

Ks. Eugeniusz Sifarz, CM. — Rzym

OCENA WŁADZY KRÓLEWSKIEJ W KSIĘDZE OZEASZA

W rozlicznych miejscach Starego Testamentu autorzy natchnieni wyrażają swoją opinię o królach i godności królewskiej. Opinia ta idzie w dwóch kierunkach zasadniczych. Jedni pisarze uważają, że godność królewska została wprowadzona wśród Izraelitów z inicjatywy Bożej (por. przede wszystkim 1 Sam 9, 1—10, 16; 11), pisma zaś innych wytwarzają wrażenie pewnej niechęci do władzy królewskiej (np. Sędz. 8, 22 nn.; 1 Sam 8; 10, 17—24; 12). Do przeciwników, zaliczyć by też należało niektórych proroków, np. Ezechiela, w pewnym sensie Jeremiasza, zaś głównie i w pierwszym rzędzie Ozeasza, z którego księgi można by wnioskować, że nie chciał on widzieć rządów królewskich w Izraelu (1,4; 3,4—5; 5,1; 7,3—7; 8,4; 8,10; 10,3; 10,7; 10,9; 10,15; 11,5; 13,10—11).

Egzegeci nowszej daty, interpretując odnośne teksty księgi Ozeasza, dzielą się zasadniczo na trzy grupy: jedni uważają, że Ozeasz potępił tylko złych królów, inni chcą widzieć w jego księdze absolutne potępienie całego Królestwa Północnego (= Samaria), wreszcie ostatni dopatrują się u naszego proroka potępienia zupełnego samej instytucji królewskiej jako takiej. Nie od rzeczy będzie przypatrzeć się bliżej tym trzem poglądom oraz argumentom na ich poparcie przytaczanym; doda to bowiem wyrazistości następującej potępienia części filologiczno-teologicznej.

W artykule niniejszym pragnę się tylko zająć najważniejszymi publikacjami z ostatnich mniej więcej 70 lat, gdyż dopiero w tym czasie problem stał się przedmiotem ożywionych dyskusji.

I

a) A. F. Kirkpatric uważa, że Ozeasz potępia tylko poszczególnych królów, którzy szacunku nie mieli nie tylko dla rzeczy świętych, ale nawet dla samej religii ¹⁾. Tego samego prawie zdania jest J. Schäfers ²⁾, który również mniema, że Ozeasz doszedł do całkowitego potępienia królów, biorąc za podstawę wyjściową obserwację ich życia. Także K. Marti ³⁾ przypuszcza, że prorok potępił nie monarchię, ale samych królów niegodnych swego wielkiego urzędu. Podobną opinię wyraża Henry Preserved Smith twierdząc, że główną przyczynę oddalania się ludu od autentycznego jahwizmu widział prorok w ustawicznych zmianach na tronie. Smith wyraźnie zaznacza: „twierdzi się czasem, że Ozeasz odrzucił monarchię i chciał powrotu do dawnej organizacji według pokoleń; jest to jednak mniemanie dalekie od rzeczywistości“ ⁴⁾.

Zdaniem Rudolfa Cola ⁵⁾ w księdze Ozeasza widzieć należy raczej potępienie poszczególnych dynastii. Również o dynastiach, względnie o pojedynczych królach myśli J. Hempel ⁶⁾, oraz A. H. de Boer ⁷⁾.

Martin Noth przypuszcza, że Ozeasz wypowiada się prze-

¹⁾ A. F. Kirkpatric, *The Doctrine of the Prophets*, London³ 1906, 116.

²⁾ J. Schäfers, I Sam 1—15 literarkritisch untersucht, w: *Biblische Zeitschrift* 6 (1908) 126.

³⁾ K. Marti, *Das Dodekapropheton*, Tübingen 1904, 6 n.

⁴⁾ H. P. Smith, *The Religion of Israel. An Historical Study*, Edinburgh 1927, 143.

⁵⁾ R. Col, *Symbolické úkony proroka Oseáše*, Přerov 1936, 53.

⁶⁾ J. Hempel, *Politische Absicht und politische Wirkung im biblischen Schrifttum*, Leipzig 1938, 12.

⁷⁾ A. H. de Boer, *Het koningschap, in Oud-Israël*, Amsterdam 1938, 7; cyt. na podstawie J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma 1954, 149.

ciwko tym wszystkim, którzy po śmierci ostatniego króla z dynastii Jehu zajmowali tron izraelski, żaden bowiem z królów następných nie posiadał aprobaty Bożej⁸⁾.

B. W. Anderson oświadcza, że osąd proroka o kulturze kanaańskiej, o kulcie izraelskim i o ustanowieniu królestwa wydaje się być z gruntu negatywny, ale prorok nie byłby przeciw tym rzeczom jako takim; potępiałby je bowiem jedynie jako pewną formę fałszywej wierności i fałszywej ufności⁹⁾.

Albert Gelin¹⁰⁾ dość ostrożnie opinię swą wypowiada twierdząc, że nie można mówić o potępieniu przez Ozeasza królestwa izraelskiego jako takiego. Z księgi proroka można tylko wyprowadzić wniosek, że „*l'institution royale du Nord a falli gravement à satâche*“.

Tegoż zdania jest i T. C. Vriezen, według którego rzeczywistość początkowo istniała dość silna opozycja przeciw władzy królewskiej, ale opozycja ta zniknąć by miała już w czasach Dawida, więc za Ozeasza byłaby swego rodzaju anachronizmem¹¹⁾.

Wreszcie Ramir Augé przyjmuje jako fakt stwierdzony opinie dopatrującą się w księdze Ozeasza potępienia li tylko uzurpatorów, którzy nie Bożą ale ludzką mocą na tron wyniesieni zostali¹²⁾.

b) Inni egzegeci, a jest ich zastęp nie mały, widzą w proctwie Ozeasza bezwarunkowe odrzucenie Królestwa Północnego jako schizmatycznego i sprzecznego w swym istnieniu z ideałem czystego jahwizmu. Opinia ta nie jest nowa, spotykamy się bowiem z nią już w pismach Ojców. Potem opowia-

⁸⁾ M. Noth, *Histoire d'Israel*, Paris 1954, 240.

⁹⁾ B. W. Anderson, *The Book of Hosea*, w: *Interpretation* 8 (1954) 300.

¹⁰⁾ A. Gelin, *Les livres prophétiques postérieurs*, w: *Introduction à la Bible*, Paris 1957, I, 496.

¹¹⁾ T. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen 1957, 187 n.

¹²⁾ R. Augé, *Profetes Menors*, w: *La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat*, Montserrat 1957, 80.

dali się za nią przede wszystkim autorzy katoliccy; obecnie jednak jest raczej zarzucona.

Anton Scholz w komentarzu swym, wydanym w 1882 r., oświadcza wyraźnie, że Ozeasz potępił tylko Królestwo Efraimskie, i przytacza na poparcie swej tezy dość oryginalny dowód. Mianowicie według niego w 1 Sam 8,4 byłaby wzmianka o plemionach północnych, a nie dotyczyłaby całego narodu izraelskiego; zatem w konsekwencji Efraim byłby winien opozycji już od samego początku wprowadzenia władzy królewskiej¹³⁾.

T. K. Cheyne¹⁴⁾ w naszej księdze widzi również potępienie tylko królestwa dziesięciu pokoleń. To odrzucenie królestwa przez Ozeasza tłumaczy się racjami polityczno-religijnymi. Prorok bowiem wiedział, że nieskażona religia jest walną ostoją narodowego istnienia ludu wybranego. I tak jak nie jest możliwe zgodne współżycie między Jahwe a Baalem, tak niewytłumaczalna i z zasady swej fałszywa jest opozycja przeciwko Dawidowej dynastii z Bożego nadania władzę swą posiadającej.

