

Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński

ORCID 0000-00002-1512-997x

Stosunek do samobójstwa w wypowiedziach autorów biblijnych i ich kontekst narratywno-kulturowy

Abstrakt: Temat samobójstwa w Biblii, jeśli spojrzymy na niego powierzchownie, wydaje się być traktowany z pewną dozą zrozumienia, a nawet jako akceptowalne rozwiązanie w sytuacjach „bez wyjścia”. Często jest ono przedstawiane, zwłaszcza w tekstach deuteronomistycznych, jako wybór mniejszego zła – by uniknąć poniżenia, tortur lub sytuacji określanych mianem „śmierci publicznej”. W tekstach z epoki hellenistycznej (1–2 Mch) decyzja o popełnieniu samobójstwa jest nawet przykładem bohaterstwa lub honorowego rozwiązania. Niektóre wypowiedzi z przełomu epok perskiej i hellenistycznej (Księgi Tobiasza i Jonasza) wykazują jednak tendencje do pokazania alternatywnych rozwiązań i potrzeby większego zaufania wobec Boga. W ten sposób trzeba rozumieć również ewangelijny opis samobójczej śmierci Judasza.

Słowa kluczowe: samobójstwo, Biblia, kontekst narratywny i kulturowy

Samobójstwo, zwłaszcza wśród ludzi młodych, to dzisiaj poważny problem społeczny i psychologiczny związany z różnymi czynnikami¹. Trudno zatem się dziwić, że interesował on i nadal interesuje takie dziedziny badań jak socjologia², psychologia³ czy etyka/teologia moralna⁴. W antropologii i tanatologii biblijnej, jak również w początkowym okresie historii Kościoła, była to jednak

¹ Centrum Badania Opinii Społecznej, *Samopoczucie Polaków*.

² Durkheim, *Suicide*; Wrona, *Samobójstwo*.

³ Falewicz, „Duszpasterz i teolog”, 177–197; Januszewska, „Samobójstwo”, 975–977.

⁴ Ślipko, *Granice życia*, 88–101; Cekiera, „Postawy”, 277–288; Marciniak, „Samobójstwo”, 399–404; Asley, *Życie prawdą*, 377–380; Kuszyński, „Samobójstwo. 2”, 977; Kowalski, *Człowiek i bioetyka*, 271–301.

kwestia traktowana marginalnie⁵. Jednoznacznie negatywna ocena takiego aktu pojawiła się w chrześcijańskiej myśli teologicznej wraz z Augustynem (*Contra Gaudentium* I, 28.31–31.40; *Epistula* 204) i jego polemiką z „manią samobójczą” donatystów (IV/V w. po Chr.)⁶. Zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie nie ma jednak bezpośredniego zakazu odbierania sobie życia, a nieliczne przykłady aktów samobójczych⁷ nie znajdują w Biblii jakiegokolwiek jednoznacznie negatywnej oceny. Motywy, które do nich prowadzą, też są różne: zwątpienie, chęć zemsty, utrata celu w życiu lub prestiżu społecznego, chęć ucieczki przed poniżeniem, bohaterstwo i wola poświęcenia się dla ocalenia innych. Jednoznaczna interpretacja i ocena wszystkich tych sytuacji oraz powodów, z jakich do nich doszło, wbrew pozorom również nie jest łatwa⁸. Brak tej jednoznaczności – zwłaszcza w kwestii oceny – może dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że śmierć pojmowana jest jako coś niezgodnego z wolą Boga (por. Mdr 2,23–24), a dominującą tendencją jest raczej pragnienie ocalenia od śmierci (por. Ps 49; 73) i chęć jak najdłuższego życia. Stary Testament zakazuje bezprawnego zabijania (Wj 20,13; Pwt 5,17; por. też Rdz 4,8–15; 9,3–5), a św. Paweł ostrzega przed niszczeniem swego ciała, które traktuje jako świątynię Ducha Świętego (1 Kor 3,17; 6,19). Z drugiej jednak strony mamy w Biblii wiele przykładów zmęczenia życiem, w których śmierć lub wola, aby nigdy się nie narodzić, pojmuje się jako sposób na wybawienie od cierpienia (Hi 3; 6,8–13; 14,13; Hiob; Lb 11,15; Mojżesz; 1 Krl 19,4; Elias; Jon 4,3.8; Jonasz; Jr 15,10; 20,14–18; Jeremiasz; Flp

⁵ Dietrich, „Tod”, 177.

⁶ Droge, „Suicide”, 225, 231.

⁷ Zob. Sdz 9,54: Abimelek; Sdz 16,29–30: Samson; 1 Sm 31,4–5: Saul i jego giermek; por. 1 Krn 10,4–5; 2 Sm 17,23: Achitofel; 1 Krl 16,18: Zimri; 1 Mch 6,43–46: Eleazar; 2 Mch 10,13: Ptolemeusz Makron; 2 Mch 14,37–46: Razis; Jon 1,12: Jonasz; Mt 27,5 por. Dz 1,18: Judasz. Por. Droge, „Suicide”, 227–229; Lang, „Selbstmord”, 562–563.

⁸ Edelman, *King Saul*, 286. Autorka ta słusznie stwierdza, że tak naprawdę nie wiemy, czy samobójstwo było postrzegane przez autorów biblijnych we wszystkich okolicznościach neutralnie, pozytywnie lub negatywnie. Samobójczy akt Saula, którym się zajmuje, był w pewnym sensie honorowym wyjściem ze złej sytuacji, w której się znalazł, i poddaniem się woli JHWH. Niemniej szerszy kontekst pozwala postrzegać je jako tragiczny wybór i ostateczną klęskę tego bohatera.

1,20–26: Paweł; por. też Ap 9,6)⁹. Warto zwrócić jednak w tym miejscu uwagę, że w przypadku samobójstw na ogół nie znamy wewnętrznych powodów dokonywania takich aktów przez biblijnych samobójców. Możemy się ich jedynie domyślać, względnie dowiadujemy się o nich od narratora. Tragiczne historie samobójców opowiadają nam bowiem autorzy patrzący na te momenty z zewnątrz, a same sceny wpisane są zawsze w szerszy kontekst narracyjny i ich ocena musi ten kontekst uwzględniać¹⁰. Pod uwagę wziąć należy również kontekst społeczno-kulturowy, który zamiast o wewnętrzne powody, każe nam pytać raczej o społeczny sens przyczyn i skutków podejmowania decyzji o odebraniu sobie życia¹¹, co w konsekwencji przenosi nas do domeny badań z zakresu antropologii kulturowej.

W poniższym artykule chcemy przeanalizować wszystkie biblijne przykłady samobójstw, spoglądając na nie zarówno z punktów widzenia samych samobójców (choć czasem jedynie domyślnie), jak i z punktu widzenia opowiadających je hagiografów. Omawiane sceny będą analizowane również z uwzględnieniem ich szerszego kontekstu narracyjnego i rozpatrywane w świetle uwarunkowań kulturowo-społecznych, w których je spisano.

1. Samobójstwo w kontekście działań militarnych

Autorzy deuteronomistyczni opowiadają nam o trzech przypadkach samobójstw w kontekście działań militarnych. W dwóch pierwszych trudno jest nie zauważyć wzajemnego podobieństwa (Sdz 9,54; 1 Sm 31,4–5). W obu scenach zarówno Abimelek, jak i Saul, obaj aspirujący do zdobycia/zachowania władzy królewskiej, w obliczu klęski militarnej proszą swoich giermków o uśmiercenie ich. Jednak tylko w pierwszym przypadku giermek wykonuje prośbę swego pana. Kontekst i bohaterowie biorący udział w tym wydarzeniu są więc podobne, lecz szeroka perspektywa narracyjna każe

⁹ Wright, „Suicide”, 395.

¹⁰ Na potrzebę zwrócenia uwagi nie tylko na punkt widzenia samych samobójców, ale także autorów opisujących ich historie, zwraca uwagę m.in. Dietrich, „Tod”, 177.

¹¹ Assmann, *Ägypten*, 15–24.

dostrzec w obu scenach zamierzoną przez narratora różnicę. Zimri (1 Krl 16,18) to z kolei epizodyczna postać w dziejach monarchii izraelskiej. Wspomina się go jednak jako jeden z przykładów w łańcuchu postaci ilustrujących tzw. „grzech Jeroboama” – główną przyczynę upadku królestwa Izraela (por. 2 Krl 17,7–23). Zupełnie inne rozłożenie akcentów dla samobójczej śmierci w kontekście działań militarnych znajdujemy w dwóch przykładach z późnej epoki hellenistycznej (1 Mch 6,43–46; 2 Mch 14,37–46). Tym razem śmierć postrzegana jest jako akt bohaterstwa (Eleazar, Razis) mający na celu zachowanie honoru (Razis) lub ocalenie swoich rodaków (Eleazar). W drugim przypadku (Razis) scena ma na uwadze dodatkowo wiarę w zmartwychwstanie.

1.1. Abimelek (Sdz 9,54)

Scena składa się z opisu okoliczności śmierci Abimeleka (ww. 50–55; por. Sdz 8,29–31) i chronologicznie późniejszego komentarza teologicznego¹² (ww. 55–57). W tym wypadku mamy do czynienia najpierw z sukcesem militarnym (Abimelek zdobywa Tebes), który wymaga jednak jeszcze ostatecznego zdobycia warowni, w której schronili się ocalali mieszkańcy miasta (Sdz 9,50–51). Uzurpator i bratobójca Abimelek planuje podłożenie ognia, aby ostatecznie zdobyć pozostałą część miasta (w. 53) i w trakcie realizacji tego planu staje się ofiarą przypadkowej kobiety, która w desperackiej obronie zrzuca na jego głowę kamień od prawdopodobnie niewielkiego domowego żarna, śmiertelnie go raniąc. Abimelek prosi swego giermka o zadanie mu śmiertelnego ciosu, aby nie mówiono „kobieta go zabiła” (w. 54a), co też giermek wykonuje (w. 54b). Śmierć dowódcy powoduje rozproszenie wojska i zakończenie walki o miasto (w. 55). W tym wypadku znamy motywację samobójcy. Scena ma też swoje symboliczne powiązania kontekstualne. Na poziomie narratywnym, mając na uwadze całą Księgę Sędziów, koniec życia Abimeleka, pierwszego izraelskiego pretendenta do sięgnięcia po władzę królewską (por. Sdz 9,6), przypomina los kananejskiego

¹² Dziadosz, *Księga Sędziów*, 224.

dowódcy Sisery¹³. Tym razem jednak to bezimienna kobieta (por. Sdz 4,17–22: Jaela vs. Sisera¹⁴) ratuje swoim czynem mieszkańców zdobywanego miasta.

W obu wypadkach chodzi o sytuację wstydliwą. Kobiety nie brały raczej udziału w wojnach i śmierć z ich ręki dla wojownika była czymś haniebnym, odwrotnością śmierci z ręki równego sobie lub wyższego rangą przeciwnika. Abimelek otrzymuje tym czasem śmiertelny cios od kogoś niższego rangą, w sumie wręcz od „pewnej tj. przypadkowej kobiety”¹⁵. To wyraźna ironia losu. Ten, który próbował grać „kobiecą kartą” (por. Sdz 9,1–2) ginie z ręki kobiety. Jego los wyznaczają zatem odniesienia do dwóch przedstawicielek tej płci: matki, która go urodziła (Sdz 8,31) i bezimiennej kobiety, która go uśmierciła (Sdz 9,53)¹⁶. Ten, który chciał być „jednym” człowiekiem mającym władzę (Sdz 9,2) i uśmiercił dla jej zdobycia swoich siedemdziesięciu braci na kamieniu (Sdz 9,5), sam zginął od ciosu „jednej/pewnej” kobiety rzucającej kamieniem (Sdz 9,53)¹⁷. Kiedy ojciec Abimeleka, Gedeon, prosił swego pierworodnego syna, aby zabił dwóch madianickich jeńców odpowiedzialnych za śmierć jego braci, ten odmówił, gdyż jak komentuje to narrator, był jeszcze chłopcem (Sdz 8,20: *na'ar*). W przypadku Abimeleka nic takiego nie ma miejsca i jego giermek (*na'ar*) wykonuje polecenie (Sdz 9,54), a śmierć przywódcy – jak było w zwyczaju – powoduje ustanie działań wojennych (Sdz 9,55; por. 1 Sm 31,1–7; 1 Krł 22,34–37)¹⁸.

Z punktu widzenia narratora jest to śmierć haniebna, nawet jeżeli Abimelek dla uniknięcia infamii popełnił wspomagane samobójstwo. To przekonanie wzmacnia brak informacji o pochówku

¹³ Gross, *Richter*, 523.

¹⁴ Eder, „Gender Trouble”, 77–79.

