



Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych  
ORCID: 0000-0002-1512-997x, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl

## CHLEB ŻAŁOBY (OZ 9,4) – PRAKTYKA ŻAŁOBNA CZY ZNAK JEJ ZAKOŃCZENIA?

Streszczenie

Ozeaszowy zwrot „chleb żałoby” (Oz 9,4) często łączony jest z innymi podobnymi wypowiedziami prorockimi (Jr 16,7; Ez 24,17,22). Praktyka spożywania chleba w trakcie żałoby nie idzie jednak w parze z informacjami o poście praktykowanym w trakcie jej trwania. Część badaczy sądzi, że chodzić może w tym wypadku o rodzaj posiłku stanowiącego znak zakończenia okresu żałoby (Hi 42,11). W Pwt 26,14 wyraźnie jednak odróżnia się go od innego zwyczaju – ofiarowywania pokarmu zmarłym (Tb 4,17; Syr 30,18; Ps 106,28; Bar 6,26) i – podobnie jak w wypowiedzi Ozeasza – traktuje takie posiłki jako nieczyste. Może to sugerować, że w istocie chodziło jednak o alternatywny wobec postu sposób zachowania się żałobników. Nie da się jednak wykluczyć również tego, że w istocie chodziło jedynie o pokarm spożywany przez żałobników jeszcze będących w trakcie żałoby, ale zachęcanych jednocześnie, aby ją już zakończyli (oznaka powrotu do „świata żywych”).

**Słowa kluczowe:** chleb żałoby, post, żałoba, ofiary dla zmarłych

Abstract

### BREAD OF MOURNING (OS 9,4) – A MOURNING PRACTICE OR A SIGN OF ITS ENDING?

Hosea’s phrase “bread of mourning” (Ho 9,4) is often combined with other similar prophetic utterances (Jr 17,7; Ez 24,17,22). However, the practice of eating bread during mourning is not consistent with information about fasting during mourning. Some researchers believe that this may be a kind of meal marking the end of the mourning period (Hi 42,11). In Dt 26,14 it is clearly distinguished from another custom – offering food to the dead (Tb 4,17; Syr 30,18;

Ps 106,28; Bar 6,26) and – as in Hosea’s statement – such meals are treated as impure. This may suggest that in fact it was an alternative way of behaving for mourners to fasting. On the other hand, it cannot be ruled out that in fact it was only food eaten by mourners who were still mourning but were already encouraged to end it (a sign of returning to “the world of the living”).

**Keywords:** bread of mourning, fasting, mourning, offerings to the dead

## Wstęp

W tekstach starotestamentalnych wspomina się kilkakrotnie o chlebie/posiłku związanym z praktykami żałobnymi lub ofiarami dla zmarłych. Najbardziej wyraziste wypowiedzi związane z tą pierwszą praktyką znajdujemy w tekstach prorockich (Oz 9,4; Jer 16,7; Ez 24,17.22; por. też Hi 42,11). Z kolei w młodszych tekstach (Pwt 26,14; Tb 4,17; Syr 30,18; Ps 106,28; Bar 6,26) pojawiają się wspomniane wzmianki o posiłkach związanych z ofiarami dla zmarłych. Na pierwszy rzut oka obie te kwestie nie mają ze sobą wiele wspólnego i należałoby potraktować je oddzielnie. Niemniej sama praktyka spożywania chleba/posiłku w związku z żałobą po zmarłych nie jest do końca jasna. Nie mamy bowiem pewności, czy zachodziła w trakcie trwania żałoby, czy oznaczała raczej jej zakończenie? W niektórych przypadkach nie ma też pewności, czy chleb/posiłek, o którym mowa, przeznaczony jest dla samych żałobników, czy raczej dla opłakiwanych przez nich zmarłych. W poniższym artykule chcemy przeanalizować wymienione powyżej wypowiedzi, spodziewając się znaleźć odpowiedź na pytanie: co ewentualnie oznaczała praktyka określana mianem „chleb żałoby” i czy rzeczywiście ma ona coś wspólnego z ofiarami dla zmarłych? Zastosujemy w analizie podejście diachroniczne, które – jak sądzimy – pozwoli nam zaobserwować ewentualną ewolucję tej domniemanej praktyki.

### 1. *kelehem ’ônîm* (Oz 9,4)

Nie będą wina wylewać dla JHWH,  
ani nie będą Mu przynosić swoich ofiar.  
(To będzie) jak chleb żałoby (*kelehem ’ônîm*) dla nich,  
Wszyscy, którzy to jedzą, splugawią się.  
Ponieważ chleb ich będzie tylko dla (zaspokojenia) ich apetytu –  
nie wejdzie do domu JHWH. (Oz 9,4)

Badacze są zgodni co do tego, że Oz 4,4–11,11/12,1–14,1 stanowi zbiór tekstów powstałych, najogólniej rzecz ujmując, jeszcze w czasach istnienia Królestwa Izraela. Problemy zaczynają się wtedy, gdy chce się szczegółowo wyodrębnić to, co jest „oryginalnie” Ozeaszowe (poł. VIII w. przed Chr.), od tego, co stanowi redakcyjne dopracowanie tego pierwotnego materiału. Niektórzy z komentatorów uznają bowiem Oz 9,4 (lub tylko w. 4b)

za późniejszą głosem uzupełniającą (Macintosh, Neumann)<sup>1</sup>. Niemniej Walter Dietrich ocenia tego rodzaju próby jako „desperaten Forschungsfrage” i ogranicza się do stwierdzenia, że Oz 4–11 pozwala dostrzec pierwotny (ale nie ustny) charakter tradycji Ozeaszowej, której historyczny rdzeń stanowi Oz 4–9<sup>2</sup>.

Kontekst wypowiedzi z Oz 9,4 stanowi zapowiedź przyszłego wygnania do Egiptu i Asyrii (Oz 9,3.6; por. 8,13). Izraelici (Efraim) zamieszkają w ziemi nieczystej, w której każdy pokarm „z natury rzeczy” uznawany będzie za nieczysty. JHWH – ustami proroka – deklaruje, że składane przez nich ofiary będą dla Niego nieakceptowalne (Oz 9,4). Mając na uwadze dodatkowo Oz 9,2 (brak zbiorów), wiersz 4a należy rozumieć jako zapowiedź ustania dorocznych uroczystości religijnych, w których za te plony (w tym wypadku wino-branie) dziękowano Bogu w ziemi rodzinnej (Lb 15,1–19; por. Oz 9,5). Prorok mówi zatem w imieniu JHWH, że nie będzie już ofiar libacyjnych (wylewanie wina<sup>3</sup>) ani składania ofiar (*z<sup>e</sup>bāhīm*) przez Izraelitów w obcej ziemi (w. 4ab), do której zostaną zesłani. Kolejna część wiersza (w. 4cd) wyjaśnia konsekwencje tego stanu rzeczy<sup>4</sup>. To, co Izraelici będą spożywać w obcej ziemi, będzie dla nich jak „chleb żałoby”, którym jedynie się spługawią (staną się nieczyści). Zaspokoi on ich głód/apetyt, ale – jako nieczysty – pokarm ten nie wejdzie do świątyni JHWH. Chodzi zatem o zakaz przypominający ten z Pwt 26,14, gdzie pokarm spożywany w czasie żałoby (*b<sup>e</sup>’ōnī*) traktowany jest jako nieczysty z powodu kontaktu ze sferą śmierci.

W występującym w wypowiedzi Ozeasza leksemie *l<sup>e</sup>nafšām* słowo *nefeš* raczej nie oznacza jednak „defuntet soul”<sup>5</sup>, lecz ma prosty sens „apetyt, pragnienie pokarmu”<sup>6</sup>, a nieczystym spożywany pokarm/chleb (*leḥem*) czyni jedynie pobyt w ziemi nieczystej. Tym razem to miejsce pobytu (ziemia nieczysta) sprawia, że sytuacja Izraelitów podobna jest do sytuacji kontaktu ze sferą śmierci, do której zwykle dochodziło poprzez pobyt w domu żałobnym (por. Lb 19,11–16)<sup>7</sup>. W konsekwencji w obcym kraju nie może być sprawowany żaden kult ani składane żadne ofiary dla JHWH<sup>8</sup>. Gdyby do tego jednak doszło,

1 Szczegółowe omówienie różnych propozycji: *Die Entstehung des Alten Testament*, red. Walter Dietrich, Hans-Peter Mathys, Thomas Römer, Rudolf Smend, ThW 1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 407–410 (Walter Dietrich). Problem polega tu na tym, że w wersie 4a zakłada się upadek Królestwa Izraela, zaś zwrot „dom JHWH” z wersetu 4b odnosi się zasadniczo do świątyni w Jerozolimie; Jörg Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD 24,1 (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1983), 115–117. Dyskusja nad datowaniem tej wypowiedzi nie przyniosła jednak zdecydowanego rozstrzygnięcia; Jakob Wöhrle, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition*, BZAW 360 (Berlin, New York: de Gruyter, 2006), 57; Susanne Rudnig-Zelt, *Hoseastudien. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches*, FRLANT 213 (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2006), 61A.

2 *Die Entstehung des Alten Testament*, 411.

3 Wspominanie wina przed pokarmem *is unusual*, ale może w tym wypadku chodzić o chiasm z wersetu 2; tak Francis I. Andersen, David Noel Freedman, *Hosea*, AB 24 (New York: Doubleday, 1980), 526.

4 Mayer I. Gruber, *Hosea: A Textual Commentary*, LHB/OTS 653 (London: Bloomsberg T&T Clark, 2017), 376.

5 Tak Matthew J. Suriano, „Breaking Bread with the Dead: Katumuwa’s Stele, Hos 9,4, and the Early History of the Soul”, *Journal of the American Oriental Society* 134 (2014): 397–405.

