

**Słowa kluczowe:** tożsamość, Juda, Izrael, Księga Daniela, opowiadanie o Zuzannie

**Keywords:** identity, Juda, Israel, Book of Daniel, Susanna's story

**Ks. Waldemar Linke CP**

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
WYDZIAŁ TEologiczny

# TOŻSAMOŚĆ JUDEJSKA I IZRAELICKA W DN 13

Opowieść o Zuzannie (Dn 13) – a więc jeden z greckich dodatków do księgi zaliczanej przez chrześcijan do prorockich, a w Biblii Hebrajskiej uważanej za jedno z pism (*ketubym*) – jest o wiele chętniej czytana i „komentowana” przez artystów (malarzy, pisarzy) niż biblistów. Brak śladów jej recepcji w tradycji rabinackiej (Lahey, 2015, s. 560)<sup>1</sup>. Choćby dlatego, że kanoniczność tego opowiadania nie przez wszystkich jest traktowana w ten sam sposób, badacze Pisma Świętego należący do różnych wspólnot religijnych i wyznaniowych nie zawsze uważają ją za tekst w ścisłym sensie biblijny. Także nie wszyscy, którzy widzą w Dn 13 tekst biblijny, przypisują mu znaczenie (teologiczne czy historyczne) na tyle istotne, by uzasadnić jego pogłębione studium. Najczęściej widzi się w tym tekście budującą opowiastkę o niewinnej a pięknej dziewczynie, mądrym i prawym młodzieńcu oraz trzech wstrętnych i chutliwych starcach (Parchem, 2008, s. 705; Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 12987, s. 723; Moore, 1977, s. 85)<sup>2</sup>. Zuzannę mogą ewentualnie polubić feministki, traktując ją jako przykład kobiety, którą uroda i pozycja społeczna o mało co nie uczyniły ofiarą opresyjnej sytuacji skonstruowanej przez mężczyzn chętnie uciekających się do nadużyć społecznych,

1 Na s. 565-566 autor powołuje się na *b.Sanh. 93a* (opowieść o córce Nabuchodonozora oskarżonej o cudzołóstwo).

2 Uznaje się Dn 13 za „nowelę» lub »krótką opowieść» z motywem erotycznym”; s. 85. A.A. Di Lella (1996, s. 86) zalicza opowiadanie o Zuzannie na równi z Dn 14 do „divertenti racconti popolari aventi tutti gli ingredient di una storia breve e a buon fine”.

by wymusić uległość seksualną (Glancy, 1995, s. 288–302; Bail, 1996, s. 91–98; Hornik, Schobert, 2002, s. 39–43). Można też spojrzeć na Zuzannę jako na ikonę kultury masowej, odczytywaną w różnych epokach (Koenen, 1998, s. 1–13), poczynając od starożytnego chrześcijaństwa (Carlini, 1991, s. 158–168; Tronina, 2001, s. 405–412; De Wet, 2009, s. 229–244), przez średniowiecze (Walker Vadillo, 2012, s. 49–57) po renesans (Clanton, 2006, s. 121–171), w tym też krajów objętych reformacją (Schöpfling, 2010, s. 143–170). Próbowano na nią spojrzeć jako na jedną z realizacji pewnego typu bohaterki wywodzącego się ze starożytnej literatury semickiej (Steyn, 2008, s. 156–181) oraz jako na materiał do wykorzystania w wydarzeniu artystycznym, doceniając jego potencjał performatywny (Coetzer, 2009, s. 347–360). Niektóre kierunki perspektywy interpretacyjnej okazały się pozbawione istotnego znaczenia. Za ślepą uliczkę uznano np. interpretację Dn 13 jako opowiadania o męczeństwie (*martyrdom legend*) (MacKenzie, 1957a, s. 15–20; 1957b, s. 211–218; Nickelsburg, 1984, s. 38). Wydawać się mogło, że krytyczne uwagi Careya A. Moore’a na temat tej tezy zamykają dalszą dyskusję nad jej znaczeniem (Moore, 1977, s. 91). Wraz z tą tezą odeszło też w cień doszukiwanie się związków między Dn 13 a Dn 1–6.

„Głównym celem opowieści, przynajmniej w warstwie zewnętrznej, wydaje się być ukazanie, że cnota (tutaj przyjmująca postać małżeńskiej wierności) z Bożą pomocą odnosi zwycięstwo nad niemoralnością (pożądaniem i oszustwem)” (Hartman, Di Lella, 2001, s. 797)<sup>3</sup>. Nie wszyscy jednak zadowolają się redukcją opowiadania o Zuzannie do moralizującej legendy<sup>4</sup>. Wśród ciekawych ujęć i uproszczonych, choć ideologicznie atrakcyjnych, klisz łatwo gubią się istotne wymiary tego krótkiego opowiadania. Pierwszy – istotny, a niepodejmowany przez badaczy – problem polega na pogodzeniu opowiedzianych wydarzeń z teologicznym obrazem wygnania jako czasu oczyszczenia i rodzenia się nowej religijności, jeśli nie nowej religii (Albertz, 2009, s. 426–427). Drugi problem, który nas zaabsorbuje przede wszystkim, to kwestia rozumienia pojęć *Judejczyk* i *Izraelita* w tym opowiadaniu oraz ich wzajemnych relacji<sup>5</sup>. By dobrze zrozumieć tę kwestię, należy przypomnieć podstawowe opinie dotyczące czasu i środowiska

3 Jest to zresztą pogląd Hartmana, wyrażony już we wcześniejszej wersji tego opracowania (Hartman, 1968, s. 459).

4 Znamienne jest pytanie dotyczące Dn 13: „Is it simply a morality tale inculcating traditional Jewish piety?” (Helyer, 2002, s.46).

5 Stwierdzenie: „W *Opowiadaniu o Zuzannie* sprawa tożsamości narodowej nie odgrywa żadnej roli, natomiast głównym zagadnieniem staje się osobista postawa moralna człowieka” (Parchem, 2008, s. 704) wydaje się bardzo jednostronne i nie znajduje potwierdzenia w uważnej lekturze tekstu. Dziwi ono tym bardziej że ten sam autor stwierdza: „Uważa się, że przeciwstawienie Izraela Judzie jest odbiciem konfliktu między Żydami a Samarytanami” (tamże, s. 705), co jest przytoczeniem poglądu Collinsa (1993, s. 438).

powstania tej opowieści oraz jej literackiego charakteru. Na tym tle lepiej będzie można zobaczyć wspomniane kwestie historyczne. W zakończeniu spróbujemy dać interpretację historyczną i teologiczną tego wątku.

## KONTEKST I CZAS POWSTANIA DN 13

Warto przytoczyć na początek opinię zapisaną przez Józefa Homerskiego w pośmiertnie wydanym komentarzu: „Opowiadanie to powstało prawdopodobnie w czasach perskich, gdy wspólnota Judejczyków cieszyła się względną swobodą. Treść opowiadania wskazuje na środowisko diaspory babilońskiej” (Homerski, 2008, s. 166). Zawiera ona bowiem dwa jasno zarysowane elementy: chronologii oraz topografii powstania tekstu opowiadania o Zuzannie. Jest prostym przeniesieniem na dzieje tekstu elementów jego fabuły.

Teza ta została sformułowana na początku I w. przed Chr. (Brüll, 1877, s. 1–69), choć od wielu lat przed jej powstaniem istniał pogląd, że jest to raczej tekst powstały w kontekście walki faryzeuszów przeciw saducejskiemu establishmentowi. Ta datacja utrzymuje się właściwie do dziś i jest najczęściej przywoływana w opracowaniach przedmiotu (Moore, 1977, s. 92; Collins, 1993, s. 437; Parchem, 2008, s. 705). Powodzeniem cieszy się także pogląd, że kontekst opowiedzianej historii nie był pierwotnie związany z Babilonią, a dopiero wersja Teodocjona wprowadziła takie określenie teatru wydarzeń, by zharmonizować Dn 13 z resztą cyklu Daniela (Kottsieper, 1998, s. 300; Albertz, 2009, s. 39)<sup>6</sup>. W tym samym nurcie umieścić też można pogląd Dana W. Clantona Jr (2003, s. 121–149), który uważa, że powstała w I w. przed Chr. opowieść (dotyczy to według niego zarówno wersji starogreckiej jak i hipotetycznej wersji proto-Teodocjona) jest jednym ze składników szerszego korpusu tekstów (wraz z Księgą Judyty i grecką wersją Księgi Estery) (Clanton, 2006, s. 37–43) promujących przywództwo kobiece, co wskazywałoby na kontekst rządów i sympatię polityczną z Aleksandrą Salome, która sprawowała władzę w latach 79–67 r. przed Chr. (Sacchi, 1994, s. 238–241; Clanton, 2006, s. 26–32; Ciecieląg, 2011, s. 224–225) i dobrze zapisała się w dziejach jako władczyni uczciwa i konsekwentna, czym różniła się od swego męża (Tenney, 2004, s. 59). Co prawda, autor tej śmiałej, głównie ze względu na bardzo konkretne odniesienia historyczne, propozycji zaznacza, że opowiadanie o Zuzannie nie zawiera motywu kobiecego przywództwa, a tylko negatywny obraz mężczyzn sprawujących urzędy (Clanton Jr, 2003, s. 140). Joachim Jeremias

6 J.J. Collins (1993, s. 428) wskazuje jednak na związek lokalizacji opowiadania w Babilonii z parafrazą Jr 29(LXX 36),22–23 w Dn 13,5b poświadczonej dla tekstu starogreckiego w papirusie 967.

napisał w swym słynnym tekście o pozycji społecznej kobiety w judaizmie, że zarówno obowiązki religijne, jak i prawa kobiet w tym zakresie były ograniczone (Jeremias, 1969, s. 373). Jeśli chodzi o wizję zawartą w Dn 13, to kobieta jest tu potraktowana jako pełnoprawny podmiot w sferze religijnej: jej moralne wybory mają wielką wagę, a jej przygotowanie (także intelektualne, jak będzie o tym mowa dalej) pełne. Opieramy się tu, co prawda, na wersji Teodocjona, ponieważ tekst starogrecki jest niekompletny.

