

Janusz Lemański

Negatywny obraz psa w Biblii : przyczyny i konsekwencje

Colloquia Theologica Ottoniana nr 1, 51-96

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

NEGATYWNY OBRAZ PSA W BIBLIJ. PRZYCZYNY I KONSEKWENCJE

Ks. Janusz Lemański

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Pies należy do zwierząt najwcześniej udomowionych przez człowieka¹. Dokonało się to jeszcze w epoce kamienia (ok. 14 tys. lat przed Chr.)². W Azji najstarsze ślady pochodzą sprzed około 100 tys. lat przed Chrystusem³, a na terenach dawnego Kanaanu potwierdzono, że udomowienie psa nastąpiło około ośmiu tysięcy lat przed Chrystusem⁴. Prawdopodobnie pierwotnie chodziło jedynie o oswojenie wilka, a proces dalszej domestykacji i dywersyfikacji ras wiązał się już z rozejściem linii psa i wilka. Zmiany morfologiczne (wydłużone uszy, podkręcony ogon), szczekanie czy machanie ogonem, charakterystyczne dla psa, uważa się dziś za cechy będące efektem tego procesu. Umożliwiały bowiem w końcowym efekcie komunikację z jego panem. Do niedawna początków udomowienia psów szukano w Azji południowo-wschodniej. Ostatnio

¹ Sprzed stu tysięcy lat przed Chr. pochodzą ślady udomowienia psa znalezione w pleistocenijskiej jaskini w Iraku (Palegawra), por. E. Firmage, *Zoology*, w: D.N. Friedman (red.), *Anchor Bible Dictionary*, t. VI, New York 1992, s. 1143.

² B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2007, s. 36.

³ C. Reed, *The Fauna from the Terminal Pleistocene a Zarian Occupation Site in North-Eastern Iraq*, „Fieldiana Anthropology” 1974, No 63, s. 81–146.

⁴ F.E. Zeuner, *Dog and Cat in the Neolithic Jericho*, „Palestine Exploration Quarterly” 1958, No 90, s. 52–55.

opublikowane wyniki badań DNA wskazują jednak, że proces ten rozpoczął się na starożytnym Bliskim Wschodzie⁵.

Pierwszym zadaniem, jakie człowiek wyznaczył psu, był jego współdziałanie w polowaniach. Z czasem zwierzę to zaczęło także odgrywać ważną rolę w pasterstwie. Kolejne tysiąclecia sprawiły, że psy zaczęły pełnić coraz bardziej wyrafinowane funkcje. Jak donosi Pliniusz, *Kolofonczycy i Kastabalczycy mieli kohorty psów wytresowanych do celów wojennych*⁶, ponadto podkreśla ona szczególną wierność i przywiązanie tych zwierząt do swoich właścicieli⁷. Związek psa i człowieka owocował licznymi obserwacjami dotyczącymi zachowania i natury tych zwierząt, zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi w odbiorze. W konsekwencji różne kultury przejawiać zaczęły też odmienny stosunek, czasem bardzo ambiwalentny, w odniesieniu do tych zwierząt. Jeśli akcentowano jego mądrość (np. niezwykłą zdolność odnajdywania drogi do domu lub tropienia zwierząt) i wierność, stawał się najlepszym przyjacielem człowieka (kultura grecka), a jeśli obserwowano jego wyjątkowo poddańczą naturę, głośne ujadanie, nieustępliwość wobec obcych i wiele innych zachowań, które w powszechnym mniemaniu uchodziły za ponizające (np. wyjadanie resztek, rozszarpywanie i spożywanie padliny), pies stawał się synonimem ponizenia, czasem nawet symbolem zaświatów. Trzeba zauważyć, że wiele starożytnych kultur wykorzystywało psy także w swoich rytuałach magicznych, apotropaicznych i religijnych. Dostrzeżenie specyficznego zachowania psa, jakim było wylizywanie ran, sprawiło również, że ogrywał on w niektórych kręgach kulturowych dużą rolę w praktykach leczniczych i na stałe stawał się symbolem lub nieodłącznym towarzyszem uzdrowicielskich bóstw (bogini Gula w Mezopotamii, Asklepios w Grecji). Czasem był on nawet elementem kultu, zwłaszcza w powiązaniu z bóstwami chtonicznymi⁸.

Zanim zajmiemy się analizą wypowiedzi biblijnych, warto jeszcze zwrócić pobieżnie uwagę na ościenne wobec starożytnego Izraela kultury, aby uzmysłowić sobie to, co upodobało i różniło je względem Izraelitów w ich stosunku do psa.

⁵ „New York Times” 17.03.2010, www.nytimes.com/2010/03/18/science/18_dogs.html.

⁶ Pliniusz, *Historia naturalna*, t. I, tłum. I. i T. Zawadzcy, Wrocław 2004, s. 112.

⁷ Tamże, t. VIII, s. 142–147.

⁸ W. Bator, *Pies*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia*, t. VIII, Warszawa 2003, s. 110–111.

1. Pies w kulturach ościennych Izraela

Mezopotamskie artefakty i teksty dowodzą, że pies należy na tych terenach do najwcześniej udomowionych zwierząt⁹. Psy wykorzystywano tu jako stróża domu i trzód. Z czasem stały się również zwierzętami służącymi do polowań (zwłaszcza w czasach Aszurbanipala)¹⁰, a dla warstw wyższych – także do zabawy¹¹. W starożytnej Mezopotamii liczne wzmianki o tych zwierzętach spotykamy jednak przede wszystkim w rytuałach magicznych, mających zapobiegać skutkom ukąszenia przez węża, skorpiona lub ugryzieniom przez psa. Wynika z nich, że psy, mimo ich udomowienia, uważane były za zwierzęta wyjątkowo groźne dla człowieka¹². Z drugiej strony nie brakuje przykładów, że postrzegano je także pozytywnie. Wyjątkowa zjadłość w obronie znanego im człowieka lub jego mienia przed obcymi dość szybko sprawiła, że pies stał się ważnym elementem rytuałów apotropaicznych. Z okresu Ur III pochodzą na przykład zaklęcia przeciwko demonowi Samana¹³. Wiele przykładów związanych jest też z żeńskim demonem Lamasztu (dawniej Labartu). Pojawiają się one najczęściej na magicznych amuletach mających chronić dzieci przez złym wpływem tego demona choroby i gorączki¹⁴. Szczenię lub prosię stanowiło w tych rytuałach ekwiwalent małego dziecka. Często wkładano w pysk psa serce prosięcia, czasem wypędzano szczenięta w góry, sugerując demonowi, aby szedł tam łowić swoje ofiary i oddalił się od ludzkich siedzib. W Sumerze pies stał się także

⁹ P. Mouterde, *La faune du Proche-Orient dans l'antiquité*, „Mélanges de l'Université Saint-Joseph” 1969, nr 45, s. 445–462, zwł. s. 447.

¹⁰ Scena polowania znajduje się już jednak na jednej z administracyjnych tabliczek z okresu Uruk III z odbiciem cylindrycznej pieczęci z wizerunkiem psa myśliwskiego por. www.metmuseum.org/works_of_art/collection_database/ancient_near_eastern_art/administrative_tablet_with_cylinder_seal_impression/objectview.aspx?collID=380ID=30008828.

¹¹ G.J. Botterweck, *Keleb*, w: G.J. Bottwerweck, H. Ringgren, H.J. Fabry (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. VII, Grand Rapids 1995, s. 149.

¹² M. Sigrist, *On the Bite of a Dog*, w: J.H. Marks, R.M. Good (red.), *Love and Death in the Ancient Near East. Fs. M.H. Pope*, Guilford 1987, s. 85–88; N. Veldhuis, *An Ur III Incantation Against the Bite of a Snake, a Scorpion, or a Dog*, „Zeitschrift für Assyriologie” 1993, nr 83, s. 161–169; I.L. Finkel, *On Some Dog, Snake, and Scorpion Incantation*, w: T. Abusch, J.K. van der Toorn (AMD I) (red.), *Mesopotamien Magic. Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, Groningen 1999, s. 213–250.

¹³ B. Janowski, G. Wilhelm (red.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testament. Neue Folge*, t. IV, *Omina, Orakel Rytuale und Beschwörungen*, Gütersloh 2008, s. 11 (dalej TUAT. NF).

¹⁴ J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, s. 105.

atrybutem niektórych bóstw, takich jak Ninurta i jego małżonka Gula¹⁵. W ikonografii często ukazuje się tę ostatnią z przyssanymi do jej piersi prosięciem i szczenięciem oraz dwoma węzami w rękach¹⁶. Wierni niejednokrotnie ofiarowywali jej miniaturki psa¹⁷. W Mezopotamii, ze względu na ich styl życia, często uważano jednak te zwierzęta za nieczyste, należące do innego świata, podobnie jak onager (półoś), na którym czasem w ikonografii umieszczano boginię Gula¹⁸. Odkryte przez archeologów szkielety psów wokół miejsc kultu tej bogini sugerują, że psy składano jej także w ofierze¹⁹. Z Mari pochodzi przykład sugerujący, że psy były także zabijane przy okazji rytuału towarzyszącego zawieraniu przymierza²⁰. Z drugiej strony mezopotamska ikonografia pogrzebowa (pieczęć z czasów panowania III dynastii ok. 2500 lat przed Chr.) ukazuje, niejasny jak dotąd, wizerunek psa leżącego pod łóżem małżeńskim²¹, co można kojarzyć zarówno z symboliką życia, miłości, jak i zaświatów. Z obserwacji zachowania półdzikich psów z kolei wróźono przyszłość jednostek i całych społeczności²². Aramejska inskrypcja z Aszur (KAI 233.7)²³ opisuje asyryjski sposób krępowania więźniów w psich klatkach, zaś późniejsza od niej inskrypcja z Hatra (KAI 255) określa chtoniczne bóstwo Nergala jako „psa” lub „pana psów”. W tekstach z tego regionu mowa jest również o psach trzymanyh w klatkach, które strzegły bram wejściowych do miasta²⁴.

W tekstach z Ugarit słowo *klb* pojawia się dwadzieścia osiem razy. Brak w nich jednak świadectw o jakiegokolwiek jego roli w życiu codziennym mieszkańców tego miasta-państwa. Wspomniany jest jedynie „pies myśliwski”

¹⁵ Por. TUAT. NF, t. IV, 11–12.

¹⁶ Por. H. Frey-Athes, *Unheilmächte und Schutzeinen, Antivesen und Grenzgänger Vorstellungen von Dämonen im alten Israel* (OBO 227), Göttingen 2007, 309 Abb. 26; 28.

¹⁷ J. Black, A. Green, dz. cyt., s. 80.

¹⁸ Por. H. Frey-Athes, dz. cyt., 161, 309 Abb. 28; 29.

¹⁹ G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 150.

²⁰ M. Noth, *Die alttestamentliche Bundesschiessen im Lichte eines Mari-Textes*, w: tegoż, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1957, s. 142–154. Pies jako świadek i gwarant przysięgi por. G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 150.

²¹ Por. M.H. Pope, *Song of Songs* (AB 7C), New York 1977, s. 212–214.

²² G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 149.

²³ H. Donner, W. Röllig (red.), *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, t. I–III, Wiesbaden 1962.

²⁴ K. Gallig, *Hund*, w: K. Gallig (red.) *Biblisch Reallexikon* (HAT 1), Tübingen 1977, s. 149.

(*klb spr*) (KTU 1.41.52)²⁵, uwieczniony między innymi na złotej paterze znalezionej w jego ruinach²⁶. Zwierzę to pojawia się również na liście sakryfikalnej (KTU 4.54.4). Znacznie częściej mowa jest tu o psie w sensie metaforycznym. Symbolizuje on przemijalność i kruchość ludzkiej egzystencji, a jego wycie wyraża smutek w obliczu śmierci (KTU 1.16.1; 2.15; 2.38). Określenie „pies” ma też zastosowanie jako obraźliwy epitet skierowany przez Ela wobec jednego z pijanych bóstw, które jak „pies” biega wokół stołu lub wchodzi pod niego (KTU 1.114; 5,12). Zwrot *klbt ilm* oznacza bóstwa, które nie stanęły po stronie Baala w jego walce przeciwko bogu morza Jam (KTU 1.3 III.45). Wspomina się w końcu także psa czuwającego u wejścia do zaświatów (KTU 1.19 I.10.13)²⁷.

Hetyci znali rytuały, w których pies odgrywał ważną rolę w zapobieganiu rodzinnym kłótniom²⁸. Osoby biorące udział w podobnych rytuałach spluwały zwykle w pysk psa, którego następnie zabijano i grzebano w celu zapobieżenia niezgodzie. Szczególne znaczenie mają w hetyckich rytuałach magicznych małe szczenięta i prosięta²⁹. Występują one między innymi w rytualnej puryfikacji armii po klęsce³⁰. Apotropaiczne zastosowanie szczenięta mają także w rytuałach związanych z oczyszczaniem lub ochroną królewskiego pałacu przed demonami³¹. Psy (szczenięta) pojawiają się wreszcie w rytuałach leczniczych³². Istotne było jednak, aby zwierzęta były tej samej płci, co człowiek³³. Sposób rytualnych zachowań był różny³⁴. Hetyckie określenie *LU-Meš.Ur.Ger_x* –

²⁵ M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartí (red.), *Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (KTU: second, enlarged edition), Münster 1995.

²⁶ K. Gallig, dz. cyt., 151 Abb. 40.1.

²⁷ G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 151.

²⁸ TUAT. NF, t. IV, 217–223 § 30; J.B. Pritchard (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, s. 350–351 § VIII.14–18 (dalej: ANET).

²⁹ M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982, s. 58.

³⁰ E. Firmage, dz. cyt., s. 1143. Por. też O. Masson, *À propos d'un rituel pour la lustration d'une armée*, „Revue de l'Histoire des Religions” 1950, nr 137, s. 5–25.

³¹ J. Friedrich, *Zwei Beschwörungen gegen Seuchen in Land und Heer*, w: *Aus dem hethitischen Schriften* (AO 25), Leiden 1925, s. 10–16; M. Popko, dz. cyt., s. 66.

³² B.J. Collins, *The Puppy in Hittite Ritual*, „The Oriental Institute News and Notes” 1992, No 136 (dostępny na http://oi.uchicago.edu/research/pubs/nn/win/92_collins.html).

³³ M. Popko, dz. cyt., s. 72.

³⁴ Dobry przegląd hetyckich rytuałów związanych z udziałem psa/szczenięcia zob. V. Haas, *Die Materia Magica et Medica Hethitica*, t. I, Berlin 2003, s. 407, 411–415, 432.

„człowiek-pies” to także techniczny termin na określenie niektórych osób związanych z personelem świątynnym. Chodzi prawdopodobnie o sposób, w jaki wykonywali oni swoje funkcje (sposób śpiewania lub artykułowania dźwięków podczas rytuałów).

Jako skuteczny środek przeciwko demonom pies postrzegany był również w Persji. W zoroastrianizmie łączono go nawet z zapowiadającym zbawcę Sroasza³⁵. Rozkładające się ciało psa, podobnie jak w wypadku zmarłego człowieka, uważane było w tej religii jednak za czyniące ziemię nieczystą. Znaleźć można w związanych z nią tekstach także wytyczne, aby chronić kości zmarłych przed wilkami, psami i sępami (*Videvdat* 6,49–51; 8,16–18)³⁶. Persowie praktykowali tu prosty sposób odciągania uwagi tych zwierząt od ciała, które zgodnie z ich religią nie było chowane w ziemi, zanim części miękkie nie uległy całkowitemu rozkładowi. Obkładali mianowicie zwłoki mięsem zwierząt³⁷. Z drugiej strony Herodot (*Dzieje* I.140) zauważa: *zwłoki Persa nie wpród są grzebane, aż je ptaki albo pies rozwłóczy... magowie (...) perscy zabijają własnoręcznie wszystkie stworzenia prócz psa i człowieka, i cenią to sobie jako wielką zasługę, że tępią zarówno mrówki i węże, i inne płazy czy ptaki*³⁸. Zachowania Persów brały się z przekonania, że zwierzęta, podobnie jak człowiek, upadły i były nośnikiem zła (*Videvdat* 16,12; 17,3). Ceremonie pogrzebowe miały na uwadze wiarę, że zwłoki zmarłych są naturalnym siedliskiem dla demonów, stanowią ich przystanek i źródło rozprzestrzeniania się chorób (*Videvdat* 7,49–58)³⁹.

Bardzo pozytywny wizerunek psa zaobserwować można w starożytnym Egipcie, gdzie stał się on w niektórych regionach nawet przedmiotem kultu⁴⁰. Rzymski satyryk Juwenalis pisał jeszcze w II wieku po Chrystusie: *tu czczą kota, tam rybę, to psa miasta całe*⁴¹. O czci religijnej oddawanej psom w Egipcie, przy całkowitym niezrozumieniu jej kulturowych uwarunkowań, wspomi-

³⁵ M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testament*, t. I, *Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart, Berlin, Köln 1996, s. 234–236, 239.

³⁶ Tamże, s. 236.

³⁷ A. Pope, dz. cyt., s. 213.

³⁸ Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002, s. 73.

³⁹ M. Hutter, dz. cyt., s. 234–236.

⁴⁰ Egipskie artefakty z różnych okresów można obejrzeć m.in. na stronie www.digital-egypt.ucl.ac.uk/foodproduction/dog.html.

