

Münnich, Maciej

Biblijny kult węży - próba interpretacji

Przegląd Historyczny 95/2, 153-167

2004

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

MACIEJ MÜNNICH
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Instytut Historii

Biblijny kult węży — próba interpretacji

Powyższy tytuł może budzić pewne zaskoczenie: gdzie w Biblii jest mowa o kulcie węży? Pierwsze skojarzenie z Biblią i wężem wiąże się zwykle z obrazem raju i węża przeklętego, nie zaś czczonego. A jednak w Biblii w dwóch miejscach mamy do czynienia z postępowaniem wobec figur węży, które można w sposób w pełni uzasadniony nazwać kultowym. Co ciekawe, nie są to wzmianki o kulcie związanym z wężami, a praktykowanym przez jakieś ludy sąsiadujące z Izraelem. Można by wówczas taki tekst odczytać jako potępienie pogańskich praktyk przez autorów biblijnych. W obu przypadkach wąż spełnia kultową funkcję wśród samych Hebrajczyków. Co więcej, niekoniecznie są to jacyś odstępcy, zwracający się ku „obcym bogom” i odrzucający Jahwe. Nawet nie zawsze są oni negatywnie oceniani, choć można by tego oczekiwać w tekście z założenia, przynajmniej w obecnym kształcie, monoteistycznym i zakazującym tworzenia jakichkolwiek wyobrażeń kultowych przedstawiających czy to ludzi, czy to zwierzęta. Jeśli dodamy, że kultowy wąż wykonany został na polecenie Mojżesza, a czczony był w samej świątyni jerozolimskiej, początkowa konfuzja może być tym większa. Aby z niej wybrnąć, należy przedstawić oba interesujące nas biblijne miejsca.

Pierwsze z nich to Lb 21,4–9. Księga Liczb opisuje buntujących się podczas wędrówki przez pustynię Hebrajczyków, na których Jahwe — w ramach kary — zsyła jadowite węże. Wówczas następuje uznanie winy przez grzeszników i prośba o wstawiennictwo do Mojżesza. „Wtedy Jahwe rzekł do Mojżesza: »Sporządź sobie jadowitego [węża] i umieść go na palu. A każdy, kto będzie ukąszony i spojrzy na niego, będzie żył«. I sporządził Mojżesz węża brązowego [*n^eħaš n^eħōšet*] i umieścił go na palu. I było [tak], że jeśli kogoś wąż ukąsił, a [ukąszony] popatrzył na węża brązowego — pozostawał przy życiu” (Lb 21,8–9)¹.

Nie ma zatem wątpliwości, że dla autora Księgi Liczb ostatecznie to Bóg Izraela władny jest uzdrowić pokąszonych Hebrajczyków. Jednak dlaczego właśnie wyobrażenie węża ma przywrócić zdrowie, z tekstu wprost nie wynika. W pierwszym odruchu nasuwa się najbardziej oczywiste wyjaśnienie — skoro węże pokąsały, zatem wąż służy jako antidotum. Oczywiście nie chodzi tu o medyczne wyjaśnienie całego opisu. Wszak w rzeczywistości nie da się użyć jednego węża (do tego metalowego) jako lekarstwa na działanie jadu

¹ Tłumaczenia tekstów biblijnych w niniejszym artykule są dziełem autora.

innego. Jesteśmy w świecie religii i brązowego węża można interpretować jedynie jako fenomen natury religijnej². Wydaje się więc, że Mojżeszowego węża należy postrzegać jako symbol boskiego Władcy Węży, który swą mocą leczy skutki ukąszenia. Wywyższenie symbolu Boga (bóstwa) bez wątplenia ma znaczenie kultowe, choć tekst nie wspomina o jakichkolwiek czynnościach rytualnych, np. składaniu ofiar, oddawaniu pokłonów i tym podobne. Czy wąż jest symbolem samego Jahwe, czy też jakiegoś pomniejszego bóstwa, podanego tutaj przez biblijnego autora mocy Boga Izraela, nie sposób stwierdzić. Z pewnością nie można tej drugiej możliwości wykluczyć *a priori*. Wskazują na to inne przykłady biblijne, które wspominają o różnych bóstwach podporządkowanych Jahwe. I tak można np. w orszaku Boga Izraela zobaczyć boga Reszeфа (Ha 3,5), a pustynny demon Azazel służy do oczyszczenia Izraela z jego grzechów (Kpł 16). Wprawdzie w przypadku Mojżeszowego węża Biblia nie podaje nam imienia, jednak — jak poniżej zostanie to przedstawione — nie ulega wątpliwości, że brązowe węże były wśród Kananejczyków symbolem jakiegoś bóstwa i to z pewnością nie Jahwe. Nie bez znaczenia jest również fakt, że Jahwe nigdy, przynajmniej w dostępnych nam źródłach, nie był wiązany z wężem. Zwierzę to raczej stopniowo stało się znakiem przeciwnika Jahwe — Szatana, choć trzeba pamiętać, że proces ten miał miejsce stosunkowo późno, zapewne w ostatnich wiekach przed Chrystusem. Jeśliby jednak mimo to widzieć w brązowym wężu na pustyni symbol związany bezpośrednio z Jahwe, musiałby on wówczas wyrażać uzdrowicielską funkcję Boga Izraela.

Na razie musimy więc pozostawić bez odpowiedzi pytanie, czym symbolem jest Mojżeszowy wąż. Ponieważ jednak w ogóle bierzemy pod uwagę, że nie jest to symbol Jahwe, to w oczywisty sposób musimy założyć, że mamy do czynienia z biblijną tradycją sięgającą czasów, gdy izraelski monoteizm jeszcze się nie ukształtował. W odniesieniu do omawianego tekstu należałoby raczej mówić o monolatrii, tj. o sytuacji, w której tylko jedno bóstwo — tutaj narodowy Bóg Izraela — jest czczone, a wszystkie inne traktowane są jako słabsze i od niego zależne. Problemem jest, dlaczego późniejsi, monoteistyczni już redaktorzy tekstu, pozostawili taki opis. Przecież w oczywisty sposób jest on sprzeczny z przepisami zakazującymi czynienia wyobrażeń ludzi i zwierząt oraz zapewne — jeśli założymy, że wąż nie symbolizuje tu Jahwe — z ortodoksyjnym monoteizmem. Prawdopodobnie wydaje się, że mamy tu do czynienia z tak szacowaną tradycją, że nawet sprzeczność z późniejszymi prawami nie była w stanie doprowadzić do jej usunięcia z tekstu formującego się Pięcioksięgu. Oczywiście nie jesteśmy w stanie określić, czy rzeczywiście opowieść o jadowitych wężach pierwotnie wiązała się z Mojżeszem (wbrew tak zwanej szkole minimalistycznej zakładamy jego realne istnienie, mimo braku bezpośrednich dowodów historycznych, bowiem nieprawdopodobne wydaje się powstanie tak silnej tradycji biblijnej bez jakichkolwiek podstaw), czy też została mu w bliżej nieznanych okolicznościach przypisana. Niestety badanie tak odległej fazy kształtowania się tekstu biblijnego wydaje się zupełnie nierealne. Z pewnością jednak tradycja o Mojżeszu i brązowym wężu była silna już w czasach króla Ezechiasza (VIII w. p.n.e.), jak to poniżej ukaże kolejny tekst. Należy więc założyć, że powstała ona najpóźniej w czasach przed- lub wczesnomonarchicznych, a być może

² Dawne próby medycznej interpretacji jadowitych węży jako pasożytniczych nitkowców (inaczej riszta, *dracunculus medinensis*, vide: J. P r e u s s, *Biblisches-talmudische Medizin*, Berlin 1911, s. 197), żyjących w kończynach ludzi i zwierząt zdecydowanie nie są przekonujące. Vide: M. S u s s m a n, *Sickness and Disease*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. D. N. F r e e d m a n, electronic edition, New York 1996; J. W i l k i n s o n, *The Bible and the Healing*, Edinburgh–Grand Rapids 1998, s. 40–41.

rzeczywiście sięga swymi korzeniami XII w. p.n.e. Bez wątpienia tradycja ta formowała się w czasach, gdy politeistyczne wierzenia mieszkańców Kanaanu były powszechnie znane i praktykowane, również przez Izraelitów. Będzie to miało istotne znaczenie dla dalszych rozważań.