6 Tak, krytycznie o tej propozycji Gruber, *Hosea*, 378.

7 James L. Mays, *Hosea*, OTL (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), 127.

8 Eberhard Bons, *Das Buch Hosea*, NSK.AT 23/1 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996), 116.

to takie ofiary będą „jak chleb żałoby”. Wielu komentatorów sądzi, że w tym porównaniu chodzi o pokarm spożywany w domu podczas obchodzenia żałoby po zmarłym. Bliskość sfery śmierci, a być może i bezpośredni z nią kontakt poprzez dotykanie zwłok, czynią uczestników takiej ceremonii nieczystymi. Do tej sytuacji właśnie prorok porównuje przyszłą sytuację swoich rodaków. Taki pokarm (z ofiar biesiadnych?) zaspokoi ich głód, ale nie będzie miał żadnego znaczenia kultowego i – co więcej – nie można go nawet wносить do miejsca kultu.

Przy takim rozumieniu całej wypowiedzi interesujący nas tu leksem *kelehem 'ônîm* traktowany jest zatem najczęściej – jak zostało to już powyżej uwydatnione – jako porównanie (*k<sup>e</sup>*) ofiar składanych w ziemi nieczystej do chleba spożywanego podczas żałoby<sup>9</sup>. Takie sformułowanie może być jednak również zamierzoną parodią względem zwrotu *lehem pānîm* – „chlebów oblicza” i być zarazem wskazaniem, że tym razem prorok ma na myśli „chleb” składany idolom (por. Oz 9,1). Jak sugerują Andersen i Freedman<sup>10</sup>, *'ônîm* może być bowiem potraktowane jako określenie obcych bogów. Ich zdaniem leksem ten nie musi – jak się to zazwyczaj przyjmuje – pochodzić od rdzenia *'nj* – „czynić żałobę”, lecz stanowi *pluralis* od *'āwen* – „nicość, fałszywy kult”. W badanym przypadku, według tych egzegetów, jest on sztucznie utworzonym *pluralis* imitującym podobieństwo do słowa *'ēlōhîm* (por. Ps 127,2: *lehem 'āšābîm*). Taka interpretacja, choć interesująca, nie znalazła jednak akceptacji wśród większości współczesnych komentatorów.

Wracając do pierwszego, szerzej akceptowanego rozumienia tego zwrotu, musimy zauważyć, że hebrajskie zwyczaje żałobne były bardzo różne (rwanie ubrań, przywdziewanie specjalnego stroju żałobnego (*śaq*), golenia włosów na ciele/głowie, zwłaszcza brody (lub jej zakrywanie), czasem pozostawianie ich tylko w nieładzie, sypanie głowy popiołem lub prochem, uderzanie się po głowie, robienie nacięć na ciele itp.)<sup>11</sup>. Do nich, w niektórych przypadkach, należało również pocieszanie żałobników ze strony sąsiadów i krewnych oraz dostarczanie im picia i pokarmu podczas żałoby (rodzaj stypy? znak zakończenia żałoby?)<sup>12</sup>. Zachowanie samych żałobników miało na celu upodobnienie się do zmarłego, rytualne zbliżenie się do sfery śmierci na czas trwającej zwykle siedem dni żałoby<sup>13</sup>. Problem w tym, że jako jeden z rytuałów żałobnych wspominany jest

9 Duane A. Garrett, *Hosea, Joel*, NAC 19A (Nashville: B&H Publishing Group, 1997), 192. Czasem *kaf* traktowane jako pleonazm (*kaf veritatis* porównaj GK 118x); tak np. Andrew A. Macintosh, *Hosea. A Critical and Exegetical Commentary*, ICC (London: Bloomsbury T&T Clark, 1997, 2014), 344.

10 Andersen, Freedman, *Hosea*, 526–527.

11 Bernhard Lang, Georg Hentschel, „Trauerbräuche”, w: *Neues Bibel-Lexikon*, red. Bernhard Lang, Manfred Görg, t. 3 (Zürich, 2001), 918–919; Philip S. Johnston, *Cienie szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, tłum. Paweł Sajdek (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, oryg. ang. z 2002), 57–59; Silvia Schroer, „Traueritten und Totenklage im Alten Israel. Frauenmacht und Machtkonflikte”, w: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. Angelika Berlejung, Bernd Janowski, FAT 64 (Tübingen: Mohr&Siebeck, 2009) 299–321, zvl. 301; Christian Frevel, „Tod”, w: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, red. Angelika Berlejung, Christian Frevel (Darmstadt: WBG, 2015), 422.

12 Schroer, „Traueritten”, 301.

13 Ten rodzaj empatii wobec zmarłego wyrażany był jednak tylko na czas trwania żałoby, do momentu pochówku. Po upływie tego okresu żałobnik powinien natychmiast „wrócić” do normalnego życia, a oznaki żałoby zniknąć. Stąd w późniejszym okresie zakazane zostały bardziej trwale elementy, jak golenie głowy czy robienie nacięć

również post (Sdz 20,26; 1 Sm 31,13; 2 Sm 1,12; 3,35; 12,16 [Dawid pości tu jednak przed śmiercią dziecka]; 1 Krn 10,12; Est 4,3; por. też Jon 3,7; Jud 4,13; 1 Mch 3,47)<sup>14</sup>. W kilku tekstach, podobnie jak w analizowanym tu Oz 9,4, wspomina się jednak o posiłkach podczas żałoby (np. Jer 16,7; Ez 24,17.22; Hi 42,11). Philip Johnston<sup>15</sup> sądzi w związku z tym, że albo chodzi o jakiś specjalny rytuał spożywania chleba/pokarmu, albo na pewnym etapie post zastąpiono posiłkiem. W tej kwestii – jak podkreśla – jest jednak za mało danych, by wyciągnąć jakieś bardziej precyzyjne wnioski. Nie ma on również pewności, czy chodzi o żywność spożywaną podczas trwania żałoby, czy raczej o pokarmy ofiarowywane w trakcie jej trwania zmarłym. Saul Olyan<sup>16</sup> sugeruje, że być może w różnych społecznościach obowiązywały jedynie różne zwyczaje. Trzeba zauważyć potem inną jeszcze możliwość, że chodzi o pokarm przynoszony na zakończenie czasu żałoby. Z wypowiedzi Ozeasa trudno jednak wyciągnąć jakieś bardziej precyzyjne wnioski co do tego, jaką praktykę ma na myśli prorok.

## 2. *lāhem* (lehem ?) ‘*al-’ēbel* (Jer 16,7)

Nie będą łącać dla nich (vel chleba) z powodu żałoby<sup>17</sup>, by go pocieszyć po zmarłym i nie podadzą im kielicha pocieszenia po jego ojcu ani po jego matce (Jer 16,7).

Trudno o jednoznaczną opinię co do datowania tekstu Jer 16,1–9. Perykopa, w której życie proroka z woli JHWH ma stać się symbolem dla narodu wybranego, nie należy jednak raczej do „oryginalnej” Jeremiaszowej warstwy tekstu, lecz do którejś z kolejnych redakcji księgi<sup>18</sup>. W Jer 16,5–7 mowa jest o zwyczaju jedzenia i picia razem z żałobnikami, aby pokazać im swoją empatię i solidarność (por. Lm 4,4)<sup>19</sup>.

Zasownik „łącać” (*pāras*; por. Iz 58,7) domaga się jakiegoś dopełnienia i logiczny w tym miejscu byłby rzeczownik *lehem* – „chleb”, którego jednak brak w tekście masoreckim (dalej TM). W kontekście wersów 5–6, gdzie zakazuje się ogólnie udziału w ceremoniach żałobnych, konstrukcja gramatyczna w. 7 nastęrcza kilku ważnych problemów.

(Kpł 19,28; Pwt 14,1); Janusz Lemański, „Czy w Biblii istnieje zakaz czynienia tatuażu?”, *Studia Paradyskie* 28 (2018): 29–44.

14 Xuan Huong Thi Pham, *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, JSOT.S 302 (Sheffield: Academic Press, 1999), 27.

15 Johnston, *Cienie*, 59.

16 Saul M. Olyan, *Biblical Mourning Ritual and Social Dimension* (Oxford: University Press, 2004), 31 przypis 11.

17 Rzeczownik *’ēbel* – „żałoba” pojawia się w księdze (por. Jer 6,26; 31,13), ale tylko tu występuje on razem z przyimkiem *’al* – „z powodu, w odniesieniu do”. Kelvin G. Friebel (*Jeremiah’s and Ezekiel’s Sign-Acts. Rhetorical Nonverbal Communication*, JSOT.S 283 (Sheffield: Academic Press, 1999), 90 przypis 23) interpretuje cały leksem w następujący sposób: „in accordance with mourning (customs)”.

18 Janusz Lemański, „Niech przyjdzie do mnie, a dowie się, że jest prorok w Izraelu” (2 Krł 5,8b). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. 1: *Profetyzm przedklasyczny. Prorocy więksi*, SiR 28 (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2011), 122–128, zwł. 127; *Die Entstehung des Alten Testament*, 341–347 (Walter Dietrich).