Z kolei w wydanym ostatnio zbiorze esejów poświęconych Księdze Daniela badacz z Hebrew University w Jerozolimie, Michael Segal, zaproponował, by spojrzeć na opowiadanie o Zuzannie jako na próbę ponownego zdefiniowania modelu życia w diasporze (Segal, 2016, s. 180–199; Tronina, 2003, s. 337). Jest to więc spojrzenie na charakter tego tekstu biegunowo odmienne od głównego nurtu i zmuszające do poważnego potraktowania poglądów wyrażonych przez lubelskiego badacza w jego komentarzu.

Wczesna (perska) i późna (hellenistyczna) datacja tekstu współlistnieją w literaturze przedmiotu, ponieważ autorzy są świadomi, że datacja późna, na I w. przed Chr., nie jest rozwiązaniem bezalternatywnym; datacja tekstu na okres perski, tak jak nie może być potwierdzona na podstawie dowodów, tak też nie może być na tej drodze odrzucona (Moore, 1977, s. 91; Collins, 1993, s. 438; Parchem, 2008, s. 705). Badania tkwią więc w klinczu sprzecznych i nieweryfikowalnych hipotez.

Kwestię datacji opowiadania o Zuzannie komplikuje niepewność co do tego, czy dysponujemy oryginałem tekstu, czy też jego przekładami. Odkrycie Józefa T. Milika, a raczej wyrażona przez niego nadzieja na znalezienie aramejskich fragmentów tego tekstu w 4QRécit ar, fr. 2 (Milik, 1981, s. 355), zostało potraktowane raczej z rezerwą (Puech, 2009, s. 48–49). Możemy więc powiedzieć, że istnieje tylko tekst grecki w jego dwóch wersjach (starogreckiej i Teodocjona) (Ziegler, 1999; por. Bogaret, 1984; McLay, 1995), przy czym za bardziej pierwotny (z oczywistych powodów chronologicznych; Jobes, Silva, 2000, s. 45–46) trzeba uznać rzadki w rękopisach tekst wyparty w późniejszych przekazach przez wersję Teodocjona, która była bardziej dosłowna niż przekład pierwotnie włączony do Septuaginty (Dines, 2004, s. 86). Trudno dziś zresztą przyjąć Księgę Daniela w wersji oznaczanej q' za dzieło historycznego autora nazywanego Teodocjonem (Fernández Marcos, 2000, s. 154). Tekst ten, nawet dla Dn 1–12, ma dość tajemniczą naturę, bowiem występuje on już w Nowym Testamencie, co próbowano wyjaśnić hipotezą proto-Teodocjona (Goldingay, 1996, s. xxvii).

Kolejnym problemem i przyczyną niepewności jest moment związania losów opowiadania o Zuzannie z Księgą Daniela. Zwłaszcza jeśli przyjąć, że tłumaczenie

czenia księgi na grecki dokonano około połowy II w. przed Chr. (tamże, s. xxvi), powstaje pytanie, czy już w tym momencie opowiadanie o Zuzannie stanowiło część tego tekstu. W ten sposób rodzi się pytanie o jeszcze jedną datę: połączenia Księgi Daniela z opowiadaniem o Zuzannie.

Wiele jest elementów niepewnych, nieokreślonych w tekście, którym się zajmujemy. Nie możemy wiedzieć, w jakim kontekście historycznym powinniśmy go umieścić. Historia nie wyznaczy nam perspektywy hermeneutycznej, na której moglibyśmy oprzeć interpretację. Wręcz przeciwnie, potrzebujemy hermeneutyki wolnej od hipotez historycznych, która pozwoli nam, przez interpretację, wydobyć z tekstu jego założenia historyczne.

### TYP INSTYTUCJI SĄDOWNICZYCH W DN 13

Jest to może stwierdzenie banalne, ale czasem umyka ono badaczom nastawionym zbyt ideologicznie: choć erotyka, a nawet seksualizm, odgrywa w opowiadaniu dużą rolę, to podstawowa linia fabuły opiera się na procedurach i instytucjach sądowych. Warto przyrzeć się ich obrazowi w starogreckiej wersji tekstu Dn 13, by zobaczyć sposób ich przedstawienia w tekście. Na tej podstawie można bowiem ocenić właściwie historyczność tła opowiadania. O ile bowiem Michael Heltzer wyraża przekonanie, że instytucje żydowskiego samorządu przedstawione są bardzo wiarygodnie dla okresu perskiego i dla obszaru państwa Achemenidów (Suza) (Delcor, 1971, s. 264; Heltzer, 1981, s. 35–39), o tyle np. De Silva (2002, s. 234) przedstawia ten wymiar tekstu jako prostą aplikację do fabuły norm prawnych Tory. Różnią się one wyraźnie od np. rzymskich norm dotyczących cudzołóstwa, które koncentrowało się w tym zakresie na domowym wymiarze sprawiedliwości wykonywanym w ramach *patria potestas* (Stolarek, 2012, s. 7–13). W Dn 13 mamy do czynienia z obszerną ekspozycją procedur sądowych prowadzonych na forum (Bovati, 1986, s. 204, przyp. 10), a to, co je przekracza, ma charakter charyzmatyczny, ale nie traci swej procesowej natury (Tosato, 2001, s. 122–124). Motywu procedur sądowych chcemy użyć jako materiału do konfrontacji z historycznym lub ahistorycznym charakterem relacji Izrael – Juda.

Jeśli chodzi o początek wersji starogreckiej opowiadania o Zuzannie, to mamy dwie możliwości postępowania. Możemy bowiem zacząć od początku karty 35<sup>r</sup> papirusu 967 z IV–V w. przechowywanej w Kolonii, lub przyjąć za punkt wyjścia początek tekstu w edycji Alfreda Rahlfsa (Rahlfs, wyd., 1935, s. 864), którego podstawą jest *Codex Chisianus* 45, czyli rękopis Holmes-Parsons 88 (Rahlfs, 1919, s. 278–280) z IX w. przechowywany w Bibliotece Watykańskiej, opublikowany w 1772 r. (Montgomery, 1927, s. 25–26; Norton, 1991, s. 142). Z naszego punktu



widzenia jest to ważny wybór, ponieważ w częściowo zachowanym w papirusie 967 w. 5 opowiadania o Zuzannie pojawia się instytucja „starszych-sędziów” (εκ πρεσβιτεκριτων). *Chisianus* 45 zaczyna się z początkiem w. 6. Jeśli zaś pójdziemy za hipotezą Matthiasa Delcora i Antoniego Troniny<sup>7</sup>, możemy przyjąć, że chodzi o sędziów (κριταί) spośród starszych ludu w liczbie dwóch (δύο πρεσβύτεροι [...] ἐκ τοῦ λαοῦ), którzy byli ustanawiani (ἀπεδείχθησαν). Mają oni kompetencje wykraczające poza ściśle rozumiane zadania sądownictwa. Wyrażenie οἱ ἑδόκουν κυβερνᾶν τὸν λαόν bywa różnie interpretowane. Zwłaszcza czasownik δοκέω często uznawany był za sygnał, że władza rządu przypisywana była sobie przez tych sędziów na zasadzie uzurpacji albo wynikała z ich nadmiernie rozwiniętych a pozbawionych oparcia w faktach ambicji<sup>8</sup>. Także czasownikowi κυβερνάω przypisuje się walor wyłącznie moralny (Collins, 1993, s. 430; Parchem, 2008, s. 709).

Rozwiązanie zaproponowane przez Moore’a, by dołączyć tę klauzulę do tego, co nazywa on niedokładną reminiscencją (*confused reminiscence*) Jr 29,20-23 (Moore, 1977, s. 96)<sup>9</sup>, wydaje się pozbawioną solidnej argumentacji ucieczką od problemu i. Słowa te, jako element tekstu starogreckiego, należy potraktować jako należące do pierwotnego obrazu tła narracji opowiadania o Zuzannie.

Nie ma powodów, by urzędowi sędziów odbierać realne znaczenie związane z rządem, choć opisane jest ono przenośnie użytym czasownikiem znaczącym także „sterować okrętem”. W Mdr 10,4; 14,6 odnosi się do arki Noego, zaś w Prz 12,5 nie ma powodów, by nie widzieć w nim określenia realnego kierowania sprawami (Potocki, 2008, s. 119). Co do użycia czasownika δοκέω, to należy zauważyć, że w Dn LXX 4,37 oraz Dn q’ 4,17.25.32 i 5,21 odnosi się on do postanowień Bożych. W Bel q’ 6 natomiast odnosi się do przekonania o prawdziwości bóstwa, a więc do sprawy, którą trudno uznać za przedmiot myślenia życzeniowego. Takie podejście do Dn 13,5b byłoby więc wyraźnym odejściem od zwyczajowego użycia tego słowa w księdze, którego nic nie uzasadnia.

Jeśli chodzi o pozytywne dane tekstu, to nie są one kompletne. Nie wiemy, jaki był tryb owego ustanawiania sędziów, jednak widzimy w tekście Teodocjona dwie cechy ich urzędu: określony na rok czas trwania kadencji oraz oparcie tego urzędu na dwóch gremiach: szerszym (starszych) i węższym (sędziów). Czy możemy potraktować je jako rzeczywistości historyczne w świetle tekstu poświad-

7 Opierając się na opinii M. Delcora (1971, s. 260), A. Tronina (2001, s. 406) przyjął wersję Teodocjona dla Dn 13,5 jako podstawę do rekonstrukcji początku wersetu.

