

Józef Jelito

Starowschodni mit o bogu-smokobójcy a pisma proroków : mity a prorocy

Collectanea Theologica 15/2, 139-173

1934

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

STAROWSCHODNI MIT O BOGU-SMOKOBÓJCY A PISMA PROROKÓW.

II. MITY A PROROCY.

Wśród ogólnej powodzi pogaństwa starożytnego Wschodu wyrasta jakby osamotniona skała: monoteizm Izraela. Zdawało się nieraz w dziejach Izraela, że fale tej powodzi podmyją i pochłoną ową skałę. To „chromanie“ ludu na dwie strony (I Reg. 18, 28), ku Bogu Jahwe i Baalowi kanaanejskiemu mogło się zakończyć zwycięstwem poganizmu nad Izraelem. I chrześcijaństwo w pierwszych wiekach znalazło się w podobnym położeniu wobec kultury i religii pogańskiej w Imperium Romanum. Wiemy, że pierwsi chrześcijanie w swych podziemnych cmentarzach umieszczali postać Orfeusza¹³⁶), motywy wzięte z mitu o Eros i Psyche; ten sam Orfeusz i Mitra, jako alegorje naszego Zbawiciela, widnieją dziś na witrażach w katedrze ormiańskiej we Lwowie. Wszak święto Bożego Narodzenia obchodzimy w dzień 25 grudnia, t. j. w dzień pogańskiego „Solis invicti“, a procesja św. Marka — to pozostałość po obchodach święta Robigalia w dniu 25 kwietnia¹³⁷). Rozumie się, że chrześcijaństwo, przyjmując postacie lub obchody z mitologii pogańskiej, pozostawiło je jako formę, wlewając w nią swego ducha. Zawsze to ciekawe i ważne studjum, jak pierwotne chrześcijaństwo rozprawiło się z starożytnym pogaństwem, aż wreszcie odniosło nad niem swe definitywne zwycięstwo. Warto też poznać i drogi, jakimi kroczyła również objawiona monoteistyczna religja Izraela, rozprawiając się z mitami i wierzeniami pogańskimi swego czasu.

¹³⁶) C. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie, Paderborn 1922, 279.

¹³⁷) M. Buchberger, Kirchl. Handlexikon II (München 1912) art. „Litanei“, str. 674.

1. Wpływy obcych religij na Izraela.

Palestynę zamieszkiwał człowiek już w czasach prehistorycznych, jak na to wskazują pozostałe ślady najstarszej kultury, owe liczne pomniki megalityczne, oraz podanie zachowane w pismach St. Testamentu o pierwotnych mieszkańcach, zwanych „Refaim“ (Gen. 14, 5 Dt 3, 11 Jos. 15, 8) albo „Enakim“ (Num. 13, 23 Jos. 11, 21). Do jakiej rasy owa ludność należała, nie da się sprawdzić. Karge¹³⁸⁾ zalicza mieszkańców Transjordanji do Semitów, Thomsen¹³⁹⁾ zaś mieszkańców z Gezer z okresu kamienia do rasy małoazjatycko-kaukaskiej. Około połowy 3-go tysiąclecia przed Chr., a więc w okresie bronzu da się zauważyć napływ ludności o charakterze semickim, ale obok owych Semitów zamieszkują Palestynę wtenczas i ludy niesemickie. Na podstawie korespondencji z okresu t. zw. El-Amarna z 2-go tysiąclecia stwierdzamy imiona i nazwy egipskie, akadyjskie, małoazjatyckie jak hetyckie, subarejskie, nawet i indyjskie¹⁴⁰⁾. Napływ tych różnych narodowości azjatyckich, które występują w tymże okresie w Palestynie, był spowodowany prawdopodobnie najściem Hyksosów na Syryję, którzy posuwali się przez Palestynę do Egiptu. Sto lat panowali Hyksosi nad Egiptem, aż przeciw nim powstali królowie Teb i wypędzili ich z granic Egiptu. W zwycięskiej pogoni za nimi zajęli Egipcjanie i Palestynę-Syryję aż po rzekę Eufkrat. Stąd datują też fundamenty świątyni egipskiej, odkrytej w ostatnich latach w Bēsān z czasów Tutmosisa III (ca 1480), Setosa I (ca 1300) i Ramsesa II (ca 1290 przed Chr.) i pomniki Setosa I z tell eš-šihāb, Ramsesa II t. zw. „kamień Joba“ w šēch sa'd i w 'adlūn¹⁴¹⁾. Z czasów tej okupacji Palestyny przez Egipcjan pochodzą również inne zabytki przemysłu i sztuki egipskiej, przedewszystkiem liczne skarabeusze i amulety¹⁴²⁾. Jak widać, przedstawia ówczesna lud-

¹³⁸⁾ Rephaim, str. 641, 651.

¹³⁹⁾ „Palästina und seine Kultur“ w AO XXX (1931)³, str. 28.

¹⁴⁰⁾ Thomsen w AO XXX 42. — Gustavs w ZDPD 50 (1927) 1 nn. i 51 (1928), 169 nn. — ZA NF. II (1925), 74 n. — Autora „Kwestja hetycka w Biblii“ w „Pamiętniku zjazdu naukowego polsk. tow. teol. we Lwowie“, 1930, 105 nn. — RV X 22 n. — W. Szcze pa ń s k i, Mieszkańcy Palestyny pierwotnej, Kraków 1920.

¹⁴¹⁾ Thomsen, o. c. 22.

¹⁴²⁾ RV I 75 n.

ność Palestyny pod względem narodowościowym podobną mieszaninę ras (por. Gen. 15, 19 nn.), jakąśmy już stwierdzili w Syrii półn. i Azji Mniejszej.

Taka mieszanina ludności w Palestynie musiała spowodować i mieszaninę pojęć religijnych. Potwierdza to zarówno archeologia palestyńska, jak i pisma St. Testamentu. Na religijny charakter wskazują liczne wgłębienia czyli wprost dziury w skałach, które częściowo są ze sobą połączone kanałkami, a prowadzą do jam podziemnych. Pochodzą one już z okresu neolitycznego, chociaż nie wszystkie służyły praktykom religijnym. W owe wgłębienia, podobne do małych lub większych miseczek, wlewano oliwę lub wino, a nawet krew ofiarowanego zwierzęcia, aby przebłagać jakieś bóstwo chtoniczne. Zwyczaj taki utrzymał się jeszcze przez długi czas, skoro nawet Pismo św. takie praktyki opisuje. I tak według Jud. 6, 19 zgotował „Gedeon kozłátko z stada, a praśne chleby z efa mąki. Mięso włożył w kosz, a polewkę mięsną wlał w garnek i przyniósł to do niego (Anioła) pod drzewo i ofiarował. I rzekł do niego Anioł Boży: „Weźmij to mięso i te chleby niekwaszone a połóż na onej skale polewką polawszy”. I uczynił tak“. Podobną ofiarę na skale składa według Jud. 13, 19 Manoah. Spalenie tychże złożonych ofiar na skale, spowodowane przez obecnego Anioła miało oznaczać, że zwyczaj kanaanejski nie podobał się Panu, wierni Izraelici powinni bowiem składać ofiary na sposób całopalenia i tem odróżniać się od pogan¹⁴³). Podobne wgłębienia w kamieniu, w skale odkryto nietylko na Wschodzie, ale i w krajach położonych nad morzem Śródziemnym, we Francji, na wyspach brytyjskich, w Niemczech, Skandynawji; według zdania uczonych służyć one miały dla składania ofiar na rzecz zmarłych¹⁴⁴). Prawdopodobnie także służyły celom religijnym duże słupy kamienne t. zw. menhiry, w Piśmie św. jak się zdaje masseba zwane (Lev. 26, 1 Dt 12, 3 II Reg. 23, 14). Takie słupy kamienne odkryto w większej ilości, stojące w jednym rzędzie np. w Gezer.¹⁴⁵)

Najbardziej rozpowszechnionym kultem w Palestynie w czasie, gdy Izraelici byli wkroczyli w jej granice, był kult Baala

¹⁴³) Karge, Geschichte des Bundesgedankens, Münster i. W. 1910, str. 172.

¹⁴⁴) RV I 107 nn. s. v. Altar. RV XI 225 s. v. Schalenstein.

¹⁴⁵) RV IV¹, 322 n. RV VIII s. v. Menhir 140 nn. Vincent, Canaan 109 nn.

i Aštarty, z którym zapoznali się i Izraelici i który zaczęli także wśród siebie uprawiać. „Tedy czynili synowie Izraela co Bogu się nie podobało, a służyli Baalom. Opuścili Pana, Boga ojców swoich, który ich wywiódł z ziemi egipskiej, i szli za bogami cudzymi, którzy byli z bogów owych ludów okolicznych i kłaniali się im i pobudzali Pana do gniewu. Opuścili Pana a służyli Baalom i Aštartom“ (Jud. 2, 11—13). Po raz pierwszy zapoznali się Izraelici z kultem Kanaanitów według Num. 25 w ziemi Moab. Bóstwo tamtejsze nosiło nazwę Baal-Peor, prawdopodobnie nazwane według miejscowości Beth Peor, położonej może na jednym z pagórków, należących do pasma gór Nebo¹⁴⁶⁾ na drodze z Livias do Hesbān¹⁴⁷⁾. Boga tego zestawia św. Hieronim z bóstwem Moabitów, znanym nam pod nazwą Kamos: Chamos idolum... alio nomine appellatur Beelphegor¹⁴⁸⁾. Autor Num. 25, 1—3 tak opisuje tę scenę: „Gdy mieszkał Izrael w Sittim, począł lud cudzołożyć z córkami moabskimi, które wzywały lud ku ofiarom bogów swoich; a jedząc lud kłaniał się bogom ich. I przyłączył się Izrael do służby Baal Peora, skąd się rozgniewał Pan bardzo na Izraela“. Zajście to żyło długo w pamięci ludu izraelskiego, skoro czytamy o tem jeszcze w ks. Joz. 22, 17 i dalej u proroka Ozeasza 9, 10. Bóstwo to, jak już św. Hieronim zauważył, czczone było pod nazwą Kamos; wykazuje to i Num. 21, 29:

„Biada tobie, Moab,
Zginąłeś, o ludu Kamos“.

Temuż bóstwu zbudował król Salomon, ulegając w starszych latach wpływom swego haremu, lepiej powiedziawszy ze względów politycznych, według I. Reg. 11, 7 świątynię na górze Oliwnej, gdzie też Izraelici, idąc za przykładem swego władcy, „się kłaniali“ (I Reg. 11, 31). Kraina Moab była czasowo zależna od państwa izraelskiego; gdy po śmierci króla Achaba zrzucili Moabici poddaństwo, a król Joram izraelski, także Józafat, król judzki, i król krainy Edom króla moabskiego pobili, ten w największej udręce złożył swego pierworodnego syna jako całopalenie bóstwu Kamos

¹⁴⁶⁾ Guthe, Bibelwörterbuch 1903, 507,

¹⁴⁷⁾ RB 40 (1931), 226.

¹⁴⁸⁾ Lib. V comm. in Is. XV (Migne P. L. XXIV col. 168), por. RB 41 (1932), 431².

(II Reg. 3, 27). Dla ilustracji zebranych wiadomości o bogu Kammos służyć może płaskorzeźba znaleziona w r. 1930 w krainie moabskiej w dzisiejszej miejscowości el-Balū'a, w ruinach dawniejszej warowni, która broniła przejścia przez rzekę Arnon. Rzeźba ta, utrzymana w stylu egipskim a pochodząca prawdopodobnie z w. XII przed Chr.,¹⁴⁹⁾ przedstawia, pod napisem o charakterze nieznanym, trzy osoby, z których dwie mają znamiona bóstw a mianowicie postać męska z symbolem słońca prawdopodobnie to Kammos, a od prawej może jego towarzysząca bogini Aštar z symbolem księżyca; na tę parę bóstw wskazywałyby w napisie króla Meša w. 17: עשתר-כמש; zaś środkowa postać w turbanie z gestem adoranta — to książę czy król ziemi moabskiej, który zwraca się do boga z prośbą o pomoc i którego poleca, stojąca za nim, wspomniana bogini Aštar¹⁵⁰⁾.

