

NAJNOWSZE KIERUNKI BADAŃ NAD KSIĘGĄ JUDYTY

Jedną z najbardziej znanych bohaterek biblijnych Starego Testamentu jest niewątpliwie Judyta, „piękna z twarzy i miła z wyglądu” (Jdt 8, 7)¹, wdowa z izraelskiego miasta Betulii, która przez swoją odwagę i męstwo płynące z zaufania Panu Bogu ocaliła swój naród od zagłady ze strony Asyryjczyków, stając się „wywyższeniem Jeruzalem, wielką chlubą Izraela i wielką dumą narodu” (por. Jdt 15, 9). Najbardziej bohaterskim jej czynem (i najczęściej wspominanym przez czytelników Jdt) było zabójstwo Holofernesa, wodza wrogiej armii, który zginął „z ręki kobiety” (Jdt 9, 10; 13, 15 i 16, 5). Nie tu miejsce, aby szczegółowo rozstrzygać o historyczności tej księgi, którą w Piśmie Świętym zalicza się do zbioru ksiąg historyczno-dydaktycznych. Jej gatunek literacki trzeba by zaś określić jako przypowieść, traktującą historię jako kanwę dla ponadczasowego przesłania o królowaniu Boga² i Jego opiece nad swoim narodem. Warto jednak postawić pytanie, na ile wymowa owego gatunku literackiego jest rozpoznawana, doceniana, zgłębiana i opisywana przez egzegetów, a na ile ulegają oni

¹ Tekst polski Pisma Świętego, referencje biblijne oraz nazwy imion i miejscowości biblijnych podane będą za Biblią Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, A. Jankowski i in. (red.), Poznań 2008.

² A. Kuśmirek, *Bóg wszelkiej potęgi i mocy, obrońca ludu izraelskiego – królowanie Pana w Księdze Judyty*, w: *Biblia i jej oddziaływanie. Ewangelia o Królestwie*, A. Paciorek (red.), Scripturae Lumen 1, Lublin 2009, s. 93–106.

obecnej w kulturze popularnej redukcji znaczenia głównej bohaterki wyłącznie do *femme fatale*, a księgi – do barwnego opowiadania ludowego nasyconego przemocą i erotyką. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie najnowszych kierunków badań nad Księżą Judyty, szczególnie dotyczących ostatniego ćwierćwiecza, oraz nakreślenie wskazówek do jej dalszej interpretacji.

1. Oddziaływanie Jdt w kulturze podstawą zainteresowania jej tekstem

Co ciekawe, rozpoznawalność Jdt płynie nierzadko nie tyle z jej znajomości bądź uznania jej znaczenia w historii zbawienia, ile z recepcji w sztuce i kulturze popularnej. Gdyby bowiem zapytać przeciętnego czytelnika Pisma Świętego o obeznanie z historią Judyty, z pewnością głównym faktem przez niego skojarzonym byłoby odcięcie głowy Holofernesa przez piękną protagonistkę opowiadania³. W licznych przedstawieniach malarskich dominuje właśnie ten temat, który doczekał się także wielu opracowań literackich. Ukazuje się tam główną bohaterkę jako symbol męstwa, odwagi, przebiegłości i zwycięstwa nad pyszniącym się wrogiem⁴.

Pierwsze spostrzeżenie interpretatora badającego studia nad Jdt może być zatem takie, że (odwrotnie niż to bywa w przypadku innych ksiąg biblijnych) to interpretacja księgi wpływa na głębsze zainteresowanie samym tekstem. Niektóre stwierdzenia wyrażane w popularnych studiach (a nawet artykułach naukowych) mogą jednak wynikać z wyolbrzymienia czy nadinterpretacji pewnych motywów przy jednoczesnym niedocenianiu morału opowiadania⁵.

³ Przyznaje to już w pierwszych słowach artykułu A.M. Wetter, *Sacrificing Judith, w: Sacrifice in Modernity. Community, Ritual, Identity: From Nationalism and Nonviolence to Health Care and Harry Potter*, J. Duyndam i in. (red.), Leiden 2017, s. 201–218, „*Judith... Isn't she the one who cut off that general's head?*” is a common reaction when the name of this intriguing woman is mentioned, tamże, s. 201.

⁴ M. Wojciechowski, *Judyta*, w: *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31, 10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, A. Kubiś, K. Napora (red.), *Analecta Biblica Lublinensia XIV*, Lublin 2016, s. 137–145, tu: s. 138.

⁵ Przykładowo, niektóre studia z dziedziny hermeneutyki feministycznej postrzegają Judytę jako emblematyczną postać tzw. subwersji płci w starożytnym świecie. Główną rolą bohaterki interpretowanej w tym kluczu jest przełamanie ograniczeń związanych z płcią i przekroczenie (czyli subwersja) „tradycyjnych” ról mężczyzny i kobiety; por. D.F. Sawyer, *Gender Strategies*

Podobny wniosek nasuwa się przy analizie recepcji Jdt w szeroko pojętej kulturze i sztuce.

Popularny motyw pięknej bohaterki, malowanej w dramatycznej i tajemniczej scenerii alkowy, z czasem nabierał wyrazistych cech aktu. Można zatem podejrzewać, że ukazywanie np. sceny Judyty przy łożu Holofernesa w sztuce (począwszy od czasów renesansu) miało zasadniczo przyczyny świeckie. Wtórowały im literackie i popularne ujęcia historii opisanej na kartach tej księgi, do których dodawano sporo fantazji, a nierzadko erotyki⁶. Miało to swoją konsekwencję w psychoanalitycznym podejściu do Jdt, w którym wątek seksualny często staje się dominujący⁷, wyznaczając główną linię interpretacji całej księgi, przy zaniedbaniu zasadniczego przesłania tekstu⁸. Konsekwencją takiego założenia jest postrzeganie (szczególnie współczesne) Judyty wyłącznie jako *femme fatale*, pięknej kobiety przynoszącej mężczyznom zgubę i porażkę.

Na temat samej historii oddziaływania Jdt, czyli jej *Wirkungsgeschichte*, powstają oddzielne, nierzadko obszernie, studia, jak choćby monumentalne dzieło Margarity Stocker. Przedstawia ona historię interpretacji Jdt na przestrzeni ostatnich 600 lat w szeroko pojętej zachodniej sztuce i kulturze, zarówno malarskiej (obrazy), literackiej (wiersze, powieści, traktaty polityczne) i w innych formach

in Antiquity: Judith's Performance, *Feminist Theology*, 10 (2001) nr 28, s. 9–26. Takie widzenie tożsamości bohaterki zdaje się jednak płynąć nie tyle z tekstu biblijnego, ile ze znaczenia, jakie nadaje mu (współczesny) czytelnik.

⁶ M. Wojciechowski, *Judyta*, s. 138.

⁷ Przykładowo, ogólnie przyjętym motywem interpretacyjnym w psychoanalitycznej lekturze dawnych tekstów jest związek między dekapitacją (odcięciem głowy) a kastracją. W świetle tego ujęcia czyn Judyty jest postrzegany jako przemoc natury seksualnej. W taki sposób odczytywana jest wymowa obrazu Artemisii Gentileschi pt. *Judyta ścinająca głowę Holofernesowi*; por. E. Nutu, *Framing Judith: Whose text, Whose gaze, Whose language?*, w: *Between the Text and the Canvas: The Bible and Art in Dialogue*, J. Cheryl Exum, E. Nutu (red.), Sheffield, s. 117–143, tu: s. 118, 126. Związek między dekapitacją a kastracją przedstawia A. Dundes, *Comment on "Narrative Structure in the Book of Judith"*, w: *Protocol of the Eleventh Colloquy; 27 January 1974: Narrative Structures in the Book of Judith*, W. Wuellner (red.), Berkeley, CA 1974, s. 27–29, tu: s. 28–29. Motyw ten starano się interpretować nawet szerzej, łącząc dekapitację z okaleczeniem narządów płciowych, co pozwala porównać Holofernesa z Sychemem i Judytę z Diną bądź Symeonem z Rdz 34; A.J. Levine, *Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith*, w: *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, A. Brenner (red.), The Feminist Companion to the Bible 7, Sheffield 1995, 208–223, tu: s. 212.

⁸ Wątek seksualny trudno uznać za dominujący w Jdt, gdyż o swojej czystości zaświadcza sama bohaterka: „Na życie Pana, który mnie strzegł na drodze, w którą się wybrałam: uwiodło tamtego oblicze moje na jego zgubę, ale nie popełnił ze mną grzechu, aby mnie splugawić i zhańbić” (Jdt 13, 16).

ekspresji (ceramika, szkło, biżuteria, film)⁹. Autorka ilustruje nieustannie zmieniające się kulturowe wizerunki głównej bohaterki, od heroicznego przykładu cnót czystości, wstrzemięźliwości, męstwa, mądrości i pokory w średniowieczu, przez obraz uwodzicielskiej kurtyzany i prostytutki w renesansie, wiernego świeckiego ganiącego oficjalną starszyznę religijną, czy zwykłego obywatela inspirującego powszechny bunt w czasie reformacji, symbol protestu wobec osiemnastowiecznych idei antyautorytarnych podczas rewolucji francuskiej do wizerunku sprawiedliwej morderczynie czy ikony kobiecej zemsty na dziewiętnastowiecznych angielskich wiktorianach¹⁰. Przeprowadzona przez autorkę analiza ukazuje, jak bardzo historyczna i kulturowa interpretacja danej księgi biblijnej (w tym przypadku Jdt) może być odległa od samego tekstu. Płynie stąd kolejny, bardziej ogólny wniosek, że przyjęta uprzednio perspektywa niejednokrotnie kształtuje znaczenie samego tekstu¹¹, znacząco wpływając na jego odbiór¹².

⁹ M. Stocker, *Judith, Sexual Warrior: Women and Power in Western Culture*, New Haven 1998. Tekstowi towarzyszy 36 czarno-białych zdjęć i rycin; por. T. Craven, *The Book of Judith in the Context of Twentieth-Century Studies of the Apocryphal/Deuterocanonical Books*, *Currents in Biblical Research*, 1 (2003) nr 2, s. 187–229, tu: s. 207.

¹⁰ Por. recenzja książki M. Stocker, *Judith, Sexual Warrior*: S. Ackerman, *Bible Review*, 15 (1999) nr 5, s. 47–48.

¹¹ Przykładem może być choćby interpretacja Mt 13, 55, czyli passusu mówiącego o „braciach Jezusa”, tłumaczonego odmiennie przez egzegetów katolickich i protestanckich. Badacze wywodzący się z nurtu protestanckiego zdecydowanie postulują dosłowne tłumaczenie rzeczownika ἀδελφός jako rodzonego brata, wywodząc z tego naturalny wniosek, że Maryja, poza Jezusem, miała więcej dzieci. Twierdzą ponadto, że nacisk na semickie rozumienie tego rzeczownika jako „krewnego” bądź „kuzyna” (język hebrajski nie znał osobnego słowa na ich określenie) jest błędem, a Nowy Testament nie zna idei wieczystego dziewictwa Maryi; D.A. Hagner, *Matthew 14–28*, *Word Biblical Commentary. New Testament 33A*, Grand Rapids, MI 2000, s. 405–406. Przeciwnego zdania są uczeni katoliccy, twierdzący, iż słowo ἀδελφός było powszechnie stosowane na określenie kuzynów bądź innych mężczyzn w dalszej rodzinie lub nawet tych, których relacje wykraczały poza braterstwo krwi. Uważają, iż w Septuagincie (LXX) rzeczownik ten może odnosić się do kuzyna (1 Krn 23, 21–22), wuja (Rdz 13, 8), a nawet mężczyzn z różnych rodzin, zjednoczonych przymierzem (2 Sm 1, 26). Powołują się w tym względzie także na nauczanie większości Ojców Kościoła; C. Mitch, E. Sri, *The Gospel of Matthew*, *Catholic Commentary on Sacred Scripture*; Grand Rapids, MI 2010, s. 172.

¹² Spostrzeżenie to płynie z analizy najwcześniejszych średniowiecznych przedstawień Judyty, ukazywanej w kategoriach chrześcijańskiej symboliki. Reprezentowała bowiem walczącą Kościół, Chrystusową małżonkę, w starciu z szatanem lub dziewicę miażdżącą głowę węża; N. Stone, *Judith and Holofernes: Some Observations on the Development of the Scene in Art*, w: *“No One Spoke Ill of Her”: Essays on Judith*, J.C. VanderKam (red.), *Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature 2*, Atlanta 1992, s. 73–93, tu: s. 74; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 203.

Analogiczna interpretacja Jdt ma miejsce w sztukach teatralnych, dramatach i dziełach literackich, zazwyczaj luźno związanych z rzeczywistą fabułą księgi¹³. Podobne studium ukazało się także w Polsce¹⁴.

