



KONFLIKT JAKO STAŁY ASPEKT RZECZYWISTOŚCI, W KTÓREJ POWSTAWAŁA BIBLIA HEBRAJSKA: KILKA UWAG HISTORYCZNYCH O PROWINCJI JEHUD W EPOCE PERSKIEJ¹

Abstrakt

Artykuł omawia różne konflikty, jakie zachodziły w prowincji Jehud w epoce perskiej. Konflikty pomiędzy mieszkańcami prowincji a ich sąsiadami, oraz napięcia między różnymi grupami wewnątrz prowincji, w tym zwłaszcza religijnymi, rysują się jako ważny i stały aspekt tamtych czasów. Tekst stawia hipotezę, że ówczesne konflikty stanowiły ten aspekt rzeczywistości historycznej, który w ogromnym stopniu wpływał na autorów Biblii hebrajskiej w epoce perskiej. Konkluzją tekstu jest twierdzenie, że bez wiedzy o rzeczywistości historycznej, tutaj ilustrowanej konfliktami, nie da się właściwie zinterpretować oryginalnego tekstu Biblii.

Słowa kluczowe: Biblia hebrajska, epoka perska, realia historyczne, konflikt, Jehud, namiestnik, świątynia jerozolimska

Conflict as a Constant Aspect of the Reality in which the Hebrew Bible Was Created: Some Historical Remarks on the Province of Yehud in the Persian Era

Abstract

This article discusses the various conflicts in the province of Yehud during the Persian period. Conflicts between the province's inhabitants and their neighbours, as well as tensions between different groups within the province—particularly religious ones—emerge as a significant and enduring feature of that period. The text puts forward the hypothesis that the conflicts of that time constituted an aspect of historical reality which had a profound influence on the authors of the Hebrew Bible during the Persian period. The text concluded by stating that without knowledge of the historical reality, illustrated here by these conflicts, it is impossible to interpret the original text of the Bible properly.

Keywords: Hebrew Bible, Persian Period, historicity, conflicts, Yehud, governor, Jerusalem temple

¹ Tekst ten, w nieco innej formie prezentowany był na konferencji „Biblia wobec historii - historia wobec Biblii”, która odbyła na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 25 maja 2026 roku. Artykuł ten powstał w ramach realizacji projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2020/39/G/HS3/02059).

Studia nad okolicznościami, które towarzyszyły powstawaniu testów biblijnych są niemal tak stare i tak intensywne jak badania nad przesłaniem samej Biblii. Jest to przy tym ten aspekt badań nad Biblią, który w większym stopniu przystoi historykowi, który nie chce udawać biblisty. Bibliści, jako przedstawiciele poddyscypliny teologii stawiają sobie za cel dotarcie do sedna tekstu natchnionego, do istoty nauczania zawartego w jego przesłaniu poprzez rekonstrukcję najstarszych, a potem kolejnych warstw redakcyjnych tekstu. Historycy, nie tylko zajmujący się tekstami starożytnymi, usiłują zrekonstruować same wydarzenia, procesy i ich przyczyny oraz skutki korzystając ze źródeł pisanych, jako podstawy swego rozumowania. Tak zatem gdy biblista patrzy na tekst Biblii, patrzy na przedmiot swoich badań, w tym samym czasie historyk patrzy na Biblię, jako na zestaw informacji, który nie jest celem, lecz jedynie narzędziem w procesie poznania historycznego. Historycy nie patrzą na Biblię samą w sobie, lecz przez Biblię patrzą na rzeczywistość historyczną, która jest przedmiotem ich badania. Ten wstęp ma posłużyć do uprzedzenia Czytelników, czego mogą spodziewać się po niniejszym tekście. Będzie to zatem próba historycznego, a nie biblistycznego, ujęcia pewnego zagadnienia, którego przedstawienie wiąże się z analizą tekstów Biblii. Postaram się zatem przedstawić szereg napięć i konfliktów, o których istnieniu możemy wnioskować ze źródeł historycznych, w tym biblijnych, które charakteryzowały prowincję Jehud, czyli jednostkę administracyjną epoki perskiej (539–332 p.n.e.)².

² Dla przeglądu historycznego tła odsyłam do: Ł. Niesiołowski-Spanò, K. Stebnicka, *Historia starożytnego*

Robię tu bowiem założenie, często obecnie przyjmowane w literaturze przedmiotu, że właśnie w epoce perskiej doszło do największej intensyfikacji pracy pisarskiej, której efektem stała się z czasem Biblia hebrajska³. Nie należy przy tym uznawać poniższego opracowania za wyczerpujące ujęcie przedmiotu. Historia społeczno-polityczna prowincji Jehud w epoce perskiej z pewnością wymaga dalszych, bardziej pogłębianych badań.

W tym tekście stawiam sobie za cel wskazanie kilku osi konfliktu, których echa widoczne są w różnych tekstach Biblii hebrajskiej. Jestem przy tym przekonany, że to właśnie owe konflikty stanowiły w ogromnej mierze bodziec do napisania poszczególnych tekstów. Postaram się tu zatem wskazać zarówno teksty, które ilustrują sam konflikt pomiędzy różnymi podmiotami, jak i teksty, których powstanie najłatwiej wyjaśnić właśnie jako reakcję na konflikt. Sądzę, że znaczna część literatury biblijnej powstała właśnie jako polemika i miała na celu działania perswazyjne wobec adwersarzy⁴. Stawiam tezę, którą

Izraela. Od Thotmesa do Mahometa, Warszawa 2020, zvl. s. 177–240.

³ Z licznej literatury przedmiotu odsyłam do niedawnego tekstu: B. Hensel, *Who Wrote the Bible? Understanding Redactors and Social Groups behind Biblical Traditions in the Context of Plurality within Emerging Judaism*, w: *Social Groups behind Biblical Traditions/Identity Perspectives from Egypt, Transjordan, Mesopotamia, and Israel in the Second Temple Period*, (red.) B. Hensel, B. Adamczewski, D. Nocquet, (Forschungen zum Alten Testament 167), Tübingen: Mohr Siebeck, s. 11–26.

⁴ Szerzej na ten temat pisałem w: Ł. Niesiołowski-Spanò, *Why Was Biblical History Written during the Persian Period? Persuasive Aspects of Biblical Historiography and Its Political Context, or Historiography as an Anti-Mnemonic Literary Genre*, w: *Collective Memory and Collective Identity: Case Studies in Deuteronomy and the Deuteronomistic History*, (red.) J. Unsok Ro, D. Edelman, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 534), de Gruyter, Berlin–New York 2021, s. 353–376; tenże, *Some considerations on the socio-political aspects of the law-codification in province of Jehud in the Persian Period. View through*

mam nadzieję poprą zaprezentowane poniżej przykłady, że bez wiedzy o napięciach wewnątrz wspólnoty Judejczyków oraz konfliktach elity jerozolimskiej, a zatem środowiska, którego twórczość dotarła do nas jako Biblia hebrajska, nie da się właściwie odczytać kontekstu, w którym owe teksty powstawały, a zatem zrozumieć ich pierwotnego przeznaczenia.