Po przejściu przez rzekę Jordan, Izraelici wzięwszy w posiadanie ziemi kanaanejską, przyswajali sobie ówczesną kulturę Kanaanitów, a temsamem przyzwyczajali się do czarujących kultów, związanych z czcią różnych Baalów i Aštar. Synkretyzm religijny, panujący w ówczesnym Kanaan, z którym Izraelici z czasem się zżyli ku utraپieniu swych przywódców, autor ks. Jud.10, 6 tak charakteryzuje: „Synowie izraelscy służyli Baalom i Aštartom i bogom syryjskim i bogom sydońskim i bogom moabskim i bogom synów Ammon i bogom Filistynów“. Ten sam autor opowiada, jak to ojciec Gedeona, „sędziego“ Izraela, wystawił ołtarz Baalowi a aszerę obok niego (Jud. 6, 25). Dt 16, 21 n. ostrzega przed stawianiem אשרה, wszelkiego drzewa obok ołtarza Boga Jahwe oraz przed wznoszeniem מצבה, które przedmioty symbolizowały prawdopodobnie bóstwa kanaanejskie. Zakazu jednakowoż wśród Izraelitów nie przestrzegano, jak potwierdza I Reg. 14, 23: Budowali sobie bowiem במות „wyżyny“, אשרים מצבות (masc.!) na każdym pagórku wysokim i pod każdym drzewem zielonym (por. Jez.17, 8). O królu judzkim Aza czytamy (I Reg. 15, 12), że „wyrzucił wszystkie bałwany, które byli sprawili ojcowie jego“ a aszerę, którą jego matka była sprawiła, porąbał i spalił w potoku Cedron. Według opisu wspomniane maseby były to święte słupy kamienne, symbolizujące może bóstwo słońca, podobnie jak obe-

¹⁴⁹⁾ RB 42 (1933), 365.

¹⁵⁰⁾ G. Horsfield i H. Vincent w RB 41 (1932), 417—444.

liski w Egipcie ¹⁵¹). Według Thomsen'a stawiano te słupy kamienne, znalezione przy wykopaliskach w Palestynie dla uczczenia pamięci zmarłych, sam jednak przyznaje, że dotychczas nie da się sprawdzić ich właściwego celu, gdyż z czasem nabrały one różnego znaczenia ¹⁵²). I wykopaliska w Bēsān nie przyniosły oczekiwanego wyświeślenia w tej sprawie. Wprawdzie znaleziono w obrębie odkrytej świątyni kamienną podstawę, która, jak pisze H. Vincent ¹⁵³), miała służyć jako „soubassement à la massebah de forme tronconique“. Przypuszcza on, że maseba ta byłaby bezobrazowym symbolem boga w Bēsān w religii kanaanejskiej, gdy płaskorzeźba przedstawiająca boga Mikal byłaby „la représentation égyptisante de la même divinité“. Jeśli zaś chodzi o aszerę, był to prawdopodobnie pień albo słup drewniany, dawniej może drzewo zieleńjące, jako symbol bogini urodzaju ¹⁵⁴).

Bóstwo kanaanejskie, które ogólnie nazywają pisma St. Testamentu „baalem“, nosiło różne nazwy; i tak nazywano baala w ziemi Moab (Num, 25) baal-Peor, baala miasta Sichem, którego świątynię odkrył w r. 1925 prof. Sellin ¹⁵⁵), nazywa Pismo święte baal berit (Jud. 9, 4), baal Filistynów w Akkaron nosił nazwę Beelzebub (II Reg. 1, 2). Bóstwo przedstawione na rzeźbie z Bēsān, które mimo cech egipskich posiada naogół charakter semicki, lepiej powiedziawszy syryjski, nosi według załączonych hieroglifów egipskich nazwę $M^{-c}-k^{-2}-\frac{1}{r}$ = Ma'kar lub Ma'kal, lub Mikal. Nazwę podobną spotykamy w napisie fenickim z Larnaka, w tekstach fenicko-cypryjskich w połączeniu z bogiem $\eta\psi\tau$ = $\eta\psi\tau\mu\mu\kappa$, którego bilingwa z Idalion zestawia z bogiem gr. Apollonem zw. Αμωκλαιος lub Αμωκλος . Co nazwa Mkl oznacza, dotąd nie wiadomo, gdyż pierwiastka mkl w języku hebr. kanaanejskim nie znamy. Vincent tłumaczy „wszechwładca“, wywodząc pień ten z hebr. $\eta\kappa$, a więc zbliżone co do treści z nazwą baal ¹⁵⁶). Według wspomnianego napisu fenickiego odpowiada bóg $\mu\kappa\mu$ bóstwu $\eta\psi\tau$, które nam z licznych obrazków egipskich znane jest

¹⁵¹) Haas, Bilderatlas (ägypt. Rel. nr. 67). — Gressmann w Alt-oriental. Bilder 1909, 4 n.

¹⁵²) RV VIII 143 s. v. Menhir § 10.

¹⁵³) RB 38 (1929), 85.

¹⁵⁴) Att w RV I 235. Kait, Bibl. Reallexikon I (1931), 137.

¹⁵⁵) ZDPV 49 (1926), 309 nn.

¹⁵⁶) RB 37, 527. — M. Lidzbarski, Kanaan. Inschriften, str. 32, nr. 31/32.

ze swego wojowniczego charakteru¹⁵⁷); bóg 𐤊𐤌 również figuruje na odnalezionym w Bēsān cylindrze Ramsesa II¹⁵⁸). Zaś podobizna boga mkl na płaskorzeźbie z Bēsān da się porównać z licznymi innymi obrazami egipskimi, przedstawiającymi nam bóstwo, które Egipcjanie zwą Set albo Sutekh¹⁵⁹) jako boga syryjskiego. Porównać należy również obraz boga mkl z płaskorzeźbą odkrytą w Ras Szamra, przedstawiającą bóstwo syryjskie o podobnym charakterze jak mkl wyraźnie w załączonych hieroglifach nazwane Set. Otrzymalibyśmy więc następujące zestawienie: 𐤌𐤎 = 𐤊𐤌 = Set = baal. Wnioskując z charakteru wojowniczego boga Reszeł, byłoby to bóstwo burzy, grzmotów, które powoduje deszcze a przez to urodzaj na ziemi. Równa się ono pod tym względem het. bogu IM, subar. Tešub, aram. Hadad, którego znów przejęli Asyryjczycy do swego panteonu pod nazwą Hadad (Adad) - Rammān¹⁶⁰). Również i teksty z Ras Szamra potwierdzają charakter boga baal-Set pod nazwą Baal wzgl. Alšīyan Baal jako bóstwo wiatrów i deszczów¹⁶¹), a temsamem jako boga urodzajów. Zaś egipska nazwa Set tego bóstwa syryjsko-palestyńskiego tłumaczy nam, co znaczą owe figurki gliniane i inne przedmioty, znalezione w obrębie świątyni w Bēsān a przedstawiające hipopotama lub głowę świni albo zęby osła. Znalezione je i w innych odkrytych miejscowościach palestyńskich np. w Tell el-Hesy (Lachis) lub w Gezer¹⁶²). Są to symboliczne ofiary, składane bogu Set przez Egipcjan, osiadłych w miastach palestyńskich. Jak długo takie wierzenia się utrzymały, o tem świadczy Plutarcha „de Iside et Osiride“ (30): „Mieszkańcy miasta Busiris i Lycopolis pieką w miesiącach Payni i Phaophi ciastka i rysują w nich znak związanego osła“ a na innym miejscu (50): „jeżeli chcą ofiarę złożyć 7 dnia miesiąca Tybi, którego zwią przybyciem lzydy z Fenicji, rysują na ciastkach ofiarnych związanego hipopotama“. Pieczętka z obrazem związanego osła wzgl. hipopotama na owych ciastkach miała symbolizować związanie wzgl. unieszkodliwienie jakiejś złej siły czy demona¹⁶³).

¹⁵⁷) RB 37, pl. XXV.

¹⁵⁸) RB 37, fig. 2.

¹⁵⁹) RB 37, pl. XXIV.

¹⁶⁰) RB 37, pl. XXIV.

¹⁶¹) ZAW X 87 n.

¹⁶²) RB 37, 535 nn.

¹⁶³) Dölger w „Antike und Christentum“ I (1929), 2 n.

Drugim bóstwem, które za przykładem Kanaanitów zaczęli czcić Izraelici, to bogini *Asztarte*. Uderzająca jest wielka ilość figurek glinianych, wielkości mniejwięcej 20 cm, znalezionych prawie we wszystkich odkrytych miejscowościach palestyńskich, które przedstawiają nagą postać kobiety a wyobrazać mają według zdania znawców ową kanaanejską boginię *Asztartę*. Służyły te figurki prawdopodobnie jako amulety, które noszono u szyji lub trzymały w ręku kobiety w czasie połogu. Cały starożytny Wschód (i dzisiejszy) wierzył w jakieś demony, duchy nieczyste, przed którymi trzeba było się uzbroić. Figurki te mogły także służyć jako środki magiczne, aby np. pozyskać miłość upragnionej niewiasty; na figurach tych szczególnie podkreślony jest charakter seksualny. Liczne teksty z odpowiednimi receptami, znaleziono w mieście Assur¹⁶⁴), gdzie również znalazły się liczne terakoty z postacią nagiej kobiety czyli bogini *Ištar*¹⁶⁵).

Rozpatrując liczne te figurki palestyńskie, odróżnia E. Prinz¹⁶⁶) różne typy tej nagiej bogini, według postawy trzymania rąk, oznak dodanych i t. p. i dochodzi do wniosku, że typy te wytworzyły się pod wpływem różnych centr kulturotwórczych, leżących poza granicami Palestyny. I tak np. sposób trzymania rąk na piersiach charakteryzuje boginię babilońską wzgl. typ babiloński; typ kobiety trzymającej łodygi kwiatów w rękach rozwartych na zewnątrz wskazuje na pochodzenie z Azji Mniejszej. Fryzura znowu tej bogini, ułożona na sposób egipskiej *Izydy* lub *Hator*, świadczy o jej pochodzeniu egipskim lub wzorowaniu się na typie egipskim. Oprócz już znanych form tej bogini miłości¹⁶⁷), wydobyto przy wykopaliskach z ostatniej doby, dalsze nowe jej wyobrażenia na klejnocie, pochodzącym z *Bēsān*, widnieje postać nagiej bogini w stylu egipskim, która w lewej ręce trzyma jakiś przedmiot podobny do berła¹⁶⁸; tam również znaleziono górną część figurki, przedstawiającej *Asztartę* w peruce, trzymającą się za pierś¹⁶⁹). Ciekawym pokazem, pochodzącym z *Bēsān* jest gliniany

¹⁶⁴) KAR Nr. 29, 42, 57, 61, 69, 92, 144. — E. Ebeling, *Liebeszauber im Alten Orient* (1925) w *Mitt. d. Altorient. Ges.* I, Heft 1.

¹⁶⁵) *Contentau*, *La déesse nue babylonienne*, Paris 1914.

¹⁶⁶) ZDPV 47 (1924), 129—168.

¹⁶⁷) *H. Vincent*, *Canaan d'après l'exploration récente*, str. 158—167

¹⁶⁸) *Barrois* w RB 38 (1929), 566; pl. XVIII 1.

¹⁶⁹) RB 38, str. 86.

domeczek z gołąbkami, w którego okienku widnieje postać nagiej kobiety; ku niej wspinają się węże, t. zw. „Aphrodite parakyp-tusa“¹⁷⁰). Również w otoczeniu węzów przedstawia się Asztarte typu Hator, z łodygami kwiatu lotos w ręku, podobna do bogini z Knossos na Krecie, figura znaleziona w bēth šemeš¹⁷¹).

