

O. dr Michał Karnawalski SJ, SBP 374

**KRYTYKA REDAKCYJNA WYBRANYCH
ASPEKTÓW CYKLU ELIASZA
(1 KRL 16, 28 – 2 KRL 2, 25) – ODNIESIENIE
DO ONOMASTYCZNYCH PROPOZYCJI
EDWARDA LIPIŃSKIEGO
(† 12 KWIEŃNIA 2024)**

12 kwietnia 2024 roku w Leuven zmarł Edward Lipiński, powszechnie znany i ceniony polsko-belgijski orientalista, biblista, ale również badacz zajmujący się częstokroć problematyką onomastyczną w analizowanych przez niego zachodnioazjatyckich tekstach i inskrypcjach z przełomu okresów brązu i żelaza. Wiele z jego obserwacji i sugestii jest przywoływanych przez naukowców na całym świecie. Informacja o śmierci Lipińskiego dotarła do mnie, gdy pracowałem nad projektem zastosowania badań onomastycznych do krytyki redakcyjnej narracji w Biblii Hebrajskiej. Uznałem więc, że warto byłoby wpleść dociekania Lipińskiego do tych badań¹. W poniższym artykule zajmuję się implementacją w krytyce redakcyjnej cyklu Eliasza (1 Krl 16, 28 – 2 Krl 2, 25) onomastycznych obserwacji Lipińskiego dotyczących samaryjskiej dynastii Omridów.

¹ Dziękuję prof. Agustinusowi Gianto SJ z PBI w Rzymie za pomoc w przeliczeniu ugaryckiego systemu numeracji wersetów UT, który stosował Lipiński, na system KTU, na potrzeby moich badań, których owocem jest ten artykuł.

1. Propozycja Edwarda Lipińskiego

Edward Lipiński proponował w serii tekstów z 2006, 2013 i 2018 roku, iż Baal, który według tekstów biblijnych miał być czczony w Samarii za czasów dynastii Omridów w IX wieku p.n.e., był tak naprawdę lokalną wersją Yhwh². Ostatecznie określenie Boga Samarii Baalem przypisuje Lipiński autorowi deuteronomistycznemu, który według jego propozycji tworzył na przełomie VI/V wieku p.n.e. Lipiński podaje kilka argumentów, które doprowadziły go do wniosków, na podstawie których postawił tezę dotyczącą lokalnej wersji kultu Yhwh. Po pierwsze, zauważa, że nazwa *Yhwh* jest zastępowana przez inne, np. przez *ʿēlōhīm* w paralelnych tekstach, np. w Ps 42–83. Po drugie, przywołuje inskrypcję z Kuntillet Adżrud z przełomu VIII i VII wieku p.n.e. Występującej w niej określenie *lyhwh šmrn*, tj. wobec Yhwh z Samarii. Inskrypcja znajduje się na ceramice w sąsiedztwie karykaturalnych postaci. Według Lipińskiego są one starsze niż owa inskrypcja, a przedstawiały pierwotnie króla i królową Judy, co można poznać po kształcie noszonych przez nich koron³. Po trzecie, Lipiński przywołuje wyrażenie *Bóg Jerozolimy*. Interpretuje to pojęcie w kluczu lokalnej wersji Yhwh, odróżniając go od Yhwh z Samarii. Autor odwołuje się przy tym do inskrypcji z Chirbet Beit Lei z VI wieku p.n.e.⁴ Po czwarte, Lipiński podkreśla, że imiona dynastii Omridów przedstawionej w 1–2 Krl są yahwistyczne, a nie baalistyczne. Po piąte, autor zauważa, że częstokroć określenie *baal* nie występuje jako boskie imię własne, ale jako określenie odnoszące się do obcego bóstwa w ogólności. Lipiński dochodzi do tego wniosku na podstawie częstego użycia w TM nazwy *baal* z rodzajnikiem⁵. Po szóste, Lipiński zauważa, że pod-

² E. Lipiński, *A History of the Kingdom of Israel*, Leuven 2018, s. 83–84; tenże, *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2013, s. 264, 300–301; tenże, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age: Historical and Topographical Researches*, Leuven 2006, s. 324–325.

³ Tenże, *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, s. 266; tenże, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age: Historical and Topographical Researches*, s. 373–381.

⁴ Tenże, *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, s. 302. Zdjęcie inskrypcji wraz z komentarzem do tekstu Lipiński wykonał w: tenże, *A History of the Kingdom of Jerusalem and Judah*, Leuven 2020, s. 60–63.

⁵ Tenże, *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, s. 301, przypis 87. Cf. wprowadzenie do badań nad Baalem umieszcza Lipiński przy okazji omawiania *Dame de Byblos* w: tenże, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, *Studia Phoenicia*, Leuven 1995, s. 79–90. Lipiński analizuje również niektóre warianty etymologicznej analizy użycia nazwy Baal w swojej porównawczej gramatyce języków semickich, np. tenże, *Semitic Languages*:

ważenie prawomocności kultu Yhwh w Samarii, poprzez oskarżenie o baalizm, jest wyrazem ideologii autorów deuteronomistycznych, którzy za prawomocną uznawali jedynie jerozolimską świątynię Yhwh⁶. Powyższe argumenty stanowią silne wsparcie dla stawianej przez Lipińskiego tezy, że kult Baala znany z 1–2 Krl był tak naprawdę miejscową odmianą kultu Yhwh. Niektóre z tych argumentów, zwłaszcza trzeci, oparty na inskrypcji z Chirbet Beit Lei, a także drugi, bazujący na inskrypcji z Kuntillet Adżrut, są oryginalną interpretacją Lipińskiego. Można by do przedstawionych kwestii dodać również inskrypcję Stelli Meszy z IX wieku p.n.e., czyli z czasu akcji cyklu Eliasza. Według tej inskrypcji atak Moabu na Izrael za panowania Omridów kończy się m.in. zabraniem Omridom naczyń poświęconych Yhwh. Innym możliwym argumentem jest podobieństwo cech Baala z ugaryckich tekstów (pan burz, grzmotów, deszczu itd.) z cechami Yhwh ukazanymi w tekstach biblijnych. Ten argument jednak powiązany jest z innym, który stanowi oś problemów wokół teorii Lipińskiego. To, że Yhwh był głównym bogiem czczonym w Samarii za Omridów, nie oznacza, że Baal czy inni bogowie nie byli tam czczeni w ogóle – np. na tzw. pieczęci Izebel, żony Achaba z tejże dynastii Omridów, odnajdujemy egipsyzujące podobieństwa trudnych do zidentyfikowania bóstw. Przede wszystkim jednak samo imię Izebel odnosi ją do kultu baalistycznego. Ostatnią rzeczą, która wymaga pogłębionej refleksji, jest czas ewentualnego wprowadzenia opisowej charakterystyki postaci Baala do 1–2 Krl, a zwłaszcza do tzw. cyklu Eliasza. Lipiński mówi o przełomie VI i V wieku p.n.e., nie odnosząc się w tym punkcie do wieku VII p.n.e. i okresu panowania Jozjasza, który to okres przez wielu egzegetów uważany jest za fundacyjny dla tego, co dziś nazywamy teologią deuteronomistyczną – myślę tu przede wszystkim o amerykańskiej szkole Franka Moore’a Crossa⁷. Jak zatem możemy rozumieć przedstawioną powyżej propozycję Lipińskiego w odniesieniu do 1–2 Krl, a w szczególności do cyklu Eliasza, zawierającego kluczowe opowiadania o Baalu? W przedstawionych poniżej dociekaniach spróbuję odpowiedzieć na to pytanie. Metoda analizy, którą będę stosował, może być

Outline of a Comparative Grammar, 2 ed., OTL 80, Leuven 2001, s. 547 [63.2]. Inskrypcje Baala z Libanu są omówione w: tenże, *Itineraria Phoenicia*, Leuven 2004, s. 46–51. Warto również sięgnąć do jego refleksji nt. odwołania do Baala w inskrypcjach egipskich, cf. tenże, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age: Historical and Topographical Researches*, s. 235–236.

⁶ Tenże, *A History of the Kingdom of Israel*, s. 83.

⁷ F. Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1997, s. 287–289. Cf. D. Dziadosz, *Teocentryczna historiografia Izraela, czyli kim był deuteronomista i jego dzieło?*, *Collectanea Theologica* 74 (2004) nr 4, s. 12–16.

określona jako krytyka onomastyczno-redakcyjna. W przypadku mojej analizy będzie to oznaczało, że w procesie rozumowania skoncentruję się na użyciu w opowiadaniach wybranych nazw własnych w celu lepszego zrozumienia procesu powstawania znanego nam dziś tekstu cyklu Eliasza.

2. Achab a Baal

Oprócz samego Tiszbity, dwie figury, które mają centralne znaczenie dla cyklu Eliasza, z punktu widzenia krytyki onomastycznej w ogólności, to Achab i Baal. Etymologiczne znaczenie obu nazw własnych nie jest wyjaśnione eksplicytnie w tekście. Czytelnicy Biblii mogliby się spodziewać takowego ze względu na pojawianie się etymologicznych wyjaśnień ludowych przy innych figurach biblijnych, np. Ewy, Noego czy Mojżesza. Achab, czyli *brat ojca*, należy jednak do grupy nazw, które niekiedy nazywane są transparentnymi, tj. do znaczenia których dochodzi się poprzez analizę ich elementów⁸. Prawdopodobnie z tego powodu skrybowie biblijni pracujący nad cyklem Eliasza w różnych epokach nie widzieli potrzeby bezpośredniego wyjaśniania tej nazwy. Słowo *Baal*, oznaczające *pana* lub *męża*, również należy do grupy nazw transparentnych. Jeśli chodzi o klasyfikację onomastyczną, Baal jest teonimem, czyli nazwą bóstwa, ale może być też w niektórych wypadkach uznawany za nazwę ogólną, na co zwraca uwagę Lipiński. Warto również zauważyć, że obok różnych interpretacji nazwy *Achab* w kluczu bądź lewiratu, bądź podobieństwa do ojca, bądź współpanowania z nim⁹, nazwa ta, jako antroponim, może zawierać w sobie cząstkę teoforyczną, którą byłby *-ab*, czyli *ojciec*¹⁰. Niektórzy badacze onomastyki nazwaliby tę cząstkę *boskim odniesieniem* (ang. *divine appellative*). Określenie to jest nieostre, brak

⁸ Pojęcie *nazwy transparentne* zostało mi przekazane przez wykładowcę Uniwersytetu Oxfordzkiego, Davida Crama. James Barr, z kolei, tak pisze o tym typie imion, używając pojęcia *nazwy inteligibilne*, jak następuje: „All study of the names in the Old Testament, of the symbolism associated with them and the literary effects which they exercise, begins with the recognition of one central fact, namely, that a large proportion of Hebrew personal names are intelligible sentences or phrases”. J. Barr, *The Symbolism of Names in the Old Testament*, Bulletin of the John Rylands Library, 52 (1969) nr 1, s. 11.

⁹ J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, SCM Press LTD, London 1977, s. 367, cf. K. Siwek, *Powstał prorok jak ogień: Droga Eliasza*, Biblijni Bohaterowie Wiary 1, Warszawa 2020, s. 108.

¹⁰ Jak pokazały ostatnie badania Mitki Golub, cząstki patronimiczne byłyby typowe dla Judy, ale nie dla Izraela, cf. M.R. Golub, *In the Name of the Father: Patronyms in Iron Age II Hebrew Epigraphy*, Israel Exploration Journal 70 (2020) nr 1, s. 42–45.

w nim doprecyzowania, o które bóstwo chodzi¹¹. W poniższej refleksji nie zamierzam rozstrzygnąć problemu interpretacji poszczególnych cząstek nazwy *Achab*. Skoncentruję się natomiast na tym, jak nazwa *Achab* charakteryzowana jest przez tekst cyklu Eliasza, szczególnie poprzez jej powiązanie z nazwą *Baal*. Moje podejście będzie zatem bliskie teoriom językowym Wittgensteina czy Peirce'a¹².