Zapowiedziany drugi tekst jest jeszcze ciekawszy, mówi bowiem wprost o oddawaniu czci brązowemu wężowi. Wspomina on reformę kultu w świątyni jerozolimskiej: „On (król Ezechiasz) usunął wyżyny (*bāmôt*), połamał stele (*maššēbôt*), wyciął aszerę (*’āšērāh*) i strzaskał węża miedzianego (*n^eḥaš hann^eḥōšet*), którego sporządził Mojżesz, ponieważ aż do tego dnia synowie Izraela składali mu ofiary z kadzidła i nazywali go³ Nechusztan (*n^eḥuštān*)” (2 Krl 18,4).

Wprawdzie tekst opisuje zniszczenie kultowego węża, jednak przyczyną jest składanie mu ofiar, nie zaś samo jego istnienie. Zatem i ten tekst musiał powstać, zanim w społeczeństwie hebrajskim rozpowszechnił się zakaz przedstawień ludzi i zwierząt. Bez wątpienia mamy tu opisany synkretyczny kult jerozolimski z czasów, gdy Juda wprawdzie uznawała Jahwe za swego głównego Boga narodowego, jednak równocześnie obok niego czciła i inne bóstwa. Niestety znowu nie wiemy, czy miedziany wąż wiązał się z kultem Jahwe, czy też raczej innego boga, na co mogłoby wskazywać sąsiedztwo kultu syro–kananejskich bóstw płodności⁴. Bez wątpienia jednak był to przedmiot otaczany kultem przez czcicieli Jahwe — choć może niezupełnie ortodoksyjnych — wszak znajdował się w świątyni Boga Izraela. Wobec nawiązania do węża Mojżeszowego trudno postrzegać Nechusztana inaczej, aniżeli jako symbol boga–uzdrowiciela⁵. Problematiczne jest jednak, czy można zaufać tekstowi biblijnemu, jeśli chodzi o hebrajskie pochodzenie kultu Nechusztana. Aby uzasadnić nasz sceptycyzm wobec takiej tezy, należy w tym miejscu wspomnieć o znaleziskach brązowych węży kananejskich.

Najstarszy brązowy wąż został odnaleziony w Megiddo (Tell el–Mutesellim). Miał ok. 18 cm długości. Pochodził z warstwy X, datowanej na 1650–1550 r. p.n.e.⁶ Nie ulega wątpliwości, że model węża leżał na terenie pełniącym funkcje sakralne. Drugi z węży z Megiddo (ok. 10 cm długości) został odnaleziony w warstwie VII B (1250–1150 r. p.n.e.)⁷.

Następny brązowy wąż pochodzi z Tel Mevorakh (Tell Mubarak). Mierzy on ok. 20 cm długości i pochodzi z trzeciej fazy Późnego Brązu (1500–1300 r. p.n.e.). Odnaleziono go na terenie sanktuarium i niestety było to jedyne znalezisko, które można bezpośrednio powiązać z kultem⁸.

Kolejne dwa brązowe węży odkopano w centralnym pomieszczeniu świątyni H w Hazor (Tell el–Qedah). Oba pochodziły z warstwy IA, datowanej na 1400–1200 r. p.n.e. (Póź-

³ Wbrew tekstowi masoreckiemu, który ma „i nazywał go” za podmiot uważając króla Ezechiasza. LXX^L, Targum i Peszitta zgodnie stawiają orzeczenie w *pluralis*.

⁴ Zarówno wyżyny, jak i aszery bez wątpienia związane były z kultem takich bóstw płodności, jak Baal i Aszera (Aszirat).

⁵ H. A v a l o s, *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, „Harvard Semitic Museum Monographs”, nr LIV, Atlanta 1995, s. 337–338.

⁶ G. L o u d, *Megiddo II*, Chicago 1948, *Text fig.* 400; *Plates* pl. 240:1.

⁷ *Ibidem*, *Plates* pl. 240:4. Być może należałoby datować warstwę VII B na rok ok. 1300 p.n.e.; tak sugeruje K. J o i n e s, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archeological, and Literary Studies*, Haddonfield 1974, s. 75, przyp. 6.

⁸ E. S t e r n, *Tel Mevorakh*, 1975, „Israel Exploration Journal” t. XXVI, 1976, s. 50, pl. 10: C.

ny Brąz II). Pierwszy z nich ma ok. 10 cm, drugi zaś ok. 7 cm długości. Krótszy ma otwór i był prawdopodobnie noszony jako wisiorek–amulet⁹. Inne znaleziska w tym miejscu to — oprócz licznej ceramiki, m.in. bazaltowy ołtarz z symbolem boga burzy (koło z krzyżem w środku), stoły dla ofiar libacyjnych oraz bazaltowy basen o zapewne kultowym przeznaczeniu. Obok świątyni znaleziono fragmenty posągu bóstwa, na podstawie w kształcie byka, z podobnym do opisanego powyżej symbolem na piersi.

Dwa węże odkryto również w Sychem (Tell Balatah). Niestety brak jest opublikowanej dokumentacji archeologicznej. Jedynie z ustnej relacji uczestniczącego w wykopaliskach prof. Josepha A. Callaha można wnioskować, że zostały one znalezione podczas prac w 1957 r.¹⁰ Prawdopodobnie odkopano je na terenie świątyni w warstwie pochodzącej z Późnego Brązu (1450–1100 r. p.n.e.)¹¹.

Z przełomu okresu brązu i żelaza (1300–1100 r. p.n.e.) pochodził brązowy wąż owinięty złotą taśmą, odkryty w naosie midianickiej świątyni w Timna' (Tell el-Batashi). Świątynię pierwotnie zbudowali Egipcjanie, poświęcając ją bogini płodności Hathor. Jednak za czasów XX dynastii opuścili oni pobliskie kopalnie miedzi oraz samą świątynię. Obiekty te przejęte zostały przez Midianitów. Z czasów gdy byli oni gospodarzami w Timna', pochodzi zarówno sam wąż (niespełna 12 cm długości), jak i wota złożone w świątyni: brązowa, faliczna figurka mężczyzny, figurka barana, liczne pierścienie, amulety, kolczyki, naramienniki, paciorki i wiele miedzianych narzędzi. Ponadto licznie reprezentowana jest midianicka ceramika¹².

Wreszcie brązowy model węża datowany na 1100–900 r. p.n.e.¹³ odkryto również w Gezer (Tell Jezer). Znajdował się on na posadzce północnej okrągłej budowli (*northern circular structure*), wchodzącej w skład wyżyny kultowej. Wąż leżał pomiędzy fragmentami mis cypryjskiego pochodzenia, bardzo często znajdowanymi na całej wyżynie. Niestety

⁹ *Hazor III–IV: an Account of the Third and Fourth Seasons of Excavations 1957–1958: Plates*, red. Y. Yadin, Jerusalem 1961, pl. CCCXXXIX:5–6. Niestety autor nie miał możliwości, by dotrzeć do wydanego z wielkim opóźnieniem tekstu sprawozdań z wykopalisk *Hazor III–IV: an Account of the Third and Fourth Seasons of Excavation, 1957–1958: Text*, red. A. Ben-Tor, Jerusalem 1989.

¹⁰ Vide: K. Joines, op. cit., s. 62–63. W swym nieco wcześniejszym artykule autorka ta powołuje się także na świadectwo L. Toombsa oraz zaznacza, że sama osobiście widziała jeden z węży, vide: K. R. Joines, *The Bronze Serpent in Israelite Cult*, „Journal of Biblical Literature” t. XVII, 1968, s. 246, przyp. 5.

¹¹ K. Joines, *Serpent Symbolism*, s. 62–63. O węzach Sychem wspomina także S. Hendel, *Nehushtan*, [w:] *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* [dalej DDD], red. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, wyd. II, Leiden–New York–Köln 1999, s. 615, jednak nie podaje on źródła swych informacji. Co ciekawe, brak jest wzmianki o węzach nie tylko w bieżących opisach odkryć archeologicznych, np. we wstępnym raporcie z wykopalisk prowadzonych w Sychem w 1957 r. (G. E. Wright, *The Second Campaign at Tell Balatah (Shechem)*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” t. CXLVIII, 1957, s. 11–28), lecz także w dokładnym studium K. Jaroša, *Sichem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24*, „Orbis Biblicus et Orientalis”, nr 11, Göttingen 1976. Jednak ten sam autor wspomina o węzach z Sychem w innej swej pracy *Die Stellung des Elohisten zur Kanaanäischen Religion*, „Orbis Biblicus et Orientalis 4”, wyd. II, Göttingen 1982, s. 159, przyp. 3, niestety powołując się przy tym tylko na prace Joines.

