

# Niesiołowski-Spanò, Łukasz

---

Biblijny kult węży - addenda : (w związku z artykułem Macieja Münnicha, Biblijny kult węży - próba interpretacji, PH, t. XCV, z. 2, s. 153-167)

---

Przegląd Historyczny 96/4, 607-616

---

2005

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

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

LUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ

Uniwersytet Warszawski

Instytut Historyczny

### Biblijny kult węży — *addenda*

(w związku z artykułem Macieja Münnicha *Biblijny kult węży*  
— *próba interpretacji*, PH, t. XCV, 2004, z. 2, s. 153–167)

Interesujący artykuł Macieja Münnicha przynosi wartą uwagi hipotezę, zgodnie z którą brązowy wąż, według tradycji biblijnej wykonany przez Mojżesza, a później do czasów Ezechiasza czczony w świątyni jerozolimskiej, miał związek z kultem boga Horona. Propozycja ta jest przekonująca, lecz sam artykuł Macieja Münnicha wymaga — jak sądzę — kilku uwag, po części polemicznych, a po części stanowiących uzupełnienie tez autora.

Zacznijmy od samej terminologii. Münnich tłumaczy kluczowy dla identyfikacji przedmiotu *passus* z Lb 21,9 przez: „I sporządził Mojżesz węża brązowego i umieścił go na palu”. Jak sądzę, istotnym elementem w narracji Księgi Liczb w tym miejscu jest nie tylko samo przedstawienie węża z brązu (choć warto zwrócić tu uwagę na szybkie przejście od polecenie wykonania owego przedmiotu (w. 8) do jego wykonania (w. 9) bez jakichkolwiek aluzji do czasochłonnego i wymagającego zaawansowanej technologii procesu wytopu lub metaloplastyki), lecz również miejsce jego umieszczenia. Münnich, podobnie jak tłumacze Biblii Tysiąclecia<sup>1</sup>, stosuje termin „pal”, aby oddać hebrajski rzeczownik *nēs*. Rzeczownik ten występuje w Biblii Hebrajskiej 21 razy, a jego znaczenie zbliżone jest do: „flaga, sztandar, oznaka, emblemat”, ale i „maszt” lub „żagiel”<sup>2</sup>. Jak rozumiem, intencją autora było zastosowanie w przekładzie słowa wskazującego na uniesienie owego wizerunku węża na jakimś rodzaju kija, choć słowo „pal” nie wydaje się tu szczególnie adekwatne. Oznaczałoby to, że autor preferuje w tym miejscu znaczenie materialnego przedmiotu, pozwalającego na uniesienie czegoś, a nie bardziej przenośnego, w rodzaju: „symbol”, „oznaka”, „znak”. Rozumienie proponowane przez Münnicha nie jest jednak jedynym z możliwych.

Dla przykładu można rozważać interpretację słów z Lb 21,8 (oczywiście w oderwaniu od 2 Krl 18,4) przez: „... wykonaj sobie węża, i namaluj go na sztandarze”, a w. 9 jako:

<sup>1</sup> W Biblii Gdańskiej użyto terminu „drzewce”, a w Biblii Warszawsko-Praskiej — „słup” (na którym się coś zawiesza).

<sup>2</sup> *The Dictionary of Classical Hebrew* (dalej: DCH), red. D. J. A. C l i n e s, t. V, Sheffield 2001, s. 697. Cf. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, red. F. B r o w n, s. v.: *nss* II: *standard, ensign, signal, sign* (dalej: BDB).

„I wykonał Mojżesz (wizerunek) węża brązowego i namalował go na sztandarze...” (por. wykorzystanie czasownika *sûm / sîm* w 2 Krl 9,30, a także znaczenie czasownika *ʿsh*, który nie zawsze oznacza czynność wykonywania materialnego przedmiotu<sup>3</sup>, np. w Kpl 20,13; Pwt 16,12; 2 Krl 12,3)<sup>4</sup>. Na poparcie takiej interpretacji można przywołać tekst LXX, gdzie hebrajskiemu słowu *nēs* odpowiada greckie σημεῖον — „cudowny znak, cud, oznaka, znak ostrzegawczy”<sup>5</sup>. Jak sądzę, zarówno hebrajski termin *nēs*, jak i grecki σημεῖον wskazuje przede wszystkim na cudowność owego przedmiotu<sup>6</sup>. Choć nie zamierzam bronić zgłoszonej tu możliwości interpretacji, należy pamiętać, że takie rozumienie tych passusów, czyli odmienne od zaproponowanego przez Münnicha, jest również możliwe.

W Wj 17,15, gdzie mowa jest o unoszeniu rąk, i trzymanej w nich laski (*matteh*; ῥάβδος) przez Mojżesza, jako magicznemu sposobowi na zbrojne pokonanie Amalekitów, znaczenie terminu *nēs* z pewnością nie jest zbliżone do „pala”; według Biblii Tysiąclecia wers ten brzmi: „Potem Mojżesz zbudował ołtarz, który nazwał Pan–Nissi”<sup>7</sup>. Nazwa ołtarza, hebr.: *yhw̄h nissî*, w istocie nie jest łatwa do przetłumaczenia, lecz jeśli uznać, że chodzi tu o znaczenie zbliżone do słowa „pal”, mielibyśmy ołtarz nazwany: „Yahwe (jest) moim palem” (*sic!*)<sup>8</sup>.

