

Janusz Lemański<sup>1</sup>

## WĄŻ UCZYNIONY PRZEZ MOJŻESZA I WĄŻ Z EDENU. OD TRADYCJI HISTORYCZNEJ DO KONCEPCJI TEOLOGICZNEJ

### Wstęp

O ile w przypadku większości ksiąg Starego Testamentu proces ich formowania jest w dużej mierze rozpoznany, o tyle kwestia formowania się Pięcioksięgu, po niemal 250 latach dyskusji i badań krytycznych, wydaje się nadal nie znajdować zadowalającego wyjaśnienia<sup>2</sup>. Poza kilkoma ogólnymi ustaleniami (np. obniżeniem datowania „najstarszych” dokumentów/źródeł/środków teologicznych; wyakcentowaniem roli późniejszych redakcji) cała reszta dyskutowanych kwestii pozostaje wysoce spekulatywna i w wielu aspektach opinie badaczy często są wręcz sprzeczne. Nie dziwi zatem nikogo, że wciąż poszukuje się nowych sposobów ożywienia dyskusji i znalezienia argumentów, które pozwoliłyby biblistom nie tylko poszerzyć zakres konsensusu badawczego odnośnie tego, jak powstał obecny Pięcioksiąg, ale i zrozumieć intencje przesłania teologicznego poszczególnych tekstów w ich aktualnym, bliskim i dalszym kontekście. Jedną z dróg takich poszukiwań jest współcześnie wykorzystanie dawnych i nowych danych płynących zarówno z dziedziny archeologii, jak i badań nad literaturą starożytnego Bliskiego Wschodu. Przykładem owocności w zastosowaniu takich danych badawczych jest

- 
- 1 Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej na WT US. Jest autorem ponad stu artykułów i kilkunastu książek z zakresu Starego Testamentu. Specjalizuje się w zagadnieniach związanych z Pięcioksięgiem; e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.
  - 2 Reinhard G. Kratz, „The Pentateuch in Current Research: Consensus and Debate”, w: *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, red. Thomas B. Dozeman i inni. FAT 78 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 123–156; Thomas Römer, „Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen: Zum Stand der Pentateuchforschung”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125, 1 (2013): 1–24; Benjamin Ziemer, „Die aktuelle Diskussion zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch und die empirische Evidence nach Qumran”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125, 2 (2013): 383–399; *The Post-Priestly Pentateuch*, red. F. Giuntoli, K. Schmid. FAT 101 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015); *The Formation of the Pentateuch*, red. Jan C. Gertz i inni. FAT 111 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016).

tradycja związana z wężem wykonanym przez Mojżesza na pustyni i jego późniejszym kultem w Jerozolimie (2 Krl 18,4; Lb 21,4–9). Kanoniczne usytuowanie tego tekstu ma nie tylko za zadanie podsumowanie tradycji o pobycie Izraela na pustyni (zarówno w zakresie samej Księgi Liczb [por. Lb 11], jak i szerzej w odniesieniu do Wj 15,22–26), ale – jak wskazują nowsze sugestie egzegetyczne – należy na ten tekst i tę tradycję spojrzeć w szerszej jeszcze perspektywie, a mianowicie w relacji do Rdz 3,1–15<sup>3</sup>. Przedmiotem analizy w niniejszym artykule będzie ustalenie aktualnego stanu badań nad pochodzeniem tradycji o Nechusztanie – wężu wykonanym przez Mojżesza, chronologii jej rozwoju oraz znaczenie teologiczne w aktualnym, węższym i szerszym kontekście. Kwestie rozwoju wspomnianej tradycji oraz kanoniczne i teologiczne znaczenie było już omawiane w literaturze polskiej<sup>4</sup>. W obecnym artykule nie będzie więc powtórzone to, co zachowuje nadal swoją aktualność, a jedynie będzie kontynuowana dyskusja z uwzględnieniem nowszych badań i sugestii egzegetycznych.

## 1. Problem pochodzenia kultu węża Nechusztana w Jerozolimie i przyczyny jego zniszczenia podczas „reformy religijnej” Ezechiasza (2 Krl 18,4)

Skąd wziął się w ogóle kult wizerunku węża w Jerozolimie i w jakim sensie należy go wiązać z Mojżeszem? Badacze zasadniczo nie mają już dziś wątpliwości, że krótka informacja z 2 Krl 18,4 jest wcześniejsza niż teologiczne opracowanie, korygującej ją, etiologii z Lb 21,4–9. W 2 Krl 18,4 czytamy:

„On (Ezechiasz) usunął wzniesienia kultowe, potłukł stele i pościął aszery. Następnie roztrzaskał węża miedzianego, którego uczynił Mojżesz, ponieważ aż po obecne dni synowie Izraela palili ofiary dla niego i nazywali go Nechusztan”.

W tym jednym wierszu deuteronomista zawarł cały opis reform Ezechiasza. To niewiele w stosunku do późniejszej, rozbudowanej wersji z 2 Krl 30–31. Egzegeci zauważają ponadto, że informacja ta odpowiada standardowym wzorcom językowym szkoły deuteronomistycznej (Pwt 7,5; 12,3) i służy jedynie podkreśleniu pobożności króla, w osobie którego autor deuteronomistyczny widział prekursora późniejszych, a sobie współczesnych, reform Jozjasza. W związku ze standardowym sposobem opisu „pobożnego zachowania” władcy jedynie informacja o zniszczeniu węża Nechusztana wydaje

3 André Wénin, „Le serpent de Nb 21,4–9 et de Gn 3,1. Intertextualité et élaboration du sens”, w: *The Book of Leviticus and Numbers*, red. T. Römer. BETL 215 (Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2008), 545–554.

4 Janusz Lemański, „Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4). Próba analizy historii jednej tradycji”, *Collectanea Theologica* 71, 4 (2001): 5–24; Janusz Lemański, „Spojrzenie, które wymaga wiary (Lb 21,4–9)”, w: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, t. 3: *Krzyż Twój uwielbiamy*, red. A. Paciorek i inni (Tarnów: Biblos, 2011), 13–32; B. Poniży, „Wąż wzniesiony przez Mojżesza na pustyni (Lb 21,4–9) i jego mądrościowa reinterpretacja (Mdr 16,5–14)”, w: *Przemawiaj do mnie moimi słowami. Księga pamiątkowa dla R. Rumianka*, red. Z. Godlewski (Warszawa: Stampa 2007), 508–519.

się tu odstawiać od utartej formuły stosowanej przez deuteronomistę<sup>5</sup>. Część badaczy uważa jednak, że takie pierwsze wrażenie może być mylne<sup>6</sup>. Jeśli spojrzymy choćby na jedną z takich standardowych formuł jak ta z Pwt 7,5 („Zburzycie ich ołtarze, połamiecie stele, porąbacie aszery, a posągi spalicie”), to nietrudno zauważyć, że uszczegółowiony opis zniszczenia Nechusztana swoim usytuowaniem w wypowiedzi odpowiada kolejności obiektów kultowych przeznaczonych do zniszczenia. Nechusztan, na zasadzie *pars pro toto*, odpowiada tu formule „posągi spalicie” i – jak się wydaje – stanowi jej konkretyzację. Czy to wystarczy, aby mówić o historyczności tej informacji? Część badaczy, w dużej mierze słusznie, uważa, że cała informacja jest na tyle standardowa, by uznać opis reform Ezechiasza jedynie za wytwór późniejszej historiografii deuteronomistycznej<sup>7</sup>. Takie wnioski wydaje się potwierdzać również językoznawstwo. Forma *weqatal* w 2 Krl 18,4, stosowana z reguły na opisanie pojedynczego zdarzenia z przeszłości, odbiega od stosowanej zwykle w takich wypadkach formy *imperfectum consequitivum* i stanowi, zdaniem wielu językoznawców, cechę języka z okresu powygnaniowego<sup>8</sup>. Ustalenia te pozwalają zatem sądzić, że wypowiedź z 2 Krl 18,4 pochodzi najprawdopodobniej od późnego, powygnaniowego redaktora deuteronomistycznego<sup>9</sup>.

Czy te ustalenia co do czasu zredagowania informacji o zniszczeniu Nechusztana z 2 Krl 18,4 oznaczają zatem, że jest ona historycznie niewiarygodna i stanowi jedynie wyraz pewnej retoryki teologicznej? Wielu badaczy uważa, że tak jednak nie jest i samo wspomnienie konkretnego obiektu kultu może mieć swoje źródła w jakimś jednostkowym wydarzeniu historycznym. Ta, w sumie „krytyczna”, informacja z Mojżeszem w tle wydaje się bowiem trudna do przypisania wczesnemu, a tym bardziej późnemu deuteronomiście. Jak słusznie zauważa bowiem jeden z badaczy: „jeśli sam deuteronomista tropi ślad starego idola aż do Mojżesza, to bez wątplenia musimy tu mieć (...) starszą tradycję”<sup>10</sup>. Uderza ten fakt tym bardziej, że już w 2 Krn 31,1 informacja ta – ze względu

5 Na ten temat porównaj: Lemański, „Mojżesz i Nechusztan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4). Próba analizy historii jednej tradycji”, 19.

6 Wykazuje to m.in. Nadav Na’aman, „The Debated Historicity of Hezekiah’s Reform”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 107 (1995): 179–195, zwłaszcza 181–182.

7 Na’aman, „The Debated”, 179–195.

8 Porównaj dyskusję: Jan C. Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, w: *The Formation of the Pentateuch*, red. Jan C. Gertz i inni. FAT 111 (Tübingen: Mohr Siebeck 2016), 752 przypis 25.

9 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 752. Warto zapoznać się również z: Juha Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*. SESJ 76 (Helsinki; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 167–168; Reinhard Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*. BZAR 3 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003), 350; Christian Frevel, „Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zur religionsgeschichtlichen Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kultnotizen”, w: *Die deuteronomistischen Geschichtswerke*, red. M. Witte i inni. BZAW 365 (Berlin, New York: de Gruyter, 2006), 270, 276.

10 Hermann Spieckermann, *Juda und Assur in der Sargonidenzeit*. FRLANT 129 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 173 cytuję za: Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 753.

na zachowanie ortodoksji – znika u kronikarza z jego rozbudowanej relacji o reformach Ezechiasza.

Spostrzeżenia te mogą być istotne dla zrozumienia źródeł tradycji o kulcie węża w Jerozolimie. Można bowiem z jednej strony spekulować, że taki kult w istocie istniał w czasach Ezechiasza i autorzy deuteronomistyczni wykorzystali wspomnienie o zniszczeniu reprezentującego go obiektu kultowego w formie węża, aby przedstawić króla w dobrym świetle. W ten sposób stał się on jednym z prekursorów reform podjętych potem w czasach panowania Jozjasza i aktywności wspierającej te reformy szkoły deuteronomistycznej. Postawa Ezechiasza tworzy w ten sposób zamierzony przez historioграфа kontrast wobec jego następcy – Manasses, opisanego przez deuteronomistę jako paradygmat „złego króla” (por. 2 Krl 21,3). Zatem to ten jeden konkretny przykład, jakim było zniszczenie miedzianego idola, poprzez włączenie go do stereotypowej deuteronomistycznej formuły (por. 2 Krl 23,4–20), pozwolił uczynić z Ezechiasza reformatora na „wielką skalę”.

Interesująca jest jednak kwestia, skąd w ogóle taki kult wziął się w Jerozolimie i dlaczego deuteronomista połączył pochodzenie reprezentującego go obiektu kultowego w postaci węża z Mojżeszem? Dziś już niewielu badaczy postrzega etiologię tego obiektu z Lb 21,4–9 jako tekstu klasycznie rozumianych Jahwisty lub Elohisty. W opinii badaczy mamy raczej do czynienia z późniejszą, literacko-teologiczną reakcją na informację z 2 Krl 18,4<sup>11</sup>. Perykopa Lb 21,4–9 nawiązuje bowiem do całej tradycji o pobycie Izraela na pustyni<sup>12</sup> i ma na celu między innymi także pokazanie, że Mojżesz owszem, wykonał wizerunek węża na pustyni, ale nie był on i być nie miał obiektem kultu, gdyż miał być wyłącznie symbolem uzdrowicielskiej mocy Jhwh (por. Wj 15,26). Jeśli stał się mimo to takim idolem, nastąpiło to z winy późniejszych pokoleń.

Skoro zatem etiologia z Lb 21,4–9 jest wyłącznie efektem literacko-teologicznej pracy kolejnych autorów biblijnych<sup>13</sup> i opisane w niej wydarzenia nie mają wymiaru historycznego, a jedynie teologiczno-literacki, to tym bardziej nurtujące staje się pytanie

11 Christoph Berner, „Die eherne Schlange: Zum literarischen Ursprung eines «mosaischen» Artefakts”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 124 (2012): 341–355 zwłaszcza 342, uważa jako jeden z nielicznych, że w istocie kult Nechusztana w Jerozolimie rozwinął się jednak pod wpływem etiologii z Lb 21. Główny argument to interpretacja słów „Mojżesz uczynił” w 2 Krl 18,4b, postrzegana jako literacki cytat z Lb 21,4–9. Autorem cytacji był późny (postkronikarski) redaktor, który oprócz Lb 21,4–9 miał przed oczyma także Wj 32 i Pwt 9. Krytyczne uwagi do tej tezy w: Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 748 przypis 8.

12 Szczegółowo omawia to Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 746–751.

13 Ogólnie rzecz ujmując, tekst Lb 21,4–9, od strony krytycznoliterackiej, uważany jest za jednorodną jednostkę literacką; tak Erik Aurelius, *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*. ConBOT 27 (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1988), 146–153. Część badaczy sugeruje jednak możliwość późniejszych uzupełnień; tak Horst Seebass, *Numeri 2. Teilband 10,11–22,1*. BK 4/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003), 316–317: późniejsze dodatki widzi w Lb 21,4a.5a.6aA.8; Stefan Beyerle, „Medizin – Phänomene im Alten Israel und im antiken Judentum”, w: *Gesundheit: Humanwissenschaftliche, historische und theologische Aspekte*, red. Stefan Beyerle i inni. Theologie – Kultur – Hermeneutik 10 (Leipzig: EVA, 2008), 45–78: optuje za wcześniejszą, oryginalną narracją zaadaptowaną na potrzeby obecnego kontekstu w Lb 21,4.6.7aAb.9.

o początki tego kultu w Jerozolimie i jego związek z imieniem Mojżesza. Warto najpierw zwrócić uwagę na dwa fakty natury egzegetycznej, które mogą pomóc w znalezieniu satysfakcjonującej odpowiedzi na te właśnie pytania. Czasownikiem opisującym praktyki kultowe związane z Nehusztanem jest *qtr* Piel. W tej osnowie koniugacyjnej wspomniany rdzeń z reguły odnosi się, zwłaszcza w tekstach deuteronomistycznych, do obcego i bałwochwalczego kultu (wyjątek Am 4,5)<sup>14</sup> praktykowanego z reguły na północy, w Izraelu (przykład w 2 Krl 17,11). Drugie spostrzeżenie egzegetyczne dotyczy opisu samych bałwochwalców. Określa się ich mianem *benê jišrā'el*. W Księgach Królów zwrot ten początkowo określa mieszkańców Królestwa Północnego (Izraela)<sup>15</sup>. Jest tak przynajmniej wtedy, gdy opisuje się aktualny stan podziału na dwa królestwa.