8 J. Homerski (1995, s. 96) tłumaczy ten czasownik przez „którzy uchodzili”, a R. Popowski (tłum. 2013, s. 1583) „którzy zapragnęli”, s. 1583

9 De Silva (2002, s. 233) woli powiedzieć wprost, że tekstu, jaki zdaje się być przytaczany w Dn 13,5, nie ma w żadnym ze znanych nam tekstów biblijnych.

czonego w papirusie 967 odwołującego się do Jr 29,22–23? By odpowiedzieć na to pytanie, należy ocenić najpierw relację między tekstem Jr 29(LXX 36),20-23 i Dn 13,5b. Trudno tu mówić o cytacie, ponieważ krótkie sformułowanie z opowiadania o Zuzannie zawiera elementy z dość obszernego tekstu z Listu Jeremiasza do wygnańców. Wskazywano, że wizja bogatego domu z ogrodem (Dn 13,4) odpowiada wezwaniu Jeremiasza z 29(LXX 36),5 (Collins, 1993, s. 429). Znaczenie tego wątku podkreśla fakt powtórzenia go w Jr 29(LXX 36),28. Zauważyć też należy, że Joakim poślubił Zuzannę już w Babilonie (Dn 13,1, por. Jr 29[LXX 36],6). Należy zauważyć jeszcze jedną okoliczność: Jr 29(36),15.19 mówią o prorokach, których Bóg powołuje w Babilonie, co odpowiada powołaniu Daniela przez anioła (Dn 13,44/45 w wersji LXX)<sup>10</sup> czy też ducha Bożego (w wersji Teodocjona ww. 44-47). Związki między opowiadaniem o Zuzannie a Listem Jeremiasza w sprawie fałszywych proroków Achiaba i Sedecjasza są faktem o szerszym zasięgu niż tylko nawiązaniem w Dn 13,5b. Paradoksalnie, właśnie ten punkt zawierający bliskie pokrewieństwa z Jr 29(LXX 36),23 wykazuje też widoczne odmienności raczej zaplanowane przez autora opowiadania o Zuzannie. Zwracano uwagę, że postacie krytykowane przez Jeremiasza to prorocy, podczas gdy bezimienni antybohaterowie Dn 13 to urzędnicy (Homerski, 1995, s. 96–97). Nacisk na rolę starszych w Liście Jeremiasza i w opowiadaniu o Zuzannie jest z kolei zbieżnością między tekstami (Collins, 1993, s. 429–430). Wspólnym elementem jest też niewątpliwie zarzut przeciw fałszywym prorokom działającym w Babilonii (Jr 29[LXX 36],23) i przestępstwo sędziów z Dn 13.

Rozbieżność dotycząca rodzaju wymierzonej niegodziwcom kary (spalenie w Jr 29[LXX 36],22 i pokawałkowanie, będące przedmiotem gry słów w Dn 13,54-55.58-59) nie wydaje się kwestią o wielkim znaczeniu, a tylko fabularnym wariantem i zabiegiem czyniącym tekst bardziej atrakcyjnym estetycznie. Zasadnicza różnica kryje się natomiast między słowami z Dn 13,5b: „wyszło bezprawie z Babilonu od starszych sędziów”, a stwierdzeniem z Jr 29(LXX 36),23, gdzie mówi się: „dopuszczali się nikczemności w Izraelu”. W ten sposób ciężar wyroku Bożego został przeniesiony z wewnętrznych relacji między synami Izraela (Holladay, 1989, s. 143) na problem z instytucjami funkcjonującymi we wschodniej diasporze. Tak więc proste poszukiwanie paralel między tymi dwoma tekstami nie respektuje fundamentalnych reguł zależności między nimi, które są ciągłą grą intertekstualną. Nie jest to nic zaskakującego, jeśli zważyć szerszy kontekst. Niedokładne cytowanie tekstów z tradycji biblijnej lub dostosowywanie ich do kontekstu własnego dzieła zdaje się cechować całą tradycję Daniela (Henze, 2012, s. 303–304).

10 Nie da się uzasadnić przekonania, że to anioł stróż Zuzanny, jak chciał, Rinaldi (1949, s. 129).



Musimy więc zastanowić się nad sensem przesunięcia ciężaru oskarżenia w Dn 13. Zdani tu jesteśmy na tekst starogrecki, ponieważ wersja Teodocjona mniej zajmuje się realiami, w których toczy się akcja, a koncentruje się na elementach romansowych. Niegodziwi sędziowie wypełniają urząd dotyczący nie tylko życia lokalnej wspólnoty Babilonu, ale też mają kompetencje do rozpatrywania spraw szerszej wspólnoty (Dn LXX 13,6). O ile Collins z dość dużą rezerwą mówi, że autonomia sądownicza Judejczyków w Babilonii nie jest nieprawdopodobna<sup>11</sup>, późniejsi autorzy mieli w tej mierze głębsze przekonanie<sup>12</sup>. Czy jest to fakt dający się udowodnić historycznie? O ile bowiem znamy przypadki postępowań przed sądami babilońskimi z udziałem Judejczyków (Albertz, 2009, s. 116–117), to trudno byłoby wskazać ślady analogicznych postępowań przed sądami wewnętrznymi wspólnoty wygnańców. Przekonanie, że deportowani Judejczycy „mogli się organizować i rządzić według swoich zwyczajów” (Warzecha, 2005, s. 347), opiera się na biblijnym użyciu rzeczownika „starszy” (przywoływane teksty to Jr 29; Ez 8,1; 14,1; 20,1). Znacznie bardziej wyważony jest pogląd wyrażony przez żydowskich historyków, że wśród wygnańców istniała pewna grupa liderów określana tym terminem (Purvis, Meyers, 2007, s. 307). Z całą pewnością warto naśladować ostrożność Fredericka F. Bruce’a wyrażoną w słowach:

Mało wiemy o warunkach życia żydowskich wygnańców w Babilonii za panowania Nabonida. Być może posłużył się częścią z nich w garnizonach umiejscowionych w licznych miastach północnej Arabii. W każdym razie jasne jest, że Żydzi, zarówno w Babilonii jak i w Palestynie, gorąco przyjęli koniec Imperium Babilońskiego, gdy zostało ono pokonane przez Cyrusa (Bruce, 1998, 89).

Nie wspomina natomiast o jakichkolwiek faktach, które poświadczałyby istnienie uznawanego przez władzę polityczną samorządu czy sądownictwa Judejczyków w Babilonie.

W Dn 13,34-41 znajdujemy natomiast opowiadanie sądowe, którego treścią jest przebieg postępowania procesowego. Znamy jego bohaterów: są nimi starcy-sędziowie (tekst starogrecki Dn 13,34, obydwie wersje w. 41), Zuzanna oraz podmiot zbiorowy o kluczowym znaczeniu określony w Dn 13,41 jako συναγωγή,

11 „Is not implausible that the Jews and other ethnic groups had jurisdiction over their internal affairs” (Collins, 1993, s. 430).

12 „Wydaje się, że Żydzi przebywający na wygnaniu mieli własną jurysdykcję w odniesieniu do swoich wewnętrznych spraw” (Parchem, 2008, s. 708).

a w wersji Teodocjona Dn 13,34 jako λαός. Także w tej wersji to właśnie ta grupa wydaje wyrok, co oznacza, że oskarżyciele nie występują w roli, jaka jest im w opowiadaniu przypisywana. Ich tytuły – starszych i sędziów – są więc tylko uzasadnieniem autorytetu, jakim cieszą się w oczach gremium orzekającego i jest to motyw łączący obydwie warianty opowiadania. Jest to tym istotniejsze w sposobie opowiadania, że dopuszczają się oni publicznego, uroczystego krzywoprzysięstwa, co podkreśla forma przysięgi (Dn 13,34, por. Kpł 24,14).

Jednak różnice między nimi są bardzo daleko idące. O ile bowiem Teodocjon daje spójną i nie budzącą wątpliwości relację, która kończy się wyrokiem i prowadzi do modlitwy Zuzanny i natychmiastowego jej wysłuchania, to tekst starogrecki nie ma elementów, które wydają się istotne. Brak w nim wyroku (w. 41, dalej wersety Teodocjona nie mają odpowiedników w tekście LXX do w. 44-45<sup>13</sup>) oraz na zasadzie *deus ex machina*, pojawia się anioł (w. 44), który posługuje się Danielem (poślaniec z nieba subdeleguje postać ludzką do rozwiązania sprawy). Tekst starogrecki nie daje więc nam powodu do uznania συναγωγή, w sensie grupy osób za cokolwiek innego niż publiczność. Słusznie zwraca uwagę Delcor, że nie znajdujemy w fabule ani jednej, ani drugiej wersji tekstu wzmianki o zwołaniu zgromadzenia (Delcor, 1971, s. 276). Jednak właśnie ta wersja tekstu, którą poświadcza *Codex Chisianus*, uzmysławia nam inną rolę tego wyrazu w opowiadaniu. LXX Dn 13,28 mówi bowiem o συναγωγή της πόλεως, czyli o synagodze miejskiej jako o miejscu, w którym synowie Izraela παρωκοῦσαν καὶ συνήδρευσαν, co stanowi problem pod wieloma względami. Samo bowiem wymienienie synagogi miejskiej jest zaskakujące w kontekście opowiadania, które za punkt wyjścia bierze urzędowanie sędziów w domu Joakima. Kolektywny sposób sprawowania sądów (przez συνέδριον) stawia pod znakiem zapytania rolę dwóch ustanowionych sędziów. Wreszcie bardzo ważny problem stanowi tłumaczenie czasownika paroike, w tak, by harmonizował w sposób sensowny z resztą zdania. Moore opuścił drugi z czasowników, by pierwszy powiązać z miastem, w którym przebywała wspólnota żydowska (Moore, 1977, s. 102; Parchem, 2008, s. 715). Zmienia to w sposób istotny sens zdania. Popowski usiłował rozwiązać problem, przypisując tym czasownikom dwie różne funkcje w zdaniu. „Zasiadali tam na naradach” (Rahlfs, wyd. 1935, s. 1584) to rozwiązanie dalece niesatysfakcjonujące, ponieważ zakres znaczeniowy pierwszego czasownika (Lust, Eynikel, Hauspie, 1996, s. 360; Muraoka, 2009, s. 536) nie pozwala na taką interpretację, a zmiana drugiego czasownika na rzeczownik to zabieg wielce wątpliwy z punktu widzenia sztuki translatorskiej. Źródłem tych błędnych rozwiązań jest chęć stworzenia przejrzystego tłumaczenia, niejasnego i kłócącego się z kontekstem tekstu greckiego.