¹² B. Rothberg, *Timna: Valley of the Biblical Copper Mines*, London 1972, s. 159, pl. 19–20; vide: też w innym dziele tegoż autora poświęconym już tylko samej świątyni: *The Egyptian Mining Temple at Timna*, London 1988, s. 147, fig. 53.

¹³ Za taką datą opowiada się H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin–Leipzig 1927, s. 115, choć odkrywca Gezer, R. A. S. Macalister, datował tak węża, jak i cały zespół znalezisk szerzej, na 1400–800 r. p. n. e., nazywając cały okres „Second Semitic Period”; vide: idem, *The Excavation of Gezer*, t. II, London 1912, s. 398–399.

Robert A. S. Macalister nie potrafił określić przeznaczenia budynku, odrzucając jednocześnie koncepcję, że służyła ona hodowli żywych węży używanych do wróżenia. Co więcej, podał nawet sprzeczne wymiary figurki węża, bowiem tekst mówi o nieco ponad 9 cm ($3\frac{5}{8}$ in.), natomiast z rysunku wynika, że miał on ok. 18 cm¹⁴.

Oczywiście wspomniane w tekstach biblijnych węże musiały być znacznie większe od prezentowanych znalezisk archeologicznych. Jednak brak większych kultowych figur węży wynika z faktu wykonania ich z cennego metalu, niekiedy szlachetnego, jak tego dowodzi wąż z Timna¹. Tego typu wyroby nie miały szans przetrwać do naszych czasów i można przypuszczać, że uległy przetopieniu wraz z ustaniem związanego z nimi kultu. Zachowały się jedynie małe figurki przeoczone przez zdobywców i rabusiów. Z podobnych przyczyn nie udało się odnaleźć dużych, metalowych posągów bóstw bliskowschodnich, choć jest pewne, że takowe istniały.

Mamy więc siedem pewnych (a jeśli dodać niepotwierdzone odkrycia z Sychem — to dziewięć) przykładów znalezisk modeli węży z brązu. Niemal wszystkie zostały odkryte na terenie, który spełniał funkcje sakralne. Nie ulega więc wątpliwości, że mamy do czynienia z fenomenem natury religijnej. Zatem w sposób pewny można stwierdzić, że ludność kanańska oddawała w jakiejś bliżej nam nieznannej formie cześć wężom z brązu. W tym świetle twierdzenie, że kult Nechusztana w Jerozolimie ma genezę hebrajską, jest wątpliwe. Jeśli bowiem Kanańczycy czcili węże z brązu, to i Hebrajczycy, ze względu na wzajemne kontakty, a częściowo zapewne także pochodzenie, musieli się z taką formą kultu zetknąć. W takiej sytuacji założenie, że kult Nechusztana nie ma żadnego związku z Kanańczykami, jest nieprawdopodobne. Wydaje się więc, że korzeni biblijnego kultu węży należałoby szukać raczej u przedizraelskiej ludności Jerozolimy, tj. u Jebuzytów¹⁵. Oczywiście na terenie świątyni jerozolimskiej nie znaleziono żadnego kultowego węża (zakaz prac wykopaliskowych), co uniemożliwia weryfikację powyższej tezy za pomocą danych archeologicznych, jednak z pomocą przychodzi sama Biblia. Interesujące jest, że 1 Krl 1,9 umieszcza składanie ofiary przez syna Dawida Adoniję przy Kamieniu Pełzającego (*eben hazzōhelet*), obok źródła Rogel w Jerozolimie¹⁶. Potwierdza to istnienie miejsc związanych z kultem węży również w samej stolicy. Można zatem przypuszczać, że po zajęciu Jerozolimy przez Dawida i ustanowieniu tam głównego ośrodka kultu dawne wierzenia, zresztą zapewne nieobce Hebrajczykom, zostały częściowo włączone do kultu Jahwe. Jak wynika z tekstu (2 Krl 18,4), połączono po prostu tradycję Mojżeszowego węża z tym czczonym w Jerozolimie. W ten sposób Nechusztan został podporządkowany zwycięskiemu Bogu Izraela, a być może nawet traktowany jako symbol jednej z cech Jahwe. Jednak wraz z rozwojem propagowanej przez proroków monolatrii, w konsekwencji zmierzającej później ku monoteizmowi, w świątyni jerozolimskiej zaczęło brakować miejsca dla innych bogów niż Jahwe, nawet jeśli uprzednio zostali oni zaakceptowani przez He-

¹⁴ R. Macalister, *Gezer*, t. II, s. 399, fig. 488.

¹⁵ Tak już H. H. Rowley, *Zadok and Nehushtan*, „Journal of Biblical Literature” t. LVIII, 1939, s. 113–141, a następnie wielu innych, vide: M. L. Brown, *Israel's Divine Healer*, „Studies in Old Testament Biblical Theology”, Carlisle 1995, s. 112–113.

¹⁶ Warto także zauważyć, że zapewne to właśnie źródło zostało nazwane w Ne 2,13 „Źródłem Wężowym” (*‘ên hattannîn*). Polskie tłumaczenia Biblii mają „Źródło Smocze”, co można zaakceptować, pod warunkiem że ów smok ma kształt mitycznego, morskiego węża. Cf. użycie *tannîn* w Wj 7,9.10.12; Pwt 32,33; Ps 91,13, gdzie omawiany wyraz oznacza węża (jadowitego) oraz np. Iz 27,1, gdzie mowa o pokonanym wężokształtnym, morskim potworze, przeciwniku Jahwe.

brajczyków. Stąd podczas reformy Ezechiasza¹⁷ doszło do usunięcia Nechusztana ze świątyni i potraktowania go na równi z innymi bogami Kanaanu. Jak można zauważyć, przyjmujemy, że omawiany tekst rzeczywiście sięga wydarzeń z czasów króla Ezechiasza (728–699 r. p.n.e.), choć Księgi Królewskie powstały zapewne nie wcześniej aniżeli podczas niewoli babilońskiej. Ich autorzy musieli jednak korzystać ze starszych, niezachowanych kronik, bowiem zgodność ze źródłami pozabiblijnymi potwierdza wiarygodność podstawowych elementów Ksiąg Królewskich. 2 Krl 18,4 daje nam jeszcze jedną wskazówkę chronologiczną; łącząc Nechusztana z wężem Mojżeszowym udowadnia istnienie w VIII w. p.n.e. tradycji o Mojżeszu ratującym pokąsanych Izraelitów przy pomocy brązowego węża. Należy w tym miejscu podkreślić, że już wówczas owa tradycja była uważana za bardzo starą, przynajmniej w kręgach jerozolimskich jahwistów.

Z dotychczasowych rozważań wypływa wniosek, że hebrajskie brązowe węże kultowe wywodzą się z tradycji religijnych Kanaanu. Hebrajczycy je przejęli i przystosowali do swej narodowej religii i kultu Jahwe. Nie zmienia to jednak faktu, że pierwotnie węże musiały być związane z innym bóstwem. Oczywiście w tej sytuacji jest pytanie: jakie to było bóstwo?