Jak się jednak wydaje, zdania z Lb 21,9 i 2 Krl 18,4 wskazują na przedmiot kultowy wykonany z brązu. W miejscu, które można by interpretować jako wizerunek, a nie przedmiot rzeczywisty, Münnich skłania się ku temu drugiemu. Zastosowanie terminu „pal” nie tylko podkreśla materialność tego, na czym umieszczono brązowego węża, lecz również zaznacza różnicę między tym przedmiotem, a innym, przychodzącym w tym miejscu na myśl, a mianowicie „laską” (*matteh / mattâh*)<sup>9</sup> Aarona, o której mowa m.in. w Wj 7. Jak sądzę, właśnie owa laska, która ma zaskakująco dużo związków z węzami, uszła uwadze autora. Rzeczownik *matteh* występuje w Biblii Hebrajskiej ponad 250 razy, przy zaledwie około 20 wystąpieniach słowa *nēs*.

Próba odseparowania od siebie obu tych rzeczowników, właśnie w kontekście kultu węży, nie wydaje się słuszna. Nie sposób w tym miejscu nie przytoczyć znanego passusu z Księgi Wyjścia: „Pan tak powiedział do Mojżesza i Aarona: Jeśli faraon powie wam tak: Uczynicie cud na waszą korzyść, wtedy powiesz Aaronowi: Weź laskę i rzuć ją przed faraonem, a przemieni się w węża. Mojżesz i Aaron przybyli do faraona i uczynili tak, jak nakazał Pan. I rzucił Aaron laskę swoją przed faraonem i sługami jego, i zamieniła się w węża

<sup>3</sup> BDB, loc. cit.

<sup>4</sup> Trzeba w tym miejscu dodać, że widoczna jest tu na pierwszy rzut oka różnica pomiędzy wersami 8 i 9, ponieważ w pierwszym z nich nie pada nazwa materiału, dopiero w wersie 9 mowa jest o wężu z brązu (*n<sup>e</sup>has n<sup>e</sup>hset*), po drugie w obu wersach zastosowano inne terminy na określenie samego węża: *šarāp* w wersie 8 i *n<sup>e</sup>has* w wersie 9.

<sup>5</sup> Cf. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek–English Lexicon of the Septuagint* (dalej: Lust, *Lexicon*), t. II, Stuttgart 1996, s. 424.

<sup>6</sup> Cf. znaczenie terminu *nēs* w hebrajskim Talmudzie: „flaga, cudowne zdarzenie, znak”; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi* (dalej: Jastrow), t. II, London 1886 (reprint New York 1992), s. 914–915. W Wulgacie w Lb 21,8–9 oddane przez „signum”. Greckie słowo σημεῖον ma również znaczenie „żagiel”, „sztandar”, cf. *A Greek — English Lexicon*. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott, Oxford 1993 (dalej: LS), s. v.

<sup>7</sup> Wg Biblii Gdańskiej: „I zbudował Mojżesz ołtarz, a nazwał imię jego: Pan chorągiew moja”. Cf. J. I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary, 3, Dallas 1987, *passim*.

<sup>8</sup> Cf. LXX: κύριός μου καταφυγή, a zatem „Pan mym schronieniem/azylem”; LS, s. v.

<sup>9</sup> Cf. BDB, s. 641; DCH, t. V, s. 235–237.

(*tannîn*). Faraon wówczas kazał przywołać mędrców i czarowników, a wróżbici egipscy uczynili to samo dzięki swej tajemnej wiedzy. I rzucił każdy z nich laskę, i zamieniły się w węże. Jednak laska Aarona połknęła ich laski” (Wj 7,8–12)<sup>10</sup>. Laska Aarona jest tu bez wątpienia przede wszystkim przedmiotem o cechach nadprzyrodzonych. Podobnie cudownym przedmiotem staje się laska w rękach samego Mojżesza: „Wówczas Pan zapytał go: Co masz w ręku? Odpowiedział: Laskę (*matteh*). Wtedy rozkazał: Rzuć ją na ziemię. A on rzucił ją na ziemię, i zamieniła się w węża (*nāhās*). Mojżesz zaś uciekał przed nim. Pan powiedział wtedy do Mojżesza: Wyciągnij rękę i chwyć go za ogon. I wyciągnął rękę i uchwycił go, i stał się znów laską w jego ręku” (Wj 4,2–4).