13 Numeracja według J. Ziegler (1999, s. 86–87).

Oddzielną kwestią w tym werse jest występowanie synagogi jako miejsca sprawowania władzy sądowniczej. Na Dn 13,28 jako źródło do tej kwestii zwracają uwagę historycy zajmujący się dziejami synagogi (Safal, 1976, s. 942–943; Levine, 2005, s. 153), za którymi idą komentatorzy (Collins, 1993, s. 431; Parchem, 2008, s. 715). Trzeba jednak powiedzieć, że dzieje się to bez należytej weryfikacji historycznej tego tekstu. Zdawać się może, że mamy tu do czynienia z błędnym kołem, w którym historycy i egzegeci przytaczają wzajemnie własne interpretacje, nie stawiając fundamentalnych pytań dotyczących historycznej i źródłowej wartości tekstu, na który się powołują. Ucieczka od problemu w stronę interpretacji wyrażenia συναγωγή τῆς πόλεως jako „zgromadzenie [żydowskiej wspólnoty] miasta” ma lepsze uzasadnienie filologiczne, ale – jak o tym była mowa wyżej – nie jest wolne od problemów i pociąga za sobą naginanie znaczenia pary czasowników παρωκοῦσαν καὶ συνήδρευσαν. Pozostaje nam więc patrzeć na Dn 13,28 w wersji starogreckiej jako na anachronizm polegający na wprowadzeniu do opowiadania o życiu diaspory wschodniej elementu pochodzącego raczej z położonych bardziej na zachód obszarów i zrozumiały raczej na tle stosunkowo późnych czasów (najwcześniej I w. przed Chr.).

Przewrotni starsi występują w Dn 13,28 jako spiskujący przeciw kobiecie, która odmówiła im swych względów, z zamiarem doprowadzenia do jej śmierci. Nie mają szczególnych uprawnień sądowych. Ich postępowanie jest więc typowym sporem sądowym (Linke, 2005, s. 36–41, z bibliografią), w którym oskarżona nie ma żadnych argumentów na swoją obronę ani świadków mogących wystąpić na jej korzyść, więc obrony tej nie podejmuje.

Tekst starogrecki nie ma też materiału paralelnego dla Teodocjona Dn 13,46–47. Daniel nie składa deklaracji swej niewinności, ale odsuwa się od tłumy, wręcz motłochu (διαστείλας [...] τὸν ὄχλον), by przeprowadzić przesłuchanie tych, którzy do tej pory stanowili główny podmiot prowadzący postępowanie. Publiczność odzyskuje status zgromadzenia dopiero wtedy, gdy uzna autorytet Daniela. Poddanie się wpływowi starszych i skorumpowanych sędziów degraduje tę społeczność.

Same zaś instytucje sądowe przedstawione są bez troski o spójność ich obrazu<sup>14</sup>, nie mają potwierdzenia w żadnym znanym nam modelu historycznym wymiaru sprawiedliwości. Służą tylko jednemu celowi: podkreśleniu roli młodego Judejczyka Daniela w rehabilitacji zgromadzenia synów Izraela zwiedzionych przez przywódców-hipokrytów.

14 Przekonanie J. Homerskiego (2008, s. 169) o uproszczeniach, które odrealniają obraz procedur sądowych, jest ewidentnie kontynuacją apologii historyczności tego opowiadania charakterystycznej dla egzegezy katolickiej.

## PROBLEM RELACJI JUDEJSKO-IZRAELICKICH W DN 13

Współczesna historiografia, zwłaszcza jej nurt kulturowy, bardzo chętnie zajmuje się kwestią tożsamości narodowej (Burke, 2012, s. 149). Czyni to jednak w sposób sobie właściwy, a więc stawiając w centrum zainteresowania kategorię wyobrażonej wspólnoty (Anderson, 1997, s. 19), skupiając się na sposobie konstruowania i podtrzymywania tej tożsamości. Takie podejście historyków musiało mieć wpływ na badania biblijne. Minimalizm historyczny, którego początki łączy się z nazwiskiem Thomasa L. Thompsona (Majewski, 2015, s. 239–242), wpłynął na rozumienie tożsamości judejskiej w Biblii. Napisał on: „...termin *yehudim* jest ewidentnie opisowy i dotyczy kwestii religijnych, a nigdy etnicznych lub geograficznych” (Thompson, 1999, s. 257)<sup>15</sup>. Radykalizm tego stwierdzenia tłumaczy ostrość podjętych z nim polemik, z których jedną z najostrzejszych była odpowiedź Lestera L. Grabbe (2004, s. 167–171). Ten z kolei dochodzi do wniosku, że w czasach Ezdrasza przyjęto dla nazwy Izraelici znaczenie odnoszące się do grupy etnicznej, zaś nazwa Juda ma znaczenie topograficzne (tamże, s. 170). Dla okresu hellenistycznego ten sam autor uznaje terminy Izraelici/Izrael oraz Judejczycy/Juda za nazwy grup etnicznych, choć nie precyzuje relacji, jakie między nimi zachodzą. Koncentruje się na nazwach związanych z Judą (*Yehudi/Yehudaiya*) (Grabbe, 2008, s. 152–155). Stanowisko to, choć bardziej wyważone niż pozycja Thompsona, wymaga jednak korekty, której podstawą będzie analiza Dn 13. Warto w naszych rozważaniach wziąć pod uwagę to, co odnotował już przed tą debatą Jürgen Kegler. Kryzys tożsamości w okresie hellenizmu objawiał się w dwóch z pozoru sprzecznych zjawiskach: podkreślaniu podziału na Judę i Izraela oraz budowanie koncepcji prawdziwego Izraela (Kegler, 1993, s. 496). Badacz historycznego dzieła kronikarskiego, Isaac Kalimi, zwraca uwagę, że tożsamość izraelska przypisana została zięciowi Dawida, Jeterowi, nie 1Krn 2,17, ale dopiero w targumie do tego tekstu (Kalimi, 2016, s. 78, przyp. 80). Choć Mario Liverani mówi o powstaniu koncepcji federacji dwunastu plemion Izraela projektowanej na epokę sędziów jako emanacji ustroju teokratycznego w okresie perskiej dominacji (Liverani, 2010, s. 312–314), to raczej mogło to stanowić jedynie podstawę koncepcji Izraela jako podmiotu życia religijnego. Sama zaś ta idea dojrzała w okresie późniejszym, po upadku imperium perskiego.

Jest to szczególnie ważne wobec przyjmowanego bez uzasadnienia stwierdzenia Davida A. De Silvy, że w Dn 13 Izraelici to plemiona północne, co powoduje, iż Judejczyków zaczyna się traktować jako populację Państwa Południowego lub jego dawnych terytoriów w czasach, gdy państwo to już nie istniało (De Silva,

15 “...the term *yehudim* is clearly religiously descriptive, and neither ethnic nor geographic”.

2002, s. 233). Jest to stanowisko, które warto przytoczyć z tego względu, że autor zwraca uwagę na ideę wyższości (*hint of superiority*) kobiety z Judy nad Izraelitkami. Takie podejście sprawia, że możemy ulec sugestii, iż w Dn 13 jest obecny i odgrywa znaczną rolę konflikt lub co najmniej rywalizacja między Judą a Izraelem rozumianymi jako formacje państwowe lub kulturowo i religijnie wyodrębnione społeczności będące skutkiem tradycji państwowych.

W obydwu wersjach opowieści o Zuzannie występują określenia odnoszące się do Izraela i do Judy. Nasuwa się pytanie o znaczenie tych dwóch nazw własnych w omawianym tekście. Należy odróżnić, kiedy są to nazwy miejscowe, używane w sensie właściwym, a kiedy stanowią etnonimy złożone, w których toponim pełni rolę pomocniczą. Zjawisko to ilustruje poniższe zestawienie, które bierze pod uwagę obydwie wersje tekstu.

	LXX		Teodocjon	
	Juda	Izrael	Juda	Izrael
4			Judejczycy	
7/8		synowie Izraela		
22	Judejka			
28		synowie Izraela		synowie Izraela
48		synowie Izraela córka Izraela		synowie Izraela córka Izraela
56	Juda		Juda	
57	córki Izraela córka Judy		córki Izraela córka Judy	
62a	<i>Jakub</i>			

Okazuje się, że z jednym wyjątkiem terminy te zostały użyte na określenie grup etnicznych, a tylko w Dn 13,6 w obydwu wersjach tekstu Juda oznacza miejsce, którego paralełą w tekście starogreckim jest Sydon, a w wersji Teodocjona – Kanaan. Tożsamość judejska i izraelicka w Dn 13 jest więc przede wszystkim społeczna, a nie terytorialna. Z drugiej zaś strony tylko dwukrotnie, w dwóch różnych wersjach opowiadania, w opowieści o Zuzannie pojawiają się proste etnonimy, obydwa odnoszące się do Judy. W tekście Teodocjona, tam, gdzie brak wersji



starogreckiej, w Dn 13 znajdujemy bowiem nazwę οἱ Ἰουδαῖοι w. 4<sup>16</sup>. W LXX Dn 13,22 występuje natomiast forma żeńska ἡ Ἰουδαία określająca przynależność etniczną, co jest ewenementem w całej Biblii Greckiej<sup>17</sup>. Wersja Teodocjona ma w tym miejscu imię własne głównej bohaterki, a więc nie podkreśla kwestii jej przynależności etnicznej.

Jako określenie grupy etnicznej w wersji starogreckiej w zakończeniu utworu pojawia się określenie Ἰακωβ służące do opisanego przynależności „umiłowanych młodzieńców”, dla których wzorem ma stać się Daniel. Rola tego określenia jest bardzo istotna do interpretacji całości utworu. W swej krótszej wersji (LXX) jest on bowiem pochwałą pochodzącej od Boga mądrości, która objawia się w postawie interpretowanej często jako prostota (Moore, 1977, s. 113; Collins, 1993, s. 435), choć stosowniejsze wydaje się tłumaczenie „spójność”. Młody wiek Daniela i wychwalanych w poincie opowiadania młodzieńców to ideał, którego przeciwieństwem są nieprawość i przewrotność uosabiane przez obdarzonych zaufaniem publicznym starców.