Co z tego wynika? Na pozór wydaje się, że niewiele. Archeologia potwierdza bowiem obecność kultu węża w okresie monarchii zarówno na terenach Izraela, jak i Judy. Możliwe, że został on zapożyczony z Egiptu, choć nie można definitywnie wykluczyć, że kult tego rodzaju może równie dobrze mieć pochodzenie kananejsko-fenickie lub być zaimportowany z Asyrii<sup>16</sup>. Akt dokonany przez Ezechiasza, jeśli spojrzymy na niego od strony historii, a nie tendencji teologicznych deuteronomisty, musiał być polityczną, a nie tylko religijną, o ile w ogóle taką był, reakcją na coś zewnętrznego. Othmar Keel, który omawia egipskie artefakty z brązu (wielkości 10–20 cm) z wizerunkami kobry leżącej na kwiatach papirusu (wielkości około 9,5 cm), zauważył też, że emblematy tego rodzaju osadzone były często na palu<sup>17</sup>. Taki wizerunek, uznany za standardowy<sup>18</sup>, porównywalny jest także do motywu z fenicko-izraelskich metalowych misek znalezionych w Nimrud (ok. 750–700 przed Chrystusem). Miski, o których mowa, ozdobione są dwoma uskrzydłonymi *ureuszami* osadzonymi na łodydze papirusu ze skarabeuszem z boku i otaczającymi ją dwoma sfinksami<sup>19</sup>.

Najważniejsza jest jednak sama interpretacja tych artefaktów, dokonana przez wspomnianego Othmara Keela<sup>20</sup>. Autor ten sugeruje następującą kolejność zdarzeń. Po upadku Samarii (po roku 722 przed Chrystusem) do Jerozolimy napłynęło wielu uchodźców, a wraz z nimi zwolennicy kultu Jhwh związanego z jego zoomorficznymi wizerunkami. Kult ten mógł mieć swoje korzenie we wpływach religii egipskich. Reakcja Ezechiasza

14 *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, red. Ludwig Koehler i inni (Warszawa: Vocatio, 2008), 160–161.

15 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 759.

16 Lemański, „Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4). Próba analizy historii jednej tradycji”, 20–21; Rütgier Schmitt, *Magie im Alten Testament*. AOAT 313 (Münster: Ugarit-Verlag 2004), 196–198.

17 *Die Geschichte Jerusalem und die Entstehung des Monotheismus*, t. 1–2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 422–429 zwłaszcza 422 + rys. 302–303; Othmar Keel, „Das Land der Kanaanäer mit der Seele suchen?“, *Theologische Zeitschrift* 57 (2001): 245–261.

18 Używano go podczas różnych procesji; porównaj Madeleine Page-Gasser, *Götter bewohnten Ägypten: Bronzefiguren der Sammlung „Bibel + Orient“ der Universität Freiburg Schweiz*. OBO S02 (Freiburg: Universitätsverlag, 2001), 133–134.

19 *Die Geschichte Jerusalem und die Entstehung des Monotheismus*, t. 1–2, 427, rys. 300.

20 *Die Geschichte Jerusalem und die Entstehung des Monotheismus*, t. 1–2, 429.

mogła mieć zatem podłoże zarówno religijne (działał pod naciskiem kręgów prorockich krytycznie nastawionych to tego rodzaju kultu), jak i polityczne (reakcja na brak pomocy Egiptu podczas inwazji asyryjskiej w 701 roku przed Chrystusem). Cała „rekonstrukcja” zdarzeń oraz ich przyczyn okazała się na tyle ciekawa, że wielu badaczy ją zaakceptowało. Jednakże – jak zauważa Jan C. Gertz<sup>21</sup> – tego rodzaju interpretacja oparta jest wyłącznie na podobieństwie artefaktów i ma swoje słabe strony. W tekstach biblijnych powiązanie szczegółów takich jak identyfikacja Nechusztana z węzami określanymi mianem *śārāp* (jadowite węże) oraz osadzenie wizerunku tegoż węża na palu zachodzi tylko w Lb 21. Ich powiązanie z kolei z latającymi (tj. uskrzydłonymi) węzami stanowi kombinację z opisem niebiańskich stworzeń znanych Iz 6,2–3.6. W tym ostatnim przypadku nie ma jednak żadnej pewności, że chodzi o latające węże, a więc stworzenia, które być może ma na myśli autor Lb 21,4–9<sup>22</sup>. Co najważniejsze jednak, w 2 Krl 18,4 nie ma z kolei mowy ani o tym, że chodzi o wizerunek latającego węża, ani o tym, że był on osadzony na palu<sup>23</sup>. Wszystkie wskazane powyżej skojarzenia są więc wyłącznie efektem literacko-teologicznej koncepcji autora Lb 21,4–9.

Powiązanie wypowiedzi z 2 Krl 18,4 (kult węża) z Lb 21,8–9 (symbol uzdrawiającej/ratującej przed śmiercią mocy Jhwh) pozwala jedynie domniemywać, jaka mogła być pierwotna rola samego wizerunku oraz jego kultu. Różnego rodzaju emblematy z wężem miały w starożytności zastosowanie apotropaiczne<sup>24</sup>. Służyły obronie przed śmiertelnymi ukąszeniami węży lub przed złem rozumianym ogólnie. Prawdopodobnie takie symboliczno-magiczne zastosowanie sprawiało, że wizerunki tych stworzeń znaj-

21 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 759.

22 W Lb 21 określenie *śārāp* stosowane jest z dużym prawdopodobieństwem jako atrybut lub dookreślenie dla rzeczownika *nāhās* (*hannehāsīm hśserāpīm*; porównaj Pwt 8,15) i należy je rozumieć w sensie „palące/jadowite”; tak słusznie Udo Rüterswörden, „śrp”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 14, red. G. Johannes Botterweck i inni (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2004), 218–228, zwłaszcza 223–228. Węże, o których mowa, wprowadzone są na scenę określeniem z rodzajnikiem (Lb 21,6), co sugeruje, że autor biblijny ma na uwadze stworzenia dobrze znane swoim czytelnikom. Ich obecność na pustyni, zwłaszcza w regionie Nahal Timna (potem zwanym Wadi Nehustan), zdaje się potwierdzać nie tylko literatura biblijna (Pwt 8,15; Iz 14,29; 30,6), ale i teksty pozabiblijne (Herodot, *Dzieje* II 75–76; III.107–109; kronika Asarhaddona z jego wyprawy przeciwko Magan i Meluha w 671 roku przed Chrystusem); porównaj Robert Rollinger, „Herodot (II 75f, III 107–109), Asarhaddon, Jesaja und die fliegenden Schlangen Arabiens”, w: *Ad Fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch*, red. H. Heftner; K. Tomaschitz (Vienna: Eigenverlag der Österreichischen Gesellschaft für Archäologie, 2004), 927–946. Precyzyjna identyfikacja, o jakiego węża lub żmiję chodzi, jest raczej niemożliwa (różne propozycje wylicza Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 754 przypis 31).

23 Pierwsze wspomnienie o wykonanym z brązu wizerunku węża jest bez rodzajnika (Lb 21,8), gdyż określenie *śrp* użyte jest tu eliptycznie, odnosi się ponadto do nieznanego jeszcze obiektu. W konsekwencji mamy następującą sekwencję: *hannehāsīm hśserāpīm* (w. 6), *śārāp* (w. 8) i opis wyjaśniający *nāhās* (w. 9), który prowadzi czytelnika do identyfikacji finalnego produktu, jakim jest *nehaś neḥōšet*, zwrot nawiązujący do określenia z 2 Krl 18,4: *nehuštān* lub *nehaś hannehōšet*. Porównaj Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 754 przypis 32.

24 Tak dla przykładu interpretowane są artefakty tego rodzaju znalezione w domostwach z Taanach; tak Ernst Sellin, *Tell Ta'anek*. DKA.W.PH L/4 (Berlin, 1904) cytowany w: Schmitt, *Magie*, 198.

dujemy na różnych artefaktach, jak uchwyty do drzwi, bransolety, *kudurrus* (kamienie graniczne), dekoracje na biżuterii i naczyniach, a nawet pieczęcie<sup>25</sup>. Jeśli tego rodzaju „osłona” mimo wszystko zawiodła, to węże, czy raczej ich wizerunki, miały zastosowanie również w magicznej terapii. Przykładem są egipskie teksty zawierające zaklęcia związane z wężami<sup>26</sup>. Trudno zakładać, że w swoich praktykach Izraelici różnili się przed wygnaniem babilońskim tak bardzo od otaczającego ich środowiska kulturowego<sup>27</sup>. Nie dziwi więc, że również w Biblii znajdujemy wspomnienia o praktykach magicznych z wykorzystaniem węży (Ps 58,4–6; Iz 3,3; Koh 10,11; Syr 12,18). Wizerunki węży lub same węże pełnią w tego rodzaju rytuałach rolę substytutu wobec groźnych i złowieszczych mocy tego węża reprezentującego zagrożenie i zło. Przykładem takiej roli jest zachowanie Filistynów, którzy chcąc powstrzymać działanie zarazy, łączonej przez nich z obecnością na ich terytorium Arki Jhwh, wykonują pięć złotych guzów i złotych myszy (1 Sm 6,4–5). Prawdopodobnie symbolizują one efekty (guzy) oraz naturalną przyczynę zarazy (roznoszące ją myszy)<sup>28</sup>. Jak zauważa jednak Jan C. Gertz<sup>29</sup>, „aby zrozumieć takie praktyki, ważne jest odnotowanie, że według poglądu prezentowanego w całym korpusie bliskowschodniej medycyny apotropaicznej, nie ma mowy o automatycznych efektach, ale o zależności od woli bogów, mając na uwadze to, że zło zostało przyniesione przez tychże bogów. W przestrzeni rytualnej jedynie rozróżnienie pomiędzy efektywną siłą – wąż, pies, mysz itd. – i korespondującym z nią substytutem z drugiej strony, razem z aktualnym inicjatorem – osobistym bóstwem ludu – prowadzi do tego, że staje się możliwe odgonienie zła”.

W Lb 21 lecznicza moc węża z miedzi również wynika nie z magicznej mocy samego wizerunku, lecz z faktu, że reprezentuje on moc Jhwh, oskarżanego wcześniej o to, że chce uśmiercić ten lud na pustyni. Nie sam wizerunek zatem, lecz Jhwh, który kazał go wykonać, jest tu źródłem uzdrawiającej mocy. Fakt, że lud mógł jednak błędnie zrozumieć całe zajście (tj. potraktować ów wizerunek w sposób magiczny), skłonił później mędrca do głębszej refleksji nad prawdziwą przyczyną ocalenia (Mdr 16,5–12 zwłaszcza

25 P. Welten, „Schlange”, *Biblisches Reallexikon*, red. Kurt Galling. HAT 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1977), 280–282.

26 Bernd Schipper, „Schlangenbeschwörung in Ägypten und im Alten Testament”, w: *Israel zwischen den Mächten*. Festschrift für Stefan Timm zum 65. Geburtstag, red. F. Hartenstein, M. Pietsch. AOAT 364 (Münster: Ugarit-Verlag, 2009), 265–282.

27 Schmitt, *Magie*, 197. Porównaj Beyerle, „Medizin – Phänomene im Alten Israel und im antiken Judentum”, 71–72; Nahman Avigad, Benjamin Sass, *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997), 177 nr 420.

28 Na ten temat Janusz Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*. Studia i Rozprawy 9 (Szczecin: Wydawnictwo US 2006), 88–89. Walter Dietrich, *Samuel*. BK VIII/1.4 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007), 282: „aus israelitischer Sicht Gewiss ein magisches Missverständnis der Lade”. Podobne działanie odwracające zapowiedzi lub skutki zagrożeń powodowanych przez węża poprzez zwrócenie złej mocy do jego źródła, tj. ku samemu wężowi, znaleźć można w asyryjskim rytuale *namburbi*; Stefan Maul, *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituaale (Namburbi)*. BaF 18 (Mainz: von Zabern, 1994), 8, 10, 41, passim.

29 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 755.

w. 7). Z faktu, że w Lb 21,4–9 brak jest jakiegokolwiek formuły apotropaicznej, nie mówiąc już o jakiegokolwiek formule magicznej, wyciąga się wniosek, że tekst mógł być traktowany jako opowiadanie skierowane przeciwko wszelkim formom magiczno-terapeutycznym<sup>30</sup>. Chodziłoby o swego rodzaju ilustrację dla zakazów, w rodzaju tego z Pwt 18,10, czy deklaracji, że to Jhwh jest lekarzem swego ludu z Wj 15,26. Ponownie cytowany już Jan C. Gertz<sup>31</sup> podważa taki wniosek. Z jednej strony – jak pisze – w Pwt 18,10 termin *menaḥaš* (mimo ugaryckiej paraleli *mlḥš* KTU 1.100; 1.107) nie oznacza zaklinacza węży, lecz ogólnie osobę uprawiającą magię (por. *naḥaš* w Lb 23,23)<sup>32</sup>, a z drugiej Wj 15,26 ani żaden inny tekst w Biblii hebrajskiej nie zawiera polemiki względem ówczesnej medycyny lub zawodu medyka (por. 1 Krl 20). Chodzi w tej deklaracji, jedynej w swoim rodzaju, raczej o podkreślenie uzdrawiających skutków posłuszeństwa i zaufania wobec Jhwh, i to w specyficznej zupełnie scenerii oraz sytuacji (*exodus*, pobyt na pustyni), a nie o krytyczne czy polemiczne nastawienie wobec ówczesnej „medycyny”<sup>33</sup>.

