

Janusz Lemański

Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4-9; 2 Krl 18,4) : próba analizy historii jednej tradycji

Collectanea Theologica 71/4, 5-24

2001

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.

JANUSZ LEMAŃSKI, KOSZALIN

**MOJŻESZ I NEHUSZTAN (LB 21,4-9; 2 KRL 18,4):
PRÓBA ANALIZY HISTORII JEDNEJ TRADYCJI**

Interpretacja perykopy z Lb 21,4-9 łączy się ściśle ze wzmianką z 2 Krl 18,4, gdzie mówi się o zniszczeniu idola w postaci węża z brązu, zwanego Nehusztan, w czasach tzw. reformy Ezechiasza, którego pochodzenie narrator (Dtr) wiąże z osobą Mojżesza i wydarzeniami podczas wędrówki na pustyni. Analiza z zakresu historii tradycji wymaga również odniesienia do innych tekstów bliskich tradycji deuteronomistycznej: Pwt 8,15 i Jr 8,17. Celem naszego artykułu jest krytyczna recenzja tradycyjnej koncepcji, uznającej epizod z Lb 21,4-9 za zredagowany wcześniej niż 2 Krl 18,4. W naszym rozważaniu omówimy najpierw kontekst teologiczny oraz stan badań nad redakcją Lb 21,4-9; następnie dokonamy analizy egzegezy samego tekstu; w dalszej części zajmiemy się tekstami Pwt 8,15; Jr 8,17; w końcu przeanalizujemy kontekst historyczny i teologiczny informacji zawartej w 2 Krl 18,4, wyciągając z powyższych poszukiwań wnioski i formułując własną opinię na temat historii powstania tradycji o uczynieniu przez Mojżesza węża na pustyni.

Struktura literacka Księgi Liczb

Jest ona ciągle szeroko dyskutowana w dzisiejszej biblistyce. Treść tej księgi jest bez wątpienia zdominowana przez swoisty diariusz wędrówki w kierunku Ziemi Obiecanej. Egzegeci wyróżniają tu liczne noty redakcyjne, które wyznaczają poszczególne etapy (10,12.33; 11,35; 12,16; 13,21.23; 20,1.22; 21,4.10-13.16-20.33; 22,1). Pozwalają one na strukturyzację materiału zawartego w naszej księdze. Wenham¹ zauważa, iż po ogólnym wprowadzeniu w problema-

¹ G.J. Wenham, *Numbers*, Old Testament Guides, Sheffield 1997, s. 51.

tykę wędrowki narodu w kierunku ziemi Kanaan (Lb 1-10), następuje okres „zmagania się” między zwątpieniem i nadzieją. W ten sposób Lb 11-21 różni się zasadniczo od Lb 22-36. Ta ostatnia część księgi jest nawiązaniem do pierwszej. Centralne rozdziały mają swój wyznacznik lingwistyczny, który uwypukla wspomnianą polaryzację. Według naszego autora kluczem do odczytania tej cezur są dwa terminy: *tôb* (10,29.32) + trzy podobne wyrażenia w 10,32 i *ra'* różnie tłumaczone w poszczególnych epizodach: „nieszczęście”, „niezadowolenie”, „zło”, „gniew” itp. (11,1.10.11.15)². Początkowa radość i entuzjazm zastąpione zostają szybko przez zwątpienie, które dominuje w licznych epizodach z Lb 11-21. Powody tej postawy narodu są różne: brak jedzenia i picia, nieudolne, w opinii ludu, przewodnictwo Mojżesza itp. Różne są też reakcje ze strony Boga: od wyjścia naprzeciw potrzebom wędrującego narodu po kary (ogień, plagi, jadowite węże), które zawsze jednak ustępują po wstawiennictwie Mojżesza. Poszczególne epizody opowiadane są w tej części księgi według tego samego schematu³. Po raz ostatni motyw ten pojawia się w Lb 21,5. Interesująca nas perykopa (Lb 21,4-9) stanowi więc część centralnej partii Księgi Liczb i generalnie odzwierciedla schemat opowiadań o narzekaniu ludu podczas wędrowki przez pustynię i jego konsekwencjach.

Historia redakcji – *status quaestionis*

Lb 20-21 mają charakter kompozycyjny. Możemy tu wyróżnić różne gatunki literackie: diariusz podróży 20,1; 21,4.10-13.16.18,20; opowiadanie o narzekaniu 20,2-13; 21,4-9; noty dyplomatyczne: Mojżesz – Edom 20,14-17; Mojżesz – Sychem 21,22; pieśń zwycięstwa 21,14-15.27-30; raport z pola walki 21,23-25.33-35 (por. 20,20-21); informacje o pogrzebie Miriam 20,1 i Aarona 20,23-29.

² Trzyczęściowy podział Lb z różnymi wariantami jest dominujący wśród egzegetów por. J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, Roma 1998, s. 48-51, jednak np. R.P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology. Method and Cases*, Grand Rapids-Cambridge 1995, s. 383 uważa, że połączenie wskazówek geograficzno-topograficznych pozwala na podział księgi według etapów podróży przez siedem terytoriów: Synaj 1,1-10,10; Edom 20,23; 21,4; Negeb 21,1; Moab 21,11.13.20; 22,1 i kraj Amorytów 21,13.21.31.

³ Por. zestawienie i analizę G.J. Wenham, *Numbers*, s. 51-52. Na ten temat także W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose*, EdF 191, Darmstadt 1995³, s. 93-95; H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, s. 87-88.

Także w rozważanym przez nas epizodzie z Lb 21,4-9 już dawno wskazywano na pracę redakcyjną, która doprowadziła tę perykopę do obecnego, kanonicznego kształtu. Egzegeci podkreślali przede wszystkim użycie różnych imion Boga: Elohim (w. 5) i Jahwe (w. 7,8), oraz różne określenia węża: jadowny wąż (w. 6), wąż (w. 7) jadowny (w. 8), wąż z brązu (w. 9). Te dane powodowały, że wyszczególniano w tym tekście dwa źródła tradycji J i E⁴. Wspomniane wyżej kryteria oparte na różnych określeniach Boga i węża są jednak dla współczesnej egzegezy mało przekonujące. Może tu wszak chodzić jedynie o warianty stylistyczne, dlatego tradycyjnemu koncepcja o dwóch źródłach ma raczej kruche podstawy⁵. Egzegeza ostatnich lat opowiada się raczej za jednym źródłem (J) odpowiedzialnym za obecny tekst Lb 21,4-9 i notą redakcyjną w w. 4a (P)⁶. Ten ostatni wiersz mógł oryginalnie iść bezpośrednio za Lb 20,21, gdyż 20,14-21 (E)⁷ opowiada o tym, jak król Edomu odrzucił prośbę Izraelitów proszących o pozwolenie przejścia przez jego ziemię⁸. W. 4a i wzmianka o górze Hor stanowi redakcyjną glossę P i nawiązuje do opowiadania o śmierci Aarona z Lb 20,22-29 (P). W Lb 20,1 J opowiada o śmierci Miriam, dlatego jest możliwe, że P mógł później uzupełnić tekst o opowiadanie o śmierci Aarona⁹. Forma i struktura pozostałej części tekstu podobna jest do schematu z Lb 11,1-3 (J):

⁴ M. Noth, *Num 21 als Glied der „Hexateuch-Erzählung“*, ZAW 17/1940-41, s. 161-189 zvl. 178; te n ́e, *Das vierte Buch Mose. Numeri*, ATD 7, Göttingen 1966, s. 132 przypisywał cały fragment redakcji E. Większość egzegetów jednak (Dillman, Wellhausen, Kennen) przyjmowała tu kompilację J i E; por. P. J. Budd, *Numbers*, WBC 5, Waco 1984, s. 232. J. De Va ulx, *Les Nombres*, Paris 1972, s. 235-237 postrzega ten tekst jako owoc skomplikowanej i wieloźródłowej pracy redakcyjnej.