¹⁵ Webb, *The Book of Judges*, 293. Por. Joüon – Muraoka, *A Grammar*, II, § 137u: „*ehād* is sometimes used to indicate indetermination [...] especially in the books of Judges [...]”.

¹⁶ Block, *Judges, Ruth*, 333–334.

¹⁷ Spronk, *Judges*, 289. Terminologia jest w obu przypadkach jednak inna. Na ten temat por. Herr – Boyd, „A Watermelon”, 34–37, 62. Podobny koniec życia (dachówka zrzucona przez kobietę z dachu) miał też później Pyrrus, władca Epiru (Plutarch); por. Nelson, *Judges*, 190. Tekst źródłowy Plutarch, „Pyrrus”, 242–304.

¹⁸ Dziadosz, *Księga Sędziów*, 228.

(por. Sdz 8,32) i komentarz wskazujący, że chodziło o Bożą karę za bratobójstwo (Sdz 9,56) oraz wypełnienie przekleństwa Jotama (Sdz 9,57). Ironią jest potem również fakt, że został on zapamiętany przede wszystkim właśnie z tego powodu, którego chciał uniknąć (por. 2 Sm 11,21).

Z punktu widzenia samego Abimeleka chodziło o akt desperacji, aby uniknąć hańby, jaką była dla żołnierza śmierć zadana przez kobietę (w. 54b; por. 4,21; 5,26–27). Jego prośba, aby sługa śmiertelnie go ugodził/przebił (*dākar* 2x; por. 1 Sm 31,4; 1 Krn 10,4; Lb 25,8), zostaje wykonana¹⁹, ale cel nie osiągnięty. Z perspektywy wojskowego kodeksu honorowego samobójstwo było lepszym wyjściem niż śmierć spowodowana przez kobietę i do tego zadana przypadkowym narzędziem nie służącym do aktywności militarnej. Z punktu widzenia Abimeleka śmierć samobójcza w tym wypadku jest wyborem mniejszego zła. W oczach narratora jest to jednak haniebny koniec uzurpatora ukaranego przez Boga i opowiada on o tym zająściu z dużą dozą ironii, choć samego aktu samobójstwa wprost nie potępia.

1.2. Saul i jego giermek (1 Sm 31,4–5)

Więcej tragizmu niż ironii odnajdujemy natomiast w powiązanej z poprzednim przykładem scenie samobójstwa Saula. Bohater ten – Beniaminita – nie jest oceniany, patrząc na ostateczną kanoniczną wersję opowiadania, pozytywnie przez opowiadających o nim autorów judzkich²⁰. W wersji przeddeuteronomistycznej śmierć Saul mogła być postrzegana nawet pozytywnie. Pozostał wierny swojej misji (por. 1 Sm 9,16), a jego chęć zachowania godności i honoru w obliczu poniesionej klęski odczytywana mogła być nawet jako wzorcowa. Późniejsza redakcja odczytała jednak tę scenę już bardziej negatywnie jako fiasko powierzonej mu misji i efekt kary ze

¹⁹ Codex Vaticanus sugeruje, że Abimelek rozkazał użyć słudze „mojego, tj. Abimeleka miecza”, aby uniknąć oskarżeń, że został zabity mieczem giermka. Na temat relacji z 1 Sm 31,4; 1 Sm 1,5–16 i odmowy przez giermka wykonania prośby, jak również werbalnych związków z opowiadaniem o uśmierceniu Uriasza (2 Sm 11,18–24) por. Rizzi, *Giudici*, 300, przyp. 171.

²⁰ Dietrich, *Die frühe Königszeit*, 43–59.

strony JHWH za jego nieposłuszeństwo, jak i za grzechy całego ludu²¹.

Scena rozgrywa się na wzgórzu Gilboa pod koniec przegranej bitwy (1 Sm 31,1; por. 1 Sm 28,1.4). Można powiedzieć, że śmierć zbliżała się do Saula powoli, ale konsekwentnie. Klimaks stanowi tu porażka wojsk izraelskich i jej konsekwencje (w. 1). Zaraz potem giną synowie władcy (w. 2; por. 1 Sm 14,49) i na polu bitwy zostaje już tylko on sam i jego giermek (por. 1 Sm 14,1). Otoczony przez łuczników „boi się” (w. 3), a być może jest już nawet „ranny” (tak LXX/Wulg.; *Peszitta* potwierdza jednak TM). Ta różnica w zrozumieniu sytuacji może oznaczać odmienny punkt widzenia, co do powodów, dla których Saul chce umrzeć²². Sam Saul motywuje swoją prośbę skierowaną do giermka tym, że nie chce wpaść w ręce „nieobrzezanych” i dać im tym samym okazji do „naigrywania się” z niego (*ll*; por. Jer 38,19). Woli zginąć „w walce” niż być wziętym do niewoli i stać się pośmiewiskiem (por. sposób potraktowania Samsona; Sdz 16,21–25). Takie pragnienie zachowania godności i honoru cechowało potem zwłaszcza Spartan. Jak pisze o tym autor greckich elegii wojennych z VII w. przed Chr., Tyrteusz: „jest odrażającą śmierć leżąca w prochu, z plecami przebitymi ostrzem włóczni”²³. Innymi słowy lepiej umrzeć twarzą do wroga niż salwować się ucieczką.

Biorąc pod uwagę panujące zwyczaje, w przypadku Saula pojmanie mogło mieć jednak gorsze skutki. Zamiast śmierci na polu walki czekać go mogło pozbawienie godności jeszcze za życia (feminizacja, nadużycia seksualne) lub okrutne tortury. W jego prośbie skierowanej do giermka (1 Sm 31,4a: „przebić”) wybrzmiewa echo sceny z Abimelekiem (por. Sdz 9,54). Tym razem młodzieniec jednak odmawia. Nie ma podanej przyczyny. Być może w tle stoi tu obawa przed podniesieniem ręki na pomazańca Bożego (por. 1 Sm 24,7; 26,9; 2 Sm 1,14). Odmowa nie była w każdym razie powodowana strachem czy brakiem respektu, lecz szacunkiem i wiernością

²¹ Dziadosz, *Monarcha*, 420–422.

²² Balzaretti, *1–2 Samuele*, 336.

²³ Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, 14.

wobec swego pana²⁴. Zatem w tym przypadku pragnący śmierci Saul musi zadać ją sobie sam, co też czyni, rzucając się na swój miecz (1 Sm 31,4b). W kanonicznej perspektywie można dostrzec tu również dalekie echo walki Dawida z Goliatem (1 Sm 17). Ten ostatni, jakkolwiek zabity przez „chłopca”, poległ jednak w walce ukarany za swoją pychę i zlekceważenie przeciwnika²⁵. Saul chce tu natomiast raczej uniknąć losu, który spotkał wziętego do filistyńskiej niewoli Samsona, na co wskazuje podane w jego prośbie uzasadnienie. Ten ostatni jednak przy okazji swej śmierci zabił przynajmniej wielu wrogów. Saul uniknie, co prawda, podobnego upokorzenia, ale nie zabije przy tej okazji żadnego przeciwnika²⁶. W tym fakcie dostrzec można tragizm ostatnich chwil jego życia. Kończy je jako przegrany monarcha.

Śmierć Saula prowadzi również do samobójczej śmierci jego giermka (1 Sm 31,5). Sługa – jak można sądzić – nie widzi sensu życia bez swego pana. W emfatycznym „również on” wybrzmiewa chęć pójścia do końca za nim. Ten solidarnościowy aspekt jego decyzji o odebraniu sobie życia podkreślają także inne detale (taki sam sposób zadania sobie śmierci; formuła „z nim”, zamiast „z jego powodu”)²⁷.

Czego w istocie chciał jednak uniknąć sam Saul, prosząc swego sługę o „przebicie” (*dkr*) go zanim „przebiją” (*dkr*) go Filistyni? Być może, jak wspomnieliśmy, bycia przed śmiercią okrutnie torturowanym²⁸. Mark Hamilton²⁹ prezentuje bardzo szeroką gamę potencjalnych upokorzeń, które mogły spotkać pojmanego przeciwnika. Związane są one z interpretacją czasownika *ʿll hitpael*, którym Saul opisuje swój potencjalny los po wzięciu do niewoli. Ma on w swoim polu semantycznym również konotacje związane z nadużyciami seksualnym (por. Sdz 19,25). Mogło to polegać, jak pisze ten autor, na „poniżeniu jego męskości”, „jakimś rodzajem nadużyć seksualnych”,

²⁴ Dietrich, *Samuel. 1 Samuel 27–2 Samuel 8*, 185.

²⁵ Lemański, „Dawid i Goliat”, 77–121.

²⁶ Dragga, „In the Shadow”, 43.

²⁷ Dietrich, *Samuel. 1 Samuel 27–2 Samuel 8*, 185.

²⁸ Stoebe, *Dae erste Buch Samuelis*, 526; McCarter, *I Samuel*, 44; Shemesh, „Suicide”, 161.

²⁹ Hamilton, *The Body Royal*, 161–163.

„kastracji/feminizacji”, „torturach seksualnych”, „okaleczeniu ciała”, „zadawaniu bólu” lub „profanacji ciała” (por. 1 Sm 18,27). Temu ostatniemu jednak nie zapobiegłoby nawet samobójstwo³⁰. Jan Dietrich³¹ sugeruje, że Saulowi mogło chodzić o tzw. „śmierć społeczną”. Pokonany władca utracił prestiż niezwyciężonego obrońcy swego ludu. Jednak czy w tym wypadku śmierć samobójcza byłaby honorowym wyjściem z sytuacji? Jan P. Fokkelman³² myśli tu bardziej o motywach religijnych: zapobieżenie profanacji pomazańca. Ten motyw, jak już zauważyliśmy, w istocie powracał w opowiadaniu o Saulu. Tym razem jednak nie wybrzmiewa wprost. Więc jest raczej wątpliwe, aby teraz nim kierował.

Patrząc z perspektywy samego Saula, musimy mieć przed oczami jego poczucie wyczerpania, świadomość poniesionej klęski i wspomnianą przez niego perspektywę potencjalnego poniżenia lub tortur. To sytuacja bez wyjścia, jedna z kilku, o których opowiada się w Biblii (por. Sdz 16,30; 2 Sm 17,23; 1 Krl 16,18; Mt 27,3–5). Autorzy biblijni patrzą na nie na ogół z pewnym zrozumieniem, stąd brak jakiejś surowej oceny czy moralizującego tonu³³, choć jak zauważyliśmy w przypadku Abimeleka, czasem opowiadają o tym z pewną dozą ironii. W przypadku Saula przebija jednak raczej tragizm i bezradność. To rodzaj „eskapistischer Suizid” – samobójstwa stanowiącego rodzaj ucieczki od sytuacji bez wyjścia w poczuciu utraty sensu i celu dalszego życia. Takie samobójstwo nie było osądzane ani piętnowane przez autorów biblijnych³⁴. Jak jednak zauważa Jan Dietrich³⁵, w otoczeniu Izraela takie rozwiązanie problemu traktowane było inaczej. Przykładem niech będzie cylindryczna, neoasyryjska inskrypcja z czasów Aszurbanipala³⁶ dotycząca losu pokonanego przez tego władcę przeciwnika Asyrii, niejakiego Nabûbêlšumāti:

³⁰ Dietrich, *Samel. 1 Samuel 27–2 Samuel 8*, 182.

³¹ Dietrich, „Tod”, 67, 70.

³² Fokkelman, *Narrative Art*, 627.

³³ Staubli – Schroer, *Menschenbilder*, 536; Dietrich – Vollenweider, „Tod. Altes und Neues Testament”, 583.

³⁴ Staubli – Schroer, *Menschenbilder*, 537.

³⁵ Dietrich, „Tod”, 72–75.

³⁶ Dietrich, „Tod”, 73–75.

Jego serce było bojaźliwe, zaczął się bać, jego dusza stała się pozbawiona wartości z powodu jego strachu, tęsknił za śmiercią i zabił się razem z giermkim.

Analogia z Abimelekiem i Saulem jest tu wyraźna, ale ocena akty samobójczego znacznie bardziej surowa. Oceniony jest on wprost jako wyraz tchórzostwa. Czy tak należy ocenić również motyw kierujące Saulem?³⁷ Autor biblijny tego w żaden sposób nie podkreśla. Fakt, że ponownie nie pisze on o pochówku, a opisuje za to z rozmachem profanację jego zwłok dokonaną przez Filistynów (por. 1 Sm 31,8–10), może sugerować akcent położony przez niego na tragicizm losu tego bohatera. Nawet po odzyskaniu ciała mieszkańcy Jabesz w Gileadzie nie zrobili mu tradycyjnego pogrzebu, lecz spalili jego ciało i dopiero pozostałości pochowali pod drzewem (por. 1 Sm 31,11–13). To opis tragicznego i haniebnego końca, a nie honorowej śmierci. Czym Saul na nią sobie zasłużył? Taka prezentacja jego śmierci może być efektem polemiki autorów z Judy (zwolennicy dynastii Dawida) względem zwolenników dynastii saulidów.