W tym samym roku 1903 również W. R. Harper¹⁵⁾ komentował prorocstwo Ozeasza jako odrzucenie Królestwa Północnego. Według niego u naszego proroka chodzi nie o aktualnych królów w owym czasie panujących, nie chodzi o bezecne czyny popełniane przy wysuwaniu nowych kandydatów na tron, ani o tak częste zmiany osoby panującego. Autor święty po prostu porusza okoliczności towarzyszące rozpadowi jedności narodowej ludu wybranego a następnie rozważa pod różnorakimi aspektami historię królestwa izraelskiego. Prorok nasz jasno i wyraźnie potępił „schizmę“, chociaż ta, jak wiadomo, doszła do skutku nie bez częściowego poparcia ze strony pewnych kół prorockich.

A. van Hoonacker twierdzi, że Ozeasz na pewno nie ogra-

¹³⁾ A. Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Hoseas*, Würzburg 1882, 184.

¹⁴⁾ T. K. Cheyne, *The Book of Hosea*, Cambridge 1905, 26 n.

¹⁵⁾ W. R. Harper, *A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea*, Edinburgh 1905, 246. 314.

niczył się do odrzucenia jednej tylko dynastii, ale w pełni potępił całe Królestwo Północne, które istnienie swe zawdzięcza podziałowi zjednoczonego narodu¹⁶⁾.

Hugo Gressmann¹⁷⁾, rozpatrując zasadnicze problemy księgi Ozeasza, bez wahania oświadcza, że prorok przede wszystkim wyrzeka się takiej monarchii, jaka w owym czasie w królestwie izraelskim istniała. Na innym jednak miejscu tenże autor zdaje się sądzić, że Ozeasz absolutnie, bez ograniczenia się tylko do królestwa północnego, odrzuca godność królewską¹⁸⁾.

Niezbyt zdecydowany jest również Joh. Pedersen¹⁹⁾ w swej ocenie stosunku Ozeasza do godności królewskiej. Twierdzi on jednak, że Ozeasz na pewno nie potępił władzy królewskiej jako takiej, gdyż przecież Izrael pozbawiony jest króla gwoli ukarania. Z drugiej strony zaś Królestwo Północne nigdy nie będzie mogło reprezentować całego Bożego wybranego narodu.

Także Albrecht Alt nie całkiem jasno myśl swą wypowiada. W każdym bądź razie według niego Ozeasz występuje nie tylko przeciw królom w owym czasie panującym, ale odrzuca królestwo izraelskie „mit allem was zu ihm gehört“, gdyż tylko w ten sposób może znowu realnej wartości nabrać owa pierwotna jedność między Jahwe a narodem hebrajskim²⁰⁾. Tenże Alt jednak podkreśla, że właśnie w proroctwie Ozeasza w niewytłumaczalny sposób nie jest wcale nie tylko uwypuklone, ale nawet w ogóle wzmiankowane królestwo Jahwe²¹⁾.

Norman H. Snaith widzi u Ozeasza jansę potępienie schizmy. Prorok mówi o rozdziale dokonanym po śmierci Salomona, o owych ciągłych zmianach na tronie Królestwa Północnego,

¹⁶⁾ A. van Hoonacker, *Les Douze Petits Prophètes*, Paris 1908, 37 n.

¹⁷⁾ H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen 1929, 85; cf. także id., *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Göttingen 1910, 22.

¹⁸⁾ Cf. Gressmann, *Der Messias*, 235.

¹⁹⁾ J. Pedersen, *Israel*, London-Copenhagen 1940, III—IV, 86 n.

²⁰⁾ A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München 1953, 267.

²¹⁾ A. Alt, *Gedanken über das Königtum Jahwes*, tamże, I, 356.

i wreszcie o zjednoczeniu obydwu rozłączonych części i powrocie do doskonałego Dawidowego królestwa ²²⁾).

Inne argumentacje i inne wyjaśnienia podaje Gunnar Östborn, wszakże do identycznego dochodząc wniosku. Pragnieniem bowiem Ozeasza byłoby, by — po zjednoczeniu w przyszłości obydwu królestw Efraima i Judy — nad całym narodem panował jeden król dynastii Dawidowej. Ozeasz w myśli swej połączył ściśle Jahwe nie tylko z Mojżeszem, ale i z Dawidem i jego dynastią, gdyż Bóg Mojżesza Jahwe mieszka teraz na Syjonie, w mieście zdobytym i na stolicę państwa zamienionym właśnie przez Dawida ²³⁾). Nie jest więc usprawiedliwioną opinia, według której prorok nasz odrzuca w ogóle ideę króla ziemskiego. Ozeasz przede wszystkim potępia oddzielenie się plemion północnych od południowych od Jahwe, w Jeruzolimie przecież mającego swą stolicę ²⁴⁾).

c) Zdaje się, że znacznie dzisiaj rozpowszechnionej opinii o odrzuceniu instytucji królewskiej jako takiej, początek dał Julius Wellhausen. Powiada on, że Ozeasz dokładnie rozważył ówczesne warunki w Królestwie Północnym, widział słabość i niedołęstwo królów i że właśnie w władzy królewskiej dojrzało zasadnicze źródło anarchii. Wellhausen powiada wprost, że Ozeasz „*wollte überhaupt nichts mehr wissen von König und Obersten*“ ²⁵⁾).

Za tą opinią oświadczyła się niemała liczba egzegetów. Np. K. Budde ²⁶⁾ uważa, że Ozeasz był pierwszym autorem natchnionym, który zupełnie potępił monarchię jako taką. Według W. Nowacka ²⁷⁾ Ozeasz denuncjuje przede wszystkim dwie niegodziwości: kult fałszywy i królewską władzę, a ponieważ mo-

²²⁾ N. H. Snaith, *Amos, Hosea and Micah*, London 1956, 70. 62.

²³⁾ G. Östborn, *Jahveh and Baal. Studies in the Book of Hosea and related documents*, Lund 1956, 33.

²⁴⁾ Östborn, *tamże*, 55.

²⁵⁾ J. Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte*⁶, Berlin 1907, 117 n.; tenże, *Die kleinen Propheten*, 1898, 125.

²⁶⁾ K. Budde, *Die Schätzung des Königtums in Israel*, Marburg 1903, 13.

²⁷⁾ W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, Göttingen 1903, 8. 65. 82.

narchia zaczęła w tym samym czasie istnieć, gdy zaistniała zbrodnia ludu wybranego, dlatego z całą pewnością Jahwe nie był tym, który nałożył władzę królewską Izraelowi. J. O. Boyd²⁸⁾ jest podobnego zdania twierdząc, że u Ozeasza przejawia się ta sama opozycja przeciw królestwu jaka istniała jeszcze przed namaszczeniem Saula na króla. Ernest Sellin²⁹⁾ nie mówi ściśle rzecz biorąc o ustanowieniu monarchii jako o odwróceniu się od Jahwe, ale praktycznie według niego ta instytucja nie była Jahwe „przyjazna“. Całkowite potępienie monarchii w księdze Ozeasza widzi Adolphe Lods, który „n'est ...pas surpris de rencontrer chez... Osée la condamnation du prince même de l'institution monarchique“³⁰⁾. Izrael zacznie dopiero wtedy być wiernym Bogu swemu, gdy ostatni król zniknie z ziemi izraelskiej. Według Lods'a prorok stawia dylemat: królem Izraela może być tylko człowiek, albo tylko Jahwe³¹⁾.