W Lb 17,16–26 wspomniana jest laska Aarona, która w cudowny sposób wypuściła pędy, wskazując na Aarona, jako wybrańca bożego<sup>11</sup>. W dalszej części Księgi Liczb również mowa jest o cudownym działaniu laski. Tekst ten jest ważny z kilku powodów. „I przemówił Pan do Mojżesza: Weź laskę (*matteh*) i zbierz całe zgromadzenie, ty wespół z bratem twoim Aaronem. Następnie przemów w ich obecności do skały, a ona wyda z siebie wodę. Wyprowadź wodę ze skały i daj pić ludowi oraz jego bydłu. Stosownie do nakazu zabrał Mojżesz laskę (*matteh*) sprzed oblicza Pana. Następnie zebrał Mojżesz wraz z Aaronem zgromadzenie przed skałą i wtedy rzekł do nich: Słuchajcie, wy buntownicy! Czy potrafimy z tej skały wyprowadzić dla was wodę? Następnie podniósł Mojżesz rękę i uderzył dwa razy laską (*matteh*) w skałę. Wtedy wypłynęła woda tak obficie, że mógł się napić zarówno lud, jak i jego bydło. Rzekł znowu Pan do Mojżesza i Aarona: Ponieważ Mi nie uwierzyliście i nie objawiliście mojej świętości wobec Izraelitów, dlatego wy nie wprowadzicie tego ludu do kraju, który im daję” (Lb 20,7–12). Rola laski jest tu oczywista. Jest cudownym przedmiotem, dzięki któremu Mojżesz ma władzę nad wodą, w analogiczny sposób, jak unosząc laskę spowodował rozstąpienie się wody w Wj 14,15–28. Warto zwrócić uwagę na wers 12, w którym Bóg karci Mojżesza i Aarona (a nie cały Izrael). Istota owej nagany wydaje się polegać na tym, że Bóg nakazał (w. 8), by Mojżesz wydobył wodę ze skały siłą słowa (użyty jest tu czasownik „mówić” od rdzenia *dbr*), podczas gdy niedowierający w przykazanie boże Mojżesz uderza laską w skałę, czyli posługuje się banalną magią. Konsekwencje tego czynu są — jak widzieliśmy — poważne.

Przytoczone tu przykłady mają na celu zilustrowanie bogactwa materiału biblijnego dotyczącego przedmiotu, który służy do celów magicznych, a znajduje się w rękach np. Mojżesza i Aarona<sup>12</sup>. Należy w tym miejscu, choćby ogólnie, wyjaśnić znaczenie zastosowanego powyżej terminu „magiczny”. Użyty został on nie jako określenie antynomiczne względem religii (uznawanie magii za wczesny etap rozwojowy religii było typowe dla teorii religioznawczych rodem z XIX w.), lecz jako określenie praktyk, w których człowiek bezpośrednio oddziałuje na siły nadprzyrodzone. Przy takim rozumieniu terminu „magia” można wyróżnić bardzo wiele jej elementów, które uzupełniają bogaty obraz życia religijnego dawnych społeczeństw, w tym również twórców i bohaterów Starego Testamentu.

Przypomnijmy jednak w tym miejscu, że Münnich opowiedział się za materialnością, a w zasadzie za formą pala, względnie kija, przedmiotu, na którym umieszczono węża

<sup>10</sup> Tłumaczenie *Biblii Tysiąclecia*.

<sup>11</sup> Cf. Heb 9,4.

<sup>12</sup> Cf. np. Sdz 6,21, gdzie anioł przy pomocy kija/laski (hebr.: *miş'ēneh*; gr.: *πάβδος*) spala ofiarę ułożoną na skale.

z brązu, a co za tym idzie zaniechał interpretacji wynikającej ze słownikowych wskazań zarówno hebrajskiego terminu *nçs*, jak i greckiego *σημεῖον*. Dziwi zatem, czemu nie wykorzystał całego arsenału biblijnych wzmianek, które choć wykorzystują inną terminologię, opisują podobne (jeśli nie to samo) zjawisko.

Właśnie owo zaniechanie prowadzi do kolejnej kwestii wymagającej omówienia. Chodzi mianowicie o niewystarczający, jak sędzę, sposób, w jaki Münnich zasygnalizował związek węża i laski, na której się on znajdował, z magią i wróżbiarstwem. Zacząć wypada od ważnego miejsca w Księdze Ozeasza: „Lud mój zasięga rady u swojego drewna, a jego laska (*maqqēl*)<sup>13</sup> daje mu wyrocznie; bo go duch nierządu omamił — opuścili Boga swojego, aby cudzołożyć” (Oz 4,12). Nie ma w tym miejscu wątpliwości, że tekst prorocki łączy mantykę z przedmiotem określonym terminem *maqqēl*. Ten sam termin, m.in. w Rdz 30,37–39 użyty jest na określenie przedmiotu, który służy celom magicznym. Jakub uklada przed parzącymi się zwierzętami drażni, obdarte z kory w taki sposób, by powstał na nich wzór prążków, dzięki czemu nowo narodzone jagnięta miały cętkowaną maść.