⁴¹ Cyt. za: A. Niwiński, *Bóstwa, kulty i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993, s. 12.

nają także Cyceron i Epifanios⁴². W istocie rzeczy różne egipskie okręgi (tzw. nomy) miały właściwe sobie kultury zoolatryczne, a kult psa był charakterystyczny dla siedemnastego nomu, gdzie oddawano część czarnemu psu Anubisa – bóstwa związanego z pogrzebem i mumifikacją. Wizerunek psa pojawia się nawet na sztandarze tego okręgu⁴³. W oczach Rzymian kultury zoolatryczne, zwłaszcza kult psa, budziły obrzydzenie i uchodziły za niemoralne. Zwierzęta należące do rodziny psowatych czczono szczególnie w dwóch ośrodkach: Abydos i Assiut. W innych te same zwierzęta traktowane mogły być jako pospolite. W starożytnej Księdze Umarłych (nr 125) z tych regionów pojawiają się wyznania: *troszczyłem się jak należy o ibisy, koty i psy boskie. Grzebałem je i zachowywałem wszelkie rytuały: namaszczałem oliwą i owijałem w materię*⁴⁴. W istocie na ścianach egipskich grobowców bardzo często uwieczniane są sceny z psami. One również najwcześniej i najczęściej poddawane były mumifikacji⁴⁵. Egipcjanie od najmłodszych lat wychowywali swoje dzieci tak, aby obcowały z czczonymi przez nich zwierzętami ucieleśniającymi bóstwa⁴⁶. W ikonografii psy stanowią także czasem zaprzęg pociągowy dla barki Re, a w egipskiej astronomii Syriusz określany był jako „Psia Gwiazda”.

Zarówno w okresie Starego, jak i Średniego Państwa psy były używane przez Egipcjan przede wszystkim do polowań. W takiej roli pojawiają się już na artefaktach z okresu I dynastii (tzw. Saggara i Nagada). Znany jest nawet przykład ich użycia w bitwie. W tekstach opisujących funkcjonowanie pałacu faraona wymienia się licznych opiekunów odpowiedzialnych za psy trzymane na jego terenie (tzw. *mnyw tsmw*). Zwierzęta te pojawiają się również na zdobieniach wielu prywatnych domów i obiektach kosmetycznych. Mimo to obraz psa był w Egipcie także symbolem niewolnika lub służby⁴⁷.

W Grecji świadectwa udomowienia psa sięgają czasów mykeńskich. Zwyczajnie są to wypowiedzi pozytywne, choć nie brak też wzmianek mniej entuzjastycznych o psach jedzących padlinę i odpadki⁴⁸. U Homera pies staje się jed-

⁴² Por. tamże, s. 45, 75.

⁴³ Tamże, s. 178, 181, rys. 21c.

⁴⁴ Tamże, s. 176, 180–181. Cyt. ze s. 181.

⁴⁵ S. Ikram, *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004, s. 66–67.

⁴⁶ A. Niwiński, dz. cyt., s. 293.

⁴⁷ G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 147–148.

⁴⁸ H. Bietenkard, *Kyon*, w: L. Coenen, K. Haacker (red.), *Theologisches Begriffs Lexikon zum Neuen Testament*, t. II, Wuppertal 2000, s. 1712–1713.

nak symbolem wyjątkowej wierności wobec człowieka i jego nieodłącznym towarzyszem. Przejmujący w tym względzie jest zwłaszcza opis Argosa – wierne go psa Odyseusza (*Odyseja* XVII.30–330.335–336). Homer wspomina o wierności tych zwierząt wobec człowieka także w wielu innych miejscach (*Odyseja* XVI.4–5.9–10). Pojawiają się one u niego również w roli psów pasterkich (*Odyseja* XIV.20–24.30–37; *Iliada* IX.146.150; XVIII.430; XV.320; XVII.65) i myśliwskich (zwykle chodzi o porównania, por. *Iliada* III.28; IX.303–305; XI.215–216.290–294; XIII.147; XV.118; XVII.445–449; XVII.247). Poeta wspomina o ich użyciu do obrony murów miasta (*Iliada* XII.158). Przypisuje im również zdolność wyczuwania obecności bóstwa (*Odyseja* XVI.173–174). Nie mniej pozytywnie prezentuje później zalety i wierność psa wobec człowieka także Pliniusz, we wspomnianym już encyklopedycznym dziele *Historia Naturalna* (VII.142–147). Negatywne cechy psa: agresywność i zjadliwość stoją prawdopodobnie u podstaw określenia „cynicy” (gr. *kynikos*), przypisanego grupie greckich filozofów słynącej (zwłaszcza Diogenes) z kontestowania właściwych greckiemu kontekstowi kulturowemu zachowań moralnych i społecznych⁴⁹. Pies kojarzony był także z uzdrowicielskim bóstwem Asklepiosem⁵⁰ oraz bogiem wojny Aresem⁵¹, któremu Spartanie składali nawet ofiary z tych zwierząt, mając na celu oczyszczenie ran odniesionych w bitwach. Wiara w uzdrowicielskie zdolności psa wzięła się z obserwowania zachowania tego zwierzęcia. Osowiały pies chodzący ze spuszczone głową był zapowiedzią nadchodzącej zarazy (*Iliada* I.50–51). Pies liżący rany przyczyniał się natomiast, jak sądzono, do ich zagojenia. Szczególnie dotyczyło to chorób oczu. Przypisywano psu nawet zdolność leczenia ze ślepoty. Szkoła Hipokratesa rekomendowała wręcz spożywanie psiego mięsa, jako szczególnie dobrze wpływającego na zachowanie zdrowia⁵². W roli stróża zaświatów pojawia się w mitologii greckiej wielogłowy pies Cerber⁵³.

⁴⁹ R.F. Hock, *Cynics*, w: D.N. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary*, t. I, New York 1992, s. 1223.

⁵⁰ M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1978, s. 177.

⁵¹ Tamże, s. 136.

⁵² P.B. Adamson, *The Association of the Dog With Deities of Healing in the Ancient Near East*, „*Med Secoli*” 1978, nr 15.1, s. 53–68.

⁵³ R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa 1974, s. 132–133, 469–474.

2. Topos psa w Biblii

Hebrajskie słowo na określenie psa (*keleb*) nie ma pewnej etymologii. Choć wcześniej podejmowane były próby wyprowadzenia tego rzeczownika od jakiegoś rdzenia czasownikowego, na przykład arabskiego *kalibu* – ‘chwycić’, ‘łapać’. Traktowano go także jako pochodną zbitki dwóch morfemów: *k^l-lēb* – ‘(wierny) jak serce’ lub *kol-lēb* – ‘całe serce’, albo onomatopieję wywodzącą się od dźwięku *kāleb*. Obecnie badacze skłaniają się raczej ku opinii, że nazwa własna „pies” nie ma żadnego przekonującego wyjaśnienia⁵⁴. W Biblii hebrajskiej rzeczownik ten pojawia się 32 razy, a w Septuagincie dodatkowo spotykamy jeszcze 5 razy jego grecki odpowiednik *kyōn* (Tb 6,2; 11,4; Jdt 11,19; Syr 13,18; 26,25)⁵⁵. Około 35 razy pojawia się także wywodzące się od niego imię osoby *Kālēb*. Noszą je trzy różne postaci⁵⁶. W Nowym Testamencie 5 razy powraca rzeczownik *kyōn* i 4 razy jego zdrobnienie *kynarion*⁵⁷. Konotacje, w jakich używa się tego pojęcia, są ogólnie negatywne, choć niektórzy badacze próbują dowieść, że można w nich znaleźć mimo tego ogólnie pozytywne nastawienie do psa w kręgu kultury biblijnej⁵⁸. W praktyce zaś jedyny „pozytywny” obraz psa znajduje się w Księdze Tobiasza (Tb 6,2; 11,4) i należy on raczej do tak zwanego pozabiblijnego *Vorlage* tej księgi. Opracowania słownikowe wydobywają jednak z rozmaitych wypowiedzi biblijnych świadectwa, że pies w starożytnym Izraelu spełniał podobne funkcje, jak w innych, ościennych kulturach. Wspomina się jego wykorzystanie na przykład w roli stróża (Iz 56,10) lub psa pasterskiego (Hi 30,1; Iz 56,11). W Ewangelii wzmiankuje się nawet, że psy jadają resztki ze stołu swego pana (Mt 15,27). Nie zmienia to jednak faktu, że przykłady świadczące o udomowieniu psów nie przyczyniły się do pozytywnego nastawienia do tych zwierząt. Jeszcze w epoce rabinicznej zdania były podzielone w kwestii, czy traktować psa jako zwierzę dzikie (*Kil’ajim* 8,6), czy

⁵⁴ G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 146–147; G. Brunet, *L’hébreu kēlēb*, „Vetus Testamentum” 1985, nr 35, s. 485–488.

⁵⁵ S. Kreuzer, *Kyōn*, w: *Theologisches Begriffs Lexikon...*, s. 1713.

⁵⁶ M.J. Fretz, R.I. Panitz, *Caleb*, w: ABD, t. I, New York 1992, s. 808–810. O czterech osobach wspomina N. Kiuchi, *Keleb*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*, t. II, London 1997, s. 640.

⁵⁷ H. Bietenhard, *Kyōn*, w: *Theologisches Begriffs Lexikon...*, s. 1713–1714.

⁵⁸ G.D. Miller, *Attitudes Toward Dogs in Ancient Israel: A Reassessment*, „Journal for the Study of the Old Testament” 2008, No 32 (4), s. 487–500.

udomowione (Rabbi Meir)⁵⁹. Wpływ na to miały obserwacje dotyczące ich zachowania, które w powszechnej opinii było poniżające. Dla przykładu⁶⁰ wspomina się, że pies ma w naturze powracanie do swoich ekskrementów (Prz 26,11; 2P 2,22), zjada odpadki i zwłoki, liże krew ofiar i rany u chorych (1Krl 21,19; 22,38; 2 Krl 9,10.36; Ps 68,24; Jr 15,3; Łk 16,21). Wspomina się także, że wykorzystuje się go w pogańskich kultach (Pwt 23,19; Iz 66,3; Ap 22,15). Z tego powodu traktowany był też jako zwierzę nieczyste, podobne do hieny (Syr 13,18) i można było mu tym samym rzucać na pożarcie nieczyste mięso (Wj 22,30). Wpływ na to negatywne nastawienie miał zapewne także i fakt, że w czasach biblijnych przeważały w Palestynie raczej stada bezpańskich i półdzikich psów krążących wokół miast (Ps 59,7.15–16; 1Krl 14,11; 16,4), ujadających na ludzi (Wj 11,7; Jdt 11,19) i budzących grozę swoim zachowaniem (Ps 22,17.21; Prz 26,17).

W wypowiedziach biblijnych pojawiają się przede wszystkim nawiązania do zachowań typowych dla pospolitych psów znanych w starożytnym Izraelu. Akcentuje się ich szczekanie, wycie i warczenie (*hāmāh* Ps 59,7.15), krążenie wokół miast (*ābar* Prz 26,17), okrażanie ofiary (*sābab* Ps 22,17), rozszarpywanie jej (*saḥab* Jr 15,3) i pożeranie (*ākal* 1Krl 14,11; 16,4; 21,24), chłęptanie/lizanie (*yālaq*) wody (Sdz 7,5) lub krwi (1Krl 21,19; 22,38). Niektórzy badacze⁶¹ w kontekście zachowań psa interpretują także zwrot „sikać na mur” (1Sm 25,22.34), który zwykle rozumie się jako idiom opisujący niemowlęta lub ogólnie męskich członków rodziny. W Biblii znaleźć można także liczne odniesienia do anatomicznych części ich ciała, jak: „psia głowa” (2Sm 3,8), „psi język” (Ps 68,24), „psie uszy” (Prz 26,17), czy obraźliwe epitety w rodzaju: „pies” (1Sm 17,43), „zdechły/martwy pies” (2Sm 16,9), „ślepy pies” (Iz 56,10), „ukręcający psie głowy” (Iz 66,3), „zapłata psa” (Pwt 23,19)⁶².

⁵⁹ O. Michael, *kyon/kynarion*, w: G. Kittel (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. III, Stuttgart, Berlin, Köln 1990 (Studienausgabe), s. 1101.

⁶⁰ J. Feliks, *Hund*, w: B. Reicke, L. Rost (red.), *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Göttingen ²1995, s. 752–753; P. Maiberger, *Hund*, w: M. Görg, B. Lang (red.), *Neues Bibel-Lexikon*, t. II, Zürich, Düsseldorf 1995, s. 203–204; O. Borowski, *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel*, Walnut Creek, London 1998, s. 133–140; tenże, *Dog*, w: K.D. Sakenfeld (red.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. II, Nashville 2007, s. 155–156.

⁶¹ J. Schwartz, *Dogs, "Water" and Wall*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 200, No 14, s. 101–116.

⁶² G.J. Botterweck, dz. cyt., s. 153–154.

Wszystkie te wypowiedzi, jak było to już zaznaczone, pojawiają się z zasady w negatywnym kontekście⁶³. Przy bliższej analizie można je uporządkować w kilku podstawowych grupach, co też spróbujemy uczynić w dalszej części artykułu. Analizę zaczniemy jednak od jedynej pozytywnej wypowiedzi dotyczącej psa, jaka znajduje się w Księdze Tobiasza.

2.1. Pies jako towarzysz podróży

W zabarwionej popularnym kolorytem dydaktycznej Księdze Tobiasza z późnego okresu powygnaniowego wspomina się dwukrotnie o psie towarzyszącym młodemu Tobiaszowi w jego podróży. Kiedy główny bohater wyrusza na swoją wyprawę, czytamy: *I poszedł chłopiec, i razem z nim anioł, a także i pies wyszedł z nim i wędrował razem z nimi* (Tb 6,1a). Podobna wzmianka pojawia się przy opisie jego powrotu: *Pies zaś biegł z tyłu za nim (tj. aniołem Rafałem) i za Tobiaszem* (Tb 11,4b). Na uwagę zasługuje to, że pierwsza z tych wypowiedzi ma dwie różne alokacje w greckiej tradycji tekstu. Kodeks Watykański i Aleksandryjski umieszczają ją w Tb 5,17, zaś dłuższy od nich Kodeks Synajski razem z Tb 6,1⁶⁴. Jak zauważają egzegeci, już sam ten fakt świadczy o tym, że wspomnienie o psie towarzyszącym Tobiaszowi jest sztucznie umieszczone w tekście i w wielu manuskryptach wzmianka ta w ogóle nie pojawia się⁶⁵. Nie odgrywa on właściwie żadnej roli podczas opowiadania o przygodach Tobiasza. W tłumaczeniu Wulgaty (Tb 11,4) przypisuje mu się machanie ogonem jako wyraz radości ze szczęśliwego powrotu⁶⁶. Ponieważ jednak w całym opowiadaniu chodzi o uleczenie starego Tobiasza oraz ustrzeżenie się przed siłami demonicznymi syna oraz jego małżonki, można podejrzewać, że w istocie obecność psa, łączonego w starożytności z tymi dwoma kwestiami, mogła pojawić się w tekście jako symboliczne wzmocnienie siły działania, pełniącego rolę terapeuty, anioła Rafała⁶⁷.

⁶³ Zob. pies jako obraz nędzy, ubóstwa, poniżenia, zajadłości, kary: hasło „pies”, w: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longan III (red.), *Słownik Symboliki Biblijnej*, Warszawa 1998, s. 688–689.

⁶⁴ Zdaniem M. Rabenau (*Studien zum Buch Tobit* [BZAW 220], Berlin–New York 1994, s. 6) pierwsza alokacja lepiej pasuje w kontekście.

⁶⁵ Motywy zob. F. Zimmermann, *The Book of Tobit*, New York 1958, s. 79.

⁶⁶ H. Schüngel-Straumann, *Tobit* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 149.

⁶⁷ P. Deselaers, *Das Buch Tobit. Studien zu seine Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43), Fribourg–Göttingen 1982, s. 114.

Propozycji wyjaśniających fakt, że obie wzmianki znalazły się w księdze, było w historii egzegezy bardzo wiele⁶⁸. Najlepszym rozwiązaniem jest chyba jednak uznanie, że chodzi o pozostałość oryginalnego *Vorlage*, jakim dla Księgi Tobiasza było, dobrze znane na starożytnym Bliskim Wschodzie, mezopotamskie opowiadanie o Achikarze⁶⁹. W kontekście kosmopolitycznej kultury, jaka rozwinęła się pod wpływem dominacji perskiej i greckiej na terenach Lewantu, do świadomości starożytnych Izraelitów z tego okresu mogły przebić się także, pochodzące z obu kultur, pozytywne konotacje związane z psem jako najlepszym towarzyszem i przyjacielem człowieka. Wystarczy odnieść się choćby do wspomnianego już psa Odyseusza czy psów towarzyszących jego synowi Telemachowi (*Odyseja* II.10–11; 17,61–62)⁷⁰.

2.2. Pies w przysłowiaach biblijnych

W tekstach biblijnych zachowało się kilka dawnych przysłów, w których pojawiają się odniesienia do psa (Prz 26,11.17; Wj 11,7 = Jdt 11,19; Koh 9,4; Syr 13,18). Na pierwszy rzut oka niektóre z nich mogą sprawiać wrażenie pozytywnych. Jednak bliższa analiza kontekstu pokazuje, że zawierają one zawsze ukrytą ironię.

2.2.1. Prz 26,11

W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia⁷¹ przysłowie brzmi następująco: *Jak pies powraca do swoich wymiocin, tak niemądry powtarza swoje szaleństwa*. Porównanie leżące u podstaw tego przysłowia nawiązuje do zaobserwowanego u psów zachowania. Ponieważ jest ono powtarzane, można sądzić, że pies znajduje upodobanie w tym, co robi. Wśród obserwatorów budzi ono jednak odrazę. W podobny sposób, zdaniem autora, zachowuje się głupiec, który cieszy się

⁶⁸ Przegląd por. C.A. Moore, *Tobit* (AB 40A), New York 1996, s. 197–198.

⁶⁹ H. Schüngel-Straumann, *Tobit*, s. 111. Jako pozostałość po niesprecyzowanym oryginalnym *folk tale* postrzega obecność tej wzmianki C.A. Moore, *Tobit*, s. 198.

⁷⁰ J. Vilchez Lindez, *Tobia e Giuditta*, Roma 2004, s. 92; M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita* (NKB.ST XII), Częstochowa 2005, s. 96.