Ozeasza za wroga monarchii uważa również Christopher R. North, który oświadcza, że trudno z księgi naszego proroka nie wyciągnąć wniosku, iż Ozeasz uważał monarchię za rzecz zbyteczną i błędną już od samego początku jej wprowadzenia³²⁾. Tenże autor mniema, że opozycja przeciwko władzy królewskiej wywodzi początek swój właśnie od Ozeasza. Teksty bowiem z Ozeasza potępiające władzę królewską, są w ściślejszej literackiej zależności od 1 Sam 8, a według North'a pisma historyczne Starego Testamentu stanowią pewnego rodzaju aplikację prorockiego przepowiedzenia do interpretacji historii. Prorocy są osobistościami twórczymi (*creative personalities*)

²⁸⁾ J. O. Boyd, *Monarchy in Israel*, Princeton Theological Revue 26 (1928) 41 n.

²⁹⁾ E. Sellin, *Des Zwölfprophetenbuch*, Leipzig 1929, 13; tenże *Israëlitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1935, 74.

³⁰⁾ A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris 1930, 412.

³¹⁾ A. Lods, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris 1935, 104.

³²⁾ C. R. North, *The Old Testament Estimate of the Monarchy*, w: *American Journal of Semitic Languages* 48 (1931) 4.

w religii hebrajskiej, i w tym wypadku Ozeasz również nie stanowi wyjątku. A więc Ozeasz, prorok widzący schyłek Królestwa Północnego, jest twórcą teorii, według której monarchia stanowiła po prostu odrzucenie Boga - Jahwe³³).

Wśród katolików jako pierwsi pogląd o potępieniu monarchii przez Ozeasza wyrazili zdaje się Joseph Lippl i Johannes Theis, autorzy komentarza do mniejszych proroków w „Bonner Bibel“. Według nich Ozeasz pierwszą i zasadniczą przyczynę dekadencji religijnej Izraela widział właśnie w istnieniu władzy królewskiej. Mojżesz miał kiedyś postanowić, że jedynym królem ludu wybranego ma być Jahwe, obok którego nie ma miejsca dla króla - człowieka. Potem, po wprowadzeniu monarchii, również prorocy się na nią pisali, pod stanowczym jednak warunkiem posłuszeństwa względem Jahwe we wszystkim. W rzeczywistości sądzi jednak Ozeasz, że już od samego wyboru Saula na króla monarchia jest wroga Jahwe i Jego prerogatywom. Ponadto w Królestwie Północnym daje się odczuć zawsze winę pierwszego króla Roboama, który ustanowił secesyjne sanktuaria w Betel i w Dan. Ozeasz więc w sądzie swoim nie opiera się na rozważaniach teoretycznych, ale kieruje się motywami historycznymi, stwierdzając całkowitą bezużyteczność monarchii³⁴).

Tąż samą drogą idzie A. George, znajdując dwie główne przyczyny opozycji przeciw monarchii w Starym Testamencie: społeczną, a więc niechęć autonomicznych plemion do uznania wyższej i scentralizowanej władzy, oraz religijną — którą w swym przepowiadaniu kierował się nasz prorok. Opozycja ze strony Ozeasza jest stanowcza i zasadnicza: według niego bowiem, to nie Jahwe dał Izraelowi królów, ale sami Izraelici ich sobie ustanowili, wykazując przez to absolutne nieposłuszeństwo³⁵).

³³) Tamże, 7 n.

³⁴) J. Lippl — J. Theis, *Die zwölf kleinen Propheten*, I, Bonn 1937, 13 n.

³⁵) A. George, *Fautes contre Yahveh dans les livres de Samuel*, *Revue biblique* 53 (1946) 180.

Edmond Jacob przyznaje, że królestwo izraelskie miało charakter wybitnie religijny dzięki swej specjalnej formie charyzmatycznej, nadającej narodowi wybranemu konieczną jedność. Z drugiej jednak strony monarchia stanowiła po prostu wyrzeczenie się Jahwe, instytucja królestwa w oczach proroka była „*la plus grande des infidélités*“³⁶).

Również Friedrich Nötscher mówi o potępieniu przez Ozeasza instytucji królewskiej. Monarchia bowiem jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialna za wszystko zło jakie się działo i dzieje w Izraelu, jest rzeczą zupełnie bezużyteczną i niebezpieczną dla dobra narodu, gdyż nie jest lekarstwem na upadek, ale raczej pomocą w tym upadku. Lud chciał wprowadzenia władzy królewskiej, a przez to wykazał nie tylko zupełny brak ufności wobec Jahwe, lecz przede wszystkim ujawnił całkowite wyrzeczenie się swego Boga. Prorok zatem nie mówi o jakimś określonym królu, ale ma na myśli całą instytucję monarchii³⁷).

Artur Weiser oświadcza, że Ozeasz w swym sądzie o historii Izraela w ziemi Kanaan „*geht... aufs Grundsätzliche*“ i właśnie w monarchii już od samego jej początku widzi „*eine Fehlentwicklung*“, w wyniku czego naród Boga swego się zaparł³⁸). Też samą myśl wyraża E. Vogelín, według którego monarchia niewątpliwie była poważnym odchyleniem (*the great defection*) od ducha czystego jahwizmu³⁹).

E. Osty bynajmniej się nie waha w ocenie stosunku Ozeasza do godności królewskiej wnioskując z księgi prorockiej, że sama zasada monarchii jest potępienia godna, gdyż właśnie monarchia sprawiła, że Izrael wszystkiego chciał dokonać czysto ludzkimi środkami, nie myśląc w ogóle o odwołaniu się do Jahwe, jedyne go narodu Opiekuna⁴⁰).

³⁶) E. Jacob, *La tradition historique en Israël*, Montpellier 1946, 140.

³⁷) F. Nötscher, *Zwölfprophetenbuch oder kleine Propheten*, Würzburg 1948, 29. 31. 36.

³⁸) A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen 1949, 178.

³⁹) E. Vogelín, *Israel and Revelation*, Louisiana 1951, 443.

⁴⁰) E. Osty, *Amos — Osée*, Paris 1952, 67.

Nieco odmienna od innych jest argumentacja W. Eichrodta na wykazanie potępienia przez Ozeasza monarchii. Nie odnosi on tego potępienia do chwili powstania władzy królewskiej, lecz odrzucenie monarchii motywuje tym, że nie spełniła ona powierzonego jej zadania⁴¹⁾.

Wreszcie Emil Balla stwierdza, że jednym z powodów odejścia Izraela od Jahwe a skierowania się ku *baalim ziemi kanaanńskiej* było według Ozeasza również królestwo, które w chwili doświadczenia Izraelitów w wierze na pustyni jeszcze nie istniało. Przez wyniesienie Saula na tron izraelski przypięczętowane zostały losy Izraela, gdyż niewątpliwie monarchia była po prostu buntem wobec Jahwe⁴²⁾.

Jak z tego pobieżnego szkicu historycznego wynika, istnieje znaczna rozbieżność poglądów co do oceny opinii Ozeasza o królewskiej godności. Również różnorodność argumentów wskazuje na złożoność i wieloaspektywność zagadnienia. Mając to wszystko na uwadze będziemy starali się problem rozwiązać i wyjaśnić tak jak na to pozwala tekst czy to przyjęty, czy też w niewielu miejscach skązonych poprawiony.

II

Trudność zasadnicza, na którą wszyscy komentatorzy napotykają, zdaje się pochodzić z chęci pogodzenia zdań i opinii z całą pewnością niemożliwych do pogodzenia, gdyby napisane były w tym samym czasie i w identycznych okolicznościach natury politycznej i religijnej. Argumentację naszą należy rozpocząć od stwierdzenia faktu istnienia w księdze Ozeasza dwu części bardzo od siebie odmiennych tak co do treści jak i co do stylu. Prawdopodobnie wszyscy egzegeci przyjmują istnienie u Ozeasza tych dwu części, ale jak się zdaje nikt nie wykorzystał tego w sposób konkretny przy interpretacji idei w księdze tej zawartych. Przy naszym zaś temacie byłaby to

⁴¹⁾ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*³, I, Stuttgart 1957, 303 n.