1.3. Zimri (1 Krl 16,18)

Postać Zimriego, jako króla Izraela i zarazem królobójcy (por. 1 Krl 16,9–12), jest epizodyczna (panował tylko siedem dni w Tirsie; 1 Krl 16,15). Autor deuteronomistyczny umieszcza go mimo wszystko w gronie królów, streszczając jednak (por. 1 Krl 16,20) jego panowanie do jednego krótkiego i dramatycznego wydarzenia³⁸. Pucz Zimriego (podobny do wcześniejszego puczu Baszy przeciwko Nadabowi; por. 1 Krl 15,27)³⁹ kończy się decyzją części wojsk izraelskich (Zimri: „wódz połowy rydwanów”; por. 1 Krl 16,9a) obozujących pod Gibbetonem pod wodzą Omriego, by obwołać tego ostatniego królem (1 Krl 16,16). Oblężenie Tirsy (1 Krl 16,17) przez wojska Omriego kończy się zdobyciem miasta, a sam Zimri

³⁷ Tak sugeruje Dietrich, *Samel. 1 Samuel 27–2 Samuel*, 184.

³⁸ Nobile, *1–2 Re*, 196.

³⁹ Na ten temat por. Sweeney, *I & II Kings*, 202.

w obliczu klęski zamyka się w baszcie pałacu królewskiego i go podpala⁴⁰, w wyniku czego ponosi śmierć (1 Krl 16,18). Narrator ocenia tę śmierć jednak wyłącznie w standardowy dla DtrH sposób jako efekt pójścia „drogą Jeroboama” (grzech bałwochwalstwa; 1 Krl 16,19)⁴¹. Jego samobójcza śmierć i brak informacji o godnym pochówku zdradzają jednak wyraźną dezaprobatę dla niego i jego czynów⁴². Koniec życia Zimriego przypomina śmierć Šamašsumukina (652–648 przed Chr.) po upadku jego powstania. Poza annałami asyryjskimi przytacza się ten epizod również w aramejskiej opowieści o „wrogich braciach” (*Papirus Amherst*, 63) przedstawionej potem jako śmierć Sardanapala (Diodor Sycylijszyk II, 27). Informacja poświęcona Zimriemu stanowi zatem prawdopodobnie nawiązanie do tradycji o śmierci Šamašsumukina/Sardanapala zapoznanej dzięki aramejskiej wersji annałów z czasów Asurbanipala (648–642 przed Chr.)⁴³.

Šamašsumukin prowadził przeciwko mnie (tj. Asurbanipalowi) wojnę... (bogowie) wydali go na pastwę szalejącego ognia i zakończył życie⁴⁴.

Assur, Sin, Shamesh, Adad, Bel, Nabû, Ishtar z Niniwy, Shar-rat-Kidmurri, Ishtar z Arbela, Ninurta, Nergal i Nuska, którzy kroczą przede mną i zabijają moich przeciwników, rzucili Šamašsumukina, wrogię brata, który stanął przeciwko mnie, w palącą pożogę. Oni unicestwili jego duszę. A ludzie, którzy Šamašsumukin, wrogię brata, którzy [go] prowadzili tak, że on ten zły czyn zaczął, a którzy bali się śmierci, których dusze

⁴⁰ Tirsza w IX w. przed Chr. była raczej rozproszonym osiedlem, a nie obwarowany miastem, tym bardziej trudno sądzić, że znajdował się w niej jakikolwiek pałac z basztą; por. Finkelstein, „Tell el-Far‘ah (Tirza)”, 331–146.

⁴¹ Sformułowanie z w. 19 jest stereotypowe i zbędne, podobnie jak w. 20; Nobile, *1–2 Re*, 197.

⁴² Wray Beal, *1&2 Kings*, 223.

⁴³ Tak Knauf, *1 Könige 15–22*, 64.

⁴⁴ Nowotny, *Selected Royal Inscriptions of Assurbanipal*, 74.

w ich [własnych] oczach były cenne, i z Šamašsumukinem, ich panem, nie rzucili się w ogień... (Pryzma A IV 46–58)⁴⁵.

Według legendy Šamašsumukin podpalił swój pałac i zginął w płomieniach (ok. 648 przed Chr.), ale w cytowanych tekstach nie mówi się wprost o jego samobójstwie⁴⁶. Przykład mało chwalebego końca uzurpatora⁴⁷ sięgającego po władzę mógł być jednak dla narratora deuteronomistycznego użytecznym wzorem literackim, którym posłużył się do opisanego epizodu z Zimrim. To jeden z wielu przykładów uzasadniających późniejszy upadek królestwa Izraela. Dla samego Zimriego był to jednak jedyny sensowny wybór w obliczu końca jego aspiracji i spodziewanej zemsty ze strony Omriego. Dlatego, choć cała sytuacja opisana jest w kluczu negatywnego przykładu, samo samobójstwo nie znajduje tu żadnej oceny.

1.4. Eleazar (1 Mch 6,43–46)

Ten przykład pochodzi z końca epoki hellenistycznej (1 Mch powstała pomiędzy końcem rządów Jana Hirkana i początkiem rządów Aleksandra Janneusza; 134–100 przed Chr.)⁴⁸. Tym razem już od początku autor klasyfikuje czyn Eleazara Aurana jako akt bohaterki: „Poświęcił się więc, żeby uratować swój naród, a równocześnie zapewnić sobie wieczną sławę” (w. 44). To spełnienie ideału walczącego obrońcy swego ludu⁴⁹. Eleazar, widząc królewskie opancerzenie jednego ze słoni bojowych, sądził, że dotrze być może do siedzącego na nim króla i zabijając go, osłabi morale wrogich wojsk, a nawet spowoduje ich rozproszenie. Podejmuje w związku z tym heroiczną próbę. Samo przypuszczenie, że małoletni król mógłby

⁴⁵ Borger – Fuchs, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, 234–235. Tekst dostępny również w *TUAT.NF*, II, 78–89 (linie 46–56).

⁴⁶ Roux, *Mezopotamia*, 277.

⁴⁷ Za „a hero-like end” uznaje koniec życia Zimriego Cogan, *1 Kings*, 413. Inaczej ocenia ją jednak McKenzie, *1 Könige 16 – 2 Könige 16*, 78: śmierć Zimriego nie jest przykładem heroicznego końca, lecz ucieczką przed spodziewanym aresztowaniem i dalszymi konsekwencjami.

⁴⁸ Engel, „Die Bücher der Makkabäer”, 319.

⁴⁹ Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska rozdziały 6,17–16,24*, 77.

walczyć na pierwszej linii było raczej naiwne⁵⁰, ale sposób ataku (podbrzusze słonia – jedyna nie osłonięta pancerzem część ciała) był właściwym ruchem, choć zarazem aktem samobójczym. Nie trudno było się domyśleć, że upadające zwierzę przyniecie tego, który się pod nie wśliznął (*eisdyō* – „wejść w/pod”)⁵¹. Nie wiemy jednak, czy Eleazar brał to pod uwagę, gotując się na śmierć, czy raczej liczył, że mimo wszystko uda mu się po takim brawurowym ataku ująć z życiem. Ostatecznie narrator wskazuje, że był to akt „daremny” i nie przyczynił się do żadnej zmiany sytuacji taktycznej (w. 47)⁵². Sądząc mimo wszystko po opisie czynu, próba tego rodzaju była przez niego akceptowana. Czyn Eleazara można więc odczytać w kategoriach bohaterskiego poświęcenia za innych, ale trudno zarazem ocenić, czy jego śmierć była przypadkowa, czy stanowiła świadomą ofiarę ze swego życia. Faktem jest, że Eleazar nie odbiera sobie życia powodowany strachem, lecz przeciwnie – naraża je lub poświęca w akcie odwagi podczas walki. Późniejsza literatura rabiniczna (Miszna i Talmud) wydaje się akceptować samobójstwo jako jedną z form męczeństwa (*Ket.* 103b; m. *ʿAbod. Zar.* 18a). O nim jednak w tym wypadku nie ma mowy. Śmierć w analizowanej tu scenie jest jedynie efektem bohaterstwa na polu walki. Narrator nie ocenia więc negatywnie samego czynu, ale delikatnie sugeruje przemyślenie, czy taka brawura i jej nikłe skutki były sensowne?

1.5. Razis (2 Mch 14,37–46)

Drugi przykład z późnej epoki hellenistycznej pochodzi z księgi powstałej po roku 124 przed Chr.⁵³ Zainteresowania teologiczne autora tej księgi związane są z wiarą w zmartwychwstanie, a jej prezentacji służy głównie skrót historyczny dotyczący czasów początku wojen machabejskich (pierwsze pokolenie powstańców)⁵⁴. Razis to imię raczej nieżydowskie i ma różne warianty. Bohater

⁵⁰ Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, 118; Goldstein, *I Maccabees*, 322.

⁵¹ Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska rozdziały 6,17–16,24*, 80.

⁵² Dommershausen, *1–2 Makkabäer*, 51; von Dobbeler, *Die Bücher 1/2 Makkabäer*, 90.

⁵³ Engel, „Die Bücher der Makkabäer”, 327.

⁵⁴ Lemański, *Sprawisz*, 137–167.

opisany jest tu podobnie jak Oniasz, czyli ktoś „mający na uwadze dobro ogólne, a zwłaszcza całego narodu” (2 Mch 4,5; por. 14,37–38). Przedstawiony jest zatem jako mający *eunoia* – termin obejmujący swoim znaczeniem postawę patriotyzmu – oraz „ojciec Żydów” – określenie nawiązujące do tytulatury rzymskiej (2 Mch 14,37–38)⁵⁵. Po prezentacji jego sylwetki opisane zostają zamiary Nikanora wobec Razisa (2 Mch 14,39–40) i heroiczna śmierć tego ostatniego (2 Mch 14,41–46).

Otoczony przez żołnierzy Nikanora i zagrożony pojmaniem (2 Mch 14,39–41a) Razis „przeciwko sobie samemu skierował swój miecz” (2 Mch 14,41b). W opinii narratora wybiera więc śmierć samobójczą zamiast pojmania, chcąc umrzeć „szlachetnie” (*gennaiōs*; por. 2 Mch 6,28) i uniknąć pohańbienia. Józef Flawiusz (*B.J.* 8.368; por. potem *B.J.* 3.361–382) nazywa samobójstwo „tchórzostwem” i „rzeczą haniebną”, choć z drugiej strony uważa je za dopuszczalne, jeśli sytuacja grozi tym, że wpadnie się w ręce wroga i dozna tortur (*B.J.* 7.323–336: obrońcy Masady). W jednym z epigramów funeralnych datowanym na 293 rok przed Chr. czytamy o niejakiem Eugnotosie, który będąc okrażonym przez wrogów, zdecydował się umrzeć rzucając się na swój własny miecz, „jak jest to zwyczajem szlachetnych dowódców” (*gennaiōn hōs ethos hegemonōn*)⁵⁶. Taka motywacja mogła kierować również Razisem. W jego przypadku wyakcentowany jest jednak przede wszystkim inny motyw. Wybrzmiewa on w końcowych słowach jego modlitwy: „prosił Władcę życia i ducha, aby mu je ponownie oddał” (tj. wnętrzości i życie: 2 Mch 14,46b). Chodzi o główny komentarz teologiczny do całej sceny – przekonanie o zmartwychwstaniu męczenników za wiarę⁵⁷.

Czasem sugeruje się, że narrator ma tu być może przed oczyma greckie wzorce szlachetnej śmierci polegającej na poświęceniu swego życia, aby ocalić miasto⁵⁸. Przykładem jest śmierć Menojkeusa, ojca Kreona, poświęcającego się dla ocalenia Teb⁵⁹. Różnica

⁵⁵ Doran, *2 Maccabees*, 282.

⁵⁶ Moretti, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, 173–175, nr 69.

⁵⁷ Lemański, *Sprawisz*, 158.

⁵⁸ Van Henten, *The Maccabean Martyrs*, 144–150.