Czy tego rodzaju refleksja nad wypowiedzią z 2 Krl 18,4 pozwala domniemywać, jakie były oryginalne przyczyny kultu Nechusztana w Jerozolimie? Wspomniana hipoteza egipska co do oryginalnej inspiracji samego wizerunku nie musi być błędna, choć artefakty z Mezopotamii czy, bliższe jeszcze autorom biblijnym, te pochodzące z Kanaanu, jak to już stwierdzono, pozwalają brać pod uwagę również „lokalne” pochodzenie kultu Nechusztana. Jednak najbardziej interesujące jest powiązanie tego wizerunku z Mojżeszem. Postać ta i łączone z nią tradycje nie były zapewne już „obcym ciałem” w czasach, gdy szkoła deuteronomistyczna tworzyła swoje teksty (czasy Jozjasza; druga połowa VII wieku przed Chrystusem). Jak wynika z analizowanej tu informacji, tradycja Mojżeszowa była już obecna w Jerozolimie w czasach Ezechiasza (druga połowa VIII wieku przed Chrystusem). Czemu więc deuteronomista zdecydował się zachować „niepochlebny” informację związaną z Mojżeszem, którego w swoich tekstach traktował już jako autorytet religijny o wyjątkowym znaczeniu?

Jan C. Gertz<sup>34</sup> uważa, że w istocie autor deuteronomistyczny posłużył się tu historyczną tradycją, którą – jak wspomnieliśmy – wykorzystał w celu uczynienia Ezechiasza jednym z prekursorów wielkich reform za czasów Jozjasza (622–609 r. przed Chrystu-

30 Bernd Schipper, „Die ‘eherne Schlange’: Zur Religionsgeschichte und Theologie von Num 21,4–9”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121 (2009): 369–387. Warto jednak zauważyć, że brak jest w Lb 21,8–9 również mowy o modlitwie skierowanej do Jhwh, czego nie zaniedbał na przykład autor biblijny w przypadku relacji o wskrzeszeniach dokonywanych przez Eliasza i Elizeusza w 1 Krl 17,20–22; 2 Krl 4,33, zwłaszcza w relacji do ww. 34–35.

31 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 756.

32 Leksem *menaḥeš* to forma pochodna od *naḥaš* „omen”. W Rdz 44,5.15 czasownik *nḥš* opisuje hydromancję.

33 Beyerle, „Medizin – Phänomene im Alten Israel und im antiken Judentum”, 51; Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 756; szerzej w: Herbert Niehr, „JHWH als Arzt: Herkunft und Geschichte einer alttestamentlichen Gottesprädikation”, *Biblische Zeitschrift* 35 (1991): 3–17.

34 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 759.



sem)<sup>35</sup>. Samo historyczne wydarzenie mogło być powiązane z napływem uciekinierów z upadłej Samarii, resztek Królestwa Północnego (Izraela; po roku 722 przed Chrystusem). Oni mogli przynieść ze sobą do Jerozolimy tradycję Mojżeszową, której początki współcześni badacze łączą właśnie z Izraelem, a nie z Judą<sup>36</sup>. Wystarczy zauważyć, że najstarszy z proroków, który te tradycje wspomina, to pochodzący z Królestwa Izraela Ozeasz (Oz 11,1; 12,1.10.14; 13,4)<sup>37</sup>. W czasach Ezechiasza cała tradycja Mojżeszowa wydaje się więc jeszcze stosunkowo młoda i nieokrzepła w kontekście kultu Jhwh praktykowanego w Jerozolimie<sup>38</sup>. Koreluje to zresztą dobrze zarówno z badaniami, które – jak wspomniano – lokują początki tradycji *exodusu* na północy i pierwszą jej wersję łączą z okresem upadku Samarii<sup>39</sup> oraz ze wskazówkami z samego testu 2 Krl 18,4, w którym czcicielami Nechusztana są „synowie Izraela”, a jego kult opisany jako „obcy”.

Powiązanie kultu Nechusztana z uciekinierami z Samarii nie rozstrzyga jeszcze kwestii samego oryginalnego pochodzenia kultu miedzianego węża. Być może w istocie był on pochodną wpływów egipskich – jak sugerował Othmar Keel. O powiązaniach Izraela (Królestwa Północnego) z Egiptem informują nas choćby takie teksty, jak te z Kuntilled ‘Ajrud. Nie można jednak wykluczyć, że chodzi po prostu o naznaczony wpływem lokalnego środowiska (Fenicjanie lub rdzenni Kananejczycy)<sup>40</sup> rodzimy kult węża praktykowany na północy i przyniesiony przez uciekinierów z Samarii do Jerozolimy.

35 Na temat domniemanych najstarszych (ustnych) wspomnień o Mojżeszu i deuteronomistycznej wersji jego historii pisze m.in. David M. Carr, „The Mose Story. Literary Historical Reflections”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1 (2012): 7–36 zwłaszcza 14 i 19–28.

36 Yair Hoffman, „A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos”, *Vetus Testamentum* 39 (1989): 169–182; Rainer Albertz, „Exodus Liberation History against Charter Myth”, w: *Religious Identity and the Invention of Tradition*, red. Jan-Willem van Henten, Anton Houtepen, STR 3 (Assen: Royal Van Gorcum, 2001), 128–143; Karel Van der Toorn, „The Exodus as Charter Myth”, w: *Religious Identity and the Invention of Tradition*, red. Jan-Willem van Henten, Anton Houtepen. STR 3 (Assen: Royal Van Gorcum, 2001), 113–127; John J. Collins, „The Development of the Exodus Tradition”, w: *Religious Identity and the Invention of Tradition*, red. Jan-Willem van Henten, Anton Houtepen. STR 3 (Assen: Royal Van Gorcum, 2001), 144–155; Matthias Köckert, „YHWH in the Northern and Southern Kingdom”, w: *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*, red. Reinhard G. Kratz, Hermann Spickermann. BZAW 405 (Berlin: de Gruyter, 2010), 357–394; Erhard Blum, „Der historische Mose und die Frühgeschichte Israel”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1 (2012): 42–46; Janusz Lemański, „Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną”, *The Biblical Annals* 4, 2 (2014): 279–311.

37 Marek Bednarski, „Motywy Pięcioksięgu w Księdze Ozeasza”, *Collectanea Theologica* 86, 4 (2016): 33–62. Inna sprawa to kwestia prawidłowej daty wspomnianych tradycji z Księgi Ozeasza i tym samym czas zredagowania ostatnich rozdziałów tej księgi. Nieco światła na tę dyskusję rzuca Waldemar Chrostowski, „Chronologia działalności proroka Ozeasza”, *Collectanea Theologica* 86, 4 (2016): 7–32. Dyskusję na temat tego zagadnienia znaleźć można również w: Janusz Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. 2: *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*. Studia i Rozprawy 31 (Szczecin: Wydawnictwo US, 2012), 26–31.

38 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 759: „Under Hezekiah, the Mose tradition appears to be a fairly recent addition in Jersalem and may be connected to refugees from the north”.

39 Wskazuje dodatkowo na swój artykuł Jan C. Gertz, „Mose und die Anfänge der jüdischen Religion”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99 (2002): 3–20.

40 Jan C. Gertz (Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 760) wymienia tu przy-

## 2. Mojżesz i wąż miedziany na pustyni (Lb 21,4–9): analiza kontekstualna

Już dawno zauważono, że perykopa z Lb 21 odgrywa kluczową rolę w opowiadaniu o pobycie Izraelitów na pustyni<sup>41</sup>. W tym kontekście ma ona jednak także swoje narracyjne osobliwości<sup>42</sup>. Najpierw trzeba zauważyć, że wyraźnie dzieli się ona na dwie części. W pierwszej dominuje motyw śmierci (w. 4–6), a w drugiej motyw życia (w. 7–9). Momenty zwrotne to utrata cierpliwości ze strony ludu (w. 4), jego oskarżenia skierowane przeciwko Bogu i Mojżeszowi (w. 5) oraz późniejsza prośba o wstawiennictwo Mojżesza przed Jhwh (w. 7). Sceną buntu rządzi rdzeń *mwt* – „umierać”. Same powody narzekania są nie do końca jasne. Wyraźnie jest jednak to, że ostatecznie lud oskarża Boga i Mojżesza o to, że wyprowadzili go z Egiptu tylko po to, aby ten lud umarł na pustyni (w. 5a). Potem śmierć w istocie przychodzi i wielu spośród ludu umiera, ale jest to efekt kary zesłanej przez Jhwh w odpowiedzi na te oskarżenia (w. 6a). Drugą część perykopy zdominował natomiast rdzeń *hjh* – „żyć”. Opisana jest tu konkretna pomoc ze strony Jhwh, choć nie przychodzi ona w taki sposób, w jaki lud o nią prosił. Jhwh nie usuwa węży kąsających Izraelitów (w. 7: treść prośby), lecz nakazuje zbudowanie wizerunku węża i patrzenie na niego, aby ocalić życie (w. 8). Wykonanie tych poleceń w istocie pozwala ocalić owo życie tym, którzy patrzą ze zrozumieniem na znak ocalenia (w. 9)<sup>43</sup>.

Dane geograficzne (góra Hor; w. 4a), mimo przerywnika (Lb 21,1–3), pozwalają umieścić cały epizod w kontekście miejsca i wydarzeń związanych ze śmiercią Aarona (Lb 20,22–29: P) oraz koniecznością obejścia Edomu (Lb 20,14–21: nie-P)<sup>44</sup>. Edom nie odgrywa potem żadnej roli w opowiadaniu. To jednak jest zrozumiałe, gdyż ma być ominięty. Śmierć Aarona, której opis wbudowany jest w długie opowiadanie o „narzekaniach/szemraniu” na pustyni, stanowi istotny element w strategii narratywnej związanej z tym motywem obecnym także z analizowanej scenie (Lb 20,5). Chodzi o to, aby pokazać, że tym razem narzekania/szemranie nie są już skierowane przeciwko Aaronowi i Mojżeszowi, lecz przeciwko Jhwh<sup>45</sup>. Powiązanie reszty sceny z poprzedzającym jej itinerarium (w. 4b–9) wynika z faktu, że utrata cierpliwości i narzekania pojawiają się „podczas drogi” (w. 4b), którą może być jedynie „droga w kierunku Morza Czerwonego”

---

kłady małych postaci węża umieszczane na specjalnych platformach kultowych w świątyniach z epoki późnego brązu (Hazor: stratum IB; Megiddo: stratum X; Timna XIII–XII wiek przed Chrystusem).

41 Lemański, „Spojrzenie, które wymaga wiary (Lb 21,4–9)”, 17–19.

42 K. Koenen, „Eherne Schlange und goldenes Kalb”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 111 (1999): 356–357; Lemański, „Spojrzenie, które wymaga wiary (Lb 21,4–9)”, 19.

43 Na ten temat Lemański, „Spojrzenie, które wymaga wiary (Lb 21,4–9)”, 25–30.

44 George Buchanan Gray, *Numbers*. ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1903), 277; Josef Scharbert, *Numeri*. NB (Würzburg: Echter, 1992), 84.

45 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 746–747.

(w. 4a)<sup>46</sup>. Sytuacja jest więc taka, że lud traci cierpliwość, odwagę, chęć dalszej wędrówki, mając przed sobą konieczność powrotu na pustynię, której koniec wydawał się już bliższy. George Buchanan Gray<sup>47</sup> myśli w tym miejscu o niezdolności do powstrzymania gniewu i proponuje odczytać partykułę *beth* w zwrocie *baddārek* jako formę przycy-nową: „z powodu drogi”, zamiast w sensie „podczas drogi”. Przyczyną zniecierpliwienia byłyby więc same trudy wędrówki. Horst Seebass<sup>48</sup>, podobnie jak Gray, również sądzi, że powodem jest droga, a ściślej mówiąc, konieczność zmiany trasy wędrówki i potrzeba okrążenia Edomu. Problem stanowi zatem przedłużający się czas niedogodności, jakie niesie ze sobą niewątpliwie rozciągające się w czasie przebywanie na pustyni.

Scena z Lb 21,4–9 powinna być postrzegana jako element obramowania dla opisu drugiej części pobytu Izraela na pustyni ze wspomnianym motywem „narzekań/szemrania” w tle (Lb 11,1–3; Lb 21,4–9). Centrum tego opisu stanowi odmowa wejścia do Ziemi Obiecanej<sup>49</sup>. Wspomniana narracyjna struktura pierwszej części perykopy odzwierciedla schemat z pierwszej sceny na pustyni, tuż po opuszczeniu góry Synaj (Lb 11,1–3). Mamy więc moment buntu i wspomnianych narzekań (Lb 21,4b–5), karę ze strony Jhwh (w. 6) oraz wołanie ludu o pomoc (w. 7a). Po tym następuje interwencja Mojżesza (w. 7b) i rozwiązanie kryzysowej sytuacji poprzez wskazanie przez Jhwh tego, co należy czynić (ww. 8–9). O ile jednak tekst z Lb 11,1–3 ma charakter „programowy” i odzwierciedla w pełnym tego słowa znaczeniu tzw. schemat deuteronomistyczny (por. Sdz 3,7–11)<sup>50</sup>, o tyle Lb 21,4–9 ma wiele specyficznych wyjątków od tego schematu. Przyczyna narzekań jest tu nie tylko wyraźnie wskazana, ale dodatkowo cytuje się słowa narzekania, wskazując jednocześnie konkretnych adresatów. W odróżnieniu od poprzednich scen tego rodzaju, znajdujących się w Lb 11–20, Jhwh ostatecznie odpowiada, tym razem pozytywnie, na wołanie o pomoc. Sam ratunek to nie proste uwolnienie od zagrożenia (taka była prośba Izraelitów; w. 7a), ale pomoc w znalezieniu antidotum. Słusznie więc zauważa Jan C. Gertz<sup>51</sup>, że Lb 21,4–9 odbiega jednak od schematu z Lb 11. Niewątpliwie o specyficie tego epizodu decyduje w istocie zainteresowanie etiologią miedzianego węża

46 Aurelius, *Der Fürbitterer Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, 149; Ludwig Schmidt, *Das vierte Buch Mose: Numeri 10,11–36,13*. ATD 7/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 102; Berner, „Die eherne Schlange”, 344.