Ogólnie rzecz ujmując, studia nad Jdt są dość rozproszone i trudno wskazać podstawowy ich kierunek¹⁵, choć w ostatnich czasach przeważa feministyczne podejście do jej lektury. Księga ta długo nie wyróżniała się także pod względem liczby większych komentarzy jej poświęconych¹⁶, szczególnie w Polsce¹⁷, choć w obrębie literatury anglojęzycznej sytuacja zaczyna się obecnie zmieniać. Do takiego zaniedbania księgi przyczyniła się jej sytuacja w ramach kanonu biblijnego. Jako utwór zachowany po grecku, Jdt bywała od czasów Marcina Lutera (1517 r.) wykluczana z protestanckich wydań Biblii, co wpłynęło na mniejsze zainteresowanie jej tekstem przez badaczy wywodzących się z tego środowiska. Uważana za apokryf, podzieliła los sześciu innych ksiąg deuterokanonicznych (Tb, 1–2 Mch, Mdr, Syr, Ba + greckie dodatki do Est i Dn) traktowanych z dezynwolturną głównie z powodu wyłączenia z biblijnego kanonu protestanckiego¹⁸. Przez długi czas mniejsze zainteresowanie Jdt zauważyć można było także pośród

¹³ Przykładem może być dramat *Judyta* Friedricha Hebbla (1813–1863), w którym cechy Judyty zostają wzbogacone o całą gamę przeżyć, których brak w biblijnym pierwowzorze, skutkiem czego postać głównej bohaterki zostaje stworzona właściwie od nowa; E. Cwanek-Florek, „U niego jest już to, co u nas dopiero będzie (...)”. *Miejsce „Judyty” Friedricha Hebbla w propagowaniu rozwoju wiedzy o potrzebie emancypacji kobiet*, w: *Dydaktyka nauk stosowanych*, t. IV, *Informatyka i media, elektrotechnika, biomechanika i bioinżynieria, rozwój nauki i techniki*, A.A. Czajkowski (red.), Szczecin 2008, s. 251–258.

¹⁴ A.M. Misiak, *Judyta – postać bez granic*, Eseje o Sztuce, Gdańsk 2004. Autorka przedstawia ewolucję obrazu i „mitu” Judyty w kulturze od średniowiecza po współczesność. Podobnie jak M. Stocker, ukazuje ją jako *femme fatale* oraz recepcję księgi i jej bohaterki w ujęciu feministycznym i silnie zsekularyzowanej kulturze popularnej; <https://lubimyczytac.pl/ksiazka/76880/judyta-postac-bez-granic>.

¹⁵ M. Wojciechowski, *Judyta*, s. 138–139.

¹⁶ Zostaną one wymienione w ostatnim paragrafie dotyczącym czwartego okresu badań nad Jdt.

¹⁷ Ostatnim większym polskim całościowym komentarzem do Jdt jest książka S. Baksika, *Księga Judyty. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Starego Testamentu VI/2, Poznań 1963. Studium to jest pisane raczej z tradycyjnego punktu widzenia, broniącego autentyczności wielu szczegółów historyczno-geograficznych tej księgi. Należałoby je zaktualizować o ostatnie badania ukazujące jej gatunek literacki jako przypowieść, którą należy badać z wykorzystaniem analizy retorycznej, narratywnej czy semiotycznej, czyli podejść wykorzystywanych częściej w XXI w.

¹⁸ Do przyjętego z góry założenia o niekanoniczności tych ksiąg zaczęto dodawać argumentację; por. C.A. Moore, *Why Wasn't the Book of Judith Included in the Hebrew Bible?*, w: *“No One Spoke Ill of Her”*, s. 61–71.

badaczy katolickich, dla których Judyta była przede efektowną postacią literacką i bohaterką interesującego utworu. Jej znaczenie teologiczne i wpływ na historię zbawienia zdaje się jednak pozostawać w cieniu¹⁹. Tymczasem zarówno osoba głównej bohaterki, jak i cała księga jej poświęcona może inspirować wniosłe myśli teologiczne, przekazane za pośrednictwem środków literackich²⁰. Ważne i wciąż aktualne pytanie o treści moralne Jdt poruszył M. Wojciechowski²¹. Spostrzeżenia tego badacza są cenne z dwóch powodów. Pierwszym jest mała liczba rzetelnych studiów na ten temat, nieobarczona przyjętymi z góry założeniami, zaś drugim: naświetlenie tematu z punktu widzenia czasów biblijnych, nieco odmiennych od współczesnych kryteriów i używanej dziś nomenklatury²².

Małe zainteresowanie Jdt na przestrzeni dziejów interpretacji biblijnej było zauważane już wcześniej²³. Warto na początku krótko streścić dzieje egzegezy Jdt w XX i XXI wieku, ukazując także niektóre wcześniejsze studia jej poświęcone i główne kierunki badań²⁴. Były one rozwijane w ciągu czterech (po

¹⁹ Świadczy o tym choćby wykorzystanie Jdt w nowym *Lekcjonarzu mszalnym* (t. I–IX, Poznań 2015–2019), w którym jedynym dniem, w którym szerzej wykorzystuje się tę księgę, jest uroczystość NMP Królowej Polski (Psalm). Poza tym fragmenty Jdt pojawiają w czytaniach do wyboru bądź we wspomnienia dowolne. Perykopy Jdt występują zatem głównie w tomie VI: Jdt 8, 2–8 (s. 155*); 13, 17–20 (s. 257); 13, 18–20a (s. 91, 142, 402, 32*); por. J.B. Łach, *Księga Judyty*, w: *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza: Piecioksiąg – Prorocy – Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne*, tenże (oprac. i red.), Pismo Święte Starego Testamentu XII/3, Poznań 2018, s. 672–681, tu: s. 679–680.

²⁰ M. Wojciechowski, *Judyta*, s. 139.

²¹ Tenże, *Etyka Księgi Judyty*, *Collectanea Theologica*, 82 (2012) nr 1, s. 21–31.

²² C.A. Moore, nie przebierając w słowach, nazywa Judytę „bezwstydną pochlebczynią” (Jdt 11, 7–8), „osobą dwuznaczną” (12, 14.18) i „zuchwałą kłamczuchą” (11, 10.12–14.18–19). Określa ją także jako „bezwzględnego zabójcę” (Jdt 13, 7–8) nieprzejawiającego szacunku dla zmarłych (13, 9–10.15); C.A. Moore, *Why Wasn't the Book of Judith Included in the Hebrew Bible?*, s. 71, przyp. 49–50.

²³ Już w 1982 r. J.F. Craghan poczynił trafną wzmiankę, że wystarczy rzut oka na „Elenchus Bibliographicus” lub „Old Testament Abstracts” (biblijno-teologiczne czasopisma bibliograficzne) by zauważyć, że Jdt pojawia się częściej „we wdowich chwastach akademickiego zaniechania niż w świątecznej szacie naukowej uwagi”; tenże, *Judith Revisited*, *Biblical Theology Bulletin*, 12 (1982) nr 2, s. 50–53. Powołuje się na fakt, iż dodatkowy tom *The Interpreter's Dictionary of the Bible* z 1981 r. nie zawiera nawet krótkiego artykułu na temat Jdt.

²⁴ Uczyli to już T. Craven, w cytowanym artykule *The Book of Judith*, jednak jej studium, obejmujące dzieła powstałe do 2002 r., trzeba zaktualizować przynajmniej o 20 lat ostatnich badań w tym zakresie. Opisy pierwszych trzech okresów zainteresowania Jdt będą opisane na podstawie jej artykułu. W ostatnim czasie pojawiło się inne ważne studium w tym zakresie: M. Korytiaková, *The Book of Judith in Recent Research: The Twenty-First-Century Studies Survey*, *Rivista Biblica*, 72 (2024) nr 4, s. 531–599. Artykuł ten był jednak niedostępny dla

części nakładających się na siebie) okresów badań krytycznych, które zostaną niżej przedstawione²⁵.

2. Pierwszy okres badań nad Jdt: rozbudzenie zainteresowania (lata 1913–1949)

Pierwszy okres studiów nad Jdt obejmuje lata 1913–1949²⁶, na które datuje się publikacje bardziej znaczących krytycznych wydań pism nazywanych w terminologii ewangelickiej „apokryfami” (w których skład wchodzi księgi deuterokanoniczne w nomenklaturze rzymskokatolickiej) wraz ze wstępami i komentarzem. Należą do nich m.in. edycje R.H. Charlesa z 1913 roku²⁷, W.O.E. Oesterleya z 1914 i 1935 roku²⁸ i R.H. Pfeiffera z 1949 roku²⁹. Był to czas rozbudzenia zainteresowania nie tylko Jdt, ale także innymi księgami apokryficznymi i pseudoepigraficznymi, sytuującymi się zarówno poza kanonem katolickim, jak i protestanckim.

Badania tego czasu oscylowały wokół pytania o wiarygodność fabuły Jdt i szczegółów w niej zawartych, głównie historycznych i geograficznych. A.E. Cowley twierdził, że Jdt jest „fikcją historyczną” (*historical fiction*) i usytuował badania nad tym gatunkiem w nowej perspektywie. Zdradę i okrucieństwo głównej bohaterki argumentował z kolei „duchem czasu” ludzi walczących o zachowanie swego życia i religii³⁰. C.C. Torrey utrzymywał, że choć fabuła księgi jest fikcyjna, to geografia i topografia głównych scen Jdt były rzeczywiste³¹. Utożsamiał Betulię

autora niniejszego tekstu w momencie pisania jego zasadniczej części (numer obejmuje miesiące październik–grudzień 2024 r.).

²⁵ T. Craven, *The Book of Judith*, s. 188.

²⁶ Tamże, s. 188–192.

²⁷ *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. I–II, R.H. Charles (red.), Oxford 1913; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 188.

²⁸ W.O.E. Oesterley, *The Books of the Apocrypha: Their Origin, Teaching and Contents*, New York 1914; tenże, *An Introduction to the Books of the Apocrypha*, London 1935; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 188.

²⁹ R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times, with an Introduction to the Apocrypha*, Westport, CT 1949; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 188.

³⁰ A.E. Cowley, *The Book of Judith*, w: *The Apocrypha*, t. I, R.H. Charles (red.), s. 242–267, tu: 247; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 189.

³¹ C.C. Torrey, *The Apocryphal Literature: A Brief Introduction*, Oxford 1945; repr. New Haven 1963, s. 91; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 190.

z Sychem³², a Baitomestaim z Samarią, zaś Dotain uważa za miasto pochodzenia autora opowieści³³. Krytyczne pytania związane z historycznymi i geograficznymi anachronizmami Jdt³⁴ stały się w dalszej części tego okresu (koniec lat 40. XX w.) podstawą kolejnych badań i pytań o zasadniczy cel księgi. Zaczęto zgłębiać kwestie literackie Jdt dotyczące gatunku, funkcji i struktury, orientacji teologicznej i charakteru samej księgi, jak również tekstu i tłumaczenia³⁵. Przywrócenie Jdt (i pozostałych ksiąg określanych jako apokryficzne) do angielskich przekładów Biblii zapoczątkowało ściślejszą współpracę uczonych wywodzących się z tradycji protestanckiej i katolickiej na polu badań nad tymi księgami³⁶.

W literaturze tego okresu, oprócz wspomnianych angielskich wydań krytycznych pism apokryficznych, przeważają komentarze i studia niemieckie i francuskie, a wcześniej także łacińskie. Spośród polskich opracowań Jdt³⁷ tego czasu na uwagę zasługują teksty autorstwa S. Stysia³⁸, J. Kruszyńskiego³⁹, J. Archutowskiego⁴⁰, P. Szczygła⁴¹ i wcześniejsze opracowanie B. Marjańskiego⁴², a także inne, mniejsze studia⁴³.

³² C.C. Torrey, *The Site of Bethulia*, *Journal of the American Oriental Society* 20/1899, s.160-172.

³³ Tenże, *The Apocryphal Literature*, s. 91–92; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 190.

³⁴ Próbowano je na różny sposób interpretować i usprawiedliwiać, czego dowodem jest praca F. Stummera, *Geographie des Buches Judith*, Stuttgart 1947. W geograficznych odniesieniach księgi autor dopatruje się szczególnego, sztucznie skonstruowanego systemu; S. Baksik, *Księga Judyty*, s. 28.

³⁵ T. Craven, *The Book of Judith*, s. 191.

³⁶ We wcześniejszych komentarzach w dziale bibliografii można nawet zauważyć podział na komentarze i studia katolickie i niekatolickie, wyszczególniane osobno; por. S. Baksik, *Księga Judyty*, s. 6–8. W nowszych analizach takich podziałów się nie spotyka.

³⁷ S. Baksik, *Księga Judyty*, s. 6–8; *Polska bibliografia biblijna: od 1900–1930 r.*, zebra. Koło Biblistów UUU; przedm. J. Archutowski, Kraków 1932.

³⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W.O. Jakóba Wujka T.J.; tekst poprawili oraz wstępami i krótkim komentarzami opatrzyli ST: Ks. Stanisław Styś, NT: Ks. Jan Rostworowski*, Kraków 1935, s. 508–522 (tłumaczenie, wstęp i komentarz do Jdt).

³⁹ *Pismo Św. w tłumaczeniu Ks. J. Wujka opracowane przez XX. Prof. Dr. J. Archutowskiego, Wł. Hozakowskiego, J. Kruszyńskiego, W. Michalskiego, F. Rosłańca, P. Stacha, i Wł. Szczepańskiego*, t. II, Poznań 1926–1927. W tym tomie znajduje się opracowanie Jdt autorstwa J. Kruszyńskiego.

⁴⁰ J. Archutowski, *Wstęp szczegółowy do ksiąg Św. Starego Testamentu*, Kraków 1927, s. 162–170.

⁴¹ P. Szczygieł, *Daniel i Judyta w księdze Syracha*, *Przegląd Biblijny*, 1 (1937) nr 2, s. 117–147.

⁴² B. Marjański, *Judyta, opowiadanie biblijne*, Warszawa 1902.

⁴³ Wyszczególnia je P. Ostiański, *Bibliografia Biblijki Polskiej*, t. I–II: 1945–1999, Series Bibliographica 1, Poznań 2002.

3. Drugi okres badań nad Jdt: pierwsze komentarze i badania struktury (lata 1950–1985)

W drugim okresie, datowanym na lata 1950–1985⁴⁴, liczba badań nad Jdt znacząco wzrasta, co spowodowane jest (zapoczątkowanym już w pierwszym okresie) włączeniem ksiąg apokryficznych/deuterokanonicznych do angielskich wydań Biblii, takich jak *Revised Standard Version* i *New Revised Standard Version*. Szczególnym rysem tego okresu są nowe tłumaczenia, wydania krytycznoliterackie, analizy literackie i pierwsze studia feministyczne. Dostrzec można także dalszy rozwój tradycyjnych badań historyczno-krytycznych związanych z krytyką formy, archeologią, geografiami, historią i teologią Jdt⁴⁵. Zacieśnia się współpraca uczonych protestanckich, katolickich i żydowskich nad księgami wyłączonymi ze zbioru pism poszczególnych religii.

Drugą przyczyną wzrostu zainteresowania Jdt była niewątpliwie „wiosna biblijna” zapoczątkowana przez Sobór Watykański II (1962–1965), który postulował zarówno szerszy dostęp wszystkich wiernych do Pisma Świętego, jak i powrót do języków oryginalnych w tłumaczeniu i interpretacji ksiąg świętych, przy należnym poszanowaniu łacińskiego przekładu, czyli Wulgaty (Vg)⁴⁶. Drugi okres badań nad Jdt charakteryzuje dążenie do uporządkowania studiów na jej temat i uczynienia ich ogólnie dostępnymi dla szerszej publiczności, także pochodzącej spoza wąskiego grona specjalistów⁴⁷.

Charakterystycznymi studiami tego okresu, wyznaczającymi jego początek i koniec, są dwa studia: zwięzłe opracowanie Jdt autorstwa R. Dentana⁴⁸ i monumentalny komentarz C.A. Moore’a z serii *Anchor Bible*⁴⁹. Podczas gdy R. Dentan w sześciostrońcowym komentarzu do Jdt, przeznaczonym dla „zwykłego czytelnika”⁵⁰, określa utwór jako „romantyczną opowieść”⁵¹, to prawie trzystustroni-

⁴⁴ T. Craven, *The Book of Judith*, s. 192–202.

⁴⁵ Tamże, s. 192.

⁴⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, nr 22, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.

⁴⁷ T. Craven, *The Book of Judith*, s. 195.

⁴⁸ R. Dentan, *The Apocrypha: Bridge of the Testaments*, New York 1954; wyd. popr. 1964; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 195–196.

⁴⁹ C.A. Moore, *Judith. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 40B, Garden City, NY 1985.

⁵⁰ R. Dentan, *The Apocrypha*, s. iii.

⁵¹ Tamże, s. 56–61.

cowe tłumaczenie i komentarz Moore'a ma bardziej specjalistyczny charakter⁵² i do dzisiaj pozostaje jednym z najważniejszych komentarzy do Jdt, mimo lat, które upłynęły od jego wydania i publikacji kolejnych analiz księgi. W tym czasie powstaje również komentarz do Jdt autorstwa M.S. Enslina, amerykańskiego teologa i biblisty, i S. Zeitlina, historyka żydowskiego, rabina i badacza Talmudu⁵³. Na uwagę zasługuje tu dokładna analiza tekstu greckiego Jdt wraz z aparatem krytycznym, analizą filologiczną poszczególnych wersów i próbą odtworzenia pierwotnego brzmienia niektórych sformułowań w języku hebrajskim. Autorzy bowiem opowiadają się za semickim pierwowzorem opowiadania⁵⁴.

W miejsce rozważań historyczno-geograficznych (choć te także kontynuowano) zaczęto dokładniej badać strukturę Jdt, dopatrując się w niej szczególnego zamysłu autora. Jeszcze w 1972 roku J.C. Dancy powtarzał schematyczną i powierzchowną opinię, sądząc, że pierwsza część księgi (Jdt 1–7) jest o wiele słabsza, nudniejsza w myśli i bardziej płaska w stylu w porównaniu do drugiej (8–16), do tego stopnia, iż miano „autora” chciałoby się przypisać wyłącznie redaktorowi Jdt 8–16⁵⁵. Pierwsza część Jdt do tego stopnia nie znajdowała uznania w komentarzach, iż niektóre opracowania pomijały dyskusję na jej temat⁵⁶ bądź wspominały o niej przelotnie⁵⁷. Ten utarty styl myślenia kwestionuje T. Craven pokazując, że zarówno rozdziały 1–7, jak i 8–16 mają strukturę chiastyczną⁵⁸, co dostrzegali także polscy badacze⁵⁹. Szczególnym walorem

⁵² T. Craven, *The Book of Judith*, s. 195.

⁵³ M.S. Enslin, S. Zeitlin, *The Book of Judith. Greek Text with an English Translation, Commentary and Critical Notes by Morton S. Enslin, Edited with a General Introduction and Appendices by Solomon Zeitlin*, Leiden 1972.

⁵⁴ Do tekstu dołączono midrasz Jdt w języku hebrajskim oraz łaciński tekst księgi podany za Vg.

⁵⁵ J.C. Dancy, *The Shorter Books of the Apocrypha: Tobit, Judith, Rest of Esther, Baruch, Letter of Jeremiah, Additions to Daniel, and Prayer of Manasseh*, Cambridge Bible Commentary; Cambridge 1972, s. 67–68; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 201.

⁵⁶ L. Rost, *Judaism outside the Hebrew Canon: An Introduction to the Documents*, tłum. D.E. Green, Nashville 1971, s. 53; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 201.

⁵⁷ N. DeLange, *Apocrypha: Jewish Literature of the Hellenistic Age*, New York 1978. Pierwszej części Jdt poświęcono 1 akapit, zaś drugiej 13 stron; por. tamże, s. 114–128; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 201.

⁵⁸ Część I zawiera gradację elementu grozy i zwiększa napięcie, zaś część II, wprowadzając na scenę główną bohaterkę, eksponuje wyzwolenie narodu, które dokona się przez jej rękę; T. Craven, *Artistry and Faith in the Book of Judith*, *Semeia* 8/1977, s. 75–101.

⁵⁹ J.B. Łach, oprócz struktury chiastycznej obu części Jdt, dostrzega w II części układ chiastyczny odwrócony z centralnym motywem zabójstwa Holofernesa; tenże, *Księga Judyty*, s. 676.

studium T. Craven jest charakterystyka Judyty jako osoby wielkiej wiary. Siła tej kobiety jest wyjątkowa, ponieważ kontrastuje ze słabością wszystkich stron, szczególnie mężczyzn. Różni się bowiem od innych postaci nie tylko płcią, ale także jakością swojego życia⁶⁰. Badania te zostały poszerzone w rozprawie doktorskiej autorki, w których dokonuje analizy powtórzeń pojawiających się zarówno pomiędzy obiema częściami Jdt, jak i występujących w obrębie każdej z nich⁶¹.

W tym okresie pojawiają się także szersze analizy Jdt w sztuce, zapowiadające szerszy nurt jej feministycznej lektury. Przykładowo, P. Montley, analizując przedstawienia głównej bohaterki w sztukach pięknych, widzi w niej *androgynę*⁶², istotę dwupłciową, wykraczającą poza dychotomię mężczyzna/kobieta, będącą kimś więcej niż zwykła wojowniczka czy *femme fatale*⁶³.

Spośród polskich opracowań tego okresu warto wspomnieć pracę S. Baksika na temat problemu historyczno-geograficznego Jdt⁶⁴ oraz cytowany już komentarz. Poza tym zajmowano się głównie tłumaczeniami do kolejnych wydań Pisma Świętego z dodatkiem wstępu i (związłego zazwyczaj) komentarza⁶⁵.

⁶⁰ T. Craven, *Artistry and Faith in the Book of Judith*, s. 94–95.

⁶¹ Tamże, *Artistry and Faith in the Book of Judith*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 70; Chico, CA 1983 [Autorka opatrzyła cytowany wcześniej artykuł i niniejszą książkę takim samym tytułem].

⁶² Androgynę – istota posiadająca zarówno cechy męskie, jak i żeńskie. W androgynii („dwupłciowości”) niektóre kierunki feministyczne widzą podstawę nowego rodzaju osobowości; E. Jezierska, *Podejście feministyczne w interpretacji Biblii*, w: *Papieska Komisja Biblijna, Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, R. Rubinkiewicz (red. i tłum.), Rozprawy i Studia Biblijne 4, Warszawa 1999, s. 158–168, tu: s. 161, przyp. 5.

⁶³ P. Montley, *Judith in the Fine Arts: The Appeal of the Archetypal Androgyn*, *Anima* 4 (1978), s. 37–42, tu: 40; T. Craven, *The Book of Judith*, s. 192.

⁶⁴ S. Baksik, *Problem historyczno-geograficzny Księgi Judyty* (rozprawa doktorska), Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1950.

⁶⁵ Prace tego okresu wyszczególnione przez P. Ostańskiego obejmują zaledwie 8 pozycji, z czego 1 w języku niemieckim (F. Stummer, *Geographie des Buches Judith*, rec. S. Grzybka w jęz. pol.). Prócz komentarza S. Baksika są tam dwa tłumaczenia Jdt ze wstępem (*Biblia Tysiąclecia* i *Biblia Poznańska*), czasem przedrukowanym w innym tomie z nieznacznymi korektami. Ponadto odnotowano zaledwie trzy krótkie artykuły o objętości maksymalnie trzech stron; P. Ostański, *Bibliografia Bibliistyki Polskiej*, t. I, s. 364.

4. Trzeci okres badań nad Jdt: rozkwit podejścia feministycznego i badań interdyscyplinarnych (lata 1986–2001)

W trzecim okresie studiów nad Jdt, obejmującym lata 1986–2001⁶⁶, zauważyć można poszerzenie badań intertekstualnych, interdyscyplinarnych oraz eklektycznych, jak również pogłębienie podejścia feministycznego do jej lektury.

Jak pisze M. Wojciechowski, historia biblijna nie raz ukazuje kobiety odgrywające znaczącą rolę w dziejach narodu Bożego wybrania. Rzadko jednak chodzi o takie, które osobiście walczyły; w całej kulturze starożytnej były to sytuacje wyjątkowe. Inspiracją dla historii Judyty mogła być wzmianka Księgi Sędziów o Jael, która przyjęła do swego namiotu uciekającego wodza nieprzyjaciół Izraela, Siserę, i zabiła go we śnie (Sdz 4, 17–22). Jest też aluzja do „praojca Symeona” (Jdt 9, 2), który uśmiercił winnych gwałtu na swej siostrze Dinie (Rdz 34). Jako wybawicielka narodu Judyta przypomina Esterę. Zabiła skrycie wodza wrogów, niczym Ehud (Sdz 3, 12–30). Ze względu na czas akcji można też interpretować jej osobę jako żeński odpowiednik Judy Machabeusza⁶⁷. Badania intertekstualne dotyczące bohaterów Jdt rzutują na czas powstania księgi, który datuje się właśnie na okres machabejski, nazywany także hasmonejskim (167–63 r. przed Chr.)⁶⁸. Postacie księgi, przede wszystkim Nabuchodonozor, Holofernes i sama Judyta – są wyraźnie pod wpływem Hasmoneuszy, ukazanych szczegółowo w 1–2 Mch⁶⁹. Można wskazać również inne paralele tematyczne między obiema księgami⁷⁰.

⁶⁶ T. Craven, *The Book of Judith*, s. 202–210.

⁶⁷ M. Wojciechowski, *Judyta*, s. 143.