⁵ Warto odnotować jednak artykuł S. Beyerle, *Die „Eheme Schlange“*. *Num 21,4-9 synchron und diachron gelesen*, ZAW 111/1999, s. 23-34, który wyróżnia tu podział na *narratio* i *discurs*. Z tak wypracowanej struktury tekstu zakłada istnienie wcześniejszej formy *narratio* (Lb 21,4b.6.7aob.9) łączącej się z tradycją Ezechiasza (2 Krl 18,4) rozwiniętej potem w kontekście rozwoju Lb 10,11-22,1.

⁶ Por. A.F. Campbell, M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis 1993, s. 87, 156-157.

⁷ Odniesienie do E tego tekstu jest dyskusyjne. E. W. Davies, *Numbers*, NCBC, Grand Rapids 1995, s. 207-208 widzi go raczej jako pracę J.

⁸ Por. dyskusję T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, Grand Rapids 1993, s. 402; E.W. Davies, *Numbers*, s. 214-215; B.A. Levine, *Numbers 21-36*, AB 4A, New York 2000, s. 85-86.

⁹ Por. P.J. Budd, *Numbers*, s. 233; J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen 1994, s. 158.

- lud narzeka i buntuje się (11,1; 21,5);
- Jahwe się gniewa: kara lub przebaczenie (11,1; 21,6);
- lud prosi o pomoc lub przebaczenie (11,1; 21,6);
- Mojżesz wstawia się u Boga (11,2; 21,7);
- kara jest złagodzona (11,3; 21,8-9)¹⁰.

Egzegeza Lb 21,4-9

W. 4a. Jak wspomnieliśmy wcześniej chodzi o notę redakcyjną w stylu P, wyznaczającą kierunek wędrówki na pustyni, która podejmuje temat z Lb 20,14-21 o odmowie przemarszu przez swoje terytorium ze strony króla Edomu. Wzmianka o górze Hor natomiast bardziej łączy się z opowiadaniem o śmierci Aarona (Lb 20,22-28) zredagowanym przez P. Kierunek marszu (Morze Czerwone/Sitowia) nawiązuje do Lb 14,25 (por. Pwt 1,40; 2,1). *Derek jam súp* jest więc wypełnieniem nakazu Bożego i zarazem konsekwencją sprzeciwu ze strony Edomitów, których odmowa może stanowić część Bożego planu wobec Izraelitów na pustyni.

W. 4b. Idiomatyczne *qāsar nepeš* (por. Sdz 10,16; 16,16; Wj 6,9; Mi 2,7; Za 11,8 oraz *qōser rúaḥ* (Prz 14,29; Hi 21,4) oznacza, iż lud przejawia oznaki zniecierpliwienia (dosłownie: „dusza była krótka”)¹¹. Samo *nepes* wyraża różne emocje. W naszym przypadku chodzi o nastawienie, usposobienie, albowiem idiom występuje w kontekście wskazującym na utratę odwagi lub cierpliwości¹². Wszystko to zachodzi „podczas drogi”, *b^e* interpretowane jest zwykle jako *locale*, ale może mieć też znaczenie kauzatywne: „ponieważ droga”. Jednak według w. 5 przyczyną złego nastroju ludu jest jedzenie raczej niż droga, której trudy podkreślane są przy innych okazjach (por. Wj 14,11-12; 17,3; Lb 11,4-35; 14,2-4; 16,13-14; 20,4-5)¹³.

¹⁰ Por. P.J. Budd, *Numbers*, s. 233-235; J. Van Seters, *The Life of Moses*, s. 220; E.W. Davies, *Numbers*, s. 215. Dokładną strukturę Lb 21,4-9 zob. H. Maneschg, *Erzählung von ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditions-geschichtliche Studie*, Frankfurt a. Main-Bern 1981, s. 62. W lit. polskiej przytaczają B. Poniży, *Opowiadanie o wężu – znaku ocalenia (Lb 21,4-9) w świetle tradycji biblijnej*, PoST 7/1992, s. 10.

¹¹ Por. J. Scharbert, *Numeri*, NEB, Stuttgart 1980, s. 84.

¹² R.D. Haak, *A Study and New Interpretation of QSR NPS*, JBL 101/1982, s. 161-167.

¹³ T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, s. 404.

W. 5. Nie po raz pierwszy lud okazuje zniecierpliwienie i buntuje się¹⁴. W Lb 11,4-15 wyrażał znudzenie manną; w Lb 14 wystraszył się perspektywy podboju Kanaanu; w Lb 16 chodziło o spór personalny. Zwykle jednak kierował swoje protesty bądź do Boga (Wj 16,7-8; Lb 14,17.29.35; 16,11; 17,17; 27,3), bądź do Mojżesza (i Aarona) (Lb 14,36; Wj 15,24; 17,3). W tym przypadku pojawia się nietypowa formuła określająca bunt przeciwko obu naraz. LXX ma tu sens, iż lud mówił do Boga przeciwko Mojżeszowi (por. l. poj. czasownika „wyprowadził”). Pojawia się tu także zwrot wyrażający brak chęci na kontynuację wędrówki: „dlaczego wyprowadziłeś nas z Egiptu...”¹⁵ Tekst hebrajski wydaje się nawiązywać do daru manny z 11,6, choć trudno określić to jednoznacznie, bowiem może również chodzić o brak pokarmu na pustyni w ogóle. Brak chleba (*lehem*) i wody podkreślony jest przez przymiotnik określający to, co mają do dyspozycji jako *haqq^elōqēl* (*hapax*)¹⁶. Proponowane są tu różne możliwości etymologiczne:

– imiesłów przymiotnikowy od hebr. *QLL* – „być lekkim”, „małym”, „pogardzanym”, „nie branym pod uwagę”; przyjmując jednocześnie etymologiczne powiązanie z akk. rzeczownikiem *qalatu*: „głód”, „głodowe” (małe), „racje”;

– wskazuje na substancję roślinną, z której „pokarm” powstaje; sugerowano tu akk. *qulqulliānu* /*qulqullānu* (roślina *cassia tora*) do połączenia z ugar. *qlal* odnoszącym się do jednego z rodzajów trawy.

Ostatnia propozycja wymaga jednak rozszerzenia Lb 21,5. Biorąc pod uwagę naturę manny opisaną gdzie indziej (Wj 16,31; Lb 11,7), można by sądzić, że chodzi o jej metaforyczne określenie w rodzaju „produkt roślinny”. Takie interpretacje zaniedbują jednak to, co można odczytać z syntaksy tekstu masoreckiego. Nasze określenie funkcjonuje tu jako przymiotnik, dlatego bardziej prawdopodobne jest połączenie tego terminu z hebr. *QLL* (LXX – pusty *diakenos*). Sens, może być zatem taki, iż lud wyraża swoją po-

¹⁴ Zaufanie i ryzyko wędrówki to dwa stałe motywy, które się przeplatają w opowiadaniach o podróży przez pustynię; por. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period I*, London 1994, s. 46.

¹⁵ Por. E.W. Davies, *Numbers*, s. 216.

¹⁶ BDB, s. 887: *contemptible, worthless*; KBL II, 1034: *Hungerbrot*; R.H. O’Connell, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis IV*, London 1997, s. 933-935 (NIDOTTE): *contempt, disdain, disgust, loathing*.

gardę wobec manny, którą otrzymał od Boga, podkreślając, iż to pokarm mizerny i nic niewarty lub że stanowi on głodowe racje żywnościowe. Ashley¹⁷ sugeruje ponadto związek z *q^llālah* – „przekleństwo” (Rdz 27,13; Pwt 28,15.45). Jeśli przyjmiemy, że chodzi tu o mannę, to oznacza to pogardę wobec Boga i Jego darów.