Należy się w tym miejscu zatrzymać przy kwestii związku węża i jego symboliki z magią, wróżbiarstwem, leczeniem i symboliką wody. Maciej Münnich uznał w swoim tekście, że istnieje wyraźne rozróżnienie między wężem związanym z kultami żeńskimi i — szerzej mówiąc — kultami płodności, a jego symboliką obecną w wątkach związanych z leczeniem. Nie jestem w tym miejscu przekonany, czy w istocie można mówić o tak jasnym rozdziale<sup>14</sup>. Ikonografia z terenów Syro–Palestyny nie pozostawia wątpliwości, że najczęściej węże pojawiały się jako obiekty związane z kultami bóstw żeńskich. Czy jednak oznacza to, że wąż obecny w kulcie Horona (i innych bogów–uzdrowicieli) ma inne konotacje? Jak sędzę, można w tym miejscu powiedzieć, że wąż ma symbolikę złożoną, ale tworzącą zwarte zespół pojęciowy. Wąż jest zawsze kojarzony ze światem wody, a jako zwierzę zmieniające skórę stał się symbolem długowieczności lub wręcz nieśmiertelności (stąd np. znany symbol węża zwiniętego w koło, trzymającego własny ogon). Przez skojarzenia z wodą wąż pozostaje blisko związany z kultem lunarnym, w niektórych kulturach stając się wręcz wcieleniem księżyca, a za jego pośrednictwem z kolei łączy się z kultami kobiecymi<sup>15</sup>. Wąż jest zawsze stworzeniem typowo chtonicznym i aspekt ten pozostaje widoczny nawet w środowisku (jak w wypadku Palestyny), gdzie węże kojarzą się głównie z pustynią. Elementem dopełniającym akwatyczność, aspekt płodnościowy i lunarny, a jednocześnie chtoniczność węża jest jego obecność w symbolice magii. To właśnie woda i siła odradzania się życia uczyniły z węża częsty atrybut magów i wróżbiarzy. Odnoszę wrażenie, że w artykule Macieja Münnicha zbyt mało miejsca poświęcono szerszym konotacjom związku węża z bóstwem uzdrawiającym. W omawianym artykule ani razu nie pada słowo „magia”, a analizowane aspekty bóstwa sprowadzane są wyłącznie do jego roli jako uzdrowiciela, przy pomijaniu znaczenia mantyki. Uważam, że symbolika węża, jaką możemy śledzić w materiale Syro–Palestyny, jest bardziej złożona niż sugerowałby to wywód Münnicha. Jak widzieliśmy w Wj 7,8–12, magiczny atrybut jakim jest laska wiąże się z symboliką węża,

<sup>13</sup> W LXX, podobnie jak w Wj 4,2–4, występuje tu termin *ῥάβδος*.

<sup>14</sup> Cf. G. H a r t, *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London 1986, s. 83, który pisze, że Horon, czczony również w Egipcie, miał odstraszać wszelkie dzikie zwierzęta, w tym lwy i dzikie psy.

<sup>15</sup> M. E l i a d e, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1993, s. 164–168, 279–280.

a jej związek z wodą jest oczywisty w świetle Wj 14,15–28. Równocześnie wyjątkowość owego atrybutu podkreślona jest przez jego cudowność i życiodajną siłę (płodność, por. Lb 20,7–12). Również materiał pozabiblijny sugeruje związek Horona z magią. Wystarczy zwrócić uwagę na pojawienie się imienia tego boga w sławnym papirusie magicznym Harisa<sup>16</sup>.

Dochodzimy ponownie do spraw terminologii. Termin interesujący Münnicha, czyli „wąż brązowy” (*n<sup>e</sup>ḥaš n<sup>e</sup>ḥōšet*), wymaga jednak większej uwagi. Oba słowa pochodzą od tego samego rdzenia, co już zwraca uwagę na szczególny związek między nimi. Od tego samego rdzenia pochodzi nazwa własna (*nota bene* hapax) Nechusztan. Rzeczownik *n<sup>e</sup>ḥaš* oznacza węża (31 użycie w Biblii Hebrajskiej), natomiast rzeczownik *n<sup>e</sup>ḥōšet* oznacza brąz, lub miedź (140 wystąpień w Biblii Hebrajskiej). Oba pochodzą jednak od czasownika *nḥš* — „wróżyć, uprawiać wróżbiarstwo”<sup>17</sup>. Znaczenie owego czasownika, w połączeniu z przytoczonymi powyżej świadectwami, każe sądzić, że brązowy wąż nie jest wyłącznie atrybutem boga lekarza, lecz jest również (a może nawet przede wszystkim) związany z wyroczniami i mantyką. Właśnie ten aspekt kultu Horona stanowić może tło dla wątku o brązowym wężu stosowanym jako ochronny amulet przez Izraelitów na pustyni i zapewne ten sam aspekt nakazał autorom ksiąg Królewskich przypisać Ezechiaszowi oczyszczenie świątyni z przedmiotu związanego z wróżbiarstwem. W większym stopniu w 2 Krł 18,4 może chodzić o akcję skierowaną przeciw wróżbiarstwu niż przeciw kultowi niejawnemu.

Słusznie — jak sądzę — autor łączy kult brązowego węża z Horonem, wskazując na jego atrybuty jako boskiego lekarza. Nie jest to jednak jedyny aspekt tego boga. Dostępne nam informacje źródłowe wskazują bowiem na związki Horona z wróżbiarstwem i wyroczniami. W Tell Qasile odnaleziono pochodzący z VIII/VII w. p.n.e. ostrakon z inskrypcją o treści: „Złoto (z) Ofiru dla świątyni Horona /s(ykli) 30” (*zḥb 'pr lbyr ḥrn /š 30*)<sup>18</sup>. Zarówno Joseph Naveh, jak i później Giovanni Garbini uznają — na podstawie danych paleograficznych — że zabytek ten należy łączyć z Filistynami. Świadczenie to potwierdzać może istnienie kultu Horona wśród Filistynów.