47 Sturdy, *Numbers*, 277.

48 Seebass, *Numeri 2. Teilband 10,11–22,1*, 320–321: „Dass die Araba den Atem des Volkes kurz werden liess (4b), ist wegen des Riesenumwegs... gut verständlich”. Seebass nie wyklucza przy tym żadnej ze wskazanych wcześniej możliwości rozumienia całego idiomu. Podaje jako możliwe sensory: „Ungeduld, Unmut, Niedergeschlagenheit u.ä.”.

49 Thomas Römer, „Egypt Nostalgia in Exodus 14–Numeri 21”, w: *Torah and the Book of Numbers*, red. C. Frevel i inni. FAT 2/62 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 66–86 zwłaszcza 69; Janusz Lemański, „Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgi”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2014): 125–161, zwłaszcza 134–138.

50 Lb 11,1–3 musi być starszym tekstem niż poszerzenie z Pwt 9,22, które umieszcza moment narzekań w konkretnym miejscu: Taberah i Kibrot-hatta'avah; Aurelius, *Fürbitter*, 144–146.

51 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 747.

wykonanego przez Mojżesza<sup>52</sup>. Tekst ten bowiem to swoista *mytho-historical etiology*<sup>53</sup> symbolu apotropaicznego w formie miedzianego węża, którego, zgodnie z informacją z 2 Krl 18,4, zniszczył judzki król Ezechiasz (725–697 r. przed Chrystusem).

Poprzedzająca go scena „narzekań” (Rdz 20,1–13) miała jednak zupełnie inny finał, podobnie zresztą jak wszystkie pozostałe zawarte w Lb 11–20. Jej końcowy efekt był taki, że Jhwh oskarżył Mojżesza i Aarona o brak zaufania wobec siebie i w konsekwencji obu im odmówił prawa wejścia do Ziemi Obiecanej (Lb 20,12). Aaron umarł jeszcze podczas drogi (Lb 20,22–29). Pozostał więc sam tylko Mojżesz. Czy odmowa wejścia oznacza utratę zaufania i skuteczności przed Jhwh? W szerszym kontekście analizowana scena z Lb 21,4–9 postrzegana może być jako *counterpoint* dla epizodu z Lb 20,1–13<sup>54</sup>, w którym przywraca się Mojżeszowi należny mu autorytet. Oba wydarzenia mają w istocie podobny początek<sup>55</sup>, ale w Lb 21,4–9 akcent pada tym razem na wyjątkową bliskość Mojżesza względem Jhwh oraz precyzyjne wykonywanie przez niego instrukcji danych przez Boga (Lb 21,8 → 21,9)<sup>56</sup>. Jako zakończenie okresu pobytu na pustyni Lb 21,4–9 jest ostatnim epizodem tego rodzaju przed wkroczeniem Izraela na tereny zamieszkałe i kulturowane przez ludzi (w Pwt 2,14 ten moment zaznacza przekroczenie potoku Zared, wspomnianego w itinerarium z Lb 21,12). Ten ostatni kryzysowy moment (w. 5a: lament, że opuścili Egipt tylko po to, aby umrzeć na pustyni) przychodzi zatem – jak się na pierwszy rzut oka wydaje – w najmniej adekwatnym do tego momencie, gdy wędrowka i pobyt na pustyni zbliżają się ku końcowi, a już zdobyte doświadczenie podpowiada, że Bóg jednak opiekuje się Izraelem. Moment dla relacji o tym jest jednak dobrze przemyślany. Izraelici narzekali już w trakcie wędrowki na brak wody (Wj 15,24; Lb 20,5), chleba i mięsa (Wj 16,3), a teraz narzekają na jakość pokarmu w ogóle (Lb 21,4–6). Razem wzięte narzekania te nie oznaczają jedynie ogólnie pojętego niezadowolenia z jakości życia na pustyni<sup>57</sup>. Scena z Lb 21,4–9 to swoiste podsumowanie całej serii poprzednich scen, z których każda zawierała swój własny powód do niezadowolenia<sup>58</sup>. Wszystkie

52 Hugo Gressmann, *Mose und seine Zeit*. FRLANT 18 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913), 289–290; Martin Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart: Kohlhammer, 1948), 133–134; Aurelius, *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, 149–151; Koenen, „Eherne Schlange”, 356; Seebass, *Numeri 2. Teilband 10,11–22,1*, 319.

53 Schmitt, *Magie*, 193.

54 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 748.

55 Narzekania skierowane przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi (Lb 20,4–5) – przeciwko Jhwh i Mojżeszowi (Lb 21,5).

56 Seebass, *Numeri 2. Teilband 10,11–22,1*, 314.

57 Tak Martin Noth, *Das vierte Buch Mose: Numeri*. ATD 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 137.

58 George W. Coats, *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Tradition of the Old Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1968), 120; Aurelius, *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, 147. Römer, „Egypt Nostalgia”, 82 (ze wskazaniem analogii w Pwt 34,10–12). Na temat paralelnego układu bloków narracyjnych z Wj 15–18 i z Lb 11–21 oraz zamierzonych podobieństw i różnic w opowiadaniu o wędrowce po pustyni przed i po pobycie na Synaju, szerzej w: Lemański, „Księga Liczb”, 134–137, 142–143, 151–152.

razem te sceny „narzekania/szemrania” można za Erikiem Aureliusem<sup>59</sup> określić mianem *schriftgelehrtes Murren* („pisarskimi narzekaniami”).

Owo „pisarskie narzekanie” z Lb 21,4–9 pozostaje w ścisłej relacji (*a nexus of references*)<sup>60</sup> do trzech innych fundamentalnych epizodów dotyczących wędrówki po pustyni (Wj 3: zapowiedź *exodusu*; Wj 14: początek pobytu na pustyni; Lb 11: odejście z Synaju). Zapowiedź wyjścia zawierała w sobie wskazanie o wędrówce do kraju „płynącego mlekiem i miodem” (Wj 3,8). Zapowiedź ta stoi w sprzeczności z narzekaniami ludu, że zostali wyprowadzeni na pustynię tylko po to, aby tam umrzeć. Zarzut ten pojawia się na początku (Wj 14,11) i na końcu pobytu na pustyni (Lb 21,5a)<sup>61</sup>. Oskarżenie tego rodzaju, po tylu pozytywnych doświadczeniach opieki ze strony Boga na pustyni, wydaje się zatem teraz szczególnie absurdalne. Jhwh już odpowiadał wszak na narzekania/obawy tego rodzaju najpierw w ten sposób, że dał Izraelitom chleb na pustyni (Wj 16,4). W kanonicznym kształcie tradycji o mannie ten „chleb z nieba” (Ps 105,40; por. Ps 78,23–25) otrzymywali oni przez całe 40 lat wędrówki (Wj 16,35). W Lb 21,5b, pod koniec tej wędrówki, powodem narzekań, jak się wydaje, staje się sama jakość tego pokarmu<sup>62</sup>. Narzekanie na brak wody z kolei stanowiłoby aluzję do pierwszego przypadku tego rodzaju z początków *exodusu* (Wj 15,22–24). Strukturalnie jednak – jak zauważyliśmy – Lb 21,4–9 tworzy nawias narracyjny nie tylko z tą pierwszą sceną na pustyni – umieszczoną tuż po opuszczeniu Egiptu i w drodze na Synaj – ale i z pierwszą sceną narzekań po Synaju (Lb 11,1–3). Różnica polega na tym, że w tych pierwszych tekstach powody narzekań nie są prezentowane ogólnie, lecz poprzez wskazanie „konkretnych braków”<sup>63</sup>.

59 Aurelius, *Der Fürbitterter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, 147.

60 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 749.

61 Na temat „tęsknoty za Egiptem” w narzekaniach ludu i różnych wariantów obawy przed śmiercią na pustyni (por. Wj 14,11–12; 16,3; 17,3; Lb 11,18–20; 14,2–4; 16,13) pisze Römer, „Egypt Nostalgia”, 70–72.

62 Lemański, „Mojżesz i Nehushtan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4). Próba analizy historii jednej tradycji”, 9–10; Seebass, *Numeri 2. Teilband 10,11–22,1*, 313. Egzegeci mają kłopot z prawidłowym tłumaczeniem zwrotu *lhm hqlql*. Dedygnat *haqqelōqēl* może pochodzić od *ql*, *qll* lub *qlh* II. Z tego względu zwykle rozumie się pod tym określeniem sens „marny/mizerny pokarm”. Jeśli połączyć *qlql* z akadyjskim *qulqullīanu* (KBL, t. II, 171), to może chodzić o roślinę *cassia alexandrina* (wcześniej *cassia senna*). Z nowszych propozycji warto odnotować: Achenbach, *Die Vollendung*, 348 + przypis 50. Autor zakłada pochodzenie sprawiającego trudność słowa od rdzenia *qlh* I – „piec” i szuka analogii z akadyjskim *qalū* – „pieczony” oraz *qalitu* – „pieczone ziarno” (AHw 895b; 894a), jak również z hebrajskim *qlj* (Kpł 23,4). Mając na uwadze informacje o „przaśnym chlebie” z Joz 5,11, mielibyśmy tu aluzję do przaśnego chleba z czasów *exodusu* (na ten temat Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 749–750 przypis 18). Berner (Berner, „Die eherne Schlange”, 346–347) z kolei postrzega słownictwo z Lb 21,6 jako *compressed* reprodukcję narzekań na mannę z Lb 11,6. Tak przedmiot narzekań postrzega dziś wielu badaczy. Być może (Seebass, *Numeri 2. Teilband 10,11–22,1*, 313) więc najlepiej pasuje rdzeń *qll* – „być lekkim”, który określałby dostępny pokarm jako zbyt lekki, aby nasycić lud.

63 Aurelius, *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, 146–147; Achenbach, *Die Vollendung*, 347.

W końcu w Lb 21 obecna jest jeszcze jedna hiperboliczna aluzja. Narzekania mają swoich konkretnych adresatów. Tym razem są nimi Bóg i Mojżesz (Lb 21,5a)<sup>64</sup>. Taka konfiguracja pojawiła się w Wj 14,31b, gdy była mowa o tym, że Izraelici „uwierzyli/zaufali Jemu (tj. Bogu) i Jego słudze Mojżeszowi”<sup>65</sup>. Na koniec *exodusu* mamy zatem do czynienia z utratą zaufania wobec Boga i Mojżesza. Sytuacja ta musi zostać naprawiona nie tylko odzyskaniem owego zaufania (Lb 21,9), ale i wyznaniem grzechów (por. Sdz 10,6–16)<sup>66</sup>. Owo wyznanie (Lb 21,7) stanowi tu kolejne *novum* w stosunku do innych relacji o narzekaniach na pustyni. To podkreślenie fundamentalnej relacji pomiędzy Izraelem i Bogiem oraz pośredniczącym w tej relacji Jego sługą Mojżeszem. Wydarzenia z Lb 21,4–9 to bez wątpienia test wiary i zaufania. Ci, którzy patrzą i myślą nad tym, co się wydarzyło<sup>67</sup>, nie umierają, mimo że ukąszenia węży nadal trwają. Z drugiej strony, jeśli to jest test, to można postawić pytanie, czemu nie relacjonuje się, że ci, którzy nie patrzyli w ten sposób na znak wykonany przez Mojżesza, umierali? Odpowiedź może leżeć w nadrzędnym celu, jakiemu służy ta perykopa. Przypadek z Lb 21,4–9 to przede wszystkim okazja do odnowienia akredytacji dla Mojżesza (Lb 4,1–5; 7,15)<sup>68</sup> i to ona jest tu w centrum uwagi autora biblijnego.

Końcowa scena z pobytu na pustyni, jaką jest zatem perykopa z Lb 21,4–9, podsumowuje wszystkie najważniejsze motywy obecne w opisie tego okresu (począwszy od Wj 15,22, przez Lb 11,1–3) i u progu Ziemi Obiecanej powraca do kwestii zaufania wobec roli Mojżesza w relacjach pomiędzy Izraelem i Jhwh. Scena ta każe zastanowić się nad tą rolą, kiedy z jednej strony Jhwh po raz kolejny okazuje swoje miłosierdzie, a z drugiej lud po raz kolejny nie wyciąga wniosków ze swoich doświadczeń i wykazuje nie tylko brak zaufania, ale i nieposłuszeństwo. Jan C. Gertz<sup>69</sup> słusznie sugeruje, aby w tym miejscu zastanowić się nad tym, dlaczego to właśnie motyw węża/y odgrywa w tym podsumowaniu taką istotną rolę?

Węże po raz pierwszy w tej perykopie pojawiają się w w. 6 i stanowią odpowiedź Boga na narzekania ludu oraz oskarżenia skierowane przeciwko Niemu oraz Mojżeszowi. Opisane są jako *hanneḥāšîm haššerāpîm* – „jadowite węże”. To klasyczne zagrożenie na

64 Zwykle adresatem był Bóg (Wj 16,7–8; Lb 14,17.29.35; 16,11; 17,17; 27,3) bądź Mojżesz (i Aaron) (Wj 15,24; 17,3; Lb 14,36). Formuła wskazująca na bunt przeciwko obu naraz jest nietypowa.

65 Na związek ten zwracali już uwagę Noth, *Das vierte Buch Mose*, 138 i Aurelius, *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, 147; potem także Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*. BZAW 189 (Berlin: de Gruyter, 1990), 124 i ostatnio Römer, „Egypt Nostalgia”, 82 oraz Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 750.

66 O powiązaniu obu tekstów pisze Aurelius, *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, 148.

67 Czasownik *nbṭ* (Lb 21,9 inny niż *r'h* z Lb 21,8) wyraża coś więcej niż tylko sam akt percepcji; na ten temat więcej Lemański, „Spojrzenie, które wymaga wiary (Lb 21,4–9)”, 29–30.

68 W obu wypadkach Mojżesz zresztą ma do czynienia z węzami i posługuje się ich „symbolem”, słusznie zwraca na to uwagę Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 750, przypis 22.

