

JHWH i „synowie Boga” (Pwt 32,8-9) – ślad tego, w jaki sposób JHWH stał się jedynym Bogiem Izraela?

Tekst z Pwt 32,8-9 to fragment tzw. Pieśni Mojżesza (Pwt 32,1-43), postrzeganej przez długi okres jako przykład archaicznej poezji hebrajskiej, a co za tym idzie ślad dawnego sposobu myślenia religijnego w Izraelu. Zdaniem wielu badaczy fragment ten, poprzez możliwość prześledzenia jego drogi rozwoju od literackiego oryginału po aktualną wersję masorecką, pozwala na odnalezienie pomostu pomiędzy religią Izraela z czasów monarchii oraz tą z czasów perskich¹. W istocie na pierwszy rzut oka wspomniane wiersze – przynajmniej w brzmieniu poświadczonym w Septuagincie (LXX) i tekście z Qumran (4Deut¹ = 4Q37) – wydają się sytuować JHWH wśród „synów Boga”, których przywódcą jest ʿEljôn. Tekst masorecki (TM) z kolei stanowi wyraźnie ortodoksyjną korektę tej pierwotnej (politeistycznej?) wersji. Zauważalne dodatkowe podobieństwo tej wypowiedzi z koncepcją zawartą w Ps 82 dało badaczom okazję i zarazem punkt wyjścia do snucia wielu hipotez na temat religii Izraelitów w okresie monarchii, a nawet jeszcze w czasach przed

¹ K. SCHMID, J. SCHRÖTER, *Die Entstehung der Bibel. Von den ersten Texten zu der heiligen Schrift*, Münster 2019, s. 156.

jej powstaniem. Aktualny stan wiedzy na temat tejże religii, zanim jej znakiem rozpoznawczym stał się jahwistyczny monoteizm i anikonizm, nadal jest przedmiotem ożywionej debaty i daleko w niej do jakiegoś konsensusu. Sporej zmianie uległ za to sposób interpretacji samego fragmentu z Pwt 32,8-9. Tej właśnie zmianie chcemy przyjrzeć się w poniższym artykule i wyciągnąć wnioski odnośnie do tego, czy tekst ten w oryginalnej wersji nadal może być uważany za archaiczne świadectwo dawnego sposobu myślenia religijnego w starożytnym Izraelu.

Datowanie Pwt 32,1-43

Lista propozycji datowania Pwt 32 jest bardzo długa i rozciąga się od „czasów Mojżesza”, przez okres monarchii, aż po czasy perskie², a nawet hasmonejskie³. Właściwe osadzenie czasowe tego tekstu jest istotne szczególnie z tego powodu, że decyduje ono o odmiennych sposobach jego interpretacji. Próby ustalenia czasu powstania Pieśni oparte były na domniemanym odzwierciedleniu w niej jakichś konkretnych realiów historycznych, archaiczności języka czy przyporządkowaniu gatunkowym (model *rib* prorockiego)⁴. Każde z tych podejść miało zawsze swoje słabe strony. Na datowanie tego tekstu decydujący wpływ może mieć przede wszystkim monoteistyczne przesłanie kanonicznej wersji Pieśni⁵. O ile jednak aktualne brzmienie niektórych wierszy (por. Pwt 32,8.43), w oparciu o ich warianty z tekstów qumarańskich,

² Por. przegląd propozycji w: E. OTTO, *Deuteronomium 23,16-34,12*, Herders Theologischer Kommentar zum Alter Testament, Freiburg – Basel – Wien 2017, s. 2157–2163.

³ D. BARTHÉLEMY, *Les Tiqqune Sopherim et la critique textuel de l'Ancient Testament*, w: J.A. EMERTON (red.), *Congress Volume, Bonn 1962*, Leiden 1963, s. 285–304; TEN-ŻE, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis 21, Freiburg 1978, s. 91–110; I. HIMBAZA, *Dt 32,8, une correction tardive des scribes: Essai d'interpretation et de datation*, *Biblica* 83 (2002), s. 527–548.