Wspomniane węże, które widnieją na rzeźbach w otoczeniu bogini Asztarte lub innych postaci¹⁷²), miały prawdopodobnie także znaczenie ochronne w rodzaju amuletu. Znany jest wrogi charakter węża w mitologii babilońskiej, czy to w poemacie „enuma eliś“, czy w eposie Gilgameša, któremu to wąż porywa zioło, polecane mu jako środek do odmłodzenia, albo w utworze „Etana“¹⁷³). O niebezpiecznym charakterze węża mówi także babilońska literatura, t. zw. Omina¹⁷⁴), według której jednak wąż działa także uzdrawiająco na człowieka, np. „jeżeli wąż pada na chorego, który choruje od wielu dni, chory ów długo żyć będzie“¹⁷⁵). Już Babilończycy bronili się przed tym niebezpiecznym wrogiem zapomocą figurek, które wyobrażały takie potwory i umieszczali je przy wejściu do domów¹⁷⁶). Prawdopodobnie służył obraz węża, dodany bogini Asztarte jako boski symbol; figurę takie miały chronić właściciela takiego amuletu przed złem. Podobny symbol w postaci węzów, wijących się naokoło laski, dodany jest bogu babil. Ningišzida¹⁷⁷), w który późniejsza mitologia zaopatruje fenickiego boga Ešmun a greckiego Asklepiosa¹⁷⁸). Symboliczny wąż Mojżesza ma może tę wspólność z wierzeniami pogańskimi, że i w religii Izraela był on symbolem złego (Gen. 3). Wywyższenie jego na palu miało oznaczać zwyciężenie zła przez Boga; kto z Izraelitów pokąsanych przez węża, spojrział na jego obraz, przyznawał się do wiary w zwycięstwo Boga¹⁷⁹). Być może, że religijno-magiczne praktyki Kanaanitów w stosunku do węża wpły-

¹⁷⁰) OLZ 30 (1927), 917 nn. — Vincent w RB 35 (1926), 125.

¹⁷¹) RB 38, 112.

¹⁷²) RB 38, 88, 105, pl. III.

¹⁷³) Meissner, BuA II 176, 189, 196.

¹⁷⁴) Meissner, o. c. II 261.

¹⁷⁵) Jirku, Altorientalischer Kommentar zum AT 1923, 115. -- RV XI 264 nn., s. v. Schlange.

¹⁷⁶) Meissner, BuA II 205.

¹⁷⁷) Meissner, o. c. II 35.

¹⁷⁸) RB 37, 137⁴.

¹⁷⁹) Num 21, 4-9. — Kalt, Bibl. Reallexikon II 610.

nęły później i na Izraelitów, którzy według II Reg. 18, 4 zaczęli czcić imitację owego węża miedzianego zw. nehuštan, którego ongiś Mojżesz sprawił na pustyni.

Silnie zaznacza się w Palestynie wpływ religii egipskiej, jaką wyznawały niższe warstwy egipskiego ludu; świadczą o tem liczne figurki bogów egipskich jak Ptah, Amon, Ozyris, Bes, Sechmet, Tuëris¹⁸⁰), które mi posługiwano się także w celach magicznych. Przy odkryciu świątyni w Bēsān znaleziono skorupkę z pismem egipskiem, zawierającą fragment tekstu religijnego: „Seby en Per-Dešrut“ t. zn. „wróg w domu istot czerwonych“. „Wrogiem“ prawdopodobnie jest Set, zabójca Ozyrysa a „istotami czerwonymi“ są jego towarzysze jak hipopotamy, krokodyle, węże. I ta skorupka służyła jako środek ochronny¹⁸¹). Także licznie przy wszystkich wykopaliskach palestyńskich pojawiające się kamyki, perły, pieczętka, skarabeusze służyły temu samemu celowi. Są one często przedziurawione, coby wskazywało na zwyczaj, że je nawlekano na sznur, albo łańcuszek i zawiązywano u szyji¹⁸²). Jakie znaczenie przypisywano takim kamykom, dowiadujemy się z babilońskiej sztuki magicznej. Znane tam są kamienie, które potrafią bogów pojednać, inne mają tę własność, że wywołują dobre sny, inne znów odpędzają demony chorób lub duchy zmarłych. Różnych do tego używano kamieni. W babilońskich tekstach lekarskich występuje t. zw. „kamień porodu“, który w swem wnętrzu mieścił „šalilu“ = embrjon. Nosiły go kobiety, które pragnęły mieć dzieci albo gdy w czasie ciąży obawiały się utraty płodu żywota¹⁸³). Również i Egipcjanie starożytni posługiwali się podobnymi kamykami w celach magicznych. Szczególnego znaczenia zyskał u wielu t. zw. skarabeusz; jest to pieczętka w kształcie robaka czarnego błyszczącego, którego uważano za symbol boga słońca¹⁸⁴). Razem z innymi przedmiotami, służącymi do celów zabobonnych, przedostał się i skarabeusz do Palestyny, gdzie był tak czczony, że wyrabiano jego podobizny w samym kraju¹⁸⁵).

¹⁸⁰) RV I 76 nn. RB 38, 90.

¹⁸¹) RB 38, 558.

¹⁸²) Vincent, Canaan, str. 176 nn.

¹⁸³) RV XII 395.

¹⁸⁴) RV XII 208 n.

¹⁸⁵) RV XII 118 nn. RV I 160 nn.

Tym oto bóstwom, których charakter poznaliśmy na podstawie wierzeń ówczesnych ludów i które zapewniały swym adherentom urodzaj i ochronę przed złemi demonami, kłaniali się także zbałamuceni Izraelici. Jak dalece już Izrael zasymilował się był kulturze i religii kanaanejskiej, o tem świadczą m. i. także imiona własne, których przyrostek stanowi nazwa boga baala, jak np. Jerubbaal (Gedeon), Išbaal (syn Saula), Baaljada (syn Dawida), Meri-baal (syn Jonatana). Najbardziej przyczyniali się sami królowie Izraela do rozpowszechniania obcych kultów wśród swego ludu. I tak ze względów politycznych, szukając sojusznika przeciw panoszącemu się państwu aramejskiemu Damaszek, nawiązuje król Achab bliższe stosunki z królem państwa nadmorskiego Sidon; łączy się węzłem małżeńskim z córką króla Sidonu, Izebel. W swej rezydencji w Samarji, ze względu na żonę, stawia w świątyni baala ołtarz dla baala sidońskiego (I Reg. 16, 31 n.). Kult ten szerzy się w państwie izraelskiem do tego stopnia, że dochodzi do prześladowania wyznawców Boga Jahwe; królowa utrzymuje 450 kapłanów baala (I Reg. 18, 19). W jakich formach ów kult baala się odbywał, poucza nas opis zawarty w I Reg. 18, 25 nn. W kraju panuje głód i posucha tak, że król razem ze swym ministrem wybiera się w drogę, aby odszukać wszelkie miejsca, któreby dostarczyły jeszcze wody. Wszystko tęskni za deszczem; zwolennicy baala jako bóstwa deszczu i urodzajów zwracają się do niego. Zabito młodego byka i złożono jako ofiarę na ołtarzu, poczem kapłani baala zaczęli tańczyć około niego, wzywając przytem głośno swego boga. W ekstazie, która ich z czasem ogarnęła, zaczęli się kłuć mieczami i dzidami tak, że krew z nich spływała.

Oczarowani kultem i orgjami uprawianemi przez Kanaanitów, sprawiali sobie i Izraelici podobne figurki bożków, jakich dziś jeszcze dostarczają wykopaliska palestyńskie. Opisuje to sam prorok Izajasz (40, 19; 41, 6—7). Biada on, że „kraj napełniony jest bałwanami; robocie rąk swoich kłaniają się“ (2, 8). I lud izraelski posługiwał się licznymi amuletami i innemi środkami magicznemi, których dużo jest, jak sprawdziliśmy, we wszelkich osadach palestyńskich. I znowu żali się ten wielki mąż Boży: „roi się od wróżbiarzy i czarowników“ (2, 6). Szczególnie gromi on owe dumne i zabobonne niewiasty jerozolimskie, które wkładają na się różne amulety w kształcie słońca lub księżycy (3, 18).

Za czasów proroka Izajasza dochodzi państwo asyryjskie do najwyższej potęgi. Trzeba było sobie pozyskać ich łaskę. Tak myślał król judzki Achaz, widząc się zagrożonym przez państwo Damaszek oraz króla izraelskiego. Otóż posyła królowi asyryjskiemu Tiglatpilesar III (745—727) w podarunku srebro i złoto z świątyni jerozolimskiej oraz ze skarbca królewskiego, prosząc go o pomoc. Na dowód swej lojalności względem króla Asyrii, stawia Achaz w świątyni jerozolimskiej w miejscu ołtarza całopalenia ołtarz według wzoru wziętego z Damaszku (I Reg. 16, 10 nn.). A o królu Manasse w państwie judzkim słyszymy (II Reg. 21, 3), że oprócz uprawiania kultu kanaanejskiego adorował on „wszystkie wojsko niebieskie“, a więc bóstwa reprezentowane przez ciała niebieskie, jak słońce, księżyc i gwiazdy, charakteryzujące religię asyryjską. Prorok Jeremiasz (7, 18) skarży się, że „synowie zbierają drwa, ojcowie rozniecają ogień, a żony ich rozczyniają ciasto, aby uczynić placki królowej niebieskiej i sprawić libacje bogom cudzym.“ i znów (Jer. 44, 17) „kadząc królowej niebieskiej i sprawując jej libacje, jakośmy czynili, my i ojcowie nasi, królowie i książęta nasi w miastach judzkich i po ulicach jerozolimskich“. Według II Reg. 23, 5 król Jozjasz (639—608), za którego nastąpiła reforma, wytepił kapłanów, których poprzednicy jego ustanowili, a którzy kadzili na wyżynach w miastach judzkich i około Jerozolimy, dalej tych, którzy kadzili baalowi, słońcu, miesiącowi i planetom¹⁸⁶⁾ i wszystkiemu wojsku niebieskiemu. Zaś prorok Ezechiel (8, 14) widzi w ekstazie, jak Pan „przywiódł go do wrót bramy domu Pańskiego, która jest na północy, a oto tam niewiasty siedziały, opłakując Tammuza“. Tenże sam prorok nawołuje żydów: „Nie kalajcie się bałwanami egipskimi“, ale oni „bałwanów egipskich nie porzucili“ (Ez. 20, 7 i 8).

Przedstawiłem dosyć obszernie stosunki religijne w Kanaan, z którymi zapoznali się byli i Izraelici. Chodziło mi o to, aby dać wierny obraz środowiska, wśród którego działali prorocy Izraela, i to według opisów biblijnych jak i na podstawie dzisiejszych badań i wyników prac archeologicznych. Okazuje się, że i w Palestynie podobno jak w Syrii północnej czczono szczególnie bóstwa, symbolizujące świat we-

¹⁸⁶⁾ מַלְאוֹת asyr. manzaltu wzgl. manzattu, por. Šanda, Die Bücher der Könige II 341 nn.

getacyjni. Baal i Asztarte to bóstwa, które zapewniają płodność i urodzaj; oprócz tego lud, bojąc się licznych demonów, oddawał się niskim praktykom zabobonnym. Rozumie się, że również znano i mity czczonych bóstw, skoro oddawano się ich kultom, jak np. niewiasty żydowskie, oplakujące śmierć Tammuza (Ez. 8, 14). Wiadomo bowiem, że integralną częścią liturgji i kultu pogańskiego było odczytywanie mitu na cześć danego bóstwa. Wprawdzie dotychczas nie znaleziono żadnego tekstu mitycznego w Palestynie, ale wyniki badań archeologicznych w Palestynie są w stosunku do innych krajów naogół bardzo niskie; teren bowiem ten dla konserwowania zabytków nie jest odpowiedni i żaden też kraj nie wycierpiał tyle szkód i nie uległ takiemu zniszczeniu wskutek trzęsienia ziemi i wojen, co właśnie Palestyna¹⁸⁷⁾.