69 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 751.

pustyni (por. Pwt 8,15; Iz 14,29; 30,6; także wspomniany wcześniej Herodot i kronika Asarhaddona), stąd pojawiający się już tu rodzajnik, który wskazuje, że chodzi o stworzenia dobrze znane czytelnikom. Starożytne artefakty wskazują na apotropaiczne, magiczne i terapeutyczne konotacje wizerunku węża<sup>70</sup>. Niemniej w Lb 21,8–9 nie ma mowy o jakimkolwiek działaniu kultowym czy terapeutycznym. Nie aplikuje się żadnej maści ani nie podaje leczniczego napoju. Nie ma nawet żadnej formuły zaklinającej śmiertelne działanie jadu węży<sup>71</sup>. Rolę „terapeutyczną” odgrywa tu jedynie specyficzne „spojrzenie” (w. 9), które domaga się zrozumienia i aktu wiary (tak jak w przypadku Rdz 15,5: Abraham). Chcąc pozostać w kręgu dociekań natury terapeutyczno-magicznej, proponuje się tu czasem rodzaj aktu odwrócenia mocy sprawczej tzw. złego oka/złego spojrzenia. W takim wypadku należałoby jednak oczekiwać towarzyszącego temu zaklęcia. Tymczasem chodzi wyłącznie o spojrzenie na obiekt, który przypomina wyglądem źródło zagrożenia, ale jednocześnie ma przywrócić zaufanie wobec Jhwh, który nakazał go wykonać, aby dać ludowi szansę na ocalenie. Fakt, że chodzi wyłącznie o wiarę, a nie o rytuał apotropaiczny czy magiczno-terapeutyczny, został zauważony i uwydatniony przez późniejszych teologów. Mędrzec (Mdr 16,5–12, zwłaszcza w. 7) podkreśla, że ocalenie było w Bogu, a nie w obiekcie wykonanym przez Mojżesza. Ta sama tendencja do „oczyszczenia” wydarzeń opisanych w Lb 21,4–9 z jakichkolwiek podejrzeń o magiczne działania widoczna jest w literaturze targumicznej (TgPs–Jon; także *Roš Haš* 3:8 [tu Lb 21,4–9 rozważane jest razem z Wj 17,8–13]).

Tekst z Lb 21,4–9, jak wspomniano, nawiązuje do Wj 15,26 i deklaracji o roli Jhwh jako lekarza<sup>72</sup>. Ta unikalna w skali Starego Testamentu deklaracja ma niewiele potencjalnych analogii w Biblii (Pwt 32,39; por. Jr 8,22). W niektórych przypadkach mowa jest o uzdrowieniu z Bogiem w roli podmiotu lub Bogu po prostu przypisuje się uzdrowienie (2 Krl 20,8; Iz 19,22; 57,18; Jr 30,17; 33,6). Czasem zachodzi ono za pośrednictwem ludzi (Kpł 13: kapłan; 1 Krl 17,17–24; 2 Krl 5,13–14: prorok). Innym razem rolę pośredniczą

70 Obok tego, co zostało już powiedziane wcześniej; por. też Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 754–755.

71 Podobne „braki” znaleźć można jednak także u sąsiadów Izraela Nils P. Heessel, „Aus eine neuassyrischen Tafeln mit Rezepten gegen Schlangenbisse”, w: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, red. B. Janowski, D. Schwemer. Neue Folge, t. 5 (Gütersloh; Gütersloher Verlagshaus, 2010), 153–154. Jan C. Gertz (Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 757) uważa, że szczególnie interesującą analogię stanowi jeden z egipskich tekstów należących do sfery tak zwanej prywatnej pobożności. Stanowi on szczególnie analogię dla Wj 15,26, gdyż sławi się w nim boga Amun-Re jako „lekarza”, zaniehbując jednocześnie zabiegi magiczno-terapeutyczne. Z drugiej strony znajdujemy w tym kontekście wiele tekstów opisujących tego rodzaju rytuały, czasem nawet na jednym i tym samym kawałku papirusu (Leiden I 350 [II.1–2]; Chester-Beatty IV [II.179–180]); Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 757 przypis 45 ze wskazaniem na: Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebeten*. OBO Sonderband (Göttingen: Vandenhoeck & Rurecht, 21999), 427, 434.

72 Uwydatnia to Thomas B. Dozeman, *Exodus* (ECC) (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2009), 371, który pisze m.in.: „The promise of healing in the first wilderness story (Exodus 15,22–26) is fulfilled in the last (Num 21,4–9)”. Podobnie Janusz Lemański, *Księga Wyjścia*. PKB (Tarnów: Biblos, 2012), 135.

spełnia modlitwa proroka (Rdz 20,7.17; Lb 12,10–13; 1 Krl 13,4–6) lub modlitwa samego chorego (2 Krl 20,2–5; Ps 6,3; Jr 17,14). Autorzy biblijni, stosując imiesłów *rōpē*, mają jednak zwykle na uwadze obcych uzdrowicieli/lekarzy (Rdz 50,2; 2 Krn 16,12; Hi 13,4; Jr 8,22) i poza Rdz 50,2 zwykle są to wypowiedzi negatywne, które, jak w przypadku króla Asy (2 Krn 16,12), sugerują, aby zwracać się raczej o pomoc do Boga, a nie do obcych uzdrowicieli (por. też późniejszy tekst Syr 38,1–15, zwłaszcza w. 9). W swoim bezpośrednim kontekście Wj 15,26bB stanowi jednak przede wszystkim przygotowanie do wydarzeń na Synaju (uzdrawiająca ze skutków grzechu moc słowa Bożego i okazywane mu posłuszeństwo; Wj 15,25b–26abA)<sup>73</sup>. Deklaracja ta jest też zarazem komentarzem do roli Mojżesza, który poprzez wykonanie instrukcji danych przez Boga dokonuje uzdrowienia wody w Mara (Wj 15,22–25a), pokazuje tym samym ten uzdrawiający potencjał u Boga Izraela<sup>74</sup>. Wszystko to powraca raz jeszcze w ostatnim akcie narzekania na pustyni, jakim jest scena z Lb 21,4–9.

W tej perykopie podkreśla się niezwykle bliskość Mojżesza względem Jhwh. Akcentuje jego dbałość o precyzyjne wykonanie instrukcji danych przez Boga i, co najważniejsze, skuteczność tych działań, o ile Izraelici zaufają tej pośredniczej roli Mojżesza. Podsumowuje się też cały okres pobytu Izraelitów na pustyni. Autorzy biblijni charakteryzują go jako czas nieustannych buntów i tym samym zagrożenia dla związku pomiędzy Jhwh i narodem wybranym. W Lb 21,4–6 buntownicze tendencje powracają, ale jednocześnie mamy tu przykład nieustającej chęci ze strony Jhwh, aby jednak nie zerwać więzi z tym ludem. Środkiem do tego jest mediacyjna rola Mojżesza. W aktualnym układzie kontekstualnym perykopa z Lb 21,4–9 jest również przygotowaniem wypowiedzi z 2 Krl 18,4 na temat „węża z brązu, którego uczynił Mojżesz”<sup>75</sup>. Wyjaśnia ona bowiem nade wszystko, że nie był on odpowiedzialny za bałwochwalczy kult w Jerozolimie. Wszystko, co uczynił, uczynił na prośbę ludu i zgodnie z poleceniem wydanym przez Jhwh. Sam wąż miedziany był zaś jedynie symbolem uzdrawiającej mocy Boga Izraela, którego skuteczność wynikała z patrzenia na ten symbol oczyma wiary i zaufania.

Należy jeszcze raz wrócić do pytania postawionego przez Jana C. Gertza, dlaczego to węże odgrywają tak istotną rolę w tej ważnej scenie? Jedną z przyczyn była niewątpliwie chęć „zapobieżenia” możliwości błędnego rozumienia wypowiedzi z 2 Krl 18,4. Podobnie zresztą potem Mdr 16,7 „skoryguje” możliwość błędnego zrozumienia roli wizerunku

73 Ze względu na różnice w stylu wypowiedzi część badaczy sugerowała oddzielnych autorów dla w. 25b w. 26. Przeciwnicy zwracają jednak uwagę na fakt, że cały fragment stanowi reminiscencję tradycji deuteronomistycznej, łącznie z wezwaniem do „strzeżenia” Prawa (Pwt 11,13; 15,5; 28,1) i czynienia tego, co słuszne w oczach Boga (Pwt 6,18; 12,25.28). Kwestią sporną jest to, czy mamy tu do czynienia z wypowiedzią postdeuteronomistyczną (czy nawet post-P, jak sugeruje Norbert Lohfink); dyskuja w Dozeman, *Exodus*, 367. Faktem jest, że mamy tu do czynienia z formułą łączącą posłuszeństwo wobec ogólnie jeszcze rozumianych praw danych przez Boga z ocaleniem od chorób i śmierci (por. Wj 23,25; Pwt 7,12–15; na drugim biegunie są skutki nieposłuszeństwa Pwt 28,21.60–61).

74 Dozeman, *Exodus*, 369–370; Christoph Dohmen, *Exodus 1–18*. HThKAT (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2015) 380–381.

75 Gertz, „Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”, 758.



węża w uzdrowieniu Izraelitów. Drugą z przyczyn była sama tradycja o zagrożeniu ze strony węży (i skorpionów) podczas wędrówki po pustyni (Pwt 8,15) i węzach jako instrumencie kary Bożej (Jr 8,17). Obie dobrze znane w czasach powstawania historii deuteronomistycznej<sup>76</sup>. Czy jednak na tym kończy się rola Lb 21,4–9 w stosunku do 2 Krl 18,4 i możliwość wyjaśnienia roli węża w całym wydarzeniu?

### 3. Wąż Mojżesza i wąż z Edenu

Od pewnego czasu panuje wśród badaczy zgoda co do tego, że tak zwana „prehistoria biblijna” (Rdz 1–11) stanowi późny dodatek do Pięcioksięgu. Nie rozstrzyga to oczywiście o datowaniu materiału literackiego i tradycji zawartych w poszczególnych jej perykopach. Część tego materiału literackiego lub opisane w nim tradycje mogą być znacznie starsze niż obecna, kanoniczna forma tych rozdziałów. Niemniej najistotniejsze jest to, że jako całość te pierwsze rozdziały Biblii hebrajskiej miały na celu wprowadzenie czytelników w istotę tego, co opowie się potem o religijnych doświadczeniach przodków Izraela. Miały pokazać doświadczenia religijne narodu wybranego w uniwersalnym świetle Boskiego planu wobec całej ludzkości, a wybranie Izraela jako element wpisany w te zbawcze plany Stwórcy. Zestawienie wydarzeń opisanych w Rdz 3,1–15 oraz w Lb 21,4–9 może więc być ciekawe. Pozwala bowiem dostrzec nowy wymiar teologiczny przede wszystkim w pierwszej z przywołanych tu scen – uważa André Wénin<sup>77</sup>. Jednak to samo dotyczy i drugiej z nich, gdyż z tej nowej perspektywy także i tu odczytać można więcej, niż wynika to tylko z bezpośredniej lektury oraz ze znanego już bliższego i dalszego kontekstu dla Lb 21,4–9 (Księga Wyjścia i Księga Liczb).

Lb 21,4–9 to – jak wspomnieliśmy – ostatni epizod z serii incydentów opowiadających o rebelii Izraelitów na pustyni rozciągającej się pomiędzy Egiptem i Zajordanią. Kolejne wydarzenia będą już miały miejsce poza jej granicami (por. Lb 21,4.10). Opowiadanie o całym incydencie – analizowane za pomocą metody narracyjnej – pozwala dostrzec w nim trzy zasadnicze etapy w rozwoju wydarzeń. Najpierw jest tzw. *ekspozycja* (w. 4). Narrator informuje w niej, że zaczyna się kolejny etap wędrówki (por. Wj 13,18; 15,4.22), a lud traci cierpliwość<sup>78</sup>. Zwrot idiomatyczny *wattiqesar nepes-hā'am* (dosłownie: „stał się krótki *nepes* tego ludu”) niektórzy badacze interpretują również w sensie utraty ducha, braku odwagi<sup>79</sup>. W sumie jednak nie mamy pewności, co autor biblijny dokładnie ma na myśli. Słowo *nepes* (podstawowe znaczenia: „gardło”) może równie dobrze w tym miejscu oznaczać jakiś rodzaj wewnętrznych przeżyć, jak i słabnącą siłę życiową, witalność jednostki, a w tym wypadku całego ludu. W niektórych sytuacjach może opisywać

76 Lemański, „Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4). Próba analizy historii jednej tradycji”, 16–17.

77 Wénin, „Le serpent de Nb 21,4–9 et de Gn 3,1. Intertextualité et élaboration du sens”, 545.

78 Tak Timothy R. Ashley, *The Book of Numbers*. NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 401; Baruch A. Levine, *Numbers 21–36*. AB 4A (New York: Doubleday, 2000), 86.

79 Scharbert, *Numeri*, 84; Jean de Vaulx, *Les Nombres*. Soures Bibliques (Paris: Gabalda, 1972), 234.

również apetyt, pożądanie. W świetle tego jednak, co już wiemy o strukturze opowiadania, która wyraźnie pokazuje jego dwubiegunowość (śmierć – życie), ciekawsza wydaje się propozycja Horsta Seebassa<sup>80</sup>, który tłumaczy idiom w sensie: *Lebensmut* – „odwaga życiowa”. Lud zatem utracił ją w obliczu piętrzących się nowych trudności i skromnych warunków życia na pustyni.

Sposób, w jaki lud zwraca się do Boga (Elohim zamiast Jhwh) i do Mojżesza (zwrot: *dābar be*), charakterystyczny jest dla rebelii i buntu (Lb 21,1.8; 16,13–14)<sup>81</sup>. Mamy więc problem, a wraz z nim moment opowiadania określany w analizie narracyjnej mianem *komplikacji* (w. 5; por. Wj 15,22; 17,1; Lb 20,2). Sama przyczyna, poza koniecznością zmiany trasy i tym samym wydłużenia się wędrówki, leży w jakości pokarmu, który w tej sytuacji mają do dyspozycji. Jak wspomniano, choć dokładny sens opisującego jego jakość określenia nie jest łatwy do ustalenia, to generalnie z kontekstu można wnioskować, że chodzi o jakość pożywienia. Zatem konieczność przedłużenia pobytu na pustyni to pierwsza, a związane z tym niedogodności życia w tych warunkach (słaby pokarm) to druga przyczyna niezadowolenia. W tym znajduje się pierwszy moment *komplikacji*. Narzekania z tym związane są drugim ich etapem. Centralny element tej części opowiadania zawarty jest jednak w relacji z w. 6<sup>82</sup>. Lud wszczął bunt (*dābar be*) przeciwko Bogu (w. 5a: *bē’lōhīm*) i Mojżeszowi (*bemōšeh*). Karę na ten lud zsyła jednak nie jakiś Bóg, lecz Jhwh (w. 6a). To trzeci etap *komplikacji*.