Tell Qasile to znane stanowisko archeologiczne w okolicach dzisiejszego Tell Awiwu, gdzie odnaleziono pozostałości świątyni, niewątpliwie wybudowanej i wykorzystywanej przez Filistynów<sup>19</sup>. Nie ma pełnej pewności, czy ostrakon z inskrypcją mówiącą o darze dla świątyni Horona dowodzi istnienia takiej świątyni w miejscu znalezienia. Nic jednak

<sup>16</sup> Na ten temat szerzej pisze W. F. Albright, *The Canaanite God Ḥaurôn (Ḥôrôn)*, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures” t. LIII, 1936, s. 1–12, zwłaszcza s. 3–4.

<sup>17</sup> DCH, t. V, 667–670; Cf. użycia epigraficzne: J. Hoftijzer, K. Jongeling, *Dictionary of the North–West Semitic Inscriptions*, t. II, Leiden–Boston–Köln 1995, s. 726.

<sup>18</sup> J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh–Century BCE Philistia: The New Evidence from Tell Jemmeh*, „Israel Exploration Journal” t. XXXV, 1985, s. 8–21, nr 6 (s. 16); G. Garbini, *I Filistei. Gli Antagonisti di Israele*, Milano 1997, s. 250, nr 3. Cf. A. Mazur, *Excavations at Tell Qasile. Part two: The Philistine Sanctuary: Various finds, the pottery, conclusions, appendixes*, „Qodem. Monographs of the Institute of Archaeology” XX, Jerusalem 1985, s. 129–131.

<sup>19</sup> A. Mazur, *Excavations at Tell Qasile. Part one: The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects*, „Qodem. Monographs of the Institute of Archaeology” XII, Jerusalem 1980 oraz idem, *Excavations at Tell Qasile*, cz. II.

nie wskazuje, by było inaczej. Dla interesującej nas kwestii znaczące jest jeszcze jedno znalezisko pochodzące z wykopalisk w Tell Qasile. Chodzi mianowicie o skarabeusza z przedstawieniem postaci ludzkiej jadącej na wozie<sup>20</sup>. Otóż typ przedstawienia na tej pieczęci nie ma wielu paraleli, a wszystkie znane egzemplarze pochodzą z Palestyny i datowane są na ten sam okres (początek epoki żelaza), a co najważniejsze — wszystkie odnaleziono na stanowiskach zamieszkałych przez Filistynów lub inne plemiona wchodzące w skład tzw. Ludów Morza<sup>21</sup>. Według Menakhema Shuvala mamy tu do czynienia z typem ikonograficznym pozostającym pod silnym wpływem gliktyki egipskiej, lecz o innym niż pierwotny znaczeniu symbolicznym<sup>22</sup>. Autor ten uważa, że na skarabeuszu przedstawiony jest bóg, a po atrybutach sądząc, można stwierdzić, że jest to bóstwo w typie Seta. Nie można tu jednak mówić o kulcie egipskiego boga, lecz jedynie o przedstawieniu bóstwa czczonego w Kanaanie, przy zastosowaniu wzorców rodem z egipskiej ikonografii. Shuval wymienia w tym kontekście Reszefa, Mekala i Baala<sup>23</sup>. Nie sposób ustalić w sposób wystarczająco pewny, o jakie bóstwo tu chodzi. Wiemy z pewnością, że był to bóg o cechach chthonicznych, którego symbolem był przedstawiony na pieczęciach zając<sup>24</sup>. Może jadący na rydwanie „bóg-zając” to właśnie Horon, o którego świątyni wspominał napis na przytoczonym powyżej ostrakonie? Zestawienie materiału źródłowego z Tell Qasile wskazywać może zatem na istnienie w tamtejszym sanktuarium kultu Horona, którego ikonografia mocno akcentuje aspekty chthoniczne. Świadczenia z Tell Qasile dostarczają jedynie danych o chthonicznych cechach Horona, nie mówiąc niczego więcej o charakterze tego bóstwa i jego kultu.

Skoro wśród Filistynów żywy był kult tego bóstwa chthonicznego, można pokusić się o następujące rozważania. Jak twierdził William F. Albright, etymologia imienia „Horon” wiąże się z terminem oznaczającym zaświaty<sup>25</sup>. Analogiczne znaczenie ma określenie innego bóstwa czczonego przez Filistynów, o którym dostępne nam informacje pochodzą z Biblii. Jest to znane miejsce, które w tekście hebrajskim mówi o świątyni Belzebuba (*ba'al-zēbûb*), a w LXX ο βααλ μυιαν θεον Ακκαρων, czyli „Panu Much”. Nie ulega już jednak wątpliwości, że tekst hebrajski (i wszystkie zależne od niego tłumaczenia) jest w tym miejscu zepsuty i że oryginalne określenie boga brzmiało zapewne *ba'al-zēbûl* — „Pan zaświatów”<sup>26</sup>. Może Horon z inskrypcji z Tell Qasile i *ba'al-zēbûl*, którego świątynia

<sup>20</sup> A. Mazar, *Excavations at Tell Qasile*, cz. II, s. 18–20.