2.1. Charakterystyka nazwy Achab

Nazwa *Achab* występuje 92 razy w BH w następujących wersach: 1 Krl 16, 28.29.30.33; 17, 1; 18, 1.2.3.5.6.9.12.16.17.20.41.42.44.45.46; 19, 1; 20, 2.13.14; 21, 1.2.3.4.15.16.18.20.21.24.25.27.29; 22, 20.39.40.41.49.51; 2 Krl 1, 1; 3, 1.5; 8, 16.18.25.27.28.29; 9, 7.8.9.25.29; 10, 1.10.11.17.18.30; 21, 3.13; 2 Krn 18, 1.2.3.19; 21, 6.13; 22, 3.4.5.6.7.8; Jer 29, 21.22; Mi 6, 16. Trzeba zauważyć, iż najczęściej jest ona używana w cyklach Eliasza i Elizeusza, a w szczególności w 1 Krl 18, czyli w rozdziale zawierającym opowiadanie o ofierze na górze Karmel, oraz w 1 Krl 21, przedstawiającym historię Nabota. Odniesienia do Achaba w Księdze Jeremiasza dotyczą syna Kolajasza, czyli innej postaci niż Achab, syn Omriego z 1–2 Krl. Ponadto, nazwa *Achab* używana jest w kilku wersach wprowadzających do różnych epizodów omawianego cyklu. Oprócz czterech wersów w 1 Krl 16, istotne są tu 1 Krl 17, 1; 19, 1; 2 Krl 1, 1.

a. Formuła sukcesji królewskiej

Nazwa *Achab* pojawia się zatem po raz pierwszy w BH w 1 Krl 16, 28. Obecna, masorecka wersja tego wersetu różni się znacząco od jej wersji greckiej, przedstawionej przez Rahlfsa, jak następuje¹³:

¹¹ Taż, *The Distribution of Names on Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah: A Comparative Study*, Israel Exploration Journal 62 (2012) nr 2, s. 208.

¹² Podejście to czerpie z filozofii współczesnej, a w szczególności z badań Wittgensteina (ale także Peirce'a, odwołującego się do koncepcji zwyczajów), dla którego to użycie słowa w języku determinuje jego znaczenie cf. L. Wittgenstein, *Dociekania Filozoficzne*, Warszawa 2000, s. 34 [§ 43]; Ch.S. Peirce, *Pragmatism and Pragmaticism*, w: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. V, Ch. Hartshorne, P. Weiss (red.), Cambridge 1960, s. 257 [§ 5.400].

¹³ Cf. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Ralphi*, A. Rahlfs, R. Hanhart (red.), Stuttgart 2006. W swojej krytyce tekstu LXX, a w tym 3 Krl 16, 28 LXX, Rahlfs darzył szczególnym zaufaniem Codex Vaticanus, jednak mimo to pierwsze wyrazy badanego wersetu (καὶ ἐκοιμήθη Ἀββαί) nie pochodzą z Codex Vaticanus (cf. καὶ ἐκοιμήθη Ζαμαρεί), cf. *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha*, red. L.Ch.L. Brenton, London 1900, s. 273–274. Rahlfs używa w tej części Codex Alexand-

καὶ ἐκοιμήθη **Αμβρι** μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ καὶ θάπτεται ἐν Σαμαρείᾳ καὶ βασιλεύει **Αχασβ** υἱὸς αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ [1] καὶ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ ἐνδεκάτῳ τοῦ Αμβρι βασιλεύει Ἰωσαφατ υἱὸς Ἀσα ἐτῶν τριάκοντα καὶ πέντε ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ καὶ εἴκοσι πέντε ἔτη ἐβασίλευσεν ἐν Ἱερουσαλημ καὶ ὄνομα τῆς μητρὸς αὐτοῦ Γαζουβα θυγάτηρ Σελεῖ [2] καὶ ἐπορεύθη ἐν τῇ ὁδῷ Ἀσα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐξέκλινεν ἀπ' αὐτῆς τοῦ ποιεῖν τὸ εὐθὲς ἐνώπιον κυρίου πλὴν τῶν ὑψηλῶν οὐκ ἐξῆραν ἔθουον ἐν τοῖς ὑψηλοῖς καὶ ἐθυμίον [3] καὶ ἃ συνέθετο Ἰωσαφατ καὶ πᾶσα ἡ δυναστεία ἦν ἐποίησεν καὶ οὗς ἐπολέμησεν οὐκ ἰδοὺ ταῦτα γεγραμμένα ἐν βιβλίῳ λόγων τῶν ἡμερῶν τῶν βασιλέων Ἰουδα [4] καὶ τὰ λοιπὰ τῶν συμπλοκῶν ἃς ἐπέθεντο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀσα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐξῆρην ἀπὸ τῆς γῆς [5] καὶ βασιλεὺς οὐκ ἦν ἐν Συρίᾳ νασιβ [6] καὶ ὁ βασιλεὺς Ἰωσαφατ ἐποίησεν ναῦν εἰς Θαρσις πορεύεσθαι εἰς Σωφίρ ἐπὶ τὸ χρυσίον καὶ οὐκ ἐπορεύθη ὅτι συνετρίβη ἡ ναὺς ἐν Γασιωνγαβερ [7] τότε εἶπεν ὁ βασιλεὺς Ἰσραηλ πρὸς Ἰωσαφατ ἐξαποστελῶ τοὺς παῖδάς σου καὶ τὰ παιδάριά μου ἐν τῇ νηὶ καὶ οὐκ ἐβούλετο Ἰωσαφατ [8] καὶ ἐκοιμήθη Ἰωσαφατ μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ καὶ θάπτεται μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ ἐν πόλει Δαυιδ καὶ ἐβασίλευσεν Ἰωραμ υἱὸς αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ ²⁹ ἐν ἔτει δευτέρῳ τῷ Ἰωσαφατ βασιλεύει Αχασβ υἱὸς Αμβρι ἐβασίλευσεν ἐπὶ Ἰσραηλ ἐν Σαμαρείᾳ εἴκοσι καὶ δύο ἔτη ³⁰ καὶ ἐποίησεν Αχασβ τὸ πονηρὸν ἐνώπιον κυρίου ἐπονηρεύσατο ὑπὲρ πάντας τοὺς ἔμπροσθεν αὐτοῦ (1Krl 16,28-30 = 3Krl LXX)