⁵⁹ Van Henten, *The Maccabean Martyrs*, 145–147.

w obu tych przypadkach polega jednak najpierw na tym, że grecki bohater zabija się jednym ciosem, zaś Razis, być może z powodu podenerwowania spowodowanego chaosem bitwy, nie trafia w cel (2 Mch 14,43a). Ranny rzuca się więc dalej w wir walki (2 Mch 14,43b–46a). Ponadto jego śmierć nie jest tu motywowana chęcią ocalenia miasta/ludu, lecz stanowi wyjście z sytuacji beznadziejnej. Zwraca również uwagę wspomniana już motywacja samego Razisa. Inaczej niż siedmiu braci męczenników (por. 2 Mch 7,37–38) nie ma on na celu poświęcenia swego życia, by w ten sposób ocalić naród/miasto. Nie myśli też o zostawieniu dobrego przykładu młodemu pokoleniu (2 Mch 6,28: Eleazar). Razis nie chce jedynie „złoczyńcom wpaść w ręce i być przedmiotem zniewag wymierzonych przeciwko jego szlachetnemu pochodzeniu” (2 Mch 14,42)⁶⁰. Motywuje go zatem najpierw chęć zachowania honoru. Ze wspomnianej już modlitwy wynika jednak, że oczekuje też odzyskania swego życia w zamian za swoją postawę. Nie chodzi tu zatem o poświęcenie życia za naród, lecz o heroiczny wybór pozwalający na kontrolę nad nim do końca. „Wyrwanie wnętrzości” i rzucenie ich na wrogów (w. 46a) to akt symboliczny, wyrażający zachowania takiej właśnie kontroli⁶¹. Ciąg imiesłowów podporządkowanych czasownikowi na końcu wiersza (2 Mch 14,45–46) podkreśla patetyczność całego opisu. Akcent pada tu na męstwo (*andrōdōs*; 2 Mch 14,43; por. 1 Mch 6,12)⁶² i narrator wyraźnie wyraża podziw dla opisywanego przez siebie bohatera⁶³. Cała scena została ostatecznie zinterpretowana jednak przede wszystkim w kluczu jego wiary w zmartwychwstanie⁶⁴.

2. Samobójstwo w poczuciu utraty sensu/celu życia

Teksty deuteronomistyczne dostarczają nam dwa przykłady śmierci samobójczej, spowodowanej utratą prestiżu społecznego i/lub sensu dalszego życia (Sdz 16,29–30: Samson; 2 Sm 17,23: Achitofel).

⁶⁰ Różne konsekwencje w przypadku, gdyby Razis został pojmany żywym, omawia Goldstein, *II Maccabees*, 492.

⁶¹ Doran, *2 Maccabees*, 285.

⁶² Laskowski, *Druga Księga Machabejska*, 609.

⁶³ Goldstein, *II Maccabees*, 492.

⁶⁴ Laskowski, *Druga Księga Machabejska*, 610.

Można je rozpatrywać w kategoriach tzw. „śmierci społecznej”⁶⁵. Do tej samej kategorii zaliczyć można późniejsze przykłady z czasów hellenistycznych (Tb 3,10: Sara; 2 Mch 10,13: Ptolemeusz Makron) i jeszcze późniejszą relację o śmierci Judasza (Mt 27,5).

2.1. Samson (Sdz 16,29–30)

To ostatni bohater z grona tzw. sędziów większych. Strukturalnie Księga Sędziów skonstruowana jest w ten sposób, by czytelnik odniósł wrażenie, że epoka przedmonarchiczna stopniowo wyczerpuje swój *modus vivendi* i coś musi się zmienić. Ostatni charyzmatyczny przywódca powołany przez Boga w pewnym sensie jest postacią egoistyczną, zainteresowaną realizowaniem swoich osobistych zażyczeń, a nie wykonywaniem misji wyzwoleniczej na rzecz Izraela. Jeszcze zanim się narodził wspomniano o nim w kontekście przyszłej walki z Filistynami (por. Sdz 13,5). Z tą nacją jednak równie często będzie się potem układał, co walczył. Z powodu Filistynów i razem z nimi zakończy ostatecznie też swoje życie. Paradoksalnie więc, aby się od nich uwolnić, będzie musiał razem z nimi umrzeć i, jak na ironię, to będzie najlepszy moment w całym jego życiu⁶⁶. Pojmany, przez nich został oślepiiony i poniżony. W tej sytuacji nie ma już więc nadziei na zmianę swego losu. W opisie jego samobójczej śmierci (Sdz 16,28–30) przywołany zostaje wcześniejszy motyw modlitwy (por. 15,18 vs. 16,28) o życie. Stanowi on istotny klimaks w opowiadaniu⁶⁷. Na jego wcześniejszą prośbę o zachowanie przy życiu JHWH odpowiedział pozytywnie (15,18 i 15,19). Tym razem nie ma o tym mowy wprost, ale fakt, że wróciła mu charyzmatyczna siła, oznacza odnowienie relacji z Bogiem⁶⁸. Nasz bohater nie prosi już jednak JHWH o zachowane życia, lecz o śmierć. Chce też, aby poprzez nią mógł dokonać zemsty na Filistynach⁶⁹. Tę ostatnią zapowiadał już wcześniej (por. 15,7). Obecne warunki nie ułatwiają

⁶⁵ Hasenfratz, *Die toten Lebenden*; Weber, *Der soziale Tod*.

⁶⁶ Webb, *The Book of Judges*, 414.

⁶⁷ Exum, „The Theological Dimension”, 30–45.

⁶⁸ Spronk, *Judges*, 449.

⁶⁹ Jan Dietrich („Tod”, 186) klasyfikuje ten akt zemsty (podobnie jak 1 Mch 6,43–46: *Heldenmut*) jako „agressive Selbsttötung”.

mu jednak realizacji tej zapowiedzi. Fakt, że mimo wszystko tego dokona, można uznać za pozytywną – choć nie wyrażoną wprost – odpowiedź ze strony Boga⁷⁰. W żydowskiej tradycji interpretacyjnej Samson postrzegany był potem jako męczennik występujący w interesie swoich rodaków⁷¹. Jednak kontekst biblijny akcentuje raczej chęć dokonania osobistej zemsty na wrogach. Mimo tego uznać to można za największy sukces w jego życiu (por. Sdz 16,30ef) i – znowu paradoksalnie – wypełnienie tego, do czego został przez Boga wybrany i uzdolniony (por. Sdz 13,5.7.24–25).

Końcowa informacja o ilości zabitych przez Samsona Filistynów odsyła czytelnika do historii Abimeleka. Zasadnicza różnica pomiędzy obiema postaciami polega na tym, że Samson ostatecznie powrócił jednak do Boga⁷², a Abimelek nie. Pragnienie śmierci nie jest tu wyborem przeciwko woli JHWH. To raczej reakcja na pohańbienie dokonane na nim przez Filistynów. Samson został oślepiiony i zmuszony do wykonywania „kobiecej” pracy (Sdz 16,21: mielenie ziarna). Ta feminizacja, a może nawet jakieś pohańbienie natury seksualnej (Sdz 16,25)⁷³ tylko ten stan rzeczy pogłębiają. To jedyne wyjście z sytuacji w jakiej się znalazł, nie mające jednak wiele wspólnego z heroizmem, który czasem próbuje się przypisać Samsonowi w związku z tym, co zrobił⁷⁴. Bohaterowie sami wybierają sposób, w jak mają umrzeć. Samson raczej wielkiego wyboru nie ma, a jego autonomia w tym względzie jest mocno ograniczona. Został poniżony i nic nie zapowiada zmiany jego losu. Nie chce więc już tak dłużej żyć, ale chce przynajmniej raz jeszcze dostać okazję do dokonania zemsty na swoich dręczycielach. Dzięki odzyskaniu swej charyzmatycznej siły zabije wielu przedstawicieli filistyńskiej elity (w. 30ef; por. w. 23) i przy okazji tylko ocali swoich rodaków. Podobnie jak Jefte umrze jednak bezpotomnie, choć informacja o pochówku w grobie ojca (w. 31: czynią to jednak jego bracia, a nie

⁷⁰ Gross, *Richter*, 729; Spronk, *Judges*, 449.

⁷¹ Cohen, „On Martyrs”, 49–72.

⁷² Galpez-Feller, „Let my Soul”, 315–325.

⁷³ Vetus Latina: „tańczyć”; Codex Vaticanus: „bawić się”; hebr. *śāḥaq* może mieć konotacje seksualne por. Rdz 26,8; 2 Sm 6,5.21–22; 1 Krn 15,29.

⁷⁴ Tak Gross, *Richter*, 731 contra Bartelmus, *Heroentum*, 107. Śmierć Samsona za heroiczną uważa również Niditch, *Judges*, 171.

dzieci)⁷⁵ pozwala sądzić, że ostatecznie w oczach ludu i opowiadającego jego historię narratora zasłużył na miano pozytywnego, choć i zarazem tragicznego bohatera⁷⁶.

2.2. Achitofel (2 Sm 17,23)

Do samobójstwa Achitofela dochodzi w niezwyklej okolicznościach, bo poza polem walki. To jedyny taki przypadek w Biblii Hebrajskiej. Wcześniejszy doradca Dawida jest teraz doradcą Absaloma⁷⁷. Sposób dokonania konsultacji przypomina tu zapytanie kierowane w takich okolicznościach do kapłanów (por. 1 Sm 23,9–12)⁷⁸. Jego rada traktowana była więc jak „słowo Boga” (por. 2 Sm 17,1–5). Choć początkowo uznana została za słuszną (2 Sm 17,4), ostatecznie nie została jednak przyjęta (2 Sm 17,14a). Zdecydowała o tym opinia Chuszaja, który ocenił ją jako „niedobrą” (2 Sm 17,7). Absalom i wszyscy mężowie izraelscy wybierają więc radę Chuszaja Arkijczyka jako „lepszą” (2 Sm 17,14a). Narrator informuje, że stało się to za przyczyną JHWH, który „chciał przywieść nieszczęście na Absaloma” (2 Sm 17,14b). Nawiązuje w ten sposób do modlitwy Dawida o to, aby tak właśnie się stało (por. 2 Sm 15,31). W ten sposób Achitofel staje się „upadłym doradcą”⁷⁹. Inaczej niż w sytuacjach druzgoczącej porażki militarnej, gdzie zabójstwo jest jedynym honorowym wyjściem z sytuacji (por. Sdz 9,54; 1 Sm 31,4; 1 Krl 16,18), tym razem o takim wyborze decyduje ujma na honorze i – jak można się domyślać – brak perspektywy na realizację swoich planów życiowych⁸⁰. W tle dostrzec musimy też uwarunkowania społeczno-kulturowe tej sytuacji. Achitofel nie może już spełniać swej roli społecznej.

⁷⁵ Gross, *Richter*, 731.

⁷⁶ To opis pogrzebu, na jaki służyli dobrzy przywódcy (Sdz 8,32: Gedeon vs. krótkie raporty z Sdz 10,1–5; 12,8–15); por. Niditch, *Judges*, 170, 172.

⁷⁷ Motywów tej politycznej zmiany nie znamy. Sugestia, że był on dziadkiem Batszeby i mścił się za śmierć swego zięcia Uriasza (tak Bodner, „Motives”, 64–78), jest mało prawdopodobna. Takie konotacje rodzinne nie wynikają ani z 2 Sm 23,34, ani z 2 Sm 16,21; tak Dietrich, *Samuel. 2 Samuel 15–20*, 174.

⁷⁸ Bar-Efrat, *Das zweite Buch Samuel*, 170.

⁷⁹ Caquot – de Robert, *Les livres de Samuel*, 540.

⁸⁰ Fokkelman, *The Narrative Art*, I, 229: „the old fox’s escape”.

Prestiżowa porażka w roli doradcy każe mu zrobić bilans swego życia i uznać się za „przegranego”. Przykładów tego typu zachowań można znaleźć w starożytności wiele. Samobójstwo w podobnych okolicznościach popełnił niejaki Ursās z Urartu, legendarny syryjski zarządca prowincji Onnes, egipski mędrzec Amenofis czy królowa Kleopatra⁸¹.

Achitofel z Gilo – jak wspomnieliśmy – był doradcą już na dworze Dawida (2 Sm 15,12), ale okazał się nielojalny wobec niego. Kiedy więc jego rada została odrzucona przez tego, któremu obecnie służy, poczuł się odrzucony również on sam. Czy jednak nie widzi on już tylko sensu swego dalszego życia?⁸² Fakty są w istocie takie, że został publicznie upokorzony. Stracił swoją pozycję na dworze, a tym samym także prestiż społeczny⁸³. Nietrudno się jednak domyśleć, choć wprost nie ma o tym mowy, że powrót Dawida do Jerozolimy również nie oznacza dla niego nic dobrego. Achitofel przewiduje, jakie mogą być tego konsekwencje – ze śmiercią za zdradę włącznie. Wrócił więc do swego domu i tam wydał najpierw dyspozycje dotyczące jego domu, a potem się „powiesił” (2 Sm 17,23a: *ħnq nifal*). W tym lapidarnym opisie dostrzec można duży spokój. Achitofel działa w sposób przemyślany. Nie wiemy, jakie dyspozycje wydał: czy dotyczyły one podziału majątku, czy pogrzebu. Wiemy natomiast, że choć jego wybory polityczne okazały się błędne, to w swoim domu chce zostawić porządek⁸⁴. Być może za sformułowaniem – „wydał zarządzenia odnośnie swego domu” – stoi dyskretna informacja antycypująca przyszłe możliwe zdarzenia. Jako zdrajca mógł stracić swój majątek, który przypadłby monarchii (por. 1 Krl 21,15–16). Wybierając samobójczą śmierć, stworzył sytuację, w której jego dziedzictwo mogło być normalnie przejęte przez potomków⁸⁵.