<sup>21</sup> M. Shuval, *A Catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel*, [w:] *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, red. O. Keel, M. Shuval, Ch. Uehlinger, t. III, „Orbis Biblicus et Orientalis” t. C, Freiburg–Göttingen 1990, s. 67–161, zwłaszcza s. 76–95 (wspomniany tu skarabeusz ma w katalogu nr 4, s. 125; analogiczne pieczęcie umieszczono w katalogu pod nr 5–17). Cf. stanowisko O. Keela, ibidem, s. 285–297.

<sup>22</sup> M. Shuval, op. cit., s. 93–95.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>24</sup> Zając jest oczywiście według Biblii zwierzęciem nieczystym (Kpł 11,6; Pwt 14,7); Cf. E. Firmage, *Zoology*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary* (dalej: ABD), red. D. N. Freedman, New York 1992, s. v., t. VI, s. 1142–1143.

<sup>25</sup> W. F. Albright, *The Canaanite God*.

<sup>26</sup> W. Herrmann, *Baal Zebub*, s. v. (kol. 293–296), [w:] *Dictionary of deities and demons in the Bible*, red. K. van der Toorn et al., Leiden–New York–Köln 1995; Th. J. Lewis, *Beelzebub*, [w:] ABD, s. v.

— według Biblii — istniała w Ekronie, są tym samym bóstwem lub może jego dwoma aspektami?

Wspomniana tu wzmianka z 2 Krl 1,2–6 opowiada o wysłaniu przez króla Achazjasza posłańców do Ekronu, by w tamtejszej świątyni zasięgnęli wyroczni i dowiedzieli się, czy ranny król wyzdrowieje. Świadczenie to z pewnością jedynie wzmacnia argumentację Münnicha, ponieważ wiąże ze sobą czczone przez Filistynów bóstwo chtoniczne *par excellence* z wróżbiarstwem (wyrocznia z 2 Krl 1,2–6 dotyczy stanu zdrowia, lecz trudno spodziewać się, aby wyrocznie były aż tak wyspecjalizowane, by ograniczały się wyłącznie do kwestii zdrowia) i umieszcza je w Ekronie, a zatem około 30 km od Jerozolimy. Nie bez znaczenia jest również fakt, że właśnie Ezechiaszowi przypisuje się udany podbój Filistei (2 Krl 18,8), a zatem zapewne również i Ekronu.

Przy okazji omawianego kultu i śladów łączących Horona z terenami Filistei należy wspomnieć o jeszcze jednym ważnym, pozabiblijnym źródle. Chodzi mianowicie o pewną grecką inskrypcję z Delos<sup>27</sup>. Tekst tej inskrypcji brzmi następująco:

Ἡρακλῆ καὶ Αὐρώνῃ θεοῖς Ἰάμνειαν κατέχουσιν Ζηνόδορος Πάτρων Διόδοτος Ἰ-  
αμνίται ὑπὲρ ἑαυτῶν καὶ ἀδελφῶν καὶ τῶν συνγε[v]ῶν καὶ συ[v]όντων πολ[ι]τῶν χα-  
ριστήριον θύειν πάντα πλὴν αἰγείου.

(Heraklesowi i Hauronowi. Bogom z Jamnii, Zenodoros, Patron, Diodoros, Jamnici w swoim imieniu i (w intencji) swoich braci oraz swoich pobratymców i zebranych współobywateli, (jako) dziękczynienie. Składać w ofierze wszystko z wyjątkiem kozy.)

Według Albrighta wymienione tu obok Heraklesa bóstwo to Horon<sup>28</sup>. Zwraca w tym miejscu zwłaszcza uwagę fakt, że zarówno ofiarodawcy, jak i bogowie łączeni są z miejscowością Jamnia, leżącą na zachód od Jerozolimy i przez długi okres pozostająca pod silnym wpływem kultury Filistynów<sup>29</sup>.

Inskrypcja ta poza tym, że dostarcza kolejnej wskazówki wiążącej Horona z terenami zamieszkanymi przez Filistynów, dowodzi również istnienia kultu tego boga w niewielkiej odległości od Jerozolimy jeszcze w II w. p.n.e.

Istnieje jeszcze jedno świadectwo, tym razem bardziej już hipotetyczne, potwierdzające kult Horona w starożytnej Palestynie. Tym razem źródłem jest toponomastyka. Z bi-

Cf. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004, s. 116–122.