⁶⁸ L.I. Levine, *Okres hellenistyczny. Aleksander Wielki. Narodziny i upadek dynastii hasmonejskiej*, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy*, H. Shanks (red.), tłum. W. Chrostowski, wyd. 2, Podręczniki Biblijne 1, Warszawa 2009, s. 337–384.

⁶⁹ Antioch IV Epifanes z 1–2 Mch, podobnie jak Nabuchodonozor z Jdt, ogłasza się bogiem i również nie wykazuje tolerancji religijnej wobec innych, plądrując i niszcząc świątynie i święte gaje. Wydaje się, że klęska Nikanora, generała późniejszego króla Seleucydów Demetriusza I, miała wpływ na przedstawienie śmierci Holofernesa i jej następstw, podczas gdy sama Judyta może być postrzegana jako odpowiednik bądź nawiązanie do Judy Machabeusza (ukazanego zwłaszcza w 1 Mch), co sugeruje także jej imię.

⁷⁰ W Jdt 4, 3 mowa o tym, iż sprzęt, ołtarz i przybytek w Jerozolimie zostały świeżo poświęcone po zbezczeszczeniu (nie zaś zniszczone i odbudowane), co przypomina działalność Judy Machabeusza i wydarzenia z 164 r. przed Chr. (1 Mch 4, 36–61; 2 Mch 10, 1–8). Na-

Przesłanie księgi wydaje się jednak leżeć głębiej. Postać głównej bohaterki zdaje się bowiem z jednej strony nawiązywać do znanych postaci biblijnych i historycznych⁷¹, tak żeńskich, jak Sara, Dina, Miriam, Jael, Debora, Dalila, Abigail, Estera, jak i męskich, jak Abraham, Mojżesz, Symeon, Ehud, Dawid, Daniel czy Juda Machabeusz⁷². Z drugiej strony wykracza ona ponad tradycyjne role im przypisywane. Aczkolwiek sam czyn Judyty wygląda na nawiązanie do historii Jael, to jej nadzwyczajna pobożność i rola w Izraelu wskazują, że główna inspiracja leżała gdzie indziej. Jako ta, która zagrzewa do walki i triumfuje po zwycięstwie, przypomina raczej sędzinę i prorokinię Deborę z tego samego epizodu Sdz, która „sprawowała sądy nad Izraelem” (Sdz 4, 4). Narracja Jdt zdaje się jednak prowadzić głębiej i zachęcać do poszukiwania dalszych odniesień. Ukazuje bowiem główną bohaterkę nie tylko jako wojowniczkę, dowodzącą kolejnym zbrojnym powstaniem przeciwko wrogom Izraela, ile jako rzeczniczkę woli Bożej względem ludu, co jest raczej istotą roli proroka. Choć przewodzi i góruje na wojnie (gdyż taka jest rola „sędziego” w Sdz), to nieustannie wskazuje na Boga, który jest sprawcą zwycięstwa. Prorokinią śpiewającą modlitwę po zwycięstwie była również Miriam (Wj 15, 20–21)⁷³, a przede wszystkim Mojżesz (Wj 15, 1–19), uważany za największego proroka w dziejach Izraela (Pwt 34, 10–12). Nawiązanie do jego pieśni znajduje się również w modlitwie (Jdt 9, 7–8) i hymnie głównej bohaterki (Jdt 16, 1–17)⁷⁴.

wrócenie Achiora mogło być nawiązaniem do nawrócenia Idumejczyków przez Jana Hirkana (135–104 przed Chr.) bądź Iturejczyków przez Arystobula (104–103 przed Chr.). Niektórzy uczeni wykorzystują geograficzne tło księgi (Samaria pod panowaniem żydowskim, w przeciwieństwie do Galilei i nadmorskich miejscowości) do bardziej precyzyjnego wyznaczenia daty jej powstania; D.L. Gera, *Textual History of Judith*, w: *Textual History of the Bible*, t. II: *The Deuterocanonical Scriptures*, cz. IIB, F. Feder, M. Henze (red.), Leiden 2020, s. 51–65, tu: s. 52.

⁷¹ W ostatnich czasach dostrzega się interesujące paralele między Judytą a Aleksandrą Salome (139–67 r. przed Chr.), jedyną (oprócz Atalii) królową Jerozolimy, panującą w latach 76–67 przed Chr.; J. Corley, *Judith: An Unconventional Heroine*, *Scripture Bulletin*, 31 (2001) nr 2, s. 70–85, tu: s. 79–80.

⁷² Odniesienia te szczegółowo opisał J. Corley, *Judith: An Unconventional Heroine*, s. 70–85.

⁷³ M. Wojciechowski, *Judyta*, s. 144.

⁷⁴ Motyw ten często podejmowany jest w badaniach, szczególnie najnowszych; por. choćby B. Schmitz, *κύριος συντριβὸν πολέμου* “The Lord who shatters wars” (*Exod 15:3^{LXX}*). *The formative importance of the Song of the Sea (Exod 15:1–18^{LXX}) for the Book of Judith*, *Journal of Septuagint and Cognate Studies*, 47 (2014), s. 5–16; C. Rakel, ‘I will sing a new song to my God’: Some remarks on the intertextuality of *Judith 16.1–17*, w: *A Feminist Companion to Judges*, A. Brenner (red.), *The Feminist Companion to the Bible (Second) series 4*, Sheffield 1999, s. 27–47.

4.1. Główne założenia i konsekwencje podejścia feministycznego w interpretacji Jdt

Przedstawienie powyższych wniosków, wynikających z dokładnej egzegezy tekstu, było konieczne w świetle ich porównania z niektórymi nowszymi interpretacjami należącymi do trzeciego okresu badań nad Jdt. Lektura tej księgi, szczególnie w ujęciu feministycznym, zdaje się bowiem iść w kierunku zestawiania, utożsamiania bądź nawet zastępowania męskich bohaterów Jdt przez żeńską postać Judyty, będącej alternatywą dla obecnych w księdze mężczyzn. Jedną z takich prób podjął J.W. van Henten, ukazując Judytę jako „lepszą wersję” Mojżesza⁷⁵. Tego typu interpretacje wynikają z przyjętego uprzednio założenia sformułowanego przez Athalę Brenner, czołową przedstawicielkę feministycznej egzegezy biblijnej. W świetle jej opinii, interpretacja tekstu biblijnego niekoniecznie musi ukazywać jego znaczenie zamierzone przez autora, lecz jest raczej kwestią (mniej lub bardziej przekonującej) reakcji czytelnika na tekst⁷⁶. W świetle tego założenia, fundamentalnego dla egzegezy feministycznej, przedmiotem interpretacji staje się nie tyle tekst, ile raczej jego odbiór przez czytelników, co stwarza pole do kolejnych re-lektur, nierzadko odbiegających zarówno od tekstu, jak i jego pierwotnego znaczenia⁷⁷.

W innym studium⁷⁸ J.W. van Henten bada Jdt z perspektywy obecności „głosu kobiecego” (*F-voice*) w przeciwieństwie do męskiego (*M-voice*)⁷⁹. Z tej

⁷⁵ J.W. van Henten, van Henten, *Judith as a Female Moses. Judith 7–13 in the Light of Exodus 17, Numbers 20, and Deuteronomy 33, 8–11*, w: *Reflections on Theology and Gender*, F. van Dijk-Hemmes, A. Brenner (red.), Kampen 1994, s. 33–48, tu: s. 46.

⁷⁶ J.W. van Henten, *Judith as a Female Moses*, s. 46.

⁷⁷ W świetle *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym Dei verbum*, pierwszym zadaniem komentatora tekstu biblijnego jest odczytanie intencji hagiografów, czyli tego, co „rzeczywiście zamierzali powiedzieć i co przez ich słowa spodobało się Bogu ujawnić (...). Jest przeto konieczne, aby interpretator szukał tego znaczenia, jakie w określonych okolicznościach swego czasu i kultury hagiograf zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą stosowanych wówczas gatunków literackich”; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, nr 12.

⁷⁸ J.W. van Henten, *Judith as Alternative Leader. A Rereading of Judith 7–13*, w: *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, s. 224–252, tu: s. 245.

⁷⁹ Kryteria przypisywania tekstów biblijnych „głosowi kobiecemu” zostały wypracowane i zdefiniowane w: A. Brenner, F. van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Biblical Interpretation 1, Leiden 1993, s. 25–109. Dany tekst zawiera „głos kobiecy” jeśli: 1) Wykazuje oznaki mniej androcentrycznego podejścia; 2) Odwołuje się do (re)definicji rzeczywistości z kobiecego punktu widzenia, aby uwzględnić

perspektywy, wyrażenie „z ręki kobiety” użyte trzykrotnie w księdze (Jdt 9, 10; 13, 15 i 16, 5) miałyby być wyznacznikiem ról płciowych. Czyny Judyty przewyższają bowiem wszystkie razem wzięte dokonania mężczyzn w Jdt⁸⁰, a stąd już tylko krok, by odczytać jej postać jako korektę czy alternatywę wobec męskiego (nieudolnego) przywództwa⁸¹. Choć w opinii autora układ odniesienia Jdt jest typowo androcentryczny, to interpretacja postaci Judyty jako alternatywnej przywódczyni, czy wręcz alternatywy dla mężczyzn występujących w tekście, może być postrzegane jako redefinicja rzeczywistości z kobiecej perspektywy, dokonana przez autora/kę Jdt⁸².

Proponowana wyżej lektura Jdt wpisuje się w nurt podstawowych zasad feministycznego podejścia do Pisma Świętego, w świetle którego nowa lektura i nowe słuchanie świętej księgi prowadzi do nowych interpretacji. Skutkuje to propozycją „napisania Biblii na nowo” proponowaną przez feministki⁸³.

W podobnym tonie wypowiada się J. Zsengellér⁸⁴, który analizując piękno Dawida i Judyty w księgach im poświęconych, dochodzi do wniosku, że Judytę można nazwać „żeńskim Dawidem” (*Female David*). Odwołując się do malarzkich przedstawień Judyty w walce, sugeruje, że rola wojowniczką zmieniała jej kobiecy charakter, przekształcając ją w postać podobną do amazonki, której ciało przypomina męskie⁸⁵. Piękno Dawida z kolei zmienia męski charakter Dawida, determinując jego seksualną (bądź homoseksualną) rolę, jaką pełnił na

różnice między postrzeganiem świata przez mężczyzn i kobiety, tamże, s. 106; cyt. za: J.W. van Henten, *Judith as Alternative Leader*, s. 246.

⁸⁰ J.W. van Henten, *Judith as Alternative Leader*, s. 246.

⁸¹ Tamże, s. 245.

⁸² Tamże, *Judith as Alternative Leader*, s. 247. Zdaniem van Hentena istnieją solidne podstawy, by przypisać autorstwo (pierwotnej wersji) Jdt kobiecie, choć uważa on, że także męskie autorstwo można logicznie uzasadnić, tamże, s. 225.

⁸³ W „pisananiu Biblii na nowo” chodzi o wypracowanie nowej jej interpretacji, takiej, która, zdaniem autorów, nie deprecjonowałaby kobiet. Pierwsza taka próba została podjęta wraz z publikacją w latach 1895–1898 *The Woman's Bible*: zbioru komentarzy E. Stanton do tych fragmentów Biblii, których tradycyjna interpretacja może skutkować patriaralizmem; A. Gomola, *Feminist thought in Bible translations*, *Przekładaniec. A Journal of Literary Translation*, 24 (2010), s. 193–208, tu: s. 194; E. Jezierska, *Podejście feministyczne*, s. 166.

⁸⁴ J. Zsengellér, *Judith as a Female David*, w: *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments*, G.G. Xeravits (red.), *Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* 28, Berlin i in. 2015, s. 186–210.

⁸⁵ Tamże, s. 205.

dworze Saula⁸⁶. Choć można dostrzec typologiczną paralełę⁸⁷ między opisami bohaterskich czynów Judyty i Dawida, sugerowanie zmiany ich tożsamości płciowej wydaje się być nadinterpretacją tekstu biblijnego, koncentrującą się bardziej na reakcjach czytelnika niż na samym przekazie tekstu⁸⁸. Przypomina to radykalny kierunek podejścia feministycznego w egzegezie, który w celu udowodnienia swoich interpretacji sięga nierzadko po argumenty *ex silentio*, narażając się na zarzut tendencyjnej i jednostronnej lektury świętych tekstów⁸⁹. Tego typu argumentacja jest niepewna, bowiem solidne wnioski egzegetyczne płyną przede wszystkim z analizy samego tekstu⁹⁰.

Warto w skrócie przedstawić niektóre przykłady feministycznej egzegezy Jdt, by zbadać założenia, którymi się kierują⁹¹. Przykładowo, T. Craven przyznaje, że nie istnieje jedna właściwa odpowiedź na pewne kłopotliwe kwestie związane z Jdt, a to, co „normalne”, ustępuje w tej księdze⁹². Choć w Jdt znajdują się pewne tematy trudne do jednoznacznej oceny (zabójstwo Holofernesa, dwuznaczna argumentacja głównej bohaterki), to przyjmowanie, iż właściwe odpowiedzi nie istnieją, może utrudniać poprawną interpretację. Nowe możliwości egzegezy Jdt, pozbawione jednostronnych ocen, otwierają się dzięki poprawnej egzezie narracyjnej tej książki, rozwijanej w ostatnich czasach.