2. Mit o bogu-smokobójcy w Pismach Proroków.

Trudne mieli zadanie ci mężowie, którzy stali na straży czystości wiary i obyczajów, powierzonej im przez Boga (Ezech. 3, 17), tem trudniejsze, że i nawet ze strony władców państwa nie doznawali często należytego poparcia, przeciwnie, nawet przeszkadzano im w tej pracy. Przedewszystkiem zwracali się prorocy przeciw wszelkim układom zawieranyim przez królów Izraela z obcemi państwami, nie tyle ze względów politycznych ile raczej religijnych; każdorazowe bowiem zawarcie związku politycznego czy to z Fenicją czy z Asyrią potęgowało tylko ujemne wpływy, które wywierały obce wierzenia i kulty na religijność ludu izraelskiego. Tłumaczy się tem owo otwarte i śmiałe wystąpienie proroka Eljasza wobec króla Achaba z dynastji Omridów, który pojąwszy za żonę córkę króla sydońskiego Izebel, popierał kult baala fenickiego w Samarji (I Reg. 16, 31. 32). „Nie ja“, odpowiada prorok na zarzut czyniony mu przez króla, „nieszczęście sprowadzam na Izraela, ale ty i twoja rodzina, gdyż opuściwszy rozkazy Pańskie naśladujecie baalów“ (I Reg. 18, 18). A gdy król judzki Achaz w obawie przed królem Damaszku i z nim połączonym królem izraelskim (735 przed Chr.) zabiega o pomoc króla asyryjskiego Tiglatpilesara III, powstaje prorok Izajasz prze-

¹⁸⁷⁾ RV X 14.

ciw takim zamiarom i wskazuje mu na jedyną prawdziwą pomoc, której oczekiwać można tylko ze strony Boga Jahwe, grożąc mu równocześnie: „Jeżeli nie uwierzycie, pewnie się nie ostoicie!” (Iz. 7, 9). A ponieważ zabrakło tej wiary ludziom jak Achaz, który nawet odrzucił znak od Boga, zapewniający mu pomoc z góry, zwiastuje prorok następnie nieszczęście, które spadnie na całą jego dynastję i lud jego tak, że ta pomoc, której oczekuje z Asyriji, zamieni się w katastrofę (Iz. 7, 16 nn.).

Oczywiście będąc wrogiem wszelkich paktów, zawieranych przez lud i królów Izraela z obcymi bogami i kultami, musieli odeprzeć temsamem i różne z kultami pogańskimi związane wierzenia i mity. Wprawdzie nawiązują prorocy do mitów znanych ogólnie ludowi, posługując się wziętymi z nich obrazami, ale to tylko dla ilustracji głoszonych przez nich prawd religijnych. Nagół człowiek Wschodu lubi pojęcia abstrakcyjne i prawdy nadzmysłowe uprzystępniać drugiemu w formie jaśniejszej, obrazowej, zapomocą konkretnych obrazów, wziętych ze świata przyrody lub życia ludzkiego. Bogaty jest ten materiał obrazowy, z którego czerpią mówcy i poeci Starego Testamentu¹⁸⁸). Nie wzdryga się prorok Izajasz (23, 15 nn.), porównując miasto fenickie Tyr z dziewczyną najgorszych obyczajów, gdy mówi: „I stanie się dnia onego, że zapomniany będzie Tyr przez 70 lat. A po 70 latach Tyrowi powiedzie się, jak to w piosence o nierządnicę brzmi:

‘Weźmij lutnię,
obchodź miasto,
zapomniana nierządniczo!
Grywaj dobrze,
Śpiewaj wiele,
aby pamiętano o tobie!’

Albo jako dalszy przykład niech służy rozdział 16 w księdze proroka Ezechiela, przedstawiający Izraela w postaci nierządnicę, gdzie się roi od obrazków, wydających się nam wprost niesmacznymi.

Jeżeli więc nie było obawy przed zgorszeniem czytelnika czy słuchacza lub obrażeniem jego uczuć moralnych, nie trzeba się obawiać, żeby prorocy mogli osłabić wiarę w Boga, posługując się obrazami lub zwrotami wyjętymi z mitów,

¹⁸⁸) K a l t, Bibl. Reallexikon I 261 (art. Bildersprache).

tembardziej jeżeli się one w wyobraźni ludu już silnie zakorzeniły. Co nas szczególnie uderza przy zestawieniu tych obrazów, to zadziwiające pokrewieństwo, jakie zachodzi między tekstami biblijnymi a syryjskimi. Otóż według Iz. 27, 1:

„Dnia onego nawiedzi Pan
mieczem swym srogim, wielkim i mocnym,
Liwjatana (לוייתן), żmiję prędką do ucieczki (ברח),
i Liwjatana, węża krętego (עקלתון),
i zabije smoka (תנין), który jest w morzu“,

a w micie z Ras Szamra czytamy:¹⁸⁹⁾

„Gdy biłeś לַתַּן, żmiję prędką (ברח),
gdy zniszczyłeś żmiję krętą (עקלתון),
potężną z siedmiu łbami (ראשם)“.

Dla uzupełnienia porównać należy i Ps. 74, 13 n:

„Rozbiłeś siłą Twoją morze,
Zdruzgotałeś głowy smoków,
Zmiażdżyłeś łby (ראשי) Liwjatana na wodach“.

W żadnym z mitów zestawionych w I części nie mamy dokładnego opisu smoka, z którym walczy bóstwo. Według tekstu z Ras Szamra ma on wygląd strasznej wielogłowej żmiji. Tak go przedstawiają i autorowie biblijni. Zobaczmy jeszcze, że pokrewieństwo to nie jest odosobnione. Nie chcę przez zestawienie tych równobrzmiących wyrazów u autora biblijnego jak i w micie syryjskim powiedzieć, jakby autor-prorok miał przed sobą tekst mitu i z niego wyjął owe zwroty. Ale pewne obrazy i zwroty wzięte z mitów istniały napewno wśród ludu; wyobraźnia człowieka wschodniego zajmowała się właśnie takimi stale używanymi obrazami i do niej nawiązał prorok w swej przemowie. W tę oto formę, zapożyczoną z mitu o bogu-smokobójcy, wlał autor biblijny swoją myśl, prawdę o szatańskiej mocy, według proroka Izajasza objawiającej się u władców asyryjskich, którzy krzywdzili ludy podbite a więc i Izraela; ich potęgę pod

¹⁸⁹⁾ Por. wyżej na str. 46. — Nazwa תנין zachodząca u Iz. i innych autorów, nie ma narazie odpowiedniego dowodu z tekstów R. Sz. Według Hommel, Grundriss der Geogr. und Gesch. des AO., 1904, str. 85 n. zachodzi ów wyraz w hymnie bab. d/tanninu = smok, dalej w tekście asyr. KAR nr. 128, 35 (Ebeling w MVAG 23 [1918] str. 68) mamy dannu = „potężny, mściciel“.

obrazem smoka zmiążdży Pan w dniu gniewu swego, gdy wymierzy sprawiedliwość swoją.

Podobne zwroty mityczne, w których posługuje się autor innymi nazwami określającymi potwora, zachodzą u lz. 51, 9 n.:

„Ocuć się, ocuć się, uzbrój się w siłę, o ramię Pańskie!
Ocuć się, jako za dni pradawnych, pradawnych pokoleń!
Izaliś nie ty jest, który zgładził Ra h a b i przebił smoka? (תנין)
Izaliś nie ty jest, który wysuszył morze, wody wielkiej תהום?“

Dla uzupełnienia obrazu i objaśnienia nazwy רהב niech służy zwrot wyjęty z ks. Ioba 9, 13:

„Eloah nie odwróci gniewu swego,
Chyłą się przed nim pomocnicy רהב“.

Nie koniecznie musiał autor biblijny mieć na myśli mit babiloński o Marduk i Tiāmat, jak przypuszcza Peters¹⁹⁰); albowiem i inne mity wschodnie, mówiąc o walce boga ze smokiem, wspominają i pomocników potwora, np. mit z Ras Szamra, gdy mówi, że bogu Alaiyan Baal towarzyszy 7 hlm i 8 dzików, zwierzęta symbolizujące wiatry i burze¹⁹¹); także w egipskim micie towarzyszą bogu Set różne potwory, jako pomocnicy.

Prorok Izajasz wzywa w cytowanych wierszach, żeby Bóg, podobnie jak bóstwo w mitach, uzbroił się i ruszył do walki z potworem (רהב, תהום), żeby rozbił siłę wroga, która trzyma jego lud wybrany w niewoli i dopomógł Izraelowi do powrotu do ziemi ojczyźnej. A znów przez mityczny zwrot w ks. Joba wyobraża autor niemoc człowieka wobec Boga Najwyższego. Jeżeli „pomocnicy groźnego potwora“ upadli ze strachu przed bogiem jak Marduk lub innym, jak ja biedny Job mógłbym odważyć się i stanąć do rozprawy z Bogiem moim! Nazwa רהב znaczy tyle co „burzliwość, wzburzenie“, obraz wzięty więc od rozhukanego morza, które w mitach jest symbolem siły złej. Porównać należy paralelizm w ks. Joba 26, 12:

„Spłoszył w Swej mocy morze (ים),
Rozbił w roztropności Swojej Rahab“.

Wyrazu תנין wzgl. תנין (smok) używa także prorok Ezechiel (29, 3. 32, 2) dla scharakteryzowania króla Egiptu. Egipt, mając

¹⁹⁰) Das Buch Job (Exeget. Handbuch zum AT.) 1928, 102.

¹⁹¹) Syria XII (1931), 196, 220 (col. VI 8).

zawsze polityczny interes na oku, aby państwa w Syrii-Palestynie były niezależne od Asyrii wzgl. Babilonii, utrzymywał je w na-prężonych stosunkach przeciw tym mocarstwom, na czym jednak te małe państewka zwykle źle wychodziły. Charakterystyczne są słowa proroka Izajasza, które kładzie w usta Sanheriba, króla asyryjskiego, gdy ten oblegał Jerozolimę za czasów króla judzkiego Hiskia (36, 4 nn.): „Tak mówi król wielki, król asyryjski: W kimże pokładasz swoją ufność, żeś ode mnie się odwrócił? Otóż polegasz na lasce tej trzciny nałamanej, na Egipcie, która temu, kto się na niej opiera, wjedzie w rękę i przebije ją; tak czyni faraon, król Egiptu, wszystkim, którzy w nim ufają!“ Pro-rocy zawsze przed taką polityką królów judzkich ostrzegali, jak Izajasz 20, 5. 6; 30, 1; 31, 1 nn, Jeremjusz 2, 36 42—44. ! prorok Ezechiel widzi w Egipcie głównego winowajcę z tego powodu, że król Sedekia zerwał z królem babilońskim Nebukadnezarem, ufając w pomoc egipską (Ez. 17), na której jednakowoż się za-wiódł i w ten sposób przyczynił się do upadku państwa wła-snego. Dlatego używa obrazu smoka תנין pod którym rozumie władcę Egiptu. Bóg Izraęla podobnie jak Marduk w micie (Ezechiel żyje w niewoli babilońskiej!) rozciągnie nad nim swoją sieć, aby go uchwycić i dostać go w swoją moc.