⁷¹ Wszystkie cytaty biblijne w niniejszym artykule pochodzą z Biblii Tysiąclecia i zaczerpnięte są z wydania piątego (Poznań 2000). Zmieniamy jedynie tłumaczenie „Pan” na oryginalne „JHWH”.

i powtarza swoje niemądre zachowania. Jest on po trosze jak pijak, który pije i wymiotuje (Jr 25,27), a mimo to zawsze wraca po więcej (Prz 23,35)⁷². Porównanie do zachowania psa, zwierzęcia powszechnie utożsamianego w Izraelu z poniżeniem, podkreśla tu wzgardę wobec takiej postawy⁷³. Zwraca uwagę nie tylko użycie w przysłowiu rdzenia *qî* – ‘wymiotować’, który często pojawia się w kontekście pijaństwa, ale także metonimia: „wracać do” (por. Prz 1,23) i „wymiociny”, akcentująca szaleństwo postrzegane w takim zachowaniu. Retorsje powodujące wymiociny nie skłaniają głupca do refleksji i, na równi z psem, powraca on do swoich uwłaczających człowiekowi zachowań. Powoduje nim „nieposkromiony apetyt”, pozbawionym odrazy wobec tego, co w naturalny sposób zostało już odrzucone jako złe⁷⁴.

2.2.2. Prz 26,17

Tym razem przysłowie ponownie ma na celu krytykę nierozumnego zachowania, ale odniesienie do zachowań psa jest nieco inne. Biblia Tysiąclecia tłumaczy je⁷⁵: *Chwyta za uszy psa, który biegnie, kto miesza się w cudze spory*. Wypowiedź otwiera mały zbiór ostrzeżeń przed prowokacją i wdawaniem się w spory (Prz 26,17–22). Zwrot *chwytać za uszy psa* jest tu synonimem wtrącania się do sporów, które nas nie dotyczą. Praktyczne doświadczenie uczy, że zaskoczony pies, zarówno półdziki, jak i udomowiony, może w tym wypadku ugryźć. Nawet Samson nie chwycił w ten sposób lisów (por. Sdz 15,4)⁷⁶. Porównanie jest więc ostrzeżeniem przed niebezpieczeństwem, które grozi temu, kto spróbuje się wtrącić w cudzy spór (por. Prz 15,18; 17,14.19; 20,3). Podobne rady znaleźć można także w innych bliskowschodnich tekstach⁷⁷.

⁷² M. Fox, *Proverbs 10–31* (AB 18B), New Haven, London 2009, s. 796.

⁷³ R.E. Murphy, *Proverbs* (WBC 22), Nashville 1998, s. 200.

⁷⁴ Por. B.K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15–31* (NICOT), Grand Rapids, Cambridge 2005, s. 354.

⁷⁵ Tekst hebrajski w BHS dzieli zdanie na dwie części zaraz po rzeczowniku „pies”, ale w ten sposób traci się balans pomiędzy obiema jego częściami. Por. M.V. Fox, dz. cyt., s. 795.

⁷⁶ Wersja grecka ma zamiast „uszy” – „ogon”, por. O. Plöger, *Sprüche Salomons. Proverbia* (BK XVII), Neukirchen-Vluyn 1984, s. 313.

⁷⁷ ANET, 426.

2.2.3. Wj 11,7; Jdt 11,19

Oba wymienione powyżej teksty zawierają zwrot idiomatyczny *lō' yehē-
raš-keleb lēšōnō*. Tłumaczenie czasownika *hṛš* – ‘decydować’ w znaczeniu ‘szczekać’, ‘ujadać’, ‘warczeć’ jest prawdopodobnie słuszną interpretacją⁷⁸. W tym sensie więc Biblia Tysiąclecia oddaje cały zwrot w następujący sposób: *U Izraelitów nawet pies nie zaszczeka, ani na ludzi, ani na bydło, abyście poznali, że JHWH uczynił różnicę pomiędzy Egipcjanami a Izraelitami* (Wj 11,7); *Ty zaś poprowadzisz ich jak owce, które nie mają pasterza, i nawet pies nie zawarczy na ciebie* (Jdt 11,19). W dosłownym brzmieniu idiom może być rozumiany jako ‘poruszać językiem’⁷⁹, lub bardziej dosłownie – ‘ostrzyć język’⁸⁰. Kontekst obu wypowiedzi sugeruje, że chodzi o przysłowie akcentujące fakt, iż tym, których ono dotyczy, nie stanie się nic złego. W pierwszym przypadku chodzi o kontrast wobec losu, który spotka Egipcjan w związku z wydarzeniami nocy paschalnej, kiedy to anioł śmierci przejdzie przez ich kraj (por. Wj 11,6–7)⁸¹. Ponieważ mieszkają tam również Izraelici (kraj Goszen), Bóg daje gwarancję, że nic się im nie stanie. W drugim przypadku są to słowa Judyty, którymi zapewnia ona swojego rozmówcę Holofernesa o bezpieczeństwie, jakie gwarantuje jego wojskom, służąc za przewodniczkę w Judei. W praktyce oznacza to zapowiedź braku jakiegokolwiek oporu ze strony mieszkańców Judei⁸², co jest mało prawdopodobne i nie powinno być brane na poważnie przez świadomego i doświadczonego żołnierza⁸³.

Podobny zwrot dotyczy także Jozuego i jego armii (por. Joz 10,21), ale pojawia się już bez użycia słowa „pies”. Oznacza tam respekt i brak krytycznej, napastliwej postawy wobec nich. Kluczowe dla zrozumienia pełnego sensu przytoczonych zwrotów jest znalezienie odpowiedzi, jaki odcień znaczeniowy nadaje całej wypowiedzi wskazany rdzeń *hṛš*. Badacze zwykle zgadzają się, że

⁷⁸ C. Houtman (*Exodus* [HCOT], t. II, Kampen 1996, s. 134) przytacza różne proponowane ekwiwalenty znaczeniowe: wydawać dźwięk, grozić, ale ostatecznie zgadza się, że chodzi o groźne warczenie (LXX; Wulgata) lub szczekanie (Targum Neofiti). Również W.H.C. Propp (*Exodus 1–18* [AB2], New York 1999, s. 344) podkreśla, że idiom rozszerza wydzźwięk tej obietnicy „in hostile alternance”.

⁷⁹ G.R. Driver, *Problems of the Hebrew Verbal Systems*, Edinburgh 1936, s. 66, 154.

⁸⁰ J.D.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. III, Sheffield 1996, s. 322.

⁸¹ W.H. Schmidt, *Exodus* (BK II.2.2), Neukirchen-Vluyn 1999, s. 455–465.

⁸² C.A. Moore, *Judith* (AB 40), Garden City, New York 1985, s. 211.

⁸³ J. Vilchez Lindez, *Tobia e Giuditta...*, s. 317.

wzmocnia on akcent położony na sposób wydawania dźwięku, podobnie jak w języku polskim używa się zwrotu „mówić zdecydowanie”. Nie ma jednak pewności, czy owe „zdecydowane” artykułowanie dźwięków oznacza jedynie ich ostre brzmienie dla ucha, czy ostrość w sensie napastliwości, okazywania wrogości⁸⁴. Teksty ugaryckie przypisują psu zdolność zapowiadania choroby lub nieszczęścia (KTU 1.14.V.7–12), co było zapewne dość powszechnym przekonaniem w całym regionie i w obu rozpatrywanych tu przypadkach może chodzić o podkreślenie, że adresatom tak sformułowanego zapewnienia nic złego się nie stanie, a brak ujadania psów będzie tego akustycznym dowodem⁸⁵. Pies pojawia się więc jako wzmocnienie siły wyrazu dla składanych zapewnień o bezpieczeństwie, gdyż zwyczajowo utożsamiany jest z wydawaniem ostrych, agresywnie brzmiących dźwięków, które mogą być zapowiedzią jego gotowości do ataku czy, jak w analizowanych tu przykładach, zbliżającego się zagrożenia.

2.2.4. Koh 9,4

Przysłowie: *bo lepszy jest żywy pies niż lew nieżywy* (Koh 9,4b) pojawia się w kontekście dyskusji o wyższości nadziei związanej z życiem doczesnym nad stanem umarłych w szeolu. Mędrzec cytuje najpierw obiegową opinię (w. 1b)⁸⁶, która za chwilę zostanie poddana pod dyskusję. Pobożny sprawiedliwy przypisuje sobie tu pewien ekskluzywizm w swoich stosunkach z Bogiem, którego skutkiem jest to, że Bóg go strzeże i prowadzi przez życie. Kohelet nie zgadza się z takim poglądem i próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, co trzyma sprawiedliwego i mędrca w przekonaniu, że mają monopol na szczególną wspólnotę z Bogiem? Odpowiadając, podaje dwa argumenty (Koh 9,1c–d). Pierwszy z nich podważa przekonanie sprawiedliwego i mędrca, że ich czyny podobają się Bogu i przez to należą oni do Jego wspólnoty. Kohelet twierdzi, że człowiek nie wie tak naprawdę, czy Bóg go kocha, czy nie, gdyż Boże oceny są mu nieznanne i tym samym nikt do końca nie może być niczego pewnym. Drugi krótki argument stwierdza, że nie ma żadnej minionej zasługi, która pozwoliła-

⁸⁴ J. Lundbom, *hāras*, w: G.J. Botterweck, H. Ringgren (red.), *The Theological Dictionary of the Old Testament*, t. V, Grand Rapids 1986, s. 217, 219.

⁸⁵ Możliwe, że zwrot ten należy rozumieć także w bardziej technicznym sensie, jako element gwarancji wynikających z przymierza por. F.C. Fensham, *The Dog in Exodus XI,7*, „Vetus Testamentum” 1966, nr 16, s. 504–507.

⁸⁶ L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 442.

by spodziewać się przez kogokolwiek nagrody w przyszłości. Na kanwie tych dwóch stwierdzeń, mędrzec rozwinie następnie swoją argumentację (ww. 2–3/4–6).

Katalog czynów oraz zestawienie klasycznych rozróżnień, jak na przykład sprawiedliwy – złoczyńca, czysty – nieczysty (Koh 9,2), pozwala mędrcewi stwierdzić, że nikt nie jest wolny od śmierci bez względu na to, czy jego czyny były dobre, czy złe (Koh 9,3a). O jakości czynów rozstrzygnie ostatecznie Bóg, a nie człowiek. W uzasadnieniu swej myśli mędrzec wskazuje więc, że linie podziału biegną nie tak, jak wymienił to w wersecie 2, ale na granicy życia i śmierci. O ile żywi nie mają wglądu w to, co jest poza granicą śmierci, o tyle jednak mają przewagę nad zmarłymi, gdyż mogą mieć nadzieję (w. 4b). W zestawieniu życie – śmierć zawsze lepsze jest życie.

Cytowane przysłowie oparte jest strukturalnie na charakterystycznej dla Koheleta formule *ṭōb min* – ‘lepsze od/nież’. Rzeczownik *Keleb* poprzedzony jest tu partykułą *l^e*, która stanowi emfazę. Można ją zrozumieć w sensie ‘lepsze dla psa życie, niż...’. Użycie zestawienia „żywy pies – martwy lew” ma podtekst ironiczny. Z jednej strony jest to bowiem jedno z najbardziej pogardzanych zwierząt w Izraelu (1Sm 17,43; 24,15), a z drugiej cieszące się największym szacunkiem (Prz 30,30). Mimo to jeżeli pierwsze jest ciągle żywe, to ma większą wartość niż drugie⁸⁷. Ironia jest tym bardziej wymowna, gdy uświadomimy sobie, że pies może być kojarzony także ze śmiercią⁸⁸. Jeżeli w czasach Koheleta pojawiły się wśród Żydów, być może pod wpływem hellenizmu, jakieś nadzieje na życie i nagrodę po śmierci, to cytowane przysłowie wyraża negatywny stosunek do tych przekonań⁸⁹. Kontekst bliższy sugeruje (w. 4a), że przedmiotem rozważań jest nadzieja, którą mogą mieć jedynie żywi, a nie martwi. Stan tych ostatnich w szeolu był w popularnym rozumieniu radykalnym zaprzeczeniem wszystkich aktywności właściwych życiu. Tym samym przysłowie jest pozytywną afirmacją życia doczesnego, choć wyraża to z ironicznym podtekstem⁹⁰. Zdaniem Koheleta największym szczęściem nie są nadzieje wiązane z przyszłym życiem po śmierci, ale samo bycie żywym tu i teraz.

⁸⁷ M. Filipiak, *Księga Koheleta* (PŚST VIII.2), Poznań–Warszawa 1980, s. 163.

⁸⁸ Ch.L. Seow, *Ecclesiastes* (AB 18C), New York 1997, s. 301. Na temat skojarzeń psa i śmierci zob. też M.H. Pope, dz. cyt., s. 210–214.

⁸⁹ J. Vilchez Lindez, *Qoèlet*, Roma 1997, s. 375.

⁹⁰ Th. Krüger, *Kohelet* (BK XIX Sonderband), Neukirchen-Vluy 2000, s. 305.

Część badaczy uważa jednak, że przysłowie (Koh 9,4b–c) stanowi kolejny cytat. Tym razem to nie sam mędrzec, ale oponenci w dyskusji posługują się nowym argumentem (w. 4bA), popierając go przysłowiem (w. 4bB)⁹¹. Zatem w wersetach 5–6 zawarta byłaby krytyka także i tej opinii. Można się z tym zgodzić, gdyż Kohelet na innych miejscach wyraźnie mówi, że życie nie zawsze jest lepsze od śmierci, a o jego rzeczywistej wartości decyduje jakość (por. Koh 4,1–3; 7,1–2.26). W tym wypadku przysłowie również byłoby afirmacją życia jako takiego, ale ze względu na możliwość posiadania nadziei (por. w. 4a), która pozwala przypuszczać, że jednak po śmierci może być coś więcej niż tylko tradycyjnie rozumiany szeol.

2.2.5. Syr 13,18

Mędrzec piszący swe rozważania na początku II wieku przed Chrystusem stawia przysłowiowe pytanie: *jaki pokój pomiędzy hieną i psem i jaki pokój pomiędzy bogatym i ubogim?* Odwołując się do nierówności w świecie zwierząt, Syrach wskazuje na alogiczny jej brak w społeczności ludzkiej, podzielonej na bogatych i biednych⁹². Nieco wcześniej wskazywał on, że każda istota lubi tylko taką, która podobna jest do niej samej (Syr 13,15). Praktyczne doświadczenie uczy dodatkowo, że konkurujące ze sobą zwierzęta, w tym wypadku pies i hiena, zawsze będą wobec siebie wrogo nastawione. Znana z wypowiedzi prorockich wizja pokoju w świecie zwierząt (Iz 11,6; 65,25) dotyczy jedynie eschatologicznej przyszłości. Pies i hiena konkurują ze sobą przede wszystkim wtedy, gdy pierwsze strzeże stada (Hi 30,1; por. Iz 56,10), a drugie je w nocy atakuje⁹³. Oba zwierzęta są więc dla siebie naturalnymi wrogami. Podobnie jest w świecie ludzi. Bogaci i ubodzy nie żyją ze sobą w pokoju, gdyż różnią ich odmienne interesy. Ci pierwsi, jak wskazuje wiele tekstów biblijnych, bardzo często jak hieny czyhają tylko na okazję, aby ubodzy stali się ich łupem⁹⁴ (por. Am 2,6–7). Przy takiej interpretacji można dostrzec w przytoczo-

⁹¹ L. Schwienhorst-Schönberger, dz. cyt., s. 448–449.

⁹² S. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD. Apokryphen I), Göttingen 2000, s. 122. W podobny sposób pisze także Homer: *Jak nie masz między ludźmi i lwami przymierza, jak nigdy wilkowi baran nie dowierza, lecz w wiecznej żyją wojnie: tak nie masz sposobu, by jaki węzeł zgody połączył nas obu* (*Iliada*, XXII 169–172), Homer, *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Wrocław 2004, s. 386.

⁹³ J. Schreiner, *Jesus Sirach 1–24* (NEB), Würzburg 2002, s. 78.

⁹⁴ P.W. Skehan, A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39), New York 1987, s. 254.

nym przykładzie zupełnie pozytywny obraz psa w roli stróża obrońcy stada. Syrach nie rozważa jednak tego aspektu, a jedynie szuka analogii dla swojej opinii o stosunkach międzyludzkich.

2.3. Określenie „pies” jako wyraz uniżenia i poniżenia

Księgi historyczne Starego Testamentu zawierają kilka przykładów użycia określenia „pies” jako wyrazu samouniżenia (1Sm 17,43; 24,15; 2Sm 3,8; 9,8; 2Krl 8,13). Taki sposób autoprezentacji, jak dowodzi literatura starożytnego Bliskiego Wschodu, był typowy w relacjach pomiędzy wyższymi i niższymi rangą partnerami. Ci ostatni w oficjalnych listach kierowanych do swoich protektorów lub zwierzchników określali siebie właśnie tytułem „pies”⁹⁵. Wiele przykładów znaleźć można zwłaszcza w listach z El Amarna. Wasale faraona z Kanaanu w XIV wieku przed Chrystusem, oprócz prostego określania siebie w ten sposób (por. EA 88; 128)⁹⁶, posługują się także jeszcze bardziej unizonymi tytułami jak „zbląkany pies” (*kalbu halqu* por. EA 67,17). W podobny sposób tytułują się także autorzy znacznie późniejszych ostrakonów z Lakisz (nr II.4; V.4; VI.3)⁹⁷, bohaterowie homeryccy (por. Homer, *Odyseja* XXII.35) czy autorzy akadyjskich listów z okresu neoasyryjskiego (CAD 8.72)⁹⁸. Nie powinno więc dziwić, że podobny język pojawia się również w tekstach biblijnych. Najściślej odpowiada bliskowschodnim przykładom sposób, w jaki Chazaël, przysły król Aramu, określa się wobec Elizeusza przepowiadającego mu w przyszłości karę za krzywdy, które wyrządzi Izraelowi: *Czymże jest twój sługa, ten pies, żeby miał wykonać tę wielką zapowiedź?* (2Krl 8,13)⁹⁹. W kilku innych przykładach ten sposób określania siebie lub innych ma różne warianty.