19 Georg Fischer, *Jeremia 1–25*, HThKAT (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2005), 525.

Kolektywny charakter zakazu (*lāhem* – „dla nich”) dobrze wpisuje się w to, o czym mowa w wersji 6 („pomrą wielcy i mali”). Trzecia osoba liczby mnogiej (w. 7 TM) pojawia się tu 2 razy („nie będzie się łamać *dla nich* (...) nie będzie się podawać *im* kielicha pocieszenia do picia”). LXX preferuje jednak w jej miejsce słowo *lehem* – „chleb” (*artos*; w drugim przypadku zachowując *auton*), co byłoby logicznym zestawieniem (chleb i wino). Obok przyrostków liczby mnogiej w zwrocie *l<sup>e</sup>nāḥāmō* – „aby go pocieszyć” (LXX: *eis paraklesin*) oraz w zwrocie *‘al-‘ābîw w<sup>e</sup>‘al-‘immō* – „po jego ojcu i po jego matce” pojawiają się jednak zaimki w liczbie pojedynczej, które nie mają odniesienia do tego, o czym mowa była w poprzednich wierszach. Nie pasują też logicznie do kontekstu samej wypowiedzi z wersu 7. LXX i Wulgata potwierdzają jednak lekturę w liczbie pojedynczej. Dlatego w zwrocie *‘al-‘ēbel* – „dla żałoby” ta ostatnia preferuje interpretację *‘l ‘bl* w sensie „dla żałobnika” (por. LXX: *en penthei autōn* – „w żałobie po nim”). Wilhelm Rudolph<sup>20</sup> rozwiązał problem braku konsekwencji w tej wypowiedzi (pl. vs. sing.) w ten sposób, że *lhm* (TM) za LXX zastąpił słowem *lḥm* – „chleb” i za Wulgatą przyjął sens „żałobnikowi”. Potem ponownie za LXX masoreckie *‘tm* „im” skorygował na *‘tw* („jemu”). Interpretacja w liczbie pojedynczej w Wulgacie umożliwia odniesienie przyrostków zaimkowych w liczbie pojedynczej do „żałobnika” oraz zmianę *‘tm* w *‘tw*, ale stoi w opozycji zarówno do TM, jak i LXX. Thomas Podella<sup>21</sup> uważa, że bardziej prawdopodobne jest, iż LXX poprzez *en penthei autōn* „w żałobie po nim” zakłada zasadność zastąpienia hebrajskiego *lhm* poprzez *artos* (hebr.: *lḥm*), co w konsekwencji prowadzi go do takiej interpretacji wersu 7:

Nie przynosi się im żadnego chleba [z powodu żałoby, aby go pocieszyć z powodu zmarłego] i nie daje się im kielicha pocieszenia do picia [z powodu jego ojca i jego matki].

W tym wypadku te części wypowiedzi, w których pojawia się liczba pojedyncza (ujęte w kwadratowy nawias) stanowiłyby dodatki interpretacyjne, które wskazywałyby na karmienie pozostających przy życiu żałobników.

Lech Stachowiak<sup>22</sup>, William Holladay<sup>23</sup> i Leslie Allen<sup>24</sup>, podobnie jak wspomniany już Rudolph, również uważają za konieczną zmianę *lhm* na *lḥm* i za Wulgatą zamiast „żałoby” przyjmują sens „żałobnik”. W efekcie tłumaczą zdanie, jak następuje: odpowiednio „Nikt nie będzie łamał chleba dla okrytego żałobą, by go pocieszyć po zmarłym”, „Nikt będzie łamał chleba dla żałobnika, aby go pocieszyć po zmarłym”, „Ludzie nie będą łamać chleba dla żałobników”.

20 Wilhelm Rudolph, *Jeremia*, HAT 12 (Tübingen: Mohr Siebeck, <sup>3</sup>1968), 106.

21 Thomas Podella, *Šôm – Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament*, AOAT 224 (Butzon&Bercker Kevelaer, 1989), 100.

22 Lech Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, PŚST X/1 (Poznań: Pallottinum, 1967), 229.

23 William L. Holladay, *Jeremiah 1* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 467: „One shall not break bread for the mourner to console him for the deceased”.

24 Leslie C. Allen, *Jeremiah*, OTL (Louisville, London: The Westminster John Knox Press, 2008), 186.188: „People will not break bread for the mourners”.

John Goldingay<sup>25</sup>, zachowując TM, interpretuje go w następujący sposób: „Nie będą mieli udziału w ich żałobie, aby pocieszyć kogoś z powodu śmierci”. W odniesieniu do prób zmiany *lhm* na *lḥm* proponuje słowo „chleb” przyjąć jako dopełnienie domyślne (por. Lm 4,4)<sup>26</sup>, gdyż czasownik *pāras* wskazuje na „łamanie (chleba)”. Chodzi w każdym razie – w jego opinii – o gest wynikający z empatii wobec pograżonych w żałobie (por. Iz 58,7).

Jack Lundbom<sup>27</sup> z kolei nic nie pozostawia domysłowi i tłumaczy: „i oni nie złamią chleba dla nich z powodu rytuałów żałobnych, by kogoś pocieszyć z powodu zmarłego”. Według niego<sup>28</sup> czasownik *pāras* może mieć w tym wypadku sens inkluzywny (ang. *inclusive meaning*), co sugerują Targumy<sup>29</sup> i Rashi. Według niego jednak w tej wypowiedzi oba słowa (*lhm* i *lḥm*) są niezbędne i za bardziej prawdopodobne uważa on zniknięcie drugiego z nich z powodu haplografii (*homoeoarcton* or *homoeoteleuton*). Jak dodaje potem, chleb był na starożytnym Bliskim Wschodzie zawsze łamany, nigdy cięty<sup>30</sup>, co dodatkowo uzasadnia uwzględnienie w tekście słowa „chleb”. W opinii tego badacza chodzi w tym wypadku o zwyczaj karmienia żałobników w domu żałoby lub składania go na grobie dla zmarłych (por. Tb 4,17; Syr 30,18; Bar 6,26; potem również Ps 106,28). Sam Lundbom zdaje się akceptować pierwszą z tych opcji. Post obowiązywał, według niego, do dnia pogrzebu (1 Sm 31,13; por. też 2 Sm 1,12; 3,35). Dopiero po nim przynoszono jedzenie i skłaniano żałobników do przyjęcia posiłku. Chleb wspomniany w Oz 9,4 jako „chleb żałoby” (*leḥem ’ônîm*), określane potem w Ez 24,17.22 jako „chleb mężów” (*leḥem ’ānāsîm*) – uważa ten egzegeta – to pokarm przynoszony przez sąsiadów i przyjaciół rodziny zmarłego, przygotowany poza domem żałoby, aby uniknąć rytualnej nieczystości<sup>31</sup>. Lundbom sądzi również, że wspomniane korekty hebrajskiego *’ēbel* – „rytuały żałobne” na *’ābēl* – „żałobnik” (tak Wulg., Rudolph; por. BHS) są niepotrzebne, gdyż TM jest w pełni zrozumiałą przy zachowaniu punktacji masoreckiej. Zauważyliśmy już jednak, że w Oz 9,4 „chleb żałoby” uważany jest nadal za pokarm „nieczysty”. Zatem odwołanie się tu do tego przykładu nie bardzo pasuje do interpretacji przyjętej przez tego badacza.

Po tym krótkim przeglądzie opinii wniosek może być taki, że wypowiedź prorocka w Księdze Jeremiasza w istocie może mieć na uwadze jakiś rodzaj chleba serwowany w czasie odprawiania rytuałów żałobnych, nawet jeśli nie jest on wspomniany wprost w TM.

25 John Goldingay, *The Book of Jeremiah*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2021), 395: „They will not give a share to them in mourning to console someone for a death”.

26 Goldingay, *The Book of Jeremiah*, 396 przypis g.

27 Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1–20*, AB 21A (New York: Doubleday, 1999), 752: „And they not break bread for them, regarding mourning rites to console one regarding the dead”.

28 Lundbom, *Jeremiah 1–20*, 759.

29 *Targum Jonatana*, t. 2: *Prorocy późniejsi*, przekł. i red. Anna Kuśmirek, Marek Parchem (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023), 496–497.

30 Na ten temat: Philip J. King, *Jeremiah: An Archaeological Companion* (Louisville: The Westminster John Knox Press, 1993), 108.

31 Tak sugerował już Roland de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. Tadeusz Brzegowy (Poznań: Pallotinum, 2004), 70.

Gdzie miało to miejsce? Jeszcze w domu żałoby czy już poza nim? W kontekście (w. 5) pojawia się zakaz wchodzenia do *bêt marzaḥ*. Chodzi o zwrot tłumaczony często jako „dom żałoby” (tak BT; BŚP; BE lub BWP: „domu, w którym trwa żałoba”). Zwrot ten, poza Jer 16,5, pojawia się w Biblii Hebrajskiej jeszcze tylko raz (Am 6,7). W tym drugim przypadku chodzi jednak o miejsce, w którym odbywają się hulaszcze zabawy<sup>32</sup>. Określenie to było dość intensywnie dyskutowane<sup>33</sup>. Choć wspomniane dwa teksty biblijne są jedynymi przykładami istnienia takiego „domu”, to w otoczeniu Izraela (zwłaszcza w tekstach z Ugarit) można znaleźć potwierdzenie, że chodziło o dość powszechne zjawisko społeczne polegające na zbieraniu się w wyznaczonym miejscu w celu wspólnego świętowania, upamiętniania czegoś lub picia alkoholu (por. Pnp 2,4; Est 7,8: „dom [picia] wina”)<sup>34</sup>. John Goldingay<sup>35</sup> tłumaczy przypadek z Jer 16,5 w sensie „dom, w którym jest czuwanie przy zwłokach”. Za funeralnym sensem w tym przypadku opowiada się również Marvin Pope<sup>36</sup>. Jak wykazują najnowsze badania, lokale tego rodzaju miały jednak szersze przeznaczenie, które można opisać jako „pewną instytucję podobną do klubu lub stowarzyszenia, albo miejsce publiczne podobne do publicznej pijalni” (tak o Jer 16,5) oraz „rodzaj sympozjum klas wyższych Samarii” (tak o Am 6,7)<sup>37</sup>.