Czy zmiana imienia Bożego ma jakieś istotne znaczenie? Czy narrator chce coś w ten sposób zasugerować swoim czytelnikom? Jeśli odpowiedź na oba pytania będzie pozytywna, to pierwszy sens, który przychodzi na myśl, jest taki, że lud ciągle jeszcze zwraca się tu do „anonimowego” Boga (punktacja masorecka sugeruje brak rodzajnika). Tym zaś, który objawia się ludowi, demonstrując swoją moc (kara, a potem uzdrowienie), jest Jhwh, z którego intencjami i mocą Izraelici mogli się zapoznać, nie wspominając o imieniu. To Jhwh zsyła (*šlh* Piel) jadowite węże na lud (w. 6a), który zaczyna ginąć masowo od ich ukąszeń (w. 6b). W tym imieniu zawarty jest sens pewnego rodzaju doświadczenia, które Izraelici zdobyli już na pustyni. Jhwh jest Bogiem wiernym, a Jego słowa godne są zaufania (takie wnioski płyną z lektury Wj 32–34). Opiekował się nimi podczas drogi. Czemu teraz po raz kolejny w to wątpią? Czy lud zrozumiał coś ze swego dotychczasowego doświadczenia? Sytuacja jest dramatyczna, ale chyba jednak coś ze wspomnianego doświadczenia zostało. Izraelici wiedzą, co robić. Zwracają się ponownie do Mojżesza, ale czynią to już inaczej niż poprzednio (w. 7). Nie jest to już *dābar bemōšeh* – „mówienie przeciwko Mojżeszowi” (tak w. 5). Ten sam lud przychodzi teraz do Mojżesza, aby wyznać swoje winy wobec Jhwh (!) i prosi o interwencję (modlitwę wstawienniczą) u tegoż Jhwh (!) (w. 7a), co też Mojżesz potem czyni (w. 7b).

80 *Numeri 10,11–22,1*, 312–313.

81 Levine, *Numbers 21–36*, 86–87; Seebass, *Numeri 2. Teilband 10,11–22,1*, 321.

82 Wénin, „Le serpent de Nb 21,4–9 et de Gn 3,1. Intertextualité et élaboration du sens”, 547.

Działanie Mojżesza (w. 7b) skutkuje odpowiedzią ze strony Jhwh (w. 8). Wykonanie instrukcji podanych przez Boga wespół, tak przez Mojżesza (zrobienie wizerunku węża z miedzi), jak i lud (ci, którzy „patrzają” ze zrozumieniem/zaufaniem/wiarą na ten wizerunek)<sup>83</sup> (w. 9) przynosi ocalenie. To jest trzeci etap opowiadania, określany w analizie narracyjnej mianem *rozwiązania*. Leży ono nie w usunięciu przeszkód lub zagrożeń, lecz w zaufaniu wobec słowa Bożego i skuteczności mediacji Mojżesza. Ilustruje to dobrze poniższe zestawienie<sup>84</sup>.

Tab. 1. Instrukcja podana przez Boga i wykonanie jej przez Mojżesza

Instrukcja ze strony Jhwh (w. 8)	Wykonanie instrukcji (w. 9)
<i>Uczyn sobie jadowitego (węża) i umieść go na palu</i>	<i>I uczynił Mojżesz węża miedzianego I umieścił go na palu</i>
<i>I stanie się tak, że każdy ukąszony spojrzy (r'h) na niego i będzie żył (włj)</i>	<i>I stało się, że jeśli ukąsił kogoś wąż i patrzył (nbt) on na węża miedzianego, pozostawał żyjącym (włj)</i>

Jhwh obiecał życie po wykonaniu instrukcji i tak się w istocie stało. Z powyższego zestawienia nietrudno wydobyć jednak dwie zasadnicze różnice pomiędzy instrukcją i jej wykonaniem. Polecenie dotyczyło wykonania *śārāp* (tu w sensie alternatywnego [skrótowego?] określenia jadowitych węży), zaś Mojżesz uczynił wizerunek węża miedzianego (*neḥaš neḥōšet*)<sup>85</sup>. Był on zatem dziełem (pomysłem na wykonanie polecenia?) samego Mojżesza. Jednak to nie sam wizerunek, lecz odpowiednie patrzenie na *neḥaš neḥōšet* dawało efekt obiecany przez Jhwh. Druga zmiana dostrzegalna w tekście jest więc logiczna. Chodzi o swoisty komentarz narratora. Jhwh mówił ogólnie o spojrzeniu (*r'h*), zaś autor biblijny – niejako od siebie – dodaje, że nie było to zwykłe patrzenie, lecz takie, które wiązało się z refleksją i zaufaniem (*nbt*). Zmiana nie jest łatwa do wyjaśnienia. Być może chodzi o to, aby lud patrzył „śmierci” w oczy (stąd akcent na jadowitość gadów siejących wokół śmierć), nie tracąc zaufania w chroniącą go opiekę Boga? Skoro oskarżał Go wcześniej (podobnie jak Mojżesza) o chęć uśmiercenia na pustyni, musi teraz przekonać się, że Jhwh nie jest takim Bogiem, o jakim myśleli w momencie buntu. Nie stanowi On źródła zagrożenia śmiercią. Wręcz przeciwnie, chce i może przed nią ochronić. Ostatecznie jednak trzeba zauważyć, że nie ma tu mowy o tym, że Jhwh coś uczynił. Jedynym działającym jest sam Mojżesz (podobnie w Wj 15,22–29). Akcent położony jest tu zatem ponownie na pośredniczą i wstawienniczą rolę Mojżesza. W dru-

83 Jak zauważyliśmy wcześniej, lud chciał, aby Jhwh usunął kąsające go węże. Nic takiego jednak nie zaszło. Ocalenie było nie w uniknięciu ukąszeń (węże nadal śmiertelnie kęsały), ale w zaufaniu, że Jhwh ma moc ocalić przed śmiercią, choć lud oskarżał wcześniej Boga (Elohim) i Mojżesza, że chcą, aby ten lud umarł na pustyni.

84 John Sturdy, *Numbers*. Cambridge Bible Commentary (Cambridge: University Press, 1976), 148; cytowany w: Wénin, „Le serpent de Nb 21,4–9 et de Gn 3,1. Intertextualité et élaboration du sens”, 548 przypis 8.

85 Być może ma rację André Wénin (Wénin, „Le serpent de Nb 21,4–9 et de Gn 3,1. Intertextualité et élaboration du sens”, 548 przypis 9), który widzi w tym określeniu możliwość odczytania bardziej dosłownego sensu *‘serpent de serpentante’, soit la quintessence du serpent*.

giej części mamy, jak to określił André Wénin<sup>86</sup>, *présence massive de Moïse*. Z treści perykopy wynika też, że wizerunek węża z miedzi nie jest sam w sobie źródłem żadnej mocy uzdrawiającej. Pełni on wyraźnie wyłącznie funkcję znaku<sup>87</sup>. O ocaleniu decyduje patrzyenie i – w domyśle – towarzysząca temu patrzyeniu wiara Izraelitów.

Układ strukturalny perykopy pozwala zatem przesunąć akcenty z obawy przed śmiercią na nadzieję na ocalenie. Najpierw lud „mówił przeciwko” Bogu i Mojżeszowi. Zarzucał im, że chcą go zabić na pustyni (w. 5: *mwt*). W konsekwencji Jhwh zesłał nań jadowne węże i część Izraelitów umarła (w. 6: *mwt*). Potem ten sam lud prosił Mojżesza o interwencję. Mojżesz modlił się za niego; otrzymał instrukcje od Jhwh, co zrobić, aby przeżyć (w. 8: *whj*). Po wykonaniu zaleceń ci, którzy patrzyli na wizerunek węża, w istocie przeżyli (w. 9: *whj*). Po początkowej krytyce Mojżesza, w drugiej części perykopy czytelnik i uczestnicy opisanych wydarzeń odzyskują zatem pełne zaufanie co do funkcji i skuteczności tegoż Mojżesza w relacjach z Bogiem. Autor biblijny wyraźnie podkreśla znaczenie tej mediacyjnej roli Mojżesza.

Wskazano już na paralelny charakter tej sceny względem Lb 11,1–3. W obecnym miejscu trzeba jeszcze zauważyć analogię z dalszą częścią tego rozdziału. W Lb 11,4–6 mamy kolejną scenę z motywem narzekania/szemrania. Rzecz dotyczy wydarzeń podobnych do tych opisanych także wcześniej w Wj 16 (manna i przepiórki). Tym razem jednak pożądlivość ludu skutkuje tym, że owszem, Jhwh daje Izraelitom to, czego żądali (Lb 11,32–33; por. Wj 16,13), ale mięso przepiórek okazało się trujące i wszyscy buntownicy ostatecznie poumierali (Lb 11,34). Podobnie kończy się bunt opisany w Lb 14,3–4 (odmowa wejścia do Ziemi Obiecanej), kiedy lud oskarża Jhwh, że przywiódł ich tu tylko po to, aby zginęli od miecza. W konsekwencji całe pierwsze pokolenie *exodusu* musi za karę umrzeć na pustyni (Lb 14,27–29). Bóg czyni jednak tylko to, co zgodne jest ze słowami, które lud wypowiedział przed Nim (Lb 14,28). Wszystkie te sceny, łącznie z Lb 21,4–6, pokazują, że lud niczego się dotąd nie nauczył. To, co Bóg tolerował przed dojściem na Synaj (szemranie i brak zaufania), po wydarzeniach na Synaju jest już nieakceptowalne (stąd pojawiający się tu motyw kary).

Izraelici jednak ciągle oskarżają swego Boga o chęć uśmiercenia ich na pustyni (Lb 21,5), a Bóg konsekwentnie zsyła kary. Ostatnia scena z tej sekwencji pokazuje raz jeszcze, że remedium na ten stan rzeczy stanowi Mojżesz i jego mediacja (Lb 21,7), która kończy się sukcesem (Lb 21,8–9). Dotyczy to tylko tych, którzy w odpowiedni sposób spojrzą na wykonany przez Mojżesza znak (por. Mdr 16,7.12; J 3,14). Czy to spojrzenie jest owocem nawrócenia (por. Lb 21,7)?<sup>88</sup> Czy też raczej pierwotny sens całego wydarzenia miał jednak charakter magiczno-terapeutyczny<sup>89</sup> (stąd późniejsze doprecyzowanie w Mdr 16,7)? Kwestię tę trudno jednoznacznie rozstrzygnąć<sup>90</sup>. Jednak Lb 21,4–9 – jak

86 Wénin, „Le serpent de Nb 21,4–9 et de Gn 3,1. Intertextualité et élaboration du sens”, 550.

87 Na ten temat Lemański, „Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4). Próba analizy historii jednej tradycji”, 15.

88 Scharbert, *Numeri*, 84.

89 Levine, *Numbers 21–36*, 89.

90 Dyskusja w: Seebass, *Numeri 2. Teilband 10,11–22,1*, 325–326.

zauważono – jest na tyle późnym tekstem, by sądzić, że druga z opcji raczej nigdy nie była brana pod uwagę przez autora biblijnego. Chce on jedynie wykazać, że buntowniczy charakter Izraela i brak zaufania wobec Boga ma swoje „koło ratunkowe” w osobie Mojżesza i podążaniu za tym, co oferuje on w imieniu Boga dla ocalenia przed śmiercią. Jest to posłuszeństwo słowu Bożemu i precyzyjne wykonywanie Bożych instrukcji.

Zostało zadane już pytanie o to, czemu akurat węże/wąż z miedzi (w. 9: dwa razy zwrot *nḥš* [*h*]/*nḥšt*) stały się symbolem kary i uzdrowienia zarazem? Wyjaśnienie znaleziono w wymiarze historyczno-krytycznym (historia religii) i krytyczno-literackim (późniejsza korekta wobec 2 Krl 18,4 na bazie tradycji o zagrożeniu na pustyni [Pwt 8,15]). Zasugerowano potem za A. Wéninem, że z perspektywy kanonicznej można spojrzeć na ten tekst jeszcze szerzej. W Pięcioksięgu o wężu jako zagrożeniu mowa jest w tak obszerny sposób jeszcze tylko w Rdz 3,1–15. Występuje tu tekst, którego rodzaj literacki można by określić mianem „mito-magicznej bajki, w której wąż może mówić, a bogowie spacerują po lśniącym ogrodzie, ciesząc się łagodnym podmuchem wieczornej bryzy”<sup>91</sup>. Ogólny termin określający węża jako takiego – *nḥš*, pojawia się tu aż pięć razy. W Lb 21,6.7.9 ten sam termin w trzech różnych konfiguracjach (w. 6; jadowite węże, w. 7 węże; w. 9: wąż miedziany [bis]) powraca cztery razy. Poza tymi dwoma perykopami węże wspomina się w Pięcioksięgu jeszcze tylko w Rdz 49,17 (porównanie + w. 18 imię Jhwh); Wj 4,3; 7,15 (laska Mojżesza zamieniająca się w węża) i w Pwt 8,15 (tekst mogący stanowić inspirację dla Lb 21,6). Już choćby z tego powodu warto porównać ze sobą Rdz 3,1–5.14–15 i Lb 21,4–9, pamiętając jednak, że fragment z Rdz 3,1–15 jest częścią większej całości. Z punktu widzenia analizy narracyjnej zawiera w sobie *ekspozycję* (Rdz 3,1) i *komplikację* (Rdz 3,2–8), jednak *rozwiązania* szukać należy w pozostałej części Rdz 3 (na przykład w ww. 12–19 lub ww. 20–24)<sup>92</sup>.

W literaturze targumicznej<sup>93</sup> sugeruje się takie powiązanie pomiędzy wężem z brązu (Lb 21,9), oddziałującym terapeutycznie na skutki ukąszeń jadowitych węży, i wężem z Edenu. Wąż z miedzi wykonany przez Mojżesza i ustawiony pomiędzy jadowitymi wężami niosącymi śmierć buntownikom miał zapobiec śmiertelności skutkom ukąszeń. Wąż z Edenu przeciwnie, nie stanowił żadnego remedium, lecz stał się przyczyną ludzkiego „grzechu”, za co skazany został na jedzenie prochu i czołganie się po ziemi (Rdz 3,14: wyraz poniżenia, bycia pokonanym). Mając na uwadze odniesienia literackie oraz ikonograficzne z regionu, można sądzić, że jego pierwotną rolą było strzec drzewa poznania lub, co wydaje się bardziej prawdopodobne, drzewa życia<sup>94</sup>. W aktualnej formie

91 Andreas Schüle, „The Reluctant Image. Theology and Anthropology in Gen 1–3”, w: *Theology from the Beginning*. FAT 113 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 43.