Trudnościami interpretacyjnymi wciąż nacechowana jest, przywołana wyżej, moralna ocena postępowania Judyty. Posługuje się ona przecież wysublimowanym oszustwem w celu zwiedzenia i zabójstwa przeciwnika⁹³. Niektórzy wyciągają z tego wniosek, iż prawda nie jest ani absolutna, ani stała, ale raczej

⁸⁶ Autor sugeruje, iż Dawid został poproszony o pozostanie w domu królewskim, gdzie otrzymanie stanowiska w królewskiej armii szło w parze ze zwiększeniem liczby relacji heteroseksualnych bądź homoseksualnych; tamże, s. 199.

⁸⁷ J.B. Łach, *Księga Judyty*, s. 676.

⁸⁸ Przykłady feministycznej lektury Jdt, w tym także zestawiające główną bohaterkę z innymi postaciami starotestamentalnymi, można mnożyć; por. M. Wojciechowski, *Judyta*, s. 139–140.

⁸⁹ E. Jezierska, *Podejście feministyczne*, s. 168.

⁹⁰ M. Chrostowski, *Granice interpretacji biblijnej. Feministyczna egzegeza Pisma Świętego na przykładzie Prz 7*, Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji, 15 (2020), s. 17–30, tu: s. 19.

⁹¹ T. Craven, *The Book of Judith*, s. 202, 205, 208.

⁹² Tamże, s. 202, gdzie cytuje: C.A. Moore, *Why Wasn't the Book of Judith Included in the Hebrew Bible?*, s. 71.

⁹³ Bohaterka modli się o skuteczność „ułady swoich warg” w Jdt 9, 10.13.

osobista, relacyjna i objawiona w procesie⁹⁴. Wydaje się to jednak narzuceniem tekstowi własnej interpretacji, albowiem nieuzasadnione jest czerpanie nauki moralnej wyłącznie z jednej biblijnej księgi. Pełna prawda o Piśmie Świętym płynie z całości jego nauczania, zaś nakaz miłości nieprzyjaciół znajduje się dopiero w Nowym Testamencie⁹⁵. Warto także podkreślić odmienną ocenę moralną przemocy i zemsty w Starym Testamencie. O ile sama przemoc, szczególnie nieuzasadniona, zasługuje na Boży gniew, o tyle zemsta zyskuje inną ocenę, będąc nawet biblijną prerogatywą Boga. W przypadku Judyty ocenie podlega nie tyle sam czyn, co jego aspekt⁹⁶.

M. Hellmann ukazuje Judytę jako autonomiczną bohaterkę, przekraczającą granice narzuconych jej ról społecznych (małżeństwo, macierzyństwo i obowiązki domowe), która odzwierciedla idealny Izrael (jej hebrajskie imię *Jehudit* oznacza dosłownie „Żydówkę”) wierny Torze⁹⁷. Widać tu dążenie do przedstawiania kobiecego powołania do macierzyństwa jako „narzuconej roli społecznej”, przy czym autora *Jdt* ukazuje się jako „pozbawionego troski o emancypację kobiet”⁹⁸.

H. Efthimiadis-Keith wykorzystując jungowskie kategorie psychoanalityczne do interpretacji *Jdt*, odczytuje ją jako sen bądź mit odzwierciedlający burzliwą dynamikę w żydowskiej duszy narodu w okresie Machabeusz⁹⁹. W innym artykule, odnoszącym się do teorii Freuda¹⁰⁰, Hudsona i Jabota

⁹⁴ T. Craven, *Redeeming Lies in the Book of Judith* (Referat wygłoszony na dorocznym spotkaniu Society of Biblical Literature w Anaheim, CA w 1989 r.); też, *Women who Lied for the Faith*, w: *Justice and the Holy: Essays in Honor of Walter Harrelson*, P. Paris, D. Knight (red.), Atlanta 1989, s. 35–49; cyt. za: też, *The Book of Judith*, s. 203.

⁹⁵ M. Wojciechowski, *Etyka Księgi Judyty*, s. 31.

⁹⁶ D. Bartoszewicz, *Biblijne oceny postępowania braci Diny w Księdze Rodzaju i Księdze Judyty. Analiza komparatystyczna*, Warszawskie Studia Teologiczne, XXIII (2010) nr 2, s. 217–223, tu: s. 222–223.

⁹⁷ M. Hellmann, *Judit, eine Frau im Spannungsfeld von Autonomie und göttlicher Führung: Studie über eine Frauengestalt des Alten Testaments*, New York 1992; T. Craven *The Book of Judith*, s. 205.

⁹⁸ T. Craven *The Book of Judith*, s. 205.

⁹⁹ H. Efthimiadis-Keith, *The Dream of Judith: A Jungian Perspective*, *Journal of Northwest Semitic Languages*, 25 (1999) nr 2, s. 153–171; T. Craven *The Book of Judith*, s. 206.

¹⁰⁰ Symbolu męskiej kastracji w motywie ścięcia głowy (popularnym w kulturze już od czasów starożytnych) dopatrywał się już Z. Freud, twórca psychoanalizy. Wykorzystał znaną z mitologii greckiej historię Meduzy, której spojrzenie było uważane za śmiertelne. Została pokonana przez Perseusza, który odciął jej głowę, a następnie używał jej do pokonania swych wrogów. W analizach zorientowanych psychoanalitycznie mityczna Meduza jest często zestawiana, a nawet mylona z Judytą. Trudno jednak zaprzeczyć, że dochodzi tu do odwrócenia ról;

o rozwoju i indywiduacji chłopca, autorka sugeruje, że Jdt symbolicznie reprezentuje lęk przed kastracją oraz „innym”¹⁰¹. W obu studiach widać przyjęte z góry odczytanie dawnej symboliki biblijnej w świetle wypracowanych o wiele później koncepcji psychoanalitycznych, których symbolika rządzi się innymi kategoriami niż biblijne.

M.Z. Scariot, wychodząc z założenia, że żydowski system praw religijnych dążył do podporządkowania kobiet mężczyznom, proponuje lekturę hymnu z Jdt 16 jako protestu zarówno przeciw temu systemowi, jak i przeciwko obcej dominacji politycznej i gospodarczej¹⁰². Także tu dostrzec można przyjętą z góry interpretację Jdt, niewynikającą bezpośrednio z jej tekstu.

4.2. Założenia współczesnej narratologii w analizie Jdt

Kolejnym etap w nowszej interpretacji Jdt (i nie tylko) wyznacza M. Bal, czołowa przedstawicielka współczesnej narratologii, czyli analizy narracji tekstu, a także krytyk kultury i literatury. W jej badaniach widać jednak dążenie do kwestionowania ustalonych schematów narracyjnych oraz alternatywnego odczytywania zarówno tekstu Jdt, jak i jego przedstawień w sztuce¹⁰³.

bezglowa Meduza to kobieta zabita przez mężczyznę, natomiast w Jdt sytuacja jest odwrotna; M. Bal, *Head Hunting: "Judith" on the Cutting Edge of Knowledge*, w: *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, s. 253–285, tu: s. 254–258. Aczkolwiek psychoanalityczna lektura funkcjonujących od dawna motywów i obrazów może okazać się pomocna do zrozumienia złożonej psychiki bohaterów bądź współczesnych czytelników, to jednak nakładanie tych kategorii do tekstów biblijnych niesie za sobą ryzyko wypaczenia ich sensu. Trudno porównać śmiercionośną Meduzę z bohaterską Judytą, która swoim czynem (choć związanym ze śmiercią) przyniosła swojemu narodowi nie zgubę, ale wyzwolenie.

¹⁰¹ H. Eftimiadis-Keith, *Judith: Lorena Bobbit of Yesteryear? A Psychoanalytic Perspective on the Book of Judith According to the Castration Complex*, *Scriptura* 70 (1999), s. 211–228; T. Craven *The Book of Judith*, s. 206.

¹⁰² M.Z. Scariot, *A Beleza do corpo da mulher como espaço de libertação. Uma leitura sociológica de Judite 16, 1–17*, *Espaços* 7 (1999), s. 145–152; T. Craven *The Book of Judith*, s. 206.

¹⁰³ W cytowanym wcześniej artykule autorka proponuje nową interpretację najbardziej znanych malarskich przedstawień Judyty (m.in. autorstwa Michelangela da Caravaggia czy Artemisji Gentileschi). Zamiast analizować je w ramach ustalonych wcześniej założeń, sugeruje, by traktować te obrazy jako narzędzie do zdobywania lub przekształcania wiedzy, np. w kontekście stereotypowych ról przypisywanych płciom; M. Bal, *Head Hunting: "Judith" on the Cutting Edge of Knowledge*, s. 261–262.

Wychodząc z założenia, że w analizie literackiej kategoria „prawdy” nie istnieje (*there is no truth*)¹⁰⁴, postuluje traktowanie różnych interpretacji tekstu jako równoważnych. Sama zresztą przyznaje, że nawet jej propozycje odczytania tekstu nie mogą być traktowane jako kolejna, nadrzędna interpretacja obalająca wszystkie inne¹⁰⁵. Twierdzi ponadto, że sam tekst jest już jakimś jego odczytaniem i stąd jednoznaczna lektura nie jest możliwa, bowiem żaden tekst nie jest jednolity¹⁰⁶. Zarówno w dawniejszych pozycjach¹⁰⁷, jak i w swym programowym dziele *On Story-Telling: Essays in Narratology* łączy tekst z tekstem jako „podtekst lub raczej współtekst, o który ociera się tekst literacki”¹⁰⁸. Autorka zakłada, że „właściwa lektura” oznacza lekturę zorientowaną na czytelnika (*reader-oriented reading*). Zakładając takie podejście, czytelnik powinien dostrzec nie tylko przesłanie samego tekstu, ale także to, jak jest ono wzbogacone przez jego własną interpretację¹⁰⁹. Jej zdaniem „prawda” jest sposobem kolonizowania tekstu, zajmowania go i podawania się za jego właściciela. Żadna metoda nie jest w stanie odkryć jego prawdziwego znaczenia. W świetle takiej interpretacji, pojęcie „prawdy” jest (podobnie jak w innych praktykach semiotycznych) wyłącznie kwestią przekonania¹¹⁰.

Nietrudno zauważyć, że krytycy tacy jak M. Bal przesunęli punkt ciężkości badań z obserwowanego (tekstu bądź języka) na interakcję między obserwatorem a obserwowanym. W rezultacie, słowa „czytanie”, „czytelnik” i „publiczność” nie są tak oczywiste jak niegdyś. Uwaga interpretatora przesunęła się zatem z autonomicznego „tekstu samego w sobie” na autorefleksyjność, rolę uczuć, zmienność reakcji, konfrontację lub relację między tekstem a czytelnikiem oraz naturę i granice interpretacji¹¹¹. Nie interesuje ją zatem, „co znaczy tekst (i czy można w ogóle to ocenić), ale: co może znaczyć w danym

¹⁰⁴ M. Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington: 1987, s. 1; T. Craven *The Book of Judith*, s. 208.

¹⁰⁵ M. Bal, *Lethal Love*, s. 132; T. Craven *The Book of Judith*, s. 208.

¹⁰⁶ M. Bal, *On Story-Telling: Essays in Narratology*, D. Jobling (red.), Sonoma, CA 1991, s. 17–18; polskie tłumaczenie: *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, Kraków 2013.

¹⁰⁷ Taż, *Lethal Love*; taż, *Death and Dissymmetry*, Chicago 1988; taż, *Murder and Difference*, Bloomington 1988; *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, taż (red.), JSOTSup 81; *Bible and Literature*, 22; Sheffield 1989.

¹⁰⁸ Taż, *On Story-Telling*, s. 11; T. Craven *The Book of Judith*, s. 208.

¹⁰⁹ M. Bal, *On Story-Telling*, s. 11; T. Craven *The Book of Judith*, s. 208.

¹¹⁰ M. Bal, *On Story-Telling*, s. 11; T. Craven *The Book of Judith*, s. 208–209.

¹¹¹ I.N. Rashkow, *M. Bal, Lethal Love* [Rec.], *Hebrew Studies*, 30 (1989), s. 100–106, tu: s. 100.

kontekście, czyli w ramach nakładanych nań przez różne dyskursy”¹¹². O ile przyjęte przez M. Bal metody mogą okazać się pomocne w interpretacji np. dzieł sztuki, o tyle trudno przyjąć je bezkrytycznie w odczytywaniu tekstów biblijnych, gdzie w centrum leży wierność tekstowi, nie zaś dowolna jego interpretacja (2 P 1, 20).