⁴²⁾ E. Balla, *Die Botschaft der Propheten*, Tübingen 1958, 104 n.

sprawa niemałej wagi, gdybyśmy w części pierwszej (rozdz. 1—3) widzieli chęć podkreślenia jedności narodu wybranego, w drugiej zaś (rozdz. 4—14) dopatrywali się jakby „listy“ przewinień wszystkich warstw społecznych narodu izraelskiego. I porządek chronologiczny proroctw byłby wskutek tego nieco odmienny. Część pierwsza pochodziłaby już z czasów po upadku Samarii, być może z okresu panowania w królestwie judzkim Ezechiasza (726—697), druga zaś powstałaby przed podbojem Samarii, za panowania kilku ostatnich jej królów.

Najpierw rozpatrywać będziemy teksty w jakikolwiek sposób mające związek z monarchią, a zawarte w części pierwszej. Są one następujące: 1, 4—5; 2, 2; 3, 4—5.

a) O z 1, 4—5.

Tekst spółgłoskowy jest dobrze zachowany, jak o tym świadczą wszystkie dawne kodeksy i przekłady. Jedynie w niektórych manuskryptach Septuaginty zamiast Jehu znajdujemy wyraz Juda⁴³); jest to jednak prawdopodobnie zwyczajny błąd przepisującego.

Także interpretacja tych wierszy jest zasadniczo identyczna. Słowo więc *pqd* rozumie się w sensie karzącego nawiedzenia przez Boga dynastii Jehu, spowodowanego przez *dmj jzr*⁴⁴ l, czyli owe krwawe wyczyny Jehu w stosunku do całej rodziny poprzedniego króla. *HŠBTJ* wywodzi się z pnia *šbt*, *mmlkw*t zawsze odnosi się do ustania w Izraelu władzy królewskiej. Wreszcie w w. 5 *šbrtj* wywodzi się zazwyczaj od *šbr*.

Interpretacja jednak tego rodzaju jest niezbyt prawdopodobna, choćby już z tego powodu, że Ozeasz w całej swej księdze ukazuje się jako stanowczy i bezwzględny zwolennik czyścącego jahwizmu, a przecież to głównie powrót do oryginalnego, pierwotnego i pełnego jahwizmu był celem rewolucji dokonanej przez Jehu i koła prorockie popierające go. Ponadto przyjąwszy na tym miejscu potępienie uczynków Jehu przez proroka, przez to samo dopuszczałoby się w pewnym przynajmniej sensie brak całkowitej prawdy w słowach Elizeusza o Bożym zleceniu. To prawda, że egzegeci tego rodzaju potę-

⁴³) Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta*, II, Stuttgart 1952, 490.

pienie tłumaczą tym, iż Jehu przesadził w swej gorliwości, jednak nie jest to specjalnie przekonywujące. Poza tym tekst rozumiany w tradycyjnym znaczeniu zdaje się łączyć co do czasu ustanie dynastii Jehu z ustaniem monarchii izraelskiej, co przecież historycznie prawdą nie jest. Wreszcie nic nam nie wiadomo o jakimś konkretnym fakcie historycznym, do którego czyniłby aluzję prorok, gdy wspomina o złamaniu łuku, czyli zniszczeniu potęgi Izraela w dolinie Jezreel.

Wydaje się, że rozwiązanie powyższych trudności znaleźć można w innej interpretacji tekstu. Weźmy pod uwagę tylko tekst spółgłoskowy, tak jak przekazany został przez masoretów; zmiany zajdą tylko w tekście samogłoskowym.

Najpierw zastanowić się trzeba nad sensem słowa *pqd*. Znaczy ono przede wszystkim *spoglądać, patrzeć, nawiedzić, zobaczyć*. Można nawiedzić kogoś tak dla ukarania (np. Jer 23, 2b; 25, 12; 21, 14; 6, 15) jak i dla uczuć przyjaźni, względnie ogólniej mówiąc nawiedzić można bez uczuć nieprzyjaźni np. Jer 3, 16; 23, 2a; 32, 5). Również w księdze Ozeasza pojawia się *pqd* w tym dwojakim sensie. Np. 4, 14: „*nie spojrzę na córki wasze — bo rozwiązały życie wiodły, ani na żony wasze — ponieważ cudzołożyły*“, w sensie zaś przeciwnym np. 8, 13: „*zapamiętam sobie wasze niegodziwości, i zobaczę (= ukarzę) grzechy wasze*“. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, żeby i w naszym miejscu *pqd* rozumieć w pierwotnym i właściwym znaczeniu o nawiedzeniu łaskawym, z ojcowską troską dokonanym.

Rzeczownik *dm* używany jest albo w swym podstawowym znaczeniu na określenie krwi (Przyp 30, 33), albo na oznaczenie zabójstwa (2 Sam 3, 27), albo też wreszcie na określenie krwi ofiar złożonych Bogu (Ex 12, 7; 23, 18 itd.). W naszym wypadku można by przyjąć to ostatnie znaczenie. Sądzę jednakże, że wolno wprowadzić w tym miejscu poprawkę tekstualną, jedyną zresztą, i zamiast *dmj* chcę czytać *jmj*. Nastąpiłaby więc nieznaczna tylko zmiana przez poprawienie jednej litery, co paleograficznie na najmniejsze trudności nie napotyka. Zdaniem moim nie chodzi bowiem tutaj bynajmniej

o potępienie czynów Jehu, ale raczej o ich pochwalenie, *jwm* zaś doskonale nadawałoby się na wyrażenie tego. Oprócz tego, w Oz 2, 2 znajdujemy powiedzenie *kj gdwl jwm Jzr ' l*, również w kontekście monarchicznym, i fraza ta nie miałyby najmniejszego usprawiedliwienia, gdyby w tekście poprzedzającym nie znajdowała się żadna wzmianka owego wielkiego dnia Jezreel przynajmniej w sensie zbliżonym do 2, 2.

Bt Jhw' nie oznacza tutaj rodziny czyli dynastii Jehu, ale użyte jest na określenie całego Królestwa Północnego, w doskonałym paralelizmie z *bt Jsr' l* znajdującym się na końcu wiersza. I nic w tym specjalnie dziwnego, gdyż jak wiadomo, pierwotne określenie rodziny staje się z czasem często określeniem o znaczeniu politycznym względnie geograficznym, np. Juda, lub Efraim. Analogicznie np. w rocznikach Salmanasara III Królestwo Północne nazwane jest Bit Humri⁴⁴⁾ (dom Omri'ego). Ta referencja ma szczególne znaczenie, gdy przyjmuje się, że pierwsza część księgi Ozeasza powstała już po upadku Samarii, a więc pod prawdopodobnym wpływem asyryjskim.

Hšbtj pochodzi nie z pnia *šbt*, lecz od *šwb* = zawrócić, powrócić, a więc w hifil 1 osoba liczby pojedynczej *hašiboti* = przywrócić, oddać, restytuować⁴⁵⁾. Takie samo znaczenie otrzymalibyśmy od pnia *jšb*, hifil 1 os. poj. *hošabti* = umieścić, postawić kogoś w określonej pozycji lub miejscu⁴⁶⁾.

Mmlkw może oznaczać godność królewską, następnie określony organizm polityczno-społeczny, względnie terytorium, na którym społeczność ludzka rządzona jest przez króla. W omawianym przez nas wierszu przyjąć by należało właśnie to ostatnie znaczenie.