1. Judejczycy – obcy

Napięcia pomiędzy odmiennymi grupami stanowią jedną z najczęstszych osi konfliktów. W tym miejscu wstrzymam się od używania określenia „grupy etniczne”, gdyż mam sceptyczny stosunek do zasadności stosowania pojęcia *ethnos* dla wspólnot starożytnych, a przynajmniej dla czasów, o których tu piszę. Tekst biblijny dostarcza jednak bogatego materiału ilustrującego napięcie, a niekiedy konflikty pomiędzy różnymi grupami. Jedna to politycznie, lub religijnie, „my”, a druga to na różne sposoby definiowani „oni”. Takimi obcymi są zarówno wspólnoty istniejące w sąsiedztwie prowincji Jehud w epoce perskiej, np. Aszdodyci, Ammonici, Idumejczycy, jak i byty imaginowane (np. Jebuzyci), lub przedstawione ahistorycznie (np. Hetyci). Niejako konstytutywny tekst, wyznaczający granicę między „nami” – odbiorcami biblijnego Prawa a „obcymi”, zawarty jest w księdze Powtórzonego Prawa⁵:

Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją objąć w posiadanie, wypędzi przed tobą wiele narodów: Chetejczyków, Giryjczyków,

Amorejczyków, Kananejczyków, Perezyjczyków, Chiwijczyków i Jebuzejczyków, siedem narodów liczniejszych i potężniejszych niż ty, i wyda je Pan, Bóg twój, tobie, i ty je wytracisz: Obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza ani się nad nimi nie zlitujesz. Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw. Swojej córki nie oddasz jego synowi, a jego córki nie weźmiesz dla swojego syna, gdyż odciągnęłaby ode mnie twojego syna i oni służyliby innym bogom. Wtedy zapłonąłby przeciwko wam gniew Pana i szybko by cię wytepił. Lecz tak z nimi postąpicie: ołtarze ich zburzycie, pomniki ich potłuczecie, święte ich drzewa wytniecie i ich podobizny rzeźbione w ogniu spalicie. Gdyż ty jesteś świętym ludem Pana, Boga twego. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, spośród wszystkich ludów na ziemi, abyś był jego wyłączną własnością. Nie dlatego, że jesteście liczniejsi niż wszystkie inne ludy, przylgął Pan do was i was wybrał, gdyż jesteście najmniej liczni ze wszystkich ludów. Lecz w miłości swej ku wam i dlatego że dochowuje przysięgi, którą złożył waszym ojcom, wyprowadził was Pan mozną ręką i wybawił cię z domu niewoli, z ręki faraona, króla egipskiego. (Pwt 7,1–8)

Taka normatywna wskazówka wyraźnie pokazuje, że w optyce autorów tego przepisu, „nasza” wspólnota nie tylko winna się od obcych odseparowywać, ale, co również ewidentne, jest z ich strony zagrożona. Owo zagrożenie – w postulatycznym języku przepisów Tory – skoncentrowano na kwestii endogamicznych małżeństw, zabraniając związków mieszanych. Postulat opierania wspólnoty na małżeństwach endogamicznych stanowi ważny wątek w Biblii hebrajskiej, co dobrze widać w opowieści o małżeństwach Izaaka (Rdz 24) oraz Jakuba (Rdz 28–29). Znamionną przeciwwagą dla tej tradycji są wątki „obcych” żon Mojżesza: kuszyckiej (Lb 12,1) oraz midinickiej (Wj 18), czy afirmatywne

Roman lens, „Palamedes” 2019–2020 [publ. 2022], vol. 13, s. 305–311.

⁵ Cytaty biblijne pochodzą z Biblii Warszawskiej.

ujęcie „obcych” kobiet na przykładzie Rut, w księdze noszącej jej imię.

Kwestia mieszanych małżeństw pojawia się przy tym nie tylko w tekstach normatywnych oraz wątkach o charakterze mitycznym (tak należy patrzeć na opowieści z ksiąg Rodzaju i Wyjścia). Najbardziej chyba przejmujące ujęcie tego wątku pojawia się w księdze Ezdrasza. Tekst ten umieszcza wydarzenia w Jerozolimie epoki perskiej i przedstawia tytułowego kapłana, który nie tylko potępia mieszane małżeństwa, lecz doprowadza do ich zerwania.

Po dokonaniu tego zbliżyli się do mnie książęta z tymi słowami: ‘Lud izraelski, kapłani i lewici nie trzymali się z dala od narodów tych krain, jak i od ich okropności, mianowicie z dala od Kananejczyków, Chetytów, Peryczytów, Jebusytów, Ammonitów, Moabitów, Egipcjan i Amorytów, lecz spośród córek ich wzięli dla siebie i dla synów swoich żony, tak że ród święty mieszał się z narodami tych krain; a książęta i zwierzchnicy przodowali w tym wiarołomstwie’. (Ezd 9,1–2)

Zgromadzili się zatem w ciągu trzech dni wszyscy mężczyźni z Judei i Beniamina w Jeruzalemie, a było to dwudziestego dnia dziewiątego miesiąca. Cały lud usiadł na dziedzińcu świątyni Bożej, drżąc z przejęcia się tą sprawą i z powodu deszczów. Wtedy powstał Ezdrasz, kapłan, i rzekł do nich: Wy popełniliście wiarołomstwo, że pojęliście obcoplemienne kobiety za żony, pomnażając winę Izraela. Wyznajcie ją więc teraz przed Panem, Bogiem waszych ojców, i spełnijcie jego wolę. Odłączcie się od ludów tej ziemi i od żon obcoplemiennych! A całe zgromadzenie odpowiedziało głosem donośnym: Tak jest! Jak powiedziałeś, tak postąpimy. (Ezd 10,9–12)

Dramaturgii tej scenie dodaje ostatni wers księgi Ezdrasza: „Wszyscy oni pojęli za żony kobiety obcoplemienne, **a teraz odprawili i żony, i dzieci**” (Ezd 10,44). Małżeństwa

mieszane były zatem – w ujęciu autora tego tekstu – zjawiskiem niemal powszechnym, lecz godnym potępienia. Oddalenie „obcych” żon – za sprawą napominań kapłana Ezdrasza – jest działaniem radykalnym, lecz dającym się wyobrazić. Nawet jeśli mamy tu do czynienia nie tyle z obrazem rzeczywistości, lecz tworzeniem pewnej jej wyidealizowanej wersji, to czytelnicy księgi Ezdrasza zapewne uznawali za możliwe oddalenie żon, z uwagi na ich „obcość”. Pamiętajmy, że jest to opis całkowicie nierealistyczny. Grupowe oddalenie żon wiązałoby się przecież z jednoczesnym oddawaniem posagów i zrywaniem więzów rodzinnych istniejących na wielu płaszczyznach. Ta niereczywistość tej sceny najmocniej wybrzmiewa w stwierdzeniu o oddaleniu nie tylko żon, lecz również zrodzonych z nich dzieci (Ezd 10,44). Analogicznie, jak Abraham – w mitycznej rzeczywistości – miał oddalić Izmaela, czyli syna zrodzonego z Egipcjanki Hagar, a zatem „obcej” kobiety (Rdz 21,1–21), tak i tu mężczyźni mieli rzekomo oddalić swoje dzieci, gdyż zażądał od nich tego pewien kapłan. Najprawdopodobniej scena z Księgi Ezdrasza nie jest obrazem rzeczywistego zajścia. Ilustruje jednak radykalny postulat, zgłaszany w czasie pisania tekstu. Przepisy z księgi Powtórzonego Prawa wyznaczające bariery między wspólnotą „swoich” a obcymi oraz narracja z księgi Ezdrasza ilustrują obecność tematu związanego z wyznaczaniem granic wspólnoty w epoce perskiej. Wybrzmiewa w nich nacisk położony na związki endogamiczne oraz konsekwencje małżeństw egzogamicznych. Małżeństwa poza wspólnotą stanowią zagrożenie dla tożsamości na płaszczyźnie religijnej: „Swojej córki nie oddasz