²⁹ וַיִּשְׁכַּב עֹמְרִי עִם-אַבְתָּיו וַיִּקְבֹּר בְּשִׁמְרוֹן וַיִּמְלֵךְ אַחָאב בֶּן-תַּחַתְיֹו: פ

וְאַחָאב בֶּן-עֹמְרִי מָלַךְ עַל-יִשְׂרָאֵל בְּשָׁנַת שְׁלִישִׁים וּשְׁמֹנֶה שָׁנָה לְאַסָּא

מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֵךְ אַחָאב בֶּן-עֹמְרִי עַל-יִשְׂרָאֵל בְּשִׁמְרוֹן עָשְׂרִים וּשְׁתַּיִם

שָׁנָה: ³⁰ וַיַּעַשׂ אַחָאב בֶּן-עֹמְרִי הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה מִכָּל אֲשֶׁר לְפָנָיו:

Omri spoczął przy **swoich przodkach** i został pochowany w Samarii. Jego syn **Achab** został w jego miejsce królem. ²⁹ Achab, syn Omriego, objął władzę nad Izraelem w roku trzydziestym ósmym *panowania* Asy, króla Judy, i królował Achab, syn Omriego, nad Izraelem w Samarii dwadzieścia dwa

rinus, cf. *Vetus Testamentum ex versione Septuaginta interpretum olim ad fidem codicis ms. Alexandrini*, J.J. Breiting, J.E. Grabe (red.), Joannis Heideggeri & Soc., Tiguri Helvetiorum 1730, s. 172–173.

lata.³⁰ Achab, syn Omriego, również czynił to, co złe w oczach Pana, i stał się gorszym od wszystkich swoich poprzedników. (1 Krl 16, 28–30 BT)

W wersji greckiej, 1 Krl 16, 28 informuje czytelnika zarówno o panowaniu w Izraelu, jak i panowaniu w Judzie. Ten wers dostarcza również informacji, że w owym czasie nie było władcy w Syrii, nadając przez to epizodom dotyczącym sukcesji znacznie szerszą perspektywę niż obecny tekst hebrajski. Z punktu widzenia krytyki onomastycznej, najważniejsze jest jednak tutaj powiązanie nazwy *Achab* z nazwą jego ojca, Omriego, w standardowej dla 1–2 Krl formule sukcesji po zmarłym królu¹⁴. Nazwa *Omri* występuje najczęściej w omawianym 1 Krl 16, ale istotne są również odniesienia w kilku innych miejscach BH. Wszystkie miejsca, w których pojawia się nazwa *Omri*, są następujące: 1 Krl 16, 16.17.21.22.23.25.27.28.29.30; 2 Krl 8, 26; 1 Krn 7, 8; 9, 4; 27, 18; 2 Krn 22, 2; Mi 6, 16. Warto również zauważyć, że nazwa *Omri* występuje w wersetach poprzedzających cykl Eliasza, a następnie we fragmentach kończących połączony z nim cykl Elizeusza. Nazwa ta nie należy zatem do części właściwej cyklu Eliasza. Istotniejszą informacją jest jednak to, że mogła ona zawierać, podobnie jak to jest w przypadku synów Achaba, częśćkę *-yahu* odwołującą do imienia Yhwh. Jest to jednak spekulacja, ponieważ imię to może również wskazywać na amoryckie pochodzenie tego, który je nosił, co podpowiadałby rdzeń *ayin-mem-resh*. Należy również wspomnieć, iż imię *Omri*, odnoszące się do izraelskiego króla uciskającego Moab, występuje na steli Meszy z IX wieku p.n.e., którą przywoływałem na początku jako jeden z argumentów za kultem Yhwh w Samarii w tym czasie, w którym biblijni skrybowie osadzają działalność proroka Eliasza¹⁵.

Przejdźmy teraz do dzieci Achaba. Zacznę od przywołania dwóch fragmentów zawierających formuły królewskiej sukcesji, w których skrybowie zamieścili odwołania do synów Achaba. Są one następujące (w przypadku pierwszego fragmentu zamieszczam celowo wersję grecką):

καὶ Οχοζίας υἱὸς Αχααβ ἐβασίλευσεν ἐπὶ Ἰσραηλ ἐν Σαμαρείᾳ ἐν ἔτει ἑπτακαίδεκάτῳ Ἰωσαφατ βασιλεῖ Ἰουδα καὶ ἐβασίλευσεν ἐν Ἰσραηλ ἔτη δύο⁵³ καὶ ἐποίησεν τὸ πονηρὸν ἐναντίον κυρίου καὶ ἐπορεύθη ἐν ὁδῷ Αχααβ τοῦ

¹⁴ O formułach sukcesji: B.O. Long, *1 Kings: With an Introduction to Historical Literature*, The Forms of the Old Testament Literature 9, Grand Rapids 1984, s. 45–47.

¹⁵ A. Lemaire, *Notes d'épigraphie Nord-Ouest Sémitique*, Syria 64 (1987) nr 3/4, s. 210–214. Lipiński odnosi się do steli Meszy w wielu miejscach, ale jego uwaga poświęcona jest głównie moabskiemu bogowi Kemoszowi, cf. E. Lipiński, *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 2000, s. 611–612.