### 3. *w<sup>e</sup>leḥem ’ānāšīm* (Ez 24,17.22)

Wzdychaj [lecz] zamilknij! Nie czynź żałoby po zmarłych!  
Zawiąż sobie turban na głowie, swoje sandały włóż na nogi swoje  
i nie zakrywaj ust (dosłownie wąsów).  
Nie spożywaj też chleba ludzi. (Ez 24,17)

Wy zaś tak uczynicie, jak ja uczynilem:  
Ust (dosłownie wąsów) nie będziecie zasłaniać  
i chleba ludzi nie będziecie spożywać. (Ez 24,22)

Księga Ezechiela stanowi w miarę integralny literacko i teologicznie tekst, stąd dominująca jest opinia, że została napisana w obecnej formie w jednym i tym samym czasie i zawiera w sobie rdzeń przepowiadania historycznego proroka<sup>38</sup>. Niemniej, pomimo

32 Stąd KBL, t. 1, 596: „obchód święta z hulankami” (Am 6,7); „posiłek żałobny” (Jer 16,5f).

33 Christl Maier, Ernst M. Dörfuss, „Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken». Am 6,7; Jer 16,5 und die Bedeutung von marzaḥ”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 111 (1999): 45–57, zwł. 51; Stefan von Schorch, „Die Propheten und der Karneval: Marzeach – Maioumas – Maimuna”, *Vetus Testamentum* 53 (2003): 397–415; Estée Dvorjetski, „From Ugarit to Madaba: Philological and Historical Functions of the marzēaḥ”, *Journal of Semitics Studies* 61 (2016): 17–39.

34 Johnston, *Cienie szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, 60.

35 Goldingay, *The Book of Jeremiah*, 395: „a house where there is a wake”.

36 Marvin H. Pope, *Song of Songs*, AB 7C (New York: Doubleday, 1977), 217–222, zwł. 214.

37 Albertz Rainer, Rüdiger Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012), 458.

38 Lemański, „*Niech przyjdzie do mnie, a dowie się, że jest prorok w Izraelu*” (2 Krl 5,8b). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. 1, 162–164.



formalnej i ideowej jedności tego dzieła, część badaczy uważa, że – podobnie, jak inne księgi prorockie – miała ona kilka etapów redakcji<sup>39</sup>. Karl-Friedrich Pohlmann<sup>40</sup> sugeruje dla przykładu, że pierwsza redakcja tradycji Ezechielowej dokonała się w Jerozolimie w drugiej połowie VI wieku przed Chr. Tekst Ez 24 wskazuje on też jako jeden z jej elementów składowych (jedynie ww. 2.21b stanowiłyby tu późniejsze uzupełnienie z V wieku przed Chr.: „*golaorientierte*” *Redaktion*). Mówiąc krótko, opisana w tym rozdziale czynność symboliczna: brak żałoby po żonie (w. 17) jako znak dla pobratymców (w. 22) przynależy, według niego, do pierwotnej, „oryginalnej” tradycji prorockiej<sup>41</sup>.

W normalnych warunkach prorok z rodu kapłańskiego wykonałby wszystkie zwyczajowe czynności żałobne (zdjął nakrycie głowy, sandały i jadł posiłki od innych). Zakaz ich wykonywania ma więc tu wymiar czysto symboliczny i stanowi rodzaj „pantomimy” zawierającej przesłanie skierowane do jego rodaków. Jedną z czynności symbolicznych, którą ma wykonać prorok i potem zlecić ją również swoim pobratymcom na wygnaniu babilońskim, jest zakaz spożywania *leḥem ’anāšim* – „chleba ludzi/mężów”, zwrotu tłumaczonego czasem jako „chleb żałoby” (niem. *Trauerbrot*). Walther Zimmerli<sup>42</sup> odrzuca jednak sugestię Erlicha, który wyjaśniał, że chodzi tu o pokarm przynoszony przez sąsiadów, określane utartym zwrotem „pokarm innych” i za Tg (*lhjm ’bjljn*), Wulg. (*cibos lugentium*) oraz Oz 9,4/Pwt 26,14 proponuje czytać w tym miejscu *lḥm ’wnjm*. Jak potem wyjaśnia, chodzi o gest przyjaźni i sąsiedzkiej życzliwości, który ma przywrócić żałobnika ponownie temu światu i pozwolić mu zakończyć rytualną żałobę. Leslie Allen<sup>43</sup>, wskazując m.in. na opinie Wellhausena i Drivera, proponuje odmienną punktację *’nšjm* i odczytanie tego leksemu jako *’anušim* – „(chleb) rozpaczy”. Moshe Greenberg<sup>44</sup> argumentuje jednak przeciwko zmianom w tekście i alternatywnemu rozumieniu całego zwrotu. Rozwija – jak się wydaje – propozycję wspomnianego Erlicha, tłumacząc ten leksem w następujący sposób: „pokarm od [innych] ludzi”. Powołując się na opinie średniowiecznych, żydowskich interpretatorów (Rashi, Kimchi), wskazuje na zwyczaj przynoszenia pierwszego posiłku żałobnikom czuwającym przy zwłokach zmarłego na zakończenie okresu żałoby.

39 *Die Entstehung des Alten Testament*, 374–378 (Walter Dietrich).

40 Karl-Friedrich Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19*, ATD 22,1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 34–35.

41 Karl-Friedrich Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 20–48*, ATD 22,2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001), 352.

42 Walther Zimmerli, *Ezechiel 1–24*, BK XIII/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979), 568. Podobnie Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 20–48*, 351: „Trauerbrot”; Franz Sedlmeier, *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24*, NSKAT 21/1 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002), 326: „Trauerbrot verzehren” i Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, NICOT (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 1997), 784: „meal of mourning” (w. 17), „meal of murners” (w. 22). Ten ostatni sugerując emendację *’anāšim* → *’onim*, wskazaną – jego zdaniem – w Tg (*’bjljn*) i Wulg. (*lugentium*). Uzasadnia ją (790 przypis 29) też wskazaniem na Oz 9,4; Jer 16,5–7. Takie same argumenty stosuje także Elizabeth Bloch-Smith, *Judaite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, JSOT.S 123 (Sheffield: JSOT Press, 1992), 125. Sens „food [of mourners]” w wersach 17.22 proponuje również Lamar Eugene Cooper, *Ezekiel*, NAC 17 (Nashville: B&H Publishing Group, 1994), 237.

43 Leslie C. Allen, *Ezekiel 20–48*, WBC 29 (Dallas: Word Books, Publisher, 1990), 54.56: „bread of dispaire”.

44 Moshe Greenberg, *Ezekiel 21–37*, HThKAT (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2005), 150.156–157: „Speise von [anderen] Leute sollst du nicht essen”.

Również Andrzej Jasiński<sup>45</sup> tłumaczy ten zwrot (ww. 17.22) w sensie dosłownym „chleba ludzi nie spożywaj” i sądzi, że chodzi o pokarm przynoszony na zakończenie czynności żałobnych<sup>46</sup> jako swoisty „chleb pocieszenia”<sup>47</sup> dla rodziny zmarłego trwającej w żałobie.

Za zachowaniem wersji z TM przekonujący jest chyba najbardziej argument Greenberga<sup>48</sup>, który wskazuje, że trudno przyjąć fakt, iż kopiści aż dwa razy „pomylili się”, zamieniając „chleb żałoby” w „chleb ludzi/mężów” (Ez 24,17.22). Pozostaje zatem jedynie ustalić, co w istocie ma na myśli prorok, stosując ten nietypowy zwrot. W tym wypadku logiczne wydają się również sugestie wspomnianych Greenberga, Jasińskiego i Homerskiego. Jakkolwiek nie mamy tu jakichś konkretnych wskazań, to z kontekstu wynika, że chodzi o pokarm związany z celebracją żałoby i posiłek przynoszony przez innych ludzi dla tych, którzy uczestniczą w czynnościach żałobnych. Szczegółów nie da się już, niestety, w tym wypadku odtworzyć. Nie wiemy więc, czy chodziło o dostarczanie „rytualnie czystego” pokarmu przez cały okres żałoby, czy jedynie o pokarm podawany na jej zakończenie jako swoisty sygnał do powrotu do normalnego rytmu życia.

#### 4. *wajj'klû 'immô lehem* (Hi 42,11)

I przybyli do niego wszyscy jego bracia i wszystkie jego siostry, i wszyscy, którzy go znali, i jedli z nim chleb w jego domu, okazali współczucie i pocieszali go z powodu całego nieszczęścia, które JHWH sprowadził na niego, i każdy dał mu drobny pieniążek i jeden złoty pierścionek. (Hi 42,11)

Badacze skłaniają się dziś ku opinii, że część narratywna księgi (Hi 1–2; 42,7–17: tzw. *Volksbuch in Kunstprosa*), inaczej niż sądzono wcześniej, może być młodsza od poetyckiej części dialogicznej z tej księgi. Z drugiej strony część tej narracji może jednak zawierać starszą wersję opowiadania, uzupełnioną dopiero po połączeniu narracji z poetyckimi dialogami o kilka istotnych fragmentów. Wypowiedź z Hi 42,11–13 klasyfikowana jest dziś często jako część tego późniejszego uzupełnienia<sup>49</sup>.

Scena pocieszania umęczonego Hioba zawiera również wspomnienie o spożywaniu z nim posiłku (*wajj'klû 'immô lehem*; ta sama fraza por. Wj 18,12). Pociecha polega tu nie tyle na ubolewaniu nad nieszczęściem, które go spotkało (por. Hi 42,10: Hiobowi zostało zwrócone wszystko, co utracił), ile na zachętach do podjęcia na nowo normalnego życia.

45 Andrzej S. Jasiński, *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz: Ez 21–25* (Opole: Wydawnictwo WT UO, 2019), 427.443.

46 Jasiński, *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz: Ez 21–25*, 428.

47 Józef Homerski, *Księga Ezechiela*, PŚST XI/1 (Poznań: Pallottinum, 2013), 189.

48 Greenberg, *Ezechiel 21–37*, 157.

49 *Die Entstehung des Alten Testament*, 514–516 (Walter Dietrich, Hans-Peter Mathys, Thomas Römer). Porównaj też teologiczne uzasadnienie dla tej opinii w: Konrad Schmid, Jens Schröter, *Die Entstehung der Bibel. Von den Ersten Texten zu den heiligen Schrift* (München: C.H. Beck, 2019), 185.