Jak widać z przytoczonych przykładów, obrazy te wzięte z mitu o bogu-smokobójcy, spotykamy w poetyczno-retorycznych utworach Starego Testamentu. Choć autorowie biblijni posługują się temi mitycznymi obrazami w swych pismach, nie wynika z tego, że wierzyli oni podobnie jak poganie, jakoby Bóg Jahwe staczał kiedyś taką walkę z mitycznym potworem przed stworze-niem świata. Nic o tem nie wie i autor ks. Genesis 1, w której opisuje nam powstanie świata. Opis ten również nie jest mono-teistyczną przeróbką jakiegoś mitu. Bóg stoi na początku wszel-kiego stworzenia. Bóg stworzył wszystko i tę ziemię, chociaż była początkowo תהו ובהו. Wiersz 2 służy jako wykładnik wiersza 1-go. Wprawdzie i według jego wyobraźni istnieje jakiś pierwotny (także stworzony) element w postaci תהום. Wyras to mityczny jak babil. tiāmat¹⁹²), służy jednak autorowi biblijnemu jako „terminus technicus“ dla określenia chaotycznego stanu pierwotnego

¹⁹²) Por. wyżej na str. 27 nn, 41 n. — Niekoniecznie zapożyczył autor bibl. ten wyraz z mitu babilońskiego, bo i w micie z Ras Szamra (zob. str. 41 n. i 47) była znana nazwa תהמתם (thmtm plur. podwójny).

elementu wilgotnego, podobnie jak wyraz תהו dla określenia pierwotnego stanu elementu twardego ארץ. Taki sam bowiem charakter chaotyczny nosi właściwie i mityczna tiāmat. To samo mają na myśli inni autorowie biblijni, jak Prov. 8, 24—29: באין-תהמות = „gdy nie było jeszcze pierwotnego elementu i to w stanie chaotycznym (תהום), to — taką myśl prowadzi autor dalej — istniała już mądrość Boska. Według 8, 29 kładzie Bóg tamy, granice morzu, wodom, jako niesfornym, burzącym się elementem. Podobnie wyrażają się Ps. 104, 6 i Job 38, 10. Wyobrażenie o pierwotnym tym życiodajnym elemencie wilgotnym należy do wspólnego skarbcza wiedzy ludzkości, jak świadczą o tem mity ludów wschodnich, z którymi kapłani łączyli swe spekulacje; takiego zdania był i filozof grecki Tales z Miletu, należący do szkoły jońskiej. Takie zapatrywanie mieli i autorowie biblijni. Ponad wszystkim atoli wznosi się według nich Duch Boży רוח אלהים¹⁹³, który dopiero wszystkiemu życie daje; dzięki jego słowu (ויאמר), jego woli wszystko powstaje i uporządkowuje się bez wszelkiej walki. Opis dalszego tworzenia świata wznosi się ponad mityczne opisy kosmogonji innych ludów, które raczej nazwać trzeba teogonjami.

Nie w mityczne jakieś walki, które prowadzi bóstwo z mitycznie pojętym złem, wierzyli autorowie biblijni, jak to przedstawia egzegeza liberalno - krytyczna¹⁹⁴). Natomiast byli oni tego przekonania, że istnieje jakaś siła, istota, moc szatańska, która w dziejach ludzkości, świata stale się sprzeciwia planom i celom Bożym. Jest to ta sama Bogu podporządkowana duchowa zła istota, która zbuntowała pierwszych ludzi przeciw Bogu (Gen. 3), która i wśród Izraela działa, jako wróg królestwa Bożego. (Por. I. Chron. 21, 1 i II Sam. 24, 1¹⁹⁵). Przedewszystkiem objawia się ta moc szatańska według proroków w władcach państw pogańskich lub w samych tych państwach, które w swej niepohamowanej ὕβρις starają się zniweczyć plany Pańskie. Prorok Izajasz (10, 5 nn.) karci ową ὕβρις w potędze asyryjskiej za to, że nie uważa

¹⁹³) Zdaje się, jakoby tu autor miał na oku poglądy syryjsko-fenickie (por. Filona fragm. z „Kosmogonji“. — Lagrange, Études 405; Procksch, Genesis 456 n., Heinisch, Das Buch Genesis 96) aniżeli babilońskie, przeciwstawiając chaotycznemu πνοή αερος ξοφοδοσος swe רוח אלהים.

¹⁹⁴) Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit u. Endzeit, Göttingen 1895.

¹⁹⁵) Kall, Bibl. Reallexikon II 586 (art. „Satan“)

ona siebie tylko za narzędzie w rękę Boga dla ukarania niesfor-
nego ludu izraelskiego, ale że raczej sądzi się być do tego po-
wołaną, aby „wytracić“ i „wykorzeńić niemało narodów“. Dlatego
też grozi prorok w dłuższym poemacie strasznym upadkiem władcy
Asyrji, w którym ucieleśnia się to zło, znieprawione przez Boga;
w epoce babilońskiej rozumiano treść w ten sposób, że odnosi się
do króla babilońskiego¹⁹⁶). Tekst Iz. 14, 4 brzmi:

- w. 4: „Jak to skończył ciemęca,
upadła pycha.
- 5: Złamał Jahwe kij bezbożnych
i różgę panujących!
- 6: Który narody bił w zapalczywości
biciem ustawicznym.
7. Teraz odpoczywa, jest w pokoju ziemia cała,
wielką radość wszyscy okazują.
9. Šeol u dołu zerwała się przed tobą,
naprzeciw tobie przybywającemu
Zrywają się przed tobą רפאים
wszyscy książęta ziemi,
Powstają z tronów swoich
królowie wszystkich narodów.
10. Ci wszyscy odzywają się
i mówią do ciebie:
11. Do Šeolu strącona jest pycha twoja
i dźwięk harf twoich.
12. Jakże spadłeś ty z nieba
Helal ben Šahar.
Powalonyś na ziemię,
nieruchomy leżysz na trupach!
13. Wszakżeś ty mawiał w sercu swem:
‘Wstąpię na niebo,
Nad gwiazdy Boże
wywyższę tron mój.
Usiądę na górze (מועד) zgromadzenia
na krańcach północy (בירכתי צפון).
14. Wstąpię na wysokość obłoków,
będę równy Najwyższemu’.

¹⁹⁶) Feldmann, Das Buch Isaias II (1926) str. 176 nn.

15. Ależ nie, strącon jesteś do Šeolu
w najgłębsze głębiny“.

Niewiadomo, czy ów Helal ben Šahar jest jakąś mityczną figurą na podobieństwo greck. Ἑλωσφορος, syna bogini Ἥλως (Hom. Il. XXIII 226/7), w którą prorok ubrał władcę Asyrii. W szeolu, do którego „Lucifer“ (skąd się bierze nazwa szatana u Ojców kościoła) zostaje strącony, przebywają także רפאים, o których pannaowały fantastyczne wyobrażenia wśród ludu. Według Gen. 6, 1–4 nazwani także נפלים byli oni owocem nienaturalnego połączenia się „synów Bożych“ z niewiastami ziemskimi; byli to w fantazji ludu owi giganci, których ciała miały spoczywać w olbrzymich grobowcach (dziś „dolmen“ zwanych), pokazywanych w Palestynie jako pozostałość po ówczesnych pokoleniach¹⁹⁷). Ale ich powaliła ta טבילה do Šeolu, jak teraz się stało z Helal ben Šahar, który zamierzał usiąść na הר מועד „na górze zgromadzenia“, leżącej na צפון „na krańcach północy“. I psalmista (48, 3) używa podobnych określeń jak Iz. 14, 13, tylko zamiast מועד stawia on znaną górę ציון; widocznie pachło mu owe מועד nieco mityzmem, tylko że pozostawił zdradliwe צפון בירכתי. Nieco dalej prowadzi nas już prorok Ezechiel, który 32, 30 mówi o נסיכי צפון „władcach północy“ i to obok וכל-צדני, jeżeli tak wolno czytać za tekstem Masory. Kimże byli ci נסיכי צפון? Komentatorowie nie dają sobie z nimi rady¹⁹⁸). Prorok Ezechiel wylicza jeszcze inne ludy jak Assur, Elam, Messek, Tubal, ci dwaj ostatni w Azji Mniejszej — Edom uważa się za wtręt późniejszy. Na wszystkie te ludy patrzy król Egiptu, jak to z nim razem wtrąceni zostali do szeolu. Zdaje się, że i tu nowoodkryte teksty z Ras Šamra przyczynią się do wyświelenia tajemniczego צפון. Czytamy bowiem w micie o Alšayan Baal i Mōt (B IV 19, V 85), że Baal mieszka na „mrym Šfn“ = „na wzgórzach (hebr. מרום) Šfn“. Według A I 29 wstąpił עשר ערץ „na skały Šfn“ i usiadł na tronie boga Alšayan Baal¹⁹⁹). Dalej mówi col. I 29²⁰⁰) o „świątyniach wśród skał Šfn“ (הכלם בתך צררה צפן). W innych tekstach religijnych

¹⁹⁷) P. Karge, Rephaim, Paderborn 1917, 618. — רפאים oznacza w jęz. fenickim „zmarłych“; por. M. Lidzbarski, Kanaanäische Inschr. 1907, nr. 101 דאפאם.

¹⁹⁸) J. Herrmann, Ezechiel, Leipzig 1924, str. 209.

¹⁹⁹) Bauer w ZAW X 87.

²⁰⁰) Syria XII 351.

z Ras Szamra zachodzi בעל צפן „baal sfn“²⁰¹⁾, z czym należy porównać imię fen. עברצפן, w którym צפן ma być skrócone z בעלצפן wedł. M. Lidzbarski, Kanaan. Inschr., str. 36, nr. 40, cf. Ba-al sapu-nu w układzie króla asyr. Asarhaddon i Baala z Tyru. Według Virolleaud'a²⁰²⁾ byłoby צפן określeniem Fenicji północnej, której stolicą stanowiłby Egrt, może dzisiejsze Ras Szamra; zaś wspomniana góra, skały צפן, starożytny Mons Casius a dzisiejsza djebel el-akra²⁰³⁾, byłoby nie tylko siedzibą boga Baala, ale według zapatrywań w Kanaan zarówno górą bogów, jako kanaanejski Olymp, na którym podobnie jak na babilońskim²⁰⁴⁾ Olympie gromadzili się bogowie. Góra ta oraz związany z nią kult baala miały w starożytności wielkie znaczenie. Stąd też i w Palestynie, gdzie i za czasów proroków kult baala cieszył się wielkim powodzeniem, bierze się nazwa הר מועד „góra zgromadzenia“ scil. bogów, która znajduje się „na krańcach północy“ (Sfn). Prorok posługuje się tym mitycznym wyrazem, gdyż i postać wynoszącego się aż tak dalece Helal ben Šahar ma coś mitycznego w sobie. Stamtąd, „zdaleka“ czyli „z północy“, ma wyjść według wyobraźni proroków zła siła, która grozi katastrofą niewiernemu Izraelowi, por. Iz. 5, 26 Jer. 1, 14 4, 6 6, 1, 22 Joel 2, 20. Czy należy i הר אלהים Ezech. 28, 14, 16, na którą dorwał się król Tyru, a z której stracił go Bóg, zestawić z ową górą צפן, jak Eissfeldt chce? Jest to możliwe, gdyż pomiędzy Iz. 14, 4—21 a Ezech. 28 i 32 zachodzą różne pokrewne elementy. Mamy bowiem i tu ową ὄρησ in rozpanoszonych państwach, która porywa się na „góre bogów“, to ubóstwianie samego siebie, strącenie z wysokości Ez. 28, 17; 32, 18, 24; zdziwienie, jakie to strącenie sprawia wśród mieszkańców szeolu — wspomniani są także נפלים Ez. 32, 27 lub גברים Ez. 32, 2, którzy przypominają רפאים w Iz. 14, 9. Mowy te prorocze są więc ułożone według pewnego schematu, wzoru, który zawiera jako istotne części wywyższenie się siły szatańskiej przeciw bóstwu i zepchnięcie jej w przepaść; elementy, które przypominają obraz z mitu o bogu-smokobójcy. Elementy takie, które nazwiemy mityzujące czyli naśladującymi obrazy mityczne, mamy i u innych proroków, np. w ks.

²⁰¹⁾ ZAW X 97.

²⁰²⁾ Syria XII 352.

²⁰³⁾ O. Eissfeldt w „Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 1 (1932).

²⁰⁴⁾ KAT³ 620.

Jer. 51, 34, który porównywa Nebukadnezara, króla Babilonu, z smokiem, pożerającym lud Izraela, dalej Dan. 7, 7; wyraźnie przedstawia się taka imitacja u Nah. 1, 2 nn.:

„Ciągnie „młot“ (מט) przeciw tobie,
Tarcza mocarzy jego czerwona,
rycerstwo jego szkarłatem odziane.
Po ulicach szaleją wozy
po rynkach prześcigają się.
Ich wygląd jako pioruny,
jak błyskawica migotać będą“.

Obraz powyższy, w którym prorok maluje zniszczenie miasta Niniwe (Nah. 1, 11: „Z ciebie wyszedł ten, który złe myśli przeciwko Panu, radca belial“ = szatańska moc), to jakby zmodyfikowana ilustracja, wzięta z mitu malującego bóstwo uzbrojone w błyskawicę i jadące na rydwanie do walki z potworem Tiāmat.