Zamiast *šbrtj* w w. 5 (= złamać) trzeba czytać *sbrtj*. To

⁴⁴⁾ Cf. A. Pohl, *Fontes extrabiblici ad S. Scripturam pertinentes*, Romae 1933, nr 11.

⁴⁵⁾ Por. o przywróceniu królestwa 1 Kr 12, 21; o oddaniu np. ziemi 2 Kr 8, 6.

⁴⁶⁾ Cf. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1957, 334 n.

prawda, że w Piśmie św. słowo to używa się prawie wyłącznie w Piel, ale np. u Neh 2, 13. 15 jest właśnie imiesłów formy Qal; sens w Qal byłby wejrzeć na, obserwować.

Wreszcie *'mq Jzr'* nie byłoby tu określeniem ściśle geograficznym, lecz zostałyby użyte przez autora na oznaczenie wszystkich faktów historycznych, jakie w dolinie tej miały miejsce, tych wszystkich walk, bitew i wojen, przez które Izraelici chcieli obronić swoją ziemię. Dolina Jezreel stanowiła jedyną drogę dostępu z północy na terytorium efraimskie, była jakby bramą Palestyny. Przez nią też przeszły wojska asyryjskie ostateczną klęskę Królestwa Północnego pieczętując zdołaniem Samarii. I być może, że prorok mówiąc o wielkim dniu Jezreel miał właśnie na myśli pomszczenie tej największej klęski, ale możliwe tylko w tym wypadku, gdyby Izraelici mieli taki zapał religijny, jaki posiadał Jehu.

Przekład więc naszych dwóch wierszy byłby następujący:
„I rzekł Jahwe do mnie: Nazwij go imieniem Jezreel, bo już wkrótce nawiedzę (nawiedzenie łaskawe) z powodu dni Jezreel dom Jehu, i przywrócę królestwo domu Izraela. I stanie się dnia onego, że wejrzę na łuk Izraela w dolinie Jezreel“.

b) Oz 2, 2.

W tym wierszu, dla którego trudno jest znaleźć właściwe miejsce w kontekście, chodzi o zjednoczenie Izraela czyli Królestwa Efraim z Królestwem Juda. Według komentatorów implikuje to przynajmniej w pewnym sensie potępienie „schizmy“ i potępienie całego Królestwa Izraela. Nie jest to jednak bynajmniej opinia przekonywująca, albowiem jeśli tekst ten powstał już po upadku Samarii, to prorok musiał dostrzegać niewątpliwie przyczynę owej klęski, którą z całą pewnością była słabość Królestwa zbyt małego, by własnymi siłami najeżdźcą mogło odeprzeć. Z tego to właśnie powodu prorok wyraża życzenie powrotu do narodowej jedności wszystkich dwunastu pokoleń i konieczność ustanowienia jednego władcy nad całym narodem. Wtedy właśnie nastąpi ów wielki dzień Jezreel, dzień zwycięstwa i chwały dla całego narodu wybranego, gdyż jedynie wtedy będzie możliwy powrót wszystkich wy-

gnańców z assyryjskiej niewoli. W tym bowiem znaczeniu rozumieć trzeba powiedzenie *w'lw mn h'rs*, gdyż *'lh* oznacza nie tylko wstępowanie ku Jerozolimie, lecz także jakiegokolwiek dojście do Palestyny (1 S 14, 46; Ex 1, 10). W sensie powrotu z wygnania użyto tego słowa u Ezdr 2, 1. *'rs* jest więc ziemią, do której Izraelici deportowani zostali. Komentatorzy podawali najrozmaitsze wyjaśnienia tego wiersza, zawsze bowiem uważali *h'rs* za określenie tylko i wyłącznie Palestyny⁴⁷). Ale o wygnaniu myśleli przy interpretacji tego tekstu już Maurer i W. Nowack⁴⁸).

c) Oz 3, 4—5.

Te dwa wiersze najprawdopodobniej nie znajdują się również w swoim pierwotnym kontekście. Umieszczono je tutaj być może ze względu na *jmm rbm* w w. 3, redaktorowi mogło się bowiem zdawać, że będą tutaj dobrze pasować ze względu na te same wyrazy rozpoczynające ten urywek: *kj jmm rbm*. W w. 4 zebrane byłyby według poglądów większości egzegétów abominabilia izraelskie⁴⁹). Jest to jednak chyba zbyt łatwe rozwiązanie. Nazwy bowiem w tym wierszu wyliczone jako takie na pewno złymi rzeczami nie są. Tym bardziej zaś nie są, że trzy główne nazwy, mianowicie *mlk*, *zhh* i *'pwd*, mają z istoty swej znaczenie pozytywne; inne trzy imiona, tj. *śr*, *mssbh* i *trpm* dołączone są przypuszczalnie ze względu na poetycki paralelizm. *Mlk* i *śr* istnieli w Izraelu niewątpliwie z ustanowienia Bożego. *Zbh* prawie zawsze ma charakter czegoś pozytywnego. *Msbh* zaś może mieć dwojakie znaczenie, gdyż może być najpierw kamieniem pamiątkowym postawionym dla uwiecznienia jakiegoś faktu z całą pewnością z bałwo-

⁴⁷) Ewald mówi o wyprawach mających na celu zdobycie nowych posiadłości; Van Hoonacker podobne znaczenie przyjmuje, gdy oświadcza, że Izraelici ze względu na swą liczebność „*déborderont hors du territoire*”. Cf. A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris 1908, 31 n.

⁴⁸) Tamże, 31.

⁴⁹) C. R. North, *The Old Testament Estimate of the Monarchy*, *AJSL* 48 (1931) 4: „*he (Hosea) is probably grouping together things which in his judgement are allalike abhorrent to Yahveh*“.

chwalstwem nie mającego nic wspólnego, skoro wśród wznoszących je tak Mojżesz (Ex 24, 4) jak Jakób (Rodz 28, 18.22; 31, 13; 35, 14) są wymienieni, po drugie zaś może być przedmiotem kultu bałwochwalczego zakazanym przez prawo (Deut 7, 5; 12, 3). Prawdą jest oczywiście, że prorocy często potępiali maseby, jednakże w tym miejscu nie jest to zbyt pewne. Nie małym argumentem na korzyść naszej interpretacji jest również tłumaczenie Septuaginty, podające słowo *dysiasterion* = altare, co jest dowodem, że LXX czytała *Mzbh*, a nie *msbh*⁵⁰). Nazwa ta zaś w Piśmie św., używana jest przede wszystkim na określenie ołtarzy prawdziwego Boga (choć w drugiej części księgi Ozeasza oznacza niewątpliwie ołtarze bałwochwalcze). Nic więc nie stoi w sposób decydujący na przeszkodzie, by tutaj *mssbh* rozumieć jako dopełnienie, uzupełnienie *zbh* ze względu na paralelizm. Również *'pvd* może oznaczać dwie różne rzeczy, mianowicie szatę kapłańską, oraz rzecz inną służącą celom bałwochwalczym. W naszym wierszu może chodzić albo o szatę liturgiczną, albo też o środek służący do odgadywania przyszłości, używany z całą pewnością także przez jahwistów. *Trpm* używano również do przepowiadania przyszłości. Prorocy zasadniczo potępiali posługiwanie się tymi przedmiotami, ale urzędowo praktyka ta zniesiona została dopiero przez Jozjasza (2 Kr 23, 24). Więc i w tym miejscu nie może być pewne, czy chodzi o rzecz potępianą czy nie. Istnieje natomiast możliwość, że prorok rozmyślnie zużytkował wyrazy o charakterze religijnym jednocześnie pozytywnym i negatywnym, chcąc przez to podkreślić w sposób specjalny nieuczciwość prowadzonego przez Izraelitów podwójnego życia, którzy z jednej strony czcili Jahwe, z drugiej zaś służyli kanaańskim *baalim*. W każdym bądź razie trudno jest znaleźć usprawiedliwienie w tym wierszu dla teorii o potępieniu przez Ozeasza królów, boć przecież zaraz w wierszu następnym właśnie król przedstawiony jest jako przedmiot pożądania i nadziei ludu wybranego. Mówi się czasem o interpolacji jeśli nie całego wiersza 5, to przynajmniej drugiej jego połowy,