πατρός αὐτοῦ καὶ ἐν ὄψ̄ Ιεζαβελ τῆς μητρὸς αὐτοῦ καὶ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις οἴκου Ιεροβοαμ υἱοῦ Ναβατ ὃς ἐξήμαρτεν τὸν Ισραηλ⁵⁴ καὶ ἐδοῦλευσεν τοῖς Βααλιμ καὶ προσεκύνησεν αὐτοῖς καὶ παρώργισεν τὸν κύριον θεὸν Ισραηλ κατὰ πάντα τὰ γενόμενα ἔμπροσθεν αὐτοῦ (1 Krl 22, 52–54 = 3 Krl LXX)

אֲחֻזַּיָּהוּ בֶן־אֲחָאָב מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בְּשִׁמְרוֹן בְּשָׁנַת שְׁבַע עָשָׂרָה
 לַיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ עַל־יִשְׂרָאֵל שְׁנָתַיִם:⁵³ וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינָי יְהוָה
 וַיִּלְךְ בְּדַרְךְ אָבִיו וּבְדַרְךְ אִמּוֹ וּבְדַרְךְ יִרְבֵּעַם בֶּן־נִבְטָא אֲשֶׁר הִחֲטִיא אֶת־
 יִשְׂרָאֵל:⁵⁴ וַיַּעֲבֹד אֶת־הַבַּעַל וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לוֹ וַיִּכְעַס אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
 כְּכָל אֲשֶׁר־עָשָׂה אָבִיו:

Ochozjasz, syn Achaba, objął władzę w Samarii w siedemnastym roku *panowania* Jozafata, króla judzkiego, i królował w Izraelu dwa lata.⁵³ Czynił to, co jest złe w oczach Pańskich, bo poszedł drogą swego ojca i drogą swej matki oraz drogą Jeroboama, syna Nebata, który doprowadził Izraela do grzechu.⁵⁴ Poszedł bowiem na służbę **Baala** i oddawał mu pokłon, czym rozdrażnił Pana, Boga Izraela, zupełnie tak, jak uczynił jego ojciec. (1 Krl 22, 52–54 BTP)

וַיְהוּרָם בֶּן־אֲחָאָב מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בְּשִׁמְרוֹן בְּשָׁנַת שְׁמֹנֶה עָשָׂרָה
 לַיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ שְׁתַּיִם־עָשָׂרָה שָׁנָה:² וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינָי
 יְהוָה רַק לֹא כְּאָבִיו וְכָאִמּוֹ וַיִּסֹּר אֶת־מִצְבַּת הַבַּעַל אֲשֶׁר עָשָׂה אָבִיו:³ וַיִּרְכַּס
 בַּחֲטָאוֹת יִרְבֵּעַם בֶּן־נִבְטָא אֲשֶׁר־הִחֲטִיא אֶת־יִשְׂרָאֵל דָּבַק לֹא־סָר מִמֶּנָּה:

ס

Joram, syn Achaba, objął władzą nad Izraelem w Samarii w osiemnastym roku *panowania* Jozafata, króla judzkiego, i królował dwanaście lat.² Czynił on to, co jest złe w oczach Pańskich, jednakże nie tak bardzo, jak jego ojciec i jego matka, ponieważ **usunął stelę Baala**, którą sporządził jego ojciec.³ Przyłgął jednak do grzechu, do którego doprowadził Izraela Jeroboam, syn Nebata, i nie zerwał z nim. (2 Krl 3, 1–3 BT)

Jest przyjęte, że nazwa Ochozjasz może oznaczać *Yhwh pochwycił*, a nazwa Joram – *Yhwh wywyższył*. Obie nazwy zawierają zatem odniesienia yahwistycz-

ne, przy czym Ochozjasz jest skojarzony w tekście z kultem Baala, jedynie Joram miał się odciąć od tego kultu. Warto również zaznaczyć, że w tekście greckim mowa nie jest o tym, że Ochozjasz służył Baalowi, ale iż służył baalom, co może być potwierdzeniem propozycji Lipińskiego, że nazwa *baal* oznaczała po prostu innego boga w ogólności. Pozostaje jeszcze przywołanie wnuczki Omriego, czyli potencjalnej córki Achaba, która nie pojawia się w cyklu Eliasza, ale dopiero w cyklu Elizeusza. Chodzi o Atalię, której imię występuje po raz pierwszy w tekście biblijnym w następującym fragmencie:

בְּזַעֲשָׁרִים וּשְׂתִים שָׁנָה אֶחְזִיאוּ בְּמַלְכוֹ וּשְׁנָה אַחַת מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם וְשֵׁם
אִמּוֹ עַתְלִיאוּ בַת־עֲמֶרִי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל:

W chwili objęcia władzy Ochozjasz miał dwadzieścia dwa lata i królował jeden rok w Jerozolimie. Jego matka miała na imię **Atalia**, wnuczka Omriego, króla izraelskiego. (2 Krl 8, 26 BT)

Inne fragmenty, w których pojawia się to imię, to: 2 Krl 8, 26; 11, 1.2.3.13.14.20; 1 Krn 8, 26; 2 Krn 22,2.10.11.12; 23, 12.13.21; 24, 7; Ekd 8, 7. Imię Atalia (אֶתְלִיאוּ) może oznaczać *Yhwh jest wywyższony*. Należy ono do grupy imion yahwistycznych. Warto zauważyć, że także syn Atalii, Ochozjasz, król judzki, również otrzymał imię przynależące do tej grupy¹⁶. Jej synowie zostali oskarżeni w 2 Krn 24, 7 o poświęcenie rzeczy świątynnych Baalom. Interpretując chronologię zawartą w Księgach Królewskich i zestawiając ją z chronologią zawartą w Księgach Kronik, korzystam z teorii Aulda o nieuprzywilejowaniu Ksiąg Królewskich¹⁷. Oznacza to, że oskarżenie synów Atalii o baalizm może pochodzić z tego samego warsztatu pisarskiego, co omawiane przeze mnie fragmenty Ksiąg Królewskich.