⁹⁵ J.M. Galan, *What is He, the Dog?*, „Ugarit-Forschungen” 1993, nr 25, s. 173–180, zwł. s. 174–175. Na temat paraleli biblijnych zob. G.W. Coats, *Self-Abasement and Insult Formulas*, „Journal of Biblical Literature and Exegesis” 1970, No 89, s. 14–26, zwł. s. 14–19.

⁹⁶ Skrót EA i numeracja za najczęściej cytowanym wydaniem J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, t. I, Leipzig 1907. Ponadto EA 71,16–19; 76,11–13; 79,45–46; 84,17; 85,64; 202,12–13; 247,14–15; 378,18–25.

⁹⁷ J. Renz, W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, t. I, Darmstadt 1995, s. 426–427; ANET, 322.

⁹⁸ *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1956 i n.

⁹⁹ D.W. Thomas, *Keleb ‘Dog’: Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament*, „Vetus Testamentum” 1960, nr 10, s. 410–427, zwł. s. 414–415. T.R. Hobbs (2 *Kings* [WBC 13] Waco 1985, s. 102) uważa, że niekoniecznie chodzi tu o słowa uniżenia, a jedynie o stereo-

W pierwszym przypadku (1Sm 17,43) Goliat, filistyński wojownik wyzywający na rozstrzygający pojedynek jednego z żołnierzy izraelskich, po czterdziestu dniach swoich obraźliwych wobec przeciwnika i ich Boga wystąpień, doczekał się wreszcie kogoś, kto przyjął jego wyzwanie. Młody Dawid sprytnie ukrył swoją prawdziwą broń (proca i kamienie), także Filistyn zauważył tylko kij w jego ręku. Niepozorna postura i młodzieńczy wygląd Dawida (1Sm 17,42) zmyliły pewnego siebie wojownika, opisanego wcześniej jako człowiek ogromnego wzrostu, z bogatym rynsztunkiem wojennym (1Sm 17,4–7). Poczuli się obrażony, że Izraelici wysłali przeciwko niemu kogoś, kto w jego oczach nie był godnym przeciwnikiem. W reakcji na zbliżającego się Dawida, Goliat mówi: *Czy ja jestem psem, że przychodzisz do mnie z kijami?* Liczba mnoga ma tu walor retoryczny. Dawid w istocie ma tylko jeden kij w ręku (por. 1Sm 17,40). Filistyn podkreśla jednak swoje poczucie obrazy, widząc niegodnego siebie przeciwnika, który potraktował go, jakby był psem, zwykle odganianym kijem. Wydaje się, że akcent położony jest na to, że został potraktowany gorzej niż ogólnie pogardzane zwierzę¹⁰⁰.

Jeszcze większym wyrazem uniżenia jest określenie siebie (2Sm 9,8) lub innych (2Sm 16,9¹⁰¹) mianem „zdechły pies”. Jeżeli żywy pies uchodzi za zwierzę pogardzane i niegodne szacunku, to martwy jest nim tym bardziej¹⁰². Meribbaal, syn Jonatana, zwraca się do Dawida słowami¹⁰³: *Czym jest sługa twój, że byłeś łaskaw spojrzeć na zdechłego psa, jakim ja jestem?* Abiszaj w reakcji na obraźliwe słowa Szimei, kierowane do Dawida, mówi do króla z kolei: *Dlaczego ten zdechły pies przeklina Pana mego, króla?* Złorzeczenie wobec rządzących uważane było w Prawie Mojżeszowym za przestępstwo (por. Wj 22,27).

typową formułę, za pomocą której podwładny przedstawia się wobec kogoś wyższego rangą. Jedno jednak nie wyklucza drugiego, gdyż taki sposób autoprezentacji podkreśla poddańczy charakter podwładnego.

¹⁰⁰ W LXX tekst jest poszerzony o odpowiedź Dawida: *Nie, ty jesteś gorszy niż pies*. Chodzi w każdym razie o rodzaj psychologicznej walki poprzedzającej bitwę por. R.W. Klein, *1 Samuel* (WBC 10), Waco 1983, s. 180.

¹⁰¹ W tym przypadku recenzja LXX^{Luc} proponuje wariant „przeklęty pies”.

¹⁰² Sh. Bar-Efrat, *Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch- philologischer Kommentar* (BWANT, Neue Folge 176/16), Stuttgart 2007, s. 318.

¹⁰³ Por. *Lakisiz ostakon* nr VI.2–3 *Kim jest twój sługa, pies, że mój pan przesłał (mu list)*, w: J. Renz; W. Röllig, dz. cyt., s. 426. Por. też EA 202, s. 12–13.

O wiele bardziej pogłębia aspekt uniżenia inny przykład użycia podobnego zwrotu (1Sm 24,15). Pojawia się on w kontekście pościgu, jaki Saul urządził za Dawidem, widząc w nim zagrożenie dla swej władzy. Dawidowi i jego ludziom udaje się zaskoczyć Saula podczas snu w jaskini. Mimo okazji do zabicia króla Dawid nie pozwala swoim ludziom uczynić mu nic złego. Nieco później, chcąc udowodnić Saulowi swoją lojalność i bezsensowność kontynuowania pościgu, mówi do niego: *Za kim to wyruszył król Izraelski? Za kim ty gonisz? Za zdechłym psem, za jedną pchłą?* Zwrot „zdechły/martwy pies” wyraża jeszcze większe poniżenie niż samo określenie „pies”. Umacnia tę ideę dodatkowo określenie „jedna pchła”. W EA 202,13 znaleźć można podobny zwrot: *Kim ja jestem, jednym psem...?*¹⁰⁴. Zdaniem Dawida, on sam w każdym razie nie jest wart tego, aby Saul w ogóle przykładał jakąkolwiek uwagę do jego osoby, a tym bardziej obawiał się czegokolwiek z jego strony. O ile kilka półdzikich psów może stanowić poważne zagrożenie, o tyle już jeden pies jest nim w znacznie mniejszym stopniu. Dawid mówi o sobie jednak z jeszcze większym uniżeniem, jest zaledwie jedną pchłą na sierści psa.

Kolejny tekst z 2Sm 3,8 jest ciągle przedmiotem dyskusji egzegetycznej. Rzecz rozgrywa się w kontekście wojny toczącej się pomiędzy domem Dawida i Saula. Po śmierci tego ostatniego dochodzi do konfliktu między Abnerem a następcą tronu w Izraelu. Iszbaal, syn Saula, zawdzięcza władzę swojemu dowódcy. Ten jednak łamie zasady społeczne, zbliżywszy się do jednej z nałożnic zmarłego króla. Co gorsza, sprawa jest publicznie znana i w pewnym sensie w oczach ludu stanowi działanie nie tylko będące naruszeniem obowiązujących zasad społecznych, ale i polityczną prowokację wobec nowego króla, który już i tak był całkowicie zależny od swego protektora¹⁰⁵. Przejęcie kobiet z czyjgoś harem u uchodziło w oczach starożytnych za przejęcie praw tego, do kogo one należały (por. 2Sm 16,21; 2Sm 12,8; 1Krl 2,22). Zachowanie Abnera jest tym bardziej niepokojące, że Rispa urodziła już wcześniej Saulowi dwóch synów (por. 1Sm 21,8–10). W reakcji na uwagę Iszbaala Abner wpada w gniew i odpowiada słowami, które odrzucają jakiegokolwiek polityczne konotacje swego czynu. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia jego słowa brzmią następująco: *Czy ja jestem przywódcą judzkich psów?* Takie rozumienie, będącego *hapaks legome-*

¹⁰⁴ Tak P.K. McCarther, *I Samuel* (AB 8), New York 1980, s. 384–385. Określenie *kalbu išēn* M. Liverani (*Le lettere di el-Amarna*, t. I, *Le lettere dei "Piccoli Re"*, Brescia 1998, s. 246) tłumaczy „un cane sciolto”, tj. „wolny pies”.

¹⁰⁵ W. Brueggemann, *I e II Samuele*, Torino 2005, s. 236.

non, zwrotu *rō's Keleb* nie jest jednak jedynym możliwym wariantem. Przede wszystkim dopowiedzenie „judzki/ który należy do Judy” uważane jest za późniejszą głosem dodaną do tekstu¹⁰⁶. Jeśli uwzględnimy ją w tekście, to Abner w ten sposób odrzuca sugestię, że jego zachowanie ma na celu zdradę lub zastąpienie na tronie swego dotychczasowego protegowanego¹⁰⁷ i wyraża negatywny, emocjonalny stosunek do ludzi z południa¹⁰⁸. Wielu egzegetów tłumaczy jednak zwrot *rō's keleb* bez tego uzupełnienia o Judę. Jedni rozumieją go dosłownie, jako „psia głowa” (por. Homer, *Iliada* XXII 251: „psie plemię”; XX 311: „psie zajadły”), widząc tu zwykły, obraźliwy epitet wyrażający samopoczucie Abnera, który uznał uwagę Iszbaala za godzącą w jego honor¹⁰⁹. Niektórzy badacze zwracają uwagę, że aluzja może mieć też podtekst obyczajowy i nawiązuje do znanej swobody psów, które zwykły odbywać akty seksualne publicznie. Zachowanie Abnera wobec Rispy, nałożnicy Saula, mogło być postrzegane w analogiczny sposób jako naruszenie obowiązujących norm społecznych¹¹⁰. W każdym razie odniesienie tylko do jednego z członków psiego ciała może wyrażać jeszcze większe poniżenie kogoś niż nazwanie go psem¹¹¹. Część badaczy rewokalizuje tekst spółgłoskowy, proponując zamiast *rō's keleb* czytać *rō's kālēb* ‘przywódca Kaleba’, konkurencyjnego plemienia z okolic Hebronu¹¹². Najbardziej oryginalną i ciekawą propozycję w interpretacji tego zwrotu przedstawił jednak D.W. Thomas¹¹³. Autor ten sądzi, że zwrot interpretowany przez niego jako *dog-headed* – ‘psia głowa’ można w istocie rozumieć jako *dog-faced baboon*, czyli pawian mający twarz przypominającą kształtem głowę psa. Jeśli przyjąć tę sugestię, to Abner wskazuje, że został potraktowany na równi z człekokształtną małpą o twarzy psa, co tylko dodatkowo podkreślałoby

¹⁰⁶ J. Lach, *Księgi Samuela* (PŚST IV.I), Poznań–Warszawa 1973, s. 337.

¹⁰⁷ Słusznie zwraca uwagę H.P. Smith (*The Books of Samuel* [ICC], Edynburg 1992 reprint, s. 275–276), że odpowiedź Abnera nie jest w istocie próbą usprawiedliwienia swego działania, ale przywołaniem dotychczasowych zasług względem oskarżającego go Iszbaala.

¹⁰⁸ F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9), Zürich 1981, s. 199.

¹⁰⁹ H.J. Stoebe (*Das zweite Buch Samuelis* [KAT VIII.2], Gütersloh 1994, s. 122) tłumaczy zwrot w sensie *Hundsfoth* – ‘szubrawiec, łajdak’ i rozumie (124) określenie jako wyraz oznaczający coś szczególnego „nieszlachetnego”.

¹¹⁰ A.A. Anderson, *2 Samuel* (WBC 11), Dallas 1989, s. 56.

¹¹¹ P.K. McCarter, *II Samuel* (AB 9), New York 1984, s. 106.

¹¹² Propozycje te omawia H.J. Stoebe, dz. cyt., s. 124. Krytyczną ocenę zob. H.P. Smith, dz. cyt., s. 276.

¹¹³ D.W. Thomas, dz. cyt., s. 417–423.

poniżenie, jakiego doznał ze strony tego, który w praktyce nie tylko wszystko mu zawdzięcza, ale jego dalsza władza całkowicie zależy od tego, kogo właśnie obraził.

Inną ciekawą i obraźliwą w swej formie wypowiedź znajdujemy w Księdze Hioba: *Teraz śmieją się ze mnie wiekiem ode mnie młodsi. Ich ojców umieścić nie chciałem z psami przy mojej trzodzie...* (Hi 30,1). Negatywny wydźwięk tych słów łągodzą nieco kolejne wiersze (ww. 2–8). Sama wypowiedź nosi jednak znamiona mocnej inwektywy. Wspomniane tu psy pełnią pożyteczną funkcję, pomagając przy hodowli trzody. Mimo to nie cieszą się one uznaniem w oczach starożytnych czytelników. Hiob mówi tu o młodzieńcach, którzy wcześniej z respektem szanowali jego autorytet (por. Hi 29,8), a teraz (*w^eattā*) szydzą z niego, wykorzystując jego sytuację i poniżenie. Tymczasem ich ojcowie nie zasługiwali nawet na to, aby służyć Hiobowi z jego psami przy pilnowaniu stada. Jeśli pamiętamy, że chodzi o zwierzęta uważane za nieczyste, żywiące się odpadkami i padliną, to obelga jest bardzo urągająca godności człowieka¹¹⁴. Wskazuje bowiem nie tylko na niskie pochodzenie ojców, a tym samym i synów, o których mowa, ale i stanowi zarazem najcięższy rodzaj inwektywy. Trzeba jednak pamiętać, że Hiob nie myśli tu o wszystkich swoich sługach. Jak wyjaśnił to w kolejnych wierszach (w. 5), chodzi o wyrzutków społecznych i złodziei. Synowie – wydaje się – kontynuują postępowanie ojców¹¹⁵. Zasługują więc na najwyższy rodzaj pogardy. Psy bowiem, choć mało szanowane, były przynajmniej użyteczne przy pilnowaniu trzody. Ojcowie i synowie nawet w tym aspekcie okazali się nieużyteczni, co dodatkowo pogłębiło ich niski status społeczny.

Swoisty ewenement w tekstach biblijnych stanowi wypowiedź Syracha, którą Biblia Tysiąclecia tłumaczy w następujący sposób: *Żonę hardą ceni się jak psa, skromna zaś boi się Pana* (Syr 26,25). Syrach generalnie ostrzega swoich uczniów przed wyborem złej żony, wyliczając zarówno zalety, jak i wady potencjalnej małżonki (Syr 25,13–26,18). Słowa z Syr 26,19–27 stanowią jednak późniejszy dodatek do tekstu i poświadczone są tylko w kilku greckich rękopisach¹¹⁶. Od postawy żony, zdaniem mędrca, zależy los przyszłych pokoleń. Porównanie żony do żyznego pola, na którym zasiewać należy swe ziarno

¹¹⁴ G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, cz. II, Kraków 2005, s. 374.

¹¹⁵ D.J. Clines, *Job 21–37* (WBC 18A), Nashville 2006, s. 996.

¹¹⁶ G. Sauer, dz. cyt., s. 196.

(Syr 26,20), jest tego wymownym przykładem. Jednak wybór ten musi być roztropny, gdyż zła żona niesie ze sobą wiele zagrożeń, o których mowa jest w wersetach 22–25. Ich przyczyną może być „kobieta sprzedajna” (w. 22a), „żona bezbożna” (w. 23a) i „żona bezwstydną” (w. 24a). Takie niewiasty, zdaniem Syracha, nie są dobrą inwestycją, jeśli myśli się o przyszłości. Do tej listy należy także „żona harda/zuchwała”¹¹⁷ (por. Syr 26,10a), którą mędrzec każe traktować jak „psa”. Mając na uwadze, jak mocno obraźliwe jest to określenie w oczach starożytnych Żydów, pełniej jego pejoratywny wydźwięk w stosunku do niewiasty oddałoby tłumaczenie „suka”¹¹⁸, które i dzisiaj jest wyrazem wielkiej pogardy wobec jakiegokolwiek kobiety. Idealna żona, według Syracha, to kobieta przejawiająca bojaźń Bożą (Syr 26,25b) i okazująca respekt wobec swego męża (Syr 26aA). Taka też w oczach wszystkich uchodzi za mądrą (Syr 26,26aB). Podobne standardy zresztą mędrzec stosuje we wcześniejszych wypowiedziach w stosunku do mężczyzn (Syr 2,15–17; 15,1; 19,20). O ile jednak wobec tych ostatnich określenie „pies” stosuje się nader często, o tyle nigdy, poza analizowanym tu zdaniem, nie używa się go w Starym Testamencie w stosunku do kobiety. Z kolei pełna przykładów takich epitetów wobec kobiet jest literatura grecka, zwłaszcza poematy Homera, gdzie w taki właśnie sposób bywa nazywana Helena trojańska i bogini Hera¹¹⁹.

Negatywne konotacje określenia kogoś mianem „psa” widoczne są także w wypowiedziach nowotestamentalnych. W 2P 2,22 autor listu pisze o fałszywych prorokach głoszących błędną naukę: *spełniło się na nich to, o czym słusznie mówi przysłowie: **Pies powróci do tego, co sam zwymiotował, a świnia umyta – do tarzania się w błocie***. Pies i świnia bardzo często pojawiają się razem w podobnych do tej wypowiedziach starożytnych autorów. Nie wiemy więc, czy autor miał przed sobą już jedno przysłowie złożone z dwóch, czy też sam dokonał połączenia. W każdym razie podobna zbitka: pies – świnia pojawia się także w wypowiedzi Jezusa (Mt 7,6), a pierwsza część przytaczanego tu przysłowia jest, nieco skorygowaną w stosunku do tłumaczenia Septuaginty, cytacją omawianego wcześniej przysłowia z Prz 26,11¹²⁰. W pewnym sensie

¹¹⁷ Przymiotnik *adiatreptos* to neologizm (jeszcze w Syr 42,11), który dosłownie może znaczyć: uparty, krnąbrny, nieustępliwy por. J. Lust i inni (red.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. I, Stuttgart 1992, s. 7.

¹¹⁸ P.W. Skehan, A.A. Di Lella, dz. cyt., s. 352.