Wspólny posiłek jest tu wyraźnie demonstracją powrotu do codziennego życia<sup>50</sup>. Jakkolwiek posiłek, o którym mowa, może być jeszcze częścią rytuału żałobnego (por. Jer 16,7; Ez 24,17.22), to jednak wyraźnie przywołuje on już w pamięci wcześniejsze uczyty Hioba i jego dzieci, zanim odebrała mu je ich nagła śmierć (por. Hi 1,5.18), a sama biesiada w takim gronie oznacza świętowanie odmiany jego życia po okresie odrzucenia (por. Hi 19,13–19)<sup>51</sup>.

## 5. Chleb/pokarm dla zmarłych

Zarówno Prawo Mojżeszowe (Pwt 26,14), jak i kilka innych, późniejszych wypowiedzi (Tb 4,17; Syr 30,18; Bar 6,26) pozwalają sądzić, że w Izraelu znany był zwyczaj przynoszenia pokarmu również na groby zmarłych. Ponieważ w przypadku Oz 9,4 zauważyliśmy, że nie ma pewności, czy „chleb żałoby” oznacza w istocie pokarm dla żałobników. czy raczej pokarm dla zmarłych, to teraz tym wypowiedziom chcemy przyjrzeć się bliżej.

### 5.1. Chleb spożywany podczas żałoby i pokarm dla zmarłych (Pwt 26,14)

Nie spożywałem nic z tego (tj. z dziesięciny trzeciego roku) podczas żałoby  
i nie wynosiłem nic z tego z domu w stanie nieczystości.

Nie dałem też nic z tego dla zmarłego.

Usłuchałem głosu JHWH, mego Boga.

Uczyliem wszystko zgodnie z tym, co mi nakazałeś. (Pwt 26,14)

Jak wskazuje Eckart Otto<sup>52</sup>, mamy w przypadku Pwt 26,13–15 tekst powstały po wygnaniu babilońskim, w którym podejmowany jest temat „dziesięcin trzeciego roku” (Pwt 26,12 por. Pwt 14,28–29). Na pierwszy plan tym razem wysuwają się kwestie ich rytualnej czystości. Możliwe „skażenie” wynika z kontaktu ofiarowywanych ubogim pokarmów (w. 12b–13) ze sferą śmierci (w. 14). Ofiarodawca musi w związku z tym złożyć odpowiednią deklarację (w. 13b–14). Chodzi w niej o oświadczenie, że dary te nie miały kontaktu ze sferą śmierci (por. Pwt 14,1) i nie uległy skażeniu rytualną nieczystością<sup>53</sup>. Zwrot *b<sup>e</sup>ōnī* – „w czasie/podczas żałoby” należy rozpatrywać tu w świetle Oz 9,4a<sup>54</sup>. Tym razem chodzi jednak wyraźnie o wspomniany już chleb/pokarm przynoszony dla żałobników (por. Jer 16,7; 2 Sm 3,35), gdyż o pokarmach ofiarowywanych zmarłym mowa będzie w dalszej części wypowiedzi. Obok wspomnienia o „wynoszeniu” (*b<sup>r</sup>* II Piel por. w. 13) czegokolwiek z dziesięciny w stanie nieczystości wyklucza się tu zatem przede wszystkim sytuacje spożywania czegokolwiek z przynoszonego jako

50 David J.A. Clines, *Job 38–42*, WBC 18B (Nashville: Thomas Nelson, 2011), 1236.

51 Luis Alonso Schökel, José Luis Sicre Diaz, *Giobbe* (Roma: Borla, 1985), 681; Antoni Tronia, *Księga Hioba*, NKB.ST XV (Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2013), 558.

52 Eckart Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12*, HThKAT (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2017), 1899–1900.

53 Jack R. Lundbom, *Deuteronomy. A Commentary* (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2013), 731–732.

54 Theodore J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, HSM 39 (Atlanta: Scholar Press, Brill, 1989), 102–103; Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Form of Religious Life*, SHCANE 7 (Leiden: Brill, 1996), 209.

dziesięcina pokarmu w trakcie żałoby i wyklucza również składanie jakiegś jego części w darze dla zmarłych (kult zmarłych przodków?)<sup>55</sup>. Być może w tle tego ostatniego zwyczaju stoi jakieś echo mezopotamskiego rytuału zapewniania pożywienia duchom zmarłych (ak. *kispu*)<sup>56</sup>. Intencją prawodawcy nie jest tu jednak teraz polemika z tymi zwyczajami, lecz troska o zachowanie rytualnej czystości dziesięcin przynoszonych do świątyni na rzecz ubogich (chodzi zwłaszcza o lewitów<sup>57</sup>) i tym samym zapewnienie ofiarodawcom skutecznego udziału w tym zwyczaju<sup>58</sup>. Dla badanego tu zagadnienia ważne jest wspomnienie o spożywaniu pokarmów w czasie żałoby, który to zwyczaj praktykowany był także w okresie tzw. Drugiej Świątyni i wyraźnie odróżniano go od ofiar pokarmowych składanych zmarłym.

## 5.2. Chleb na grobie sprawiedliwych (Tb 4,17)

Kładź (dosłownie: wylewaj) chleby twoje na grobie sprawiedliwych, ale grzesznikom nie dawaj. (Tb 4,16)

Księga Tobiasza to opowiadanie dydaktyczne (podobne do noweli) z późnego okresu po wygnaniu babilońskim (III/II wiek przed Chr.)<sup>59</sup>. Interesująca nas wypowiedź (Tb 4) stanowi zbiór pouczeń skierowanych przez ojca do syna na temat właściwych postaw w życiu. W wersach 16–17 mowa jest o dobroczynności wobec ubogich. To ponowiony apel (por. ww. 7–11), który podkreśla potrzebę i znaczenie miłosierdzia<sup>60</sup>.

Wspomniany chleb (*ekcheon tou artou*) może oznaczać pokarm żałobników (por. Jer 16,7; Ez 14,17.22; Bar 6,31) lub pokarm rozdawany ubogim<sup>61</sup>. Problem w tym wypadku związany jest z niepewnością co do właściwej wersji tekstu. LXX preferuje słowo „chleb”, Vetus Latina (dalej VL) i Wulg. „wino i chleb”. Z „chlebem” jest jednak ten problem, że nie można go „lać”<sup>62</sup>. Czasownik jednak można zrozumieć tu w szerszym sensie: „rozzucać”, „kruszyć” itp.

55 Na ten temat: Lewis, *Cults*, 101–104; Brian B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor's Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, FAT I/11 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 199–200.

56 Na ten temat: Akio Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, AOAT 216 (Kevelaen: Butzon&Bercher/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985), 228–242; John McGinnes, „A Neo-Assyrian Text Describing a Royal Funeral”, *South African Archaeological Bulletin* 1 (1987): 1–12; porównaj też Podella, *šôm-Fasten*, 97–98.

57 Reinhard Achenbach, „Verunreinigung durch die Berührung Toter. Zum Ursprung einer altisraelitischen Vorstellung”, w: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. Angelika Berlejung, Bernd Janowski, FAT 64 (Tübingen: Mohr&Siebeck, 2009), 351–369, zwł. 351–354.

58 Dagmar Kühn, „Totengedenken im Alten Testament”, w: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. Angelika Berlejung, Bernd Janowski, FAT 64 (Tübingen: Mohr&Siebeck, 2009), 481–499, zwł. 494–495; Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12*, 1900.

59 Helmut Engel, „Das Buch Tobit”, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. Erich Zenger i inni, STh 1,1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), 278–288, zwł. 283–286.

60 Michał Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita*, NKB.ST XII (Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2005), 86.

61 Carey A. Moore, *Tobit*, AB 40A (New York: Doubleday, 1996), 173.

62 Moore, *Tobit*. 173.

W tle pouczeń starego Tobiasza mamy odniesienia do Mądrości Achikara, w której mowa jest jedynie o wylewaniu wina:

Mój synu, wylej wino na grobach sprawiedliwych (SyrAch 13/B)

Mój synu, wylej wino twoje najpierw na grobach sprawiedliwych niż wypij je ze złymi ludźmi (SyrAch 13/c)<sup>63</sup>.

W wersji biblijnej być może mamy zatem do czynienia z błędnym tłumaczeniem (w LXX) lub poszerzeniem (VL, Wulg.). W pierwszym wypadku oryginalne aramejskie *lahamrak* – „twoje wino” mogło zostać błędnie zrozumiane jako hebrajskie *lahmeka* – „twój chleb”<sup>64</sup>. W każdym razie, jeśli myśli się tu o ofiarach pokarmowych/płynnych dla zmarłych, to taka interpretacja może budzić kontrowersje. Chodzi o fakt, że Tobiasz radzi synowi praktykowanie czegoś, co przynależy raczej do zwyczajów pogańskich (por. jednak Syr 7,33)<sup>65</sup>. Można to wytłumaczyć wykorzystaniem „detail of fact” z „secular folktales”<sup>66</sup> lub myśleć o jakiejś formie kultu/rytuału związanego z czcią oddawaną zmarłym (por. Ps 106,28; Oz 9,4; Iz 8,19; Syr 30,18; Mdr 14,15)<sup>67</sup>. Chleb/wino na grobach sprawiedliwych nie musi w końcu oznaczać pokarmów ofiarowywanych zmarłym, lecz produkty spożywcze używane podczas uctw żałobnych<sup>68</sup>.

Odniesienie do pokarmów ofiarowywanych zmarłym jest w przypadku rady Tobiasza jednak historycznie możliwe – uważa z kolei Beate Ego<sup>69</sup>. Kręgi deuteronomistyczne, co prawda, zmarginalizowały takie zwyczaje (por. Pwt 26,14; potem też Jub 22,17), ale w kręgu kultury grecko-rzymskiej takie uroczystości ku czci zmarłych dusz i pogrzeby wieńczone ofiarami libacyjnym wylewanymi na groby były dobrze znane.