⁵⁰) Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta*, II, 492.

jednakże bez przekonywujących racji. Ostatecznie również glossator musiał rozumieć sens w. 4; zatem gdyby widział w nim potępienie królów, chyba tuż obok nie kładłby dla tych królów pomnika tęsknoty. Obydwa zaś wiersze są ze sobą dość ściśle związane, choćby ze względu na 'hr. Skoro więc *bene Ísrael* z niewoli powrócą, rozpoczną szukanie Jahwe swego Boga w konkretnym, realnym i prawdziwym życiu, będą Go dostrzegać nie tylko w sposób czysto zewnętrzny w objawach Jego potęgi i mocy, nie tylko za pośrednictwem króla, kapłana czy ekspertów od przepowiedni, w których przedtem zbytnią ufność położywszy zatracili zrozumienie ich rzeczywistego znaczenia, zapomnieli o *terminus ad quem* istnienia tak *mlk*, jak *zbh* i 'pud. Warto w tym miejscu przypomnieć owo znane z Starego Testamentu powiedzenie: „domagam się pobożności, a nie ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń“ (Oz 6, 6).

Jak już wyżej wspomniano, autentyczność w. 5 w większej czy mniejszej mierze jest przez licznych egzegetów negowana. Prawdopodobnie jednak przyjąć należy słowa te za oryginalne i tłumaczyć je nie w znaczeniu religijnym wyłącznie, ale raczej trzeba w nich widzieć również pewien odcień polityczny. Wiadomo bowiem, że wyraz Dawid pierwotnie nie był imieniem osoby, lecz określeniem urzędu⁵¹), najbliższe znaczenie polskie to *wódz*, niem. *Führer*, wł. *Duce*, hiszp. *Caudillo*. Nic nie stoi na przeszkodzie, by słowa tego prorok użył w tym miejscu właśnie w takim a nie innym znaczeniu. Pisarz natchniony miał by na myśli po prostu najwyższego pasterza królestwa narodu wybranego po powrocie z niewoli.

Z powyższego wynika, że w trzech pierwszych rozdziałach księgi Ozeasza bynajmniej nie można znaleźć stanowczego, jasnego i oczywistego potępienia przez proroka ani władzy królewskiej, ani też poszczególnych królów. Prawdopodobniejszym wydaje się twierdzenie, że autor księgi chce powiedzieć właśnie coś przeciwnego, chce wyrazić owo oczekiwanie za nowym królem i za odrodzonym królestwem przyszłości, nie podając żadnego sądu o monarchii historycznej.

⁵¹) Cf. A. Pohl, *Miszellen*, *Biblica* 20 (1939) 200.

III

Druga część prorocstwa Ozeasza (rozdziały 4—14) ma odmienny charakter, przede wszystkim z powodu zasadniczego braku porządku i powiązania pomiędzy poszczególnymi mowami względnie orzeczeniami. Odbija się to oczywiście również i na naszym problemie, gdzie często spotykamy poszczególne zdania traktujące o zagadnieniu monarchii w kontekście, z którym nie mają ani zewnętrznej ani wewnętrznej łączności. Sprawę pogarsza jeszcze bardziej specjalnie zły stan tekstu, co oczywiście bynajmniej nie pomaga w odnalezieniu właściwej myśli autora natchnionego. W każdym bądź razie wydaje się, że prorok w tych rozdziałach chce na pierwszym miejscu potępić bezprawne zajmowanie izraelskiego tronu przez ludzi, których Jahwe do tego z pewnością nie powołał; chce potępić wszystkie „rewolucje pałacowe“ i zamachy stanu, które rzadkością nie były, skoro od czasów Zachariasza do upadku Samarii zabójstwo uprzedniego króla było regułą przy zdobywaniu władzy monarszej: od 743 do 732 zamordowano 4 królów. Wszystkie nieszczęścia państwa izraelskiego przypisuje Ozeasz właśnie niewierności wobec Jahwe, nieposłuszeństwu wobec jedyne go prawdziwego Władcy narodu, nieprawdopodobnemu wprost skażeniu jahwizmu.

Poniżej omówimy pokrótce najważniejsze teksty traktujące o kwestii monarchicznej, w takim porządku w jakim je podaje księga Ozeasza.

a) Oz 7, 3—7.

Nie jest możliwe ustalenie dokładnego tekstu tych wierszy, gdyż dochowały się do naszych czasów nacechowane niedostatecznością materialnych środków przekazywania. Czy przyjmujemy tekst masorecki, czy też któryś z licznych projektów poprawek, zawsze pozostaniemy w sferze hipotez. Słuszniej zatem będzie za punkt wyjścia przyjąć podstawowy tekst masorecki, boć przecież idee zdają się być w nim zrozumiałe i zgodne z całością opinii w księdze wyrażonych.

Opisany jest tutaj określony, fakt historyczny, mianowicie, że jeden z izraelskich królów został pozbawiony władzy i zamordowany, inny zaś na tron wyniesiony. Możliwe, że Ozeasz pisze o tym, co sam widział, lub o czym z opowiadań wiedział, jednakże z uwagi na bardzo szczególny rytm i puls tekstu, na osobliwy rodzaj porównań, można z dużym prawdopodobieństwem wysunąć przypuszczenie, że chodzi tutaj nie o co innego, tylko o pieśń ludową będącą w owych czasach niezłym środkiem przekazywania informacji, której kontynuacją na gruncie literackim, mogły być chyba średniowieczne „*chansons de gestes*“. Ten charakter pieśni ludowej tłumaczyłby wcale dobrze pewne różnice w sposobie ujęcia zagadnienia, zachodzące między naszym tekstem a innymi częściami księgi prorockiej. Zatem jako opis danego wydarzenia historycznego, pieśń ta nie wnosi nowych elementów do naszego problemu o stosunku Ozeasza do władzy królewskiej. Ważna jest jednak konkluzja, brzmiąca jak następuje: „*Wszyscy ich królowie polegli, żaden z nich mnie nie wzywał*“. Zdanie to świadczy niewątpliwie o wyraźnym sentymencie antymonarchicznym, ale wątpliwe jest czy można je odnieść do godności królewskiej jako takiej, lub też do całego Królestwa Północnego. Prorok, mówiąc „*ich królowie*“, mógł mieć na myśli notablów królestwa, owych wymienionych w poprzednich wierszach *šrm*, względnie jakież frakcje wśród możnych, których to frakcji kombinacje polityczne długo się nie ostawały.

b) Oz 8, 4.