W. 6. Reakcja Boga (gniew) zwykle wiąże się także z Jego pozytywną odpowiedzią na oczekiwania ludu. W tym przypadku jednak wzgardzenie (manna?) spotyka się z natychmiastową karą i brak tu jakiegokolwiek dyskusji¹⁸. Bóg (w. 5 Elohim) zsyła *šārāp nāhāš*. Sens tego zwrotu nie jest do końca jasny. Pwt 8,15 posługuje się tym samym zwrotem wymieniając także *‘agrāb* („skorpion”) jako przykład zagrożenia podczas wędrówki przez pustynię, podczas której Bóg chroni swój lud. Iz 6,6 („serafiny”, ten sam rdzeń *šārāp*); 14,29; 30,6 pisze o latających wężach, często utożsamianych mitologicznie z latającymi potworami. Nasz tekst nie ma jednak tła mitologicznego. Te węże są realne, a ich ukąszenie jest śmiertelne¹⁹. Ich pojawienie się powoduje spustoszenie wśród ludu. Hebr. *‘am rāb* zwykle opisuje wielki naród lub dużą siłę militarną (Sdz 5,11; 1 Krl 3,8; Jl 2,2), tu jednak chodzi o „wielu ludzi” (Joz 17,15.17). Dla kontrastu Lb 21,35 mówi o *‘am* należącym do Oga, używając terminu bardziej technicznie w sensie „wojsko”. W naszym tekście klasyczny i ogólny termin *nāhāš* oznaczający węża w ogóle²⁰ połączony jest z terminem *šārāp* (l. mn. *šārāpīm*) pochodzącym prawdopodobnie od czasownika *šārāp*, „palić”. Rzeczownik pojawia się siedem razy w Biblii hebrajskiej i tylko raz w Iz 6, gdy chodzi o uskrzydłone stworzenia świątynne stanowiące część dworu niebieskiego. Mogą one być ucieleśnieniem godności królewskiej, jak ureus egipski stanowił symbol władzy faraonów²¹. W naszym tekście rozważany termin uwydatnia jednak raczej jadowitość węży, chodzi tu nie tyle o efekty ich ukąszenia, ile o sam przerażający wygląd (por. *šārāp m^e ‘ōpēp* Iz 14,29; 30,6 „uskrzydłone węże”) lub specy-

¹⁷ T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, s. 404.

¹⁸ Ten aspekt szerzej tamże.

¹⁹ B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 87.

²⁰ H.J. Fabry, ThWAT V, 381-397; R.S. Hendel, *Serpent*, w: K. Van der Toorn i in. (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-Boston-Köln 1992, s. 744-747 (DDD).

²¹ Por. dyskusję K.R. Joines, *Winged Serpents in Isaiah's Inaugural Vision*, JBL 86/1967, s. 410-415; M. Görg, *Die Funktion der Serafen bei Jesaja*, BN 5/1978, s. 28-35 zvl. s. 29-32.

ficzny gatunek tego gada. Dla Pwt 8,15 węże są symbolem niebezpieczeństwa, a ST często utożsamia je z mitycznymi potworami (Ps 74,13-14; 89,10-11; Iz 27,1)²². Jadowitość węża musiała być znana na starożytnym Bliskim Wschodzie skoro autor Ps 58,5-6 metaforycznie stosuje jego przykład w obrazie zjadłości i nieprzejednania złoczyńców pozbawionych wszelkich skrupułów²³. Egzegeci zwykle jednak odrzucają interpretację, że chodzi o węża, którego ukąszenie powoduje „palenie, pieczenie”, albowiem, jak wspominaliśmy, w tekście nie ma odniesienia do efektów ukąszenia, a jedynym skutkiem ich działalności jest śmierć. Sens jest więc taki, że węże z wyglądu są jadowite²⁴.

W. 7. Kara powoduje wyznanie winy i prośbę skierowaną do Mojżesza o wstawiennictwo. To kolejny element charakterystyczny dla schematu powtarzającego się w centralnej części Księgi Liczb. Davies²⁵ widzi tu reminiscencję z Lb 12,11 (Aaron i Miriam). Formalnie motyw ten otwiera możliwość, by Mojżesz mógł w imieniu ludu zwrócić się do Boga²⁶.

W. 8. Wstawiennictwo Mojżesza jest skuteczne. Jahwe odpowiada na wezwanie swego sługi i poleca mu wykonanie węża (*šārāp*; LXX dodaje *chalkoun* – „braz”, jak w w. 9) oraz umieszczenia go na wysokim palu (*nēs*). Określenie węża jedynie za pomocą terminu, który w w. 6 (l. mn.) był specyfikacją dodaną do ogólnego terminu *nāhās* wydaje się potwierdzać naszą wcześniejszą interpretację, że chodzi bardziej o aspekt zewnętrzny, o naturę stworzenia lub specjalny rodzaj tego gada²⁷. Liczne teksty ze starożytnego Bliskiego Wschodu pozwalają sądzić, iż był wąż często elementem magicznych praktyk zwią-

²² Por. też bogaty materiał ikonograficzny O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, SBS 4, Stuttgart 1977, s. 70-124 zvl. s. 84-85.

²³ Por. dyskusję G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione II: (51-100)*, Bologna 1985, s. 180, 182-183; M.E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 20, Dallas 1990, s. 85-87; F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51-100*, HThK.AT, Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 137.

²⁴ G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, Nashville-New York 1968, s. 117 przyp. 51.

²⁵ E.W. Davies, *Numbers*, s. 217.

²⁶ Ten aspekt postaci Mojżesza rozważa E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, CBOT 27, Stockholm 1988; M.D. Spencer, *Moses as Intercessor*, Scripture Bulletin 29/1999, s. 79-86. Por. też podobny motyw w Ugarit B. A. Levine, J.M. De Tarragone, *Shapshu Cries Out in Heaven: Dealing with Snake-Bites at Ugarit (KTU 1.100; 1.107)*, RB 95/1988, s. 481-518.

²⁷ T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, s. 404; M. Görg, *Schlange*, NBL III (Lief. 13), Düsseldorf-Zürich 1999, s. 482.

zanych z rytuałem taumaturgicznym²⁸. W naszym tekście jednak kontekst nie ma charakteru magicznego²⁹. Wąż jest tu raczej zewnętrznym znakiem potęgi Jahwe i Jego zdolności do ratowania swego ludu. Hebr. *nēs* to „kolumna”, „pał”, „sztandar” (od *ns'* – „podnosić się”). Generalnie jego funkcja to dać sygnał, sygnalizować (Ez 27,7 – flaga sygnalizacyjna). Pierwotny kontekst użycia tego wyrażenia jest raczej militarny (por. Iz 13,2; 31,9; Jr 51,12). Szczególnie ciekawe jest tu odniesienie do Wj 17,15 – *Jahwe nissi* („Jahwe moim sztandarem”) to znak zwycięstwa gwarantowanego przez Jahwe³⁰. W naszym przypadku kontekst jednak nie jest militarny, a znakiem jest raczej podobizna węża. Chodzi więc generalnie o rodzaj emblematu rozpoznawczego, dobrze widocznego z daleka, który wskazuje miejsce, gdzie znajduje się znak wybawienia – bandera reprezentująca centralny punkt³¹. Zastosowanie remedium tożsamego z przyczyną nieszczęścia może mieć znaczenie symboliczne (por. 1 Sm 6,2-6). To postawa ludu decyduje, czy wąż będzie stanowił śmiertelne zagrożenie, czy też stanie się wybawieniem. Warto podkreślić w tym miejscu, że sama kara nie ustępuje, a ratunek wiąże się z zaufaniem i zawierzeniem Bogu przez spojrzenie (z wiarą) na ustanowiony przez Niego znak wybawienia³². Grzech wymaga żalu, by uzyskać przebaczenie. Lb 21,4-9 stanowi ilustrację tego procesu. Efekt kary spowodowanej brakiem zaufania trwa więc nadal, ale Jahwe jednocześnie ukazuje swoją zbawczą moc tym, którzy uznali swoją winę i ponownie odnoszą się do Niego z zaufaniem. Niewykluczone zatem, że tradycyjna koncepcja węża jako stworzenia kojarzonego często z medycyną zostaje połączona tu z rytuałem czysto religijnym (pokuta, modlitwa?)³³.

²⁸ Por. B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 888 + literatura.

²⁹ G. Garbini, *Le serpent d'Airain et Moïse*, ZAW 100/1988, s. 264-267 łączy nasz tekst z 2 Sm 24 i dopatruje się tu cech rytu apotropaicznego.