W odniesieniu do wierzeń zachodnich Semitów¹⁸ dotychczas najczęściej interpretowano węża jako zwierzę falliczne, łączące się z kultem płodności¹⁹. Podstawą dla tego typu przypuszczeń było przedstawianie bogiń płodności — zwykle nagich lub przynajmniej z odkrytymi piersiami — właśnie w towarzystwie węży. Boginie trzymają węże w rękach, bądź zwierzęta je oplatają. Wizerunki takie są znane z Syrii²⁰, występują także w sztuce egipskiej przy przedstawianiu bóstw semickich²¹. Najbardziej jednak dla nas znaczące są

¹⁷ Wydaje się słusznym przyjąć, że za panowania Ezechiasza doszło rzeczywiście do reformy religijnej w Judzie i usunięcia kultów bogów innych niż Jahwe ze świątyni jerozolimskiej (konsekwentna monolatria). Należy zaznaczyć, że reforma ta dotyczy tylko tej świątyni, nie jest to więc centralizacja kultu i likwidacja innych świątyń. Taka próba podjęta została dopiero za Jozjasza. Nie można jednak także mówić o braku jakiegokolwiek reformy i zwykłej ewakuacji świątyń lokalnych przed najazdem asyryjskim, jak to sugerował L. K. H a n d y, *Hezekiah's Unlikely Reform*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” t. C, 1988, s. 111–115, mieszając dane o zupełnie różnej wartości historycznej zawarte w Krl i Krn. Również tezy N. N a ’ a m a n a, *The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archeological Research*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” t. CVII, 1995, s. 179–195, w ostatecznym rozrachunku zdają się potwierdzać ograniczoną reformę Ezechiasza, wbrew wnioskowi wyciąganym przez autora. Istnienie ośrodka kultu w Lakisz nie przeczy reformie przeprowadzonej w Jerozolimie, a brak archeologicznych danych ze stolicy jest oczywisty wobec niemożności prowadzenia prac wykopaliskowych. Ponadto sam Na’aman stwierdza, że autor Księgi Królewskiej musiał mieć przed sobą pisane źródło mówiące o usunięciu Nechusztana ze świątyni. Vide: także J. W. M a c K a y, *Religion in Judah under the Assyrians 732–609B. C.*, „Studies in Biblical Theology”, t. II, nr 26, London 1973, s. 13–19; G. W. A h l s t r ö m, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, Leiden 1982, s. 65–68; J. M. M i l l e r, J. H. H a y e s, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, s. 356–357.

¹⁸ Należy tu zaznaczyć, że nie będziemy prowadzić szerokich rozważań religioznawczych o charakterze fenomenologicznym. Obszar naszych zainteresowań z góry ograniczamy do terenów Syro–Kanaanu, wyłączając zwykle nawet inne tereny starożytnego Bliskiego Wschodu, takie jak Egipt i Mezopotamia. Wynika to z bogactwa źródeł. Przedstawienie wszystkich źródeł pisanych i ikonograficznych związanych z węzami, a pochodzących z Bliskiego Wschodu w niniejszym artykule jest zupełnie niemożliwe.

¹⁹ Vide np.: K. J o i n e s, *Serpent Symbolism*, s. 64–67; K. J a r o š, *Die Stellung*, s. 155–158.

²⁰ Ugarit: *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (dalej: ANEP), red. J. B. P r i t c h a r d, wyd. II, Princeton 1969, nr 480; C. F.–A. S c h a e f f e r, *Les Fouilles de Minet-el-Beida et de Ras-Shamra, Troisième Campagne*, „Syria” t. XIII, 1932, s. 8–10.

²¹ ANEP nr 470–474, 830.

źródła ikonograficzne z Kanaanu, np. z Bet Szean²², Bet Szemesz²³, Gezer²⁴, Sychem²⁵ czy Tell Bet Mirsim²⁶, zawierające takie wyobrażenia. Być może do tego typu przedstawię należy także zaliczyć tzw. Cult Standard z Hazor²⁷. Również gliniane przedmioty znalezione w Bet Szean najprawdopodobniej wiążą się z kultem bogini płodności. Jest to dzwonowaty przedmiot kultowy (kadzielnica?) z czterema wijącymi się węzami oraz z ptakami na uchwytach i w swego rodzaju okienkach²⁸, a także dwa modele domów, czy też świątyń, z ptakami w oknach i węzami sunącymi po ścianach²⁹. Ptaki, a szczególnie gołębie, były w całej starożytności zwierzętami poświęconymi bogini miłości. Ich połączenie z węzami zdaje się jednoznacznie wskazywać na jakieś żeńskie bóstwo płodności. Zresztą węże łączą się z boginiami płodności nie tylko wśród Zachodnich Semitów. Podobne zabytki są znane także z innych kultur starożytnych, wystarczy wspomnieć kreteńską boginię–matkę przedstawianą z węzami w dłoniach. Takie właśnie znaczenie kananejskich brązowych węży zdają się potwierdzać znaleziska z Timna³⁰, gdzie obok węża jednym z wotów była falliczna figurka. Można by więc przypuszczać, że wąż wskazuje tutaj na kult Aszery (Aszirat) i stanowi jej męskie dopełnienie. Czy zatem biblijne węże brązowe mogą się wywodzić ze świętych zwierząt bogini płodności?

A może raczej wiążą się z bogiem burzy Baalem? To on jest męskim bóstwem płodności, na które w naturalny sposób zdaje się wskazywać falliczny charakter węża. Wprawdzie w zabytkach ikonograficznych wąż raczej nie symbolizuje boga burzy, ale nie bez znaczenia jest fakt, że wszyscy zachodni Semici znali mit o pokonaniu morskiego potwora właśnie przez bóstwo władające grzmiotem i piorunem. Jest to o tyle istotne, że ów potwór był przedstawiany jako gigantyczny wąż bądź przynajmniej węzokształtny smok. Takie właśnie kształty otrzymywał bóg morza Jam, walczący w ugaryckich mitach z Baalem (*KTU*² 1.2³⁰). Podobnie wyobrażano sobie wspólne dla Ugarit i Biblii potwory, takie jak Tunnanu (Tannin) czy Lotan (Lewiatan) oraz już wyłącznie biblijną Rahab. Zwykle uosabiają one pierwotny chaos pokonywany, w zależności od źródła, przez Baala (*KTU*² 1.5. I.1–4; 1.82.1–3), Anat (*KTU*² 1.3. III.40–42; 1.83.3–10) lub Jahwe (np.: Jb 7,12; 26,12; Ps 74,13–14; 89,10–11; Iz 27,1). W odniesieniu do bogów syro–kananejskich dysponujemy także przedstawieniami ikonograficznymi ukazującymi walkę bóstwa z wężem, lub węzo-

²² A. R o w e, *The Four Canaanite Temples of Beth–Shan. Part I: The Temples and Cult Objects*, Philadelphia 1940, pl. XLIIA:2, XLVA:4.

²³ E. G r a n t, *Beth Shemesh*, Haverford 1929, s. 35.

²⁴ R. M a c a l i s t e r, *Gezer*, t. III, pl. CCXXI:9, prawdopodobnie również 10.

²⁵ F. M. T h. D e L i a g r e B ö h l, *Die Sichern–Plakette. Protoalphabetische Schriftzeichen der Mittelbronzezeit vom tell balāta*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina–Vereins” t. LXI, 1938, s. 21–25, Taf. 1A.

²⁶ W. F. A l b r i g h t, *The Second Campaign at Tell Beit Mirsim (Kiriath–Sepher)*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” t. XXXI, 1928, s. 3, 6.

²⁷ Ma on kształt prostokątnej palety z rączką. Wyobrażone są na niej dwa węże i twarz bogini/boga (?). *Hazor II: an Account of the Second Season of Excavations, 1956*, red. Y. Yadin, Jerusalem 1960, pl. CLXXXI; *ANEP*, nr 834.

²⁸ A. R o w e, *The Four Canaanite Temples*, pl. XIV:3, LVIIA:3,4; *ANEP*, nr 585.

²⁹ Vide: m.in. w: *Archeologia Palestyny*, red. L. S t e f a n i a k, Poznań 1973, il. 255–256; cf. podobny model budynku z węzami znaleziony w Assur w świątyni Isztar, *ANEP*, nr 591.

³⁰ *KTU*² = M. D i e t r i c h, O. L o r e t z, J. S a n m a r t í n, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. (KTU: second, enlarged edition)*, „Abhandlungen zur Literatur Alt–Syrien–Palästinas und Mesopotamiens” nr 8, Münster 1995.

kształtnym potworem, interpretowaną jako zmagania z chaosem³¹. Pewnym odpowiednikiem dla tego typu mitów jest mezopotamski epos Enuma Eliš, gdzie Marduk pokonuje pramatkę bogów Tiamat, często przedstawianą jako węzokształtny potwór. Być może więc brązowe węże kananejskie, a co za tym idzie hebrajski Nechusztan, symbolizują zwycięstwo, odpowiednio Baala bądź Jahwe, nad siłami prachaosu? Taki właśnie związek mogą sugerować odkrycia w Hazor, gdzie brązowe węże znaleziono na terenie świątyni najprawdopodobniej poświęconej bogu burzy.