Dla tych, którzy w Ozeaszu koniecznie widzieć chcą zacieklego antymonarchistę, wiersz ten stanowi mocną ostoję. Według bowiem tekstu przyjętego, trzeba by go tłumaczyć: „*Oni królów stwarzali, ale beze mnie, i książąt, a jam nie wiedział*“. Wszakże druga część tego urywka nie wydaje się być absolutnie pewna. Na korzyść tekstu tradycyjnego przemawiałby paralelizm pomiędzy królami a książętami, spotykany również w wielu innych miejscach księgi Ozeasza. Zauważyć jednakże najpierw wypada, że tego rodzaju forma hifil (*heširu*) jeśli pochodzi od *šrr* nie jest zbyt poprawną, ponadto

zaś byłyby *hapax legomenon*. Lepiej więc chyba przyjąć wy-suwaną już dawniej niejednokrotnie hipotezę, która każe czy-tać *hesiru*⁵²) zamiast *heširu* (*samek* zamiast *sin*), a więc nie chodziłoby wcale o nieprawne mianowanie książąt, ale o usu-wanie nielegalnych królów. Wymowne prawo paralelizmu jeśli na tym nie zyska, to na pewno nic nie ucierpi: „*Oni kró-lów stwarzali, ale beze mnie, i usuwali (ich), a jam nie wie-dział*“⁴. Poważnego argumentu na korzyść tej propozycji do-starcza również słownik Ozeasza. *Šrr* jak już wyżej wspomnia-no, spotyka się u Ozeasza tylko raz, natomiast *swr* jest częste w Piśmie św., częste również u Ozeasza, np. 2, 4; 2, 19; 4, 18; 9, 12. To właśnie ostatnie miejsce dostarcza kapitalnego do-wodu na możliwość zamiany w tekście proroctwa *s/š*, gdyż na-stąpiła podobna pomyłka: napisano *bešuri*, zamiast *besuri*, a nie ma wątpliwości, że w tym wypadku forma musi pochodzić od *swr*.

Przyjąwszy powyższą hipotezę, trudno jest w tym miejscu doszukiwać się potępienia monarchii. Zachodziłoby tutaj wy-łącznie potępienie metod, jakimi się posługiwali Izraelici przy zdobywaniu władzy królewskiej względnie jej nadawaniu. Znowu więc wchodzimy w problem nieposłuszeństwa wobec Jahwe i odstępstwa od prorockiego ideału jahwizmu, którym była zgodność we wszystkim z prawem Jahwe, a tym bardziej w tak ważnych sprawach, jak nominacja nowego króla. Znowu chodziłoby o problem ustawicznej, a prawie zawsze przy po-mocy morderstwa w ostatnich latach istnienia Samarii osią-ganej zmiany króla.

c) Oz 9, 15.

„Cała ich złość (tkwi) w Gilgal;
tam ich znienawidziłem.
Dla ich przewrotnych czynów
z domu mego ich wypędzę,

⁵²) Cf. W. R. Harper, *A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea*, Edinburg 1905, 314.

nie będę ich więcej kochał.

Wszyscy ich przywódcy są buntownikami!“

W słowach tych nie mała liczba egzegetów chce dopatrzeć się radykalnego potępienia monarchii. Tekst może się rzeczywiście wiązać z pierwszym opowiadaniem o wprowadzeniu władzy królewskiej w Izraelu. Saul bowiem właśnie w Gilgal mianowany został królem (1 Sam 14—15) i tamże przez Jahwe został odrzucony (1 Sam 13, 7—14; 15, 10—35). Wszelako ze względu na ostatnie zdanie: „*wszyscy ich przywódcy są buntownikami*“, lepiej przyjąć inne tłumaczenie, bardziej zgodne z duchem całego proroctwa Ozeasza i z duchem tego właśnie kontekstu. Choćby bowiem również i król rozumiany był przez przywódcę, to jednak nikt nie zaprzeczy, że przywódca — *śar*, to przede wszystkim starszy ludu, książę, wyższy urzędnik królewski, lub ludzie zajmujący wyższe stopnie w hierarchii kapłańskiej. I trudno się ustrzec od wrażenia, że na pierwszym miejscu autor właśnie te osoby ma przed oczyma, król w każdym razie zdaje się znikać z głównego planu. Może chodziło głównie o kapłanów, których winą niewątpliwie było odstępstwo całego Królestwa Północnego od czystego, autentycznego jahwizmu. Opinię tę potwierdzałyby podwójna wzmianka o sanktuarium w Gilgal (4, 5; 12, 12) zawsze w sensie negatywnym, co porównane np. z 6, 9—10 każe w kapłanach widzieć jedno z podstawowych źródeł izraelowych przewinień. Tak więc nie widzimy tutaj wcale potępienia monarchii. Pozostaje wprowadzić zawsze pewna trudność, dlaczego właśnie Gilgal wskazane jest jako epicentrum grzechu, choć były i inne sanktuaria nielegalne w Królestwie Północnym, jednak ze skąpej dokumentacji jaką posiadamy, nie można podać żadnego wyczerpującego wyjaśnienia. Jedno atoli jest bezsporne: wprost i bezpośrednio wiersz ten nie dotyczy monarchii, a więc jej i nie potępia.

d) Oz 10, 3.

Tekst wiersza jest niewątpliwie źle przechowany, ponieważ jednak dla naszego problemu nie ma to specjalnie waż-

nego znaczenia, dlatego nie będziemy się starali ustalić znaczenia całego urywka. Dla nas ważna jest właściwie tylko ostatnia fraza z tego wiersza: „*Bo teraz rzekną: nie mamy króla; skoro nie byliśmy bogobojni, to cóż nam król pomoże?*“ Widzieć więc tutaj trzeba, by po prostu stwierdzenie bezsilności króla, który nie może obronić swego ludu przed słusznym gniewem Jahwe. Wiersz ten równie dobrze można by przetłumaczyć następująco: „*Bo teraz rzekną: nie mamy króla! Gdy Bóg nas nie widzi, to cóż nam król pomoże?*“, ale zachodziłyby większe poprawki tekstu niż przy pierwszym przekładzie.

e) Oz 13, 10—11.

Tekst masorecki jest niezrozumiały, dlatego najpierw podamy niektóre obserwacje tekstualne. Zamiast *ehi* prawie wszyscy komentatorzy czytają *ayyeh* = gdzie⁵³⁾. *Efo'* znaczyłoby: *więc, tedy, pytam*. Fr. Praetorius zmienił to słowo, może nie bez pewnych racji, na *Ephraim*, i przetłumaczył następująco: *Ich will dein könig sein, Ephraim*⁵⁴⁾. *Bekol-'areka* czyta się zazwyczaj *wekol-šareka*, co zdaje się być doskonałą poprawką, ma bowiem swoje uzasadnienie paleograficzne, a stylistycznie również dobrze odpowiada wymaganiom paralelizmu dość częstego u Ozeasza, ze słowem *mlk*. Wreszcie zamiast *wešofteka* należy prawdopodobnie przyjąć lekcję LXX: *κρίνατω σε*⁵⁵⁾. Z uwzględnieniem więc tych wszystkich poprawek otrzymalibyśmy następujący tekst:

„*Gdzież tedy twój król, żeby cię ocalił,
i wszyscy twoi przywódcy, by sprawiedliwość ci oddali?
o nich powiedziałeś: daj mi króla i przywódców!
Dam ci króla w gniewie mym, i odbiorę go w złości
mojej*“.

⁵³⁾ A. B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel*, V, Leipzig 1912, 208.

⁵⁴⁾ F. Pretorius, *Bemerkungen zum Buche Hosea*, Berlin 1918, 79.

⁵⁵⁾ Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta*, II, 501.

Oczywiście jest wiele innych prób tłumaczenia. Wymienię choćby koniunkturę wysuniętą przez H. S. Nyberga. Suponuje on w całej księdze Ozeasa istnienie specjalnego znaczenia słowa *mlk*, tłumaczy je bowiem nie w sensie króla-człowieka, ale w znaczeniu króla-bóstwa kanaańskiego, którego król ziemski byłby tylko widzialnym reprezentantem. Nie zmienia on również wyrazu *'areka*, bo identyfikuje boga Melek z Baalem, który jak wiadomo był bogiem osiedli miejskich. *Šofetim* byłiby przedstawicielami władzy sądowej boga Melek. Przekład Nyberga jest stosunkowo dosłowny, miejscami jednak zbyt dosłowny, gdyż nie zawsze tłumaczy terminy hebrajskie, rozumiejąc je jako wyrazy techniczne. Wiersz np. 10 brzmi:

*„Wehe! wo ist dein Melek,
dass er dich rette in all deinen Städten?
und wo deine Šofetim? ihnen sagtest du doch:
'Gib mir einen Melek und Sarim'“*⁵⁶⁾.