92 David W. Cotter, *Genesis*. Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry (Collegeville: The Liturgical Press, 2003), 27: *Exposition*: 3,1a; *Inciting moment*: w. 3,1b; *Complication*: 3,2–8; *Turning point*: 3,9–11; *Resolution*: 3,12–19; *Conclusion*: 3,20–24.

93 Roger le Déaut, *Targum du Pentateuque*. III: *Nombres*. Sources Chrétiennes 261 (Paris: Cerf, 1979), 192–193 (Tg do Lb 21,6). Na ten temat także Seebass, *Numeri 2. Teilband 10,11–22,1*, 326.

94 Szerzej na ten temat Janusz Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*. NKB.ST I/1 (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2013), 240–242.

tekstu wąż pełni jednak tylko rolę kusiciela. Należy też wyraźnie do sfery stworzenia (w. 1a: jedno ze stworzeń). W tradycji mezopotamskiej wąż odgrywa również rolę zwierzęcia odbierającego ludziom ich szansę na nieśmiertelność (*Gilgamesz* XI 279–289). Być może to ta inspiracja decydowała o obecnej jego roli w Edenie. Nie można w końcu wykluczyć także, że autor biblijny miał na uwadze jakieś jego symboliczne odniesienia do magii, wróżbiarstwa i okultyzmu (takie konotacje w Wj 4,3; 7,15), gdyż rdzeń czasownikowy *nḥš* i pochodzący od niego rzeczownik opisują w Biblii czasem te formy aktywności (Rdz 30,27; Pwt 18,10; 2 Krl 17,17)<sup>95</sup>. Nie on sam jest tu jednak źródłem zła. Jego rola to bardziej bycie prowokatorem, który inspiruje i wyzwala w kobiecie (i mężczyźnie) chęć sprzeciwienia się zakazowi Stwórcy.

W obu zestawianych tu tekstach, gdy mowa jest o Bogu (odpowiednio wąż w Rdz 3,1–5 i narrator w Lb 21,5), używa się imienia Elohim, a nie Jhwh (czy Jhwh – Elohim – jak ma to miejsce w całym tekście z Rdz 2–3). W obu wypadkach temuż Elohim przypisuje się ukryte intencje (Rdz 3,1b.4b–5; Lb 21,5).

Scena kuszenia w Edenie jest paradygmatyczna. Stanowi swoiste studium „psychologii grzechu” jako takiego, choć o nim samym w całym Rdz 3 nie ma w ogóle mowy. W Rdz 3 uwagę przyszłych „buntowników” przykuwa przede wszystkim tajemna wiedza pozwalająca, jak sądzą, stać się „jak Bóg”. Wąż – ucieleśnienie pokusy i zagrożenia – jest tylko jednym ze stworzeń, choć zarazem przypisuje mu się wyjątkowy spryt (Rdz 3,1a). Stawia on pytanie, którego treść i ton sugerują coś niebywale absurdalnego: czy to prawda, że Bóg zakazał ludziom jeść ze wszystkich drzew tego ogrodu (Rdz 3,1b)? Z korygującej go odpowiedzi kobiety (Rdz 3,2–3) wynika nie tylko stwierdzenie właściwego stanu rzeczy. Nieoczekiwanie akcent zostaje w niej położony dodatkowo na to, co zakazane (jedno drzewo), a nie na to, co ofiarowane (wszystkie drzewa w ogrodzie). Ze słów kobiety wynika ponadto coś jeszcze. Sięgnięciu po to, co zakazane, przeszkadza wyakcentowana przez nią obawa przed śmiercią zapowiedzianą przez Boga (Rdz 3,3b → 2,17). Ta obawa właśnie zostaje natychmiast zniwelowana słowami węża (w. 4b). Z premedytacją ignoruje on pozytywną część odpowiedzi (Rdz 3,2b) i skupia dalszą uwagę kobiety na tym, co ona sama zaakcentowała: ciężący jej zakaz („a nawet go dotykać”). Wąż – kusiciel nie tyle zarzuca Bogu kłamstwo<sup>96</sup>, ile w innym świetle każe spojrzeć ludziom na boskie intencje, do których zasiewa wątpliwość i rzuca na Boga podejrzenia. Co więcej, wzmacnia w myśleniu kobiety oczekiwanie „pozytywnych” konsekwencji przekroczenia Bożego nakazu („będziecie jak Bóg”). Niewiasta kuszona w ten sposób przez niego zupełnie ignoruje, nadrzędny w jej sytuacji antropologicznej (Rdz 2,7 i 3,19), przystęp do drzewa życia (nie zostało ono objęte zakazem w Rdz 2,16–17). Jego owoce, jak można się domyślać (Rdz 3,22), pozwalałyby zachować śmiertelnym ludziom to życie

95 Na ten temat szerzej w: Joseph Blenkinsopp, *Creation, Un-Creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1–11* (London, New York: T&T Clark, 2011), 73.

96 Na temat analizy gramatycznej sugerującej, że wąż w istocie zaprzecza nie słowom Boga, lecz kobiecie, szerzej na ten temat w: John H. Walton, *Genesis. The NIV Application Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 204–205.

na wieki. Po spożyciu zakazanego owocu ludzie w istocie stali się jak Bóg (Rdz 3,22), ale utracili swoją szansę na nieśmiertelność. Konsekwencji wydarzeń w Edenie było jednak znacznie więcej. Nastąpiła również zmiana sytuacji egzystencjalnej samego węża (Rdz 3,14) oraz zrodziła się stała wrogość pomiędzy potomstwem węża i niewiasty (Rdz 3,15). Potem zmianie uległa również sytuacja egzystencjalna ludzi (Rdz 3,16–19) i, co się z tym łączy, nastąpiło ich wygnanie z Edenu (Rdz 3,23–24). Autor biblijny natychmiast jednak spieszy z informacją, że nawet w tym momencie Stwórca nie przestał troszczyć się o swoje stworzenie (Rdz 3,21). To ta właśnie informacja w istocie stanowi pierwszą „dobrą nowinę” po wydarzeniach w Edenie<sup>97</sup>. Pozwala sądzić, że troska Stwórcy o swoje stworzenia nie ustaje.

Raport z Lb 21,5 to opis otwartej krytyki Boga i Mojżesza ze strony Izraelitów. Logika ich zarzutów przypomina nie tyle logikę słów węża z Edenu<sup>98</sup>, ile sposób myślenia kuszonej przez niego niewiasty (Rdz 3,3). Słowa węża – jak zauważono – odsłoniły i wzmocniły jedynie sposób myślenia kobiety, a potem – rozwiewając wszelkie jej obawy i wzmacniając oczekiwania – „pchnęły” ją na drogę do zakazanego owocu. Lud na pustyni, podobnie jak ona, jest niezadowolony z tego, co otrzymuje od Boga. Nuży go obecny stan rzeczy i nie pamięta o ostatecznym celu wędrówki. Obawia się ponadto, że umrze podczas drogi. Co więcej, Izraelici zarzucają wręcz Bogu i Mojżeszowi, że chcą ich zabić. Chodzi więc o podejrzenia, że Bóg ma jakieś ukryte intencje. To ewidentny stan braku zaufania i postrzeganie Boga oraz jego działań na rzecz Izraela w taki sam sposób, jak opisuje to scena z Rdz 3,1–5. W tych okolicznościach Jhwh stosuje więc w praktyce ich logikę i rzeczywiście zsyła śmiertelne, jadowite węże. Czy jednak oznacza to, że teraz Jhwh chce ich rzeczywiście zabić? Nie! Węże są zesłane, co prawda, przez Jhwh, ale to „naturalna kara”, gdyż są, podobnie jak „mówiący” wąż z Edenu, tylko jednym ze stworzeń. Ich obecność na pustyni i groźba ukąszenia są czymś naturalnym. Stanowią zatem jedynie ucieleśnienie prawdziwych, naturalnych zagrożeń, przed którymi dotychczas Izraelici byli chronieni (por. Pwt 8,15). Realna, sprawcza moc tych węży – powodowanie śmierci, może zostać jednak powstrzymana w sposób wskazany przez Jhwh<sup>99</sup>. Nie o magiczne czy terapeutyczne działania tu chodzi – jak zauważono – ale o zmianę postawy. Zamiast wątpliwości i oskarżeń, musi pojawić się zaufanie wobec Jhwh i jego sługi Mojżesza. W Rdz 3 również ostatecznie chodzi o zaufanie wobec Jhwh. Nie jest On jakimś Bogiem, o którym wąż chce rozmawiać z niewiastą i o którym potem myśleć będą zbuntowani Izraelici (Lb 21,5). Jest On Bogiem – Jhwh. Tym Jhwh, który objawił się Mojżeszowi i zapowiedział swoje zbawcze plany wobec Izraela (Wj 3). Teraz jednak zsyła karę za bunt (Lb 21,6). Do Niego zaraz potem, na prośbę Izraelitów, zwraca

97 Pierwszy sens wypowiedzi z Rdz 3,15, nazywanej potem „protoewangelią”, był czysto etiologiczny; Janusz Le-mański, „Protoewangelia”, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. Henryk Witczyk (Lublin, Kielce: Jedność, 2017), 743–744.

98 Tak Wénin, „Le serpent de Nb 21,4–9 et de Gn 3,1. Intertextualité et élaboration du sens”, 552.

99 Wąż miedziany (Lb 21,9) odgrywa tu rolę *figure double* (De Vaulx, *Les Nombres*, 237). Jest znakiem zarówno życia, jak i śmierci.

się Mojżesz z prośbą o ocalenie. To Jhwh też do Mojżesza przemówił, wskazując drogę wyjścia z sytuacji zagrożenia śmiercią (Rdz 21,8). Patrząc na węże z miedzi wykonanego przez Mojżesza, lud musi teraz dostrzec coś więcej niż tylko jakiś wizerunek terapeutyczny. Musi dostrzec prawdziwe źródło ocalenia, którym jest Jhwh – Bóg Izraela.

Kanoniczna paralelność perykop z Rdz 3,1–15(–24) i Lb 21,4–9 pozwala dostrzec w postawie Izraelitów na pustyni te same słabości i błędy, jakie stanowią paradygmat ogólnoludzkich postaw wobec Boga. Tymczasem od narodu wybranego Jhwh wymaga pewnej wyjątkowej postawy i wyjątkowego traktowania. Izrael musi rozumieć, że nie jest On tylko jakimś Bogiem (Lb 21,5: Elohim). Ma konkretne imię (Wj 3,14–15; 6,2–8), którego treść wyraża się w pełni w dotychczasowych już doświadczeniach narodu wybranego. Ostatni bunt na pustyni, nienasycona pożądlivość Izraela i brak zaufania wobec Boga i Mojżesza przychodzą zatem w najmniej właściwym do tego miejscu i czasie, podobnie jak brak zaufania i pożądlivość okazane w Edenie. W obu wypadkach buntownicy nie dostrzegają i nie doceniają tego, co od Boga otrzymali, lecz skupiają się na tym, co, ich zdaniem, mieć od Niego powinni i jak sądzą – z powodu złych intencji przypisywanych Bogu – nie mają. Poprzez doraźną niecierpliwłość i pożądlivość tracą z oczu ostateczny, dalekosiężny plan Boga wobec nich. Ani w Edenie, ani na pustyni Bóg nie chciał śmierci człowieka. Fakt umieszczenia śmiertelnego z natury człowieka w Edenie i danie mu przystępu do drzewa życia sugerują wręcz coś przeciwnego. Nawet jeśli pozory mogą sugerować, że Bóg czegoś nie daje, czegoś odmawia lub coś zaniedbuje, to doświadczenie egzystencjalne (Izrael, w odróżnieniu od pierwszych ludzi, po czterdziestu latach wędrówki z Bogiem na pustyni takie już ma!) powinno wystarczyć, aby zachować zaufanie wobec Boga.

Jest więc scena z Lb 21,4–9 nie tylko obramowującą okres pustyni ilustracją terapeutycznej mocy słowa Bożego, któremu należy zaufać i je wypełnić (Wj 15,22–26). Stanowi też nie tylko potwierdzenie roli Mojżesza jako skutecznego mediatora pomiędzy Jhwh i Izraelem; kolejny przykład determinacji Boga, aby obdarzać ten naród życiem, a nie doprowadzić go ku śmierci. W perspektywie kanonicznej stanowi ona przypomnienie Izraelitom o ich wyjątkowej roli w dziejach zbawienia. Podobnie jak scena kuszenia z Edenu i jej konsekwencje (Rdz 3), tak też Lb 21,4–9 ma za zadanie wskazać, że to postawy ludzi prowadzą do zerwania więzi z Bogiem i tym samym utraty szansy na życie. Swoje źródło mają one w braku zaufania i wiary w Niego. Remedium w przypadku Izraela stanowi dziedzictwo pozostawione przez Jego sługę Mojżesza. To w tym dziedzictwie, w skutecznej mediacji Mojżesza, leży nadzieja na ostateczne ocalenie i tym samym wypełnienie misji przywrócenia ludzkości właściwego jej miejsca w porządku stworzenia. Śmierć – jeśli grozi człowiekowi/Izraelowi – to z przyczyn naturalnych (śmiertelna kondycja człowieka/jadowite węże na pustyni). Tylko zaufanie i kierowanie się słowem Bożym może przed nią uchronić.