¹¹⁹ B.M. Zapff, *Jesus Sirach 25–51* (NEB), Würzburg 2010, s. 157.

¹²⁰ R.J. Bauchham, *Jude, 2 Peter* (WBC 50), Waco 1983, s. 278–279.

zmieniony jest jednak kontekst pierwotnej wypowiedzi. Obecnie chodzi nie tylko o inwektywę w stosunku do siejących zamęt w łonie młodego Kościoła, ale i o upomnienie tych, którzy są zagrożeni błędną nauką. O ile świnia wraca do swego pierwotnego stanu, o tyle pies zadowala się tym, co znajdzie, nie bacząc na to, jaka jest tego obiektywna wartość¹²¹.

W podobnym stylu, mając na myśli głoszących fałszywą naukę, zwraca się do Filipian także św. Paweł: *strzeżcie się psów, strzeżcie się złych pracowników, strzeżcie się okaleczenców* (Fil 3,2). Paweł określa tym mianem Żydów. Ewangeliczne przykłady pokazują jednak, że w jego czasach znacznie częściej to oni sami stosowali taki epitet na określenie pogan (Mt 7,6; 15,26–27), uważając ich za moralnie i rytualnie nieczystych¹²². Paweł tym razem ma na myśli swoich oponentów, którzy głoszą odmienną od niego naukę¹²³. Trzykrotne *blepete* – ‘strzeżcie się’ służy podkreśleniu uwagi adresatów listu¹²⁴, aby nie dali się zwieść swoim judaizującym współwyznawcom. Paweł pozostaje w kręgu kultury żydowskiej¹²⁵ i to właśnie swych pobratymców, judeochrześcijan uważa teraz za „nieczystych” z powodu głoszonych przez nich nauk. Ostrzeżenie wskazuje, że – jego zdaniem – to oni właśnie są prawdziwym, zagrożeniem dla jedności wspólnoty Kościoła i wierności wobec głoszonej przez Pawła Ewangelii o uwolnieniu spod mocy Prawa¹²⁶.

Wypowiedzi Jezusa, według ewangelistów, pozostają w tym samym klimacie kulturowym. Psy wylizujące rany ubogiego Łazarza z Łukaszej przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,21) nie są prawdopodobnie bezpańskimi

¹²¹ O. Knoch, *Der erste und zweite Petrusbrief* (RNT), Regensburg 1990, s. 271.

¹²² Te aspekty widoczne są w wielu wypowiedziach rabinicznych przytaczanych m.in. w: H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, München 1926, reedycja z 1986, s. 724–725; t. III, München 1926, reedycja z 1985, s. 621–622. Dobry przegląd tych wypowiedzi zawiera także R. Fabris, *Lestera ai Filippesi. Lestera a Filemone* (Scritti della Origine Cristiana 11), Bologna 2000, s. 201–202.

¹²³ J. Reumann, *Philippians* (AB 33B), New Haven, London 2008, s. 461.

¹²⁴ G.F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43), Waco 1983, s. 123.

¹²⁵ Na temat sugerowanych oponentów spośród cyników negatywnie wypowiada się m.in. J. Reumann, dz. cyt., s. 471–472.

¹²⁶ Por. N. Walter, E. Reinmuth, P. Lampe, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonischer und an Philemon* (NTD 8/2), Göttingen 1998, s. 74; S. Schreiber, *Cavete Canes! Zur Wachsende Ausgrenzungsvalenz einer neutestamentlichen Metapher*, „Biblische Zeitschrift” 2001, nr 45, s. 170–192.

zwierzętami z ulicy, ale, jak wskazują egzegeci¹²⁷, należą do bogacza. On sam nie uczynił nic, aby wesprzeć ubogiego. Jego psy także zwróciły uwagę na cierpiącego biedaka prawdopodobnie tylko ze względu na jego nędzę i osłabienie¹²⁸. Obraz może więc podkreślać, jak ogromna jest skala poniżenia spowodowanego biedą i bezduszością bogacza. Z drugiej strony nie można wykluczyć także innej możliwości interpretacyjnej i odczytać scenkę jako rodzaj miłosierdzia okazanego Łazarzowi przez ogólnie pogardzane zwierzęta, które tu okazują więcej litości niż zobligowany do tego Prawem Bożym człowiek¹²⁹.

Scena z Syrofenicjanką (Mt 15,21–28; Mk 7,24–30) powraca z kolei do tradycyjnego zastosowania określenia „pies” w stosunku do pogan. Czytamy w niej: *I powiedział do niej Jezus: „pozволь wpierw nasycić się dzieciom, bo niedobrze jest zabierać chleb dzieciom, a rzucać **szczeniętom**”*. *Ona Mu odparła: „Tak, Panie, lecz i **szczenięta** pod stołem jedzą okruszyny po dzieciach”* (Mk 7,27–28). Żydzi uważali się za dzieci Boże (Wj 4,22; Pwt 14,1; 32,19; Iz 1,2; 43,6; 45,11; Oz 2,1; Mdr 9,7; 18,4; Mt 8,12; Rz 9,4; m. 'Abot 3,15), a pogan, ze wspomnianych już względów, określali mianem „psy” (1 Hen 89,42.46.47.49)¹³⁰. Tę nomenklaturę stosuje w obecnej scenie także Jezus, a Syrofenicjanka – wydaje się – ją akceptuje. Słowo *kynaria* (l.mn. od *kynarion*) zwykle uważane jest za zdrobnienie, stąd tłumaczy się je jako „szczenięta”. W greckiej *koine*, a więc w języku popularnym, nie zawsze jednak musi mieć ono sens zdrobnienia¹³¹. Istotne jest tu podkreślenie, że Jezus w zastosowanym przykładzie ma na myśli już nie półdzikie psy z ulicy, ale zwierzęta przebywające w domu swego pana i czekające pod stołem na resztki z posiłku. W tle tego wziętego z życia obrazka może więc stać stosunek pomiędzy Żydami i sympatyzującymi z nimi poganami (1Hen 50,2; *Mekilta* do Wj 22,20). Jezus nie tyle jednak odwołuje się do rozpowszechnionego wśród pobożnych Żydów przekonania, że *ten, kto jada z poganinem, jest jak ten, kto jada z psem* (*Pirqe R. El.*)¹³², ile do zasady pierwszeństwa. Słowo *proton* – ‘najpierw’ – może zakładać ewentualność, że nakarmieni zostaną „później”.

¹²⁷ J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV* (AB 28A), New York 1985, s. 1132; J. Nolland, *Luke 9,21–18,34* (WBC 35B), Dallas 1993, s. 828.

¹²⁸ J.A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 1132.

¹²⁹ J. Nolland, dz. cyt., s. 829.

¹³⁰ H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar...*, t. I, s. 722–726.

¹³¹ Por. argumenty w J. Marcus, *Mark 1–8* (AB 27), New York 1999, s. 463.

¹³² Cyt. za: J. Marcus, dz. cyt., s. 463.

W istocie więc nie odmawia jej prośbie, ale odsuwa ją w czasie. Jej rezolutna odpowiedź pozwala Mu wyakcentować znaczenie wiary w okazywaniu łaski i zarazem przekroczyć przytoczoną wcześniej zasadę¹³³.

Znacznie bardziej enigmatyczny w swej wymowie jest logion z Mt 7,6: *Nie dawajcie psom tego, co święte i nie rzucajcie swych pereł przed świnie...* Oba zwierzęta, jak wiemy choćby z dotychczas przeanalizowanych tekstów, uważane były w Izraelu za pogardzane i nieczyste¹³⁴. Czy Jezus ma tu na myśli pogan? Co symbolizują ponadto „rzeczy święte” i „perły”? Na pewno to, co najcenniejsze w sferze duchowej i materialnej. Ogólna wymowa jest więc jasna – należy strzec powierzonego sobie dobra przed profanacją lub stratą¹³⁵. Jeżeli Jezus miałby na myśli ostrzeżenie przed głoszeniem Ewangelii wśród pogan, to zgadzałyby się to ze wskazaniem z Mt 10,5; 15,26, ale jednocześnie stałoby w sprzeczności z nakazem misyjnym z Mt 28,19–20. Wczesnochrześcijański podręcznik doktrynalny *Didache* interpretuje słowa Jezusa jako zakaz dopuszczania do pełnego udziału w Eucharystii nieochrzczonych (*Didache* 9,6)¹³⁶. Możliwe, że Jezus ma na uwadze zarówno jednych, jak i drugich¹³⁷, albo jeszcze szersze spektrum osób, które nie będą umiały uszanować i docenić czym jest Ewangelia. W konsekwencji logion jest więc ostrzeżeniem, aby należycie strzec powierzonego sobie cennego depozytu wobec każdego, kto może go nie docenić, a nawet wykorzystać jego proklamację przeciwko samym depozytariuszom.

Ostatni z nowotestamentowych tekstów opisuje wszystkich wykluczonych z niebiańskiego, nowego Jeruzalem. Czytamy w nim: *Na zewnątrz są psy, gusłarze, rozpustnicy, zabójcy, bałwochwalczy i każdy, kto kłamstwo kocha i nim żyje* (Ap 22,15). „Pies” może mieć tu sens metaforyczny (poganie/niewierzący – por. Mt 7,6; heretycy – por. Flp 3,2; 2P 2,22; mężczyźni uprawiający nierząd kulturowy/osoby związane z kultem pogańskim – por. Pwt 23,19), ale może oznaczać także rzeczywiste zwierzęta, które jako nieczyste nie mogą znaleźć się

¹³³ W. Eckey, *Das Markus – Evangelium. Ein Kommentar*, Neukirchen 1998, s. 207.

¹³⁴ Por. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar...*, t. I, s. 441–442, 724–725.

¹³⁵ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 1–13* (NKB.NT I.1), Częstochowa 2005, s. 306–307.

¹³⁶ Por. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 37.

¹³⁷ D.A. Hagner, *Matthew 1–13* (WBC 33A), Dallas 1993, s. 171–172.

w murach świętego miasta¹³⁸. Nieco światła może rzucić na takie rozumienie jedyna znaleziona jak dotąd wzmianka o psach w tekstach qumrańskich: *Nie należy wpuszczać do świętego obozu psów, które mogą zjeść kości ze świątyni, na których jest mięso. Bowiem Jerozolima jest świętym obozem, jest stolicą obozów Izraela* (4Q394=4QMMTa VIII kol. 4)¹³⁹. W ten sposób gwarantuje się całkowitą nieskazitelność i rytualną świętość eschatologicznej rzeczywistości opisanej przez autora Apokalipsy.

2.4. Psy jako symbol kary

W Księgach Królewskich pojawia się przepowiednia mająca w podtekście swego rodzaju przekleństwo wobec drugiej osoby i jej potomków. Przypomina ono przekleństwa typowe dla złamania przymierza z JHWH (por. Pwt 28,26). Być może prorocy, zdaniem Deuteronomisty, nawiązują poprzez jego uszczegółowienie do konkretnego przypadku Jeroboama i jego następców na tronie w Izraelu, którzy sprzeniewierzyli się warunkom, pod jakimi Bóg pozwolił im na dokonanie rozłamu po śmierci Salomona i objęcie władzy w Izraelu (por. 1Krl 11,38)¹⁴⁰. W każdym razie zapowiedzi skierowane przeciwko kilku kolejnym władcom Izraela należą do typowych przekleństw związanych z zawieraniem traktatów politycznych na starożytnym Bliskim Wschodzie. Przykład tego można znaleźć w pochodzącym z pierwszej połowy VIII wieku przed Chrystusem traktacie wasalskim asyryjskiego władcy Asarhaddona, gdzie czytamy między innymi: *Moje psy i świny rozszarpią twe ciało; twój [duc]h nie znajdzie nikogo, kto zatroszczyłby się [dla ciebie] o ofiary pokarmowe*¹⁴¹. W podobny sposób grożą sobie zresztą także homeryccy bohaterowie (por. Homer, *Iliada* VIII 232; XIII 574; XVI 531; XVIII 191; XXII 40.255). Wymowny jest też jeden ze starożytnych reliefów egipskich, na którym dzikie zwierzęta i ptaki drapieżne rozszarpują ciała poległych wrogów¹⁴².

¹³⁸ D.E. Aune, *Revelation 17–22* (WBC 52C), Nashville 1998, s. 1222.

¹³⁹ Cyt. za: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 302.

¹⁴⁰ M. Cogan, *1 Kings* (AB 10), New York 2000, s. 380.

¹⁴¹ Por. ANET, 538 linie 426–427, 451–452; D.R. Hillers, *Treaty Courses and the Old Testament Prophets*, Rome 1964, s. 68–69.

¹⁴² Por. *Starożytny Egipt. Życie, sztuka, obyczaje* (praca zbiorowa), tłum. A. Niwiński, M. Zwoliński, Warszawa 2008, s. 40, fot. 20; N. Grima, *Dzieje starożytnego Egiptu*, Warszawa 2004, s. 46.

Prorok Achasz z Szilo kieruje do żony króla Jeroboama, odpowiedzialnego za podział królestwa dawidowego, wyrocznię JHWH dotyczącą przyszłych losów władcy Izraela i jego królestwa (1Krl 14,7–16). Padają w niej między innymi takie słowa: *Kto z należących do [rodziny] Jeroboama umrze w mieście, tego będą żarły psy, a kto umrze w polu, tego będą żarły ptaki podniebne (...)* (1Krl 14,11). Do tej wyroczni odwołują się podobne słowa skierowane przez Jehu, syna Chananiego, do króla Baszy (por. 1Krl 16,3): *Zmarłego z rodu Baszy w mieście będą żarły psy, zmarłego zaś w polu, będą żarły ptaki podniebne* (1Krl 16,4). Proroctwa te w istocie zapowiadają brak pochówku, co dla pobożnego Izraelity już samo w sobie było synonimem pohańbienia¹⁴³ i kary Bożej (por. Jr 8,1–2). W istocie jest to zapowiedź, że po rodzie Jeroboama nie pozostanie żaden ślad¹⁴⁴. Dla Izraelskiej koncepcji śmierci i stanu po śmierci pochówek oraz spoczynek w grobie były nie tylko istotnymi elementami związków w ramach wielopokoleniowej rodziny, ale i sam grób w istocie był bramą wiodącą do szeolu¹⁴⁵. Jeszcze dosadniej formułuje swą wyrocznię przeciwko Achabowi za grzech przeciwko Nabotowi i – w konsekwencji – doprowadzenie do jego śmierci prorok Elias: *Tam, gdzie psy wylizają krew Nabota, będą lizali psy również i twoją krew* (1Krl 21,19b). Prorok kieruje się tym razem zasadą odpłaty *lex talionis* – kara musi równoważyć winę (por. 2Sm 12,9–11; 1Sm 15,33). Krew była dla starożytnych w sposób szczególny synonimem życia (por. Kpł 17,11). Plastyczny obraz psów zlizujących ją po śmierci człowieka jest więc nie tylko drastyczny w swej wymowie, ale nabiera też walorów symbolicznych, uwydatnia podłość czynu, którego dopuścił się Achab, i zniesławienia, na jakie skazał niewinnego Nabota.

Za współudział i inspirację do tego czynu także i żona Achaba, Izebel, słyszy słowa wyroczni: *Psy będą żarły Izebel pod murem Jizreel* (1Krl 21,23b). Całego zaś domu Achaba dotyczą te same słowa proroctwa, jak miało to miejsce w przypadku Jeroboama i Baszy: *Zmarłego z rodu Achaba w mieście będą żarły psy, a zmarłego w polu będą żarły ptaki podniebne* (1Krl 21,24). Przepowiednia wobec Achaba spełnia się kilka lat później, choć opis jej wypełnienia nieco odbiega od słów wyroczni. Król zginął w bitwie przeciwko Aramejczy-

¹⁴³ S.J. DeVries, *1 Kings* (WBC 12), Waco 1985, s. 179; J.B. Lach, *Księgi 1–2 Królów* (PŚST IV.2), Poznań 2007, s. 290.

¹⁴⁴ M. Noth, *Könige I, 1–16* (BK IX.I), Neukirchen-Vluyn³1983, s. 317.

¹⁴⁵ V. Fritz, *Das erste Buch der Könige* (ZBK.AT 10.1), Zürich 1996, s. 192.

kom w Ramot-Gilead i został pochowany w Samarii (1Krl 22,35–37), zaś Nabot został zabity w Jizreel. Wypełnienie proroctwa Deuteronomista widział więc w istocie nie w losie Achaba (1Krl 21,29), lecz jego syna Jorama (2Krl 9,25)¹⁴⁶. Narrator dodaje jednak: *Potem obmyto rydwan (króla Achaba) nad sadzawką Samarii. Wtedy psy zlizaly z niego krew, a nierządnicze kapaly się [tam], według zapowiedzi, którą wyrzekł JHWH* (1Krl 22,38). Druga część zdania nie ma swojego odpowiednika w jakiegokolwiek z wcześniejszych zapowiedzi znanej z tradycji o Eliaszu. Może więc chodzić o głosę dodaną do tekstu przez pobożnego skrybę¹⁴⁷. Również wypełnienie wyroczni przeciwko Izebel nieco odbiega od zapowiedzi: *Na polu Jizreel psy będą żarły ciało Izebel...* (2Krl 9,36b; por. 1Krl 21,23b)¹⁴⁸. Opisowi wypełnienia odpowiada jednak wersja proroctwa wygłoszonego przez jednego z synów prorockich wysłanego przez Elizeusza do Jehu, który ma dokonać wyroku na domu Achaba. Wśród zaleceń proroka pojawiają się między innymi i takie słowa: *Izebel zaś pożrą psy na polu Jizreel, a nikt [jej] nie pochowa* (2Krl 9,10a).