jego synowi, a jego córki nie weźmiesz dla swojego syna, gdyż odciągnęłaby ode mnie twojego syna i oni **służyliby innym bogom**" (Pwt 7,3–4). Jak widać, wspólnota jahwistów dbała o odrębność swojej religijnej tożsamości, by nie ryzykować wpływów ze strony innych religii⁶.

Nie wolno w tym miejscu zapomnieć, że w Biblii hebrajskiej wybrzmiewają różne głosy. Czasem wręcz ze sobą sprzeczne. Tak jest i w tym wypadku. Choć widzimy wyraźne tendencje ksenofobiczne, których przykładami są Pwt 7 i Ezd 9–10, odnajdujemy w Biblii również teksty o wyrażnie przeciwnej tendencji, można nazwać je ekumenicznymi. Ekumeniczny jest na przykład Abraham⁷, który jako modelowy patriarcha przedstawiony jest jako ojciec wielu narodów⁸. Najdalej jednak w inkluzywności idzie autor określany jako Trito-Izajasz, piszący – jak się wydaje – w epoce perskiej. W otwarty sposób postuluje włączanie obcych do kultu jedynego Boga:

Cudzoziemców zaś, którzy przystali do Pana, aby mu służyć i aby miłować imię Pana, być jego sługami, wszystkich, którzy przestrzegają sabatu, nie bezczesz-

cząc go, i trzymają się mojego przymierza, wprowadzę na moją świętą górę i sprawię im radość w moim domu modlitwy. Ich całopalenia i ich rzeźne ofiary będą mi miłe na moim ołtarzu, gdyż mój dom będzie zwany domem modlitwy dla wszystkich ludów. (Iz 56,6–7)

2. Jahwiści z Jehud – jahwiści spoza Jehud

Innego rodzaju napięcie jakie widać w tekstach z epoki perskiej rozgrywało się wewnątrz własnej wspólnoty religijnej. Z pewnością można domyślać się różnic między lokalnymi formami jahwizmu. Nie ulega jednak wątpliwości, że różne wspólnoty, w tym zwłaszcza ta skoncentrowana wokół Jerozolimy, w różny sposób definiowała swoją tożsamość w obrębie wspólnoty religijnej, której spoiwem był kult boga JHWH. Wdzieliśmy – dla przykładu – że gdy Ezdrasz kieruje swoje napomnienia do wspólnoty, mówi o Judzie i Beniaminie (Ezd 10,9).

Wiele wskazuje na to, że na obszarze tradycyjnie określanym jako teren plemienia Beniamina, czyli w regionie leżącym na północ od Jerozolimy, jakaś wspólnota przetrwała zniszczenia i deportacje epoki nowobabilońskiej⁹. Gdy zatem w księdze Ezdrasza mowa o Judzie i Beniaminie (por. Ezd 1,5; 4,1) myśli się zapewne o pewnej wspólnocie religijnej, lub politycznej, choć o odmiennych tożsamościach. Czy odmienności tradycji Judy i Beniamina mogły skutkować napięciami między oboma grupami? Pozytywną odpowiedź ilustruje cała gama biblijnych wątków. Pamiętając, że dominujący głos w Biblii ma środowisko skupione w Jerozolimie, nie trudno dostrzec

⁶ Religijny fundament tożsamości Żydów już w epoce hellenistycznej dobrze ilustrują teksty związane z Hasmoneuszami. Na ten temat por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Gdy obcy stają się swoi, a swoi stają się obcymi. O zawodności identyfikacji etnicznej wspólnot w starożytnej Palestynie*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2015–2016, t. 7–8, s. 33–46; tenże, *The Concept of Antiochus IV Epiphanes' 'Unifying Edict' (1 Macc. 1:41–53) as an Product of Jewish Religious and Political Thought*, „Electrum” 2026, vol. 33, s. 11–33.

⁷ A. de Pury, *Abraham: The Priestley Writer's 'Ecumenical' Ancestor*, w: *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*, Festschrift John Van Seters, (red.), S. L. McKenzie, T. Römer (BZAW 294), Berlin–New York 2000, s. 163–181.

⁸ Ł. Niesiołowski-Spanò, *The Abraham and the Esau-Jacob stories (re-)written in the Maccabean Period?*, w: *Biblical Narratives, Archaeology and Historicity. Essays In Honour of Thomas L. Thompson*, (red.) Ł. Niesiołowski-Spanò, E. Pföh (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 680), London 2020, s. 49–61.

⁹ Por. D. V. Edelman, *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of the Jerusalem Temple*, London 2005.

wątki polemiczne wobec Beniamina. Co ważne jednak, głosy pozytywnie waloryzujące tradycję własną Beniaminitów nie są w Biblii rzadkością.

Autorzy Biblii nie przeczą, że gdy Jerozolima została zburzona przez wojska Nabuchodonozora II (586 p.n.e.), dominującym ośrodkiem politycznym stała się Mispa, w obrębie Beniamina:

Nad ludem zaś, który ostał się w ziemi judzkiej, a któremu Nebukadnesar, król babiloński, pozwolił pozostać, ustanowił naczelnikiem Gedaliasza, syna Achikama, syna Szafana. Gdy zaś wszyscy dowódcy wojska i ich ludzie dowiedzieli się, że król ustanowił Gedaliasza naczelnikiem, udali się do Gedaliasza do Mispy; a byli to Ismael, syn Netaniasza, Jochanan, syn Kareacha, Serajasz, syn Tanchumeta z Netofy, i Jaazaniasz, syn Maalatczyka, wraz ze swoimi ludźmi. Wtedy Gedaliasz przysiągł im i ich ludziom: Nie obawiajcie się poddanych Chaldejczyków, pozostaniecie w kraju i służcie królowi babilońskiemu, a będzie się wam dobrze powodziło. (2 Krl 25,22–24)