Być może jednak brązowe węże nie wskazują na żadne wielkie bóstwo, lecz raczej na pomniejsze demony. Węże, jako zwierzęta groźne, łączą się ze światem równie, o ile nie jeszcze groźniejszych, demonów. Stąd też w ikonografii demony dzierżą w dłoniach właśnie węże. Bodaj najbardziej znany jest obraz bliskowschodniego demona, a raczej demonicy, Lamasztu. Ma ona ciało kobiety, lecz głowę lwicy, a zamiast stóp ptasie szpony. Jej piersi ssą z jednej strony prosię, a z drugiej pies, zaś w obu rękach trzyma węże. Mimo że Lamasztu pochodzi z Mezopotamii, jej kult rozpowszechniony był na całym Bliskim Wschodzie, w tym również w Syro–Kanaanie³². Nie można więc z góry odrzucić hipotezy, że brązowe węże kananejskie pełniły głównie funkcję amuletów mających chronić przed demonami. Zdaje się to potwierdzać mniejszy z węży z Hazor, prawdopodobnie noszony jako swego rodzaju wisiołek.

Niestety nie są to jedyne możliwości interpretacji brązowych węży. Wszak węże na całym starożytnym Bliskim Wschodzie uchodziły za zwierzęta najmądrzejsze. Przekonanie o niezwykłej mądrości tych stworzeń było powszechne i trwałe. Nawet powiązanie w późnym Izraelu węża z Szatanem jako przeciwnikiem Jahwe nie zlikwidowało przeświadczenia o mądrości tych gadów. Nie przypadkiem Jezus posyłając swych uczniów mówi im: „Bądźcie więc roztropni jak węże...” (Mt 10,16). Oczywiście obraz mądrego, czy lepiej — przebiegłego (co zresztą dla ludzi Bliskiego Wschodu było nader bliskie) węża pojawia się także na samym początku Biblii w opisie upadku człowieka. Może więc brązowe węże są symbolem bóstwa mądrości? W odniesieniu do panteonu syro–kananejskiego wskazywałoby to na boga Ela. Biorąc pod uwagę, jak wiele wspólnych cech ma izraelski Jahwe z bogiem–ojcem bogów Elem³³, wydaje się możliwe, że także wąż mógł być wspólnym symbolem ich mądrości.

Aby przegląd różnorodnych znaczeń węży w wierzeniach Zachodnich Semitów był pełen, należy także wspomnieć o roli tych zwierząt jako strażników, szczególnie wody i źródła³⁴. Wreszcie węże, szczególnie zwinęte w okrąg, stały się powszechnym symbolem nieskończoności, nie tylko w kulturach bliskowschodnich, lecz także klasycznych.

Które zatem z powyżej przedstawionych religijnych znaczeń było podstawą dla kultu kananejskich brązowych węży? Podstawowy problem ze znalezieniem odpowiedzi na powyższe pytanie polega na braku jakichkolwiek pisanych źródeł kananejskich czy też syryj-

³¹ Vide: wybór takich ikonograficznych przedstawień: O. K e e l, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, wyd. V, Göttingen 1996, s. 42–45, 96

³² Klasyczne wyobrażenia vide: ANEP nr 657–658, 660. Drugi z wymienionych, a najlepiej zachowany, amulet, mimo że pochodzenia asyryjskiego, został zakupiony w Palmyrze. Z węzami w rękach były przedstawiane także i inne demony, vide np.: B. T e i s s i e r, *Egyptian Iconography on Syro–Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, „Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archeologica” nr 11, Fribourg–Göttingen 1995, il. 257.

³³ Z nowszych prac vide: J. D a y, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, „Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 265”, Sheffield 2000, s. 13–41.

³⁴ Vide: zestawienie różnych źródeł łączących węże z wodą: K. J o i n e s, *Serpent Symbolism*, s. 68–71.

skich, które mogłyby wskazywać na charakter tego zjawiska. Jedynym źródłem, które wspomina kult brązowych węży, jest Biblia. A ta konsekwentnie, w obu interesujących nas przypadkach, postrzega brązowe węże jako symbole wiążące się z uzdrowieniem. Gady te rzeczywiście na starożytnym Bliskim Wschodzie były uznawane za symbol zdrowia i wręcz nieśmiertelności. Zwykle wiązano to z faktem zmieniania przez nie skóry, co stwarzało pozór odradzania się w nieskończoność³⁵. W Egipcie wąż opleciony wokół trójzębu symbolizował, że bóstwo, które dzierżyło taki emblemat, miało moc dawania życia i uzdrawiania³⁶. Wąż owinięty wokół laski był znakiem Thota, egipskiego patrona sztuki medycznej, utożsamianego przez Greków z Hermesem. Być może takie są właśnie początki wyobrażenia kaduceusza oraz laski Eskulapa, choć dawniej sugerowano także korzenie mezopotamskie³⁷. Jeśli szukać związków z Mezopotamią, należałoby zwrócić uwagę na boga Ningiszzydę. Był on synem boga Ninazu, którego matką była królowa podziemia Ereszkigal. Sam Ningiszzydą był bóstwem chtonicznym, często przyzywanym w zaklęciach dla obrony przed demonami. Jego świętym zwierzęciem był rogaty wąż *bašmu*³⁸. Jak jednak łatwo zauważyć, powyższe przykłady nie pochodzą z terenu, który nas najbardziej interesuje, tj. z Syro–Kanaanu. Co ciekawe i zarazem nieco zaskakujące, wąż nigdzie nie pojawia się jako symbol uzdrawiającej władzy bóstwa płodności. A przecież pozornie najłatwiej można skojarzyć właśnie bóstwo płodności i nowego życia z zachowaniem życia dzięki uleczeniu. Dla kananejskich i hebrajskich węży byłoby to wprost idealne połączenie, gdyby nie fakt, że ono po prostu nie występuje.

Na podstawie tekstów biblijnych można wnioskować, że kananejskie brązowe węże miały funkcję terapeutyczną i łączyły się z kultem bóstwa–uzdrowiciela. Jednak nadal nie można zidentyfikować tego boga. Podobnie problemem pozostaje połączenie Nechusztana z odpowiednim bóstwem. Nie ulega bowiem wątpliwości, że termin „Nechusztan” nie jest imieniem *sensu stricto* i za tym wyrazem oznaczającym nie więcej aniżeli rzecz wykonaną z brązu³⁹ stoi wyobrażenie jakiegoś boga. Ponieważ jest to zapewne bóstwo mogące uzdrawiać, którego symbolem jest wąż, pierwsze skojarzenie kieruje nas w stronę Asklepiosa i każe poszukiwać semickiego bóstwa identyfikowanego z tym greckim, boskim lekarzem. Praktycznie jedynym odpowiednikiem Asklepiosa w Syro–Kanaanie jest Ešmun, główne bóstwo Sydonu⁴⁰. Jeśli słuszna jest proponowana etymologia imienia tego boga od

³⁵ Vide: Epos o Gilgameszu XI:287–289, gdzie wąż zjada ziele życia i natychmiast się odmładza zrzucając skórę; *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (dalej: ANET), red. J. B. Pritchard, Princeton 1969, s. 96; *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (dalej: TUAT), red. R. Borger, H. Lutzmann [i in.], Gütersloh 1982–1997, t. III, s. 738; cf. niedawno wydane polskie tłumaczenie: *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapełus, „Antologia Literatury Mezopotamskiej”, Warszawa 2003, s. 59.

³⁶ K. Joines, *Serpent Symbolism*, s. 86.

³⁷ Ibidem, vide: także A. L. Frothingham, *Babylonian Origin of Hermes the Snake-God, and the Caduceus*, „American Journal of Archeology” t. XX, 1916, s. 175–211.

³⁸ Vide: J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, s. 137–138. Szerzej o kaduceuszu i ewentualnych jego związkach z Ningiszzydą: W. J. Friedlander, *The Golden Wand of Medicine: a History of the Caduceus Symbol in Medicine*, New York 1992.

³⁹ H.–J. Fabry, „n_”, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. V, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.–J. Fabry, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1986, kol. 385–386.

⁴⁰ J. Teixidor, *The Pagan Gods. Popular Religion in the Greco–Roman Near East*, Princeton 1977, s. 34. Odrzucić należy łączenie Asklepiosa z Baalem czy rpum; vide: M. L. Brown, *Was there a West Semitic Asklepios?*, „Ugarit-Forschungen” t. XXX, 1998, s. 133–154.

semickiego rdzenia *šmn*, być może nawet sama jego nazwa wskazuje na związek ze zdrowiem⁴¹. Autorzy klasyczni potwierdzają identyfikację Eszmuna z Asklepiosem⁴². Jest ona także wprost wyrażona na trójjęzycznej inskrypcji z Sardynii, gdzie Eszmun (*šmn*) odpowiada Asklepiosowi w tekście greckim i Eskulapowi w łacińskim (*KAI* 66)⁴³.