⁴ G.W. WRIGHT, *The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32*, w: B.W. ANDERSON, W. HARRELSSON (red.), *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, New York 1962, s. 26–67; J.M. WIEBE, *The Form, Setting and Meaning of the Song of Moses*, *Studia Biblica and Theologica* 17 (1989), s. 119–163. Niemniej tekst pod względem formy przypomina bardziej hymn, pieśń porównywalną z psalmami. Por. też Pwt 31,30; 32,44; R. NELSON, *Deuteronomy*, Louisville – London 2002, s. 369.

⁵ Zwracał na to uwagę już S.R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, Edinburgh ³1902, s. 337–338.

JHWH i „synowie Boga” (Pwt 32,8-9)

uznać można jeszcze za późniejsze korekty pierwotnie politeistycznej wersji, o tyle w przypadku monoteistycznej deklaracji z Pwt 32,39 (por. Iz 43,11-13) żadnych wątpliwości już nie ma. Słusznie należy zatem pytać: czy aktualna wersja pieśni nie zawiera w sobie jakiegoś starszego rdzenia, na który nałożono potem to monoteistyczne brzmienie, korygując jednocześnie fragmenty brzmiące politeistycznie?

Wielokrotnie już zauważana przez badaczy wyraźna przewaga imion teoforycznych z formantem JHW(H) jeszcze w okresie przedwygnaniowym nie jest wystarczającym argumentem za tym, aby uznać, że jahwizm, czy tym bardziej jahwistyczna monolatria, były jedyną alternatywą religijną w Izraelu/Judzie czasów monarchii. Oznacza to – jak słusznie pisze E. Otto⁶ – jedynie, że kult JHWH stał się wówczas ważny. Już wcześniej wspomniany badacz⁷ zaproponował jako argument za powygnaniową datacją Pieśni obecne w niej odniesienia do „Texte der drei Kanonsteile”. W swoim komentarzu potwierdził tylko tę opinię⁸. Według niego wersja masorecka stanowi późniejszą antyangelologiczną korektę. Jednak już w wersji tekstu przed tą korektą znajdujemy choćby wyraźne odniesienia do powygnaniowej idei 70 synów i wyznaczeniu granic poszczególnym narodom (por. Rdz 10; 46,27; Wj 1,5; Pwt 10,22). Idea o stworzeniu ludów według liczby aniołów (synów) Bożych także jest dość późna. Znajdujemy ją tylko w Apokalipsie Izajasza (Iz 24,21) i Księdze Daniela⁹. Późnym odzwierciedleniem koncepcji z Pwt 32,8-9 jest także wypowiedź Syr 17,17.

⁶ E. OTTO, *Deuteronomium 23,16-34,11*, s. 2162.

⁷ TENŽE, *Moses Abschiedslied in Deuteronomy 32*, *Old Testament Studies* 37, Leiden 1996, s. 672.

⁸ E. OTTO, *Deuteronomium 23,16-34,12*, s. 2162–2163.

⁹ O. HANNES STECK, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, *Biblich Theologische Studien* 17, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 27, 81–83; T. MEADOWCROFT, *Who Are the Princes of Persia and Greece (Daniel 10)? Pointers Towards the Danielic Vision of Earth and Heaven*, *Journal for the Study of the Old Testament* 29 (2004), s. 99–113; A.T. WRIGHT, *The Origin of Evil Spirit. The Reception of Genesis 6,1-4 in Early Jewish Literature*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/198*, Tübingen 2005, s. 181–182; K. SCHMID, *Traditionsgeschichtliche oder literarische Aufnahme vorgegebener Stoffe? Dtn 32,8f und Ps 82 als Methodische Testfälle für die literarische Rekonstruierbarkeit von Resten „hebräische Heidentums” im Alten Testament*, w: TENŽE, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, *Forschungen zum Alten Testament* 77, Tübingen 2011, s. 125–141, zvl. s. 131.