Othoniel Margalith¹⁴⁹, inspirując się odkryciami wskazującymi, że w kręgu kultury fenickiej słowo „pies” stanowiło określenie personelu świątynnego (por. później Pwt 23,18–19), zaaplikował takie samo rozumienie dla wypowiedzi z Sdz 7,5–7; 1Krl 21,19; 22,38. Jego zdaniem czasownik *lqq* – ‘liczyć’ jedynie w tych miejscach łączy się z rzeczownikiem *keleb*. Autor ten sądzi, że w istocie chodzi tu o praktykę kultową związaną z kapłanami Dionizosa–Kybele, którzy podczas rytuałów ofiarniczych maczali swe ręce we krwi składanych przez siebie zwierząt, lizali ją i smarowali nią swe ciała. Jego zdaniem taka interpretacja rozwiązuje trudności związane z wypowiedziami zawartymi w 1Krl 21,19b; 22,28 i tłumaczy je jako aluzję do przyzwolenia, którego król udzielił swej fenickiej żonie, na wprowadzenie tego kultu w Izraelu¹⁵⁰. Argumentacja przedstawiona przez tego egzegetę jest jednak wątpliwa. Fakt, że w Starym Testamencie psy zwykle pożerają ciała (*’kl*) lub je rozszarpują (*shb*)

¹⁴⁶ J.B. Łach, dz. cyt., s. 374.

¹⁴⁷ Tak M. Cogan, *I Kings*, 495; por. V. Fritz, dz. cyt., s. 197.

¹⁴⁸ Niektórzy badacze uważają, że 2Krl 9,26 wydaje się bardziej oryginalną wersją proroctwa por. M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings* (AB 11) New York 1988, s. 112.

¹⁴⁹ O. Margalith, *Keleb: Homonym or Metaphor*, „Vetus Testamentum” 1983, nr 33, s. 491–495; tenże, *The k^{el}labim of Ahab*, „Vetus Testamentum” 1984, nr 34, s. 228–232.

¹⁵⁰ O. Margalith, *The k^{el}labim...*, s. 231.

nie dowodzi sam przez się, że lizanie krwi musi mieć jedynie sens techniczny i oznaczać czynność rytualistyczną typową dla kapłanów fenickich¹⁵¹.

Być może do tych wyroczeni nawiązuje także psalmista (Ps 68,24)¹⁵², kiedy w wypowiedzi stylizowanej na mowę Boga (Ps 68,23–24) zapowiada swoim przeciwnikom (Ps 68,22), że nie uciekną przed karą Bożą za popełnione grzechy: *JHWH rzekł: 'Z Basztanu mogę [cie] wyprowadzić, mogę wyprowadzić z głębiny morskiej, byś stopę twą we krwi umoczył, by języki psów twoich miały kęsek z wrogów'* (Ps 68,23–24). Język sugeruje tu uniwersalny zakres władzy Bożej. Nikt nie ucieknie przed nim, choćby usiłował skryć się w najbardziej niedostępnych zakątkach (por. Am 9,2–3; Ps 139,8nn). JHWH panuje nad wszelkimi siłami, historycznymi (Baszan)¹⁵³ i mitycznymi (głębiny morskie). Podobna retoryka jest właściwa nie tylko autorom biblijnym. Ma swoją długą historię, a jej przykład możemy znaleźć w listach z El Amarna¹⁵⁴: *Jeśli wstąpimy do nieba, jeśli zejdziemy do podziemi, i tak nasza głowa jest w twoich rękach* (EA 266), pisze do faraona niejaki Tagi, wyznając swoją lojalność i świadomość, że nie uniknie jego kary, gdyby zechciał się zbuntować. Symbolika krwi, którą posługuje się psalmista, przywołuje obraz pola bitwy, stanowiącego typowy kontekst dla tego rodzaju wyroczeni zapowiadających karę (por. Ps 59,11). M. Dahood¹⁵⁵ sugeruje, że poetyka psalmu może mieć jednak w tle także mityczny obraz Boga – myśliwego, polującego ze swoimi psami na tych, którzy wypowiedzieli mu posłuszeństwo. Przywołany przykład z Ps 64,8, gdzie Bóg razi nieprzyjaciół strzałami, jak mityczne bóstwo – Reszef, jest jednak nieadekwatny do obecnej sytuacji. Tu bowiem wskazuje się raczej na to, że

¹⁵¹ Tenże, *Keleb: Homonim...*, s. 494. Argumentację negującą wnioski tego autora zob. w: M.A. Zipor, *What Were the K^elabim in Fact?*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 1987, nr 99, s. 423–428, zwł. s. 425–427.

¹⁵² Tak M.E. Tate, *Psalms 51–100* (WBC 20), Dallas 1990, s. 182; F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 254.

¹⁵³ Część zwłaszcza starszych egzegetów sądzi, że Baszan może tu oznaczać mitycznego węża, tożsamego z Lewiatanem. Opowiadają się za tym także M. Dahood, *Psalms II: 51–100* (AB 17), New York 1968, s. 145; K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1996, s. 264. Jednak choć połączenie z morskimi głębinami w w. 24 czyni tę propozycję prawdopodobną, to w w. 16 analizowanego psalmu mówi się o górach Basztanu, co pozwala uznać za bardziej prawdopodobną opozycję opartą na zasadzie najwyżej – najgłębiej (por. Am 9,3). Por. dyskusję w: G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. I (1–50), Bologna 1985, s. 393.

¹⁵⁴ Por. J. Gray, *The Legacy of Canaan*, Leiden 1965, s. 208. Paralela przytoczona także przez H.J. Kraus, *Psalmen 60–150* (BK XV.2), Neukirchen-Vluyn³ 1989, s. 636.

¹⁵⁵ *Psalms II*, s. 146.

JHWH jest w stanie wybawić swoich wiernych z każdej sytuacji, a psy należą do wybawionego. Ich rola w poetyckim obrazie jest typowym przykładem pohańbienia, jakie spotka wszystkich wrogów¹⁵⁶, ukazanych tu jednocześnie jako grzesznicy i tym samym nieprzyjaciele Boga.

W podobnym duchu przywołuje obraz psów w roli ucieleśnienia kary Bożej prorok Jeremiasz. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia wyrocznia brzmi następująco: *I ustanowię przeciw wam cztery rodzaje [nieszczęść] – wyrocznia JHWH: miecz, aby zabijał; psy, aby wywlekały; ptaki podniebne i zwierzęta lądowe, aby pożerały i wyniszczyły* (Jr 15,3). Mamy tu cztery grupy¹⁵⁷ nieszczęść, które spadną na niewierny lud: miecz i trzy rodzaje zwierząt stanowiących typowy przykład kary. U Jeremiasza psy rozumiane w takiej roli pojawiają się jeden jedyny raz. O ile w tekstach z Ksiąg Królewskich (1Krl 14,11; 2Krl 9,36) mowa była o tym, że „pożerają (ciała)” lub „liżą (krew)” ukaranych, to teraz prorok mówi o „rozszarpywaniu”¹⁵⁸, „rozwlekaniu”¹⁵⁹ (*shb*; por. Jr 22,19; 49,20 = 50,45; 2Sm 17,13). W tle ponownie stoją jednak obraz wojny symbolizowany przez miecz i wizja niepogrzebanych zwłok (por. Jr 7,33; 8,2; 9,21; 14,16) wystawionych na pohańbienie. Jego konkretnym przykładem jest obraz psów rozsarpujących ciała poległych i padlinożerców kończących dzieło zniszczenia (sępy, szakale itp.)¹⁶⁰. Ewidentnie lista nieszczęść z wersecie 3 różni się od tej z wersecie 2 i prawdopodobnie stanowi późniejsze redakcyjne rozwinięcie motywu kary ukazanej jako śmierć z ręki wrogów¹⁶¹, dodając do niej motyw braku pochówku ciała i drastyczny obraz rozwlekania zwłok przez dzi-

¹⁵⁶ G. Ravasi (*Il libro dei Salmi*, s. 394) przywołuje przykłady podobnych scen z reliefów akadyjskich i egipskich (Tutenhamon) oraz z ugaryckich pucharów i opowiadań o Kerecie. Por. też Homer, *Iliada*, XXII 40.67.

¹⁵⁷ Rzeczownik *mišpāhōt* – ‘klan’, ‘rodzina’ w Rdz 8,9 oznacza różne gatunki zwierząt. Tym razem jednak nabiera jeszcze bardziej specyficznego sensu: „rodzaje”. Być może chodzi o aluzję do Jr 1,15, gdzie JHWH wzywa wszystkie „klany” na ziemi, aby wystąpiły przeciwko Judzie. Por. W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, Philadelphia 1986, s. 440.

¹⁵⁸ Por. Wulgata: *lacerandum*; LXX: *diaspasumon*.

¹⁵⁹ W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, 441; J. Lundbom, *Jeremiah 1–20* (AB 21A), New York 1999, s. 721. Tak już średniowieczni egzegeci żydowscy Raszi i Kimchi.

¹⁶⁰ G. Fischer, *Jeremia 1–25* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2005, s. 497.

¹⁶¹ W. Brueggemann (*A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Grand Rapids 1998, s. 141–142) dostrzega w w. 4 dueteronmistyczną retorykę w opisie sądu i pokazuje, że ten sam temat jest przez proroka artykułowany inaczej w w. 2. Być może więc śladem redakcji dueteronmistycznej w Księdze Jeremiasza jest również w. 3 nawiązujący do retoryki znanej z Ksiąg Królewskich.

kie psy i inne zwierzęta. Prorok Ezechiel (Ez 14,13–20) podobny motyw rozwija w jeszcze innej konfiguracji¹⁶².

2.5. Zachowanie psów jako przykład zachowań człowieka

Ten aspekt częściowo pojawił się już w niektórych z omówionych wcześniej przysłów (por. Prz 26,11.17; Syr 13,18). Jego rozbudowaną wersję znaleźć można jednak także w kilku innych wypowiedziach starotestamentalnych. O swoich wrogach psalmista mówi: **bo psy mnie opadają, osacza mnie zgraja złoczyńców... ocal od miecza moje życie, z psich pazurów wyrwij moje jedyne dobro...** (Ps 22,17.21). Retoryka odwołująca się tu do świata zwierząt rozwinięta jest na przestrzeni wersetów 13–22. Najpierw pomaga opisać stan zagrożenia (ww. 13–19), a później powraca w suplice zawierającej wezwanie pomocy ze strony Boga (ww. 20–21)¹⁶³. Psalmista prezentuje między innymi swoich wrogów jako złoczyńców przypominających watahę bezpańskich, wygłodzonych psów, wściekle atakujących swoją osłabioną, być może umierającą ofiarę (por. 1Krl 16,4; 2Krl 22,38)¹⁶⁴. Stan zagrożenia wzmacnia fakt, że tworzą one groźną bandę, którą jednoczy węzeł zamierzonego zła¹⁶⁵. Psy stają się niemal synonimem demonicznych sił gromadzących się przeciwko psalmiście. Niewidoczne w dzień, nabierają odwagi o zmroku. Orant opisywał wcześniej swoich prześladowców jako ludzi natrząsających się nie tylko z niego samego, ale i z Boga, któremu zaufał (Ps 22,8–9)¹⁶⁶. Niewątpliwie teraz ma on przed oczami watahy półdzikich psów krążące na obrzeżach miast i osiedli, które tylko czekają na swoją okazję, aby dokonać dzieła zniszczenia (por. Ps 59,7–8.16)¹⁶⁷. W swojej prośbie o ratunek akcentuje jeszcze bardziej ich destruktywne dla

¹⁶² Por. L.C. Allen, *Jeremiah* (OTL), Louisville, London 2008, s. 175.

¹⁶³ Por. C. Craigie, *Psalms 1–50* (WBC 19), Waco 1983, s. 200.

¹⁶⁴ F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Die Psalmen: Psalm 1–50* (NEB), Würzburg 1993, s. 150. Niektóre starożytne tłumaczenia (Akwila, Teodozjon, Hieronim) sugerują obraz polowania tłumacząc słowo „psy” w sensie „psy łowcze” por. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. I (1–50), Bologna 1985, s. 416.

¹⁶⁵ L.A. Schökel, *I Salmi*, t. I, Roma 1992, s. 441. Taka scenery w tle zakłada również H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1892; ⁶1986, s. 96 (por. Ps 17,9nn; 88,18; Hi 19,6).

¹⁶⁶ J. Kraus, *Psalmen 1–59* (BK XVI.I), Neukirchen-Vluyn ³1989, s. 328–329.

¹⁶⁷ Obraz typowy także dla starożytnego Egiptu por. E.S. Gerstenberger, *Psalms. Part I with an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL 14), Grand Rapids 1988, s. 237; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, New York ²1978, s. 85–87.

siebie działania. Wylicza kopyta, pazury i rogi jako synonimy środków, którymi przeciwnicy próbują go zniszczyć i tylko w JHWH widzi szansę na ratunek (Ps 22,21–22). To, co ma do stracenia, określa mianem *yāhūdānī* – co Biblia Tysiąclecia przetłumaczyła jako „moje jedyne [dobro]”, a co w istocie stanowi poetycki ekwiwalent dla słów „moje życie” (por. w. 21). Należy tu pamiętać, że w psalmach zasadniczo dominuje przekonanie, iż po śmierci nie ma drugiego życia (mimo to por. Ps 16; 49; 73), a wyobrażenia o szeolu przypominają stan całkowicie przeciwny do tego, co w starożytności rozumiano jako cechy charakterystyczne dla żywej osoby.

Do obrazu watahy bezpańskich psów krążących nocami na obrzeżach ludzkich osiedli powraca się także w refrenie z Ps 59¹⁶⁸. Psalmista ponownie mówi tu o swoich wrogach: *wracają wieczorem, warczą jak psy... wracają wieczorem warczą jak psy i krążą po mieście, włóczą się, szukają żeru, pozostają na noc, gdy się nie nasycają* (Ps 59,7.15–16). Werset 16. ewidentnie stanowi rozwinięcie obrazu z wersetu 7., powtórzonego ponownie w wersecie 15¹⁶⁹. Słowo „wracają” sugeruje, że były wcześniej odganiane¹⁷⁰, a „krążenie/okrażanie” tworzy obraz swoistego oblężenia przez złoczyńców¹⁷¹. Grozę potęguje fakt, że orant myśli tu o świętym mieście, gdzie złoczyńcy *w dzień i w nocy krążą po jego murach, a złość i ucisk są w jego środku* (Ps 55,11). Tworzą swoim zachowaniem atmosferę zagrożenia (por. Iz 17,14; 1P 5,8), są wręcz jak... *wilk drapieżny, co rano rozrywa zdobycz, a wieczorem rozdziela łupy* (Rdz 49,27)¹⁷².

Psy uznawane były w Izraelu za zwierzęta nieczyste ze względu na ich sposób życia. Jak wynika z dotychczas przeanalizowanych tekstów, hordy bezpańskich psów krążące na obrzeżach miast często żywiły się odpadkami lub padliną. Niejednokrotnie ich żer stanowiły także ludzkie zwłoki pozbawione pochówku. Z tego też względu w najstarszym ze starotestamentalnych kodeksów prawnych, tak zwanym *Kodeksie Przymierza*, pojawia się przepis dotyczący jednego z aspektów wymaganej od Izraelitów świętości (por. Wj 19,6)¹⁷³:

¹⁶⁸ B. Doyle, *Bowling Like Dogs. Metaphorical Language in Psalm LIX*, „Vetus Testamentum” 2004, nr 54, s. 61–82.

¹⁶⁹ J. Kraus, *Psalmen 1–59...*, s. 581.

¹⁷⁰ L.A. Schökel, dz. cyt., s. 911.

¹⁷¹ H. Gunkel, dz. cyt., s. 254.

¹⁷² G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, t. II, s. 200.

¹⁷³ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009, s. 489–490; Th.B. Dozeman, *Exodus* (ECC), Grand Rapids 2009, s. 547–548.

Będziecie dla mnie ludem świętym. Nie będziecie spożywać mięsa zwierzęcia rozszarpanego przez dzikie zwierzęta, ale je rzucicie psom (Wj 22,30). Chodzi o bardzo wymowny przykład potrzeby zachowywania rytualnej świętości (por. Kpł 11,39–40; 17,15–16). Rozszarpane zwierzę (*terēpāh*, por. Kpł 7,24; 17,15; 22,8; Ez 44,31¹⁷⁴) przede wszystkim może zawierać jeszcze w swoim ciele krew, zakazaną w diecie starożytnych Izraelitów. Nawet upolowane przez człowieka musi być poddane specjalnej procedurze, tak aby nie pozostała w nim krew (por. Kpł 17,10–14, zwł. w. 13). Ponadto niewiadomy jest czas, kiedy zwierzę zginęło, a Izraelici nie powinni jeść zepsutego mięsa (por. Wj 12,9–10). Fakt, że takie rozszarpane zwierzę powinno być rzucone psom, przywołuje jednak jeszcze jeden aspekt godny zauważenia. Izraelita, który spożywałby takie mięso, upodobniłby się w istocie swoim zachowaniem do psa spożywającego padlinę lub resztki z ofiary upolowanej przez inne drapieżne zwierzę.

Zupełnie inny przykład związany z psami pojawia się natomiast w Księdze Izajasza. W swojej krytyce postępowania przywódców, określanych tu jako pasterze, prorok mówi: *Stróże jego wszyscy są ślepi, niczego nie widzą. Oni wszyscy to nieme psy, niezdolne do szczekania, marzą, wylegają się, lubią drzemać. Lecz te psy są żarłoczne, nienasycone. Są to pasterze niezdolni do zrozumienia...* (Iz 56,10–11a). Przykład odwołuje się, podobnie jak w Hi 30,1, do psów wykorzystywanych przy strzeżeniu trzody. „Stróże” pojawiają się także w Księdze Ezechiela (Ez 3,17; 33,2nn). Nie ma pewności, czy prorocy mają na myśli przywódców, czy innych proroków, choć większość egzegetów opowiada się za drugą propozycją. W każdym razie porównanie ma jasną wymowę. Pies miał za zadanie strzec stada i w razie zbliżającego się niebezpieczeństwa instynktownie ostrzegać przed nim. Jeśli jednak był „ślepy”, nie spełniał tych oczekiwań i zamiast szczekać, pozostawał niemy. Porównanie idzie jednak jeszcze dalej, ujawniając ich zdegenerowaną naturę¹⁷⁵. Drugi obraz nie pasuje już do kontekstu pasterskiego i bardziej przypomina omawiane już przykłady żarłocznych psów krążących po obrzeżach ludzkich osiedli (por. Ps 59,5.15–16). Izajasz podkreśla ich nienasyconie¹⁷⁶ i zagrożenie, jakie stanowią dla ludzi

¹⁷⁴ Por. dyskusję w W.H. Propp, *Exodus 19–40* (AB 2A), New York 2006, s. 272.