I nadejdzie czas, że legnie w niemocy ta siła szatańska wroga Bogu i ludziom; w państwie mesjańskim, które Bóg ugruntuje na górze świętej, na Syjonie, nastąpi dopiero pokój według Iz. 65, 25:

„Wilk z barankiem paść się będą wspólnie,
lew jak wół plewy jeść będą,
a wąż, proch będzie pokarmem jego,
nie będą szkodzić ani zatracać
na całej świętej górze mojej, mówi Pan“.

Wąż, smok będzie nareszcie upokorzony. „Pokarmem jego będzie proch“, wyraz ten oznacza najgłębsze upokorzenie, jak to wynika np. z listu zachowanego w El-Amarna²⁰⁵): „nasi wrogowie będą się przyglądali i proch jedli (ti-ka-lu ip-ra עפר); zaś o mieszkańcach babilońskiego hadesu mówi mit „o zejściu Isztary do podziemi“, że proch (ziemia) jest ich stałym pokarmem. Wyrażenie proroka oznacza więc, że wąż, ta siła, istota szatańska, która w dziejach pod różnymi postaciami występuje wrogo przeciw Bogu i ludziom, stale uprawiająca niepokój, nareszcie będzie strącona do największych głębin, ta znieprawiona ὄργη zostanie upokorzona w hadesie²⁰⁶).

Nie można jednak pogodzić się ze zdaniem niektórych egzegetów liberalnego kierunku, jakoby nazwy państw i ludów, wy-

²⁰⁵) Knudtzon, Die El-Amarna Tafeln 1915, Nr. 100, 35 n., str. 452.

²⁰⁶) Gressmann, Altorientalische Texte 1909, str. 65.

stępujących u proroków w charakterze określeń dla reprezentantów szatańskiej mocy, były tylko mitycznymi figurami, niemającymi nic wspólnego z rzeczywistą historią, czyli jak Staerk²⁰⁷⁾ się wyraża „nur Masken und Hüllen“. I postać eschatologiczna pod nazwą „Gog“ u Ezech. 38, 39, choć narazie nie da się historycznie uchwycić, — Gog bowiem według proroka jest przywódcą licznych barbarzyńskich ludów, gromadzących się pod jego sztandarem przeciw Izraelowi — mimo to nie jest ona żadną mityczną figurą; nazwy Meszek i Tabal, z którymi Gog wspólnie występuje, są nam znane jako historyczne ludy zamieszkujące Mniejszą Azję²⁰⁸⁾, z czego wynika, że prorok Ezechiel widział i w postaci Gog postać historyczną, którą on łączy z urzeczywistnieniem swych przepowiedni eschatologicznych²⁰⁹⁾. Również niezgodne z prawdą jest twierdzenie niektórych orientalistów, jakoby księgi Judyt i Ester były tylko przeróbkami żydowskimi jakiegoś mitu wschodniego²¹⁰⁾. Nieprawdopodobnym się bowiem wydaje, aby Żydzi, którzy przechodzili tak ciężkie opresje dziejowe, jakimi były czasy ich wygnania babilońskiego, zapożyczyli treści dla swych pism, służących im jako religijna pociecha w ucisku, z mitów swych ciemieńców²¹¹⁾. Mimo pewnych historycznych trudności, jakie wspomniane pisma sprawiają egzegetom, uważać trzeba ich podkład jako epizod historyczny, który w formie literacko-popularnej, służył autorowi biblijnemu do dalszego opracowania. Na to wskazują np. dodatkowe części w LXX dla księgi Ester²¹²⁾. Zaś schemat tego opracowania zaczerpnięty jest z pism proroczych, według których złość szatańska, grożąca wciąż dziejom i planom Bożym, zostaje ostatecznie unicestwiona przez Boga.

W podobnych barwach, jak prorocy, przedstawiają Boga niektóre psalmy, jak 71,4 nn.; autor wzywa Go w prośbach swych na pomoc przeciw wrogom Swoim, to znaczy wrogom wiary

²⁰⁷⁾ ZAW X 20.

²⁰⁸⁾ F. Schmidtke, Die Japhetiten der bibl. Völkertafel, Breslau 1926, 86 nn.

²⁰⁹⁾ Kalt, Bibl. Reallexikon I 694 s. v. Gog. — J. Hermann, Ezechiel, 1924, 252.

²¹⁰⁾ P. Jensen, WZKM VI, 209. — H. Zimmermann, ZAW 1891. 157 nn. KAT³ 439.

²¹¹⁾ J. Nickel, Grundriss der Einleitung in d. AT 1924, 151: 161.

²¹²⁾ E. Kautsch, Die Apokryphen des AT 1900, str. 194.

izraelskiej. Są to ci sami, którzy według Ps. 2 w swej niepokonanej pysze powstają i buntują się przeciw Panu, których Syn Pański zniszczy i pokruszy jak naczynie gliniane.

Niektórzy egzegeci widzą także analogię między Bogiem Izraela, którego prorocy częściowo porównują z lwem, a bóstwami religij wschodnich, którym dodano na rzeźbach lwę, jako symbol mityczny boga-smokobójcy. Widzimy np. boginię Isztar, stojącą na lwie, lub boga Nergal w towarzystwie tego zwierzęcia. Lew ma być owym mitycznym potworem, w mitach bab. „labbu“ zwanym, którego zwyciężyły wspomniane bóstwa; dlatego według pieczętki Ward 414²¹³⁾ Isztar prowadzi lwa na powrózku, zawiązanym mu w nosie²¹⁴⁾. Ale owe porównania Boga Jahwe z lwem u proroków są wzięte nie z mitologii, lecz z życia pasterzy, których trzody narażone były wtenczas na napady lwów lub innych dzikich zwierząt. Autorowie, jak Amos (3, 8), Ozeasz (5, 14), Treny (3, 10), charakteryzują pod obrazem lwa lub niedźwiedzia potęgę i majestat Boży, tajemnicze zbliżanie się Boga w katastrofach, które Bóg zsyła na swój niewdzięczny lud.

Jak więc wykazują pisma proroków, mit o bogu-smokobójcy, tak rozpowszechniony w świecie starożytnym, był znany także Izraelitom. Jeżeli prorocy przedewszystkiem do tego mitu nawiązują, czynią to dlatego, aby ludowi swemu pokazać, że idea, zawarta w mitach o walce bóstwa ze złem, ma w zasadzie coś z prawdy, nie należy jej jednak rozumieć w sposób mityczny, pogański. Nie istniał żaden potwór, z którym Jahwe walczył na sposób bogów pogańskich, ale istnieje istota duchowa, moc szatańska, Bogu Najwyższemu nierówna, która za dopustem Bożym ciągle wrogo i szkodliwie występuje w dziejach ludzkości. Posługuje się ona przedewszystkiem państwami lub władcami pogańskimi, którzyby chcieli zgnieść lud Izraela, a temsamem zniszczyć i wiarę objawioną, wiarę w Boga prawdziwego. Dla pocieszenia ludu uciśnionego, dla podniesienia go na duchu i dodaniu mu sił w walce ze złem, przepowiadają prorocy, że podobnie jak władcy pogańscy i państwa pogańskie upadają, upadnie kiedyś i strącona będzie ta moc szatańska do piekieł, a stanie się to w czasach mesjańskich.

²¹³⁾ The seal-cyl. of Western Asia 1910.

²¹⁴⁾ ZAW NF. I (1924), 92 nn.

3. Jahwe-Król a mity.

Szczególne znaczenie przypisuje się wśród mitów wschodnich mitowi babilońskiemu o zwycięstwie Marduka nad Tiāmat, oraz związanym z mitem uroczystościom obchodzonym na cześć boga Marduk w dniu „Nowego Roku“ babilońskiego. Otóż według utworu „enuma eliś“ bogowie, widząc cudotwórczą moc Marduka, złożyli jemu hołd, mianując go swym królem (IV 28): *ilu marduk-ma šarru!* Jest on zatem „królem bogów“ (*šār ilān iVI 29, 52*). Również i w hymnach bywa opiewany jako *bēl bēlē šar šarrāni*, „Pan nad Pany, król królów“²¹⁵⁾ Mit sławiący zwycięstwo i królestwo najwyższego z bogów, odczytywano w dzień Nowego Roku w Babilonie, według rytuału zachowanego nam z VI wieku przed Chr., z czasów bab. króla Nebukadnezara²¹⁶⁾. Dla ludu babilońskiego najważniejszym aktem liturgicznym w czasie tych uroczystości było t. zw. *tabû* (= *asû*) *bēl ilāni* *il Marduk*²¹⁷⁾ „wyjście“ czyli uroczysta procesja Marduka. Przed tym aktem król w świątyni dotykał się rąk figury boga *Bēl-Marduk*, aby go skłonić do powstania i wzięcia udziału w procesji. Ceremonia „chwytania rąk boga *Bēl*“ była ważnym aktem, którego dokonywał każdy władca w dniu Nowego Roku, jeśli tylko pragnął uznania siebie królem Babilonu z wszelkimi prawami²¹⁸⁾. Święto Nowego Roku uważano w Babilonie za dzień wstąpienia na tron, objęcia władzy królewskiej przez samego boga Marduk.

W pismach proroków i innych częściach St. Testamentu bywa i Bóg Jahwe z w a n y „królem“. O. Eissfeldt²¹⁹⁾ wyliczył, że tytuł „króla“, przydany Bogu Izraela zachodzi w hebr. pismach kanonicznych 41 razy. Izajasz (6, 5) w chwili powołania go przez Boga jako proroka mówi: „Króla Jahwe Sebaoth widziały oczy moje“. Według Iz. 33, 22 „Jahwe jest naszym sędzią, naszym władcą, królem naszym“; Mich. 4, 7: „Królował będzie Jahwe nad nimi na górze Syjon odąd aż na wieki“; Zach. 14, 9: „Jahwe będzie królem nad całą ziemią“; Ps. 146, 10: „Królować będzie Jahwe na wieki“. Już w starszych częściach pism St. Te-

²¹⁵⁾ King, *Babylonian Magic and Sorcery*, London 1896. Nr. 62, 31.

²¹⁶⁾ AO XXV 3, str. 4.

²¹⁷⁾ Deimel, *Pantheon babylonicum* 176.

²¹⁸⁾ Meissner, *BuA* II 97.

²¹⁹⁾ ZAW NF. V (1928), 89.

stamentu występuje tytuł króla np. w hymnie Ex. 15, 1—18: „Jahwe królować (יָמֵךְ) będzie po wszystkie wieki“. A według słów Balaama (Num. 23, 21) „Jahwe, Bóg jego, jest z nim (Izraelem), a głośny hołd dla króla w nim“. Przed ustanowieniem króla na czele ludu izraelskiego mówi Jahwe do Samuela (I Sam. 8, 7): „Ustuchaj głosowi ludu tego we wszystkim, coć powiedzą; albowiem nie tobą wzgardzili, ale mną wzgardzili, iżbym już nie królował nad nimi“.

Zastanawiano się, skąd się wzięło w pismach St. Testamentu tytułowanie Boga Izraela jako „króla“. Von Gall²²⁰⁾ tłumaczy, że Izraelici zastąpili kanaanejskiego boga צדק Bogiem Jahwe i nazwali tego, jako boga lokalnego, t. j. miasta Jerozolimy, „królem Syjonu“. Dopiero po okresie niewoli babilońskiej rozszerzono zakres panowania „króla Syjonu“ i nazwano go „królem Izraela“ lub „królem świata“. Hipoteza ta już dlatego traci grunt, że von Gall, opierając się także na Num. 23, 21 i I Sam. 8, 7, uważa ustępy te dla swej teorii, jako pochodzące z okresu po niewoli babilońskiej²²¹⁾, według ulubionego hasła: „Was man nicht definieren kann, das sieht man gern als nachexilisch an“²²²⁾. Inni szukają rozwiązania tej kwestji w jakiejś uroczystości, którą podobno obchodzono na pamiątkę objęcia władzy królewskiej przez Boga Izraelskiego („Thronbesteigungsfest“) na podstawie jakiegoś mitu. Böhl²²³⁾ twierdzi, że zwyczaj i rytuał obchodu święta Nowego Roku w Babilonie przedostał się za czasów króla Nebukadnezara z Babilonu do Izraela. Przemawiać za tem mają niektóre psalmy (47, 93, 96, 97, 98, 99), które zawierają, jak się zdaje, elementy przejęte z mitu bab. „enuma eliš“, oraz wzmianki w ks. proroka Ezechiela (8, 14; 8, 10; 9, 2, 10). Zaś P. Volz²²⁴⁾, S. Mowinckel²²⁵⁾ i H. Schmidt²²⁶⁾ uważają święto „Kuczek“ (הַג הַסִּכּוֹת) jako ową uroczystość Nowego Roku, na pamiątkę objęcia władzy królewskiej przez Boga Jahwe. Jahwe jest królem świata, ponieważ i on po-

²²⁰⁾ Wellhausen - Festschrift 1914, 147—160.