63 Cytaty za Max Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*, OBO 26 (Freiburg, Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck&Ruprecht, 1979), 375, dostęp 14.11.2023, [https://www.academia.edu/8700104/Max\\_Kuechler\\_Fruehjudische\\_Weisheitstraditionen](https://www.academia.edu/8700104/Max_Kuechler_Fruehjudische_Weisheitstraditionen).

64 Frank Zimmermann, *The Book of Tobit. Jewish Apocryphical Literature* (New York: Harper&Brothers, 1958), 70.

65 „Miej dar łaskawy dla każdego, kto żyje, nawet umarłym nie odmawiaj oznak przywiązania” (Syr 7,33). Można tę wypowiedź zrozumieć w takim sensie, że chodzi w niej o odniesienie do „chleba żałoby”, praktyki zakazanej w późniejszym czasie, ale zarazem zachowanej w ludowych zwyczajach (por. Ez 24,17; Syr 30,18) – tak Patrick W. Skehan, Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB 39 (New York: Doubleday, 1986), 207. W tym wypadku chodzić może jednak także tylko o oplakiwanie zmarłych i zapewnienie im godziwego pogrzebu (Syr 38,16–17; Tob 1,10.19; 12,12) – tak Johannes Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, HThKAT (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2010), 133. Możliwe wreszcie, że mamy tu sugestie dotyczące modlitwy za zmarłych i ofiar składanych za nich (por. 2 Mch 12,43 → Syr 7,17) – tak Joseph Fitzmyer, *Tobit. Commentaries on Early Jewish Literature* (Berlin, New York: de Gruyter, 2003, reprint 2013), 176–177 lub wyrażanie solidarności ze zmarłymi nie tyle poprzez składanie im ofiar pokarmowych, których i tak nie mogą już spożyć (por. Syr 30,18), ile poprzez jałmużnę ofiarowywaną żywym, zwłaszcza ubogim (Tb 4,17) – tak Josef Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, NEB (Würzburg: Echter Verlag, 2002), 54.

66 Moore, *Tobit*, 173 ze wskazaniem na Edwin C. Bissel, „The Book of Tobit”, w: *The Apocrypha of the Old Testament with Historical Introductions and Notes and Explanatory*, red. Edwin C. Bissel (New York: Charles Scribner's Sons, 1886), 130.

67 Moore, *Tobit*, 173.

68 Meinrad M. Schumpp, *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt*, EHAT 11 (München: Evangelische Verlagsanstalt, 1933), 96–97; Helen Schlünger-Straumann, *Tobit*, HThKAT (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000), 103.

69 Beate Ego, *Tobit*, IEKAT (Stuttgart: Kohlhammer, 2021), 173.

Według wspomnianej badaczki nawet jeśli tego rodzaju praktyki były źle oceniane, to lepiej było ofiarować coś zmarłym i mieć z nimi „wspólnotę stołu”, niż czynić to z grzesznikami.

Inna jeszcze propozycja<sup>70</sup> zakłada wyłącznie metaforyczny wymiar całej wypowiedzi dającej się dobrze zrozumieć w kontekście Tb 1,17–20; 8,10–18. Chodzi o dwukrotne przerywanie posiłku. Za pierwszym Tobiasz czyni to, by pochować zmarłych, a za drugim razem Raguel przerywa wesele, chcąc wykopać grób dla młodego Tobiasza, sądząc, że niedługo umrze, jak jego poprzednicy. Wielu badaczy myśli jednak krytycznie o dostrzeganiu aluzji do ewentualnych ofiar pokarmowych składanych zmarłym w tej wypowiedzi<sup>71</sup>. W świetle syryjskiej wersji wspomnianej już Mądrości Achikara można myśleć tu o specyficznej formie jałmużny.

### 5.3. „Zmarli nie jedzą” (Syr 30,18/ Ps 106,28/ Bar 6,26)

Smakołyki położone przed zamkniętymi ustami są jak pokarmy złożone na grobowcu. (Syr 30,18)

Potem przystali do Baal-Peora  
i spożywali ofiary zmarłych. (Ps 106,28)

Gdy ktoś postawi bożka prosto, nie może się on sam poruszać, a jeśli go pochylić, nie może się wyprostować. Jak przed zmarłymi kładzie się przed nimi dary. (Bar 6,26)

Księga Syracha (w wersji hebrajskiej) powstała ok. 200 roku przed Chr. O ile, jak już zauważyliśmy, w przypadku Syr 7,33 wyrażanie przywiązania do zmarłych nie musiało oznaczać składania im jakichkolwiek ofiar pokarmowych, o tyle w przypadku Syr 30,18 mędrzec wyraźnie zdaje się mówić o – bezsensownym w jego ocenie! – zwyczaju składania takich ofiar. Burkard Zapff<sup>72</sup>, ze względu na logiczną kontynuację wersu 18 w wersie 19, sugeruje zmianę *epi tofō(i)* – „na grobowcu/grobie” (tak LXX; por. Syr.: *‘l qbr’* i Wulg.: *circumpositae sepulchro*) na wersję z manuskryptu B (hebrajski manuskrypt z genizy kairskiej), w którym mowa jest o „bożkach”. Jak komentują to jednak Skehan i Di Lella<sup>73</sup>, „pomimo pomysłowości, która wprowadza *gillûl* z ms. B za *gōlēl*, zatoczony kamień zamykający wejście do grobowca, przykłady z LXX i Syr zasługują na szacunek; któż wie, jak ms. B doszedł do *gillûl*?”. Innymi słowy, przyjęcie wersji z ms. B dla pierwszego z badaczy jest efektem powiązania wersu 18 z wersem 19, zaś odrzucenie jej przez dwóch ostatnich autorów wynika z braku pomysłu na wyjaśnienie takiej zmiany. Zachowując więc wersję z LXX/Syr./Wulg., mamy porównanie bezsensowności dawania pokarmu komuś,

70 Nathan MacDonald, „Bread on the Grave of the Righteous (Tobit 4,17)”, w: *Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach*, red. Mark Bredni, LSTS 55 (London: T&T Clark, 2006), 99–103.

71 Schumpp, *Das Buch Tobias*, 97; Küchler, *Frühjüdische*, 375–376; Schlügel-Straumann, *Tobit*, 103.

72 Burkard M. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, NEB (Würzburg: Echter Verlag, 2010), 192. Podobnie też Georg Sauer, *Jesus Sirach/en Sira*, ATD. Apokryphen Band I (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2000), 217–218: tłumaczenie i komentarz.

73 Skehan, Di Lella, *The Wisdom*, 379.

kto nie może jeść (w. 18a), ze składaniem ofiar pokarmowych na grobach dla zmarłych (w. 18b), którzy też nie mogą ich spożyć. Być może chodzi o zwyczaj wspomniany w Tb 4,17 – piszą obaj ostatni badacze<sup>74</sup>. Wypowiedź mędrca świadczy zatem o tym, że zwyczaj ofiarowywania pokarmu zmarłym był jeszcze czasem praktykowany, ale on sam postrzega go jako bezużyteczny.

Psalm 106 datowany jest na połowę V wieku przed Chr.<sup>75</sup> Często stwierdza się, że w scenie dotyczącej wydarzeń w Baal-Peor (ww. 28–31; por. Lb 25,1–13; Pwt 4,3) traktuje się moabickich bogów jako „umarłych” (w. 28), stąd też pokarmy im składane w ofierze nazwane są tu „ofiarami zmarłych” (*zibhê mētîm*)<sup>76</sup>. Część badaczy nie ma jednak pewności, czy zwrotem tym określa się rzeczywiście fałszywych bogów, czy raczej jakieś ofiary funeralne związane z kultem zmarłych<sup>77</sup>. Zwrot *zibhê mētîm* to *hapax legomenon* odsyła nas do Lb 25,2, gdzie mowa jest o „ofiarach złożonych ich bogom”. Interpretacja wyrażenia użytego przez psalmistę musi zatem zakładać zestawienie „ofiary zmarłych” = „ofiary złożone bogom”. Problem w tym jednak, czy jako martwi traktowani są tu owi bogowie, czy raczej to zmarli nazywani są bogami?<sup>78</sup> Pierwsza interpretacja jest bardziej popularna ze względu na częsty fakt uznawania w tekstach biblijnych obcych bogów za martwe idole (por. Kpł 26,30; Ps 115,4–8; 135,15–16; Iz 8,19; 44,9–20; Jer 10; Bar 4,2; Mdr 13,10)<sup>79</sup>. Zastosowane w psalmie określenie jest jednak wyjątkowe i nigdy nie pojawia się w takim kontekście. W Księdze Jubileuszów (22,17) czytamy potem: „Oni składają ofiary zmarłym przodkom, demonom oddają pokłony. Na grobach jedzą posiłki, a ich czyny są puste i bezwartościowe” (por. 1 Kor 8–10)<sup>80</sup>. Istnieje zatem alternatywna możliwość interpretacji: chodzi o ofiary składane zmarłym, ubóstwionym przodkom, a więc o praktykę dobrze znaną w Kanaanie (por. ugarycki *Epos o Akhacie* 1.17 i 16–17)<sup>81</sup> i być może wspominaną także w niektórych tekstach biblijnych (Pwt 26,14; Iz 8,19; 2 Sm 28,13)<sup>82</sup>. Jakkolwiek właściwe zrozumienie tego określenia nadal jest debatowane, to mając na uwadze w. 37 (por. 1 Krl 16,34; 2 Krl 16,3) można, zdaniem niektórych

74 Skehan, Di Lella, *The Wisdom*, 381.

75 Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger, *Psalmen 101–150*, HThKAT (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2008), 124.

76 Hans-Joachim Kraus, *Psalmen 60–150*, BK XV/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989), 904.

77 Klaus Seybold, *Die Psalmen*, HAT I/15 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 467; Allen P. Ross, *A Commentary on the Psalms*, t. 3: (90–150), KEL (Grand Rapids: Kregel Academic, 2016), 289.