Podstawowym problemem jest jednak czas pojawienia się kultu Eszmuna. Najwięcej wzmianek o nim pochodzi z drugiej połowy I tysiąclecia ze świata punickiego. Natomiast najstarsze bezdyskusyjne źródła fenickie pochodzą z VIII w. p.n.e. Najwcześniej imię Eszmuna w akadyjskiej formie [^d*Ia-s]u-mu-na* lub ^d*Ia-su-mu-nu* pojawia się w uszkodzonym zakończeniu traktatu asyryjskiego władcy Assurnirario V (754–745 r. p.n.e.) z królem Arpadu Mati’-ilu (VI:22)⁴⁴ oraz w podobnym traktacie, zawartym przez Asarhaddona z królem Ba’alem z Tyru (IV:14) ok. 676 r. p.n.e.⁴⁵ Co więcej, pierwszy tekst mówiący o cudownym uleczeniu za sprawą tego boga to wspomniana powyżej inskrypcja z Sardynii, pochodząca dopiero z ok. 180 p.n.e.⁴⁶ Jeśli natomiast łączyć kananejski kult węży z Eszmunem, wzmianki o nim musiałyby pojawiać się przynajmniej w połowie II tysiąclecia. Należy zatem szukać Eszmuna w tekstach z Ebla i z Ugarit. W pierwszym przypadku brak jest sylabicznego zapisu, który w jasny sposób potwierdziłby występowanie interesującego nas bóstwa. Niepewne jest także doszukiwanie się Eszmuna w Ebla na podstawie sumerogramu *ì-giš*, który można by transliterować jako *sí-mu-nu/na*⁴⁷. Natomiast wśród tekstów ugaryckich proponowanych jest kilka przykładów, mających dowodzić kultu Eszmuna. Jednak *KTU*² 1.41:45 i paralelny *KTU*² 1.87:50 mówią raczej o ofierze z oliwy (*šmn*), aniżeli o bóstwie⁴⁸. Bardziej zagadkowe jest pojawienie się ofiar z ptaków dla *šmn* w *KTU*²

⁴¹ Rdzeń *šmn* oznacza „bycie tustym”, a zatem — dla mieszkańców starożytnego Bliskiego Wschodu — zdrowym; rzeczownik *šmn* w większości języków semickich oznacza oliwę. Vide: E. Lipiński, *Eshmun, ‘Healer’*, „Annali dell’Istituto Orientale di Napoli” t. XXIII, 1973, s. 161–183; S. Ribichini, *Eshmun*, *DDD* s. 306–307.

⁴² Wskazują na to: Strabo, *Geographica*, XVI. II:22; XVII. III:14; Pausaniasz, *Graeciae Descriptio*, VII. XXIII:7–8; Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica*, I. X:38; Vide: dobry przegląd klasycznych źródeł identyfikujących Eszmuna z Asklepiosem: S. V. McCasland, *The Asklepios Cult in Palestine*, „Journal of Biblical Literature” t. LVIII, 1939, s. 222–223; oraz E. Lipiński, *Dieux et déesses de l’univers phénicien et punique*, „Orientalia Lovaniensia Analecta 64, Studia Phoenicia XIV”, Leuven 1995, s. 154–168.

⁴³ *KAI* = H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, t. I–III, wyd. III, Wiesbaden 1971–1976.

⁴⁴ *ANET* s. 532–533 (niestety tekst pomija uszkodzony koniec, w którym pojawia się imię Eszmuna); *TUAT I*, s. 155–159 (tekst w tym wydaniu ma inną numerację wersów, wzmianka o Eszmunie znajduje się w IV:14); ostatnie, najlepsze wydanie tekstu: S. Parpola, K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oath*, „State Archives of Assyria”, t. II, Helsinki 1988, s. 8–13.

⁴⁵ *ANET*, s. 533–534; *TUAT I*, s. 158–160; podobnie jak wyżej ostatnie, najlepsze wydanie tekstu: S. Parpola, K. Watanabe, op. cit., s. 24–27.

⁴⁶ *KAI* 66:1–2 „Eszmun *m’rh*/wódcz(?) ... wysłuch[al wo]łania [i] uzdrowił go” (*šmn m’rh* ... *šm[‘ q]l’ rpy*). Problematyczne znaczenie *m’rh* omawiają m.in. M. L. Brown, *Israel’s Divine Healer*, s. 58, opowiadając się za tłumaczeniem „wódcz” oraz E. Lipiński, *Dieux et déesses*, s. 165–166, który widzi tu toponim punicki. Tekst grecki i łaciński ogranicza się do transliteracji (μῆρρη, *merre*).

⁴⁷ Tak E. Lipiński, *Dieux et déesses*, s. 155; P. Xella, *Les plus anciens témoignages sur le dieu Eshmoun: Une mise au point*, [w:] *The World of the Arameans; Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion*, t. II, red. P. M. Daviau, J. W. Wevers, M. Weigl, „Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series” nr 325, Sheffield 2001, s. 230–232.

⁴⁸ Wbrew teozom E. Lipińskiego, *Dieux et déesses*, s. 155, większość wydawców tekstów ugaryckich widzi tu oliwę, tak: J. C. de Moor, *The Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1987, s. 164; B. A. Levine,

1.164:8–9 (=RIH 77/2B). Tu rzeczywiście można widzieć Eszmuna⁴⁹, choć nie da się wykluczyć błędu pisarza, ponieważ w bardzo podobnych tekstach (*KTU*² 1.171:5; 1.173:7–8) ptaki zwykle składano w ofierze królewskim bóstwom podziemia (*inš ilm*)⁵⁰. Decydujące znaczenie ma jednak wzmiankowanie Eszmuna w egipskim tekście, tzw. Medycznym Papiirusie Londyńskim, pochodzącym z XIV w. i zawierającym liczne semickie zaklęcia zapisane w egipskim piśmie hieratycznym⁵¹. Mimo znacznych uszkodzeń⁵² nie ma wątpliwości, że mowa jest właśnie o Eszmunie, co potwierdza sąsiedztwo bogini Asztarte⁵³. Pojawienie się Eszmuna w tekście dotyczącym medycyny wskazuje nie tylko na to, że jego kult istniał już w XIV w. p.n.e., ale także, że wiązał się z leczeniem. Wydaje się więc, że — pomimo w większości wątpliwych przykładów syro–kananejskich — dzięki tekstowi egipskiemu, należy uznać kult Eszmuna w II tysiącleciu za potwierdzony. Trudno jednak na podstawie jednego pewnego tekstu wnioskować np. o popularności kultu Eszmuna w interesującym nas okresie.

Obok czasu występowania Eszmuna istnieje także i drugi problem łączenia tego bóstwa z brązowymi węzami. Otóż Eszmun ani w ikonografii, ani w tekstach bliskowschodnich (nie greckich!) nie bywał przedstawiany z węzami. Kluczowe w tym kontekście staje się ustalenie, czy grecki Asklepios, którego związek z węzem jest oczywisty, ma semickie korzenie, czy też jego utożsamienie z Eszmunem jest wtórne. Aby mówić o związkach Eszmuna z węzami, należałoby założyć, że Asklepios jest po prostu helleńską wersją Eszmuna. Co więcej, także laska Eskulapa musiałaby mieć zachodniosemickie korzenie. Niestety, mimo ostatnio licznych badań nad związkami Grecji ze Wschodem⁵⁴, problem ten nie jest rozstrzygnięty. Oczywiście powyższa teza jest możliwa do przyjęcia, jednak nie sposób nie zauważyć, że jest ona wysoce hipotetyczna. Zasadne więc staje się poszukiwanie rozwiązań o większym stopniu prawdopodobieństwa.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na postulowaną przez niektórych autorów identyfikację fenicko–punickiego Eszmuna z syro–kananejskim Horonem. Zwolennicy tej tezy sugerują, że Horon, od dawna znane pomniejsze bóstwo zachodniosemickie, w I tysiącleciu (a w świetle powyższych przykładów zapewne już w II tysiącleciu), po niewielkich zmianach został utożsamiony z sydońskim Eszmunem⁵⁵. Jest to o tyle dla nas ważne, że

J.–M. de Tarragon, *The King Proclaims the Day: Ugaritic Rites for the Vintage (KTU 1.41/1.87)*, „Revue Biblique” t. C, 1993, s. 92; N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues*, „The Biblical Seminar” t. III, Sheffield 1998, s. 354; G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda 1999, s. 111.