²²¹⁾ ZAW N. F. V (1928), 94³.

²²²⁾ ZAW NF. I (1924), 7.

²²³⁾ Nieuwjaarsfest en Koningsdag in Babylon en in Israel, Groningen 1927.

²²⁴⁾ Das Neujahrsfest Jahves, Tübingen 1912.

²²⁵⁾ Psalmenstudien II (1922).

²²⁶⁾ Die Thronfahrt Jahves 1927.

dobnie jak Marduk zabił smoka-potwora i stworzył z niego świat. Dalszem wielkiem jego dziełem — to wybawienie Izraela z rąk Egipcjan, które to wydarzenie, będące objawieniem chwały i potęgi Boga Izraela, odtąd ciągle wielbiono w pieśniach i opisach. Tenże „mit“ miał służyć za podstawę do obchodu święta Nowego Roku czyli święta „Kuczek“ u Izraelitów. W Babilonie wielbi się boga Marduk jako zwycięzcę nad Tiāmat, u Izraela sławi się Boga Jahwe także jako gromiciela nieprzyjaciół jego ludu²²⁷). A z tem izraelskiem świętem Nowego Roku łączy się myśl eschatologiczna, że jak w przeszłości rozprawił się Pan ze swymi wrogami, tak w ostatecznym dniu Nowego Roku rozgromi i zniszczy Pan całą potęgę wrogów Izraela i, jak przepowiada prorok Zacharjasz (14, 16):

„I stanie się, wszystko co pozostanie z onych
[wszystkich narodów,
które przyciągnęły przeciwko Jeruzalem,
będą przychodzili od roku do roku,
Aby pokłon oddać królowi, Jahwe Sebaoth,
i obchodzić święto Kuczek“.

Zwolennikom tej teorii, wywodzącej nazwanie Boga Jahwe „królem“ z kultu i mitu (kultisch-mythische Erklärung), dał już odprawę Eissfeldt²²⁸). Okazuje się, że teza Böhl'a nie posiada żadnych głębszych podstaw. Psalmy, na które się B. powołuje, nie zawierają żadnych elementów z babilońskiego mitu, chwalą tylko Boga jako Stwórcę i Pana świata; również nie wskazują nigdzie na jakąś uroczystość, jakieś święto Nowego Roku. Obrazy charakteryzujące Boga Jahwe, jako „króla“, są wzięte nie z obchodów uroczystości „objęcia władzy królewskiej“ przez Boga Izraela, ale raczej zapożyczane ze zwyczajów koronacji króla izraelskiego²²⁹). Samowolnie postępuje Böhl, jeżeli w cytowanych częściach z ks. proroka Ezechiela wyczytał rytuał babiloński przepisany na dzień Nowego Roku. Już samo zestawienie podanych ustępów w ten sposób, jakoby one tworzyły jedną całość, charakteryzuje jego sposób naciągania tekstów dla swej teorii²³⁰). Również bezpodstawne są twierdzenia, odnoszące się do innych,

²²⁷) Volz, o. c. 14 n.

²²⁸) ZAW NF. V (1928), 81—105.

²²⁹) Eissfeldt w ZAW V, 100.

²³⁰) ZAW V 81³.

wyżej już cytowanych miejsc pism St. T. o Bogu Jahwe jako królu²³¹⁾. Jahwe jest Panem i królem, skoro jest Stwórcą całego świata; jako Król i wszechwładca występuje w dziejach ludzkości, a przede wszystkim w dziejach Izraela. Jako Król-Sędzia rozprawi się ostatecznie z wszelkimi wrogami, którzy sprzeciwiali się planom jego. Jak błędne jest takie mniemanie, że tytuł „króla“ nadany Bogu Jahwe stoi tylko w związku z objawieniem jego mocy i władzy przy wyprowadzeniu Izraela z Egiptu, wynika i stąd, że autorowie biblijni posługują się i innymi nazwami, odnoszącymi się do tych samych wymienionych wydarzeń w dziejach Izraela; często używają oni jak Jer. 2, 2 Ezech. 16, 8 nazwy „oblubieńca“, aby scharakteryzować stosunek Boga do ludu izraelskiego, gdy zawierał z nimi przymierze na górze Synai. Wiemy również, że ówczesne ludy semickie powszechnie nazywały swe bóstwo מלך, מלך: milku, malik, także bóg El w tekstach z Ras Szamra (A, I, 8) nosi tytuł mlk; tembardziej, to było pewnie myślą przewodnią autorów biblijnych, należy się tytuł „króla“ Bogu Izraela, który jest jedynym prawdziwym królem²³²⁾. Jeżeli natomiast Eissfeldt twierdzi, że najstarsza wzmianka o „królu“ Jahwe, którą można związać z pewną datą, zachodzi u Iz. 6, natomiast wszystkie inne miejsca z nazwą „król“ są późniejszej daty, to trzeba jego zapatrywanie złożyć na rachunek metody, którą posługuje się liberalna krytyka literacka przy datowaniu pism St. Testamentu. Nie inaczej należy ocenić i zdanie Eissfeldt'a, że tytułowanie Boga Jahwe jako „króla“ w związku z dziełem stworzenia świata zaczyna się pojawiać dopiero w czasach po niewoli babilońskiej, a więc dopiero z księgą Deuteroizajasza, którą obóz krytyki liberalnej datuje z okresu niewoli; wyłynąłby z tego taki wniosek, że nie można żadnego psalmu, który opiewa królestwo Boga, podporządkować okresowi przed wygnaniem²³³⁾.

Nie przemawia też nic za tem, żeby podobnie jak w Babilonie obchodzono specjalną uroczystość „królestwa“ Boga Jahwe. Dość śmiałą hipotezą jest mniemanie, jakoby tą uroczystością miało być święto Kuczek, chyba, że kierowano się chęcią stworzenia czegoś analogicznego do święta babilońskiego. Również

²³¹⁾ ZAW V 89—99.

²³²⁾ ZAW V 105. Cf. Ps. 95, 3.

²³³⁾ ZAW V 105.

nic pewnego nie można powiedzieć o tem, jakoby święto obchodzone w porze jesiennej u Kanaanitów (Jud. 9, 27) było „Nowym Rokiem“ kanaanejskim, które Izraelici przejęli do swego kalendarza świątecznego i później nazwali je „świętem Kuczek“²³⁴).

DODATEK.

Marduk-Tamuz a 'Ebed Jahwe.

Częściowo zbliżona do naszego tematu jest kwestja stosunku Marduk-Tamuz do „'Ebed Jahwe“. To, co dotąd o tem pisano, pragnę nieco uzupełnić, uwzględniając nowe teksty wschodnie oraz poglądy nowszych autorów.

Sprawdziliśmy przy rozpatrywaniu mitów, że bóg, który zwycięża potwora, nosi zabarwienie wzięte ze świata wegetacyjnego (str. 51). Z nastaniem bowiem pory zimowej bóg staje się słabym, cierpiącym, znika, a z nadejściem wiosny a potem lata, znowu przychodzi do sił i pojawia się na widowni. Takie cechy nosi Marduk-Tamuz, Mitra, hetycki IM i Telipinuś, w tekstach z Ras Szamra Alsiyan Baal i Mōt, w Egipcie Ozyris-Set. Analogji do tych mitów szuka się także w religji Izraela. Skoro się widzi w Bogu Jahwe tylko odbicie bóstw pogańskich, tedy konsekwentnie trzeba szukać elementów mitycznych w Bogu Izraela, wiążących go z postaciami jak z Marduk, Tamuz, Adonis lub Ozyris. Postacią tą ma być 'Ebed Jahwe u proroka Izajasza rozdz. 52, 13—53, 12. Gressmann²³⁵) jest zdania, że Iz. 53 jest odbiciem pieśni, używanej w kulcie babilońskim. Również Zimmern²³⁶) twierdzi, że idea o cierpieniu i zastępczej śmierci ofiarnej Mesjasza jest zapożyczana z mitologii i kultu babilońskiego.

Aby zrozumieć tekst Iz. 52, 13—53, 12, trzeba sobie uprzytomnić, że prorok stara się lud swój, który widzi na wygnaniu, pouczyć i pocieszyć. Izrael skarży się na swoją nędzę, żali się, że Bóg go opuścił, Pan jednak wyzwoli swój naród. Wskazuje teraz prorok na postać „Bożego sługi“ ('Ebed Jahwe), który jest w poniżeniu i wzgardzie, nawet u własnego ludu. Ale ów nie skarży się, lecz cierpliwie znosi swoje boleści. Jest jednak wielka

²³⁴) E. K a l t, Bibl. Reallexikon I 521 i II 10 n.

²³⁵) ZAW 1914, 254—297.

²³⁶) Zum Streit um die „Christusmythe“, Berlin 1910, 32.

różnica między cierpieniem 'Ebed J. a cierpieniem jego ludu. Naród cierpi za swoje grzechy, on zaś za grzechy ludzkie. Ebed J. umiera i w ten sposób wykonuje plan Pański, gdyż przez swoją śmierć przejdzie do swej chwały, a wielu ludziom przyniesie odpuszczenie grzechów. Tak więc wybawienie Izraela z niewoli babilońskiej (52, 12), jak i z niewoli grzechów (53, 12), jest warunkiem chwały nowego Syjonu (54, 1), który przyjmie swój lud wybawiony do siebie i połączy swych synów w wiecznie trwałym związku pokoju i zbawienia²³⁷).

Wobec mitologizowania tekstu księgi proroka trzeba najpierw podkreślić, że 'Ebed Jahwe naprawdę cierpi i umiera; wyrazy te trzeba brać dosłownie, a nie obrazowo. Staerk²³⁸) przyjmuje, że wyrazy w ustach proroka: „cierpieć“ i „umierać“ mają oznaczać bezmierne cierpienie, a więc trzeba je wziąć obrazowo, jak podobne wyrażenia, zachodzące w literaturze babilońskiej lub egipskiej. Tylko Staerk powinien pamiętać, że w psalmach babilońskich mówi chory sam, a choć się wyraża, że „umiera“, każdy rozumie, że jest to określenie bezmiernych jego cierpień. Tu jednak mówi prorok o jakiejś trzeciej osobie i powiada, że „dano mu grób jego u bezbożnych“. Wyrażenie takie można tylko tak rozumieć, jak je pojmował i określił sam autor, że rzeczywiście 'Ebed Jahwe jeszcze po śmierci został shańbiony, gdy go pogrzebano wśród ludzi bezbożnych. A jeżeli został tak pogrzebany, to rzeczywiście równoważy się to śmierci²³⁹). Nie można się powoływać na mit o bogu Marduk, gdzie ma być mowa o zbrodniarzu, znajdującym się w towarzystwie Marduka. Tekst, jak wiadomo, jest bardzo uszkodzony, zresztą nigdzie się nie czyta, że Marduk umarł lub został zabity, tylko, że znikł; nie ma też słowa o pogrzebie uśmierconego zbrodniarza²⁴⁰). Zimmern²⁴¹) sam przyznaje, że nawet hymny na cześć Tamuza nigdzie nie mówią o jego śmierci, chociaż moglibyśmy się tego u niego prędzej spodziewać.

Drugi moment bardzo ważny, którym się różni tekst proroka od wzorów babilońskich lub innych mitów, to **z n a c z e n i e**

²³⁷) F e l d m a n n, Das Buch Jesaja II 161 n.

²³⁸) ZAW NF. III (1926), 258 nn.