Reszta określeń grupy etnicznej w opowiadaniu o Zuzannie to wyrażenia złożone, w których pojawiają się nazwy Juda lub Izrael. Tekst starogrecki jest znacznie bogatszy w badane nazwy własne, zwłaszcza w początkowej partii opowiadania. Późniejsza wersja opuszcza je, przez co ich pojawienie się pozbawione jest czytelnego kontekstu. Dlatego wersja starogrecka, jako relacja kompletniejsza, będzie dla nas podstawą studium. Tam, gdzie Teodocjon używa interesujących nas nazw, w ich zakresie nie ma różnicy między wersjami. Można zauważyć w tej odmianie tekstu przesłanki za hipotezą świadomego unikania nazw własnych. Tak np. Dn 13,28 w wersji starogreckiej mówi o publiczności, wobec której występują dwaj przewrotni świadkowie: πάντες οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ, natomiast Teodocjon sytuację tę opisuje zwrotem ἔμπροσθεν τοῦ λαοῦ. Jest to o tyle znaczące, że w wersji Teodocjona wcześniej została określona społeczność, w której rozgrywa się akcja opowiadania o Zuzannie. Najpierw dokonało się to pośrednio i szeroko, przez informację, że rodzice wyuczili swą córkę zgodnie z Prawem Mojżesza (ἐδίδαξαν τὴν θυγατέρα αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωϋσῆ, Dn 13,3) (Rinaldi, 1949, s. 127). Następnie zaś wprost mówi się o grupie zbierającej się w domu Joakima i Zuzanny jako o Judejczykach (Dn 13,4). Można więc wnioskować, że późniejsza redakcja tekstu opowiadania o Zuzannie ucieka od konfrontacji Izrael – Juda, koncentrując się na

16 Należy potraktować jako nieistotną propozycję – opartą na tekście koptyjskim w dialekcie bohairyckim – by nazwę własną zastąpić przymiotnikiem „wszyscy” (Ziegler, 1999, s. 80).

17 Jest to jedyny taki przypadek w Septuagincie (zob. Muraoka, 2009, s. 341). W starożytnej literaturze chrześcijańskiej to znaczenie nie przyjęło się (por. Lampe, 1961, s. 675).

drugim z tych pojęć, co świadczy o spadku znaczenia tego pierwszego. Na tym tle możemy lepiej zrozumieć dynamikę konstruowania relacji między tożsamością izraelicką i judejską w Dn 13.

Tekst mówi o judejskim charakterze środowiska, w którym rozgrywa się akcja opowiadania (wersja Teodocjona, Dn 13,4). Informacja tak przekazana jest zgodna z tym, co o pochodzeniu Daniela mówi hebrajski tekst Dn 1,6 (מִבְּנֵי יְהוּדָה דְּנִיָּאל). Collins (1993, s. 127, 140) zwrócił uwagę na znaczenie formy tekstu opartej na *Codex Chisianus* oraz tradycji syro-heksaplarycznej, będącej podstawą wydania tekstu starogreckiego. Lekcja ἐκ τοῦ γένους τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ τῶν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας łączy obydwie nazwy, ale w dwóch różnych funkcjach. Izrael pojawia się jako określenie grupy etnicznej, na co wskazuje jego funkcjonowanie w określeniu etnonimicznym „z rodu synów Izraela”. Juda ma tu znaczenie topograficzne, wskazujące na miejsce zamieszkania tej grupy etnicznej przed wygnaniem. Zgadza się to ze sformułowaniem z Dn 1,3, gdzie מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל odnosi się do grupy etnicznej, wśród której Nabuchodonozor rozkazał szukać kandydatów na dworzan. Zawężając dodatkowo zakres tych poszukiwań do przedstawicieli rodu królewskiego i elity społecznej, pośrednio dostarcza informacji, że chodzi mu o elitę judejską, a nie o przedstawicieli populacji dawnego Państwa Północnego.

Także tekst „spowiedzi” Daniela (Dn 9,4-20)<sup>18</sup> zawiera bardzo ciekawy element, charakterystyczny dla rozważanej kwestii. Podmiotem samooskarżenia jest grupa opisana w sposób bardzo złożony, przypisując mający swe podstawy wstyd יְרוּשָׁלַם וְלְכָל־יִשְׂרָאֵל לְאִשׁ יְהוּדָה וְלְיוֹשְׁבֵי (Dn 9,7), a więc [każdemu] człowiekowi z Judy, mieszkańców Jerozolimy oraz całemu Izraelowi. Mieszkańcy Jerozolimy oraz cały Izrael to grupy ludzi: populacja miasta stołecznego i całość grupy etnicznej. Przy czym mówi się przy tej okazji o rozproszeniu części tej grupy etnicznej, bowiem cały Izrael dzieli się na „dalekich i bliskich”, a powodem tego stanu jest bunt przeciw Bogu ukarany w sposób adekwatny (Parchem, 2008, s. 572). John Goldingay (1996, s. 247) próbuje wyjaśnić występowanie nazw Juda i Izrael w tym wersecie kontrastem między Judą a Samarią. Trudno jednak w tekście dostrzec to przeciwstawienie sobie desygnatów obydwu nazw. Homerski (2008, s. 134) proponował widzieć w Dn 9,7 zestawienie różnych obszarów zamieszkałych przez wyznawców Jahwe: Judy, Izraela i różnych obszarów wygnania. Choć krańcowo różne, te dwie interpretacje nie ujmują zasadniczego problemu. W przeciwieństwie do

18 J.A. Montgomery (1927, s. 363) za spowiedź uważał tylko wersety 4-14, zaś całość Dn 9,4-19 określał mianem modlitwy (tamże, s. 361). O. Plöger (1965, s. 137) wyodrębnia jednostkę Dn 9,4-19 określoną jako „eine kollektive Klage”, podobnie M. Delcor (1971, s. 188) i L.F. Hartman, A. A. Di Lella (1978, s. 245) Hartman podkreśla możliwość późnego synagogalnego pochodzenia tej modlitwy (tamże, s. 248), co wskazywałoby na jej wtórny względem prorocтва tygodni charakter (tamże, s. 253-254).

drugiego i trzeciego określenia w tym rozbudowanym zwrocie, pierwszy segment odnosi się do miejsca pochodzenia tych osób, które określone są jako mieszkańcy Jerozolimy i cały Izrael. Ta sama para występuje w Dn 9,19: w tekście hebrajskim oraz w greckiej wersji Teodocjona jako „miasto Twoje i lud Twój”, a w tekście starogreckim wprowadzane są nazwy własne („miasto Twoje Syjon i lud Twój Izrael”) (Vogel, 1996, s. 21–50). Ujmując więc myśl Dn 9,7 w sposób zwięzły, należy powiedzieć, że mieszkańcy Judy i cały Izrael to w ujęciu autora synonimy, podczas gdy Jerozolima jest dla Judy ośrodkiem centralnym, a dla narodu – miejscem sprawowania liturgicznej służby Bogu. Nie ma tu miejsca na oddzielny lud judejski ani też na terytorium izraelskie w sensie oddzielnej od Judy rzeczywistości geograficznej. Otto Plöger przywołał w komentarzu do Dn 9,7 werset Iz 5,3 (Plöger, 1965, s.133; Delcor, 1971, s. 189). Jeśli podążymy za tym zestawieniem, to uderzy nas u proroka z VIII w. brak Izraela, który postrzegany jest jako odłączony od Jerozolimy i Judy, a zważywszy na kontekst polityczny – wręcz wrogi.

O całym Izraelu, jako winnym przekroczenia Tory Pańskiej, czytamy w Dn 9,11. Daniel wskazuje też na Izrael jako na swój lud (עַמִּי־יִשְׂרָאֵל, w. 20). Są to dodatkowe wskazówki, że „spowiedź” Daniela wyraża ideę Izraela jako podmiotu definiowanego na gruncie kultycznym. Z tym ujęciem, które jest obecne w Księdze Daniela według Biblii Hebrajskiej, harmonizuje dodatek obecny tylko w Biblii Greckiej (Dn 3,83), a więc wspomnienie Izraela jako podmiotu wychwalającego Jahwe. Znamienne jest sąsiedztwo tego wersetu: w w. 82 podmiotem chwalcym Boga są wszyscy ludzie (οἱ υἱοὶ τῶν ἀθρώπων, co po hebrajsku mogłoby mieć formę כָּל־בְּנֵי־הָאָדָם, por. np. Rdz 11,5; 1Sm 26,19; 1Krl 8,39; 2Krn 6,30; Ps 11,4; 12,2.9; 14,4; por. Rdz 42,11), ale w aramejskich, targumicznych odpowiednikach tych tekstów (co dotyczy Księgi Rodzaju) ma liczbę mnogą i rzeczownik pospolity, więc zbliża się bardzo do Dn 3,82, co może oznaczać, że autor dodatku znał aramejski i potwierdza jego związek z okresem machabejskim (Bogaret, 1993, s. 36). W następnej kolejności, po Izraelu, wymienia się (Dn 3,84) kapłanów bez przyporządkowania ich do konkretnej świątyni, co wskazuje jednoznacznie na ich przynależność do personelu świątyni jerozolimskiej, jako na rozwiązanie bezalternatywne. Następny werset wskazuje także na personel świątynny (δοῦλοι, w. 85). Mamy więc do czynienia ze zstępującym szeregiem pojęć o zawężającym się zasięgu: wszyscy ludzie – Izrael – kapłani z uwagą skoncentrowaną na tej ostatniej grupie.