<sup>27</sup> Jako pierwszy opublikował ją A. Plassart (*Les sanctuaires et les cultes du Mont Cynthe à Delos*, Paris 1928, s. 278–282; nie udało mi się dotrzeć do tej pracy), a omawia obszernie W. F. Albright, *The Canaanite God*, s. 4–6. Nie wiem, dla jakich przyczyn inskrypcja ta nie znalazła się w wyborze D. Noya (*Inscriptiones Judaicae Orientis*, wyd. D. Noy et al., t. I, *Eastern Europe*, „Texts and Studies in Ancient Judaism” t. CI, Tübingen 2004). Cf. P. Roussel, M. Lamy, *Inscriptions de Delos*, t. V, Paris 1937, nr 2308; F. Sokółowski, *Lois Sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962, nr 57. Tekst według tego wydania.

<sup>28</sup> Cf. F. Sokółowski, op. cit., który pisze: „Le culte d’Héraclès–Melkart et de Haurônas étaient très populaires en Phénicie”.

<sup>29</sup> 2 Krn 26,6. Cf. J. P. Lewis, *Jamnia (Jabneh)*, *Council of*, [w:] ABD, s. v.



blijnego przekazu znamy dwa leżące blisko siebie miasta noszące nazwę Bet–Horon (czyli „Dom/Swiątynia Horona”)<sup>30</sup>. Znajdują się one na północny zachód od Jerozolimy, w odległości nie przekraczającej 20 km<sup>31</sup>. Tereny te również przez długi okres znajdowały się w strefie wpływów Filistynów.

Można zatem podsumować dostępne nam dane stanowiące *dossier* kultu Horona w Palestynie. Wszystkie świadectwa łączą tego boga z terenami pozostającymi pod kulturowym oddziaływaniem Filistynów. Źródła te pochodzą z niemal całego okresu pierwszego tysiąclecia p.n.e. Uchwytne w źródłach aspekty tego bóstwa wskazują na jego chthoniczność i związek z wróżbiarstwem, co znalazłoby szczególne poparcie, jeśli słuszna okazałaby się identyfikacja Horona z Tell Qasile i Jamni z Baal–Zebulem z Ekronu.

Pisząc tekst komentujący wcześniejszą publikację, nie sposób nie odnieść się również krytycznie do kilku uchybień. Münnich przechodzi do porządku dziennego nad tożsamością rzeczywistych zabytków — wyobrażeń węży wykonanych z brązu, pochodzących z terenów Palestyny (s. 155–157) i wężem z brązu, o którym wspomina Stary Testament (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4). Możliwe, że w istocie odnalezione zabytki i przedmiot opisany w Biblii dotyczą tego samego zjawiska kultowego, lecz uznanie ich analogicznej funkcji wymaga, jak sądzę, wprowadzenia pewnych zastrzeżeń.

Münnich, pisząc o wpływach religii kanaanejskiej na religię Hebrajczyków, używa terminu „kult synkretyczny” (s. 155). Określenie to jest tu użyte — jak sądzę — błędnie, ponieważ termin „synkretyzm” odnosi się raczej do wyniku złączenia elementów odmiennego pochodzenia lub zapożyczeń z religii obcych. W wypadku opisu z 2 Krl 18 nic nie wskazuje, by mowa była o obcych wpływach<sup>32</sup>. Przedmioty kultu, usuwane ze świątyni jerozolimskiej, niekoniecznie wskazują na ich obce pochodzenie, a sam najbardziej Münnicha interesujący Nechusztan wykonany miał być rzekomo przez Mojżesza, który nie może być określony mianem twórcy nieznanego dla Jahwizmu religii. Kult sprzed kolejnych reform religijnych był zapewne kultem poddawany wpływom obcym, lecz najistotniejszy był w nim — jak się wydaje — jego tradycyjny aspekt, sięgający epoki brązu i związany z ludnością Kanaanu. Zastosowanie terminu „synkretyzm” w sposób, jaki widać w artykule Münnicha, zdradza pewien, częsty wśród biblistów, sposób myślenia o jahwizmie. Religia ta, nawet jeśli przez długi okres ewoluowała zanim osiągnęła pełną formę monoteizmu, miała być jakościowo odmienna od religii ludów sąsiednich. Taki paradygmat wywodzi się z myśli zawartej w tekście biblijnym, który stara się podkreślać odrębność Hebrajczyków i ich narodowego kultu względem innych ludów Bliskiego Wschodu (stąd np. częste w opracowaniach antytetyczne zestawienie: jahwizm — religie pogańskie, choć w istocie religia Palestyny sprzed V wieku p.n.e. była tak samo pogańska jak religie Moabu, Ammonu,

<sup>30</sup> J. L. Peterson, *Beth–Horon (place)*, [w:] *ABD*, s. v.

<sup>31</sup> Inna hipoteza jest oparta na zbyt kruchych podstawach, by o niej pisać szerzej. Chodzi mianowicie o przypuszczenia G. R. Driera (*Brief Notes*, „Palestine Exploration Quarterly” t. LXXVII, 1945, cz. 3, s. 12–14), który w nazwie Jerycho (*y<sup>h</sup>rîḥō*) widział złożenie czasownika *yrh* (zakładać, budować) i imienia boskiego *ḥō*. Gdyby hipoteza ta była słuszna, choć jej zwolenników nie ma chyba zbyt wielu, można by pokusić się o twierdzenie, że forma *ḥō* jest skróconą formą od imienia Horon, a nie np. Horus.