Warto zauważyć, że przyjęcie koncepcji „prawdy” jako „kolonizacji tekstu” może stanowić nie tyle przestrzeń do dyskusji, ale wręcz uniemożliwić konstruktywną wymianę poglądów. Ich celem winno być bowiem dotarcie do prawdy, nie zaś mnożenie interpretacji, w których wszystkie sposoby odczytania tekstu są równoznaczne i równoważne. Alternatywą dla tego typu podejść do tekstu może być powrót do założeń metody narratywnej, która analizuje sposób przedstawienia historii, aby zaangażować czytelnika w świat opowieści i jej system wartości¹¹³. Odbiorca tekstu jest zatem wezwany nie tylko do obserwacji własnych reakcji, ale do twórczej konfrontacji ze światem wyłaniającym się z narracji. Narracyjna lektura Biblii obejmuje złożone i zróżnicowane procesy komunikacyjne zachodzące między opowieścią a jej odbiorcami, odbywające się na poziomie intertekstualnym¹¹⁴. Warto zatem powrócić do właściwie pojętej intertekstualności Jdt, w świetle której cechy głównej bohaterki będą twórczo zestawiane z innymi postaciami biblijnymi, zarówno żeńskimi (Jael, Estera, Debora, Miriam, a nawet Tamar), jak i męskimi (Dawid, Mojżesz, Ehud, Juda Machabeusz). Ich celem nie powinno być jednak przedstawianie Judyty jako „walczącej alternatywy” dla innych postaci, lecz twórcza reinterpretacja i analiza wzajemnego wpływu tych postaci na siebie nawzajem oraz na czytelnika Jdt.

¹¹² M. Maryl, *Sztuka czytania? Mieke Bal w teorii i w praktyce*, Teksty Drugie, 4 (2013), s. 312–326, tu: s. 313.

¹¹³ *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, pkt. B, nr 2, R. Rubinkiewicz (red. i tłum.), s. 36.

¹¹⁴ Z. Pawłowski, *Bóg i tożsamość Mojżesza. Lektura narracyjna Exodus 2, 1–3, 15*, The Biblical Annals, 7 (2017) nr 2, s. 187–205, tu: s. 187.

5. Czwarty okres badań nad Jdt: język oryginalny, *gender studies*, nowe metody analizy literackiej (lata 2002–2024)¹¹⁵

W ostatnim czasie, wraz z pojawieniem się nowych komentarzy do Jdt¹¹⁶, zajęto się ponownie kwestią jej języka oryginalnego. Jako jedna z siedmiu ksiąg deuterokanonicznych, Jdt przetrwała do czasów obecnych wyłącznie w języku greckim i, podobnie jak powyższe, nie została (także) z tego powodu włączona do żydowskiego kanonu ksiąg świętych. Za jej język oryginalny długo uznawano hebrajski¹¹⁷ lub aramejski, co tłumaczyłoby użycie typowo hebrajskiej składni *infinitivus absolutus* (Jdt 2, 13; 6, 4; 7, 15 i 9, 4¹¹⁸) i innych semityzmów w Jdt¹¹⁹. Hebrajski styl literacki i semickie tło dzieła skłoniły niektórych uczonych do opracowania rekonstrukcji Jdt w jej (oryginalnym) języku hebrajskim, czyli retrowersji tekstu greckiego na hebrajski¹²⁰.

W ostatnich latach uczeni coraz częściej opowiadają się jednak za greckim oryginałem dzieła, dowodząc, iż elementy semickie wynikają z naśladowania

¹¹⁵ Przyjęta data końcowa wyznacza zarówno czas pisania niniejszego tekstu (koniec 2024 r.), jak i rok pojawienia się ważnego studium dotyczącego analizy narracyjnej Jdt: M. Korytiaková, *The Concept of Space in the Book of Judith. A Contribution to the Narrative Analysis of Old Testament Texts*, *The Septuagint in its Ancient Context. Philological, Historical and Theological Approaches* 3, Turnhout 2024.

¹¹⁶ Z nowszych komentarzy warto wymienić: D.L. Gera, *Judith*, *Commentaries on Early Jewish Literature*, Berlin–Boston 2014; B. Schmitz, H. Engel, *Judit*, *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*; Freiburg i in. 2014; L.M. Wills, *Judith: A Commentary on the Book of Judith*, Minneapolis 2019; *Giuditta. Introduzione, traduzione e commento*, F. Dalla Vecchia (red.), *Nuova versione della Bibbia dai testi antichi* 29, Cinisello Balsamo 2019; D. Candido, *Giuditta. Nuova versione, introduzione e commento*, *I libri biblici. Primo Testamento* 32, Milano 2020; J.L. Koosed, R.P. Seesengood, *Judith*, *Wisdom Commentary* 16, Collegeville, MI 2022.

¹¹⁷ A.M. Dubarle, *L'authenticité des textes hébreux de Judith*, *Biblica*, 50 (1969) nr 2, s. 187–211.

¹¹⁸ Spośród czterech przypadków użycia cytowanej składni, trzy z nich reprezentują odmienne konstrukcje rzeczownikowe, stąd tylko jeden z nich mógłby zdecydowanie wskazywać na hebrajski oryginał księgi; D.L. Gera, *Judith*, s. 84.

¹¹⁹ Por. M. Philonenko, *L'origine essénienne du livre de Judith*, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140 (1996) nr 4, s. 1139–1156, gdzie autor próbuje dowieść esseńskiej proveniencji Jdt.

¹²⁰ Opracował ją Y.M. Grintz, *Sefer Yehudith*, Jerusalem 1957 (hebr.); D.L. Gera, *Textual History of Judith*, s. 52–53.

stylu LXX, od której Jdt jest wyraźnie zależna na poziomie cytatów i aluzji biblijnych. Sugerując powstanie Jdt po grecku, wyznaczają kompozycję dzieła na ok. I wiek przed Chr.¹²¹. Chociaż trudno tę kwestię rozstrzygnąć ostatecznie, przyjęcie greckiego oryginału Jdt wyjaśniłoby jej nieobecność w Biblii Hebrajskiej, a tym samym w żydowskim kanonie. Pośród zwojów znad Morza Martwego nie znaleziono ani jednego fragmentu Jdt. Fakt ten zdaje się wyjaśniać późniejszą wypowiedź Orygenesa dotyczącą sytuacji istniejącej w połowie III wieku: „Trzeba nam wiedzieć, że Żydzi nie uznają Księgi Tobiasza i Księgi Judyty; nie mają ich bowiem w wersji hebrajskiej nawet wśród apokryfów – wiem to od nich samych”¹²².

Choć istnienie pierwotnej wersji historii Judyty w języku hebrajskim jest możliwe (mimo że nie zachował się po niej żaden ślad), wielu współczesnych uczonych opowiada się za greckim oryginałem niebędącym translacją z hebrajskiego¹²³. Jak pisze D.L. Gera, grecki tekst Jdt zawiera kilka fragmentów napisanych bardziej elegancką i zniuansowaną greką¹²⁴, jednak ogólnie zachowuje styl charakterystyczny dla Septuaginty. Autor często posługuje się kalkami, słownictwem, składnią i zwrotami typowymi dla LXX, z jej charakterystycznym hebrajskim odcieniem. Nowe podejście do oryginału Jdt interpretuje wiele wyrażen i konstrukcji charakterystycznych dla LXX w Jdt jako dowód na to, że

¹²¹ D.L. Gera, *Judith*, s. 79–98. Najpełniej: J. Corley, *Septuagintalism, Semitic Interference, and Original Language of the Book of Judith*, w: *Studies in the Greek Bible, Fs. F.T. Gignac*, J. Corley, V. Skemp (red.), CBQ Monograph Series 44, Washington 2008, s. 65–96; J. Joosten, *The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith*, Meghillot, 5–6 (2008), s. 159–176.

¹²² Orygenes, *List do Juliusza Afrykańskiego*, 19; cyt. za: tenże, *Korespondencja, Źródła Myśli Teologicznej* 6, Kraków 1997, s. 77. Ciekawe jest znaczenie terminu „apokryf” u Orygenesa, który w innym miejscu używa go na określenie pism, które Żydzi przechowali u siebie, ukrywając je jednak przed szerszym gremium; M. Goff, *The Apocrypha: A Guide*, Guides to Sacred Texts, Oxford 2024, s. 88. Zawartość kanonu ksiąg świętych pozostawała wciąż przedmiotem dyskusji, przy czym chodziło zwłaszcza o te księgi, które później otrzymały nazwę deuterokanonicznych; W. Chrostowski, *Księga Tobiasza w kanonie Starego Testamentu*, *Collectanea Theologica*, 79 (2009) nr 4, s. 9–30, tu: 28–29.

¹²³ S. Toda, *Rethinking the Original Language of the Book of Judith*, w: *XVI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Stellenbosch, 2016*, G.R. Kotzé, W. Kraus, M.N. van der Meer (red.), *Septuagint and Cognate Studies* 71, Atlanta, GA 2019, s. 161–170.

¹²⁴ D.L. Gera, *Textual History of Judith*, s. 53, gdzie cytuje m.in. swój artykuł: *Speech in the Book of Judith*, w: *XIV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Helsinki, 2010*, M.K.H. Peters (red.), *Septuagint and Cognate Studies* 59, Atlanta, GA 2013, s. 413–423.

dzieło zostało skomponowane w oryginalnej, choć nieklasycznej grece Septuaginty. Greka mogła być drugim językiem dla autora, który mógł tworzyć swoje dzieło, czerpiąc inspirację z hebrajskich wzorców językowych, aby nadać mu biblijny charakter¹²⁵. Trudno również przekonująco wykazać, by którekolwiek ze starożytnych tłumaczeń Jdt miało podłoże hebrajskie (lub aramejskie), co zwiększa prawdopodobieństwo, że oryginalnym językiem był właśnie grecki¹²⁶.

Jednym z argumentów przemawiających za greckim oryginałem Jdt jest użycie przez autora cytatów biblijnych z LXX, które różnią się od bezpośrednich translacji Tekstu Masoreckiego (TM). Przykładowo, Judyta nazywa Boga „Panem niszczącym wojny” (gr. κύριος συντριβων πολέμους; Jdt 9, 7; θεός συντριβων πολέμους κύριος; 16, 2). Jest to dokładne nawiązanie do LXX Wj 15, 3 (κύριος συντριβων πολέμους), niebędące tłumaczeniem hebrajskiego zwrotu *yhwh 'iš milhāmā* („Pan wojownikiem”)¹²⁷. Drugim tropem uprawdopodobniającym grecki oryginał Jdt jest zestawienie go z Księgą Estery na poziomie tekstualnym (obie bohaterki nierzadko porównuje się w rozmaitych studiach). Większe podobieństwo zauważyć można między Jdt a greckim tekstem Est (w porównaniu do TM Est). Szczególny wpływ Jdt na Est można dostrzec w dodatkach do Est, co widać przede wszystkim w analizie modlitwy Estery (LXX Est 4:l-z)¹²⁸.

Osobną kwestią, także przemawiającą na korzyść języka greckiego jako pierwotnego dla Jdt, są typowo greckie sformułowania charakterystyczne dla LXX. Przykładem może być tekst Jdt 9, 6: „Twój sąd jest zawczasu przewidziany” (ἐν προγνώσει). Słowo πρόγνωσις występuje tylko tutaj i w Jdt 11, 19 w LXX, podczas gdy czasownik προγνώσκω jest używany w Mdr 6, 13; 8, 8; 18, 6; gdzie pierwsze dwa wersety opisują „wstępną wiedzę” uosobionej

¹²⁵ J. Corley, *Septuagintalism*, s. 65–96; D.L. Gera, *Textual History of Judith*, s. 53.

¹²⁶ D.L. Gera, *Textual History of Judith*, s. 57. Osobną kwestią jest łaciński tekst Jdt zawarty w Vg, czyli tłumaczeniu dokonany przez św. Hieronima, który twierdził, że przekładu dokonał z języka chaldejskiego. Wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że wykorzystał on istniejący już przekład starołaciński (Vetus Latina; VL), wprowadzając własne zmiany i dostosowania, być może na podstawie jakiejś wersji hebrajskiej. Tekst Vg jest znacznie krótszy względem VL, widać również różnice w składni (poprawionej względem VL) i narracji. Większy nacisk w Vg położono na moralne i religijne implikacje historii, a sama Judyta przedstawiona jest jako mniej niezależna; podkreślono także jej czystość i cnotę, tamże, s. 54.

¹²⁷ Tamże, s. 53.

¹²⁸ C.A. Moore, *Judith*, s. 212–216. Najbardziej uderzającym podobieństwem między Jdt a LXX Est jest to, że obie bohaterki najbardziej polegały na Bogu. W TM Est nie jest On nigdzie wspomniany wprost; zaufanie Estery względem Boga założone jest *implicite*, tamże, s. 214; por. D.L. Gera, *Judith*, s. 12.

Mądrości. Trudno wskazać odpowiadający mu termin hebrajski oznaczający „wstępną wiedzę”¹²⁹.