²³⁹) R u d o l p h w ZAW II (1925), 92 nn. V (1928), 164.

²⁴⁰) ZAW V 164'. — Jensen w OLZ 1924, 573—580.

²⁴¹) Christusmythe 43.

śmierci 'Ebed Jahwe. Według Iz. 53, 10 „kładzie on życie swoje, jako ofiarę זשׂא “. זשׂא jest to terminus technicus, wzięty z rytuału przy składaniu ofiar, znaczy tyle co „wina, którą ktoś bierze na siebie“. Prorok (53, 4—6) mówi, że „nasze choroby, nasze bóleści wziął na się“, że „przebity został dla występków naszych, starty dla nieprawości naszych“, Jahwe „włożył nań winę wszystkich nas“. Już w „Christusmythe“ (str. 44) pisał Zimmern, że w mitologii bab. są niepewne tylko ślady o „ofirowaniu się boga“ lub „ofirowaniu boga syna przez ojca jego“. A i dziś mimo nowoodkrytych tekstów nie można nic odpowiedniego do Iz. 53, 10 przytoczyć. Nic podobnego nie zawiera i ceremoniał ze święta bab. Nowego Roku, według którego król bab. składa swoje insygnia królewskie przed Mardukiem, otrzymuje policzek od arcykapłana babilońskiego, kłęka na ziemi i odmawia modlitwę błagalną, poczem znowu otrzymuje swoje oznaki królewskie spowrotem. Sam Zimmern²⁴²⁾ stwierdza, że „właściwe znaczenie tego aktu symbolicznego nie da się sprawdzić“. Nigdzie nie ma mowy o tem, żeby bóg lub król jakiś babil. umierał za grzechy swego ludu²⁴³⁾. W innych mitach, jak np. w egipskim, umiera wprawdzie Ozyris, lub w tekstach z Ras Szamra umiera Alsiyan Baal i Mōt, lecz mity te przedstawiają powtarzające się zjawiska w przyrodzie, zamieranie i ponowne budzenie się świata wegetacyjnego do życia. Nigdzie nie czytamy w żadnym tekście, jakoby Ozyris lub Mōt umierali za winy swego ludu. Wprawdzie tłumaczy W. Porzig śmierć, którą ponosi w micie hetyckim „o zmiji Illujankas“ syn boga IM, jako ofiarę przebłagalną za to, że bóg IM znieważywszy Illujankas'a, jako gościa przy uczcie dopuścił się srogiego wykroczenia²⁴⁴⁾. Lecz chociaż syn boga IM dobrowolnie ginie („nie bierz względu na mnie“), to czyni to dlatego, żeby dopomóc ojcu swemu do stracenia potwora Ill; bo innego wyjścia nie było, skoro syn boga IM, zostawszy mężem córki Illujankasa, związał się z jego rodziną. Domysłem Porziga jest, że była to „ofiara przebłagalna“. Zresztą chociażby tak było, nie ma to nic wspólnego z ofiarą 'Ebed Jahwe, który kładzie życie swe niewinnie za winy ludu swego, gdy znowu

²⁴²⁾ AO XXV 3, str. 12.

²⁴³⁾ Rudolph w ZAW V 165¹.

²⁴⁴⁾ Kleinasiat.-Forschungen I 384.

syn boga IM użył tylko podstępu, ożeniwszy się z córką Ill'a, aby wydostać skradzione organy dla ojca swego.

Ostatni ważny moment: to zysk, korzyść, która wypływa z ofiarnej śmierci Ebed Jahwe. Iz. 53, 10: „Jeżeli położysz życie swoje jako ofiarę, ujrzy nasienie swoje, przedłużysz dni swoje; a przedsięwzięcie Pana będzie miało powodzenie przez niego“. „Przedsięwzięciem Pana“, planem Boga według Iz. 42, 1 nn., 49, 5 nn. jest, żeby 'Ebed J. przyniósł zbawienie całemu światu, nie tylko Izraelowi, lecz i poganom, żeby był „światłem dla pogan“, żeby „zbawieniem był aż na koniec świata“ (49, 6). Ale dzieło to, zbawienie, korzyść z swego dzieła, tej ofiary swej, oglądać on będzie dopiero po śmierci swojej. Jeżeli „nasienie swoje oglądać“ ma, to wynika z tego, że Ebed znowu musi powstać do życia, chociaż autor słowami tego nie wyraża²⁴⁵). Nie może też to być „nasienie“ w postaci potomstwa zrodzonego fizycznie przez niego. Wprawdzie wielkie potomstwo i długie życie było ideałem każdego Izraelity, ale byłoby to za mała nagroda dla 'Ebed J.; bo wedł. Iz. 53, 13 „będzie on wywyższony i bardzo uwielbiony“, ma wedł. 49, 6 on być „światłem pogan, zbawieniem całego świata“, a więc rozumie autor przez „nasienie“ potomstwo duchowe, działalność jego będzie miała trwałą wartość²⁴⁶). Nic podobnego nie słyszymy w mitach wspomnianych. Nie śmierć boga, lecz jego ponowne zjawienie się przynosi korzyść ludziom, ale korzyść tylko materialną w postaci urodzajów ziemi.

Nie mogły więc mity wschodnie, o bogach zanikających i znowu się zjawiających, służyć jako wzór dla naszego proroka. Nie chce mi się wierzyć w przypuszczenie Dürra²⁴⁷), jakoby prorok kreślił obraz swego poniżonego i umierającego 'Ebed Jahwe w przeciwieństwie do ceremonjału upokarzającego się bab. króla w dzień Nowego Roku, jakoby się wzorował na stylistycznej formie babilońskiego rytuału²⁴⁸). Prorok w swych rozdziałach o 'Ebed J. nie podkreśla przecież tego momentu, że on był królem, ale raczej że jego cierpienie i śmierć miały znaczenie duchowego zbawienia dla Izraela i świata całego.

²⁴⁵) Rudolph w ZAW V 93.

²⁴⁶) Rudolph w ZAW V 94 n.

²⁴⁷) Ursprung und Ausbau der israelit. jüd. Heilandserwartung, Berlin 1925, str. 125—152.

²⁴⁸) Por. S. Landesdorfer, w recenzji w „Theol. Revue“ 25 (1926), 90.

Nie jest zadaniem niniejszego dodatku wykazać, kogo prorok pod postacią 'Ebed Jahwe mógł mieć na oku. Egzegeza protestancka widzi w nim wielkiego człowieka, współczesnego prorokowi, a nie potrafi wskazać, kto nim mógł być²⁴⁹⁾, ani też nie może wyjaśnić, dlaczego ta osobistość miała przez cierpienia i śmierć swoją zmazać winę świata.

A jednak powinno zapoznanie się z wszelkimi urządzeniami w religji Izraela, cała działalność proroków, także powyżej przedstawione ich przemowy, w których wskazują na wielkie dzieło, którego Bóg dokona w przyszłości, skierować uwagę na celowość²⁵⁰⁾ religji St. Testamentu, na przyszłość, do której zmierza cały St. Testament, t. j. na postać Zbawiciela, założyciela Nowego Zakonu. I tylko w świetle Jego słów rozumiemy cel Pism St. Testamentu: „*Badacie Pisma, bo sądzicie, że w nich macie żywot wieczny — one to o Mnie dają świadectwo*“ (Jan 5, 39).

Katowice

Ks. Józef Jelito

²⁴⁹⁾ Rudolph w ZAW II 108. — R. Kittel, Gestalten u. Gedanken in Israel, Leipzig 1925, 425. — H. Duhm, Der Verkehr Gottes mit d. Menschen im AT. 1926, 188.

²⁵⁰⁾ N. Peters, Die Religion des Alten Testaments, 1913, 103 nn..

ZUSAMMENFASSUNG.

J. Jelito: Der altorientalische Mythos von Gott, dem Drachentöter, und die Schriften der Profeten.

Es ist von grossem Interesse kennen zu lernen, wie das frühe Christentum sich mit der antiken Kultur auseinander gesetzt hat, ein Studium, das sich Prof. Dölger in seiner Zeitschrift „Antike u. Christentum“ zur Aufgabe gesetzt hat. Nicht minder dürfte uns interessieren die Methode, deren sich die Führer des Volkes Israel, insbes. die Profeten bei der Auseinandersetzung mit dem altorientalischen heidnischen Wesen bedient hatten. Das Studium der Religion u. Kultur der altorientalischen Völker zeigt, wie tief das Leben u. die Denkweise der damaligen Menschen vom Mythos beherrscht war. Auch das Volk Israel trotz seiner geoffenbarten monotheistischen Religion erlag grossenteils dem Zauber des heidnischen Kultus und Mythos. Eine schwere Aufgabe hatten die Profeten, dieses wankelmütige Volk vor dem Verlust des Glaubens und der Sitte zu bewahren.

Anschliessend an den Mythos von dem Gott, dem Drachentöter, der bei den orientalischen Völkern weit verbreitet war, und in verschiedenen Versionen kursierte, dessen Kenntnis die Profeten auch bei ihrem Volke voraussetzten (Is. 27, 1; 51, 9), zeigen diese gottberufenen Männer, dass es eine solche böse Macht wenn auch nicht nach mythischer Vorstellung wohl gebe, eine satanische Macht, die den Plänen und Wegen Gottes in der Weltgeschichte stets sich widersetze, die sich vor allem in der heidnischen Staatsgewalt und in den heidnischen Machthabern offenbare und die in ihrer $\delta\beta\alpha\iota\tau\eta$ darauf ausgehe, das auserwählte Volk Gottes und damit den einzigen wahren Glauben zu vernichten. Zum Troste des Volkes, zur Aufrichtung im Glauben und zum Ansporn im Kampfe gegen das Böse weisen die Profeten aber darauf hin, dass das Vorhaben des Heidentums nie gelingen, die böse Macht einmal von Gott vernichtet und in die tiefsten Tiefen der Unterwelt verstossen werde, erst dann werde der ersehnte messianische Friede anbrechen.

Um diesem Grundgedanken volle Gestalt zu geben, zeigt der Verfasser im 1. Teil der vorliegenden Abhandlung „Der altorientalische Mythos vom Gott dem Drachentöter und die Schriften der Profeten“ an der Hand des durch die Funde aus Boghazköi (Kleinasien) und Ras Šamra (Nord-

Syrien) abgeschlossenen Mythenmaterials, wie all diesen Sagen die gemeinsame Grundidee innewohnt, dass ein Gott, der zumeist den Vegetationscharakter trägt, ein ihm widerstehendes böses Prinzip in Gestalt eines Drachens vernichtet, nach einigen Versionen hernach die Welt aufbaut und Menschheit Segen, freilich nur solchen materieller Art verschafft. Auf grund biblischer Stellen wird weiter gezeigt, wie das Volk Israel dem heidnischen Kultus in Kanaan vielfach erliegt, dessen ungefähres Abbild uns die Ergebnisse der heutigen Palästina-Ausgrabungen vor Augen führen. Es folgen dann in einem besonderen Kapitel die Belege für den oben dargelegten Grundgedanken, wobei zu einzelnen biblischen Wendungen und Ausdrücken ergänzende Erklärungen bes. aus dem Ras Šamrafunde geboten werden. Hingewiesen wird z. B. auf die merkwürdige Übereinstimmung zwischen Is. 27, 1 und einem Text aus R. Š.; auch bei Erörterung der fraglichen Ausdrücke בִּירְכֵתִי צֶפּוֹן הָרַר מוֹעֵד in Is. 14, 4 wird auf die Ras Šamratexte (Sfn) Bezug genommen. Eine Mythologisierung des Alten Test.s jedoch nach Art der liberalen Kreise muss abgelehnt werden, denn Jahve ist kein Abbild heidnischer Gottheiten. Der bibl. Vergleich Jahves mit dem Löwen hat mit einem Mythos nichts zu schaffen, ebenso entbehrt einer mythischen Unterlage die Bezeichnung Jahves als König. Da Jahve auch kein Vegetationsgott ist nach Art der mythischen Götter, ist auch die mythisierende Erklärung der Profetie vom leidenden und sterbenden Ebed Jahve Is. 52, 13—53, 12 grund- und haltlos.