³⁰ E.A. Marteus, *cs*, NIDOTTE III, s. 110-111.

³¹ M. Görg, *Nes – Ein Herrschaftsembleur?* BN 14/1981, s. 11-17; B. Couroyer, *Les nēs biblique: signal ou enseigne?* RB 91/1984, s. 5-29.

³² Również we współczesnej immunologii używa się serum złożonego z substancji, która w innej ilości powoduje chorobę. W Kpl 16 rytuał oczyszczenia wiąże się z postacią kozła ofiarnego wysyłanego na pustynię dla Azazela, demona pustyni wyobrażanego jako włochata postać podobna do tego zwierzęcia; por. J. Heller, *Der Name Asasel*, CV 40/1998, s. 126-130; I. Zattelli, *The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual. The Evidence of Two Eblaite Texts*, VT 48/1998, s. 254-263.

³³ B.C. Birch i in. (red.), *A Theological Introduction to the Old Testament*, Nashville 1999, s. 144.

Szerszego potraktowania wymaga, wzmiankowane już w w. 6, określenie *sārāp*. W Iz 6,2-3 chodzi o istoty niebiańskie (serafiny), które etymologicznie łączą się z czasownikiem *sārāp* – „palić” (por. Pwt 8,5). W Izajaszowej wizji powołania pełnią rolę służebną wobec Jahwe i wiążą się ściśle z aktem puryfikacji (w. 6-7). W tym obrazie są istotami uskrzydłonymi³⁴. O uskrzydłonych wężach wspomina się jeszcze w Iz 14,29 i 30,6. W pierwszym tekście kontekst stanowi przestroga dla Filistyńczyków. Kij smagający i wąż (żmija) są tu poetycką metaforą władcy Asyrii. Chodzi wyraźnie o zwrot przysłowiowy, figurę retoryczną (*figure of speech*)³⁵ typową dla poezji hebrajskiej. Kontekst wyraźnie pozwala kojarzyć obraz uskrzydłonego węża ze strachem i niebezpieczeństwem. Drugi tekst (Iz 30,6) to również poetycka wypowiedź przeciwko wysłaniu poselstwa z Judy do Egiptu. Latający wąż występuje tu jako jedno z niebezpieczeństw cychających na pustyni Negeb. O podobnych stworzeniach wspomina raport z 10. wyprawy wojennej Asarhaddona przeciwko Egiptowi i Etiopii (żółte latające węże)³⁶. Nasz obraz występuje u Izajasza w kontekście niebezpiecznej wędrówki przez nieprzyjazne terytorium³⁷. Wzmianka z annałów Asarhaddona oraz uwagi poczynione przez Herodota 2.75; 3.109, który również pisze o latających wężach w tym regionie, potwierdzają Izajaszową wypowiedź. Jednak poetycka forma wypowiedzi proroka każe być ostrożnym w nazbyt literalnym odczytywaniu tego obrazu³⁸. Sugestywna, choć mało prawdopodobna, jest teoria Wiesemanna³⁹, iż może chodzić o rodzaj insekta (*dragonfly; tree-licord*). Feliks⁴⁰ z kolei myślał o kobrze, która dzięki zwinności swego ciała skakała z drzewa na drzewo, co kojarzo-

³⁴ Por. dyskusję T.N.D. Mettinger, *Seraphim*, DDD, s. 742-744.

³⁵ H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 13-27*, BK X.2, Neukirchen-Vluyn 1989, s. 581; J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC 24, Waco 1985, s. 218-219; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids 1986, s. 331-332; J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, AB 19, New York 2000, s. 292-293.

³⁶ D.D. Luckenbill (red.), *Ancient Records of Assyria and Babylonia II*, Chicago 1927, s. 220; R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddon*, AfO Beihefte 9, Graz 1956, s. 112-113.

³⁷ A.M. Beuken, *Isaiah II: Isaiah 28-39*, HCOT, Leuven 2000, s. 155-156.

³⁸ J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, s. 547; H. Wildberger, *Jesaja, Kapitel 28-39*, BK X.3, Neukirchen-Vluyn 1982, s. 1162 pisze, że chodzi tu w ogóle o *Fabeltiere*.

³⁹ D.J. Wiesemann, *Playing Serpents?* Tyndale Bulletin 27/1972, s. 108-110.

⁴⁰ J. Feliks, *The Animal World of the Bible*, Tel Aviv 1962, s. 107.

no z lataniem. Problem jednak w tym, że na pustyni drzewa należą raczej do rzadkości⁴¹.

W obu przypadkach latający wąż jest rodzajem metafory politycznej, a samo wyrażenie *sārāp* ma zabarwienie negatywne i budzące strach. W wizji Iz 6 zaś stworzenia te są raczej spacyfikowane, pełnią służebną rolę wobec Jahwe i mają pozytywny wpływ na proroka (oczyszczenie). Ta transformacja mogła dokonać się pod wpływem pozytywnych wpływów egipskich, gdzie wąż miał często zastosowanie apotropaiczne i lecznicze⁴². Egipcjanie strzegli się używając amuletów z wężem jako znaku uzdrowicielskiego i chroniącego przed atakami świata zmarłych, co potwierdzają liczne znaleziska archeologiczne. Egipska księga zmarłych w rozdz. 34-35 ma nawet specjalne modlitwy związane z tymi wierzeniami⁴³. Możemy zatem założyć, że w jakiś sposób to jednocześnie negatywne i pozytywne kojarzenie węża wpłynęło na obraz w rozważanym przez nas tekście.

W. 9. Mojżesz wykonuje dokładnie polecenie Jahwe, a jego posłuszeństwo jest wzorem dla ludu i efekt jest taki, jak zapowiedział Bóg. Ta koncepcja teologiczna jest bliska teologii P (por. Wj 25-31 i 35-40). Tylko bezwzględne zaufanie i posłuszeństwo wobec Jahwe są gwarantem wybawienia. W tekście masoreckim pojawia się termin *n^e hōšet*, jako określenie materiału, z którego został wykonany wąż (*nā hāš* w stanie konstrukcyjnym)⁴⁴. Wyrażenie to może oznaczać tak miedź (Hi 28,2; Pwt 8,9), jak brąz (Kpł 6,21; Lb 17,4; 1 Sm 17,5-6; 1 Krł 14,27). W czasach biblijnych miedź wydobywano w górach Edomu na północ od Punau i na południu od Timna, co zgadza się ze wskazówkami topograficznymi dotyczącymi naszego epizodu⁴⁵. Zwykle tłumaczy się ten termin jako brąz, ale miedź jest również prawdopodobna, zwłaszcza że wykopaliska archeologiczne dostarczają materiału potwierdzającego, iż używano także figurek

⁴¹ To uwaga, którą czyni Watts, s. 396; na temat mitologicznego tła tej Izajaszowej wypowiedzi por. J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, s. 413-414.

⁴² Por. T.N.D. Mettinger, *Seraphim*, DDD, s. 743; R.S. Hendel, *Serpent*, DDD, s. 744-747 zvl. s. 744-745.

⁴³ Por. K.R. Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, JBL 87/1968, s. 251-252.

⁴⁴ T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, s. 405 podkreśla tu wyraźną aliterację obu terminów.