Tytuł Boga Izraela jest w różnych odmianach obecny w Biblii Hebrajskiej (Rdz 33,20; Wj 5,1; 24,10; 33,27; Joz 7,13 itd.). Znamienne, że określenie to jest stosunkowo częste w Księdze Judyty (4,12; 6,21; 10,1; 12,8; 13,7; 14,10, por. 7,19; 8,33; 9,12). Księga ta ze względu na swe cechy literackie i teologiczne jest bliska opowiadaniu o Zuzannie, co zauważyli wspomniani wcześniej autorzy interpretujący

obydwa teksty jako wyraz propagandy z czasów Aleksandry Salome. Z naszego punktu widzenia warto powiedzieć, że Izrael jest w niej ukazany jako społeczność zamieszkująca Judeę (Jdt 4,1) i Jerozolimę (Jdt 4,11; 15,8, por. 10,8), świętującą według jerozolimskiego kalendarza liturgicznego (Jdt 8,6), a najwyższą władzą tego Izraela jest arcykapłan oraz jego geruzja (Jdt 4,8) (Vilchez Lindez, 2000, s. 292). Sama Judyta to zarazem sława Jerozolimy i duma Izraela (Baksik, 1963, s. 150). Tak pojmowana społeczność związana pochodzeniem (γένος, Jdt 9,14; 15,9) to „cały dom Izraela” (Jdt 4,15) i całe terytorium [należące do] Izraela (πᾶν ὄριον Ἰσραηλ, Jdt 14,4; 15,4), cały Izrael (Jdt 15,14), a więc nie ma w tej koncepcji miejsca na plemiona Izraela pozostające poza Judą. Ta natomiast ukazana jest w Księdze Judyty jako terytorium (1,12; 3,9; 4,3.7; 11,19), które może zostać podbite przez najeźdźców (Jdt 8,21), na terenie którego leży Jerozolima (Jdt 4,13). Za słuszną należy uznać hipotezę postawioną przez Philipa F. Eslera, że księga ta jest fabularnym projektem ponownego postawienia w historii kwestii tożsamości izraelskiej (Esler, 2002, s. 107–143). Nie jest to jednak wysiłek jednostkowy czy indywidualna koncepcja, ponieważ Dn 9 ma te same założenia i stawia sobie ten sam cel.

Księga poświęcona bohaterskiej mieszkance Betulii (geograficznie w Samarii) (Craghan, 1995, s. 77) zachowała się w przekładzie greckim, który datowany jest na II w. przed Chr. (Steiner, 2005, s. 229–267). Datę napisania oryginału semickiego (najprawdopodobniej hebrajskiego; Dubarle, 1989, s. 255–266) również wyznacza się na to stulecie, a konkretnie na początek okresu machabejskiego (De Silva, 2002, s. 92). Powstanie obydwu tekstów na początku epoki wielkich zmian w rozumieniu tożsamości wyznawców judaizmu, która otwiera się na szerszą niż tylko religijna płaszczyznę jej definiowania. Rodzące się pod hasmonejskim panowaniem społeczeństwo potrzebowało nowej, szerszej ramy nadającej mu kształt. Jednak takie odczytanie tekstu wymaga ostatecznego rozstania się z hipotezami skupionymi na studium roli związanej z płcią i osobistymi wyborami dotyczącymi osobistej tożsamości kulturowej. Judyta przestaje w ten sposób być modelem dla współczesnych kobiet walczących o autonomię od zdeterminowania biologią i narzuconą patriarchalną kulturą (Pervo, 1991, s. 160). Staje się bardziej upersonifikowanym argumentem za koniecznością wsparcia władzy arcykapłana przez osobę zdolną do działań skutecznie broniących społeczności przed militarną agresją. Kobiecość Judyty nie jest jednak pierwotnym i podstawowym elementem jej tożsamości. Jest ona przede wszystkim podmiotem religijnym, odpowiedzialnym członkiem społeczeństwa, osobą odważną i mądrą. Nie walczy za ideały feminizmu, ale w obronie swego narodu – Izraela oraz swej ziemi – Judy. Charakterystyczne jest, że w inskrypcjach odkrytych w 1982 r. na górze Garizim można znaleźć wyraźne ślady kształtowania się podobnej świadomości we wspólnocie kulturowej skupionej



wokół tego sanktuarium, która określa się mianem Izraelitów. Jeszcze bardziej zastanawia fakt, że w znalezionych na Delos w 1979 r. inskrypcjach poświadczono osoby, które przypisują sobie tożsamość izraelską i deklarują przesyłanie ofiar do świątyni w Argarizein (góra Garizim) (Kartveit, 2014, s. 449–470). Tak więc zyskujemy dodatkowy argument za słusznością przekonania, że początek epoki hasmonejskiej to czas powrotu do wizji Izraela skupionego wokół przybytku Jahwe, który dotyczył nie tylko jednej wspólnoty. Dlatego konieczna była dodatkowa identyfikacja związana z Judą i Jerozolimą oraz jej świątynią, by odciąć się od alternatywnego Izraela Samarytan.

W tym kontekście ujęcie opowiadania o Zuzannie wydaje się związane z nurtem literackim i teologicznym, w którym znajdują się Księgi Daniela i Judyty. Nie oznacza to jednak, że Dn 13 powstało w tym samym kontekście. W lekturze tej krótkiej noweli pojawiają się bowiem pewne elementy oryginalne, także w tym, co dotyczy relacji Izraela i Judy. W opowiadaniu o Zuzannie Juda jest bowiem wspólnotą wewnątrz Izraela. Oznacza to, że zmienił się kontekst polityczny, w którym rozwijała się refleksja teologiczna. Zaczął narastać wewnętrzny konflikt we wspólnocie, który w tożsamości judejskiej znalazł środek ekspresji swych aspiracji.

Teoforyczne imię Daniela (Goldingay, 1996, s. 17), które ma związek z sądową rolą Boga („Bóg [jest] moim sędzią”), najpełniej odsłania swą wymowę właśnie w opowiadaniu przedstawiającym Daniela sprawującego sprawiedliwy, Boży sąd nad fałszywymi i przewrotnymi sędziami. Znamy je nie tylko z Księgi Daniela, ale i z Księgi Ezechiela, w której prorok poświadczają istnienie tradycji dotyczącej Daniela (Ez 14,14; 28,3) (Barton, 1941, s. 213–225; Noth, 1951, s. 251–260; Wahl, 1992, s. 542–553; Davidson, 2001, s. 132–144. Tożsamość postaci z Ksiąg Ezechiela i Daniela oraz ich związek z bohaterem przekazów mezopotamskich (Daiches, 1905, s. 441–455) czy eposu zachodnio-semickiego ugaryckiego *Aqhat* (Virolleaud, 1936; Spiegel, 1945, s. 305–355; Gibson, 1978, s. 23–27, 103–122) jest bardzo żywo dyskutowanym problemem. Podobieństwa literackie między Biblią a tekstami z Ugarit (Chmiel, 2001, s. 42; zob. Tyloch, 1980) mają głównie charakter literacki, ale świadczą o tym, że teksty kananejskie były znane i wpływały na autorów biblijnych. Daniel z eposu *Aqhat* to postać związana z funkcjami sądowymi, które podejmuje często w obronie wdów i sierot (kol. 5, ww. 6-9) (Gibson, 1978, s. 107; Zimmerli, 1979, s. 315). Jego imię można więc w tym kontekście uznać za wiele mówiące, a tradycję związaną z tą postacią za osadzoną na motywie sprawiedliwego sędziego. Ezechiel wykorzystał także ten motyw, ale w sposób oryginalny, bowiem to Daniel należy w Ez 14,14 do grona tych, których Bóg osądził jako nie podlegającego karze (Homerski, 2013, s. 127–128). W Księdze Daniela próby,



przez które przechodzą bohaterowie (Linke, 2010, s. 18–27), są formami ordaliów, w których Bóg potwierdza postawę Daniela i innych, którzy pozostają Mu wierni. Podobna jest sytuacja w Dn 14. W Dn 13 rolę tę przejmuje Zuzanna, natomiast Daniel występuje jako sprawiedliwy sędzia. Jednak Daniel z ugaryckiego eposu to postać o wyrobionej już pozycji społecznej. Przypomina pod tym względem raczej tych, których Daniel z Dn 13 sądzi i skazuje na śmierć. Młody sędzia Izraela jest więc poniekąd wynikiem inwersji swego kananejskiego protoplasty.

## OPOWIEŚĆ O ZUZANNIE JAKO GŁOS LUDU

Daniel jest w Dn 13 synem Judy, który broni córki Judy oraz eliminuje zwyrodniałe elementy spośród synów Izraela. Przedstawia stan rzeczy, który nie wykazuje wpływów prawa i obyczaju rzymskiego, ale bazuje na normatywie biblijnej. Ostatecznie jednak przypisuje głos rozstrzygający charyzmatycznej interwencji niezależnej od urzędów i starszeństwa. Obrazuje to głębokie rozczarowanie stanem instytucji i osób, działających na bazie tych instytucji i urzędów. Zarazem jednak jest wyrazem wiary w możliwość samooczyszczenia się wspólnoty czy też oczyszczenia Izraela przez podmioty będące dziećmi Judy (Brown Tkacz, 2008, s. 181–196)<sup>19</sup>.

Tytułowa bohaterka opowiadania heroicznie stawia czoło próbie, nawet za cenę cierpienia i śmierci, jak to ukazywała literatura okresu sprzed ukształtowania się ideologii hasmonejskiej, nawiązującej do motywów deuteronomistycznych, w której cierpienie było związane z winą (Boccaccini, 2008, s. 220–221), jak to widzimy w Dn 9 czy w Księdze Judyty (Gil, 2014, s. 573–587). Bohaterska opcja na rzecz wierności Prawu, nawet za cenę utraty życia i dobrego imienia (Dn 13,22), czyni z niej prawdziwą Judejkę. Zuzanna nie jest jednak bohaterką opowiadania w sensie ścisłym, a raczej pretekstem do pojawienia się Daniela, sędziego posłanego przez Boga, który budzi podziw starszych zanim jeszcze ukaże się jego mądrość (Dn 13,50). Ocalenie niewinnej krwi (Dn 13,62), które w wersji Teodocjona jest wynikiem zaufania Bożej opiece i sprawiedliwości (Dn 13,60), w tekście starogreckim jest manifestacją młodej siły wyłaniającej się z Judy, by zreformować Izraela, którego skorumpowały władza i związane z nią przywileje. Józef Flawiusz wzmiankuje inicjatywę przedstawioną przez reprezentantów narodu (ἔθνος), mającą na celu odsunięcie od władzy skonfliktowanych przedstawicieli rodu Hasmoneuszy i zastąpienie ich nową linią kapłanów (Józef Flawiusz, *Antj*

19 Nie wszystkie tezy tego artykułu można uznać za dowiedzione, jak choćby tę, zgodnie z którą Zuzanna jest główną bohaterką Księgi Daniela, co jest wynikiem dyskusyjnego spojrzenia na strukturę księgi.