78 Hermann Gunkel (Hermann Gunkel, *Die Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1892, 1986), 467) sądził, że chodzi tu o bogów, ale wcześniej „ofiary zmarłych” odnosiły się do troski o dusze zmarłych i związane były z „Leichenmahl”.

79 Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. III (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1985), 186.

80 „Księga Jubileuszów”, tłum. Andrzej Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. Ryszard Rubinkiewicz (Warszawa: Vacatio, 1999), 259–342, cytat 300.

81 „Eposy ugaryckie o Kerecie i Akhacie”, tłum. Antoni Tronina, w: *Scriptura Lumen. Biblia i jej oddziaływanie: Ewangelia o Królestwie* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009), 563–621, zwił. 600.

82 Ravasi, *Il libro dei Salmi*, 186; John Goldingay, *Psalms. Volume 3: Psalms 90–150*, BCOT (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 232–233. Za tą interpretacją opowiada się zdecydowanie m.in. Mitchell Dahood, *Psalms II: 101–150*, AB 17A (New York: Doubleday, 1970), 73.

komentatorów, myśleć tu również o tym, że Izraelici biorący udział w kulcie obcych bogów łączyli z nim również praktykę składania ofiar z dzieci<sup>83</sup>.

Wyraźniejszy w wymowie jest tzw. List Jeremiasza, tekst oryginalnie niezależny od Księgi Barucha (Bar 6), w którym zebrane zostały wszystkie argumenty na temat bezsensowności kultu bożków. Podobnie jak Księga Syracha, tekst ten datowany jest na początek II wieku przed Chr.<sup>84</sup> Ta część listu, w której znajduje się zacytowana powyżej wypowiedź, zawiera polemikę piętnującą nadużycia pogańskich kapłanów i ich rodzin w sprawowaniu kultu bożków. W opinii autora listu nie są oni żywymi istotami i nie mają żadnego wpływu na losy ludzi<sup>85</sup>. Porównanie składania im pokarmów w ofierze do ofiarowywania takiego pokarmu zmarłym z jednej strony wskazuje na przekonanie autora co do tego, że w istocie uważa on idole pogańskie za martwe przedmioty<sup>86</sup>, a z drugiej przywołuje jednak wspomniany również przez Syracha zwyczaj składania ofiar pokarmowych zmarłym (por. Tb 4,17; Syr 30,18–19)<sup>87</sup>. Jednakowoż jeden, jak i drugi obyczaj ocenia się jako działanie pozbawione sensu.

## 6. Kiedy i kto spożywał „chleb żałoby”?

Teksty prorockie (Oz 9,4; Jer 16,7; Ez 24,17.22) pozwalają sądzić, że chodzi w nich o posiłek spożywany w związku z ceremonią żałobną po zmarłym. Jakkolwiek niektóre z tych wypowiedzi są przedmiotem dyskusji w zakresie krytyki tekstu (zwl. Jer 16,7; Ez 24,17.22), to wydaje się uzasadnione przypuszczenie, że praktyka żałobna, choć często związana była z postem, mogła czasem także dopuszczać spożywanie posiłków w trakcie jej trwania. W takim przypadku problem stanowi odpowiedź na pytanie o to, czy te posiłki dostarczane z zewnątrz przez innych ludzi (tak Ez 24,17.22) spożywano przez cały czas trwania w żałobie, czy raczej były pierwszym znakiem jej zakończenia (por. Hi 42,11)? Z kontekstu tych wypowiedzi to wprost nie wynika, a z braku innych, dodatkowych danych nie da się tej kwestii rozstrzygnąć w sposób jednoznaczny.

W okresie po wygnaniu babilońskim znany, choć zarazem też źle oceniany, był zwyczaj składania ofiar pokarmowych zmarłym przodkom (Pwt 26,14; Tb 4,17). Redaktor (post) deuteronomiczny w Pwt 26,14 jednak wyraźnie odróżnia go od posiłków spożywanych

83 Nancy de Claissé, Rolf A. Jacobson, Beth LaNeel Tanner, *The Book of Psalms*, NICOT (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2014), 804.

84 Janusz Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. 2: *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*, SiR 31 (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2012), 324.

85 Lech Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha*, PŚST X/2 (Poznań: Pallottinum, 1968), 141–142.

86 Innymi słowy uważa on je za bezsilne i składanie im ofiar za bezsensowne; Heinrich Gross, Josef Schreiner, *Klagelieder. Baruch. Die neue Echter-Bibel, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung* (Würzburg: Echter Verlag, 1986), 80; Michał Wojciechowski, *Księga Barucha*, NKB.ST XXIV/II (Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2016), 133.

87 Z tymi tekstami porównuje wypowiedź Bar 6,26 Carey A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiach. The Additions*, AB 44 (New York: Doubleday, 1977), 344.



podczas żałoby. W jeszcze późniejszym okresie sama praktyka ofiarowywania pokarmu zmarłym mogła oznaczać albo jakiś rodzaj jałmużny (Syr 7,33), albo – rozumiana dosłownie – traktowana była jako zachowanie bezsensowne (Syr 30,18; por. Ps 106,28; Bar 6,26). Niemniej na podstawie powyższego przepisu z Pwt 26,14 należy stwierdzić, że w okresie Drugiej Świątyni praktyki żałobne nadal obejmowały jakiś rodzaj posiłku. Jednak również w tym wypadku nie mamy wystarczających danych, by stwierdzić, czy chodzi o pokarm spożywany w trakcie żałoby, czy po niej. Zarówno Oz 9,4, jak i autor/redaktor odpowiedzialny z Pwt 26,14 traktują jednak taki chleb/pokarm jako nieczysty. Nawet jeśli był on zatem przynoszony z zewnątrz przez „innych” ludzi (Ez 24,17.22) i jedynie ofiarowywany żałobnikom, to sam fakt znalezienia się tego posiłku w kontekście rytuału żałobnego, na który składały się gesty i zachowania żałobników imitujące sytuację zmarłego – co wyrażało symbolicznie towarzyszenie mu w drodze do szeolu – sprawiało, że pokarm taki stawał się nieczysty.

### Zakończenie

Ozeaszowy zwrot „chleb żałoby” (Oz 9,4) często łączony jest z innymi podobnymi wypowiedziami prorockimi (Jr 16,7; Ez 24,17.22). Praktyka spożywania chleba w trakcie żałoby nie idzie jednak w parze z informacjami o poście praktykowanym w trakcie jej trwania. Część badaczy sądzi, że chodzić może w tym wypadku o rodzaj posiłku stanowiącego znak zakończenia okresu żałoby (Hi 42,11). W Pwt 26,14 wyraźnie jednak odróżnia się go od innego zwyczaju – ofiarowywania pokarmu zmarłym (Tb 4,17; Syr 30,18; Ps 106,28; Bar 6,26) i – podobnie jak w wypowiedzi Ozeasza – traktuje takie posiłki jako nieczyste. Może to sugerować, że w istocie chodziło jednak o alternatywny wobec postu sposób zachowania się żałobników. Z drugiej strony nie da się wykluczyć również tego, że w istocie chodziło jedynie o pokarm spożywany przez żałobników jeszcze będących w trakcie żałoby, ale zachęcanych jednocześnie, aby ją już zakończyli (oznaka powrotu do „świata żywych”).

### Bibliografia

- Achenbach, Reinhard. „Verunreinigung durch die Berührung Toter. Zum Ursprung einer altisraelitischen Vorstellung”. W: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. Angelika Berlejung, Bernd Janowski. FAT 64, 351–369. Tübingen: Mohr&Siebeck, 2009.
- Allen, Leslie C. *Ezekiel 20–48*. WBC 29. Dallas: Word Books, Publisher, 1990.
- Allen, Leslie C. *Jeremiah*. OTL, Louisville, London: The Westminster John Knox Press, 2008.
- Andersen, Francis I., David Noel Freedman. *Hosea*. AB 24. New York: Doubleday, 1980.
- Bissell, Edwin C. „The Book of Tobit”, w: *The Apocrypha of the Old Testament with Historical Introductions and Notes and Explanatory*, red. Edwin C. Bissel. New York: Charles Scribner’s Sons, 1886.
- Bloch-Smith, Elizabeth. *Judaite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. JSOT.S 123. Sheffield: JSOT Press, 1992.

- Block, Daniel I. *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*. NICOT. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 1997.
- Bons, Eberhard, *Das Buch Hosea*. NSK.AT 23/1. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996.
- Claissé, Nancy de, Rolf A. Jacobson, Beth LaNeel Tanner. *The Book of Psalms*. NICOT. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2014.
- Clines, David J.A. *Job 38–42*. WBC 18B. Nashville: Thomas Nelson, 2011.
- Cooper, Lamar Eugene. *Ezekiel*. NAC 17. Nashville: B&H Publishing Group, 1994.
- Dahood, Mitchell. *Psalms II: 101–150*. AB 17A. New York: Doubleday, 1970.
- Die Entstehung des Alten Testament*, red. Walter Dietrich, Hans-Peter Mathys, Thomas Römer, Rudolf Smend. ThW 1. Stuttgart: Kohlhammer, 2014.
- Dvorjetski, Estée. „From Ugarit to Madaba: Philological and Historical Functions of the marzēah?”. *Journal of Semitics Studies* 61 (2016): 17–39.
- Ego, Beate. *Tobit*. IEKAT. Stuttgart: Kohlhammer, 2021.
- Engel, Helmut. „Das Buch Tobit”. W: *Einleitung in das Alte Testament*, red. Erich Zenger i in. STh 1,1, 278–288. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- „Eposy ugaryckie o Kerecie i Akhacie”. Tłum. Antoni Tronina. W: *Scriptura Lumen. Biblia i jej oddziaływanie: Ewangelia o Królestwie*, 563–621. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Fischer, Georg. *Jeremia 1–25*. HThKAT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2005.
- Fitzmyer, Joseph. *Tobit*. Commentaries on Early Jewish Literature. Berlin, New York: de Gruyter, 2003, reprint 2013.
- Frevel, Christian. „Tod”. W: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, red. Angelika Berlejung, Vhristian Frevel, 421–424. Darmstadt: WBG, 2015.
- Friebel, Kelvin G. *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts. Rhetorical Nonverbal Communication*. JSOT.S 283. Sheffield: Academic Press, 1999.
- Garrett, Duane A. *Hosea, Joel*. NAC 19A. Nashville: B&H Publishing Group, 1997.
- Gesenius' Hebrew Grammar*, red. E. Kautzsch, A.E. Cowley. Oxford: Clarendon Press, <sup>2</sup>1910 = GKC.
- Goldingay, John. *Psalms. Volume 3: Psalms 90–150*. BCOT. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Goldingay, John. *The Book of Jeremiah*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 2021.
- Greenberg, Moshe. *Ezekiel 21–37*. HThKAT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2005.
- Gross, Heinrich, Josef Schreiner. *Klagelieder. Baruch. Die neue Echter-Bibel, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*. Würzburg: Echter Verlag, 1986.
- Gruber, Mayer I. *Hosea: A Textual Commentary*. LHB/OTS 653. London: Bloonsberg T&T Clark, 2017.
- Gunkel, Hermann. *Die Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1892, <sup>6</sup>1986.
- Holladay, William L. *Jeremiah I*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Homerski, Józef. *Księga Ezechiela*. PŚST XI/1. Poznań: Pallottinum, 2013.
- Hossfeld, Frank-Lothar, Erich Zenger. *Psalmen 101–150*. HThKAT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2008.