⁴⁵ F.J. Forbes, *Bronze*, w: B. Reicke, L. Rost (red.), *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Göttingen, 1994², s. 273; A. Van den Born, J. Margot, *Bronzo, Rame*, w: *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, (DEB), Roma 1995, s. 274.

w kształcie węża wykonanych z połyskującej czerwienią miedzi, co dla ich użytkowników kojarzyć się musiało z zaczerwienieniem spowodowanym ukąszeniem przez te gady. Ashley⁴⁶ zwraca uwagę na drobną, ale być może istotną teologicznie różnicę. W w. 8 Jahwe mówi: „Każdy ukąszony, jeśli tylko spojrzy (*r'h*) na niego...”, zaś w w. 9 narrator: „...kogo wąż ukąsił, a ukąszony spojrział (*nbt* w hifil)...” Różnica ta mogła być podyktowana jedynie względami stylistycznymi, ale analizując drugi termin można także zauważyć, iż w piel i hifil, jak w naszym przypadku, wskazuje on zwykle fizyczny proces patrzenia (Wj 3,6), zakładający jednak zrozumienie, percepcję (Rdz 1,10,12; Wj 3,4; 8,11) i łączący się czasem z aktem woli (Rdz 9,22,23; Kpł 13,3.15; Lb 24,20.21). W niektórych przypadkach chodzi o przyciągnięcie uwagi i woli (Iz 22,8) lub respekt wobec podkoś/czegoś (1 Sm 26,7)⁴⁷. Zatem intencją narratora mogło być podkreślenie, iż nie chodzi tu o zwykłe spojrzenie, ale o zrozumienie, o akt woli wyrażający zaufanie po zrozumieniu tego, co się stało. Ta interpretacja jest o tyle uzasadniona, o ile 2 Krl 18,4 pokazuje, iż mogło mieć miejsce magiczne pojęcie tego aktu, co zresztą znacznie później sprowokowało autora Mdr 16,5-7 do stwierdzenia, iż to nie wąż sam w sobie, ale Bóg i tylko Bóg uratował Izraelitów podczas tych wydarzeń⁴⁸. Tekst Mdr 16,5-7 kładzie nacisk na to, że całe wydarzenie nie ma nic wspólnego z rytym magicznym, a wąż miedziany jest tylko znakiem od Boga (16,6; por LXX Lb 21,8 – *sêmeion*), który prawidłowo odczytany wskazuje, że to sam Bóg jest wybawicielem⁴⁹. Warto zwrócić też uwagę przy tej okazji, iż autor Mdr 16,5-7 pomija w swoim midraszu⁵⁰ mediatorską rolę Mojżesza, która w Lb 21,7-9 jest dominująca. Jeśli zatem to czyni, to również ten zabieg służy uwydatnieniu zbawczej roli Boga w całym wydarzeniu⁵¹.

Zanim przejdziemy do 2 Krl 18,4 chcemy przeanalizować dwa teksty bliskie czasowo teologii deuteronomistycznej odpowiedzial-

⁴⁶ T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, s. 406.

⁴⁷ J.A. Naudé, נבט, NIDOTTE III, s. 8-10.

⁴⁸ D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, AB 43, New York 1979, s. 295; H. Maneschg, *Erzählung von ehernen Schlange*, s. 101-191 zwł. s. 128-131; B. Poniży, *Opowiadanie o węży*, s. 15-23.

⁴⁹ Por. H. Hübner, *Die Weisheit Salomons*, ATD; Apokryphen 4, Göttingen 1999, s. 191-192.

⁵⁰ Tak określa ostatnią część Mdr H. Maneschg, *Erzählung von ehernen Schlange*, s. 104.

⁵¹ J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, s. 482.

nej za redakcję 1-2 Krl: Pwt 8,15; Jr 8,17. Wynik tej analizy będzie, jak sądzimy, istotny dla naszych końcowych wniosków.

Pwt 8,15

Kontekst naszego wiersza to synteza wydarzeń, które są częścią wspomnień narodu wybranego z czasów jego wędrówki przez pustynię. Nielsen⁵² wyróżnia w tym tekście kilka warstw redakcyjnych: w. 7-11a – pierwsza redakcja; w. 14-16 pierwszy dodatek i w. 17-18a drugi dodatek. Do podstawowego tekstu (w. 7-10), według tego autora, dodane zostały później: ostrzeżenie (w. 11a.17) oraz lista pozytywna (w. 12b-13) i negatywna (w. 14b-16) działań Boga na korzyść Izraela. Interesujący nas w. 15 w formie krótkiej syntezy prezentuje symbolicznie naturalne niebezpieczeństwa związane z wędrówką przez pustynię, podczas której Jahwe opiekował się swoim ludem. Wspominana już inskrypcja z wyprawy wojennej Asarhaddona przeciwko Egipcjom i Etiopii opisuje terytorium Bazu jako „bezwodny region...miejsce węży i skorpionów” (por. Iz 30,6 droga do Egiptu)⁵³. Obok skorpionów, typowych dla terenów pustynnych, w naszym wierszu występuje identyczne, jak w Lb 21,6, określenie węża: *nā hāš sārāp*. Jego sens wydaje się podobny do tego z Lb 21,6: chodzi o jego klasyfikację jako wyjątkowo jadowitego węża⁵⁴. Van Seters⁵⁵ zauważa, że takie same określenie węża jak z Lb 21,6 nie idzie tu w parze z informacją o narzekaniach ludu, łączy się natomiast z informacją o zapobiegliwości Boga o jedzenie i picie. Dla tego autora, który od wielu lat propaguje swoją teorię o konieczności redatacji dokumentu J na czasy bliskie dla DtrIz⁵⁶, wniosek jest oczywisty: tradycja z Lb 21,6 (J) jest późniejszym rozwinięciem motywu, który swój pierwowzór ma w teologii Dtr. Van Seters⁵⁷ zauważa w końcu, że również użycie rodzajnika przy określeniu węża w Lb 21,6 może być śladem odwołania się do Pwt 8,15.

⁵² E. Nielsen, *Deuteronomy*, HAT 1/6, Tübingen 1995, s. 108.

⁵³ Por. dyskusję M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, AB 5, New York 1991, s. 395.

⁵⁴ Tak A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, London 1981, s. 193; D.L. Christiansen, *Deuteronomy 1-11*, WBC 6A, Dallas 1991, s. 176.

⁵⁵ J. Van Seters, *The Life of Moses*, s. 224.

⁵⁶ Syntezę tych poglądów por. tenże, *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Trajectories 1, Sheffield 1999, s. 112-159.

⁵⁷ Tenże, *The Life of Moses*, s. 225; pisał o tym też E. Aurelius, *Der Fürbitter*, s. 151.

Nie możemy jednak wykluczyć, że Dtr dokonuje tylko syntezy, odwołując się do faktów znanych w szczegółach dla swoich odbiorców z tradycji ustnej czy pisanej.

Jr 8,17

Również w tym tekście bliskim czasowo tradycji deuteronomistycznej mowa jest o jadowitych wężach, tym razem jednak jako instrumencie kary Bożej (*n^ehāšīm sip^e ‘ōnīm*). Kontekst podobny jest do tego z Lb 21,4-9: grzech niewiary w opatrzność Bożą. Tuż za zapowiedzią kary znajduje się żarliwa modlitwa proroka za swoim narodem (8,19-23). Określenie specyfikujące węża może, jak w Lb 21,6 i Pwt 8,15, podkreślać jego jadowitość lub w ogóle odrębny gatunek tego gada. Wielu egzegetów myśli tu o żmii pustynnej występującej w Palestynie (por. Iz 11,8; 59,5; Prz 23,32), w tym przypadku zatem dziwne byłoby zestawienie żmii i węża jednocześnie⁵⁸. Gatunek nie został jednak precyzyjnie zidentyfikowany i sugestie są hipotetyczne. Można więc założyć, że chodzi tu o szczególnie jadowitą odmianę węża. Etymologicznie termin, który rozważamy, łączy się z wyrazem *sāpôn* – „północ”⁵⁹. W w. 16 mowa jest o Dan na północ od Judy, gdzie znajduje się armia inwazyjna (por. 1,13-14; 4,6 północ jako źródło strachu)⁶⁰. Zatem może chodzić też o symboliczną grę słów wskazującą na najeźdźcę z Północy, którego zjadłość porównywalna jest do jadowitego węża⁶¹. Starsi egzegeci uważali, że wypowiedź proroka dotyczy realnych węży, ich argumentacja była jednak mało przekonująca. Większość współczesnych komentarzy opowiada się za metaforycznym sensem tej wypowiedzi⁶². Wąż w tradycji starożytnego Wschodu był czasem jednym z elementów przekleństwa, można tu wspomnieć datowany na IX w.

⁵⁸ W. Holladay, *Jeremiah I*, Philadelphia 1986, s. 292.