⁴⁹ Tak E. Lipiński, *Dieux et déesses*, s. 155, a także P. Xella, *Les plus anciens témoignages*, s. 230–242.

⁵⁰ Vide: G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion*, s. 319–323.

⁵¹ R. C. Steiner, *Northwest Semitic Incantations in an Egyptian Medical Papyrus of the Fourteenth Century B. C. E.*, „Journal of Near Eastern Studies” t. LI, 1992, s. 191–200, co do datowania vide: szczególnie s. 191, przyp. 5; *The Context of Scripture* (dalej: CS), t. I, red. W. W. Hallo, J. L. Younger Jr., Leiden 1997, s. 328–329.

⁵² Interesujący nas wers zachował się w następującej formie (w transliteracji): „...] ^hl-š-m-n ’-bu-[...”, co można tłumaczyć jako: „...[E]szmun, [nasz] ojciec...”

⁵³ „-s-t-t-r (bóstwo) w-’-[...]”. CS I, s. 329 widzi tu Ishtar, co jest dość zaskakujące; R. C. Steiner, *Northwest Semitic Incantations*, s. 194 opowiada się za Asztarte i taką też wersję przyjmujemy.

⁵⁴ Np.: W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge 1992; M. L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.

⁵⁵ J. Gray, *The Canaanite God Horon*, „Journal of Near Eastern Studies” t. VIII, 1949, s. 27–34; popiera go A. Caquot, *Le dieu Horon: bilan critique et données nouvelles*, „Revue de l’Histoire des Religions” t. CIC, 1982,

w przypadku Horona posiadamy zdecydowanie liczniejsze świadectwa kultu z II tysiąclecia. Należy jednak zbadać, czy cechy Horona mogą wskazywać na związek z biblijnym kultem węży–uzdrowicieli.

Horon pojawia się w onomastyce już w tekstach z Mari, a zatem w XVIII w. p.n.e.⁵⁶ Przynajmniej od czasów XII dynastii znany jest także w Egipcie, a w okresie Nowego Państwa jego kult zaczyna się cieszyć nad Nilem coraz większą popularnością i łączony jest z kultem Horusa⁵⁷. Stąd Horon bywa przedstawiany jako sokół, co ciekawe — z wężem w szponach⁵⁸. W magicznym papirusie Harrisa Horon wzywany jest w dwóch zaklęciach służących do ochrony bydła przed dzikimi zwierzętami, podobnie zresztą amulety z imieniem Horona mają chronić ludzi przed złymi mocami⁵⁹. Najważniejsze jednak źródła wspominające Horona pochodzą z Syro–Kanaanu. Jawi się on w nich jako bóstwo groźne: dwukrotnie jest wzywany, by roztrzaskał czaszki przeciwników⁶⁰. O ile rekonstrukcja tekstu *KTU*² 1.82:13 jest poprawna, przynoszące chorobę demony są nazywane „stworzeniami Horona”⁶¹. Jednak bóstwo pojawia się także jako obrońca przeciwko złym duchom. W zaklęciu mającym uwolnić młodzieńca (*KTU*² 1.169=RIH 78/20)⁶² Horon gra zdecydowanie pozytywną rolę, wypędzając demony. Podobnie jest on wzywany, wraz ze swymi siedmioma żonami, na fenickim amulecie z Arslan Tash, gdzie również ma chronić przed demonami⁶³. Horon jest więc panem demonów przynoszących choroby; może je zarówno kierować przeciw ludziom, jak i powstrzymywać. Co jednak dla nas szczególnie interesujące, Horon jest również postrzegany jako uzdrowiciel w zaklęciach przeciwko wężom. Dwa ugaryckie teksty (*KTU*² 1.100; 1.107)⁶⁴ doskonale ukazują tę funkcję Horona. W pierwszym z nich bóstwo okazuje się skuteczną pomocą przeciw jadowi, mimo że przed nim jedenaścioro innych bogów lub nawet par bóstw nie mogło zaradzić truciznie (*KTU*² 1.100:61–69). W drugim zaś Horon jest wymieniony na pierwszym miejscu, wraz z głównym bogiem ugaryckiego panteonu Elem (*KTU*² 1.107:38), a przed takimi wielkimi bóstwami jak Baal czy Anat. Wskazuje to jednoznacznie, że Horon był uważany za szczególnie skuteczne bóstwo w przypadku ukąszenia przez węże. Zapewne funkcja Władcy De-

s. 243–244. Należy przy tym zaznaczyć, że J. Gray wstępnie sugerował łączenie Nechusztana z Horonem, *ibidem*, s. 32.

⁵⁶ I. Nakata, *Deities in the Mari Texts: Complete Inventory of All the Information on the Deities Found in the Published Old Babylonian Texts*, Unpublished PhD Dissertation, Columbia University 1974, s. 205.

⁵⁷ M. H. Pope, W. Röllig, *Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier*, [w:] *Wörterbuch der Mythologie*, t. I, red. H. W. Haussig, Stuttgart 1965, s. 288; E. Lipiński, *Dieux et déesses*, s. 365.

⁵⁸ J. van Dijk, *The Canaanite God Hauron and His Cult in Egypt*, „Göttinger Miszellen” t. CVII, 1989, s. 62–64.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 63.

⁶⁰ Epos o Kerecie: *KTU*² 1.16. VI:54–57; częściowo rekonstruowany tekst mitu o Baalu: *KTU*² 1.2. I:7–9.

⁶¹ Tak sugerują J. C. de Moor, K. Spronk, *More on Demons in Ugarit (KTU 1.82)*, „Ugarit-Forschungen” t. XVI, 1984, s. 242–243; inne zdanie ma G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion*, s. 376.

⁶² *TUAT II*, s. 333–336; J. C. de Moor, *The Anthology*, s. 183–186; *CS I*, s. 301–302; N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, s. 442–449; G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion*, s. 385–386.

⁶³ *ANET*, s. 658; *TUAT II*, s. 437.

⁶⁴ Ich najlepsza edycja wraz z krytycznym opracowaniem: B. A. Levine, J.–M. de Tarragon, ‘*Shapshu Cries Out in Heaven*’: *Dealing with Snake-Bites at Ugarit*, „Revue Biblique” t. XCV, 1988, s. 481–518; ponadto vide: N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, s. 378–387, 391–394; G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion*, s. 359–373; tylko *KTU*² 1.100: *TUAT II*, s. 345–350; *Ugaritic Narrative Poetry*, red. S. B. Parker, „Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series 9”, Atlanta 1997, s. 219–223; *CS I*, s. 295–298.

monów, mogącego uzdrawiać z choroby spowodowanej przez złe duchy, łączyła się w wierzeniach zachodnich Semitów z możliwością uleczenia po ukąszeniu przez jadowite zwierzęta. Zresztą same węże bywały kojarzone z istotami demonicznymi. We wspomnianym powyżej tekście *KTU*² 1.169, wypędzany demon ma uciekać przed zaklęciem „jak wąż” (*kbtn*, w. 3). Wydaje się więc, że Horon to władca złowrogich wobec człowieka sił: demonów i jadowitych węży. Oczywiście nie trzeba dodawać, że tego typu bóstwo należy sobie zjednać, aby ustrzec się działania jego groźnych poddanych. Taką charakterystykę Horona potwierdza zaproponowana przez Williama F. Albrighta i do dziś zwykle przyjmowana etymologia, łącząca imię bóstwa z arabskim *haur* oznaczającym „dno (źródła)”, „(rozległa) depresja”⁶⁵. Zdaje się to wskazywać na chtoniczny charakter Horona i jego związki ze światem podziemnym, zamieszkiwanym właśnie przez demony. Późniejsze teksty punickie i greckie niestety nie podają nam więcej informacji o cechach bóstwa, ograniczając się bowiem do krótkich zapisów wotywnych lub onomastyki⁶⁶. Łącząc powyższe informacje z biblijnymi danymi dotyczącymi boga kryjącego się w pod nazwą Nechusztana, należy stwierdzić zgodność podstawowych cech. W obu bowiem przypadkach mamy do czynienia z bóstwem mogącym uzdrawiać. Związek z węzami jest również oczywisty zarówno w odniesieniu do Nechusztana, jak i Horona. Przypuszczalna identyfikacja Horona z Eszmunem — sydońskim bóstwem uzdrowicielem, zdaje się potwierdzać łączenie Horona z biblijnymi uzdrawiającymi brązowymi węzami.