Nie można jednak zrozumieć, w jaki sposób Jahwe, a Jego to są przecież słowa, może dać boga kanaańskiego Melek na rządę Izraela. A poza tym, jeśli *Šofetim* są bytami podporządkowanymi Melekowi, to jakżeż mogą nim rozporządzać?

Najlepiej znaczenie wiersza zrozumiemy, gdy umieścimy go w odpowiednich warunkach historycznych. Był to przypuszczalnie czas tuż przed upadkiem Samarii, kto wie czy nie okres samego długiego oblężenia stolicy. Prorok wracałby znowu do swego podstawowego tematu o niewierności wobec Jahwe. Nic nie pomoże król ani przywódca, nie pomogą ich paktów z pogańskimi mocarstwami, nie pomoże ufność we własne siły, jeśli brak ufności i posłuszeństwa wobec Jahwe, bo tylko i wyłącznie On ratunkiem mógłby się stać Izraela. Teraz jednak rozgniewany Bóg odbiera Izraelowi króla z własnego pochodzącego narodu, a daje mu władcę obcego, najeżdżcę, który władzę nad Izraelem utraci również tylko wskutek gniewu Jahwe.

* * *

*

⁵⁶⁾ H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche*. Uppsala 1935, 103.

Nie widać więc w omówionych tekstach jakiegoś radykalnego potępienia ze strony Ozeasza ani samej monarchii, ani też tylko Królestwa Północnego. Pierwsza część wydaje nam się nawet nie zawierać krytyki monarchii, byłoby to zresztą bezcelowe, skoro Królestwo Efraimskie już nie istniało. W drugiej natomiast części, która pochodzi z całą pewnością z okresu przed zniszczeniem Samarii, znajdujemy krytykę działalności królów i przywódców narodu, ale to bynajmniej nie świadczy o absolutnie negatywnym ustosunkowaniu się Ozeasza do instytucji władzy, jak twierdzi niejeden egzegeta; potępienie bowiem postępowania nie identyfikuje się z potępieniem osoby czy urzędu. Celem proroka było wykazanie konieczności posłuszeństwa wobec Jahwe, konieczności powrotu do pierwotnego, czystego, autentycznego jahwizmu, i cel ten chyba doskonale osiągnął malując zgubne pod każdym względem skutki niewierności wobec Jahwe. W każdym bądź razie za inicjatora i patrona antymonarchizmu w Biblii Ozeasz może być uważany tylko przez pomyłkę.

Rzym

Ks. EUGENIUSZ SITARZ, CM

DE DIGNITATIS REGIAE IN PROPHETIA HOSEAE AESTIMATIONE

(Summarium)

Valde vexata a multis iam annis necnon spinosa est nostra de Hoseae prophetae aestimatione regni quaestio. Inquisitionem de hoc problemate instituimus particularem, nam etsi multi auctores de illo sententias suas efferunt, tamen nullus eorum, in quantum scimus, diligenter perscrutatus est textum libri Hoseae eo sub aspectu. Et invenimus apud Hoseam duplicem ad regnum habitudinem, nempe in capitibus 1—3 Hoseas videtur reditum ad regnum auspicasse (supponimus partem hanc primam scriptam esse post interitum Samariae) quod confirmatur imprimis nova proposita lectione Hos 1, 4—5, nempe: „Et dixit Jahve ad eum: Voca nomen eius Jizreel, quia adhuc paululum et numerabo dies Jizreel domui Jehu et restituam regnum domus Israel“. In v. 5 loco šbr legendum esset šbr (!) vel potius hunc versum considerandum esse. opinor, tanquam

glossam explicativam. Ageretur ergo non de condemnatione sed de approbatione Jehu operum. Interpretationem traditionalem amplecti me recusasse, confiteor, ob diversas gravesque rationes. Admissa enim hic condemnatione operis Jehu a propheta Dei, eo ipso admitteretur, aliquo saltem sensu, defectus veritatis in verbis Elisaei de mandato Dei (2 Reg 9, 3); utique loquuntur exegetae de condemnatione ob excessum Jehu in zelo, tamen 2 Reg 10, 17 clare et aperte confirmat ultionem Jehu de familia Achab conformem cum Dei proposito esse (cfr. etiam 2 Reg 10, 15.30). Deinde, textus, sensu sueto acceptus, videtur iungere quoad tempus cessationem dynastiae Jehu cum cessatione regni Israel, quod historice verum non est. Insuper, valde mirum esset si nomen Jizreel, theophoricum et in forma positiva enuntiatum in oppositione ad „Misericordia non donata“ et „Non meus populus“, adhibitum fuisset ad designandam vindictam divinam et poenam. Nostra lectio iustificatur non solum generali concordantia cum Hoseae animo, sed etiam et plerisque actuali statu conservationis textus, qui haud dubio logica consecutione idearum est orbatus; multi enim versus sunt „peregrini“ unde inconcinnitates fluunt non parvae. Etiam in 2, 2 et 3, 5 non adest certitudo absoluta vel quoque probabilitas Hoseanae regni repudiationis. Nostra igitur opinio in his tribus primis capitulis nulla adest evidentia condemnationis ex parte Hoseae vel dignitatis regiae vel singulorum regum. Actor libri probabilius contrarium dicere videtur, nempe expectare adventum novi regis navique regni uniti in futuro, nihil vero fateri de regno in tempore perfecto.

Altera pars prophetiae Hoseae (capituli 4—14) characterem sat diversum a prima (cc. 1—3) habet propter multitudinem thematum ac effatorum, quae nexu inter se carent non raro. Quod vero ad nostrum thema attinet, possumus dicere aliqua cum probabilitate prophetam in his capitibus voluisse imprimis condemnare illegitimam occupationem israelitici throni ex parte hominum, quos Deus certe ad hoc non vocavit, voluisse condemnare omnes „revolutiones aulicas“ et „coup d'état“ quae rarae non erant, — nam — teste historia — a Zacharia usque ad interitum Samariae occisio regnantis quasi regula evasisset in ascensu ad dignitatem regiam: ab anno 743 ad annum 732 Israelis 4 reges trucidati sunt. Hos et alios nefastos factus in Regno Septentrionali Hoseas explicant tanquam effectum infidelitatis versus Jahve, inoboedientiae versus unicum verum Gubernatorem populi, contaminationis jahvismi ultra omnem limitem. In hac ergo secunda parte libri Hoseae invenimus sat severam crisim activitatis regum et principum, sed hoc nullo modo testificatur absolute negativam opinionem Hoseae de institutione monarchica, sicut affirmant plures exegetae, damnatio enim activitatis, a quibusvis explicatae, non identificatur certe cum damnatione personae vel officii.

Finis prophetae erat ostendere necessitatem subiectionis versus Jahve, atque necessitatem reditus ad primitivum, purum, authenticum jahvismum. Finem hunc, licet credere, prophetam obtinuisse per imagines effectuum perniciosorum infidelitatis erga Jahve. Quae cum ita sint, Hoseam nullo modo initiatorum seu „patronum“ antimonarchismi biblici fuisse, omnino patet. Et puto, veritatem acquisitam esse Hoseam solummodo actiones et malas et pravas populi gubernantium condempnasse.

Rzym.

Ks. EUGENIUSZ SITARZ