⁵⁹ KBL II, s. 980: *der Nördliche* (z Północy).

⁶⁰ C.L. Rogers jr., ךַּסָּוּ, NIDOTTE III, s. 834-837; J.R. Lundborn, *Jeremiah 1-20*, AB 21A, New York 1999, s. 520-521.

⁶¹ Tak G. Reventlow, *Liturgie und prophetische Ich bei Jeremia*, Gütersloh 1963, s. 139-140; R.P. Carroll, *Jeremiah*, OTL, Philadelphia 1986, s. 234; P.C. Craige, P.H. Kelley, J.F. Drinkard jr., *Jeremiah 1-25*, WBC 26, Dallas 1991, s. 139; W. Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah*, Grand Rapids-Cambridge 1998, s. 91.

⁶² Por. dyskusję P.C. Craige, P.H. Kelley, F.J. Drinkard jr., *Jeremiah 1-25*, s. 139; J.R. Lundborn, *Jeremiah 1-20*, s. 526.

tekst Sefira IA, 30-31⁶³. Użycie zatem węża jako instrumentu kary Bożej (por. Am 5,19; 9,3) nie jest zaskakujące. Nieprzejednany charakter najeźdźcy z Północy oddaje tu wzmianka o nieskuteczności praktyki zaklinania węża (por. Ps 58,5-6; Koh 10,11). To jednocześnie znak wyroku Bożego, który jest nieodwołalny i nie odwróca go żadne ludzkie zabiegi.

Trudno rozstrzygnąć, czy Jeremiasz nawiązuje tu do Lb 21,4-9⁶⁴, czy też zbieżność obu tekstów wskazuje raczej na to, że redaktor odpowiedzialny za Lb 21 zasugerował się motywem i strukturą z Jr 8⁶⁵. Nie można w końcu wykluczyć, że podobieństwo, choć możliwe do uchwycenia, jest zupełnie przypadkowe.

2 Krl 18,4

Mamy tu informację, która bezpośrednio nawiązuje do Lb 21,4-9. Werset ten razem z w. 22 stanowi *locus classicus* w dyskusji nad realnym istnieniem tzw. reformy religijnej Ezechiasza⁶⁶. Ten aspekt rozwija szczególnie 2 Krn 29-31. Egzegeci są dziś raczej zgodni, że wersja kronikarza jest bardziej teologiczną inwencją autora(ów) wykorzystującą schemat 2 Krl 18,1-6 do przedstawienia swojej własnej koncepcji stanowiącej reminiscencję reform Jozjasza niż efektem wykorzystania innych źródeł tradycji, dotyczących sugerowanych reform⁶⁷. Istotne dla nas jest podkreślenie, że wersja kronikarska pomija informację zawartą w 2 Krl 18,4b na temat zniszczenia węża z brązu. Dla autora odnotowanie tego faktu nie było już tak ważne, jak dla Dtr, który po stwierdzeniu zawartym w w. 3: „Czynił on to, co słuszne w oczach Jahwe, tak jak jego przodek Dawid”, chciał przedstawić swoją pozytywną ocenę tego władcy i podać konkretny przykład na dowód, iż Ezechiasz rzeczywiście walczył z idoliatrią. W czasach Kronikarza problem ten już nie istniał, więc został pominięty⁶⁸. Autor 2 Krl 18,4 pozostaje zatem jedynym, który

⁶³ D.R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Rome 1964, s. 54-55.

⁶⁴ Tak W. McKane, *Jeremiah I*, ICC, Edinburgh 1986, s. 190-194.

⁶⁵ Tak J. Van Seters, *The Life of Moses*, s. 225.

⁶⁶ T.R. Hobbs, *2 Kings*, WBC 13, Waco 1985, s. 251.

⁶⁷ S. Japhet, *I & II Chronicles*, OTL, Louisville 1993, s. 912-913.

⁶⁸ *Tamże*, s. 961-962. J. Rosenbaum, *Hezekiah King of Judah*, ABD III, s. 191 myśli o innym motywie tego pominięcia: powiązanie go z Mojżeszem mogło być gorszące dla późniejszych Żydów; również Józef Flawiusz, *Ant.* 1,14 pomija ten epizod.

informuje nas o zniszczeniu Nehusztana. Z tej informacji wynika jedynie, że Ezechiasz zniszczył jeden z przedmiotów kultu, nie można jednak wnioskować nic na temat ewentualnych reform czy ich zakresu⁶⁹. Dlatego też wielu egzegetów wyraża w ostatnich latach poważne wątpliwości co do realnego podjęcia jakichkolwiek reform w czasach Ezechiasza. Autor Dtr wspomina o antyidolatricznych posunięciach Ezechiasza dwa razy: 18,4.22. Istotne jest jednak to, że współczesny temu władcy Izajasz milczy na ten temat⁷⁰, zwłaszcza odnośnie do reform mających na uwadze centralizację kultu (tak Krn). Informacja z w. 4⁷¹ ilustruje konkretnym działaniem pozytywną ocenę władcy, mówiąc o zlikwidowaniu⁷² wyżyn (*bāmôt*)⁷³, świętych pali (*ma.ssebôt*)⁷⁴, wycięciu *'ašerīm* (św. drzewa lub podobizny bogini Aszery) i usunięciu podobizny węża miedzianego zwanego Nehusztanem, którego Dtr łączy tu z osobą Mojżesza (Lb 21,4-9). Te poczynania ideowo są bliskie przepisom prawa deuteronomistycznego (por. Pwt 7,5; 12,3), które nakazuje zniszczenie lokalnych kultów kananejskich i koncentruje się na centralizacji kultu w ogóle. Krótki opis działań Ezechiasza jest więc w koncepcji Dtr wypełnieniem tych przepisów w każdym detalu⁷⁵. Jedyność i centralność sanktuarium w Jerozolimie oraz wyłączność kultu Jahwe w Izraelu stanowiły cel reformy z czasów Jozjasza, a więc okresu współczesnego szkole deuteronomistycznej. Dlatego też, zgodnie z tą koncepcją, autorzy Dtr poszukują w dawnych władcach prekursorów podjętych przez Jozjasza reform. Trudno przeoczyć podobieństwa w prezentacji reformatorskich poczynań

⁶⁹ V. Fritz, *Das zweite Buch der Könige*, ZBK.AT 10.2, Zürich 1998, s. 104.

⁷⁰ E. Ruprecht, *Die ursprüngliche Komposition der Hiskia-Jesaja-Erzählungen und ihre Umstrukturierung durch Verfasser deuteronomistischen Geschichtswerkes*, ZThK 87/1990, s. 33-66; J.W. Olley, „Trus in the Lord”. *Hezekiah, Kings and Isaiah*, Tyndale Bulletin 50/1999, s. 59-77 zvl. s. 64-65.

⁷¹ Może chodzić o późniejszy dodatek jak sugeruje np. E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. I Könige 17-2 Kön 25*, ATD 11.2, Göttingen 1984, s. 401.411.

⁷² Hebr. *hēsīr* nie oznacza zniszczenia, lecz usunięcie, co może wskazywać jedynie na zmianę ich statusu.

⁷³ Chodzi o deuteronomistyczne określenie otwartych miejsc kultu, nieiegelných sanktuariów, co niekoniecznie oznaczało ich położenie na wzniesieniach; por. G. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis 1994², s. 615-616; N. Na'aman, *The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archeological Research*, ZAW 107/1995, s. 181.

⁷⁴ R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Genova 1991³, s. 287.

⁷⁵ N. Na'aman, *The Debated Historicity of Hezekiah's Reform*, s. 179-195 zvl. s. 181.