Podstawowe pytanie wynikające z powyższych tekstów jest następujące: Dlaczego biblijni skrybowie oskarżyli tak Achaba, jak i całą dynastię Omridów, o kult Baala/baalów, nie wspominając jednakże przy tym o ich nabożeństwie do Yhwh? Ich cześć dla Yhwh wyraża się przez fakt nadawania przez nich swoim

¹⁶ Warto przy tym zauważyć, że żaden z tzw. sędziów Izraela, czyli bohaterów Sdz, nie nosi jahwistycznego imienia, cf. E. Lipiński, *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, s. 300.

¹⁷ A.G. Auld, *Kings Without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, Edinburgh 1986, s. 171–75.

dzieciom jahwistycznych imion. Warto zwrócić uwagę, iż dynastia Omridów oskarżona jest równocześnie o pójście drogą grzechu Jeroboama, który jednak według 1 Krl 12 nie dopuścił się grzechu baalizmu, ale grzechów polijahwizmu (czyli składania ofiar Yhwh w miejscach innych niż Jerozolima) oraz odrzucenia rady starszych, co – nawiązując do rozważań Lipińskiego – wiąże się z negacją zasady *vox populi vox Dei*, czyli odrzuceniem tradycyjnej rady starszych plemion izraelskich w ramach monarchii elekcyjnej¹⁸.

Skojarzenie rządów Omridów z baalizmem jest zatem przede wszystkim pewnym zabiegiem interpretacyjnym. Podstaw tej interpretacji winniśmy doszukiwać się w dobrze znanym przekazie o małżeństwie Achaba z Izebel, które skrybowie ujęli w następujących wersach:

καὶ οὐκ ἦν αὐτῷ ἱκανὸν τοῦ πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἀμαρτίαις Ἱεροβοαμ υἱοῦ Ναβατ καὶ ἔλαβεν γυναῖκα τὴν Ἰεζαβελ θυγατέρα Ἰεθεβααλ βασιλέως Σιδωνίων καὶ ἐπορεύθη καὶ ἐδοῦλευσεν τῷ Βααλ καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ (1 Krl 16, 31 = 3 Krl LXX)

וַיְהִי הַנֶּקֶל לְכַתּוֹת בְּחַטָּאוֹת יִרְבְּעָם בְּוִנְבֵּט וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת־אִיזָבֶל
בַּת־אֶתְבַּעַל מֶלֶךְ צִידוֹנִים וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֶת־הַבַּעַל וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לֹא:

Doszło do tego, że nie wystarczało mu popełnianie grzechów Jeroboama, syna Nebata, gdyż wzięwszy sobie za **żonę Izebel, córkę Etbaala, króla Sydończyków, zaczął służyć Baalowi** i oddawać mu pokłon.³² Ponadto wznosił ołtarz Baalowi w świątyni Baala, którą zbudował w Samarii.³³ Achab sporządził też aszerę. Wskutek tego Achab jeszcze więcej czynił *złego* niż wszyscy królowie, którzy przed nim byli, drażniąc Pana, Boga Izraela. (1 Krl 16, 31–33 BT)

Warto się przyjrzeć kilku szczegółom dotyczącym tych trzech wersów z 1 Krl 16, 31–33. W tym fragmencie, jak i we wcześniej wspomnianych, indywidualne wykroczenia króla są dodatkiem do, wspólnego dla ówczesnych panujących, grzechu Jeroboama. Tym dodatkiem do wspólnego grzechu w przypadku Achaba jest baalizm, który wiąże się według skrybów pracujących nad tekstem z jego małżeństwem z Izebel, córką Etbaala. Oba te imiona zawierają cząstki odwołujące do Baala. Imię *Izebel* mogło pierwot-

¹⁸ E. Lipiński, *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, s. 299, 301; J. Gray, *I & II Kings : A Commentary*, s. 368.

nie oznaczać „Gdzie jest Baal?”, co może potwierdzać ugarycki tekst UT 49 IV, 29.40 (=KTU 1.6 IV, 5.16)¹⁹. W późniejszych badaniach jednak Lipiński skłania się ku prostszej etymologii tego imienia, odnosząc ją do rdzenia *zbl*, oznaczającego *nieść, znosić*. Według tej koncepcji imię *Izebel* oznaczałoby zatem *bóg niesie*. Męska wersja tego imienia brzmiała po prostu *B'l'zbl*²⁰. Etbaal, natomiast, może oznaczać *Baal istnieje*, co potwierdzałyby ugarycki tekst UT 49 III, 20–21 (=KTU 1.6 III, 20–21)²¹. Określenie *król Sydończyków* może wskazywać, że król Tyru Etbaal nosił ten tytuł jako znak szczególnego uprzywilejowania, tak jak to miało miejsce w przypadku władców noszących tytuł króla Izraela, panując jednocześnie w stolicy Judy, cf. przypadek Dawida (cf. 1 Krn 13, 6) czy Salomona (cf. 1 Krn 29, 33). Tytuł ten może także sugerować coś innego, a mianowicie być śladem pochodzącym z późniejszej epoki, kiedy to Sydon, podobnie jak Damaszek, był bardziej wart przywołania niż Tyr. Myślę tu o epoce perskiej²².

b. Początek epizodu z Nabotem

Wspomniałem, że postacią, która łączy Achaba z Baalem, jest jego żona Izebel, o czym informuje odbiorców tekstu wspomniany powyżej werseł 1 Krl 16, 31. Inne fragmenty 1–2 Krl nie skupiają się jednak na tym wątku, choć w każdym wypadku Izebel jest przedstawiana w negatywnym świetle. Czy może być zatem tak, że negatywne nastawienie do Izebel przez jedną z grup biblijnych skrybów mogło mieć nieantybaalistyczne podłoże? W tym punkcie zajmę się konkretnym przykładem konstrukcji opowiadania o winnicy Nabota w 1 Krl 21, opartej na grach słownych odnoszących m.in. do jego imienia.