14,3,2/41/). Trudno o zdefiniowanie źródła tej inicjatywy<sup>20</sup>, którą łatwiej datować, ponieważ poprzedza ona zdobycie Jerozolimy przez Pompejusza, a więc przypada na wiosnę 63 r. przed Chr. Józef Flawiusz wspomina, że stanowiska Arystobula II broniło przed Pompejuszem swym świadectwem νέους καὶ σοβαρωτέρους („kilku nadętych młodzików”) (Józef Flawiusz, *AntJ* 14,3,2/45/). Trzeba przyznać, że polski tłumacz wprowadził do tekstu wyraźne nacechowanie negatywne tych określeń, oparte na dalszej relacji o ich afiszowaniu się blichtrzem ubioru i wyglądu. Gdybyśmy jednak wzięli pod uwagę tylko te dwie charakterystyki, to pasują one także do Daniela, który jest młody i dość arogancki w swym postępowaniu. Relacja Flawiusza pokazuje, że młodzi zaangażowali się w zakończenie konfliktu, nie wszyscy zaś zostali wciągnięci w tryby wojny domowej, a właściwie bratobójczego sporu. Większość z nich mogła opowiedzieć się za zdaniem tych, którzy domagali się od Rzymian zmiany ustroju i powrotu hierokracji. Inną zupełnie kwestią pozostaje wykorzystanie ich inicjatywy przez Antypatra († 43 r. przed Chr.) na rzecz zdobycia zaufania Rzymian, które zaowocowało powierzeniem mu funkcji prokuratora, oraz utworzenia nowej dynastii. Choć nie bez znaczenia jest, że między taką grupą sprzeciwu wobec monarchicznych aspiracji rodu arcykapłańskiego a rodem aspirującym do funkcji politycznych i niezainteresowanym urzędem arcykapłana mogła istnieć wspólnota interesu, przynajmniej w ramach logiki etapu procesu społeczno-politycznego.

Charyzmatyczna i sprawowana bez legitymacji władza Daniela jest odpowiedzialną na kryzys instytucjonalny, jaki nastąpił po upadku Hasmoneuszy. Ilustruje aspiracje nowych elit jerozolimskich, które chcą oczyścić życie religijne i społeczne ze zła i zepsucia, jakie wiązały się z politycznymi ambicjami hellenistycznej dynastii arcykapłańskiej i usiłowaniami odbudowania formacji politycznej o skali zbliżającej się do miary zjednoczonej monarchii. Ogólne uwagi Goldingaya, że opowieści Księgi Daniela zapraszają czytelnika do świata, w którym zło i cierpienie zostają z jednej strony włączone w większą całość, bowiem stanowią część życia, a z drugiej – przekroczone (Goldingay, 1993, s. 303), w Dn 13 nie znajduje potwierdzenia. Zło musi zostać wykorzenione, by zapewnić Izraelowi status społeczności świętej. Stróżem tej świętości jest Juda i jej dzieci: wierna córka Zuzanna i mądry syn Daniel.

Trudno na zakończenie tego studium oprzeć się podkreśleniu wniosku, jaki płynie z przedstawionej interpretacji. Księga Daniela to księga o bardzo zło-

20 J. Ciecieląg (2011, s. 303) proponuje powiązać ją z działaniami faryzeuszy. Zdaje się, że bliżej prawdy są przypisujący to działanie „przedstawicielom ludu”: zob. E. Schürer (1890, s. 319); P. Sacchi (1994, s. 245) i J. Warzecha (2005, s. 472), jeśli pamiętamy, że lud w tym przypadku to grupa etniczna.

żonej historii powstawania i nie sposób odmówić prawdziwości zdaniu „obecna forma Księgi Daniela jest rezultatem długiego procesu powstawania, który przebiegał w kilku etapach”. Odkrywamy jednak, że równie ważne jest, by widzieć, iż „złożony charakter Księgi Daniela nie przeczy jej jedności w obecnej formie” (Parchem, 2008, s. 49). Od siebie już dodajmy dwa wnioski: jedność ta obejmuje także tzw. greckie dodatki, których przykładem jest Dn 13 oraz interpretacja części nie może abstrahować od wizji całości pod sankcją zejścia na bezdroża ideologicznego nadużywania tekstu w duchu mód ideologicznych.

## **Bibliografia:**

- Albertz, R. (2009). *Israele in esilio. Storia e letteratura nel VI secolo a.C.* ISBS 42. Brescia.
- Anderson, B. R. O. (1997). *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu.* Kraków.
- Bail, U. (1996). Susanna verlässt Hollywood: eine feministische Auslegung von Dan 13. W: U. Bail, R. Jost (red.), *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel* (s. 91–98). Gütersloh.
- Baksik, S. (1963). *Księga Judyty.* PŚST 6. Część 2. Poznań.
- Barton, G. A. (1941). Danel, a Pre-Israelite Hero of Galilee. *JBL* (60), 213–225.
- Boccaccini, C. (2008). *I giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele.* ANT 1. Brescia 2008.
- Bogaret, P.-M. (1984). Relecture et refonte historicisante du Livre de daniel attestées par la première version grecque (Papyrus 967). W: R. Kuntzmann, J. Schlosser (red.), *Études sur le judaïsme hellénistique.* LD 119 (s. 197–224). Paris.
- Bogaret, P.-M. (1993). Daniel 3 LXX et son supplément grec. W: A.S. Van der Woude (red.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings.* BETL 106 (s. 13–37). Leuven.
- Bovati, P. (1986). *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti.* AnB 110. Roma.
- Brown Tkacz, C. (2008). Susanna and the Pre-Christian Book of Daniel: Structure and Meaning. *HeyJ* (49), 181–196.
- Bruce, F. F. (1998). *Israel & the Nations. The History of Israel from the Exodus to the Fall of the Second Temple.* Downers Grove.

- Brüll, N. (1877). Das apokryphische Susanna Buch. *JJGL* (3), 1–69.
- Burke, P. (2012). *Historia kulturowa. Wprowadzenie*. Kraków.
- Carlini, A. (1991). P. Bodmer XLVII: un acrostico alfabetico tra Susanna-Daniele e Tucidide. *Museum Helveticum*, 48 (3), 158–168.
- Chmiel, J. (2001). Ugarit a Stary Testament. *CT*, 71 (1), 41–49,
- Ciecieląg, J. (2011). *Żydzi w okresie Drugiej Świątyni 538 przed Chr.-70 po Chr.* Kraków.
- Clanton, D. W. (2006). *The good, the bold, and the beautiful. The Story of Susanna and Its Renaissance Interpretation*. LHB OTS 430. New York–London.
- Clanton Jr, D. W. (2003). (Re)dating the Story of Susanna. A Proposal. *JSJ*, 34, (2), 121–140.
- Coetzer, E. (2009). Performing *Susanna*: Speech Acts and Other Performative Elements in Susanna. W: J. Cook (red.), *Septuagint and Reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa*. VTS 127 (s. 347–360). Leiden.
- Collins, J. J. (1993). *Daniel*, Minneapolis.
- Craghan, J. (1995). *Ester – Giuditta – Tobia – Giona*. LOB 1. Część 11. Brescia.
- Daiches, S. (1905). Ezekiel and the Babylonian Account of the Deluge. Notes on Ez 14<sup>12-20</sup>. *JQR* (17), 441–455.
- Davidson, J. A. (2001). „Even if Noah, Daniel and Job” (Ezekiel 14:14.20) – Why These Three? *JATS*, 12 (2), 132–144.
- Delcor, M. (1971). *Le Livre de Daniel*. Paris.
- De Silva, D.A. (2002). *Introducing the Apocrypha. Message, Context, and Significance*. Grand Rapids, Mich.
- De Wet, Ch. L. (2009). The Reception of the „Susanna” narrative (Dan XIII; LXX) in Early Christianity. W: J. Cook (red.), *Septuagint and Reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa*. VTS 127 (s. 229–244). Leiden.
- Di Lella, A. A. (1996). *Il Libro di Daniele*. Roma.
- Dines, J. M. (2004). *The Septuagint*. London–New York.
- Dubarle, A. M. (1989). Les textes hébreux de Judith et les étapes de la formation du livre. *Biblica*, 70 (2), 255–266.
- Esler, P. F. (2002). Ludic History in the Book of Judith: The Reinvention of Israelite Identity? *BibInt*, 10 (2), 107–143.
- Fernández Marcos, N. (2000). *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*. ISBS 6. Brescia.
- Gibson, J. C. L. (1978). *Canaanite Myths and Legends*. Wyd. 2. London–New York.
- Gil, R. (2014). Judith 5:5-21 ou le récit du Akhior: les mémoires dans la construction de l'identité narrative du peuple d'Israël. *VT* (64), 573–587.