Informacja o samej śmierci i pogrzebie też jest oschła i pozbawiona emocji. Narrator stwierdza jednak, że pochowano go w grobie jego ojca (2 Sm 17,23b). Trzeba to docenić, mając na uwadze, że jego

⁸¹ Dietrich, „Tod”, 179, 182–183.

⁸² Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, 389–390.

⁸³ Droge – Tabor, *A Noble Death*, 56.

⁸⁴ Dietrich, *Samuel. 2 Samuel 15–20*, 172.

⁸⁵ Shemesh, „Suicide”, 165; Dietrich, *Samuel. 2 Samuel 15–20*, 173.

nastawienie jest raczej pro-Dawidowe, a mimo to okazuje on respekt wobec „zdrajcy”⁸⁶. Samobójstwo potraktowane jest tu – jak w wielu innych scenach – jako usprawiedliwiony wybór w wyjątkowo trudnej sytuacji⁸⁷.

Czasownik *hmq* piel opisuje zadanie śmierci poprzez przegryzienie gardła ofierze (Na 2,13: lew). W osnowie nifał, jak obecnie, wskazuje na akt samobójczy dokonany przez uduszenie się⁸⁸, co nie zawsze musi oznaczać powieszenie⁸⁹ (ale LXX: *apanchomai*; por. Tb 3,10; Mt 27,5). Taki telegraficzny opis nie pozwala nam poznać bliższych okoliczności tej śmierci ani być pewnymi motywów, którymi kierował się sam Achitofel. Nie wiemy więc, czy domownicy zostali poinformowani o jego zamiarach, czy raczej zabił się on potajemnie. Nie dowiadujemy się też, gdzie i jak dokładnie zadał sobie śmierć. Te szczegóły narrator ukrywa „za welonem dyskrecji”⁹⁰. Nie ocenia tu też w żaden sposób tego, co zrobił Achitofel, ale też, co rozumiałe, nie heroizuje jego czynu. Można w pewnym sensie odczytać taki koniec życia jako niewyrażoną wprost przez narratora sympatyzującego z Dawidem sentencję: „dostał to, na co zasłużył”. Mimo to traktuje on zarazem samobójczą śmierć Achitofela z pewnego rodzaju szacunkiem jako honorowe wyjście z sytuacji i konsekwencję uwarunkowań kulturowo-społecznych. W pewnym sensie więc akceptuje jego wybór, kończąc całą scenę opisem godnego pochówku w grobie jego ojca⁹¹. Z tekstu biblijnego nie wynika jednak wprost, że Achitofel czyni to z obawy przed zemstą bliskiego już zwycięstwa Dawida⁹². W tym przypadku w ogóle nie znamy jego

⁸⁶ Fokkelman, *The Narrative Art*, I, 231. Stolz (*Das erste*, 263) pisze, że nie chodzi tu o akt zwątpienia, lecz zachowanie mędrca w sytuacji, w której musi on ponieść konsekwencje swego błędnego wyboru.

⁸⁷ Shemesh, „Suicide”, 167.

⁸⁸ *Gesenius Hebräisches*, II, 375.

⁸⁹ Hess, „*hmq*”, 209.

⁹⁰ Dietrich, *Samuel. 2 Samuel 15–20*, 172. Więcej światła na te okoliczności rzuca relacja Józefa Flawiusza (*Ant.* 7.229); por. Begg, „Achitophel”, 496.

⁹¹ Lenzen, „Selbsttötung”, 89; Dietrich, *Samuel. 2 Samuel 15–20*, 172.

⁹² Taką motywację wkłada w usta Achitofela Józef Flawiusz (*Ant.* 7.228–229) i akceptuje ją wielu współczesnych badaczy np. Schroer, *Die Samuelbücher*, 181; Galpez-Feller, „Let my Soul”, 323.

wewnętrznych motywacji. Patrząc na przebieg opisanych wydarzeń (por. ww. 1.4.7.14.23), główną przyczyną jego decyzji wydaje się być jedynie utrata prestiżu społecznego i tym samym tzw. „śmierć społeczna”⁹³. Tylko domyślać się natomiast możemy tego, że powodowała nim również chęć uniknięcia kary i ocalenia swego rodzinnego majątku.

2.3. Ptolemeusz Makron (2 Mch 10,13)

W źródłach egipskich z czasów Nowego Państwa wspomina się o konspiratorach spiskujących przeciwko Ramzesowi III, których skazano na śmierć samobójczą. Podobne epizody znane są również z epoki hellenistycznej i czasów imperium rzymskiego. W tych wypadkach mamy sytuację samobójstw popełnionych w kontekście jurydycznym⁹⁴. Takich przykładów nie znajdujemy jednak w tekstach mezopotamskich ani w Starym Testamencie. Jedyny biblijny przykład, który można by próbować umieścić w tego rodzaju realiach, stanowi krótka historia o greckim gubernatorze Ptolemeuszu Makronie (2 Mch 10,13)⁹⁵. Wcześniej służył on Ptolemeuszowi VI Filomatorowi i, rezydując na Cyprze, sprawował urząd gubernatora Celesyrii i Fenicji. Zadanie to pełnił aż do czasów objęcia władzy w Syrii przez Antiocha IV Epifanesa, który dokonał inwazji na Cypr (170 przed Chr.) jeszcze przed swoją drugą wyprawą na Egipt (ok. 168 przed Chr.).

Dla autora biblijnego istotne jest przede wszystkim to, że Ptolemeusz Makron był znany ze swej życzliwej postawy wobec Żydów (2 Mch 10,12). Postawa Antiocha, za namową Menelaosa (2 Mch 11,27–33), wobec tych ostatnich uległa tymczasem radykalnej zmianie. Wcześniejszy atak na Żydów ze strony jego generała Nikanora oceniany jest jako „niesprawiedliwy” (2 Mch 8,16: *adikōs*) i być może Ptolemeusz Makron próbował takim sytuacjom zaradzić (por. 1 Mch 3,38–41; 2 Mch 4,45–46; 8,8–9). Był lojalny wobec Ptolemeusza VI jeszcze około roku 170 (Polibiusz, *Hist.* 27.13).

⁹³ Dietrich, „Tod”, 180.

⁹⁴ Dietrich, „Tod”, 184–186.

⁹⁵ Lenzen, „Selbsttötung”, 90; Dietrich, „Tod”, 186.

Niewykluczone, że pozostał takim nawet po inwazji Antiocha IV⁹⁶. Polibiusz określa go mianem człowieka rozważnego, który zgromadził spory majątek (Polibiusz, *Hist.* 27,13)⁹⁷. Pojawienie się wojsk Antiocha IV na Cyprze radykalnie zmieniło jego sytuację (Polibiusz, *Hist.* 29,27.9–10; Liwiusz 45.11.9–11; 45,12.7). Te wojnę sprowokowali prawdopodobnie urzędnicy z otoczenia młodego aleksandryjskiego władcy. Antioch uprzedził jedynie ich atak. Zaskakująco jednak brzmi stwierdzenie, że Ptolemeusz Makron został oskarżony zarówno przed Eupatorem⁹⁸, jak i przed Filomatem o zdradę (w. 13a: *prodotēs*), gdyż „opuścił Cypr... i przeszedł na stronę Antiocha Epifanesa” i – jak komentuje to autor 2 Mch 10,13b: „Nie przynosząc zaszczytu należnego jego władzy, zażył trucizny i tak opuścił życie” (*farmakeusas heauton ekselipen ton bion*). Zwrot „opuścił życie” to formuła zastosowana przez Polibiusza (*Hist.* 31.9.31; por. Lucian, *Macr.* 19). Wyraża ideę rezygnacji i porzucenia ziemskiego życia⁹⁹. Formułę *katēgopoumenos hypo tōn filōn pros ton eupatora* można by w tym wypadku uznać za oskarżenie o charakterze jurydycznym¹⁰⁰. W przypadku Eupatora rzecz mogła wynikać z jego stosunku do Żydów, niezgodnego z oczekiwaniami Antiocha IV (bardziej niż Antiocha V)¹⁰¹. Trudno natomiast orzec, czy powodem

⁹⁶ Nie ma powodów utożsamiać Ptolemeusza syna Dorymenesa (2 Mch 4,45; 8,9) z Ptolemeuszem Makronem. Ten pierwszy działał prawdopodobnie na rzecz Antiocha (już ok. 169 przed Chr.) i realizował jego politykę wobec Żydów, zaś ten drugi nadal był wierny aleksandryjskiemu władcy. Inwazja (168 przed Chr.) i dodatkowe dworskie oskarżenia o zdradę stanowiły wystarczający powód, by poczuł, że jego życie straciło sens; por. Goldstein, *II Maccabees*, 388–389. Doran (*2 Maccabees*, 207) sądzi, że Ptolemeusz Makron po inwazji na Egipt z 168 r. przed Chr. przestał jednak służyć Ptolemeuszowi VI Filomatorowi.

⁹⁷ Polibiusz, *Dzieje*, II, 385.

⁹⁸ Historycy mają duży kłopot z tym faktem. Antioch V Eupator (2 Mch 10,11) władał po śmierci Antiocha IV w latach 164–162 przed Chr. Lizjasz pełnił zaś swoją służbę jednak za rządów tego ostatniego (1 Mch 3,32–35). Zdaniem badaczy chronologia zdarzeń jest bardziej wiarygodna w wersji z 1 Mch; por. Kampen, „Macron”, 461–462.

⁹⁹ Laskowski, *Druga Księga Machabejska*, 486.

¹⁰⁰ Tak Dietrich, „Tod”, 186.

¹⁰¹ „Przyjaciele” to określona grupa z otoczenia króla, która radziła mu być może przyjęcie bardziej radykalnej postawy wobec sytuacji panującej w Judei

oskarżenia przed Ptolemeuszem był fakt, że odmówił płacenia podatków małoletniemu wówczas władcy, czy jedynie w wskutek intrygi dworskiej został oskarżony o przejście na stronę Antiocha IV¹⁰². W każdym razie z aleksandryjskiego punktu widzenia uznany został za zdrajcę. Ptolemeusz Makron mógł zatem liczyć się z tym, że w sytuacji, w której się znalazł, nie ma już innego wyjścia. Stał się *persona non grata* dla obu stron. Tekst biblijny nie mówi nam jednak nic na temat tego, czy takie wyjście zostało mu „prawnie” zlecone. Dla autora biblijnego jego wybór samobójczej śmierci wydaje się jednak „honorowym” wyjściem z sytuacji, a według narratora głównym powodem utraty stanowiska miała być jego postawa wobec Żydów¹⁰³. Czym rzeczywiście kierował się sam Ptolemeusz, wybierając takie rozwiązanie, możemy się jedynie domyślać.

2.4. Sara (Tb 3,10)

Księga Tobiasza powstała na przełomie końca epoki perskiej i początku epoki hellenistycznej (IV–II wiek przed Chr.)¹⁰⁴. Scena z Tb 3,10 opisuje Sarę i jej zamiar powieszenia się, do czego ostatecznie jednak nie dochodzi. Kobieta czyni tu bilans swego życia. Została wyszydzona (*oneidismos* – „zniewaga, hańba”, ale też „wymówka, wyrzut”; ww. 7.10) przez służącą w domu jej ojca i oskarżona o zabijanie swoich mężów (Tb 3,7–9). Sytuacja wydaje się w jej oczach beznadziejna: zawiodła jako żona, jako niedoszła matka i jako córka swego ojca¹⁰⁵. Jako żona czuje się poniżona nie tylko dlatego, że obarczona została winą za śmierć wszystkich swoich siedmiu mężów, ale też dlatego, że nigdy nie została nazwana przez żadnego z nich żoną (w. 8b), gdyż wszyscy umierali w noc poślubną. To przeszłość. Obecnie – jako córka swego ojca – została poniżona przez służącą, która radzi jej, aby odeszła razem ze swymi mężami

i wyrażała chęć zemsty za porażkę Nikanora (2 Mch 8,9); tak Doran, *2 Maccabees*, 207.

¹⁰² Na temat całej sytuacji por. Goldstein, *II Maccabees*, 387–388; Laskowski, *Druga Księga Machabejska*, 484–485.

¹⁰³ Laskowski, *Druga Księga Machabejska*, 485.