Sąsiadujący z Mispą ośrodek w Betel cieszył się prestiżem, jako religijne centrum mające swe korzenie w czasach królestwa Izraela: „Naradziwszy się tedy, kazał król [Jerobom] sporządzić dwa cielce ze złota i ogłosić ludowi: Dosyć już napielgrzymowaliście się do Jeruzalemu; oto bogowie twoi, Izraelu, którzy cię wyprowadzili z ziemi egipskiej. I kazał jednego ustawić w Betelu, a drugiego ustawił w Dan” (1 Krl 12,28–29). Aby tego było mało, tradycja Beniaminitów miała w sobie „imperialny” aspekt wobec lokalnej tradycji Judy. Zapewne pamiętano, że to Benjamin był najbardziej na południe wysuniętą grupą z federacji plemion Izraela. Oznaką tego jest sama nazwa plemienia – Beni-Jamin, czyli „synowie południa”, nie

pozostawiający miejsca na jeszcze bardziej południowe plemię na terenie późniejszej Judy. Wyrazem tej pamięci jest lista plemion wspomniana w tzw. Pieśni Debory z Sdz 5, w której brak wzmianek o Judzie. „Imperialna” pamięć Beniamina zachowana została w tradycji o urodzeniu ich eponimicznego bohatera – syna Jakuba i Racheli. Rachela miała umrzeć przy porodzie, a owo mityczne wydarzenie zostało upamiętnione, jako miejsce jej śmierci, a zatem i narodzin Beniamina (Rdz 35,16–20). Ramat Rachel – miejsce śmierci matriarchini – znajduje się kilka kilometrów na południe od centrum Jerozolimy. Trudno o dobitniejszy dowód tradycji o „wielkim” Beniaminie, którego tereny obejmowały również Jerozolimę – późniejszą stolicę Judy¹⁰.

Konkurencyjne tradycje Judy i Beniamina znalazły swój najdobitniejszy wyraz w wielkich narracjach o dwóch legendarnych królach: Saulu i Dawidzie. Saul wyraźnie określany jest jako władca Beniamina, a Dawid ma być założycielem dynastii królewskiej w Judzie. „Był pewien mąż z plemienia Beniamina, któremu na imię było Kisz, syn Abiela, syna Serora, syna Bechorata, syna Afiacha, Beniaminita, mąż dzielny. Miał on syna imieniem Saul, młodziana urodziwego. Nie było w całym Izraelu piękniejszego od niego, a o głowę przewyższał cały lud” (1 Sm 9,1–2). Obecnie dwie tradycje zostały ze sobą mocno splecione, w sposób utrudniający ocenę ich oryginalnego wyglądu. Jeśli jednak przyjąć, że była ona spisywana w Jerozolimie, to jak wyjaśnić fakt, że tak wiele w księgach Samuela zachowano szczegółów o rodzinie królewskiej Saula?

¹⁰ Ł. Niesiołowski-Spanò, K. Stebnicka, *Historia starożytnego Izraela*, dz. cyt., s. 90–94.

Nie tylko pamiętano jego genealogie oraz imiona jego synów, jego heroiczną śmierć na polu walki, ale i przyznano wyjątkowy status miejscu jego pochówku:

A gdy Filistyńczycy stoczyli bitwę z Izraelem, pierchnęli wojownicy izraelscy przed Filistyńczykami i wielu zabitych zaległo górę Gilboa. Filistyńczycy dopędzili Saula i jego synów i zabili Jonatana i Abinadaba, i Malkiszuę, synów Saula. A gdy rozgorzała bitwa wokół Saula, wytopili go łucznicy i ciężko zranili w podbrzusze. I rzekł Saul do swojego giermka: Dobądź miecza i przebij mnie nim, aby gdy nadejdą ci nieobrzezańcy, nie przebili mnie i nie naigrawali się ze mnie. Lecz giermek nie chciał, gdyż bał się bardzo. Wziął więc Saul miecz i nań się rzucił. A gdy giermek zobaczył, że Saul nie żyje, również rzucił się na swój miecz i zginął razem z nim. Tak poległ w tym dniu Saul i jego trzech synowie oraz jego giermek i wszyscy jego wojownicy z nim. Gdy zaś mężowie izraelscy mieszkający z drugiej strony równiny i za Jordanem, dowiedzieli się, że wojownicy izraelscy pierchnęli i że poległ Saul i jego synowie, porzucili osiedla i uciekli. Wtedy przyszli Filistyńczycy i zamieszkali w nich. Gdy następnego dnia po bitwie nadeszli Filistyńczycy, aby obdzierać zabitych, znaleźli Saula i jego trzech synów, poległych na górze Gilboa. Odcięli jego głowę i zdarli zeń zbroję, i obnosili je wokoło po ziemi filistyńskiej, aby obwieścić swoim bożkom i ludowi swoje zwycięstwo. Zbroję zaś jego złożyli w świątyni Asztarty, a jego zwłoki powiesili na murze Bet-Szeanu. A gdy mieszkańcy Jabesz-Gilead usłyszeli o tym, co Filistyńczycy zrobili z Saulem, zerwali się wszyscy zdadni do boju mężczyźni i po całonocnym pochodzie przyszli i zdjęli zwłoki Saula i zwłoki jego synów z muru Bet-Szeanu, i przyszedłszy do Jaesz spalili je tam, kości zaś ich zebrali i pogrzebali pod tamaryszkiem w Jabesz, i pościli przez siedem dni. (1 Sm 31,1–13)

Choć w obecnej formie opowieść o Saulu wpisana jest w tradycję mającą wyjaśnić,

ale i usprawiedliwić przejęcie władzy przez Dawida i jego potomków, to poszczególne wątki przedstawiające heroiczne dokonania Saula oraz szczegóły dotyczące jego rodziny trudno przypisać pisarzom budującym pozycje domu Dawida¹¹. Królewska tradycja Saula tworzona była zapewne w ośrodkach związanych z dziedzictwem Beniamina i dopiero na jakimś etapie zintegrowana z judejską tradycją Dawida. Ponieważ, jak widzieliśmy w epoce perskiej pamiętano o odmienności obu plemion, lecz pozytywnie oceniano w Jerozolimie dziedzictwo Beniamina, można przyjąć, że to właśnie wówczas doszło do scalenia tradycji o dwóch rodzinach królewskich.

Czy zawsze koegzystencja Judy i Beniamina oraz ich tradycji miała tak spokojny charakter, pozwalający na integrację dziedzictwa obu ośrodków? Powyższe passusy zdają się sugerować przewagę relacji przyjacielskich. Nieco inny wydźwięk ma opowieść zawarta w końcowej partii księgi Sędziów (rozdz. 20–21). Narracja ta nie tylko mówi o walce całego Izraela przeciw plemieniu Beniamina, ale również porusza temat małżeństw, w kontekście jaki widzieliśmy w księdze Ezdrasza: „Potem złożyli wojownicy izraelscy w Mispie taką przysięgę: Nikt z nas nie da Beniaminicie swojej córki za żonę” (Sdz 21,1). Tekst mówi o tym, że pewna grupa mężczyzn z plemienia Beniamina, nie znajdując żon w swoim plemieniu, musiała porwać kobiety z Sylo (Sdz 21,16–23), a zatem w języku mitologicznym tekst ten mówi, że Beniaminici – czyli potomkowie bohaterów tej opowieści

¹¹ Por. D. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 121), Sheffield 2009.