Taki sposób argumentacji za późnym datowaniem całej Pieśni może jednak również sugerować wyłącznie czas powstania jej ostatecznej wersji. Nie determinuje on natomiast czasu powstania jego poszczególnych elementów składowych, jak widać to na przykładzie „koniecznych” korekt z Pwt 32,8.43¹⁰. G. Fischer¹¹ wskazuje ponadto na aluzje do Pieśni znajdujące się w Księdze Jeremiasza. Być może więc słuszna jest intuicyjna opinia K. Buddego¹², który sądził, że rdzeń Pieśni zawiera politeistyczny relikw, w którym JHWH nie był jeszcze identyfikowany z ‘Eljôn i przynależał do podległych mu „synów Boga”. Budde domniemywał, że na tę koncepcję wpływ mogły mieć idee pochodzące z Babilonii (okres wygnania), skorygowane dopiero po nim w TM¹³. Ważnym argumentem na rzecz takiej tezy stały się potem teksty z Ugarit, gdzie pojęcie „synowie Boży” miało charakter politeistyczny, a określenie ‘Eljôn było tytułem boga El. Założenie, że takie tło miała także pierwotna wersja wypowiedzi z Pwt 32,8-9 nie wystarczy oczywiście, aby domniemywany archaiczny rdzeń tekstu (a przynajmniej Pwt 32,8 w swej pierwotnej wersji) datować na II tysiąclecie przed Chr. (tak J.C. de Moore)¹⁴ lub początki epoki żelaza (tak O. Eissfeld)¹⁵. Można natomiast przyjąć bardziej ogólne założenie, że w przypadku Pwt 32,8-9 zachował się jakiś przedwygnaniowy fragment (Pwt 32,8), który po wygnaniu został skorygowany i uzupełniony (Pwt 32,9), tak aby utożsamić ‘Eljôn z JHWH i pozbyć się politeistycznego wydźwięku obecnego

¹⁰ K. FINSTERBUSCH, *Integrating the Song of Moses into Deuteronomy and Reshaping the Narrative. Different Solutions in MT Deut 31,1-32,47 and (the Hebrew Vorlage of) LXX Deut 31,1-32,47*, w: J.C. GERTZ I IN. (red.), *The Formation of the Pentateuch*, Forschungen zum Alten Testament 111, Tübingen 2016, s. 640 przyp. 33.

¹¹ G. FISCHER, *Das Ende von Deuteronomium (Dt 26-34) im Spiegel des Jeremia-buches*, w: R. ACHENBACH, M. ARNETH (red.), *Gerechtigkeit und Recht zu üben (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 2010, s. 290–292.

¹² K. BUDDE, *Das Lied Moses Deut. 32 erläutert und übersetzt*, Tübingen 1920, s. 17–19.

¹³ D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 21,10-34:12*, Word Biblical Commentary 6B, Nashville 2002, s. 796, określa to mianem *nomistic corection*.

¹⁴ J.C. DE MOORE, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 91, Leuven 1990, s. 155–160.

¹⁵ O. EISSFELD, *El und Yahweh*, Journal of Semitic Studies 1 (1956) 29 = TENZÉ, *Kleine Schriften*, t. 3, Tübingen 1966, s. 389.

JHWH i „synowie Boga” (Pwt 32,8-9)

w pierwotnej wypowiedzi¹⁶. W ten sposób w oryginalnym brzmieniu w. 8 stanowiłby przeciwstawienie dla w. 9. Niemniej, jak zauważył to już R. Meyer¹⁷, a za nim także E. Otto¹⁸, niezwykła etnogeneza zaprezentowana w Pwt 32,8-9 dobrze wpisuje się w horyzont religijno-historyczny epoki perskiej (zwłaszcza IV w. przed Chr.). Obraz JHWH, w którym traktuje On poszczególne ludy jako podporządkowane opiece członków niebiańskiego dworu, może odzwierciedlać również strukturę organizacyjną perskiego imperium epoki Achemenidów, podzielonego na satrapie podporządkowane władzy centralnej. Czczone przez tę perską dynastię bóstwo – Ahuramazda, odpowiedzialne było za organizację porządku społeczno-politycznego w imperium. Każdy lud wchodzący w jego skład otrzymał od niego, według tej koncepcji, swoje terytorium (*gathu-*). Pełniona przez Ahuramazdę funkcja boga narodowego Persów mogła więc łatwo zostać przeniesiona w Pwt 32,8-9 na JHWH.