¹⁰⁴ Engel, „Das Buch Tobit”, 278–288, zwł. 286.

¹⁰⁵ Schüngel-Straumann, *Tobit*, 85.

(w. 9a). Patrząc w przyszłość z kolei, nie ma nadziei na zostanie matką (w. 9b). W tym wyszydzeniu mamy więc zawarty obraz całkowitej utraty prestiżu społecznego kobiety niespełnionej w roli córki, żony i matki¹⁰⁶. Dzięki narratorowi znamy prawdziwe przyczyny jej „upadku” (demon Asmodeusz), ale w sytuacji, w której się znalazła, postrzegana jest przez otoczenie jako *femme fatale*, która utraciła swój społeczny status.

Reakcja Sary przypomina zachowanie Achitofela – wraca do swego domu, szuka miejsca ustronnego (*górna izba* domu *swego ojca*; por. Jdt 8,5) i boleśnie przeżywa w samotności swoje niepowodzenie (*elypēthē en tē psychē* „zasmuciła się w duszy”)¹⁰⁷, myśląc o samobójstwie (w. 10a). Chce się powiesić (*apanchomai*; w. 10; por. 2 Sm 17,23 LXX). Powód jest tu też podobny: jej plany życiowe nie zostały zrealizowane i nie widzi szansy na to, aby coś miało się zmienić. Jej świat teraz przypomina chaos, a społeczne niezrealizowanie się postrzegane jest tu z punktu widzenia obowiązujących konwenansów społecznych¹⁰⁸. Śmierć wydaje się najlepszym wyjściem z tej beznadziejnej sytuacji egzystencjalnej. Inny jest tu jednak horyzont kulturowy. W przypadku Achitofela jego wybór jest zrozumiały niejako bez dodatkowego komentarza, ale i przedstawiony został bez zbędnej heroizacji. To raczej postać tragiczna, która dokonała złych wyborów i „honorowo” poniosła tego konsekwencje. W oczach autora z przełomu epoki perskiej i hellenistycznej taki koniec życia postrzegany jest już jednak negatywnie, co widać wyraźnie w wewnętrznym dialogu Sary (w. 10b). Sara może odebrać sobie życie sama, ale konsekwencją będzie wstyd, który spadnie na jej ojca¹⁰⁹. Samobójstwo przemyślane jest tu zatem w kategoriach czci i hańby. Sara bierze pod uwagę to, jakie skutki będzie miał wybór takiej śmierci w stosunku do jej krewnych¹¹⁰. Rzecz nie polega tylko na tym, że samo samobójstwo postrzegane

¹⁰⁶ Dietrich, „Tod”, 181.

¹⁰⁷ Zwrot ten daje nam wgląd w świat wewnętrznych przeżyć bohaterki; Ego, *Tobit*, 136.

¹⁰⁸ Ego, *Tobit*, 136.

¹⁰⁹ Trzeba odnotować fakt, że nie wspomina się nawet jednym słowem o matce; por. Vilchez Lindez, *Tobia e Giuditta*, 62, przyp. 77.

¹¹⁰ Dietrich, „Tod”, 181.

jest tu negatywnie¹¹¹, ale też na tym, że bierze się w związku z nim pod uwagę również smutek i reputację społeczną ojca (komentarze otoczenia)¹¹². Sugerowaną alternatywą jest modlitwa z prośbą, aby to sam Bóg odebrał jej życie (w. 10c). Sara zawiera więc swoje życie Bogu. To element charakterystyczny dla tekstów mądrościowych i psalmów lamentacyjnych epoki po wygnaniu babilońskim. Treścią tych wypowiedzi jest jednak zawsze prośba o zakończenie przez Boga przyczyn nieszczęścia, a nie odebranie życia (*argumentum ad Deum*), co zresztą dokona się zaraz potem również w przypadku Sary (por. Tb 3,11–17)¹¹³. Póki co, decyduje się ona zawierzyć swoje życie Bogu, ale myśli jednak raczej nadal o śmierci, tyle tylko, że chce, aby to On zdecydował o końcu jej życia i skróceniu cierpienia. Zatem to narrator wskazuje nam tu alternatywne, pozytywne zakończenie. Przesłanie jest jasne: więcej ufności i zwierzenia Bogu zamiast myśli samobójczych w obliczu sytuacji wydających się bez wyjścia.

2.5. Judasz (Mt 27,5)

Mateusz jako jedyny z ewangelistów opisuje śmierć Judasza (Mt 27,3–10) i prezentuje ją jako akt samobójczy (Mt 27,5). W Dz 1,18 moment ten opisany jest nieco inaczej: „spadł głową w dół, pękł na pół i wypłynęły wszystkie jego wnętrzności”. Część komentatorów próbowała pogodzić obie relacje, dopowiadając, że nastąpiło to w wyniku pęknięcia konaru drzewa, na którym Judasz się powiesił. Jednak z relacji Łukasza nic takiego nie wynika. Papiasz (*Catena In Acta 1; In Matt. 27*) zna jeszcze inną wersję zdarzeń, z której wynika, że ciało Judasza bardzo opuchło i został zgnieciony w ciasnej uliczce przez jadący wóz¹¹⁴. Rozbieżność relacji wskazuje jednak na fakt, że tak naprawdę nic pewnego nie wiemy na temat sposobu, w jaki Judasz zakończył swoje życie¹¹⁵ i relacja Mateusza

¹¹¹ Tak jednoznacznie Ego, *Tobit*, 137.

¹¹² Vilchez Lindez, *Tobia*, 62.

¹¹³ Vilchez Lindez, *Tobia*, 62; Ego, *Tobit*, 137.

¹¹⁴ Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 224.

¹¹⁵ Mitch – Sri, *Ewangelia według św. Mateusza*, 390.

ma wymiar symboliczno-teologiczny, a nie faktograficzny. Scena Mateuszowa związana jest z tzw. motywem „trzydziestu srebrników” (por. Mt 26,14–15; 27,3–10), który nawiązuje do wypowiedzi z Za 11,12–13. Sam sposób opisania ostatnich chwil życia zdrajcy przypomina jednak przede wszystkim historię Achitofela (2 Sm 17,23; por. *apēnksato* – „powiesił się”) i ją bez wątpienia ma przed oczyma ewangelista¹¹⁶. Samobójcza decyzja Judasza to efekt rozpacz. Nie znamy powodów jego zdrady. Być może nie chciał śmierci Jezusa i gdy zorientował się, że został wykorzystany przez kapłanów i starszych, a konsekwencją jego zdrady będzie śmierć Mistrza, zrozumiał swój błąd (w. 4a: „zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną”). Czując wyrzuty sumienia, chciał odwrócić skutki swojego czynu. Ewangelista pisze, że „zmienił myśl, pożałował” (w. 3: *metamelomai*), ale unika słowa „nawrócił się” (*metanoēō*), które oznaczałoby radykalną zmianę stylu życia¹¹⁷. Judasz w istocie został odrzucony przez kapłanów i starszych, i pozostawiony ze swoim wcześniejszym wyborem samemu sobie (w. 4b: „Co nas to obchodzi? To twoja sprawa”). Wyznał swój grzech, ale przed niewłaściwym audytorium. Jego „opamiętanie się” nie spowodowało ani zmiany planów ze strony żydowskich przywódców, ani nie było nawróceniem samego Judasza. W poczuciu rozpacz odebrał sobie życie przez powieszenie. W tych czasach samobójstwo było już postrzegane jako coś negatywnego (Józef Flawiusz, *B.J.* 8.361–382). Tradycja rabiniczna odwoływać się będzie później w takiej ocenie tego aktu do Rdz 9,5¹¹⁸. Wyjątkiem była śmierć mędrca lub sprawiedliwego w sytuacji bez wyjścia (Luz III 327). Generalnie jednak śmierć przez powieszenie uznawana była za najbardziej haniebną sposób odebrania sobie życia (Eurypides, *Hel.* 299n). Filon traktuje ten rodzaj samobójstwa jako nieczysty (*Aet.* 20; *Mut.* 62)¹¹⁹. To efekt lektury Pwt 21,22–23, gdzie mowa jest o śmierci przez powieszenie jako karze za szczególnie ciężkie przestępstwa, a samego powieszzonego postrzega się jako przeklętego

¹¹⁶ Tak McCarter, *II Samuel*, 389; Paciorek, *Ewangelia*, 620.

¹¹⁷ Mitch – Sri, *Ewangelia*, 390. Na temat różnic semantycznych pomiędzy oboma słowami por. też Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, 391.

¹¹⁸ Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, 1027.

¹¹⁹ Paciorek, *Ewangelia*, 620; por. też detaliczne omówienie tych poglądów w judaizmie w: Goldstein, *II Maccabees*, 493.

przez Boga (Pwt 21,23)¹²⁰. Ewangelista w każdym razie nie pisze o nawróceniu Judasza, a jedynie o wyrzuceniu sumienia. To niezbędny wstęp do nawrócenia, ale Judasz nie zrobił kolejnych kroków. Mateusz i wraz z nim tradycja chrześcijańska nie opisały więc końca jego życia jako honorowej śmierci, lecz jako dokonane w hańbiący sposób samobójstwo – akt rozpaczy w obliczu zdrady, której się dopuścił (por. 2 Sm 17,23).

3. Samobójstwo jako akt samoofiarowania?

Okoliczności tego rodzaju nie należy mylić z religijnym pojęciem złożenia siebie w ofierze. Na starożytnym Bliskim Wschodzie nie znajdujemy zresztą żadnych przykładów tego rodzaju ofiar. Chodzi o sytuację, w której ktoś postanawia poświęcić swoje życie dla dobra innych ludzi, ceniąc osiągnięte w ten sposób dla nich dobro wyżej niż swoje własne życie¹²¹. To rodzaj męczeństwa, którego przykłady znajdujemy w tradycji związanej z księgami Machabejskimi (2 Mch 6,18–31 / 4 Mch 5,1–7,23; 2 Mch 7 / 4 Mch 8,1–14,10; 2 Mch 7,40 / 4 Mch 14,11–17,16). Najbliżej męczeństwa jako ofiary za innych byłby Eleazar (1 Mch 6,43–46), którego przypadek już analizowaliśmy. Jednak w tej scenie nie pojawiła się idea śmierci jako ofiary za naród (por. 2 Mch 7,37–38) i nie mamy pewności, czy wraz z bohaterskim czynem sam Eleazar zakładał poświęcenie swego życia, by ocalić swoich rodaków, czy raczej jego śmierć była jedynie skutkiem brawurowego ataku. Podobne rzecz się ma z jego imiennikiem – starcem Eleazarem (2 Mch 6,18–31), któremu przyświeca z kolei idea pozostawienia dobrego przykładu (*hypodeigma*; ww. 28.31) młodemu pokoleniu, a nie chęć ofiary ze swego życia złożonej za naród.

Szczególny przykład, który możemy rozważać jako pasujący do tej kategorii samobójstw, znajdujemy w Księdze Jonasza (Jon 1,12.14). To dzieło z epoki perskiej (IV–III wiek przed Chr.) napisane w stylu bliskim współczesnej noweli lub tekstu dydaktycznego¹²².

¹²⁰ Paciorek, *Ewangelia*, 621,

¹²¹ Baechler, *Tod durch eigene Hand*, 134.

¹²² Na temat dyskusji związanej z datowaniem tej księgi por. Lemański, *Szukajcie dobra*, 103–109.

Perykopa, w której znajdujemy interesującą nas wypowiedź, ma strukturę koncentryczną¹²³. W jej centrum znajdują się ww. 9–10, a kluczowe terminy wprowadzone zostają w ww. 4–5a (JHWH, morze, strach). Celem jest tu to, aby poganie odkryli to, co Jonasz wie od samego początku (burza na morzu to kara za ucieczkę Jonasza przed misją wyznaczoną przez Boga).

Jonasz to postać literacka, nawiązująca jednak do imienia historycznego proroka (2 Krl 14,25b). W kluczowym momencie przyznaje się on przed pogańskimi marynarzami, że groźna burza zagrażająca ich życiu jest z jego powodu i aby ją uśmierzyć, każe im wrzucić się do morza w nadziei, że może wtedy ustanie. W opinii św. Hieronima (*In Ionam* 1.12), to wyraz akceptacji swojej kary za ucieczkę przed wypełnieniem powołania Bożego. Na poziomie narratywnym jego dyspozycja „*weźcie (nāsā)*” mnie i wrzucicie do morza...” oznacza pełną kontrolę nad swoim losem i podjętą decyzję o poświęceniu się, by ocalić okręt i marynarzy. Jest jednak także drugi poziom – psychologiczny, na którym wskazuje się na oddanie inicjatywy i podjęcie decyzji przez samych marynarzy¹²⁴. Ostatecznie więc to nie sam Jonasz rzuca się w morze, lecz czynią to za niego inni¹²⁵. Instrukcja ma jednak na celu osiągnięcie konkretnego skutku: „by uciszyć morze” (w. 12aB; por. w. 11aB). W jakimś sensie pokazuje to gotowość na ofiarę ze swego życia.