W ten sposób zaczyna zarysowywać się odpowiedź na pytanie o bóstwo związane z brązowymi kultowymi węzami. Wydaje się wysoce prawdopodobne, że owe węże miały funkcje terapeutyczne i łączyły się z bogiem specjalizującym się we władaniu chorobami. Takim właśnie bogiem może być Horon, chtoniczne bóstwo panujące nad demonami i węzami. Można także ewentualnie przyjąć związek wcześniejszego, syro-kananejskiego Horona z późniejszym, fenicko-punickim Eszmunem. Biblia oczywiście także potwierdza związek brązowych węży z uzdrawianiem. Rzecz jasna, z racji swego charakteru nie wskazuje na żadne pogańskie bóstwo i naczelną rolę przypisuje Jahwe. Jednak zarówno sztuczna nazwa „Nechusztan”, jak i likwidacja jego kultu za Ezechiasza wraz z kultem Aszery i Baala sugerują, że pierwotnie brązowy wąż był symbolem innego bóstwa. Można przyjąć następujący obraz rozwoju izraelskich wierzeń związanych z kultem brązowych węży: początkowo Jahwe, jako najwyższy Bóg w hebrajskim panteonie (składającym się z różnych syro-kananejskich bóstw), posługuje się w uzdrawianiu swego ludu podporządkowanym mu Horonem, symbolizowanym przez brązowego węża. Sytuacja ta jest zupełnie naturalna na starożytnym Bliskim Wschodzie, gdzie naczelne bóstwo zleca pomniejszych, wyspecjalizowanym bogom poszczególne zadania. Horon, jako jedno z bóstw czczonych przez Izraelitów, znajduje swe miejsce u boku Jahwe w świątyni w Jerozolimie. Być może było to tym łatwiejsze, że dotychczasowa jebuzycka ludność stolicy również czciła tego typu boga. Stopniowo jednak, wraz ze wzrostem tendencji monolatrystycznych, kult innych bóstw poza Jahwe, szczególnie w jego głównej świątyni w Jerozolimie, jest postrzegany przez pobożnych jahwistów jako niedopuszczalny. W końcu VIII w. p.n.e. dochodzi do oczyszczenia kultu jerozolimskiego i poświęcenia go wyłącznie Jahwe. Jest to więc etap konsekwent-

⁶⁵ W. F. Albright, *The Canaanite God Haurôn (Hôrôn)*, „The American Journal of Semitic Languages” t. LIII, 1936, s. 8–9; U. Rüterswörden, *Horon*, DDD s. 425.

⁶⁶ Vide szerzej: E. Lipiński, *Dieux et déesses*, s. 363–366.

tnej monolatrii — w Judzie czczony jest tylko Jahwe jako narodowy Bóg, choć inne ludy mogą mieć swoje bóstwa. Wreszcie kolejnym etapem, w pełni zrealizowanym dopiero po powrocie z niewoli babilońskiej, będzie przejście do monoteizmu i zanegowanie istnienia wszystkich bogów poza Jahwe.

Na koniec należy jednak przyznać, że przedstawiona powyżej hipotetyczna rekonstrukcja wierzeń hebrajskich ma także i swoje słabe punkty. Nie można w sposób absolutnie pewny twierdzić, że zarówno Mojżeszowy wąż, jak i Nechusztan są wyobrażeniami Horona. Po pierwsze — wciąż można zakładać, choć wydaje się to bardzo mało prawdopodobne, że są one symbolami uzdrawiającej mocy samego Jahwe. Wprawdzie przemawiają przeciwko temu zarówno brak związku Jahwe z węzami, jak i istnienie kananejskich węży kultowych, z pewnością nie związanych z kultem Jahwe, a wreszcie likwidacja kultu Nechusztana wraz z kultem Aszery i Baala, jednak nie można takiej możliwości ostatecznie wykluczyć. Po drugie — kolejnym słabym punktem przedstawionej interpretacji jest brak jakiegokolwiek źródła pisanego, które w jasny sposób łączyłoby Horona z brązowymi węzami. Ich związek został założony na podstawie zgodnych informacji o uzdrowicielskim charakterze kultu Horona i brązowych węży. Niestety, nie dysponujemy jednak choćby jedną inskrypcją czy też inną wzmianką o poświęceniu któregoś z węży Horonowi. Wreszcie po trzecie — problemem, czekającym na ostateczne rozwiązanie, jest ewentualny związek Horona i Eshmuna oraz Eshmuna i Asklepiosa. Co prawda ten element nie ma charakteru zasadniczego dla naszych rozważań, jednak mógłby służyć jako dalsze potwierdzenie przedstawionej hipotezy.

The Biblical Cult of Snakes: An Interpretation

The Author attempts to establish who was supposed to be symbolized by the bronze snakes mentioned in the Bible (Lb 21,4–9; Krl 18,4). As the context suggests healing functions, one can assume that the snakes represented a god (or deities) governing an illness, particularly a disorder resultant from snakebite. Both passages mentioned above stem from old, pre-exodus traditions, from times when the Hebrew monotheism was not yet fully developed. During that period, it is more appropriate to talk of the dominating position of Yahweh in the national pantheon of Israel (although some scholars disagree, and point, for instance, to the cult of Baal), or of monolatry. It seems then, that originally the snakes did not symbolize Yahweh. Unfortunately, because the texts in question were reedited to conform with monotheistic requirements, it is not possible, without additional data, to establish with whom were the bronze snakes to be associated with originally. Here, archaeology comes to our aid. Statuettes of such snakes are relatively common findings in the Canaan. They were found in Megiddo, Tel Mevorakh, Hazor, Shechem, Timna' and Gezer. Their dating stretches from the break of the seventeenth and sixteenth to the beginning of the tenth century B.C. Nearly all the findings of this sort clearly point to the religious character of the bronze snakes. Obviously, the Canaan snakes were not related to the cult of Yahweh, but unfortunately, there is no written source which would allow us to link them with a specific deity. The ambiguity of the snake symbolism in the ancient Middle East only aggravates the problem. The snakes are normally related to fertility deities (both male and female), with the forces of the mythical aquatic primeval chaos, or with demons. Snakes appear also as guardians of water sources, as the symbol of infinity, or wisdom. But it seems that both in the case of the Canaan and Biblical bronze effigies of snakes one deals with a healing deity. The Phoenician-Punic god Eshmun,

the chief deity of Sidon identified by the Greeks with Asklepios, seems to be the most appropriate determination. But Eshmun only very rarely appears in sources from the second millennium B.C., and has not been associated with snakes. Hence, the conjecture that Biblical and Canaan snakes symbolize another god, namely Horon, seems more plausible. Horon was a minor, chthonic deity of the Syro–Canaan region, ruling various evil forces, such as demons and snakes. In Ugaritic texts he appears in incantations, or in pleadings for healing in cases such as snakebite. His name can also be found on amulets. In mythological texts Horon is rarely to be found, and if so, usually as a dangerous and unsafe god. The attitude towards Horon and the cult of bronze snakes changed in ancient Israel in accord with the transformation of its religion. Initially, there was room in the Hebrew pantheon, headed by Yahweh, for Horon and his snakes. Perhaps the snake cult in pre–Davidic Jebusitic Jerusalem was related to Horon? This would also explain the presence of Nechushtan in the Yahweh temple of Jerusalem. But, with the development of monolatry in Israel, the cult of snakes was disposed of, together with the cults of Asherah and Baal. From the times of King Hezekiah the Jerusalem temple was to be devoted exclusively to Yahweh. Finally, after the return of the Israelites from the captivity, monotheism ruled out the existence of other deities completely, thus also their cults. Nevertheless, the remnants of the ancient tradition of the snake cult were so deeply rooted that during the reediting of the individual books of the Bible equivocal references to bronze snakes were not removed. It was only assumed in the monotheistic interpretation that the snakes represented the healing power of Yahweh himself.

translated by Jacek Soszyński