Ani nazwa *Izebel* (osiem wystąpień na 21 werseł w 1 Krl 21), ani nazwa *Achab* (piętnaście wystąpień) nie pojawiają się w opowiadaniu o Nabocie w kontekście oskarżenia o baalizm. Używane są raczej w kontekście chciwości godzącej w podstawę zasady dziedziczenia ziemi po ojcach. Wersety, w których

¹⁹ E. Lipiński, *Recherches ugaritiques*, Syria 44 (1967) nr 3, s. 271.

²⁰ E. Lipiński, *A History of the Kingdom of Israel*, s. 77–78.

²¹ Komentarz historyczno-kulturowy do tego fragmentu (KTU 1.6 III, 20–21): *Teksty z Ugarit. Tłumaczenie i komentarz*, t. I: Mity, M. Münnich (red.), Lublin 2023, s. 330.

²² P. Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake 2002, s. 487–493; R.R. King, *The House of the Satrap and the Making of the Achaemenid Persian Empire, 522-330 BCE*, The University of Chicago [praca doktorska], Chicago 2021, s. 250–252. Ostatnia pozycja jest warta do studiowania przy badaniu roli Damaszku i Syrii w administracji perskiej.

istota wystąpienia przez Achaba przeciw dziedzictwu przodków Nabota jest najbardziej widoczna, to 1 Krl 21, 3–4, jak następuje:

³ καὶ εἶπεν **Ναβουθαι** πρὸς **Αχασβ** μή μοι γένοιτο παρὰ θεοῦ μου δοῦναι κληρονομίαν **πατέρων** μου σοί ⁴ καὶ ἐγένετο τὸ πνεῦμα **Αχασβ** τεταραγμένον καὶ ἐκοιμήθη ἐπὶ τῆς κλίνης αὐτοῦ καὶ συνεκάλυψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔφαγεν ἄρτον (1Krl 20,3-4 = 3Krl LXX)

³ וַיֹּאמֶר **נְבוֹת אֶל-אַחָאָב** הַלִּילָהּ לִי מִיְהוָה מִתַּתִּי אֶת-נַחְלֹת אָבוֹתַי לָךְ: ⁴ וַיָּבֵא **אַחָאָב** אֶל-בֵּיתוֹ סֵר וַזְעַף עַל-הַדָּבָר אֲשֶׁר-דִּבֶּר אֵלָיו **נְבוֹת** הַיִּזְרְעֵאֵלִי וַיֹּאמֶר לֹא-אֶתֶּן לָךְ אֶת-נַחְלֹת אָבוֹתַי וַיִּשְׁכַּב עַל-מִטָּתוֹ וַיָּסַב אֶת-פָּנָיו וְלֹא-אָכַל לֶחֶם:

³Nabot odpowiedział Achabowi: «Niech mnie broni Pan przed tym, bym miał ci oddać dziedzictwo mych **przodków**». ⁴Achab więc przyszedł do swego domu rozgoryczony i rozgniewany słowami, które Nabot z Jizreel wypowiedział do niego, a mianowicie: «Nie dam tobie dziedzictwa moich **przodków**». Następnie położył się na swoim łożu, odwrócił twarz i nic nie jadł. (1 Krl 21, 3–4)²³

Pierwszą rzeczą, którą trzeba zaznaczyć w odniesieniu do tych wersetów, jest powtórzenie przez narratora słów Nabota. Powtórzenie to nie jest dosłowne, co nadaje narracji określoną dynamikę w miarę rozwoju akcji. Warto jednak od strony redakcyjnej zapytać się, dlaczego w tekście greckim brakuje owego powtórzenia. Może być tak, że zostało ono dodane później, aby np. wyjaśnić jakiś termin z poprzedniego wersetu. Jednak może być też tak, że grecki skryba usunął powtórzenie przypadkowo, przeoczając tę partię tekstu lub dokonując tego celowo, np. uznając, że nie wnosi ono nic nowego do opowiadania. Przykładów tego, że grekojęzyczni skrybowie unikali dosłownych powtórzeń, jest więcej. Jednym z nich jest grecka wersja opowiadania w 2 Krl 2²⁴.

Z punktu widzenia krytyki onomastycznej, tym, co wnosi owo powtórzenie, jest powiązanie nazwy własnej Achab z wykroczeniem przeciw przodkom Nabota z Jizreel poprzez zastosowanie w opowiadaniu gry słów. Zarówno

²³ Tłumaczenie BT zostało zmodyfikowane przeze mnie w celu ukazania gry słów.

²⁴ Używam tutaj oznaczenia przypisanego do TM. W odniesieniu do tekstu greckiego byłoby to 4 Krl 2.

w trzecim, jak i czwartym wersecie gra słów polega na zestawieniu cząstki – אָחַב z imienia Achab z wyrażeniem אָבֹתָי, czyli *mych ojców/przodków*. Podobnie, samo imię אָבֹת jest bardzo zbliżone do wymowy słowa *ojcowie*. Różnica pojawia się jedynie w początkowym *alef*, które w imieniu Nabota odpowiada *nun*, oczywiście przy założeniu, że wokalizacja masorecka w wystarczającym stopniu oddaje wymowę z czasów powstawania tego tekstu. Greckojęzyczni skrybowie wydali się jednak nieświadomi gry słów, którą przedstawiłem. Wskazuje na to tłumaczenie imienia Nabot, które zostało przez nich wybrane. Tłumaczenie to brzmi Ναβουθαι i nie łączy się, według zidentyfikowanej w tekście hebrajskim logiki, z nazwą Αχααβ oraz słowem πατέρων. Sama etymologia słowa Nabot nie jest jasna. Niekiedy wyjaśnia się ją poprzez odwołanie do arabskiego słowa *nabat*, które oznacza *rosnąc* (w odniesieniu do rośliny). Jeśli masorecka wersja tekstu hebrajskiego zawiera *wideraufname* wcześniejszego *vorlage*, czyli fragmentu odzwierciedlonego przez greckie tłumaczenie, wówczas owo skojarzenie dźwiękowe między słowami *Achab*, *ojcowie* i *Nabot* mogło być na tyle ważne dla skryby, że postanowił wprowadzić powtórzenie. Powtórzenie podkreślałoby skojarzenie onomastyczne między tymi trzema terminami, będące ważnym kluczem do rekonstrukcji pierwotnej wersji opowiadania.