Czasownik *tūl* – „rzucić”, to wiodące słowo w tej części opisu (por. w. 4: JHWH rzuca potężną wichurę; w. 5: marynarze wrzucają do morza ładunek). Hans Walter Wolff doszukuje się w jego użyciu pewnej ironii¹²⁶ i może mieć rację. Jonasz bowiem nie widzi rozwiązania w podjęciu misji wyznaczonej przez Boga, lecz w śmierci. Jest przekonany, że marynarze muszą go zabić, aby uciszyć burzę i jest na to gotowy. W istocie więc akceptuje swoją śmierć jako słuszną karę (por. Pwt 24,16), gdy mówi „ponieważ ja wiem, że z mego powodu (spadła) na was ta wielka burza”¹²⁷. Zatem na pierwszym pla-

¹²³ Allen, *The Book of Joel, Obadiah*, 197, 209.

¹²⁴ Sasson, *Jonah*, 124.

¹²⁵ Sasson, *Jonah*, 124.

¹²⁶ Wolff, *Dodekapropheton* 3, 94.

¹²⁷ Stuart, *Hosea-Jonah*, 462.

nie mamy tu zgodę na poniesienie konsekwencji swojej winy, ale na drugim jednak także gotowość poświęcenie swego życia, aby ocalić innych¹²⁸. Można w osobie Jonasza (imię znaczy: gołąb) dostrzec jaki rodzaj metafory (Izrael porównany do gołębia w Oz 7,11)¹²⁹. Niemniej w usta marynarzy włożone są kolejne słowa (w. 14), z których wynika, że śmierć Jonasza w istocie traktują oni jako rodzaj ofiary złożonej przez tegoż Jonasza swemu Bogu, aby ocalić ich życie, ale nie chcą być obciążeni winą za całą tę sytuację. Z perspektywy Jonasza – choć nie jest to ofiara kogoś niewinnego, jak w przypadku dobrowolnej ofiary Sługi JHWH (por. Iz 53) – to jednak jest to z jego strony wola, by ponosząc słuszną karę za swoje winy, nie obciążać jej konsekwencjami innych. Można w tym dostrzec odważną postawę, ale w sumie jest ona jednak mimo wszystko dalszą chęcią ucieczki przed wyznaczonym zadaniem. Ostatecznie jest to zatem postawa oceniana negatywnie, a Jonasz nie jest żadnym pozytywnym bohaterem¹³⁰. Dalsza metaforyka związana ze śmiercią (Jon 2,3–4.6–7) i brak reakcji Boga na Jonaszową chęć odejścia z tego świata motywowaną niezadowolaniem z ostatecznych konsekwencji swojej misji (Jon 4,3.8) pokażą, że wołą JHWH nie jest jego śmierć, lecz właściwe zrozumienie powierzonego mu zadania i samego Boga, który jest miłosierny również wobec pogan. W analizowanej przez nas scenie chodzi o to, by ci poganie poznali Boga Hebrajczyków, nauczyli się Go bać i wypełniać jego wolę (por. ww. 11–16)¹³¹. W ich modlitwie o uniewinnienie ich za wrzucenie Jonasza do morza (ww. 14–15) jest więcej pozytywnego przesłania niż w upartej postawie samego Jonasza, gotowego raczej umrzeć w poczuciu kary za grzech, niż się nawrócić i wypełnić swoje zadanie. W tym wypadku niewiele możemy powiedzieć o intencjach literackiego bohatera, ale sporo wywnioskować na temat opinii narratora. Samobójstwo oceniane jest tu przez niego jako rodzaj ucieczki przed poddaniem się woli Bożej.

¹²⁸ Potocki, „Księga Jonasza”, 321.

¹²⁹ Deissler, *Zwölf Propheten III*, 157.

¹³⁰ Allen, *The Book*, 211, przyp. 40.

¹³¹ Jeremias, *Die Propheten Joel*, 88.

Wnioski

Jak zauważyliśmy w trakcie analizy, opinia, że w tekstach biblijnych generalnie samobójstwo nie jest oceniane negatywnie, nie do końca jest słuszna. W tekstach deuteronomistycznych zwykle traktuje się je w istocie jako tragiczny wybór w sytuacji bez wyjścia. Dotyczy to okoliczności wojennych (Abimelek, Saul, Zimri), jak i tych, w których traci się sens dalszego życia z powodu tzw. „śmierci społecznej” (Samson, Achitofel). Przypadek Samsona w sumie również mógłby być potraktowane jako specyficzna sytuacja wojenna. Autorzy deuteronomistyczni opisują je albo z dozą ironii (Abimelek: śmierć uzurpatora), albo jako przykład słusznej kary Bożej (Zimri). Innym razem akcent pada na tragizm postaci, bez okazania jakiejś szczególnej sympatii dla samobójcy (Saul, Achitofel) lub z pewną nutą ostatecznej aprobaty (Samson). Dla samych bohaterów są to zawsze sytuacje graniczne i samobójstwo stanowi jedyną drogę ucieczkę przed konsekwencjami swoich złych wyborów lub po prostu, jak w przypadku Saula, jedynie druzgoczącej klęski militarnej i ostatecznego odrzucenia przez Boga. Poza Samsonem, Abimelekiem i Saulem, których motywacje do dokonania takiego wyboru znamy (Samson: chęć zemsty; Abimelek i Saul: chęć uniknięcia hańby), wszystkie pozostałe postaci – jak możemy się jedynie domyślać – kierowały się poczuciem utraty sensu dalszego życia i być może (Zimri, Achitofel) obawami, że zostaną potraktowane źle.

To podejście do samobójstwa ulega jednak dość wyraźnej zmianie w późnej epoce perskiej i hellenistycznej. Teksty dydaktyczne napisane w formie przypominającej współczesne nowele wyraźnie odrzucają samobójstwo jako sposób na rozwiązanie problemów. Sara rozważa konsekwencje takiego wyboru dla swego ojca i ostatecznie Bogu pozostawia decyzję o swej śmierci, a narrator wyraźnie wskazuje inne, mądrościowe rozwiązanie: zawierzenie się Bogu prowadzi do zmiany sytuacji. Jonasz wybiera śmierć, uznając ją za swoją karę, chce ocalić w ten sposób przed jej konsekwencjami niewinnych pogan, ale nie rozumie, że wystarczyłby mu jedynie inny sposób myślenia o swoim Bogu i podporządkowanie się Jego woli.

W czasach hellenistycznych obserwujemy jeszcze inne podejście do samobójstwa. Ptolemeusz Makron to poganin, który znalazł się w sytuacji „śmierci społecznej”. To – w oczach

narratora – konsekwencje jego życzliwej postawy wobec Żydów. Nie ma tu jakiejś apoteozy wobec tej postaci, ale jego samobójczą śmierć opisuje się jako honorowy wybór dokonany w obliczu utraty sensu życia. Żydowski powstańcy (Eleazar, Razis) z kolei postrzegani są raczej pozytywnie. Eleazar to bohater wojenny, który traci swe życie nie dlatego, że chce, ale dlatego, że jest to konsekwencją jego brawury wojennej. Choć poświęca się z dobrymi intencjami, to jednak ostatecznie jego czyn okazuje się nieefektywny. Narrator uznaje heroizm jego czynu, ale każe chyba czytelnikowi zastanowić się nad jego sensem. Razis – bohater nieco młodszej 2 Mch, to postać opisana na wskroś pozytywnie. Jego samobójstwo jako ucieczkę przed pojmaniem oraz pohańbieniem, przedstawia się jako wybór „szlachetnej śmierci”. Nie boi się jej, gdyż w swojej modlitwie skierowanej do Boga wyraża nadzieję na ponowny powrót do życia (zmartwychwstanie).

Wreszcie jedyny przypadek z Nowego Testamentu, a mianowicie Judasz. To postać tragiczna, a jego śmierć przypomina koniec życia Achitofela. Obaj zdradzili i obaj stracili sens dalszego życia. O ile jednak Achitofel odrzucony jako doradca przez Absaloma, nie mógł też liczyć na pobłażliwość Dawida, którego zdradził i przeciwko któremu doradzał, o tyle Judasz miał możliwość innego wyboru. Ewangelista wyraźnie wskazuje tu z jednej strony, że jego haniebna śmierć jest konsekwencją zdrady, ale poprzez analogię do Achitofela, pozwala zauważyć też zasadniczą różnicę. Judasz miał do kogo wrócić (por. kazus Piotra: Mt 26,31–35; 27,69–75; 28,16–20), ale w to nie uwierzył. Wyraził szczery żal, ale nie dokonał pełnego nawrócenia.

Jak więc autorzy biblijni patrzą na samobójstwo? Nie jest to polecany przez nich sposób na rozwiązanie problemów (może poza przypadkiem Razisa). Traktują je jednak czasem ze zrozumieniem, jako jedyne honorowe wyjście z sytuacji lub wybór mniejszego zła w sytuacjach bez wyjścia, czasem też jako karę Bożą (Zimri). Niejednokrotnie taki wybór wynika z obowiązujących konwencji społecznych. Autorzy biblijni wyrażają też swoje zrozumienie dla sytuacji psychologicznej, która do takich wyborów prowadzi. W epoce po wygnaniu babilońskim widać jednak tendencję do wskazywania innych sposobów rozwiązania trudnych sytuacji: zawieszenie się Bogu (Sara), poddanie się Jego woli (Jonasz), nadzieję

na zmartwychwstanie z powodu wierności Jego prawom (Razis), a wreszcie nawrócenie, którego mimo żalu za swój czyn, zabrakło Judaszowi.

Attitudes to Suicide in the Statements of Biblical Authors and Their Narrative and Cultural Context

Abstract: The topic of suicide in the Bible, if we look at it superficially, seems to be treated with a certain amount of understanding, even as an acceptable solution to a “dead end” situation. It is often treated, especially in Deuteronomistic texts, as a choice of lesser evil – to avoid humiliation, torture or “public death.” In texts from the Hellenistic era (1–2 Macc), the decision to commit suicide is even an example of heroism or an honourable solution. Some text from the turn of the Persian and Hellenistic eras (the books of Tobit and Jonah), however, point to alternative solutions and greater trust in God. The Gospel account of Judas’s suicide should also be perceived in this way.

Keywords: suicide, Bible, narrative and cultural context

Bibliografia

- Allen, L.C., *The Book of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1976).
- Asley, B.M., *Życie prawdą w miłości. Biblijne wprowadzenie do teologii moralnej* (Poznań: W Drodze 2008).
- Assmann, J., *Ägypten. Eine Sinngeschichte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996).
- Baechler, J., *Tod durch eigene Hand. Eine wissenschaftliche Untersuchung über den Selbstmord* (Frankfurt am Main – Berlin – Wien: Ullstein 1981).
- Balzaretti, C., *1–2 Samuele* (I libri biblici. Primo Testamento; Milano: Paoline 2020).
- Bar-Efrat, S., *Das zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 181; Stuttgart: Kohlhammer 2009).
- Bartelmus, R., *Heroentum in Israel und seiner Umwelt: eine traditionsge-schichtliche Untersuchung zu Gen. 6, 1-4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 65; Zürich: TVZ 1979).
- Begg, C., „Achitophel versus Hushai according to Josephus”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 22 (2005) 479–500.
- Block, D.I., *Judges, Ruth* (The New American Commentary 6; Nashville, TN: Publishing Group 1999).