– pochodzą ze związków egzogamicznych. A zatem, w świetle Pwt 7 i Ezd 9–10, są gorsi, lub wręcz winni być wykluczeni ze wspólnoty. Jak widać relacje między Judą i Beniaminem nie zawsze układały się bezkonfliktowo. Autorzy Sdz 21 z pewnością nie darzyli miłością przedstawicieli plemienia Beniamina.

Innego rodzaju napięcie widać w relacjach między ośrodkiem w Jerozolimie oraz Samarią i sanktuarium na górze Garizim. Nie ma wątpliwości, że oba ośrodki łączył kult tego samego boga. Relacje między tymi centrami w sposób otwarty miały jednak charakter politycznego konfliktu. Samaria, w epoce perskiej stolica prowincji *Samerina*, była ważnym i bogatym miastem, znacznie przewyższającym pod względem znaczenia Jerozolimę. Działania Nehemiasza, opisane w księdze noszącej jego imię, mające na celu podniesienie znaczenia prowincji Jehud z pewnością uderzały w polityczne i gospodarcze interesy ośrodka w Samarii¹². Nie dziwi zatem, że przywódcy samarytańscy, w sojuszu z rodziną Tobiadów, czyli jahwistów mających za swoją ostoję posiadłości ziemskie leżące na wschód od Jordanu, usiłowali zatrzymać Nehemiasza w jego dziele wzmocnienia prowincji Jehud (Neh 6)¹³. Wrogość między Samarią i Jerozolimą, miała zapewne charakter wzajemny. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje biblijna tradycja wyjaśniająca początki kultu samarytańskiego na górze Garizim:

A gdy jeden z synów Jojady, syna arcykapłana Eliasziba, został zięciem Choronity

Sanballata, wypędziłem go od siebie. Zapamiętaj im, mój Boże, że splamili kapłaństwo i przymierze wiążące kapłanów i Lewitów. (Neh 13,28–29)

Według księgi Nehemiasza kapłani na Garizim, a zatem i tamtejszy kult, wywodzą się z – w ich ujęciu – prawowitego sanktuarium JHWH, czyli Jerozolimy. Samarytański kult napiętnowany jest jednak grzechem odstępstwa i jako taki traktowany jest w Biblii jako heretycki. Wbrew jednak temu, co sugeruje tradycja o pochodzeniu kapłanów na górze Garizim od kapłanów jerozolimskich, bardziej prawdopodobne jest, że reprezentowali oni własną, lokalną tradycję, która odwoływała się do dziedzictwa epoki królewskiej, gdy Samaria i Sychem (miasto leżące u stóp góry Garizim) stanowiły najważniejsze centra kultu JHWH¹⁴. Napięcie między Jerozolimą i Samarią w epoce perskiej zapewne pozostawało w sferze rywalizacji politycznej. Łączność jaką zapewniał kult tego samego boga tworzyła jednak płaszczyznę porozumienia. Część napięcia między tymi ośrodkami da się również widzieć przez pryzmat innego podziału, między ludnością przesiedloną z Mezopotamii, a ludnością która nie doświadczyła deportacji do Babilonii.

3. Przesiedleńcy z Babilonii – ludność lokalna (*lud ziemi*)

Doświadczenie *golah*, czyli „wzgnania”, a zatem deportacji, jakie Babilończycy zafundowali elitom Judy w 597 i 586 roku (2 Krl

¹² Ł. Niesiołowski-Spanò, K. Stebnicka, *Historia starożytnego Izraela*, dz. cyt., s. 232–234.

¹³ Tamże, s. 218–219.

¹⁴ Na temat znaczenia tradycji samarytańskiej najistotniejsze są prace: I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 303), Sheffield 2000; E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 248), Sheffield 1997.

24,11–16; 25,9–12), stało się fundamentem nowego jahwizmu¹⁵. W badaniach nad dziejami jahwizmu wyraźnie wybrzmiewa przełomowa rola przemian, jakie zaszły w kulcie JHWH właśnie w VI wieku, gdy Judejczycy i ich potomkowie mieszkając w Babilonii zdołali zachować tożsamość i swój kult, pomimo braku monarchy i własnych sanktuariów¹⁶.

Nie miejsce tu na szczegółowy opis procesu, jaki doprowadził potomków Judejczyków żyjących w Babilonii do ponownego osiedlenia się w Judzie, za co z pewnością odpowiedzialni byli Persowie. Wystarczy jedynie zaznaczyć, że wraz z początkiem panowania perskiego elitę prowincji Jehud tworzyli ludzie osadzeni tam przez Persów z grona wyznawców JHWH żyjących wcześniej w Mezopotamii. Biblijna tradycja mówi o edyktie wydanym przez samego Cyrusa i masowym procesie „powrotu” deportowanych do „ziemi mlekiem i miodem płynącej” (por. Ezd 1,1–4; 2 Krn 36,22–23). Zarówno rzekomy edykt króla królów, jak i opis masowej i dobrowolnej migracji należy zaliczyć do tej kategorii tekstów biblijnych, które w większym stopniu rzeczywistość kreują, niż ją opisują. Nie ulega jednak wątpliwości, że tradycja biblijna dokumentuje napięcie, i, jak zobaczymy, również konflikt, pomiędzy „całym zborom Izraela”, a zatem jahwistami przybyłymi z Babilonii oraz „ludem ziemi”, a zatem tymi jahwistami, których ominęło doświadczenie *golah*.

Termin „lud ziemi” (hebr. *‘am ha-areš*) pełni tu kluczową rolę. Znajdujemy go między innymi w Księdze Kronik, gdzie określa lokalną ludność prowincji Jehud, która nie brała udziału w wygnaniu do Babilonii (por. „mówili o Bogu Jeruzalemu, jak o bogach ludów ziemi, którzy przecież są dziełem ludzkich rąk”, 2 Krn 32,19). Kluczowe w kontekście tego tekstu jest pytanie o miejsce lokalnej ludności Jehud we wspólnocie religijnej i politycznej tworzonej wokół Jerozolimy w epoce perskiej. Czy lokalni jahwiści stanowią część wspólnoty politycznej i religijnej, a jeśli tak to czy są w niej równoprawni z jahwistami przybyłymi z Babilonii? Odpowiedź na pierwsze pytanie jest pozytywna. Choć wyraźnie widać niechęć autorów Biblii do lokalnej ludności (to oni w Księdze Nehemiasza obarczani są winą za trudności w odbudowie murów Jerozolimy), nie wyklucza się jej ze wspólnoty. Nie ulega jednak wątpliwości, że „lud ziemi” stanowi niższą warstwę w społeczeństwie prowincji Jehud.