¹⁷⁵ J.L. Koole, *Isaiah III*, t. III: *Isaiah 56–60* (HCOT), Leuven 2001, s. 35.

¹⁷⁶ Zwrot *‘azzeħ-nepesħ* to idiom, który zwykle znaczy „wielki/mocny duchem”. Kontekst tym razem wskazuje jednak inny odcień znaczeniowy: „nie znajdujący satysfakcji”, „nienasycony” por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (NICOT), Grand Rapids, Cambridge 1998, s. 469.

i innych stworzeń (Wj 11,7; Ps 22,17). W wielu innych wypowiedziach prorockich pojawiają się obrazy fałszywych proroków, którzy nie kierują się prawdą czy odpowiedzialnością za naród, ale tym, co dostaną do jedzenia w zamian za wypowiedane przez siebie słowa (Mi 2,11; 3,5; Jr 14,18; 23,9–15). Porównanie do psów pasterskich już samo w sobie stanowi ciężką obrazę (por. Hi 30,1), zwłaszcza że prorok opisuje je dodatkowo jako niezdolne do wypełniania powierzonych im zadań. Jeśli jednak dalej przywołuje się obraz hordy półdzikich psów czekających na żer, to inwektywa staje się jeszcze bardziej wymowna. W sumie ci, których ona dotyczy, opisani są jako śpiący, niemi (w. 10), leniwi i myślący jedynie o hedonistycznym stylu życia (ww. 11–12). W istocie to oni są prawdziwym wrogiem Izraela, a ich brak odpowiedzialności i przydatności do wyznaczonych im zadań otwiera drogę zewnętrznym nieprzyjaciołom, których prorok zachęca nieco wcześniej słowami: *wszystkie zwierzęta polne przyjdźcie, by się napaść, i wy, wszystkie zwierzęta leśne* (Iz 59,9; por. Jr 12,9). Uzasadnieniem do tego zaproszenia jest obraz niekompetentnych, bezużytecznych i myślących tylko o sobie pasterzy opisanych w wersetach 10–12.

Swoisty *crux interpretum*, odnośnie do oceny zachowania psów wykorzystanego przez autorów biblijnych, stanowi Sdz 7,5. Scena dotyczy wyprawy wojennej Gedeona przeciwko Madianitom, Amalekitom i innym ludom ze wschodu (por. Sdz 7,12). Dla podkreślenia, że zwycięstwo nie zależy od ludzi, lecz od Boga, JHWH nakazuje Gedeonowi dokonać selekcji według następującego kryterium: *Wszystkich, którzy będą wodę chleptać językiem, podobnie jak pies, pozostawisz po jednej stronie, a tych wszystkich, którzy przy picciu uklękną, pozostawisz po drugiej stronie* (Sdz 7,5)¹⁷⁷. Wybrani zostają ci pierwsi (Sdz 7,7). O ile nie ma wątpliwości, o jaki sposób zachowania psów chodzi, o tyle nie do końca jest jasne samo kryterium wyboru. Egzegeci podkreślają, że chodzi tu jedynie o zwykłe porównanie, bez jakichkolwiek negatywnych konotacji¹⁷⁸, co stanowi rzadkość w Starym Testamencie. Czemu jednak ono służy? Czy autor biblijny ma na uwadze to, że ci, którzy chlepcą wodę na obu kolanach jak pies, są mniej uważni¹⁷⁹ i tym samym bardziej jeszcze podkreśla się

¹⁷⁷ W w. 6 tekst masorecki uściśla: *którzy chleptali z ręki podnoszonej do ust*, czego brak w Kodeksie Alesandryjskim. Dopowiedzenie może podkreślać, że ci pierwsi są bardziej czujni na ewentualny atak por. R.G. Boling, *Judges* (AB 6A), New York 1975, s. 145; H.W. Herzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD 9), Göttingen 1985, s. 195.

¹⁷⁸ W. Gross, *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 435.

¹⁷⁹ Tak J.A. Soggin, *Judges* (OTL), London 1987, s. 139.

decydującą rolę JHWH w odniesionym za chwilę zwycięstwie? A może chodzi o próbę innego rodzaju. Wybrani muszą pokładać zaufanie w Bogu, a nie we własnych umiejętnościach¹⁸⁰? Egzegeci różnią się znacząco w ocenie właściwego sensu tego kryterium¹⁸¹. Część z nich uważa, że odwołanie się do psów chłepcących wodę, ma na celu podkreślenie, iż mimo tego, co czynią, zawsze są czujne lub wybrani będą w bitwie waleczni jak dzikie zwierzęta. Inni uważają, że kryterium jest czysto arbitralne¹⁸² albo wybrani są ci, którzy – według ludzkiej oceny – „gwarantują” przegraną. Tym samym sukces odniesiony przez Gedeona całkowicie przypisać należy Bogu.

2.6. Pies w kontekście kultowym?

Księga Powtórzonego Prawa zawiera szczególny przypadek zastosowania określenia „pies”. Zwyczajowo rozumie się go jako określenie mężczyzn uprawiających nierząd sakralny z innymi mężczyznami. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia przepis deuteronomistyczny brzmi następująco: *Nie będzie nierządnicy sakralnej wśród córek Izraela ani mężczyzny uprawiającego nierząd sakralny wśród synów Izraela. Nie zaniesiesz do domu JHWH, Boga Twego, zarobku nierządnicy, jak i „zapłaty dla psa”, jako rzeczy ofiarowanej ślubem...* (Pwt 23,18–19a). Bardziej literalne tłumaczenie „zapłata psa” odnoszone jest w tradycyjnej interpretacji do zarobku uzyskanego uprawianiem homoseksualnej, męskiej prostytucji w kontekście sakralnym. Takie rozumienie bierze się z paralelizmu pomiędzy określeniami: nierządnica sakralna – mężczyzna uprawiający nierząd sakralny (w. 18) oraz odpowiadającym im zestawieniem: zarobek nierządnicy – zapłata psa (w. 19). Współczesna egzegeza ma już dowody na to, że określenia *qēdēšah* – ‘konsekrowana kobieta’ i *qādēš* – ‘konsekrowany mężczyzna’ oznaczają kwalifikowany personel świątynny¹⁸³. W kontekście kultu baalistycznego i nie tylko znane są także przykłady uprawiania prostytucji sakralnej zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn. W Starym Testamencie

¹⁸⁰ W. Gross, dz. cyt., s. 436.

¹⁸¹ Por. T. Butler, *Judges* (WBC 8), Nashville 2005, s. 212–213.

¹⁸² S. Niditch, *Judges* (OTL), Louisville–London 2008, s. 97.

¹⁸³ M.I. Gruber, *Hebrew qēdēšah and Her Canaanite and Arkadice Cognate*, „Ugarit-Forschungen” 1986, nr 18, s. 133–148; H.J. Stipp, *Die Qadešen im Alten Testament*, w: A.C. Hagedorn, H. Pfeiffer (red.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition*, Fs. M. Köckert (BZAW 400), Berlin–New York 2009, s. 209–240.

„nierząd” nie zawsze musi jednak oznaczać rzeczywistą prostytutkę sakralną, czasem określa jedynie ogólne bałwochwalcze praktyki niezgodne z kultem JHWH w Izraelu. Przymierza pomiędzy JHWH i Izraelem bardzo często opisuje się metaforą małżeńską (Oz 1–3; Jr 3; Ez 16) i stąd wszelkie formy bałwochwalstwa uznaje się tu za „nierząd”. W Rdz 38,21–22 mowa jest o *qēdēšah* – ‘konsekrowanej kobiecie’, opisanej nieco wcześniej jako „nierządnicą” (Rdz 38,15: *zōnah*) zasłonięta welonem, a więc znakiem rozpoznawczym tego rodzaju niewiast. Z kontekstu wynika, że jej usługa była czasem opłacana darem w postaci jakiegoś zwierzęcia (Rdz 38,16–17)¹⁸⁴, które prawdopodobnie było później składane jako ofiara w świątyni. Przykład tego mamy w tekście z Prz 7,10–20, gdzie wyraźnie mówi się o nierządniczy, która swoimi usługami opłaca dar złożony później w świątyni (w. 14). O zapłacie „nierządniczy” mowa jest w końcu również w wyroczni oskarżającej przeciwko Samarii (Mi 1,7)¹⁸⁵. Przytoczony na początku przepis z prawa deuteronomistycznego w zdecydowany sposób nakazuje jednak wykluczyć tego rodzaju osoby i przynoszone przez nich dary z kultu poświęconego JHWH¹⁸⁶.

Zwyczajowe rozumienie „zapłaty psa” (*mehîr keleb* Pwt 23,19), jako określenia zapłaty za usługi homoseksualne w ramach prostytutki sakralnej¹⁸⁷, oparte jest na wspomnianej już szerokiej paraleli pomiędzy wersetami 18–19. Określenie *mehîr* oznacza ‘cenę uzyskaną w zamian za’ i bardziej niż paralelny do niego termin zastosowany w zwrocie *’ēṭman zōnāh* – ‘zapłata nierządniczy’ podkreśla ekwiwalentną wartość zapłaty w stosunku za usługę¹⁸⁸. Nie można tu zignorować również omawianego już tekstu z 1Krl 22,38, gdzie nierządnicą i pies wspomniani są razem.

Wielu badaczy podaje przykłady, że w obcych rytuałach kultowych słowem „pies” określano nader często personel świątynny¹⁸⁹. Z drugiej strony nie-

¹⁸⁴ D.L. Christiansen, *Deuteronomy 21,10–34,12* (WBC 6B), Nashville 2002, s. 549.

¹⁸⁵ K. Van der Toorn, *Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel*, „Journal of Biblical Literature and Exegesis” 1989, No 108, s. 193–205.

¹⁸⁶ R.D. Nelson, *Deuteronomy* (OTL), Louisville–London 2002, s. 281.

¹⁸⁷ Por. A.D.H. Mayes, *Deuteronomy* (NCBC), Grand Rapids, London 1981, s. 320.

¹⁸⁸ R.D. Nelson, dz. cyt., s. 281.

¹⁸⁹ D.W. Thomast, dz. cyt., s. 424–426; M.A. Zipor, dz. cyt., s. 425–426; E. Lipiński, *Semici Zachodni*, w: K. Szarzyńska i inni (red.), *Miłość i seks w kulturach wschodu starożytnego*, Warszawa 1996, s. 101–104.

którzy uważają¹⁹⁰, że w istocie *qēdēšah* – ‘konsekrowana kobieta’ i *qādēš* – ‘konsekrowany mężczyzna’ to dwie odmienne funkcje w ramach personelu świątynnego. O ile pierwsza oznacza „nierządnicę sakralną”¹⁹¹, o tyle druga kapłana lub wróżbitę. W konsekwencji zakaz z wersetu 18. nie pozwala kobietom na uprawianie prostytucji sakralnej, a mężczyznom na spełnianie funkcji kultowych w ramach religii kananejskich. Obu płciom konsekwentnie zakazuje też przynoszenia wziętej za to zapłaty, jako ofiary dla Boga Izraela¹⁹². Mezopotamskie artefakty (figurki kultowe o męsko-żeńskiej seksualności) dostarczają jednak wielu przykładów na to, że w ramach kultu bogini Inany/Isztar istniała praktyka męskiej prostytucji sakralnej¹⁹³. W jednym z tekstów z tego regionu osoba określana mianem *sinnishanu* – ‘mężczyzna udający kobietę’ (CAD, S: 286), wyraźnie kokietuje przebywających w tawernie mężczyzn. Z kolei określenie *assinnu* oznacza w tych tekstach jednego z przedstawicieli personelu świątynnego, który mógł wchodzić w relacje seksualne z mężczyznami (CAD, A: 341). Osoby nazywane *kulu* to z kolei mężczyźni-transwestyci uprawiający prostytucję sakralną (CAD, K: 529.557). Zdarzało się często, że mężczyźni pełniący rolę kobiety mieli jakiś defekt naturalny lub poddani byli wcześniej kastracji¹⁹⁴. Nie ma jednak żadnych przekonujących racji, aby sądzić, że wszystkie te określenia, z nazwą „pies” włącznie, mają we właściwym im kontekście kulturowym i religijnym jakieś negatywne konotacje.

Wszystkie te przykłady nie wykluczają oczywiście możliwości, że prawodawca deuteronomistyczny może mieć na uwadze nie konkretne osoby związane z kultem przeciwnym praktyce jahwistycznej, ale rzeczywistego psa, którego osoba świadcząca tego rodzaju usługi otrzymała jako zapłatę i następnie przyniosła go (lub pieniądze ekwiwalent za niego), aby złożyć jako ofiarę w świąty-

¹⁹⁰ M.I. Gruber, dz. cyt., s. 133–147.

¹⁹¹ Opinię tę próbuje podważyć Ch. Stark, „*Kultprostitution*” im *Alten Testament*? *Die Qeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurrerei* (OBO 221), Freiburg, Göttingen 2006, s. 206. Por. też T. Wacker, „*Kultprostitution*” im *Alten Israel*? *Forschungsmythen, Spuren, Thesen*, w: T.S. Scheer (red.), *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen* (SAW 6), Berlin 2009, s. 55–84.

¹⁹² M.I. Gruber, dz. cyt., s. 133, przypis 1.

¹⁹³ Por. też K. Szarzyńska, *Sumer*, w: K. Szarzyńska i inni (red.), *Miłość i seks...*, s. 43; K. Łyczkowska, *Babilonia i Asyria*, w: K. Szarzyńska i inni (red.), *Miłość i seks...*, s. 83.

¹⁹⁴ Na ten temat por. W.G. Lambert, *Prostitution*, w: V. Haas (red.), *Aussenseiter und Randgruppen*, Konstanze Althistorische Vorträge und Forschungen 32, Konstanz 1992, s. 127–157.

ni¹⁹⁵. W tym przypadku zakaz dotyczyłby składania psów lub uzyskanej za nie zapłaty jako daru ofiarnego¹⁹⁶. Ciekawy przyczynek do kultowego wykorzystania psów stanowi odkryty pod koniec lat osiemdziesiątych cmentarz psów w Aszkelonie¹⁹⁷. Pochodzi on z okresu panowania perskiego i datowane jest na około pięćset lat przed Chrystusem. Znajduje się na nim kilkaset psich grobów. Wszystko wskazuje jednak na to, że pochowane tam psy dosięgła naturalna śmierć. Pochówki dotyczą dorosłych osobników i szczeniąt. Wszystkie są bardzo staranne. Podobne praktyki typowe były zarówno dla Egipcjan, mogących mieć duży kulturowy i ekonomiczny wpływ na miasto, jak i Fenicjan, stanowiących w owym czasie przeważający element etniczny. Możliwe więc, że ich wierzenia i praktyki kultowe znalazły odbicie w kulturze mieszkańców Aszkelonu. Nie można wykluczyć także innych wpływów, na przykład przypisywanie psom związków z terapeutycznymi bóstwami, jak wspomniana wcześniej bogini Gula w Mezopotamii.

Interesującą argumentację w obronie tradycyjnego rozumienia określenia „zapłata psa” jako zapłata za usługi homoseksualne podaje J.B. Burns¹⁹⁸. Autor wskazuje najpierw na ogólnie negatywne nastawienie do homoseksualizmu w ramach społeczności starożytnego Izraela (Kpł 18,22; 20,13; por. też Pwt 22,5¹⁹⁹) oraz częste zastosowanie określenia „pies” w odniesieniu do kultu, przepisów prawnych i zwyczajów lingwistycznych w kulturze Mezopotamii i północno-zachodniej gałęzi Semitów (Fenicjanie)²⁰⁰. Przypomina także, że

¹⁹⁵ Dla przykładu P.C. Craige (*The Book of Deuteronom* [NICOT], Grand Rapids 1976, s. 302) nie dostrzega paraleli pomiędzy ww. 18–19, choć nie wyklucza, że w w. 19 może chodzić o męską prostytutkę o podłożu kultowym. Z kolei E.A. Goodfriend (*Could keleb in Deuteronom 23,19 Actually Refer to a Canine*, w: D.P. Wright i inni (red.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish and Near Eastern Ritual, Law and Literature*, Fs. J. Milgrom, Winona Lake 1995, s. 386–391), który również ignoruje paralelizm pomiędzy ww. 18–19, rozpatruje *casus* Pwt 23,19 w kontekście ogólnie negatywnego stosunku Izraelitów do psów i dostrzega tu jedynie zakaz składania ich w ofierze dla JHWH.

¹⁹⁶ R.D. Nelson, dz. cyt., s. 281.

¹⁹⁷ L. Stager, *Why Were Hundreds of Dogs Buried at Aszkelon?*, „Biblical Archeologist Review” 1991, No 17 (3), s. 27–42; tenże, *Ashkelon*, w: E. Stern (red.), *The New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*, t. I, New York i inne 1993, s. 108.

¹⁹⁸ J.B. Burns, *The ‘Dog’ (Keleb) in Ancient Israel as a Symbol of Male Passivity and Perversion*, „Journal of Religion and Society” 2000, No 2. Artykuł dostępny na stronie internetowej <http://moses.creighton.edu/JRS/2000/2000-6.html>. Strony podajemy według numeracji z tego źródła (1–7).

¹⁹⁹ E. Lipiński, *Semici Zachodni*, w: K. Szarzyńska i inni (red.), *Miłość i seks...*, s. 114.