W ostatnich latach zauważyć można także rozwój badań nad Jdt z nurtu egzegezy feministycznej¹³⁰ oraz związanej z tzw. *gender studies*, czyli studiów uprawianych ze szczególną wrażliwością i tolerancją wobec osób homoseksualnych, transpłciowych czy nieheteronormatywnych, określanych jako *queer*¹³¹. Przykładem tego typu egzegezy jest artykuł C. Tamber-Rosenau¹³², która odczytuje postać Judyty jako istotną dla osób bezpłodnych, bezdzietnych z wyboru i/lub *queer*, a także dla wszystkich, którzy nie chcą postrzegać siebie i swojej historii jako zwykłego ogniwa w łańcuchu linearnej historii i ciągłości reprodukcyjnej¹³³. Brak posiadania dzieci przez Judytę interpretowany jest jako dobrowolny brak zainteresowania tą kwestią i szerzej – brak zaangażowania w przyszłość ludzkości z powodu własnej (nieheteroseksualnej, a więc niereprodukcyjnej) orientacji seksualnej¹³⁴. Jej orientacją seksualną, wybraną dobrowolnie, jest czystość¹³⁵. Widać tu wpływ współczesnych interpretacji nakładanych na dawne teksty biblijne. Trudno bowiem interpretować odrzucanie ponownego małżeństwa przez Judytę jako dowód na jej homoseksualność, której zresztą przeczy jej małżeństwo z Manassesem (Jdt 8, 2–3). W podobnym tonie wypowiada się cytowana wcześniej D.F. Sawyer. W swoim studium¹³⁶

¹²⁹ D.L. Gera, *Judith*, s. 312, gdzie cytuje: H. Engel, *Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt: Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judith*, w: *Goldene Äpfel in silbernen Schalen*, K.D. Schunck, M. Augustin (red.), Frankfurt am Main 1992, s. 155–168, tu: s. 158.

¹³⁰ W 2022 r. pojawił się pierwszy całościowy komentarz do Jdt pisany z perspektywy feministycznej: J.L. Koosed, R.P. Seesengood, *Judith*. Wcześniejsze studia nad Jdt pisane z tej perspektywy były raczej zbiorami artykułów na ten temat; por. *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*; *A Feminist Companion to Tobit and Judith*, taż [i H. Eftimiadis-Keith] (red.), *The Feminist Companion to the Bible (Second Series)*, Bloomsbury 2015.

¹³¹ Podstawą dla tego typu teorii jest podane przez J. Butler rozróżnienie między płcią biologiczną (*sex*) a płcią kulturową (*gender*), łącząc je z teorią performatywności płci. W świetle tej koncepcji, płeć jest nie tyle otrzymana, ile „wytwarzana”; J. Butler, *Uwikłani w płeć*, Warszawa 2008; cyt. za: J. Plata, *Sex i gender, czyli „jakiej jesteś płci?”*, *Aequalitas*, 1 (2012), s. 1.

¹³² C. Tamber-Rosenau, *No Future for Bethulia? Judith and Queer Time*, *Biblical Interpretation*, 28 (2020) nr 4, s. 451–465.

¹³³ Tamże, s. 463.

¹³⁴ Taka postawa nazywa się w języku angielskim *Sinthomosexuality* i wydaje się nie mieć polskiego odpowiednika; tamże, s. 454.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ D.F. Sawyer, *Dressing Up/Dressing Down: Power, Performance and Identity in the Book of Judith*, *Theology and Sexuality*, 15 (2001), s. 23–31; jest to skrócona wersja artykułu cytowanego wcześniej.

odczytuje Jdt przez pryzmat teorii *queer* i współczesnej francuskiej filozofii feministycznej. Argumentuje, że czyn Judyty jest wyraźnym przykładem subwersji¹³⁷ płci w starożytnym świecie, swoistym pęknięciem w metanarracji księgi i zakłóceniem naturalnych granic między płciami. Autorka twierdzi, iż Judyta nie tyle „posiada” płeć, ile w specyficzny sposób ją „odgrywa”, aby osiągnąć swój cel. Jest ona zatem postrzegana jako „subwersor płci”. W świetle tej teorii bohaterka niejako „przeobraża się” w mężczyznę, imitując męskie zachowanie. Choć dla kręgu *gender/queer studies* Judyta jest postacią archetypiczną, trudno przyjąć, iż cechy jej przypisywane wynikają z tekstu, nawet odczytywanego w sensie przenośnym lub symbolicznym. „Zmiana” czy „odgrywanie” płci to pojęcia obce dla tekstu biblijnego, także Księgi Judyty, niepozbawionej wszak problemów interpretacyjnych.

W języku polskim w tym czasie pojawiły się nowe komentarze do Jdt w wydaniach zbiorowych (*Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* [2000], *Katolicki komentarz biblijny* [2001], *Biblia dla każdego* [2001])¹³⁸, komentarz w serii *Biblia Lubelska*¹³⁹ i kilka artykułów, w większości dość krótkich¹⁴⁰.

5.1. Nowe metody analizy literackiej w analizie Jdt

Pozytywnym aspektem obserwowanego (szczególnie w ostatnich latach) wzrostu zainteresowania Jdt są studia z dziedziny nowych metod analizy literackiej Pisma Świętego: retorycznej, narracyjnej i semiotycznej, proponowanych w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Biblii w Koście-*

¹³⁷ Ważnym pojęciem teorii *queer* jest zasada subwersji, czyli „obalenia, podważająca podstawowe założenia dotyczące granic i właściwości płci i przeciwstawiająca się obiegowemu wyobrażeniu męskości i kobiecości”; J. Plata, *Sex i gender*, s. 1.

¹³⁸ P. Ostański, *Bibliografia Bibliistyki Polskiej*, t. III–IV: 2000–2009, Series Bibliographica 2, Poznań 2010; t. III, s. 285–287, 295.

¹³⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Tobiasza. Księga Judyty. Księga Estery*, A. Tronina (tłum., wstęp i komentarz), Biblia Lubelska, Lublin 2001.

¹⁴⁰ Wyjątkiem są cytowane dłuższe artykuły A. Kuśmirek, M. Wojciechowskiego, I. Zielonki oraz: J.W. Rosłon, *Wybawicielka Betulii (Księga Judyty)*, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Cz. 2: Dziejopisarstwo okresu judaistycznego. Księgi Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza, Machabejskie, opowiadania historyczne*, J. Frankowski (red.), Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 3, Warszawa 2007, s. 146–162; por. P. Ostański, *Bibliografia Bibliistyki Polskiej*, t. III–IV, s. 334–335, 718; tenże, *Bibliografia Bibliistyki Polskiej*, t. V: 2010–2013/2014, Series Bibliographica 3, Poznań 2015, s. 198; tenże, *Bibliografia Bibliistyki Polskiej*, t. VI–VII: 2014–2017, Series Bibliographica 4, Poznań 2019; t. VI, s. 250–251, 496.

le¹⁴¹. Dał on impuls do pogłębienia orędzia Jdt za pomocą nowych spojrzeń, przy jednoczesnej wierności zarówno tekstowi, jak i duchowi, w którym został napisany.

Analiza literacka Jdt, podjęta choćby przez J.A. Kates, ukazuje tę księgę jako arcydzieło zachęcające do postawienia na nowo pytania o znaczenie płci w symbolice biblijnej. „Kobiecość” bowiem, zarówno w Biblii, jak i popularnym rozumieniu, kojarzy się z bezbronnością i bezsilnością. Judyta (a także inne bohaterki biblijne, do których nawiązuje) ukazuje, że z Bożą pomocą właśnie to, co słabe, może stać się narzędziem ocalenia nie tylko osobistego, ale także narodowego¹⁴².

Wiele nowych wniosków dotyczących teologii Jdt płynie z jej analizy retorycznej oraz funkcji przemówień jej bohaterów. Ważne spostrzeżenia w tej materii poczyniła D.L. Gera, która dzięki analizie wypowiedzi w tej księdze dostrzega w Jdt splot postaci, wpływów i motywów biblijnych, z elementami zaczerpniętymi z greckiej literatury klasycznej, podobnie jak greczyzna tej księgi łączy elementy typowe dla LXX z bardziej wysublimowanym stylem. Ta złożona kompozycja elementów greckich i biblijnych – zarówno w treści księgi, jak i języku – jest szczególnie widoczna we fragmentach mowy bezpośredniej (*direct speech*)¹⁴³.

Tematowi temu osobne studium poświęciła B. Schmitz¹⁴⁴, która szczególnie w ostatnim czasie dała się poznać jako autorka interesujących komentarzy i artykułów dotyczących Jdt. W książce poświęconej funkcji przemówień i modlitw w Jdt dowodzi, że mowy, dialogi (Jdt 2; 5, 1–6, 9; 8; 9; 11), i modlitwy (Jdt 9; 16) stanowią istotną część fabuły księgi i służą wyrażeniu jej teologii. Zwłaszcza w Jdt 8 i 9 bohaterka jest ukazywana jako mądra nauczycielka (łac. *magistra*), która całą swoją nadzieję opiera na porządku stworzonym przez Boga.

¹⁴¹ *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, pkt. B, nr 1–3, s. 33–40.

¹⁴² J.A. Kates, *The Book of Judith: A Literary Appreciation*, w: *Hiddushim: Celebrating Hebrew College's Centennial*, M. Fishbane, A. Green, J.D. Sarna (red.), Boston 2022, s. 147–156, tu: s. 156.

¹⁴³ D.L. Gera, *Speech in the Book of Judith*, s. 422.

¹⁴⁴ B. Schmitz, *Gedeutete Geschichte: Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judith*, Herders Biblische Studien 40, Freiburg 2004; też, *The function of the speeches and prayers in the Book of Judith*, w: *A Feminist Companion to Tobit and Judith*, s. 164–174.

Rolę wypowiedzi w Jdt, czyli analizę retoryczną, podejmowali także: R.S. Hobyane¹⁴⁵ czy J.W. van Henten¹⁴⁶. Przez analizę przemówień bohaterów, takich jak Judyta, Achior¹⁴⁷, Holofernes i inni¹⁴⁸ (oraz funkcji tych postaci w narracji Jdt), ukazano nowe drogi pogłębienia teologii księgi. Funkcje bohaterów w Jdt, choćby wspomnianych tylko raz, mają znaczenie dla zrozumienia jej przesłania¹⁴⁹.

Ważne spostrzeżenia płyną także z analizy narracyjnej zarówno całej księgi, jak i jej struktury. Większość podejmowanych współcześnie analiz strukturalnych Jdt koncentruje się właśnie na jej strukturze narracyjnej, co widać w komentarzach¹⁵⁰ i oddzielnych studiach. Przykładowo, B. Schmitz i J. Gärtner, badając w tej sposób fragment Jdt 16, 17 zauważają tam cytat z Iz 66, 24, a następnie ukazują literacką funkcję tego cytatu w całej narracji Jdt¹⁵¹. Temat narracyjnych

¹⁴⁵ R.S. Hobyane, *The performative function of turmoil, trauma and tenacity in Judith 9–16: A speech act analysis*, HTS Theologiese Studies/Theological Studies, 79 (2023) nr 2, https://hdl.handle.net/10520/ejc-hervorm_v79_n2_a8523; tenże, *The Performative Function of Turmoil, Trauma and Tenacity in Judith 1–8. A Speech Act Contribution*, w: *Turmoil, Trauma and Tenacity in Early Jewish Literature*, N.P.L. Allen, J.J.T. Doedens (red.), Berlin, Boston 2022, s. 145–164; P. Jordaan, R.S. Hobyane, *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Judith*, *Ekklesiastikos Pharos*, 91 (2009) nr 1, s. 238–247.

¹⁴⁶ J.W. Van Henten, *Personification of empire and Israel and the role of appearance and speech in the Judith story*, HTS Theologiese Studies/Theological Studies, 78 (2022) nr 1, <https://doi.org/10.4102/hts.v78i1.7564>.

¹⁴⁷ A.D. Roitman, “*This People Are Descendants of Chaldeans*” (*Judith 5.6*): *Its Literary Form and Historical Setting*, *JBL*, 113 (1994) nr 2, s. 245–263; M. Economou, *Environmental Determinism and Mountain Identities in Judith*, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman period*, 54 (2023) nr 3, s. 304–315; P.M. Venter, *The function of the Ammonite Achior in the book of Judith*, HTS Theologiese Studies/ Theological Studies, 67 (2011) nr 3, s. 224–233, doi:10.4102/hts.v67i3.1101.

¹⁴⁸ R.G. Branch, *Joakim, Uzziah, and Bagoas: A Literary Analysis of Selected Secondary Characters in the Book of Judith*, *Old Testament Essays*, 25 (2012) nr 1, s. 57–83.