Dobrym przykładem miejsca tej grupy w strukturze społecznej Jehud są biblijne przepisy dotyczące oczyszczenia od nieumyślnej winy opisane w Kpł 4. Przepisy te rozróżniają grupy, które w odmienny sposób powinny składać ofiary za nieumyślne winy: namaszczonego kapłana ma za swe nieumyślne winy złożyć cielca bez skazy (Kpł 4,3–12), nieumyślny grzech „całego zboru izraelskiego” wymaga ofiary z cielca (Kpł 4,13–21), jeżeli zgrzeszy „ksiądz”, odkupi swój nieumyślny grzech ofiarą z kozła bez skazy (Kpł 4,22–26), nieumyślny grzech przedstawiciela ludu ziemi wymaga odkupienia ofiarą kozy bez skazy lub takąż owieczką (Kpł 4,27–35).

¹⁵ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Tożsamości Judejczyków okresu Drugiej Świątyni i relacje z obcymi*, „Rocznik Teologiczny” 2020, LXII, z. 1, s. 7–23; tenże, *Bóg starożytnego Izraela*, PIW, Warszawa 2026 (w druku).

¹⁶ Ł. Niesiołowski-Spanò, K. Stebnicka, *Historia starożytnego Izraela*, dz. cyt., s. 189–199.

Zarówno odmienne ofiary, jak i kolejność wymienionych grup wskazują wyraźnie, że w optyce autora tego tekstu, strukturę społeczną tworzą cztery grupy: kapłani, zbór Izraela, książęta, lud ziemi. Z wymienionych tu grup najłatwiejsza do identyfikacji jest właśnie kategoria „ludu ziemi” (*‘m h’rs*) oraz namaszczonego kapłana (*hkh’n hmsy’h*). Mniej pewni jesteśmy jak rekonstruować grupę nazywaną tu „całym zbożem Izraela” (*kl ‘dt ys’l*) oraz tego kim byli ludzie określani mianem „książąt” (*nsy*).

Wracając do księgi Nehemiasza, najbardziej wiarygodnego biblijnego tekstu opisującego realia epoki perskiej, można pokusić się o identyfikację śladów po aktywności przedstawicieli „ludu ziemi”, lecz nie w tak anonimowej formie, jak robiła to księga Kapłańska, lecz znanych z imienia antagonistach namiestnika. Tekst opisuje spisek Sanballata z Samarii, Tobiasza Ammonity i Geszema Araba, mający na celu udaremnienie planów Nehemiasza. Jak się jednak okazało Nehemiasz miał opozycję nie tylko wśród swoich rywali poza prowincją, lecz także w samej Jerozolimie:

A gdy następnie przyszedłem do domu Szemajasza, syna Delajasza, syna Meheta-beela – a był on właśnie w natchnieniu – rzekł on do mnie: Pójdźmy razem do domu Bożego, do wnętrza przybytku, i zamknijmy drzwi przybytku; nadchodzą bowiem ci, którzy cię zabiją. W nocy nadejdą, aby cię zabić. A ja odpowiedziałem: Czy człowiek taki jak ja ma uciekać? Czy ktoś taki jak ja wejdzie do przybytku, aby ratować życie? Nie pójdę! Odgadłem bowiem, że to nie Bóg go wysłał, lecz że wypowiedział tę wyrocznię o mnie, ponieważ Tobiasz i Sanballat przekupili go, a został przez nich przekupiony, abym ja się przeląkł i uczynił tak, a przez to popełnił grzech, i aby oni mieli podstawę

do zniesławienia mnie, by mnie zhańbić. Pamiętaj, o Boże mój, o tych uczynkach Tobiasza i Sanballata, a również prorokini Noadii i pozostałych proroków, którzy chcieli mnie zastraszyć. (Neh 6,10–14)

Kimże zatem miał być prorokujący Szemajasz („był on właśnie w natchnieniu”), działający z niecznych pobudek, a do tego przekupiony? Kim była, znana tylko z tego passusu, prorokini Noadia oraz nieznani z imienia pozostali prorocy, „którzy chcieli mnie zastraszyć” (Neh 6,14)? Kontekst wyraźnie wskazuje, że przynajmniej Szemajasz, dobrze znany czytelnikom, o czym świadczy przytoczenie jego genealogii, był aktywny w Jerozolimie. Czy można przyjąć, że sojusz proroków z Tobiaszem i Sanballatem opierał się na opozycji wobec Nehemiasza, jako przedstawiciela nowego jahwizmu? Jeśli tak, to można sobie wyobrażać, że owi prorocy tworzący opozycję wobec Nehemiasza, pamiętamy mianowanego przez króla perskiego, identyfikowali się właśnie z lokalną ludnością, broniącą się przed nowinkami, których ucieleśnieniem mógł być Nehemiasz.

4. Namiestnik – świątynia

Napięcie, o którym była przed chwilą mowa, wpisuje się również w inny paradygmat, a zatem rywalizację o wpływy między namiestnikiem prowincji a świątynią jerozolimską. Poza Księgą Nehemiasza i umieszczoną tam obszerną narracją o dokonaniach tego namiestnika oraz wzmiankami o politycznych przywódcach Jehud w osobach Szeszbazara (Ezd 1,8; 5,14) i Zerubabela (Ag 1; Zach 4) Biblia milczy na temat namiestników prowincji w epoce perskiej. Milczenie to jest o tyle dziwne, że w strukturze państwa perskiego namiestnicy stanowili kluczowe ogniwo władzy

na poziomie lokalnym. O zakresie władzy i kompetencjach namiestników wiemy więcej ze źródeł pozabiblijnych niż z samego tekstu Biblii hebrajskiej.

Dzięki badaniom archeologicznym wiadomo, że namiestnicy rezydowali w pałacu znajdującym się w Ramat Rachel, leżącym kilka kilometrów na południe od centrum Jerozolimy. Ślady imponującego ogrodu otaczającego tę rezydencję wskazują na przepych siedziby namiestnika¹⁷. Wiemy również o roli namiestnika w systemie poboru podatków. Analiza odcisków pieczęci na naczyniach zasobowych, oraz dystrybucja samych zabytków, pozwoliła wskazać, że w epoce perskiej płacone w naturze podatki z całej prowincji Jehud trafiały do rezydencji namiestnika w Ramat Rachel¹⁸. Władza namiestnika objawiała się również w prawie do bicia lokalnej monety. Monety prowincji Jehud wykorzystywały różne motywy ikonograficzne zaczerpnięte z bogatego repertuaru perskiej propagandy imperialnej. Pojawienie się na monetach słowa „namiestnik” (*phw*) nie pozostawia wątpliwości, kto sprawował wówczas realną władzę w Jehud¹⁹.