- Jasiński, Andrzej S. *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz: Ez 21–25*. Opole: Wydawnictwo WT UO, 2019.
- Jeremias, Jörg. *Der Prophet Hosea*. ATD 24,1. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1983.
- Johnson, Philip S. *Cienie szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*. Tłum. Paweł Sajdek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, oryg. ang. z 2002.
- King, Philip J. *Jeremiah: An Archaeological Companion*. Louisville: The Westminster John Knox Press, 1993.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalmen 60–150*. BK XV/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- „Księga Jubileuszów”. Tłum. Andrzej Kondracki. W: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. Ryszard Rubinkiewicz, 259–342. Warszawa: Vocatio, 1999.
- Küchler, Max. *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*. OBO 26. Freiburg, Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck&Ruprecht, 1979. Dostęp 14.11.2023. [https://www.academia.edu/8700104/Max\\_Küchler\\_Frühjüdische\\_Weisheitstraditionen](https://www.academia.edu/8700104/Max_Küchler_Frühjüdische_Weisheitstraditionen).
- Kühn, Dagmar, „Totengedenken im Alten Testament”. W: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. Angelika Berlejung, Bernd Janowski. FAT 64, 481–499. Tübingen: Mohr&Siebeck, 2009.
- Lang, Bernhard, Georg Hentschel. „Trauerbräuche”. W: *Neues Bibel-Lexikon*. T. 3, red. Bernhard Lang, Manfred Görg, 918–919. Zürich, 2001.
- Lemański, Janusz. „Niech przyjdzie do mnie, a dowie się, że jest prorok w Izraelu” (2 Krl 5,8b). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*. T. 1: *Profetyzm przedklasyczny. Prorocy więksi*. SiR 28. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2011.
- Lemański, Janusz. „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (Am 5,14a). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*. T. 2: *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*. SiR 31. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2012.
- Lemański, Janusz. „Czy w Biblii istnieje zakaz czynienia tatuaży?”. *Studia Paradyskie* 28 (2018): 29–44.
- Lewis, Theodore J. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. HSM 39. Atlanta: Scholar Press, Brill, 1989.
- Lundbom, Jack R. *Jeremiah 1–20*. AB 21A. New York: Doubleday, 1999.
- Lundbom, Jack R. *Deuteronomy. A Commentary*. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2013.
- MacDonald, Nathan. „Bread on the Grave of the Righteous (Tobit 4,17)”. W: *Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach*, red. Mark Bredin. LSTS 55, 99–103. London: T&T Clark, 2006.
- Macintosh, A.A. *Hosea. A Critical and Exegetical Commentary*. ICC. London: Bloomsbury T&T Clark, 1997; 2014.
- Maier, Christ, Ernst M. Dörrfuss. „«Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken». Am 6,7; Jer 16,5 und die Bedeutung von marzeah”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 111 (1999): 45–57.
- Marböck, Johannes. *Jesus Sirach 1–23*. HThKAT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2010.
- Mays, James L. *Hosea*. OTL. Philadelphia: The Westminster Press, 1969.

- McGinnes John. „A Neo-Assyrian Text Describing a Royal Funeral”. *South African Archaeological Bulletin* 1 (1987): 1–12.
- Moore, Carey A. *Daniel, Esther and Jeremiach. The Additions*. AB 44. New York: Doubleday, 1977.
- Moore, Carey A. *Tobit*. AB 40A. New York: Doubleday, 1996.
- Olyan, Saul M. *Biblical Mourning Ritual and Social*. Oxford: University Press, 2004.
- Otto, Eckart. *Deuteronomium 23,16–34,12*. HThKAT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2017.
- Pham, Xuan Huong Thi. *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*. JSOT.S 302. Sheffield: Academic Press, 1999.
- Podella, Thomas. *Şôm – Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament*. AOAT 224. Butzon&Bercker Kevelaer 1989.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19*. ATD 22,1. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1996.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 20–48*. ATD 22,2. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2001.
- Pope, Marvin H. *Song of Songs*. AB 7C. New York: Doubleday, 1977.
- Rainer, Albertz, Schmitt Rüdiger. *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- Ravasi, Gianfranco. *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. Vol. III. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1985.
- Ross, Allen P. *A Commentary on the Psalms. T. 3: (90–150)*. KEL. Grand Rapids: Kregel Academic, 2016.
- Rudnig-Zelt, Susanne, *Hoseastudien. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hosebuchs*. FRLANT 213. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2006.
- Rudolph, Wilhelm. *Jeremia*. HAT 12. Tübingen: Mohr Siebeck, <sup>3</sup>1968.
- Sauer, Georg. *Jesus Sirach/ben Sira*. ATD. Apokryphen Band 1. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2000).
- Schlügel-Straumann, Helen. *Tobit*. HThKAT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000.
- Schmid, Konrad, Jens Schröter. *Die Entstehung der Bibel. Von den Ersten Texten zu den heiligen Schrift*. München: C.H. Beck, 2019.
- Schmidt, Brian B. *Israel's Beneficent Dead. Ancestor's Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. FAT I/11. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Schökel, Luis Alonso, José Luis Sicre Diaz. *Giobbe*. Roma: Borla, 1985.
- Schorch, Stefan von. „Die Propheten und der Karneval: Marzeach – Maioumas – Maimuna”. *Vetus Testamentum* 53 (2003): 397–415.
- Schreiner, Josef. *Jesus Sirach 1–24*. NEB. Würzburg: Echter Verlag, 2002.
- Schroer, Silvia. „Trauerriten und Totenklage im Alten Israel. Frauenmacht und Machtkonflikte”. W: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. Angelika Berlejung, Bernd Janowski. FAT 64, 299–321. Tübingen: Mohr&Siebeck, 2009.
- Schumpp, Meinrad M. *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt*. EHAT 11. München: Evangelische Verlagsanstalt, 1933.

- Sedlmeier, Franz. *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24*. NSKAT 21/1. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002.
- Seybold, Klaus. *Die Psalmen*. HAT I/15. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- Skehan, Patrick W., Alexander A. Di Lella. *The Wisdom of Ben Sira*. AB 39. New York: Doubleday, 1986.
- Stachowiak, Lech. *Księga Jeremiasza*. PŚST X/1. Poznań: Pallottinum, 1967.
- Stachowiak, Lech. *Lamentacje. Księga Barucha*. PŚST X/2. Poznań: Pallottinum, 1968.
- Suriano, Matthew J. „Breaking Bread with the Dead: Katumuwa’s Stele, Hos 9,4, and the Early History of the Soul”. *Journal of the American Oriental Society* 134 (2014): 385–405.
- Targum Jonatana*. T. 2: *Prorocy późniejsi*. Przekł. i red. Anna Kuśmirek, Marek Parchem. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.
- Toorn, Karel van der. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Form of Religious Life*. SHCANE 7. Leiden: Brill, 1996.
- Tronina, Antoni. *Księga Hioba*. NKB.ST XV. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2013.
- Tsukimoto, Akio. *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. AOAT 216. Kevelaen: Butzon&Bercher/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985.
- Vaux, Roland de. *Instytucje Starego Testamentu*. Tłum. Tadeusz Brzegowy. Poznań: Pallottinum, 2004.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm. T. 1–2. Warszawa: Vocatio, 2008 = KBL.
- Wöhrle, Jakob. *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition*. BZAW 360. Berlin, New York: de Gruyter, 2006.
- Wojciechowski, Michał. *Księga Tobiasza czyli Tobita*. NKB.ST XII. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2005.
- Wojciechowski, Michał. *Księga Barucha*. NKB.ST XXIV/II. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2016.
- Zapff, Burkard M. *Jesus Sirach 25–51*. NEB. Würzburg: Echter Verlag, 2010.
- Zimmerli, Walter. *Ezechiel 1–24*. BK XIII/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.
- Zimmermann, Frank. *The Book of Tobit*. Jewish Apocryphal Literature. New York: Harper&Brothers, 1958.

### Cytowanie chicagowskie:

- Lemański, Janusz. „Chleb żałoby (Oz 9,4) – praktyka żałobna czy znak jej zakończenia?”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 31 (2024): 11–31. DOI: 10.18276/skk.2024.31-01.

### Cytowanie oksfordzkie:

- Lemański J., *Chleb żałoby (Oz 9,4) – praktyka żałobna czy znak jej zakończenia?*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 31 (2024), s. 11–31. DOI: 10.18276/skk.2024.31-01.