Vocatio”.
- Długosz, Dariusz. 2007b. „Chypre et la côte du Levant aux IIe et Ier
millénaires” *The Polish Journal of Biblical Research* 6 (12): 201-205.
- Długosz, Dariusz. 2011. „Histoire d’Arabie. Cultures et civilisations
au Royaume d’Arabie Saoudite.” *The Polish Journal of Biblical
Research* 10 (19-20):181-184.
- Długosz, Dariusz. 2012. „Ouverture des nouvelles salles au musée du
Louvre: l’Orient méditerranéen dans l’empire romain.” *The Polish
Journal of Biblical Research* 11 (21-22): 179-182.
- Długosz, Dariusz. 2013. „Archéologie de Khirbet Qumrân au Musée
du Louvre.” *Annales* 15 :183-188.
- Długosz, Dariusz. 2016. „Histoire commence en Mésopotamie. Nouvelle
exposition événement au musée Louvre-Lens.” *The Polish Journal
of Biblical Research* 15 (30) : 91-96.
- Długosz, Dariusz. 2018a. „Méscha et la Bible. Quand une pierre raconte
la Bible.” *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (33-34): 207-
210.
- Długosz, Dariusz. 2018b. „Nouvelles recherches autour de la Stèle
de Méscha.” *The Polish Journal of Biblical Research* 17 (33-34):
211-213.

- Długosz, Dariusz. 2018c. „Une nouvelle présentation au Département des Antiquités orientales Ougarit, une cité méditerranéenne.” *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (35-36): 245-246.
- Długosz, Dariusz. 2018d. „Nouvelle exposition d'archéologie au musée du Louvre. Royaumes oubliés, de l'Empire Hittite aux Araméens.” *The Polish Journal of Biblical Research* 18 (35-36): 247-254.
- Długosz, Dariusz. 2020-2021a. „140 ans du Département des Antiquités orientales au musée du Louvre. L'exposition anniversaire.” *The Polish Journal of Biblical Research* 19-20 (37-40): 237-240.
- Długosz, Dariusz. 2020-2021b. „Le Rouleau de cuivre de Qumrân (3Q15): 70 ans après sa découverte et 60 ans après sa première publication.” *The Qumran Chronicle* 28-29:318-320.
- Długosz, Dariusz. 2022a. „Recenzja *Études d'histoire biblique* Lipiński Edward (Orientalia Lovaniensia Analecta 307), Edward Lipiński (Leuven: Éditions Peeters, 2022).” *The Polish Journal of Biblical Research* 21 (41-42): 173-176.
- Długosz, Dariusz. 2022b. „Studia dziejów biblijnych, czyli rzecz o nestorze polskiej biblistyki profesora Edwarda Lipińskiego.” *polskiFR*. Dostęp 2022.05.28. <https://polskifr.fr/opinie/studia-dziejow-biblijnych-czyli-rzecz-o-nestorze-polskiej-biblistyki-profesorze-edwardzie-lipinskim/>
- Dussaud, René. 1945. *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Le Meaux, Hélène. 2022. „Carthage et son sanctuaire. Des stèles pour la déesse Tanit.” *Grande Galerie. Journal du Louvre* 61 : 88-89.
- Mésa et la Bible. Quand une pierre raconte la Bible*. 2018. Catalogue collectif de l'exposition au Collège de France sous la direction d'Alain Prochiantz. Paris: Collège de France-Musée du Louvre.

Wykaz autorów

- Piotr Briks**, piotr.briks@usz.edu.pl, Instytut Historyczny Uniwersytetu Szczecińskiego, ul. Krakowska 71-79, 71-017 Szczecin
- Witold Tyborowski**, tybor@amu.edu.pl, Pracownia Historii Starożytnego Bliskiego Wschodu, Wydział Historii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań
- Janusz Lemański**, janusz.lemański@usz.edu.pl, Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, ul. Pawła VI nr 2, 71-459 Szczecin
- Łukasz Niesiołowski–Spanò**, l.niesiolowski@uw.edu.pl, Krakowskie Przedmieście 26/28 00-927 Warszawa
- Sławomir Poloczek**, slawomir-poloczek@wp.pl, Krakowskie Przedmieście 26/28 00-927 Warszawa
- Kacper Ziemia**, kaz@teol.ku.dk, Karen Blixen Plads 16, 2300 Copenhagen S, Denmark
- Jakub Sławik**, j.slawik@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa
- Michał Wojciechowski**, m.wojciechowski@uwm.edu.pl, Liliowa 49, 11-041 Olsztyn
- Paweł Filipczak**, pawel.filipczak@uni.lodz.pl, Katedra Historii Bizancjum, Uniwersytet Łódzki, ul. Kamińskiego 27a, 90-219 Łódź
- Kamil Biały**, bialykamil89@gmail.com, Instytut Historyczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Krakowska 71/79, 71-017 Szczecin
- Teresa Wolińska**, teresa.wolinska@filhist.uni.lodz.pl, Instytut Historii Uniwersytetu Łódzkiego, ul. A. Kamińskiego 27A; 90-219 Łódź
- Dariusz Długosz**, dariusz.dlugosz@louvre.fr; Musée du Louvre 75058 Paris 01 (France)