Uderzające jest, że biblijne prawodawstwo w zasadzie przemilcza istnienie urzędu

namiestnika. Jeśli – za większością badaczy²⁰ – zgodzić się z tym, że przynajmniej część praw, które zostały zawarte w Pięcioksięgu powstały w epoce perskiej, trudno wyjaśnić ich milczenie na temat urzędu stanowiącego najwyższą lokalną władzę. Dla przykładu, normatywne przepisy zawarte w księdze Powtórzonego Prawa mówią o różnych kompetencjach starszyzny w miastach i wsiach Judy. Obejmują one na przykład władzę sądowniczą (por. Pwt 16,18). Deuteronomium przewiduje istnienie instancji odwoławczej, lub sądu wyższej instancji, w której wyroki mieli wydawać kapłani, Lewici oraz sędzia:

Jeśli byś za trudno było dla ciebie rozstrząsać sprawy dotyczące przelania krwi, rozszczeń majątkowych i obrażeń cielesnych jako sprawy sporne prowadzone w twoich miastach, to wstaniesz i pójdziesz do miejsca, które wybierze Pan, Bóg twój, i przyjdiesz do kapłanów, Lewitów i do sędziego, który będzie wtedy urzędował, i zapytasz się, a oni ogłoszą ci wyrok zgodnie z prawem, a ty postąpisz zgodnie z wyrokiem, jaki ci ogłoszą z miejsca, które wybrał Pan, i starannie wykonasz wszystko tak, jak cię pouczą. Postąpisz zgodnie z pouczeniem, jak cię pouczą, i zgodnie z prawem, jak oni orzekną. Nie odstąpisz od wyroku, jaki ci oznajmili, ani w prawo, ani w lewo. (Pwt 17,8–11)

Choć ten cytat nie pozwala na określenie kim był i jak był obierany/ powoływany wspomniany tam sędzia, nie ulega wątpliwości, że przedstawiony jest jako działający wraz z kapłanami i Lewitami, a zatem personelem świątynnym. Rzecz staje się tym bardziej znacząca, jeśli wziąć pod uwagę możliwość, że sędziami byli sami kapłani, co sugeruje

¹⁷ O. Lipschits, *Material Culture, Administration and Economy in Judah during the Persian Period: The Role of the Jerusalem Temple*, w: *Yahwism under the Achaemenid Empire Professor Shaul Shaked in Memoriam*, (red.), G. Barnea, R. G. Kratz, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 548), Berlin 2024, s. 305–327.

¹⁸ O. Lipschits, D. S. Vanderhooft, *Continuity and Change in the Persian Judahite Stamped Jar Administration*, w: *A Religious Revolution in Yehud? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, (red.), Ch. Frevel, K. Pyschny, I. Cornelius, (Orbis Biblicus et Orientalis 267), Göttingen 2014, s. 43–66.

¹⁹ H. Gitler, C. Lorber, J.-Ph. Fontanille, *The Yehud Coinage. A Study and Die Classification of the Provincial Silver Coinage of Judah*, Jerusalem 2023.

²⁰ Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.

ksiegi Ezechiela: „W sprawach spornych [kapłani] będą występować jako sędziowie; będą sądzić według moich praw. We wszystkie moje święta będą przestrzegać moich wskazań i moich przepisów i będą święcić moje sabaty” (Ez 44,24). Czy samo włączenie kapłanów w sądową procedurę odwoławczą nie uszczuplało władzy namiestnika?

Kapłani, a zatem świątynia włączeni byli również w pobór podatków. Biblia posługuje się tu głównie językiem związanym z ofiarami, ale ustanowienie prawa do poboru dziecięciny oraz przekazywanie świątyni wszelkich pierwotnych zwierząt (Pwt 12,1–7; 18,1–8) nie da się interpretować inaczej niż jako udział w wewnętrznej redystrybucji podatkowej. Czy wpisanie do biblijnego prawa przepisów o udziale świątyni w poborze podatków nie stało w sprzeczności z kompetencjami namiestnika?

Przyjmując, że biblijne przepisy prawne pochodzą od elity świątynnej, a nie od namiestnika prowincji, można uznać, że nie jest przypadkiem, że autorzy tych tekstów wyobrażali sobie ewentualność ponownego wprowadzenia władzy królewskiej (Pwt 17,14–20). Opisany tu król w niczym nie przypominał bliskowschodnich monarchów. Deuteronomium minimalizuje jego ewentualne wpływy, pozostawiając mu jedynie działania związane z pobożnością:

A gdy zasiądzie na swoim królewskim tronie, niech sporządzi sobie na zwoju odpis tego Prawa od kapłanów, Lewitów. I będzie go miał u siebie, i będzie go czytał przez wszystkie dni swojego życia, aby nauczyć się bojaźni Pańskiej, przestrzegania wszystkich słów tego Prawa i spełniania tych wszystkich przepisów, aby serce jego nie wyniosło się ponad jego braci i aby nie odstąpił od przykazania

ani w prawo, ani w lewo, aby był długo królem w Izraelu, on i jego synowie. (Pwt 17,18–20)

Z pewnością nie jest przy tym przypadkiem, że namiestnik Nehemiasz był oskarżany o dążenie do objęcia władzy królewskiej:

Po raz piąty w ten sam sposób przysłał do mnie Sanballat swojego sługę z listem otwartym w ręku, a było w nim napisane tak: Wśród pogan rozeszła się wieść – a zwłaszcza Geszem to rozpowiada – że ty i Żydzi zamysławicie zbuntować się i dlatego odbudowujesz mur, ty zaś zamierzasz zostać ich królem, jak głoszą te wieści; a nawet proroków ustanowiłeś, którzy mają głosić o tobie w Jeruzalemie: Jest w Judei król! (Neh 6,5–7)

Niestety nie znamy narracji pochodzącej z otoczenia namiestników. Nie wiemy również, czy istotnie Nehemiasz planował przejęcie władzy królewskiej²¹. Nie wiemy też w jakim stopniu namiestnicy tolerowali rosnące aspiracje kapłanów do udziału w zarządzie prowincją. Istnieje oczywiście możliwość, że pozycja świątyni nie była wyłącznie efektem ambicji kapłanów, lecz decyzji władz perskich, które mogły powierzyć część kompetencji, np. w zakresie zarządu ziemią królewską, personelowi świątyni²². Pragmatyka procesu politycznego wskazuje jednak, że dwa ośrodki mające współudział w rządzeniu nie zawsze dążą do pokojowej koegzystencji, lecz często

²¹ Por. K. Ziemba, *Nehemiah's Table, Persian-Style Feasting, and Local Elites in the Achaemenid Empire*, „AABNER. Advances in Ancient, Biblical, and Near Eastern Research” 2025, vol. 5, No. 1, s. 39–66.

²² Ł. Niesiołowski-Spanò Ł., *The Sabbatical Year legislation and Temple land possession: remarks on socio-economic legislation of the Hebrew Bible during the Persian Period*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 2025, t. 68, nr 5–6, s. 514–535.

ich działania prowadzą do konfrontacji i osłabienia drugiej strony. Nie mamy danych szczegółowych, lecz podobnie jak w przypadków innych osi konfliktu, które możemy rekonstruować w prowincji Jehud w epoce perskiej, również napięcie między namiestnikiem a świątynią mogło organizować działania stron. Czy mogły również podpowiadać tematy pisarzom biblijnym? Odpowiedź na to pytanie oraz na pytanie o rolę innych konfliktów w tworzeniu tekstów Biblii hebrajskiej nie mieści się w ramach tego tekstu.