Asy (1 Krl 15,12-13), Ezechiasza (2 Krl 18,4) i Jozjasza (2 Krl 22-23)⁷⁶, co stanowi argument za tym, aby dostrzegać teologiczne i ideologiczne tendencje autorów Dtr odpowiedzialnych za redakcję historii Izraela i Judy w 1-2 Krl⁷⁷. Wąż miedziany z 2 Krl 18,4b zajmuje dokładnie to samo miejsce, co w wymienionych wyżej tekstach prawnych z Pwt rzeźbiona postać bóstwa (*pesel*). Idolatryczne praktyki związane z Nehusztanem podkreśla termin *m^eqq^tterim* oznaczający składanie ofiar. Również wyrażenie *qitter* (piel) ma negatywne konotacje w literaturze Dtr, łączy się zwykle z ofiarami dla obcych bóstw⁷⁸. Dla wielu autorów zatem jedynie informacja o usunięciu Nehusztana ma walor historyczny, reszta zdania to nota redakcyjna Dtr⁷⁹. Istotnie cała informacja jest terminologicznie stereotypowa. Można również założyć, że pewne posunięcia Ezechiasza w dziedzinie kultu mogły mieć charakter buntu przeciwko Asyrii⁸⁰. Trudno jednak rozstrzygnąć czy Nehusztan, którego imię jest prawdopodobnie grą słów (*n^ehōšet* – „miedź”, „brąz” + *nāhāš* – „wąż”)⁸¹, jest kultem pochodzenia kananejskiego⁸², czy też chodzi o obiekt kultyczny związany z dominacją asyryjską, którego odrzucenie byłoby formalnym aktem rebelii⁸³.

Archeologia dostarcza tu wiele ciekawego materiału ożywiającego tę dyskusję. Z jednej strony mamy do dyspozycji wiele małych przedmiotów w kształcie węża (długości 7-22 cm), wykonanych

⁷⁶ Por. też 1 Krl 3,2-3; 22,43; 2 Krl 12,4; 14,4; 15,4.35 i J. Gray, *I & II Kings*, OTL, Philadelphia 1970², s. 670; J. Rosenbaum, *Hezekiah King of Judah*, s. 189-193.

⁷⁷ Na ten temat A. Schoors, *Die Königreich Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die Assyrische Krise*, BE 5, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, s. 34-35.100-101; B.C. Birtch, *Introduction*, s. 287-290; bardziej ogólnie A.D.H. Mayes, *Deuteronomistic Ideology and the Theology of the Old Testament*, JSOT 82/1999, s. 57-82.

⁷⁸ D. Edelman, *The Meaning of Qitter*, VT 35/1985, s. 401-409.

⁷⁹ Por. N. Na'aman, *The Debated Historicity of Hezekiah's Reform*, s. 182.

⁸⁰ R. Liwak, *Die Rettung Jerusalem im Jahr 701 v. Chr.*, ZThK 83/1986, s. 137-166 zvl. s. 159, autor ten choć przyjmuje historyczność reform Ezechiasza to uznaje je za nierealne w ówczesnym kontekście historycznym; por. też E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*, s. 412; R.H. Lowery, *The Reforming Kings. Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT.S 120, Sheffield 1991, s. 142-164.

⁸¹ G.H. Jones, *1 and 2 Kings II*, NCBC, London 1984, s. 562; L. K. Handy, *Serpent, Bronze of*, ABD V, s. 1117.

⁸² H.H. Rowley, *Zadok and Nehustan*, JBL 58/1939, s. 113-141 sugerował jego pochodzenie jebusyckie, stanowiłby więc obiekt kultyczny odziedziczony po pierwotnych mieszkańcach Jerozolimy, tę opinię podziela wielu współczesnych autorów.

⁸³ E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*, s. 411-412.

z drutu miedzianego lub brązu⁸⁴ świadczących o jego szeroko rozpowszechnionym kulcie, związanym w kulturze kananejskiej przede wszystkim z rytami płodności; z drugiej zaś wykopaliska w Tel Arad, Tel Beer Szeba oraz Lakish wydają się potwierdzać fakt, iż na przełomie VIII/VII w. przed Chr. doszło tam do gwałtownego zniszczenia istniejących sanktuariów⁸⁵, co wielu egzegetów odczytuje jako znak rzeczywistych działań reformatorskich Ezechiasza. Szczególnie interesujący jest tu ołtarz z motywem węża rozbity w sanktuarium w Beer Szeba, który wielu egzegetów łączy z epizodem z 2 Krl 18,4b⁸⁶. Te informacje pozwalają jednak na odwołanie kontekstu historyczno-religijnego dla kultu Nehusztana, nie determinują jednak historyczności ewentualnych reform przeprowadzonych przez Ezechiasza. Wiele ciekawych uwag odnośnie do interpretacji tych danych czyni Ahlström⁸⁷. Według niego, jeśli reformy miały rzeczywiście miejsce, to trudno wytłumaczyć czemu Dtr poświęca im praktycznie tylko jeden stereotypowy wiersz. Trudno zrozumieć, jak Ezechiasz może być wiernym czcicielem Jahwe, skoro usuwa jeden z obiektów religijnych związanych z Mojżeszem. Autor ten sugeruje wreszcie, że ewentualne działania związane z kultem mogły mieć charakter czysto propagandowy, chodziłoby o skoncentrowanie całej siły religijnej w Jerozolimie i psychologiczne wzmocnienie morale narodu wobec bliskiej już wojny z Asyrią. Materiał archeologiczny związany ze zniszonymi sanktuariami, o którym wspomnieliśmy wyżej, może potwierdzać, iż nastąpiło to w wyniku działań wojennych i niekoniecznie świadczy o reformatorskich przedsięwzięciach króla, zwłaszcza że datacja wykopalisk na przełom VIII/VII w. nie jest pewna⁸⁸.

W niektórych komentarzach do 2 Krl 18,4 pojawiają się również odniesienia do 1 Krl 1,9, gdzie wzmiankuje się skałę węża w pobliżu

⁸⁴ K.R. Joines, *The Bronze Serpent*, s. 245-256 zvl. 245-246 pisze o znaleziskach w Megiddo, Gezer, Hazor i Sychem; E. Lipiński, *Nehustan*, DEB, s. 914 dodaje jeszcze Tel Mevorakh i Timna; zob. też P. Welten, *Schlange*, w: K. Galing (red.), *Biblisches Reallexikon*, Tübingen 1977², s. 280-282.

⁸⁵ Por. omówienie tych wykopalisk N. Na'aman, *The Debated Historicity of Hezekiah's Reform*, s. 184-189.

⁸⁶ Y. Aharoni, *The Horned Altar of Beer Sheba*, BA 37/1974, s. 2-6 zvl. s. 4 Fig. 2; G. Hentschel, *2 Könige*, NEB, Stuttgart 1980, s. 85; A. Mazar, *Archeology of the Land of the Bible 10.000 - 586 BCE*, New York 1992, s. 495-496.

⁸⁷ G. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, s. 702-703.

⁸⁸ N. Na'aman, *The Debated Historicity of Hezekiah's Reform*, s. 184.

źródła Rogel i Ne 2,13, gdzie mowa jest z kolei o źródle węża. Nazwy te mogłyby być śladem kultu węża w okolicach Jerozolimy, identyfikowanie obu wymienionych miejsc ze sobą jest jednak raczej niemożliwe ze względu na istotne różnice topograficzne wynikające z kontekstu. Wyrażenie *'eben hazzohelet* (1 Krl 1,9) niekoniecznie jednak trzeba tłumaczyć jako skałę/kamień węża i utożsamiać to miejsce z rodzajem ołtarza, gdzie sprawowano kult tego stworzenia. Chodzi zatem o interpretację czysto hipotetyczną⁸⁹. Etymologicznie *zhl* może oznaczać węża, robaka⁹⁰ i pochodzi od czasownika „pełzać, czołgać się”, ale może też chodzić o śliski, spadzisty gład/skałę. LXX stosuje tu prostą transliterację⁹¹. De Vries⁹² sądzi, że chodzi raczej o miejsce, gdzie zrzucano kamienie do Wadi i tłumaczy: „the sliding stone”; również Noth tłumaczy⁹³: „gleitenden Stein” i zwraca uwagę, że o ile *zhl* czasem oznacza węża, to *zhlt* nigdy nie ma takiego sensu. Obszerłą dyskusję na bazie krytyki tekstu prezentuje też Mulder⁹⁴, który podobnie jak Noth uważa, iż *zhlt* samo przez się nie tłumaczy się „wąż”, dlatego taka interpretacja daleka jest od pewności. Autor ten jednak nie wyklucza, że mogło tu być jakieś sanktuarium związane z tym kultem. Fritz⁹⁵ natomiast uważa, iż chodzi o „eine besondere Felsformation oder ein einzelner Felsblock im Umkreis der Rogelquellen”, który nie ma nic wspólnego z sugerowanym powyżej kultem węża.