- Glancy, J. A. (1995). The Accused: Susanna and her Readers. W: . A. Brenner (red.), *A Feminist Companion to Esther, Judith, and Susanna*. FCB 7 (s. 288–302). Sheffield.
- Goldingay, J. (1993). Story, Vision, Interpretation. Literary Approaches to Daniel. W: A.S. van der Woude (red.), *The Book of Daniel in Light of New Findings* (s. 295-313). Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium. Leuven.
- Goldingay, J. (1996). *Daniel*. WBC 30. Nashville i in.
- Grabbe, L. L. (2004). *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Tom 1: *Yehud: A History of Persian Province of Judah*. London–New York.
- Grabbe, L. L. (2008). *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Tom 2: *The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)*. London–New York.
- Hartman, L. F. (1968). Daniel. W: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), *The Jerome Bible Commentary* (s. 446–460). Engelwood Cliffs.
- Hartman, L.F., Di Lella, A. A. (1978). *The Book of Daniel*. AB 23. Garden City–New York.
- Hartman, L. F., Di Lella, A. A. (2001). Księga Daniela. W: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), *Katolicki komentarz biblijny* (s. 777–798). Warszawa.
- Heltzer, M. (1981). The Story of Susanna and the Self-Government of Jewish Community in Achmaemenid Babylonia. *AION* (41), 35–39.
- Helyer, L. R. (2002). *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period. A Guide for New Testament Students*. Downers Grove.
- Henze, M. (2012). The use of Sripture in the Book of Daniel. W: tenże (red.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism* (s. 279–307). Grand Rapids.
- Holladay, W. L. (1989). *Jeremiah*. Tom 2. Mineapolis.
- Homerski, J. (1995). *Księga Daniela*. Lublin.
- Homerski, J. (2008). *Księga Daniela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*. PŚST 11. Część 2. Poznań.
- Homerski, J. (2013). *Księga Ezechiela*. PŚST 11. Część 1. Poznań.
- Hornik, H. J., Schobert, F. M. (2002). Susanna's Strength. W: R.B. Kruschwitz (red.), *The Pornographic Culture. Christian Reflection* (s. 39–43). Waco.
- Jeremias, J. (1969). The Social Position of Women. W: *Jerusalem in the Time of Jesus. An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period* (s. 359–376). Peabody.
- Jobs, K. H., Silva, M. (2000). *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids.
- Kalimi, I. (2016). *Starożytny historyk izraelski. Studium o Kronikarzu, jego epoce, miejscu działalności i dziele*. Kraków.



- Kartveit, M. (2014). Samaritan Self-Consciousness in the First Half of the Second Century B.C.E. in the Light of the Inscriptions from Mount Gerizim and Delos. *JSJ* (45), 449–470.
- Kegler, J. (1993). Prophetengestalten im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in den Chronikbüchern: Ein Beitrag zur Kompositions- und Redaktionsgeschichte der Chronikbücher. *ZAW* (105), 481–497.
- Koenen, K. (1998). Von der totesmutigen Susanna zum begabten Daniel: zur Überlieferungsgeschichte der Susanna-Erzählung. *TZ*, 54 (1), 1–13.
- Kottsieper, I. (1998). Zuzätze zu Daniel. W: O. H. Steck, R. G. Kratz, I. Kottsieper, *Das Buch Baruch. Des Brief des Jeremia. Zuzätze zu Ester und Daniel* (s. 211–319). Göttingen.
- Lahey, L. (2015). The Additions to Daniel. W: J.K. Aitken (red.), *Compagnon to the Septuagint* (s. 555–567). London i in.
- Lampe, G. W. H. (1961). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford.
- Levine, L. I. (2005). *La sinagoga antica. Tom 1: Lo sviluppo storico*. ISB S 20. Brescia.
- Linke, W. (2005). *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana*. RSB 18. Warszawa.
- Linke, W. (2013). Od skandalu niewinnego cierpienia do teologii męczeństwa. Męczennicy w okresie Drugiej Świątyni. *Słowo Krzyża* (4), 12–39.
- Liverani, M. (2010). *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*. Warszawa.
- Lust, J., Eynikel, E., Hauspie, K. (1996). *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Tom 2. Stuttgart.
- MacKenzie, R. A. F. (1957a). Susanna the Martyr. *Scrip*, 9 (5), 15–20.
- MacKenzie, R. A. F. (1957b). The Meaning of Susanna Story. *CJT* (3), 211–218.
- Majewski, M. (2015). Prawda historyczna Pisma Świętego. Refleksja na kanwie nowego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej. *RBiL* (68), 237–264.
- McLay, R.T. (1995). Collocation of Variants from 967 to Ziegler's Critical Edition of „Susanna, Daniel, Bel et Draco”. *Textus* (18), 121–134.
- Milik, J. T. (1981). Daniel et Susanne à Qumran? W: J. Doré i in. (red.), *De la Tôrah au Messie. Mélanges Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Octobre 1979)* (s. 337–359). Paris.
- Montgomery, J. A. (1927). *The Book of Daniel*. ICC. Edinburgh.
- Moore, C. A. (1977). *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions*. AB 44. Garden City–New York.
- Muraoka, T. (2009). *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain–Paris–Walpole.

- Nickelsburg, G. W. E. (1984). Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times. W: M.E. Stone (red.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*. CRINT 2. Część 2 (s. 33–87). Assen–Philadelphia.
- Norton, G. J. (1991). Cautionary Reflections on a Re-edition of Fragments of Hexaplaric Materials. W: G.J. Norton, S. Pisano (red.), *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70<sup>th</sup> Birthday*. OBO 109 (s. 129–155). Freiburg Schwitz–Göttingen.
- Noth, M. (1951). Noah, Daniel, und Hiob in Ezechiel XIV. *VT* (1), 251–260.
- Parchem, M. (2008). *Księga Daniela*. NKB ST 26. Częstochowa.
- Pervo, R. I. (1991). Aseneth and Her Sisters. Women in Jewish Narrative and in the Greek Novel. W: A.-J. Levine (red.), „*Women Like This*”. *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*. ACLS 1 (s. 145–160). Atlanta.
- Plöger, O. (1965). *Das Buch Daniel*. KAT 18. Gütersloch.
- Popowski, R. (tłum.) (2013). *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*. Warszawa.
- Potocki, S. (2008). *Księga Przysłów*. PŚST 8. Część 1. Poznań.
- Puech, É. (2009). *Qumrân Grotte 4. XXVII. Textes araméens. Deuxième partie*. DJD 37. Oxford.
- Purvis, J. D., Meyers, E. M. (2007). Wygnanie i powrót. Od zburzenia Jerozolimy przez Babilończyków do odbudowy państwa żydowskiego. W: H. Schanks (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian* (s. 297–335). Warszawa.
- Rahlfs, A. (1919). *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*. MSU 2. Berlin. Rahlfs, A. (wyd.). (1935). *Septuaginta id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*. Tom 2. Stuttgart.
- Rinaldi, G. (1949). *Daniele*. SB 8. Część 3. Torino–Roma.
- Sacchi, P. (1994). *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* Torino.
- Safal, S. (1976). The Synagogue. W: S. Safrai, M. Stern (red.), *The Jewish People in the First Century*. CRINT 1. Część 2 (s. 908–944). Assen–Amsterdam.
- Schöpfling, K. (2010). Susanna’s Career in Reformation Drama. Reception Historical Perspective with an outlook on Fine Art. W: G.G. Xeravitz, J. Zsengellér (red.), *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies* (s. 143–170). Berlin-New York.
- Schürer, E. (1890). *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*. Tom 1. Część 1. Edinburgh.
- Schürer, E., Vermes, G., Millar, F., Goodman, M. (1987). *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.C. 135)*. Tom 3. Część 2. Edinburgh.

- Segal, M. (2016). *Dreams, Riddles, and Visions: Textual, Contextual, and Intertextual Approaches to the Book of Daniel*. BZAW 455. Boston.
- Spiegel, S. (1945). Noah, Danel and Job, Touching on Canaanite Relicts in the Legends of the Jews. W: *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (s. 305–355). New York.
- Steiner, R. C. (2005). On the Dating of Hebrew Sound Changes (°H>H and °Ġ>‘) and Greek Translations (2 Ezdras and Judith). *JBL*, 124 (2), 229–267.
- Steyn, G. J. (2008). „Beautiful but tough”. A Comparison of LXX Esther, Judith and Susanna. *Journal for Semitics*, 17 (1), 156–181.
- Stolarek, D. (2012). „Adultera” w świetle „Lex iulia de adulteriis coërcendis”. Lublin.
- Tenney, M. C. (2004). *New Testament Times. Understanding the World of the First Century*, London.
- Thompson, T. L. (1999). *The Bible in History. How Writers Create a Past*. London.
- Tosato, A. (2001). *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*. AnB 100. Wyd. 2. Roma.
- Tronina, A. (2001). Historia Zuzanny (Dn 13) w tradycji rzymskiej. W: W. Chrostowski (red.), *Duch i Oblubienica mówi: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. Rocznicę urodzin (s. 405–412). Warszawa.
- Tronina, A. (2003). Kompozycja literacka i teologiczna Dn 13. W: W. Chrostowski (red.), *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin* (s. 330–338). Warszawa.
- Tyloch, W. (1980). *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*. Warszawa.
- Vilchez Lindez, J. (2000). *Tobías y Judit*. Estella.
- Virolleaud, C. (1936). *Mission de Ras-Shamra*. Tom 1: *La légende phéniciennede Danel*. Paris.
- Vogel, W. (1996). Cultic Motifs and Themes in the Book of Daniel. *JATS*, 7 (1), 21–50.
- Wahl, H.-M. (1992). Noah, Daniel, und Hiob in Ezechiel XIV 12-12 (21-3): Anmerkungen zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund. *VT*, 42 (4), 542–553.
- Walker Vadillo, M.A. (2012). Susana y los viejos. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 4 (7), 49–57.
- Warzecha, J. (2005). *Historia dawnego Izraela*. Warszawa.
- Ziegler, J. (1999). *Susanna; Daniel; Bel et Draco*. Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum 16. Część 2. Wyd. 2. Göttingen.
- Zimmerli, W. (1979). *Ezekiel*. Tom 1. Philadelphia.

# JUDEAN AND ISRAELITE IDENTITY IN DN 13

## SUMMARY

In this paper the author presents a study of Susanna's story (in catholic canonical text Dn 13) from the perspective of identity related to names Juda and Israel. His analysis emphasises both the religious and ethnical meaning and hierarchical relation (Juda within Israel, but Juda above Israel). A Judean woman (Susanna) and a Judean young man (Daniel) save the righteousness of Israel corrupted by its own judges. The idea of the Judean moral elite is a reaction against the Hasmonean political ideology and ambition to re-establish the Israelite state shaped after a fashion of David's Kingdom. Flavius Josephus in his account of the passage of power from the Hasmonean dynasty to Antipater, Herod's father, mentioned the Judean deputation asking Pompeus to restore a non-monarchical government.

The interpretation focused on ethnical and religious identity is in strong opposition to the interpretation emphasising the gender and feministic aspect of the story of Susanna. The weak point of it is the passive role of Susanna and the a-sexual role of Daniel.