## Zakończenie

Jakkolwiek nie ma całkowitej pewności co do pochodzenia i roli, jaką odgrywał celebrowany w Jerozolimie kult węża z miedzi, zwanego Nechusztanem, to dane archeologiczne i analiza samych tekstów biblijnych pozwalają sądzić, że wspomnienie o tym kulcie ma historyczne korzenie. Pozytywne postrzeganie wizerunku węża w tekstach biblijnych to rzadkość, niemniej wspomniany kult był przejawem takiej pozytywnej symboliki. Jego powiązanie z Mojżeszem pochodzi prawdopodobnie z Królestwa Północnego, skąd ten kult mógł przywędrować wraz z uciekinierami chroniącymi się w Judzie przed inwazją asyryjską i grożącą w jej efekcie deportacją. W czasach Ezechiasza kult ten został prawdopodobnie zakazany, a sam wizerunek zniszczony. Wspomnienie o tym wydarzeniu stało się okazją, aby kilkadziesiąt lat później szkoła deuteronomistyczna wykorzystała to do wskazania Ezechiasza jako religijnego reformatora i prekursora reform przeprowadzonych w jej czasach przez króla Jozjasza. Powiązanie bałwochwalczego kultu z Mojżeszem po wygnaniu babilońskim wydawało się nieortodoksyjne i powygnaniowi autorzy, odpowiedzialni za Lb 21,4–9, opowiedzieli o tej tradycji w taki sposób, aby oczyścić Mojżesza z podejrzeń o zainicjowanie nielegalnego kultu. Sama perykopa z Lb 21 odgrywa ważną rolę w bliższym i dalszym kontekście. Jest swego rodzaju podsumowaniem czasów pobytu na pustyni i zarazem wskazaniem na potrzebę wiary oraz zaufania wobec Jahwe, który chce chronić życie Izraela, a nie mu je odbierać. W kanonicznym kontekście jej rola nie ogranicza się tylko do samego opisu z czasów pobytu na pustyni i uwydatnienia uzdrowicielskiej mocy Jahwe. Spojrzenie na nią w relacji do opisu z Rdz 3 pozwala dostrzec w obu perykopach elementy wspólnego przesłania. To, co wydarzyło się „na początku” dziejów ludzkości, może zdarzyć się także w życiu Izraela. Naród wybrany ma jednak do spełnienia misję, której celem jest odwrócenie skutków tego „pierwszego” i brzemiennego w skutkach braku zaufania wobec Boga. Korelacja obu perykop (Rdz 3 i Lb 21,4–9) pozwala odczytać drugi z tych tekstów nie tylko jako swego rodzaju ostrzeżenie i zarazem zachętę do większej wiary oraz zaufania w uzdrawiającą i protekcyjną obecność Boga pośród Izraela, ale i jako na przypomnienie Izraelitom o ich historio-zbawczej misji.

## Bibliografia

- Achenbach, Reinhard. *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*. Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte BZAR 3. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003.
- Albertz, Rainer. „Exodus Liberation History against Charter Myth”. W: *Religious Identity and the Invention of Tradition*, red. Jan-Willem van Henten, Anton Houtepen, 128–143. Studies in Theology and Religion STR 3. Assen: Royal Van Gorcum, 2001.
- Ashley, Timothy R. *The Book of Numbers*. New International Commentary on the Old Testament NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

- Assmann, Jan. *Ägyptische Hymnen und Gebeten*. OBO Sonderband. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Aurelius, Erik. *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*. Coniectanea Biblica, Old Testament series ConBOT 27. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1988.
- Avigad, Nahman, Benjamin Sass. *Corpus of West Semitic Stamp Seals*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997.
- Bednarski, Marek. „Motywy Pięcioksięgu w Księdze Ozeasza”. *Collectanea Theologica* 86, 4 (2016): 33–62.
- Berner, Christoph. „Die eherne Schlange: Zum literarischen Ursprung eines «mosaischen» Artefakts”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 124 (2012): 341–355.
- Beyerle, Stefan. „Medizin – Phänomene im Alten Israel und im antiken Judentum”. W: *Gesundheit: Humanwissenschaftliche, historische und theologische Aspekte*, red. Stefan Beyerle i inni, 45–78. Theologie – Kultur – Hermeneutik 10. Leipzig; EVA, 2008.
- Blenkinsopp, Joseph. *Creation, Un-Creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1–11*. London, New York: T&T Clark, 2011.
- Blum, Erhard. *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft BZAW 189. Berlin: de Gruyter, 1990.
- Blum, Erhard. „Der historische Mose und die Frühgeschichte Israel”. *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1 (2012): 42–46.
- Carr, David M. „The Mose Story. Literary Historical Reflections”. *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1 (2012): 7–36.
- Chrostowski, Waldemar. „Chronologia działalności proroka Ozeasza”. *Collectanea Theologica* 86, 4 (2016): 7–32.
- Coats, George W. *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Tradition of the Old Testament*. Nashville: Abingdon Press, 1968.
- Collins, John J. „The Development of the Exodus Tradition”. W: *Religious Identity and the Invention of Tradition*, red. Jan-Willem van Henten, Anton Houtepen, 144–155. Studies in Theology and Religion STR 3. Assen: Royal Van Gorcum, 2001.
- Cotter, David W. *Genesis*. Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry. Collegeville: The Liturgical Press, 2003.
- Déaut, Roger Le. *Targum du Pentateuque*. III: *Nombres*. Sources Chrétiennes 261. Paris: Cerf, 1979.
- Dietrich, Walter. *Samuel*. Biblischer Kommentar BK VIII/1.4. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007.
- Dohmen, Christoph. *Exodus 1–18*. HThKAT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2015.
- Dozeman, Thomas B. *Exodus (ECC)*. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2009.
- Frevel, Christian. „Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zur religionsgeschichtlichen Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kultnotizen”. W: *Die deuteronomistischen Geschichtswerke*, red. M. Witte i inni. BZAW 365. Berlin, New York: de Gruyter, 2006.

- Frevel, Christian. „Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zur religionsgeschichtlichem Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kultnotizen”. W: *Die deuteronomistischen Geschichtswerke*, red. M. Witte i inni, 249–277. BZAW 365. Berlin, New York: de Gruyter, 2006.
- Gertz, Jan C. „Mose und die Anfänge der jüdischen Religion”. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99 (2002): 3–20.
- Gertz, Jan C. „Hezekia, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation Between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible”. W: *The Formation of the Pentateuch*, red. Jan C. Gertz i inni, 745–760. FAT 111. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Gray, George Buchanan. *Numbers*. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1903.
- Gressmann, Hugo. *Mose und seine Zeit*. FRLANT 18. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
- Heessel, Nils P. „Aus eine neuassyrischen Tafeln mit Rezepten gegen Schlangenbisse”. W: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, red. B. Janowski, D. Schwemer, 153–154. Neue Folge. T. 5. Gütersloh; Gütersloher Verlagshaus. 2010.
- Hoffman, Yair. „A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos”. *Vetus Testamentum* 39 (1989): 169–182.
- Keel, Othmar. *Die Geschichte Jerusalem und die Entstehung des Monotheismus*. T. 1–2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Keel, Othmar. „Das Land der Kanaanäer mit der Seele suchend”. *Theologische Zeitschrift* 57 (2001): 245–261.
- Köckert, Matthias. „YHWH in the Northern and Southern Kingdom”. W: *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*, red. Reinhard G. Kratz, Hermann Spickermann, 357–394. BZAW 405. Berlin: de Gruyter, 2010.
- Koenen, K. „Eherne Schlange und goldenes Kalb”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 111 (1999): 353–372.
- Kratz, Reinhard G. „The Pentateuch in Current Research: Consensus and Debate”. W: *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, red. Thomas B. Dozeman i inni, 123–156. FAT 78. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Lemański, Janusz. „Mojżesz i Nehushtan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4). Próba analizy historii jednej tradycji”. *Collectanea Theologica* 71, 4 (2001): 5–24.
- Lemański, Janusz. *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*. Studia i Rozprawy 9. Szczecin: Wydawnictwo US, 2006.
- Lemański, Janusz. „Spojrzenie, które wymaga wiary (Lb 21,4–9)”. W: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*. T. 3: *Krzyż Twój uwielbiamy*, red. A. Paciorek i inni, 13–32. Tarnów: Biblos, 2011.
- Lemański, Janusz. „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*. T. 2 *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*. Studia i Rozprawy 31. Szczecin: Wydawnictwo US, 2012.
- Lemański, Janusz. *Księga Wyjścia*. PKB. Tarnów: Biblos, 2012.
- Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*. Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament NKB.ST I/1. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2013.

- Lemański, Janusz. „Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną”. *The Biblical Annals* 4, 2 (2014): 279–311.
- Lemański, Janusz. „Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgu”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2014): 125–161.
- Lemański, Janusz. „Protoewangelia”. W: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. Henryk Witczyk, 743–744. Lublin, Kielce: Jedność, 2017.
- Levine, Baruch A. *Numbers 21–36*. AB 4A. New York: Doubleday, 2000.
- Maul, Stefan. *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*. BaF 18. Mainz: von Zabern, 1994.
- Na’aman, Nadav. „The Debated Historicity of Hezekiah’s Reform”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 107 (1995): 179–195.
- Niehr, Herbert. „JHWH als Arzt: Herkunft und Geschichte einer alttestamentlichen Gottesprädikation”. *Biblische Zeitschrift* 35 (1991): 3–17.
- Noth, Martin. *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart: Kohlhammer, 1948.
- Noth, Martin. *Das vierte Buch Mose: Numeri*. ATD 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Page-Gasser, Madeleine. *Götter bewohnten Ägypten: Bronzefiguren der Sammlung „Bibel + Orient” der Universität Freiburg Schweiz*. OBO S02. Freiburg: Universitätsverlag, 2001.
- Pakkala, Juha. *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*. SESJ 76. Helsinki, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Poniży, Bogdan. „Wąż wzniesiony przez Mojżesza na pustyni. (Lb 21,4–9) i jego mądrościowa reinterpretacja (Mdr 16,5–14)”. W: *„Przemawiaj do mnie moimi słowami”*. Księga pamiątkowa dla R. Rumianka, red. Z. Godlewski, 508–519. Warszawa: Stampa, 2007.
- Römer, Thomas. „Egypt Nostalgia in Exodus 14-Numeri 21”. W: *Torah and the Book of Numbers*, red. Christian Frevel i inni, 66–86. FAT 2/62. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Römer, Thomas. „Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen: Zum Stand der Pentateuchforschung”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125, 1 (2013): 1–24.
- Rollinger, Rütgier. „Herodot (II 75f, III 107–109), Asarhaddon, Jesaja und die fliegenden Schlangen Arabiens”. W: *Ad Fontes!*, red. H. Heftner, K. Tomaschitz, 927–946. Festschrift für Gerhard Dobesch. Vienna: Eigenverlag der Österreichischen Gesellschaft für Archäologie, 2004.
- Rüterswörden, Udo. „šrp”. W: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck i inni, 218–228. T. 14. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2004.
- Scharbert, Josef. *Numeri*. NB. Würzburg: Echter, 1992.
- Schipper, Bernd. „Schlangenbeschwörung in Ägypten und im Alten Testament”. W: *Israel zwischen den Mächten*, red. F. Hartenstein, M. Pietsch. Festschrift für Stefan Timm zum 65. Geburtstag, 265–282. AOAT 364. Münster: Ugarit-Verlag, 2009.
- Schipper, Bernd. „Die «eherne Schlange»: Zur Religionsgeschichte und Theologie von Num 21,4–9”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121 (2009): 369–387.
- Schmidt, Ludwig. *Das vierte Buch Mose: Numeri 10,11–36,13*. ATD 7/2. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2004.
- Schmitt, Rütgier. *Magie im Alten Testament*. AOAT 313. Münster: Ugarit-Verlag 2004.

- Schüle, A. „The Reluctant Image. Theology and Anthropology in Gen 1–3”. W: *Theology from the Beginning*, 27–44. FAT 113. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Seebass, Horst. *Numeri 2. Teilband 10,11–22,1*. BK 4/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.
- Spieckermann, Hermann. *Juda und Assur in der Sargonidenzeit*. FRLANT 129. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Sturdy, John. *Numbers*. Cambridge Bible Commentary. Cambridge: University Press, 1976.
- The Post-Priestly Pentateuch*, red. F. Giuntoli, K. Schmid, FAT 101. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- The Formation of the Pentateuch*, red. Jan C. Gertz i inni, FAT 111. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Vaulx de, Jean. *Les Nombres*. Sources Bibliques. Paris: Gabalda, 1972.
- Van der Toorn, Karel. „The Exodus as Charter Myth”. W: *Religious Identity and the Invention of Tradition*, red. Jan-Willem van Henten, Anton Houtepen, 113–127. STR 3. Assen: Royal Van Gorcum, 2001.
- Walton, John H. *Genesis*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- Welten, P. „Schlange”. W: *Biblisches Reallexikon*, red. Kurt Galling, 280–282. HAT 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1977.
- Wénin, André. „Le serpent de Nb 21,4–9 et de Gn 3,1. Intertextualité et élaboration du sens”. W: *The Book of Leviticus and Numbers*, red. Thomas Römer, 545–554. BETL 215. Leuven, Paris, Dudley: Peters, 2008.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. Ludwig Koehler i inni. T. 1–2. Warszawa: Vocatio, 2008.
- Ziemer, Benjamin. „Die aktuelle Diskussion zur Redaktiongeschichte des Pentateuch und die empirische Evidence nach Qumran”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125, 2 (2013): 383–399.

## Streszczenie

Przedmiotem analizy w tym artykule jest najpierw samo pochodzenie i znaczenie kultu węża Nechusztana w Jerozolimie, którego powstanie łączone jest z Mojżeszem (2 Krl 18,4). W dalszej części analizowane są odniesienia kontekstualne Lb 21,4–9 perykopy stanowiącej etiologię dla informacji z 2 Krl 18,4. Na tym tle pokazane zostaje kluczowe teologiczne znaczenie tej perykopy w aktualnym kontekście (zwłaszcza w relacji do Wj 15,22–26; Lb 11). Wreszcie trzeci etap analizy to porównanie Lb 21,4–9 z Rdz 3,1–(15)–24, dokonane z wykorzystaniem elementów metody narracyjnej. Zestawienie obu teksów pozwala odczytać etiologię węża z miedzi wykonanego przez Mojżesza jako tekst ilustrujący w praktyce paradygmatyczne opowiadanie o przyczynach braku zaufania wobec Boga i jego skutkach z Rdz 3.

**Słowa kluczowe:** Mojżesz, Nechusztan, wąż, Eden

## Abstract

THE SERPENT MADE BY MOSES AND THE SERPENT FROM EDEN.  
FROM HISTORICAL TRADITION TO THEOLOGICAL CONCEPT

The subject of the analysis in the article is the origin and significance of the cult of the snake Nechushana in Jerusalem. Its beginning is connected with Moses (2 Kgs. 18.4). The following part examines contextual references Nb. 21,4–9, the pericopes constituting the etiology for the information from 2 Kgs. 18.4. Thanks to that study, the key theological significance of the pericope has been shown (especially in relation to Ex 15, 22–26, Nb. 11). The third part of the analysis is a comparison of two texts, Nb. 21,4–9 and Gen. 3,1–(15)–24. Some elements of the narrative method have been used during the study. The juxtaposition of both texts allows to read the etiology of the copper snake made by Moses as a text which illustrates a paradigmatic story about the reasons for the lack of trust in God and its consequences presented in Genesis 3.

**Keywords:** Moses, Nechusztan, the snake, Eden