<sup>32</sup> Cf. F. E. Greenspahn, *Syncretism and Idolatry in the Bible*, „Vetus Testamentum” t. LIV, 2004, z. 4, s. 480–494.

czy Aramu). Obecne w jahwizmie elementy nieortodoksyjne (oczywiście z późniejszego, monoteistycznego punktu widzenia) chętnie określa się jako obce zapożyczenia i wynik synkretyzmu, by w ten sposób uratować założenie o objawionym jahwizmie w stanie czystym, który później (jak chce tego Biblia, z winy złych królów) ulegał wypaczeniom. I tak np. Baal miałby być obcym bogiem, pomimo tego, że dostępne nam źródła pokazują jego autochtoniczny charakter.

Inny ważny element związany jest z następującym stwierdzeniem Münnicha: „2 Krl 18,4 daje nam jeszcze jedną wskazówkę chronologiczną; łącząc Nechusztana z wężem Mojżeszowym udowadnia istnienie w VIII w. p.n.e. tradycji o Mojżeszu ratującym pokąsanych Izraelitów przy pomocy brązowego węża. Należy w tym miejscu podkreślić, że już wówczas owa tradycja była uważana za bardzo starą, przynajmniej w kręgach jerozolimskich jahwistów” (s. 158).

Po pierwsze, wielu badaczy wyraża sceptycyzm co do wiarygodności przekazu o reformie religijnej Ezechiasza<sup>33</sup>. Po drugie — z faktu, że w 2 Krl mowa jest o usunięciu ze świątyni przedmiotu pochodzącego od Mojżesza, nie można wyciągać wniosku, że jest to jednoznaczne z istnieniem w czasach rzekomej reformy pełnej tradycji zawartej w Lb 21,4–9. To, co mamy w rzeczywistości, to dowód, że autorom ksiąg Królewskich (nie wcześniej niż w VI w. p.n.e.) znana była tradycja wiążąca Nechusztana z Mojżeszem. Münnich — jak sądzę — zbyt łatwo przeszedł nad tym do porządku dziennego, twierdząc, że „jak można zauważyć, przyjmujemy, że omawiany tekst rzeczywiście sięga wydarzeń z czasów króla Ezechiasza (728–699 r. p.n.e.), choć Księgi Królewskie powstały zapewne nie wcześniej aniżeli podczas niewoli babilońskiej. Ich autorzy musieli jednak korzystać ze starszych, niezachowanych kronik, bowiem zgodność ze źródłami pozabiblijnymi potwierdza wiarygodność podstawowych elementów Ksiąg Królewskich” (s. 158).

Mimo wyrażonych tu uwag krytycznych uważam, że Maciej Münnich trafnie przedstawia teorię o związku brązowego węża z kultem Horona. Warto jeszcze jednak zwrócić uwagę na jeden element. Otóż niezależnie czy przyjmiemy przekaz 2 Krl 18,4 za wiarygodny, czy też nie, nie da się zaprzeczyć, że tradycja biblijna wyraźnie mówi o usunięciu ze świątyni przedmiotu, który według innej narracji łączy się z Mojżeszem. Nie warto oczywiście nawet zadawać pytania o drogę do świątyni jerozolimskiej (choćby tę wyimaginowaną), jaką miałby przejść przedmiot kultowy wykonany przez człowieka, który nigdy do Kanaanu nie wszedł i według tradycji umarł wiele pokoleń przed wybudowaniem świątyni w Jerozolimie. Warto jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że jest to jedno z niewielu miejsc w Biblii, które łączy Mojżesza z Jerozolimą i jej kultem. Tradycja ta została otwarcie wyrażona przez Hekatajosa z Abdery, który pisał o wygnaniu Żydów z Egiptu i ich ucieczce pod wodzą Mojżesza, który założył Jerozolimę i zbudował tam świątynię<sup>34</sup>. Jednocześnie analizowany przez Münnicha *passus* opisuje „dobrego” króla w akcie antymo-

<sup>33</sup> R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, t. I, Louisville 1994, s. 180–186; Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London–New York 2001, s. 470–471.

<sup>34</sup> F. Jacoby, *Die fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923–Leyden 1957, nr 264. Ciekawe omówienie tego wątku i literatura przedmiotu znajdują się w: Th. M. Bolton, *The Making of the Holy City: On the Foundations of Jerusalem in the Hebrew Bible*, [w:] *Jerusalem in Ancient History and Tradition*, red. Th. L. Thompson, London–New York 2003 (SJOT Suppl. 381), s. 171–196, zwłaszcza s. 190–191. Cf. B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus, „On the Jews”. Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley–Los Angeles–London 1996, s. 18–43.

zaistycznym. Skoro pewien element reformy religijnej polegał na usunięciu ze świątyni zabytku łączącego z prawodawcą Mojżeszem, to nie ulega wątpliwości, że rola Mojżesza nie mogła być dla autora owego passusu tak kluczowa, jak wynikałoby to z Pięcioksięgu. Ten aspekt może być tu jedynie zasygnalizowany, a jako że stanowi odrębne zagadnienie, zasługuje na osobne studium.