¹⁴⁹ M. Chrostowski, *Genealogia Judyty (Jdt 8, 1; 9, 2) w świetle teologii księgi*, w: *Kogo szukasz? (J 20, 15) Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. Rocznicę Urodzin*, W. Chrostowski, M. Kowalski (red.), Ad Multos Annos 21, Warszawa 2021, s. 57–74; H. Efthimiadis-Keith, *Genealogy, Retribution and Identity: Re-Interpreting the Cause of Suffering in the Book of Judith*, *Old Testament Essays*, 27 (2014) nr 3, s. 860–878; E.J. Brunns, *The Genealogy of Judith*, *Catholic Biblical Quarterly*, 18 (1956), s. 19–22.

¹⁵⁰ Strukturę narracyjną Jdt ukazują np. D.L. Gera, *Judith*; B. Schmitz, H. Engel, *Judit*; cyt. za: B. Schmitz, *The function of the speeches and prayers in the Book of Judith*, s. 164.

¹⁵¹ B. Schmitz, J. Gärtner, „...indem er Feuer und Würmer in ihr Fleisch gibt“ (*Jdt 16, 17*): *Die Metaphern in Jdt 16, 17 vor dem Hintergrund von Jes 66, 24*, w: *The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature*, M. Witte, S. Behnke (red.), *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2014/15*, Berlin i in. 2015, s. 107–123.

struktur w Jdt podjął już wcześniej L. Alonso-Shökel¹⁵², a w ostatnim czasie rozwinęły go R.S. Hobyane¹⁵³ i G.G. Xeravits¹⁵⁴. Udaną próbę narracyjnej egzegezy elementów przestrzennych w Jdt stanowi studium M. Korytiakovej¹⁵⁵.

Nowe możliwości otwierają się także przed analizą semiotyczną Jdt, opisywaną w ostatnim czasie przez R.S. Hobyane¹⁵⁶. Zaaplikował on (i wciąż rozwija) klasyczną teorię semiotyki A. Greimasa¹⁵⁷ do badań narracji tej księgi.

Powyższe studia, rozwijane szczególnie w ostatnim czasie, są bardzo obiecujące i pomocne w zrozumieniu przesłania całej księgi bądź poszczególnych jej aspektów. Tematem, który warto zbadać szerzej, jest obraz Boga wyłaniający się z modlitw głównej bohaterki (9, 2–14; 13, 4–5.7; 16, 1–17, szczególnie 13–17). Swoją siłę czerpie ona bowiem z modlitwy, będącej narzędziem jej zwycięstwa. Trafnie zatem pisze T. Hergesel, że w przedstawianiu Judyty należy „skrócić

¹⁵² L. Alonso-Shökel, *Narrative Structures in the Book of Judith*, w: *Protocol of the Eleventh Colloquy*, s. 1–20.

¹⁵³ R.S. Hobyane, *Canonical narrative schema: a key to understanding the victory discourse in Judith: A Greimassian contribution*, *Journal for Semitics*, 24 (2015) nr 2, s. 638–656; tenże, *The Compositional/Narrative Structure of Judith: A Greimassian Perspective*, *Old Testament Essays*, 27 (2014) nr 3, s. 896–912.

¹⁵⁴ G.G. Xeravits, *The Praise of the Widow? Changes in the Judith Narrative*, w: *Family and Kinship in the Deuterocanonical and Cognate Literature*, A. Passaro (red.), *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2012/13*, Berlin i in. 2014, s. 273–282.

¹⁵⁵ M. Korytiaková, *The Concept of Space in the Book of Judith*.

¹⁵⁶ R.S. Hobyane poświęcił sporo tekstów tej dziedzinie, zaś ich liczba wciąż rośnie. Spośród najbardziej znanych warto wspomnieć jego pracę doktorską: *A Greimassian semiotic Analysis of Judith* (rozprawa doktorska), North-West University, Potchefstroom 2012, oraz: tenże, *The 'people' of Israel according to Judith: A Greimassian semiotic reading of Judith 5:1–24*, In *die Skriflig/In Luce Verbi*, 57 (2023) nr 1, DOI: <https://doi.org/10.4102/ids.v57i1.2968>; tenże, [i: D.M. Kanonge, P. Jordaan], *Gender and leadership in Judith: A Greimassian contribution*, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 74 (2018) nr 3, DOI: <https://doi.org/10.4102/hts.v74i3.5254>; tenże, *Body and Space in Judith: A Greimassian Perspective*, *Biblische Notizen*, 168 (2016), s. 3–15; tenże, *Reading Judith as a Guide to Jewish Worship in Second Temple Judaism: A Greimassian Perspective*, w: *Construction, Coherence and Connotations: Studies on the Septuagint, Apocryphal and Cognate Literature*, P.J. Jordaan, N.P.L. Allen (red.), *Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* 34, Berlin i in. 2016, s. 193–206; tenże, *Clashing deities in the book of Judith: A Greimassian perspective*, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 71 (2015) nr 3, DOI: <https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.2893>; tenże, *Actantial model of Judith, A Key to Unlocking its Possible Purpose: A Greimassian Contribution*, *Old Testament Essays*, 28 (2015) nr 2, s. 371–394.

¹⁵⁷ Szerzej na temat analizy semiotycznej w egzegezie: M. Piotrkowska-Dańkowska, *Możliwości analizy semiotycznej w badaniu Pisma Świętego*, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Bibliotów Polskich*, 16 (2006) nr 16, s. 327–357.

miecz, a wydłużyć modlitwę”¹⁵⁸. Z jej modlitw, ale także z przemówień o Bogu wylania się bowiem mozaika tytułów, którymi został obdarzony po raz pierwszy lub jedyny w Jdt (bądź w całej LXX). Czasem dane określenie pojawia się po raz pierwszy w ustach kobiety. Interesująco opisana troska Boga o cierpiące grupy społeczne (Jdt 9, 11; 11, 11), prośba, aby dał siłę w ręce kobiety (13, 4–5), czy Boska wiedza o tym, co się wydarzy (tylko w 9, 6 i 11, 19 w całej LXX), to tylko niektóre przykłady rzadkich zwrotów, godnych bardziej szczegółowego studium w przyszłości¹⁵⁹. Modlitwy stanowią bowiem teologiczny komentarz do dziejących się w księdze wydarzeń¹⁶⁰.

Tematyka tej książki, choć podejmowana ostatnio częściej na biblijnych sympozjach międzynarodowych¹⁶¹, w Polsce rzadko jest omawiana, zarówno na konferencjach biblijnych¹⁶², jak i w artykułach publikowanych w biblijnych

¹⁵⁸ T. Hergesel, *Rozumieć Biblię*, t. I. *Stary Testament. Jahwizm*, Kraków 1992, s. 521.

¹⁵⁹ Na temat modlitwy Judyty powstały już pewne studia, jednak nie został jeszcze opracowany kompleksowy i całościowy obraz Boga wylaniający się z nich; por. choćby: B. Schmitz, *Urban spaces and prayer in the Book of Judith*, w: *Prayer and the Ancient City Influences of Urban Space*, M. Patzelt, J. Rüpke, A. Weissenrieder (red.), *Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 5*, Tübingen 2021, s. 291–391; taż, *The function of the speeches and prayers in the Book of Judith*, w: *A Feminist Companion to Tobit and Judith*, s. 164–174; taż, *Gedeutete Geschichte: Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit*; L. Wills, *Judith 9: A Prayer and More Than a Prayer*, w: *Selected Studies on Deuterocanonical Prayers*, A.K. Harkins, B. Schmitz (red.), *Contributions to Biblical Exegesis and Theology Series 103*, Leuven 2021, s. 75–87; L. Van der Walt, *A literary comparison between the prayers of Esther (LXX) and Judith*, *Ekklesiastikos Pharos*, 89 (2007), s. 307–321; L.S. Flesher, *The Use of Female Imagery and Lamentation in the Book of Judith: Penitential Prayer or Petition for Obligatory Action?*, w: *Seeking the Favor of God*, t. II: *The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, M.J. Boda, D.K. Falk, R.A. Werline (red.), *Early Judaism and Its Literature 22*, Atlanta 2007, s. 83–104; S. Van den Eynde, *Crying to God Prayer and Plot in the Book of Judith*, *Biblica*, 85 (2004) nr 2, s. 217–231; P. Beentjes, *Bethulia Crying, Judith Praying. Context and Content of Prayers in the Book of Judith*, w: *Prayer from Tobit to Qumran*, R. Egger-Wenzel, J. Corley (red.), *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 1*, Berlin 2004, s. 231–254.

¹⁶⁰ M. Wojciechowski, *Judyta*, s. 145, gdzie cytuje: B. Schmitz, *Gedeutete Geschichte*; S. Van den Eynde, *Crying to God Prayer and Plot in the Book of Judith*.

¹⁶¹ W czerwcu 2024 r. odbyła się międzynarodowa konferencja w Kotka (Finlandia), organizowana przez International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature, zatytułowana *Strategies for Responding to Catastrophe in Deuterocanonical and Cognate Literature*. Temat Jdt poruszono tam dwukrotnie: G. Leonardi, *καὶ νῦν οὐκ ἔστιν ὁ βοηθὸς ἡμῶν* (“*There Is No One to Help Us Now*”, *Jdt 7:25*). *Responding to Catastrophe in the Book of Judith*; M. Chrostowski, *Strategies for Responding to Catastrophe in the Book of Judith (Jdt 4:9–15)*.

¹⁶² Na przestrzeni ostatnich 65 lat (1959–2024) odbyło się 61 Sympozjów Bibliistów Polskich. W tym okresie tematykę Jdt podejmowano zaledwie trzykrotnie: M. Wojciechowski, *Etyka Księgi Judyty* (Olsztyn, 2009 r.); M. Chrostowski, *Geografia w służbie orędzia Księgi*

księgach pamiątkowych¹⁶³. Warto zatem zadbać o rozwój głównych kierunków badań nad Jdt w języku polskim, szczególnie z zakresu wspomnianych nowych metod analizy literackiej. Choć bowiem w ostatnim czasie przybywa rzetelnych studiów na temat Jdt, to są to głównie teksty angielsko- lub niemieckojęzyczne, nie zawsze łatwo dostępne dla polskiego czytelnika.

Jak zauważa J. Corley, postać Judyty łączy cechy typowe dla biblijnych kobiet z ich nietypowym przedstawieniem. Choć wpisuje się w tradycyjne „kobiece” wzorce starotestamentalne, to jednak przełamuje konwencje dotyczące ich roli. Jej postać koresponduje bowiem z męskimi wojownikami Izraela. Główną postacią utworu nie jest jednak Judyta, lecz Bóg. W kontekście całej księgi, Judyta jest zarówno bohaterką (Jdt 13, 18–19; 15, 9–10), jak i narzędziem Boskiego wyzwolenia (9, 10; 13, 15; 16, 5)¹⁶⁴. To Bóg działa i to On odnosi zwycięstwo „ręką kobiety”, istoty tradycyjnie uznawanej za słabą, co podkreśla Jego panowanie nad historią. Wydarzenia ukazane w tej księdze mają zatem głębszy sens, świadczący o przemyślanym zamiarze autora, chcącego uwydatnić pierwszeństwo działania Bożego i Jego stałą opiekę nad narodem¹⁶⁵. Aspekty te zasługują nie tylko na uwagę, ale na ciągłe zgłębianie. Uznając Boga jako głównego (choć niewidzialnego) protagonistę Księgi Judyty, czytelnik jest w stanie odkryć jej ponadczasową wartość, dostępną nie tylko dla specjalistów.

Ks. dr Marcin Chrostowski, SBP 359

Judyty (Wigry, 2019 r.); tenże, *Najnowsze kierunki badań nad Księgą Judyty* (Bydgoszcz, 2024 r.); por. K. Sękuła, *Sympozja Biblistów Polskich (1959–2012) – retrospekcja i bilans*, Rozprawy i Studia Biblijne 52, Warszawa 2019.

¹⁶³ Wykaz bibliograficzny dokumentujący wszystkie artykuły opublikowane w biblijnych księgach pamiątkowych w serii „Ad Multos Annos” w latach 1998–2022 (669 tekstów zebranych w 22 księgach pamiątkowych) podaje, że tematykę Jdt poruszono tam zaledwie dwukrotnie: I. Zielonka, *Kobieta sławiona pieśnią w Starym Testamencie – Judyta (Jdt 9;14;16)*, w: „*Nie wstydzę się Ewangelii*”. *Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin*, W. Chrostowski (red.), *Ad Multos Annos 16*, Warszawa 2011, s. 475–490; M. Chrostowski, *Genealogia Judyty (Jdt 8, 1; 9, 2) w świetle teologii księgi*, s. 57–74; B. Strzałkowska, *Biuletyn biblistyczny: Seria Ad Multos Annos – wykaz bibliograficzny*, *Collectanea Theologica*, 94 (2024) nr 3, s. 179–268.

¹⁶⁴ J. Corley, *Judith: An Unconventional Heroine*, s. 85.

¹⁶⁵ M. Wojciechowski, *Judyta*, s. 144–145.