Zakończenie

Przedstawione w tym tekście konflikty znajdują swoje ilustracje w materiale biblijnym. Echa konfliktu na osi Judejczy – obcy można bez trudu zilustrować wieloma tekstami Biblii hebrajskiej. Konflikt między grupą, która powróciła z Babilonii a ludnością lokalną (*ludem ziemi*) również znajduje wyraźne odbicie w materiale biblijnym. Konflikty między jahwistami mieszkającymi w prowincji Jehud i ich sąsiadami, również jahwistami, z innych regionów mają bardziej subtelny charakter. Podobnie jest z konfliktem między namiestnikiem i elitą świątynną, której można się domyślać, lecz dla której istnienia brak jednoznacznych dowodów. Z pewnością można wskazać

cały szereg innych konfliktów, które mogły wpływać na autorów Biblii. Możemy się domyśleć konfliktów na płaszczyźnie gospodarczej, a zatem między posiadającymi i ubogimi, między starymi elitami a nową władzą, między zamykającą się grupą kapłańską a ludźmi aspirującymi do władzy.

Zadeklarowanym na początku celem tego artykułu była próba wskazania znaczenia okoliczności historycznych, które determinowały działalność autorów Biblii hebrajskiej. Owe okoliczności, którym się przyglądałem to rozmaite napięcia, które mogły organizować uwagę elit jerozolimskich w epoce perskiej. Mam nadzieję, że w sposób przekonujący pokazałem intensywność konfliktów, które można odczytywać w dostępnych nam źródłach. Ich znaczenie – jak sądzę – jest znacznie większe, niż zazwyczaj gotowi jesteśmy sądzić. W efekcie tego, genezę wielu tekstów Biblii hebrajskiej należy widzieć przez pryzmat ich polemicznej, a niekiedy perswazyjnej roli. Teksty te powstawały przecież na potrzeby współczesnych realiów. Gdy zatem szukamy pierwotnego sensu tekstu Biblii hebrajskiej nie powinniśmy tracić z oczu rzeczywistości historycznej, która towarzyszyła ich autorom. Pisali oni nie tyle dla nas, czytelników po dwóch i pół tysiący lat, lecz dla swoich współczesnych, a niekiedy przeciw nim.

Bibliografia

- Edelman D. V., *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of the Jerusalem Temple*, Routledge, London 2005.
- Edelman D.V., *King Saul in the Historiography of Judah* (The Library of Hebrew

- Bible/Old Testament Studies 121), Sheffield Academic Press, Sheffield 2009.
- Gitler H., Lorber C., Fontanille J.-Ph., *The Yehud Coinage. A Study and Die Classification of the Provincial Silver Coinage of Judah*, The Israel Numismatic Society, Jerusalem 2023.

- Hensel B., *Who Wrote the Bible? Understanding Redactors and Social Groups behind Biblical Traditions in the Context of Plurality within Emerging Judaism*, w: *Social Groups behind Biblical Traditions Identity Perspectives from Egypt, Transjordan, Mesopotamia, and Israel in the Second Temple Period*, (red.) B. Hensel, B. Adamczewski, D. Nocquet, (Forschungen zum Alten Testament 167), Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 11–26.
- Hjelm I., *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 303), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000.
- Lipschits O., *Material Culture, Administration and Economy in Judah during the Persian Period: The Role of the Jerusalem Temple*, w: *Yahwism under the Achaemenid Empire Professor Shaul Shaked in Memoriam*, (red.), G. Barnea, R.G. Kratz, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 548) de Gruyter, Berlin 2024, s. 305–327.
- Lipschits O., Vanderhooft D.S., *Continuity and Change in the Persian Judahite Stamped Jar Administration*, w: *A Religious Revolution in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, (red.), Ch. Frevel, K. Pyschny, I. Cornelius, (Orbis Biblicus et Orientalis 267), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, s. 43–66.
- Majewski M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2018.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Gdy obcy stają się swoi, a swoi stają się obcymi. O zawodności identyfikacji etnicznej wspólnot w starożytnej Palestynie*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2015–2016, t. 7–8, s. 33–46.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Tożsamości Judejczyków okresu Drugiej Świątyni i relacje z obcymi*, „Rocznik Teologiczny” 2020, LXII, z. 1, s. 7–23.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *The Abraham and the Esau-Jacob stories (re-)written in the Maccabean Period?* w: *Biblical Narratives, Archaeology and Historicity. Essays In Honour of Thomas L. Thompson*, (red.) Ł. Niesiołowski-Spanò, E. Pfoh (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 680), T&T Clark – Bloomsbury, London 2020, s. 49–61.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Why Was Biblical History Written during the Persian Period? Persuasive Aspects of Biblical Historiography and Its Political Context, or Historiography as an Anti-Mnemonic Literary Genre*, w: *Collective Memory and Collective Identity: Case Studies in Deuteronomy and the Deuteronomistic History*, red. J. Unsok Ro, D. Edelman, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 534), de Gruyter, Berlin – New York 2021, s. 353–376.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Some considerations on the socio-political aspects of the law-codification in province of Yehud in the Persian Period. View through Roman lens*, „Palamedes” 2019–2020 [publ. 2022], vol. 13, s. 305–311.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *The Sabbatical Year legislation and Temple land possession: remarks on socio-economic legislation of the Hebrew Bible during the Persian Period*,

- „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 2025, vol. 68, nr 5–6, s. 514–535.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *The Concept of Antiochus IV Epiphanes’ ‘Unifying Edict’ (1 Macc. 1:41–53) as an Product of Jewish Religious and Political Thought*, „Electrum” 2026, vol. 33, s. 11–33.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Bóg starożytnego Izraela*, PIW, Warszawa 2026 (w druku).
- Niesiołowski-Spanò Ł., Stebnicka K., *Historia starożytnego Izraela. Od Thotmesa do Mahometa*, PWN, Warszawa 2020.
- Nodet E., *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 248), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
- Pury A., de, *Abraham: The Priestley Writer’s ‘Ecumenical’ Ancestor*, w: *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*, Festschrift John Van Seters, (red.), S.L. McKenzie, T. Römer (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 294), de Gruyter, Berlin–New York 2000, s. 163–181.
- Ziomba K., *Nehemiah’s Table, Persian-Style Feasting, and Local Elites in the Achaemenid Empire*, „AABNER. Advances in Ancient, Biblical, and Near Eastern Research” 2025, vol. 5, no. 1, s. 39–66.

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ – doktor habilitowany w dyscyplinie historia, profesor na Wydziale Historii UW. Zajmuje się głównie historią starożytnej Palestyny, w tym zwłaszcza biblijnego Izraela. Autor licznych artykułów naukowych oraz monografii, m.in.: *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych* (Toruń 2012); (wraz z Krystyną Stebnicką) *Historia Żydów w starożytności*.

Od Thotmesa do Mahometa (Warszawa 2020). W roku 2026 nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego ukaże się jego monografia: *Bóg starożytnego Izraela*. Członek m.in. European Association of Biblical Studies, Towarzystwa Miłośników Historii, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Rady Upowszechniania Nauki przy Prezydium PAN.

E-mail: l.niesiolowski@uw.edu.pl