Dla ustalenia względnej datacji opowiadania należy również zmierzyć się z tezą, iż opowiadanie zawiera zakamuflowany zarzut wobec króla izraelskiego, dotyczący zaniedbania praktyki endogamii, czyli w tym wypadku związku z kobietą z Sydonu²⁵. Taki dominujący zarzut byłby spójny z zakazem egzogamii, który odnajdujemy u Ne 13, co mogłoby umiejscawiać powstanie opowiadania w czasach perskich. Przewodni motyw jest jednak inny. Jest nim dążenie przez króla do własności rozumianej na sposób absolutny, a zatem i do prawa przywłaszczania sobie dziedzictwa poddanych. W przypadku Samarii wiąże się to z niszczeniem lokalnej struktury *ludu ziem*, przywołując określenie znane m.in. z analiz Lipińskiego.

Podsumowując ten punkt, można stwierdzić, że z jednej strony nikt w 1 Krl 21 nie jest oskarżony o baalizm, ale również konieczność endogamii nie wydaje się motywem, który jest przedstawiony w tym opowiadaniu jako jego przesłanie. Przesłaniem jest raczej to, że król i królowa winni byli przestrzegać

²⁵ Podobne oskarżenie moglibyśmy odnaleźć w analogicznej narracji z 2 Sm 11–12 o związku Batszeby i Dawida. Opowiadania te zawierają wiele podobieństw, np. takie, że Dawid doprowadza do śmierci męża swojej wybranki, Batszeby, Uriasza Hetyty. Warto zauważyć, że opowiadanie o Batszebie, z jakichś powodów nie zostało włączone do kanonu pierwszych tłumaczeń greckich.

bezwzględności charakteru prawa dziedziczenia po ojcach, co potwierdzałyby m.in. przedstawiona powyżej onomastyczna gra słów. Opowiadanie o Nabocie i Izebel powstało zatem najprawdopodobniej przed Ne 13²⁶. Może być to przełom okresu wygnania i okresu perskiego, ale może to być również okres jeszcze wcześniejszy. Idąc za periodyzacją opracowaną przez Crossa, byłby to czas panowania króla Jozjasza w VII wieku p.n.e.

3. Wnioski w formie tezy roboczej

Spróbuję teraz krótko podsumować całe moje dotychczasowe rozważanie i wyciągnąć z niego wnioski. Badania nad użyciem w cyklu Eliasza nazw *Achab* i *Baal* zaprowadziły mnie do postawienia następującej tezy roboczej. Jeśli opowiadanie o winnicy Nabota w 1 Krl 21 powstałoby późno, znaleźlibyśmy w nim nawiązania do Baala, bo jest to temat od początku cyklu powiązany z Izebel. Jest on zasygnalizowany już w pierwszych wersach cyklu, jako dodatkowy, obok oskarżenia Achaba o trwanie przy grzechu Jeroboama. Temat antybaalizmu jest również intensywnie podjęty w 1 Krl 18, 1 Krl 19, ale też 2 Krl 1. W tym ostatnim mowa jest o Belzebubie, którego nazwa zawiera część baalową. Natomiast w 1 Krl 21 odnajdujemy motyw ciągłości dziedziczenia po ojcach, wprowadzony już na początku cyklu, wraz z imieniem Achaba. Motyw ten jest wielokrotnie utrwalany i komentowany poprzez onomastyczne gry słów. Bardzo istotną składową tego motywu jest potępienie Achaba i jego sydońskiej żony. Wątek ten mógłby się wpisywać w rozważania o zakazie egzogamii, które znajdujemy z kolei w powygnaniowej Ne 13. Jednak, podobnie jak to ma miejsce w opowiadaniu o Batszebie i Dawidzie, biblijni skrybowie nie korzystają z okazji uczynienia owego motywu przewodnim. Jednocześnie, z analizy onomastycznej dowiadujemy się, że Achab kultywował w swojej rodzinie tradycje jahwistyczne, nadając powiązane z nimi imiona swoim synom i ich siostrze, ale również dobierając sobie współpracowników powiązanych z jahwizmem

²⁶ W tym miejscu świadomie wchodzę w polemikę z argumentacją wypracowaną przez Susanne Otto i Stevena L. McKenzie. Podzielam jednak ich koncepcję pierwotniejszego charakteru 1 Krl 21, cf. S. Otto, *The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History*, JSOT 27 (2003), s. 493–94; S.L. McKenzie, „My God is YHWH”: *The Composition of the Elijah Story in 1–2 Kings*, w: *Congress Volume Munich 2013*, Ch.M. Maier (red.), Leiden 2014, s. 105–110. Cf. A. Rofé, *The Vineyard of Naboth. The Origin and Message of the Story*, *Vetus Testamentum* 38 (1988) nr 1, s. 89–95.

– myślę tu o jego służce Obadiaszu. To głównie wersety wprowadzające do analizowanego cyklu figurę Achaba określają go wprost jako służę Baala (1 Krl 16, 30–34). Skrybowie w dalszej części opowiadania przedstawiają jednak Achaba jako chciwego i żądnego zemsty króla, a nie jako wyznawcę baalizmu czy nawet jahwizmu. Oskarżenie o baalizm nie należy więc do podstawowej wersji epizodów powiązanych z Achabem w analizowanym cyklu. Według przedstawionej analizy, odwołującej się do badań Lipińskiego, cykl Eliasza w decydującej fazie swojego powstawania przeszedłby przez fazę baalizacji, która zakłada rozwinięcie, istniejących już wcześniej, wzmianek o Baalu w procesie kopiowania, transformacji i rozbudowywania tekstu przez skrybów²⁷.

O. dr Michał Karnawalski SJ, SBP 374

²⁷ Proces produkcji tekstu biblijnego został systematycznie opracowany w: K. Van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge 2009, s. 109–142.