- Bodner, K., „Motives for Defection: Ahithophel's Agenda in 2 Samuel 15–17”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 31/1(2002) 63–72, https://www.academia.edu/3757733/Motives_for_defection_Ahithophels_agenda_in_2_Samuel_15_17 (dostęp 3.07.2023).
- Borger, R. – Fuchs, A., *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals* (Wiesbaden: Harrassowitz 1996).
- Caquot, A. – Robert, P. de, *Les livres de Samuel* (Genève: Labor et Fides 1994).
- Cekiera, C., „Postawy wobec życia i śmierci a problem samobójstwa”, *Między życiem a śmiercią. Uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne* (red. W. Bołoz – M. Ryś; Warszawa: UKSW 2002) 277–288.
- Centrum Badania Opinii Społecznej, *Samopoczucie Polaków w roku 2022* (Komunikat z badań 4/2023), https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2023/K_004_23.PDF.
- Cogan, M., *1 Kings* (The Anchor Bible 10; New York, NY: Doubleday 2000).
- Cohen, J., „On Martyrs and Communal Interests: Rabbinic Readings of the Samson Narrative”, *Review of Rabbinic Judaism* 11 (2008) 49–72.
- Deissler, A., *Zwölf Propheten III: Obadja–Jona–Micha–Nahum–Habakuk* (Neue Echter Bibel; Würzburg: Echter 1984).
- Diehl, E., *Anthologia Lyrica Graeca*. Fasc. I. *Poetae Elegiaci* (Leipzig: B.G. Teubner 1954).
- Dietrich, J., „Der Tod von eigenen Hand im Alten Testament und Alten Orient”, *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (red. A. Berlejung – B. Janowski; Forschungen zum Alten Testament 64; Tübingen: Mohr Siebeck 2009) 177–198.
- Dietrich, W., *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 3; Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1997).
- Dietrich, W., *Samuel. 1 Samuel 27–2 Samuel 8* (Biblischer Kommentar. Altes Testament 8/3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019).
- Dietrich, W., *Samuel. 2 Samuel 15–20* (Biblischer Kommentar. Altes Testament 8/5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023).
- Dietrich, W. – Vollenweider, S., „Tod. Altes und Neues Testament”, *Theologische Realenzyklopädie* (red. G. Müller; Berlin – New York, NY: de Gruyter 2002) XXXIII, 582–600.
- Dobbeler, S. von, *Die Bücher 1/2 Makkabäer* (Neues Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 11; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997).
- Dommershausen, W., *1–2 Makkabäer* (Neue Echter Bibel; Würzburg: Echter 1985).
- Doran, R., *2 Maccabees. A Critical Commentary* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2012).
- Dragga, S., „In the Shadow of the Judges: The Failure of Saul”, *Journal for the Study of the Old Testament* 38 (1987) 39–46.

- Droge, A.J., „Suicide”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman; New York, NY: Doubleday 1992) VI, 225–231.
- Droge, A.J. – Tabor, J.D., *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity* (New York, NY: Harper Collins 1992).
- Durkheim, É., *Suicide. Étude de sociologie* (Paris: Felix Alcan 1897); wydanie polskie: Durkheim, É., *Samobójstwo. Studium z socjologii* (Biblioteka Myśli Socjologicznej 3; tłum. K. Wakar; Warszawa: Oficyna Naukowa 2006).
- Dziadosz, D., *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu* (Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej 2006).
- Dziadosz, D., *Księga Sędziów rozdziały 6–12* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 7/2; Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła 2019).
- Edelman, D.V., *King Saul in the Historiography of Judah* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 121; Sheffield: Academic Press 1991).
- Eder, S., „Gender Trouble in Judges 4? An Intertextual Approach to Jael”, *Protokolle zur Bibel* 27 (2018) 73–84.
- Ego, B., *Tobit* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament; Stuttgart: Kohlhammer 2021).
- Engel, H., „Das Buch Tobit”, *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1; wyd. 7; Stuttgart: Kohlhammer 2008) 278–288.
- Engel, H., „Die Bücher der Makkabäer”, *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1; wyd. 7; Stuttgart: Kohlhammer 2008) 312–328.
- Exum, C.J., „The Theological Dimension of the Samson Saga”, *Vetus Testamentum* 33 (1983) 30–45.
- Falewicz, A., „Duszpasterz i teolog w obliczu aktu samobójczego”, *Praktyczna psychologia dla teologów* (red. M. Guzewicz – J. Czerkowski; Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 9; Kielce: Jedność 2017) II, 177–197.
- Finkelstein, I., „Tell el-Far‘ah (Tirza) and the Early Days of the Northern Kingdom”, *Revue Biblique* 119 (2012) 331–146, https://www.academia.edu/4062301/I_Finkelstein_Tell_el_Farah_Tirzah_and_the_Early_Days_of_the_Northern_Kingdom_Revue_Biblique_119_2012_331_346 (dostęp 27.05.2023).
- Fitzmyer, J., *The Acts of the Apostles* (The Anchor Bible 31; New York, NY: Doubleday 1998).
- Flawiusz, J., *Wojna żydowska* (tłum. J. Radożycki; Warszawa: Oficyna Wydawnicza 1991).
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. I. Kong David (II Sam 9–20 and Kings 1–2)* (Studia Semitica Neerlandica 20; Assen: Van Gorcum 1981).

- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*. II. *The Crossing Fates (I Sam. 13–31 and II Sam. 1)* (Studia Semitica Neerlandica 23; Assen: Van Gorcum 1986).
- Galpez-Feller, P., „Let my Soul Die with the Philistines (Judges 16,30)”, *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (2006) 315–325, https://www.researchgate.net/publication/240714554_%27Let_my_Soul_Die_with_the_Philistines%27_Judges_1630 (dostęp 26.05.2023).
- Gesenius Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (red. H. Donner; wyd. 18; Berlin – New York, NY: Springer 1995) II.
- Goldstein, J.A., *I Maccabees* (The Anchor Bible 41; New York, NY: Doubleday 1976).
- Goldstein, J.A., *II Maccabees* (The Anchor Bible 41A; Garden City – New York, NY: Doubleday 1983).
- Gross, W., *Richter* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2009).
- Gryglewicz, F., *Księgi Machabejskie* (Pismo Święte. Stary Testament 6/4; Poznań: Pallottinum 1961).
- Hamilton, M., *The Body Royal: The Social Poetics of Kingship in Ancient Israel* (Leiden – Boston, MA: Brill 2005).
- Hasenfratz, H.-P., *Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogenannten Strafpfertheorie* (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 24; Leiden: Brill 1982).
- Henten, J.W. van, *The Maccabean Martyrs as Saviour of the Jews. A Study of 2 and 4 Maccabees*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57; Leiden – Boston, MA: Brill 1997).
- Herr, D.D. – Boyd, M.P., „A Watermelon Named Abimelech”, *Biblical Archaeology Review* 28/1 (2002) 34–37, 62.
- Hess, R.S., „h^q”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (red. W.A. Van Gemeren; Carlisle: Paternoster Press 1997) II, 209–210.
- Januszewska, E., „Samobójstwo. I. Aspekty psychologiczne i społeczne”, *Encyklopedia Katolicka* (red. S. Wilk; Lublin: TN KULJP II 2012) XVII, 975–977.
- Jeremia, J., *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha* (Das Alte Testament Deutsch 24/3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007).
- Joüon, P. – Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*. II. *Syntax* (Roma: PIB 1993).
- Kampen, J., „Macron”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman; New York, NY: Doubleday 1992) IV, 461–462.
- Knauf, E.A., *I Könige 15–22* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2019).

- Kowalski, E., *Człowiek i bioetyka. Zagadnienia bioetyczne dla duszpasterzy i katechetów* (Kraków: Homo Dei 2015).
- Kuszyński, A., „Samobójstwo. 2. Aspekty moralne”, *Encyklopedia Katolicka* (red. S. Wilk; Lublin: TN KULJP II 2012) XVII, 977.
- Lang, B., „Selbstmord”, *Neues Bibel-Lexikon* (red. M. Görg – B. Land; Düsseldorf – Zürich: Benzinger 2001) III, 562–563.
- Laskowski, Ł., *Druga Księga Machabejska* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 14/3; Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła 2017).
- Lemański, J., „Dawid i Goliat, czyli spór o to, jaki obraz Dawida prezentuje 1 Sm 17,1–18,5?”, *Roczniki Biblijne* 2/57 (2010) 77–121.
- Lemański, J., „*Sprawisz, abym ożył!*”. *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie* (Rozprawy i Studia 532; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe USz 2004).
- Lemański, J., „*Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli*” (*Am 5,14*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe USz 2012) II.
- Lenzen, V., „Selbsttötung in der Bibel”, *Bibel und Kirche* 47 (1992) 87–93.
- Machinek, M., *Śmierć w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u kresu ludzkiego życia* (Biblioteka Wydziału teologicznego 6; Olsztyn: Hosianum 2001).
- Marciniec, P., „Samobójstwo”, *Encyklopedia Bioetyki* (red. A. Muszala; Ransom PWE 2005) 399–404.
- McCarter, P.K., *I Samuel* (The Anchor Bible 8; Garden City, NY: Doubleday 1980).
- McCarter, P.K., *II Samuel* (The Anchor Bible 9; New York, NY: Doubleday 1984).
- McKenzie, S.L., *1 Könige 16 – 2 Könige 16* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament; Stuttgart: Kohlhammer 2021).
- Mitch, C. – Sri, E., *Ewangelia według św. Mateusza* (tłum. E. Litak; Katolicki Komentarz do Pisma Świętego; Poznań: W Drodze 2019).
- Moretti, L., *Iscrizioni storiche ellenistiche: Testo, traduzione e commento* (Biblioteca di studi superiori 5/3; Firenze: La nuova 1967) I.
- Nawrot, J., *Pierwsza Księga Machabejska rozdziały 6,17–16,24* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 14/2; Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła 2020).
- Nelson, R.D., *Judges: A Critical and Rhetorical Commentary* (London: T&T Clark 2017).
- Niditch, S., *Judges* (The Old Testament Library; Louisville, KY – London: Westminster John Knox Press 2008).
- Nobile, M., *1–2 Re* (I libri biblici. Primo Testamento; Milano: Paoline 2010).

- Nowotny, J., *Selected Royal Inscriptions of Assurbanipal. L³ L⁴, LET Prisma I, Prisma T, and Related Texts* (State Archive of Assyrian Cuneiform Texts 10; Helsinki: Jan Sanders Memorial Fund 2014).
- Paciorek, A., *Ewangelia według św. Mateusza rozdziały 14–28* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1/2; Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła 2008).
- Plutarch, „Pyrrus”, *Żywoty sławnych mężów* (tłum. M. Brożek; Wrocław: Ossolineum 1977) 242–304.
- Polibiusz, *Dzieje* (tłum. S. Hammer – M. Brożek; Wrocław: Ossolineum 2005) II.
- Popowski, R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 1995).
- Potocki, S., „Księga Jonasza”, *Księgi Proroków Mniejszych* (Pismo Święte. Stary Testament 12/1; Poznań: Pallottinum 1968) 233–341.
- Rizzi, G., *Giudici* (I libri biblici. Primo Testamento; Milano: Paoline 2012).
- Roux, G., *Mezopotamia* (tłum. B. Kowalska – J. Kozłowska; Warszawa: Dialog 1998).
- Sasson, J.M., *Jonah* (The Anchor Bible 24B; New York, NY: Doubleday 1990).
- Schroer, S., *Die Samuelbücher* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 7; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992).
- Schüngel-Straumann, H., *Tobit* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2000).
- Shemesh, Y., „Suicide in the Bible”, *The Jewish Bible Quarterly* 37 (2009) 157–168.
- Spronk, K., *Judges* (Historical Commentary on the Old Testament; Leuven – Paris – Bristol: Peeters 2019).
- Staubli, T. – Schroer, S., *Menschenbilder der Bibel* (Ostfildern: Patmos Verlag 2014).
- Stoebe, H.J., *Die erste Buch Samuelis* (Kommentar zum Alten Testament 8/1; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1973).
- Stoebe, H.J., *Das zweite Buch Samuelis* (Kommentar zum Alten Testament 8/2; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994).
- Stolz, F., *Das erste und zweite Buch Samuel* (Zürcher Bibelkommentar 9; Zürich: Theologischer Verlag 1981).
- Strack, H.L. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus* (München: C.H. Beck 1926).
- Stuart, D., *Hosea-Jonah* (Word Biblical Commentary 31; Waco, TX: Book Publisher 1987).
- Sweeney, M.A., *I & II Kings* (The Old Testament Library; Louisville, KY – London: Westminster John Knox Press 2007).

- Ślipko, T., *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki* (Kraków: WAM 1994).
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge* (red. B. Janowski – G. Wilhelm; tłum. K. Hecker; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005) II (= *TUAT.NF*).
- Vilchez Lindez, J., *Tobia e Giuditta* (Roma: Borla 2004).
- Webb, B.G., *The Book of Judges* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2012).
- Weber, H.-J., *Der soziale Tod. Zur Soziogenese von Todesbildern* (Europäische Hochschulschriften 22/255; Frankfurt am Main: Peter Lang 1994).
- Wolff, H.W., *Dodekapropheten 3: Obadja/Jona* (Biblischer Kommentar. Altes Testament 14/3; wyd. 2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991).
- Wray Beal, L.M., *1&2 Kings* (Apollos Old Testament Commentary 9; Downers Grove, IL – Nottingham: InterVarsity Press – Apolls 2014).
- Wright, A.T., „Suicide”, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* (red. K.D. Sakenfeld; Nashville: Abingdon Press 2009) V, 395.
- Wrona, M.S., *Samobójstwo dziecka jako fakt prawny i społeczny* (dysertacja doktorska; UW Instytut Stosowanych Nauk Społecznych; Warszawa 2022).