²⁰⁰ J.B. Burns, dz. cyt., s. 1.

w kulturze starożytnego Izraela męskość wyrażała się zawsze poprzez małżeństwo i prokreację, co z natury rzeczy zakładało relacje heteroseksualne²⁰¹. Następnie przytacza, jak sam pisze²⁰², dwa nowe argumenty nieprzywoływane dotąd w dyskusji nad znaczeniem zwrotu „zapłata psa” w Pwt 23,19. Dwa przytoczone przez niego przepisy prawne ze zbioru praw z okresu Średniego Państwa Asyryjskiego (dalej z ang. MAL), datowane na koniec panowania Tiglet-Pilezera I (1114–1076), ale będące kopią starszego zbioru z XIV wieku przed Chrystusem²⁰³, sugerują, że u podstaw negatywnej oceny męskiej prostytucji mogła być koncepcja tak zwanej „pasywności”²⁰⁴. Ogólnie męskość wyrażała się „aktywną” postawą podczas aktu seksualnego. Od wolnego i pełnoprawnego obywatela państwa wymagana takich właśnie zachowań. Pasywność wiązana była natomiast z rolą kobiety i niewolników, których czasem przymuszano do współżycia homoseksualnego. We wspomnianym zbiorze asyryjskich praw przepisy zawarte w paragrafach 12–18 dotyczą różnych, niezgodnych z obowiązującymi normami społecznymi, relacji seksualnych opartych jednak na zgodzie obu stron i mających charakter heteroseksualny. Interesujące są jednak dwa kolejne przepisy (MAL § 19–20)²⁰⁵. Pierwszy z nich dotyczy nieudowodnionego oskarżenia o homoseksualizm (MAL § 19). Przewiduje się w nim karę dla oskarżyciela podobną, jak ma to miejsce w przypadku poprzedzającego przepisu z paragrafu 18, gdzie mowa jest o relacjach heteroseksualnych. W obu paragrafach stosuje się ten sam czasownik *naku*, który opisuje akt nielegalnego pożycia seksualnego²⁰⁶. Przewidziana kara dotyczy fałszywego oskarżenia, a nie promiskuityzmu moralnego związanego z hetero- czy homoseksualnymi relacjami. Sytuacja zmienia się wraz z drugim przepisem (MAL § 20), gdzie oskarżenie o stosunek homoseksualny zostaje dowiedzione. Jednak karę przewiduje się w tym przypadku tylko wobec aktywnego współuczestnika. Nic nie

²⁰¹ Tamże, s. 4.

²⁰² Tamże, s. 5.

²⁰³ Por. M. Roth, *Law Collections from Ancient Mesopotamia* (SBL. Writing from the Ancient World 16), Atlanta 1995, s. 153–154.

²⁰⁴ Wspomina o tym również K. Szarzyńska, dz. cyt., s. 43. Partner pasywny traktowany był z pogardą ze względu na jego niezgodną z naturą, „kobiecą” postawą. Wykluczano go więc często z grona mężczyzn.

²⁰⁵ Polskie tłumaczenie tych praw znaleźć można w E. Lipiński, *Prawo Bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2), Lublin 2009, s. 177–179.

²⁰⁶ M. Roth, dz. cyt., s. 159.

wskazuje jednak, że chodzi tu o gwałt. Poza tym wspomniane już określenie *naku* nie ma takich konotacji. Karane, i to bardzo surowo, jest tu wyraźnie uwiedzenie mężczyzny przez innego mężczyznę: *Jeśli ktoś uprawia homoseksualizm ze swoim towarzyszem i wniesiono skargę przeciw niemu i uznano go za winnego, uprawią z nim homoseksualizm i wykastrują go* (MAL § 20)²⁰⁷. Jak słusznie wnioskuje J.B. Burns²⁰⁸, karany jest „aktywny”, a nie „pasywny” partner w tej relacji. W prawie biblijnym (Kpł 20,13) kara dotyczy obu biorących udział w tego rodzaju akcie.

Kolejna analogia przytoczona przez tego autora²⁰⁹ pochodzi ze świata grecko-rzymskiego, gdzie przeważał negatywny stosunek do „pasywnej” roli w aktach homoseksualnych ze strony dorosłych i wolnych obywateli, natomiast powszechne było przyzwolenie na taką rolę spełnianą przez młodocianych, niewolników i ludzi nieposiadających obywatelstwa. W wypadku wolnego, dorosłego obywatela taka postawa traktowana była już jako upokorzenie²¹⁰. Pasywną rolę w akcie seksualnym przypisywano kobiecie, zaś mężczyzna wyrażał swą naturę poprzez akt seksualnej penetracji także tych, którzy byli od niego niżej postawieni w społeczności (młodociani, niewolnicy). Jeśli dorosły, wolny mężczyzna zamieniał się w osobę poddaną aktom homoseksualnym, to uważano, że sprowadza się tym do roli kobiety. J.B. Burns jest przekonany, że nie ma racji za tym, aby sądzić, iż inaczej rozumiano to na starożytnym Bliskim Wschodzie i w Izraelu (por. Kpł 18,22: wolny, dorosły Izraelita).

Drugi aspekt swojego wyводу J.B. Burns poświęca kwestii nazewnictwa. Pies w kulturze bliskowschodniej był nie tylko symbolem wierności, ale i lojalności. Stąd często pojawia się jako określenie wyrażające poddaństwo wobec kogoś wyższego rangą, czego przykłady można znaleźć w omawianych wcześniej tekstach biblijnych i pozabiblijnych. J.B. Burns²¹¹ zwraca jednak uwagę na kilka ciekawych detali. Starożytna, XIV-wieczna korespondencja pomiędzy równymi sobie rangą władcami Egiptu i Kraju Hatti (Hetyci) posługuje się ję-

²⁰⁷ Cyt. za: E. Lipiński, dz. cyt., s. 179.

²⁰⁸ J.B. Burns, dz. cyt., s. 5.

²⁰⁹ Tamże, s. 6.

²¹⁰ Por. cytowany przez J.B. Burnsa: J. Borwell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago 1980, s. 74–75.

²¹¹ J.B. Burns, dz. cyt., s. 6.

zykiem braterstwa²¹². Kiedy jednak dotyczy ona relacji pomiędzy suzerenem i wasalem, to standardowa jest formuła zupełnie innego rodzaju. Oprócz przytaczanych już przykładów samouniżenia poprzez nazywanie siebie „psem”, wasal bardzo często zwraca się do swego pana słowami: *do stóp mego pana siedem i aż jeszcze siedem razy upadam...* W niektórych przypadkach (por. EA 63; 64; 65) dodaje się do tej formuły także słowa: *tak na brzuch, jak i na plecy upadam*²¹³. Autorzy tych listów, kananejscy królowie, określają często mianem „pies” innych władców, na których się skarżą (EA 76; 79). Dla umocnienia negatywnej wymowy stosują niekiedy dodatkowe określenia w rodzaju „zły pies” (EA 137), a siebie dla odmiany nazywają „psem pilnującym/strzegącym” jakiegoś terytorium dla swego pana (EA 60). Tak więc listy amarneńskie z XIV wieku przed Chrystusem, podobnie zresztą jak wspomniane wcześniej ostrakony z Lakisz z VI wieku przed Chrystusem, zgodnie stosują określenie „pies” w korespondencji pomiędzy wyższym i niższym rangą. J.B. Burns²¹⁴ na poparcie tej zasady przywołuje także przykłady zaczerpnięte z ikonografii: dary przyniesione dla Tutmosisa III przez syryjskich posłów²¹⁵; sługa adorujący swego pana z okresu El Amarna²¹⁶ i relief przedstawiający Jehu, izraelskiego króla oddającego poddańczy hołd Asyryjskiemu władcy Salmanasarowi III²¹⁷. Do tych przykładów można dodać łatwiejsze do odnalezienia w literaturze polskiej przykłady z grobowca Menchepezreseneba (XVIII dynastia) w Tebach czy wizerunek z kaplicy grobowej Sobekhotepa²¹⁸. Na wszystkich tych reliefach widnieją słudzy klęczący na obu kolanach z wyciągniętymi do przodu rękami i nieco uniesionym tyłem tułowia. Jak podkreśla J.B. Burns²¹⁹, to postawa typowa dla psa łaszącego się do swego pana. Jeśli dodamy do tego cytowany już sposób zwrac-

²¹² *Tak mówi moje słońce, Szuppiliuma, wielki król, król kraju Hatti do Hurija, króla kraju Egiptu, mojego brata...*, tłum. własne za TUAT², t. III, Gütersloh 2006, s. 191.

²¹³ Tłumaczenie własne na podstawie włoskiego wydania: M. Liverani, *Le lettere di El-Amarna*, t. I, *Le lettere dei "Piccoli Re"*, Brescia 1998, s. 86–87.

²¹⁴ J.B. Burns, dz. cyt., s. 7.

²¹⁵ Fotografia nr 1 zaczerpnięta z C. Aldered, *The Egyptians*, London 1987, s. 101.

²¹⁶ Fotografia nr 2 zaczerpnięta z C. Desroche-Notecourt, *Tutankhamun: Life and Death of a Pharaoh*, New York 1989, s. 145.

²¹⁷ Fotografia nr 3 zaczerpnięta z D. Collan, *Ancien Near Eastern Art*, Berkeley 1995, s. 27. W polskojęzycznej literaturze por. I. Barnes, *Świat Biblijny*, Warszawa 2008, s. 147.

²¹⁸ Por. *Starożytny Egipt. Życie, sztuka, obyczaje* (praca zbiorowa), s. 262 (fot. 152), s. 270 (fot. 154).

²¹⁹ J.B. Burns, dz. cyt., s. 7.

cania się do wyższego rangą władcy z listów z El Amarna: *tak na brzuch, jak i na plecy upadam*, to obraz poddańczej postawy, typowej dla psa przewracającego się na plecy przed swoim panem, wydaje się oczywisty. Stąd, jak twierdzi J.B. Burns, przeniesienie obserwacji z zachowania psów (symbolu poddaństwa) na „pasywne” zachowania homoseksualne w obrębie kultu było sprawą łatwą. Zwłaszcza jeśli bierze się dodatkowo pod uwagę sposób dokonywania aktów seksualnych przez te zwierzęta. Taka „poddańcza” postawa osób wykorzystywanych w ten sposób przez innych była w Izraelu, jak i na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, łamaniem tradycyjnych norm społecznych obowiązujących w relacjach heteroseksualnych, w których mężczyzna spełniał rolę „aktywną”, a kobieta „pasywną”. Wolni i dorośli obywatele, którzy akceptowali to z własnej woli, byli godni potępienia i kary śmierci. Ci zaś, którzy spełniali rolę „pasywną”, zasługiwali na miano „psa”. Jako łamiący obowiązujące normy społeczne, nie należeli do narodu wybranego, a przynoszone przez nich ofiary (zapłata za ich usługi) musiały być odrzucone jako niegodne kultu JHWH.

Inna wypowiedź, która pojawia się w kontekście kultowym, znajduje się w Księdze Izajasza: *Jest taki, co zabija w ofierze wołu, a morduje człowiek; ofiaruje barana, a **psu łeb ukreca**; składa ofiarę pokarmową, ale też z krwi wieprza; pali kadzidło, ale czci bóstwo nieprawe...* (Iz 66,3)²²⁰. Kontekst jest tu wyraźnie kultowy, a akcent położony na nieprawidłowości w ramach rytuału ofiarniczego czy praktykę życiową łamiącą zasady wyznaczone przez Prawo²²¹. Chodzi o to, że jednocześnie składa się wymagane prawem ofiary i popełnia czyny, które są przez to samo Prawo zakazane, gdyż dotyczą pogańskich praktyk²²². Co oznacza jednak, patrząc na paralelny układ tej listy, negatywnie oceniane „skręcanie karku psu”? Zarówno czasownik (hifil **nk** – ‘zabić’, ‘złamać’; por. jednak Iz 58,4), jak i rzeczownik (**ōrep** – ‘kark’) występują w przepisach dotyczących sposobu zabicia pierwotnego osła, kiedy nie wykupuje się go zgodnie z nakazem Prawa (Wj 13,13; 34,20) oraz w przepisie dotyczącym niewykrycia sprawcy morderstwa, kiedy zabija się w ten sposób symbolicznie jałówkę z najbliższego miasta (Pwt 21,4.6). Być może „nielegalność” ma na uwadze samowolne próby zastępowania przepisanych ofiar psami, aby ocalić

²²⁰ LXX miesza ze sobą pierwszą i drugą parę w zestawieniu i w efekcie tłumaczy: *lecz nieprawy, ten kto składa Mi w ofierze wołu, jest jak ktoś, kto zabija psa*.

²²¹ Por. J.L. Koole, dz. cyt., s. 477.

²²² B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), Louisville–London–Leiden 2001, s. 540; J. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66* (AB 19B), New York 2003, s. 297.

cenne w życiu codziennym zwierzęta, takie jak osioł czy jałówka. Egzegeci wskazują jednak jeszcze na inne uwarunkowania kultowe, które mogą stać w tle enigmatycznej wypowiedzi: hetyckie rytuały magiczne z wykorzystaniem psów i prosiąt²²³, które mogły być praktykowane przez niektórych Izraelitów, powiązania psów z grecką boginią Hekate czy mezopotamskie rytuały apotropaiczne przeciwko demonowi Lamasztu²²⁴. Bliski czasowo wypowiedzi Trito-Izajasza jest też wspominany już psi cmentarz z Aszkelonu, ale wszystkie pochowane tam psy zmarły śmiercią naturalną i żaden z nich nie ma złamanego karku. Ostatecznie więc, poza stwierdzeniem, że może tu chodzić o jakiś rodzaj nielegalnych praktyk kultowych związanych z psami lub przekraczania przepisów Prawa poprzez zastępowanie nimi innych zwierząt, nie możemy stwierdzić nic więcej.

Zakończenie

Analiza wypowiedzi biblijnych dotyczących psów pozwala stwierdzić, że zwierzęta te w jednoznaczny sposób postrzegane były negatywnie w społeczności biblijnego Izraela. Jedyne pozytywne wyjątki stanowią wzmianki o psie towarzyszącym młodemu Tobiaszowi (Tb 6,1; 11,4), co, jak zostało wykazane, stanowi wtórny element w tekście, podkreślający mityczno-baśniową atmosferę tej dydaktycznej księgi. Niejasna jest rola psów Łk 16,21, gdyż mogą pełnić tu pozytywną rolę w przypowieści jako kontrast dla postawy bogacza. Poza tym, mimo kilku jeszcze przykładów wykorzystywania psów w pasterstwie (Hi 30,1; Iz 56,10–11) czy późniejsze aluzje do ich przebywania w domu właściciela (Łk 16,21; Mk 7,27–28), dominuje zawsze kontekst negatywny lub ironiczny w odniesieniu do psów lub tych, którzy są do nich porównywani. Na takie postrzeganie tych zwierząt wpływ miały przeważające w starożytności hordy bezpańskich psów (Ps 22,17.21; 59,7.15–16), żywiących się ekskrementami (Prz 26,11; 2P 2,22), resztkami, padliną (Wj 22,30), a nawet ciałami i krwią zmarłych (1Krl 14,11; 16,4; 21,19; 21,24; 22,38; 2Krl 9,10.36). Do negatywnych zachowań kojarzonych z zagrożeniem zaliczano także warczenie psów (Wj 11,7; Jdt 11,19) i ich ogólnie poddańczy sposób zachowania (Pwt 23,19).

²²³ J.M. Sasson, *Isaiah LXVI 3–4a*, „Vetus Testamentum” 1976, nr 26, s. 199–207.

²²⁴ E. Firmage, dz. cyt., s. 1143–144.

Z tych względów określenie „pies” i jego rozbudowane derywaty stanowią często wyraz samouniżenia (1Sm 24,15; 2Krl 8,13), poczucia obrazy (1Sm 17,43; 2Sm 3,8), chęci obrażenia innych (2Sm 16,9; Hi 30,1) lub okazania im pogardy, a przynajmniej dezaprobaty dla ich poczynań (Flp 3,2; 2P 2,22; Ap 22,15). W późniejszym okresie epitetem tym Żydzi określali także pogan uważanych za rytualnie nieczystych i grzesznych (Mt 7,6; Mk 7,27–28). Czasem pies służy porównaniu, które podkreśla negatywne zachowania ze strony człowieka (Iz 56,10–11; 66,3; Prz 26,11.17; Ps 22,17.21; 59,7.15–16; Syr 26,25), innym razem przykład takich zachowań jest emocjonalnie obojętny w stosunku do tych zwierząt (Syr 13,18), a jeszcze czasem odwołanie się do nich zawiera ukrytą ironię (Koh 9,4). Niektóre teksty stosują pejoratywnie określenie „pies” w kontekście kultowym, mając na myśli poddańczą naturę tych zwierząt (Iz 66,3; Pwt 23,19; Ap 22,15). W tym drugim wypadku chodzi najprawdopodobniej o stosunek do homoseksualnej prostytucji sakralnej.

UN QUADRO NEGATIVO DEL CANE NELLA BIBLIA. LE CAUSE E LE CONSEGUENZE

Sommario

Le ragioni degli autori biblici per vedere i cani in maniera totalmente negativa sono radicate soprattutto nel loro modo di valutare il comportamento di questi animali. Un altro motivo negativo erano le orde dei cani semiselvaggi attorno alle località umane. Anche se i testi biblici attestano che i cani furono domesticati e usati soprattutto per sorvegliare le greggi, poi anche le case, il quadro biblico di cane e del tutto negativo. Alcuni casi positivi, come quello nel Libro di Tobia, sono graditi dell'influsso esterno e non cambiano la valutazione generalmente negativa nell'insieme della Bibbia. Non ci sono inoltre nella Bibbia i casi tipici delle culture del Levante, dove si usava i cani nei riti apotropaiici, semimedici o nella magia come tale.

Translated by Janusz Lemański