Na końcu musimy zauważyć, że odniesienie obiektu kultycznego, jakim był Nehusztan, do osoby Mojżesza w żadnym wypadku nie obwinia go za dewiacyjny kult, jaki sprawowano w czasach Ezechiasza⁹⁶. Trudno ustalić, w jaki sposób ten idol znalazł się w świątyni jerozolimskiej. Nie wiadomo w końcu, czy ten kult należy łączyć z kananejskimi kultami płodności, czy też z wierzeniami w jego uzdrowicielską moc.

⁸⁹ E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1 Könige 1-16*, ATD 11,1, Göttingen 1985, s. 12.

⁹⁰ BDB, s. 267; KBL I, s. 256-257.

⁹¹ Różne próby identyfikacji tego zwrotu por. W.H. More, *Serpent's stone*, ABD V, s. 1116-1117.

⁹² S.J. De Vries, *1 Kings*, WBC 12, Waco 1985, s. 14.

⁹³ M. Noth, *Könige I, 1-16*, BK IX.1, Neukirchen-Vluyn 1983², s. 1.6.

⁹⁴ M.J. Mulder, *1 Kings 1-11*, HCOT, Leuven 1998, s. 48-49. L.K. Handy, *Serpent Bronze of*, s. 1117 pisze, iż kamień ten mógł reprezentować mało znane bóstwo kananejskie Horon; por. J. Gray, *The Canaanite God Horon*, JNES 8/1949; U. Rütterswörden, *Horon*, DDD, s. 425-426.

⁹⁵ V. Fritz, *Das erste Buch der Könige*, ZBK.AT 10.1, Zürich 1996, s. 26.

⁹⁶ G.H. Jones, *1 and 2 King*, s. 562.

Joines⁹⁷ uważa jednak za mało prawdopodobne, aby po 500 latach chodziło o autentyczny przedmiot związany z Mojżeszem. Autor ten podkreśla ponadto, że brak jakichkolwiek śladów o wprowadzeniu tego idola do świątyni, jak mamy to np. w tradycji o Arce Przymierza (por. 2 Sm 6). Chodzi zatem raczej o obiekt kultyczny, który w popularnej religijności kojarzony był ze znanym epizodem na pustyni, a z czasem prawdopodobnie utożsamiono go całkowicie z tą tradycją. Tekst Lb 21,4-9 mógł służyć w tym przypadku jako etiologiczne uzasadnienie dla przejętego z kultury kananejskiej kultu węża. Niektórzy autorzy⁹⁸ uważają, iż Lb 21,4-9 mogło stanowić pierwotnie *Vorform* dla Wj 32 (JE) opowiadającego wydarzenia związane ze złotym cielcem. W tradycji przekazanej przez Lb 21 jednak wąż wykonany przez Mojżesza miał raczej pozytywne konotacje, stąd to połączenie z funkcją Mojżesza, jako wstawiającego się za narodem przed Bogiem, ważne dla Lb 11-21, wydaje się raczej późniejsze niż negatywny kontekst dla tej roli, jakim jest bałwochwalstwo u stóp Synaju. Lb 21 stanowi epizod finalny całego cyklu buntów podczas wędrówki przez pustynię, a cały kompleks Lb 10-32 (J), w opinii Van Setersa⁹⁹, rozwija skutką wersją tych wydarzeń z Pwt 1-3. Ponadto, podkreśla ten sam autor w innej ze swoich książek¹⁰⁰, historia z Lb 21,4-9 nie ma kontekstu kultycznego, lecz uzdrowicielski. Z tego samego powodu sprzeciwia się opinii, iż Lb 21,4-9 jest wcześniejsze w stosunku do 2 Krl 18,4, gdzie mamy podobnie jak w Wj 32, kontekst bałwochwalczy.

Możliwe więc, że tradycja ludowa kojarzyła jakieś wspomnienie związane z epizodem na pustyni, które uzasadniało kult Nehusztana w świątyni jerozolimskiej. Po zniszczeniu tej dewiacyjnej dla Dtr formy kultu, mogło powstać pierwsze i jedyne opracowanie pochodzącej z popularnej religijności tradycji, które późniejsza teologia oczyściła z wszelkich dwuznaczności kultycznych. Lb 21,4-9 mogło zatem zostać zredagowane znacznie później jako wyjaśnienie do enigmatycznej informacji z 2 Krl 18,4¹⁰¹.

⁹⁷ K.R. Joines, *The Bronze Serpent*, s. 253.

⁹⁸ W. Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln 1989⁶, s. 106; K. Koenen, *Ehrene Schlange und Goldenes Kalb*, ZAW 111/1999, s. 353-372.

⁹⁹ J. Van Seters, *The Pentateuch*, s. 149.

¹⁰⁰ Tenże, *The Life of Mose*, s. 225.

¹⁰¹ Takie sugestie por. M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Behauptungspunkten beider Literaturwerke*, AthANT 67, Zürich 1981, s. 303-304; E. Aurelius, *Der Fürbitter*, s. 150-151; J. Van Seters, *The Life of Mose*, s. 225.

Trudno też wytłumaczyć, w jaki sposób Mojżesz, któremu rzadko przypisuje się w Biblii budowanie czegokolwiek, tu (2 Krl 18,4b) pojawia się nagle w takiej właśnie roli. Rozwiązanie, jakie sugeruje Van Seters¹⁰², nie zakłada konieczności istnienia jakiegokolwiek przeddeuteronomistycznej tradycji w tym względzie. Czysto symboliczna rola węża w Lb 21 jest znakiem jego demitologizacji, pokazującej jak boska moc została przypisana przedmiotowi, który oryginalnie był tylko jej instrumentem. Można zatem założyć, że pierwotna wersja 2 Krl 18,4 wzmiankowała jedynie zniszczenie Nehusztana, a połączenie go z osobą Mojżesza jest późniejszą glossą redakcyjną. Niewykluczone, że sam kult węża mógł pojawić się w świątyni również pod wpływem wierzeń egipskich, gdzie wąż (ureus) był symbolem królewskośći (por. Iz 6)¹⁰³. Dla autora Lb 21,4-9 jednak wąż nie jest już przedmiotem magicznym, nie spełnia funkcji apotropaicznej i nie ma powiązania ani z kananejskim kultem płodności, ani egipskim symbolem królewskośći. Funkcjonuje wyraźnie wyłącznie jako symbol, znak uzdrowicielskiej i zbawczej mocy Boga, która działa nie przez emanację z postaci węża, ale przez wiarę i zaufanie, jakie rodzi się w sercach patrzących na niego. Możemy więc wnioskować, iż Lb 21,4-9 jest tekstem będącym produktem finalnym powstałym z połączenia różnych tradycji¹⁰⁴ i powstał jako etiologiczne uzasadnienie do informacji przekazanej przez Dtr w 2 Krl 18,4b może z wykorzystaniem tradycji z Pwt 8,15 i Jr 8,17. Materiał archeologiczny, który wspomnieliśmy wcześniej, potwierdza słuszność tezy Rowleya¹⁰⁵ o kananejskim pochodzeniu kultu węża, co jednak niekoniecznie musi determinować jego jebusyckie konotacje, jak sugerował ten autor.

ks. Janusz LEMAŃSKI

¹⁰² J. Van Seters, *The Life of Mose*, s. 225-226.

¹⁰³ T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, s. 403.

¹⁰⁴ Tak sugerował cyt. przez nas J. De Vaulx, *Les Nombres*, s. 235-237.

¹⁰⁵ H.H. Rowley, *Zadok and Nehustan*, s. 113-141.