Nie da się także przeoczyć, że bez Pwt 32,8-9 całej Pieśni czegoś jednak brakuje do pełnego sensu. Zatem zdaniem obu wspomnianych badaczy (Meyera i Otta) nie mamy do czynienia tylko z powygnaniową redakcją jakiegoś starszego rdzenia Pieśni, ale z tekstem w całości pochodzącym z IV w. przed Chr. Ich zdaniem być może chodzi nawet o dzieło jednej z ostatnich redakcji Pięcioksięgi¹⁹. Sam Otto akcentuje dodatkowo powiązania Pieśni z końcowymi, redakcyjnymi ramami Księgi Powtórzonego Prawa z okresu powygnaniowego (Pwt 31,16-22.24-30; 32,44-47)²⁰ i licznymi powygnaniowymi tekstami (por. Ps 18; 74; 78; 81-82; Oz 13,6; Jr 2,11; Iz 58,14). Niemniej wyjaśnienia wymaga mimo wszystko domniemane „politeistyczne” brzmienie pierwotnej wersji Pwt 32,8(43), a przynajmniej przyczyny i sens dokonanych w niej korekt.

¹⁶ Tak M. WEIPPERT, *Synkretismus und Montheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, w: *Jahwe und die andere Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, Forschungen zum Alten Testament 18, Tübingen 1997, s. 3.

¹⁷ R. MEYER, *Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8f.43 (4Q) für die Auslegung des Moselieds*, w: A. KUSCHKE (red.), *Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. Und 5. Jahrhundert v. Chr. Festschrift Wilhelm Rudolph*, Tübingen 1961, s. 197–209.

¹⁸ E. OTTO, *Deuteronomium 23,16-34*, s. 2162.

¹⁹ H.-CH. SCHMITT, *Eschatologie im Ennateuch Gen 1-2 Kön: Bedeutung und Funktion der Moselieder Dtn 32,1-43* und Ex 15,1-21**, w: C. DILLER I IN. (red.), *Studien zu Psalmen und Propheten. Festschrift Hubert Irigler*, Herdesr Biblische Studien 64, Freiburg – Basel – Wien 2010, s. 131–163: redakcja Ennateuchu.

²⁰ E. OTTO, *Deuteronomium 23,16-34,12*, s. 2104–2106.

Status quaestionis w krytyce tekstu Pwt 32,8-9

Spójrzmy najpierw na Pwt 32,8-9 z punktu widzenia krytyki tekstu.

TM

w. 8:

*behanhēl 'eljôn gôjim behaprîdo benê 'ādām jaṣṣēb gebulôt 'ammîm lemispār
benê jîsrā'ēl*

w. 9:

kî hēleq JHWH 'ammô ja'āqōb hēbel nahālātō

LXX^{ABOC^{dnt}}

w. 8:

*hote diemerizen ho hupsistos ethnē, hos diespeiren huious adam, estēsen horia
ethnōn kata arithmon huiōn/angelōn theou*

w. 9:

kai egenēthē meris kyriou laos autou jakōb, schoinisma klēronomias autou israēl

4QDeut^{j21}

w. 8: *bhnhj[l 'ljwn qwj m bhprjdw bnj 'dm jsb gblt 'mj m lmspr] bnj 'lwhjm*

w. 9: *kj hlg jhwh 'mw j'qb hbl nhltw*

Najważniejsza kwestia, jeśli chodzi o sytuację krytycznoliteracką tekstu, wiąże się z zakończeniem w. 8. Po uwzględnieniu wszystkich wariantów polskie tłumaczenie mogłoby wyglądać następująco:

Kiedy/jak Najwyższy rozdawał dziedzictwo ludom, kiedy/jak rozpraszał synów ludzkich, ustalił granice narodów według liczby synów Izraela (TM) vel synów/aniołów Bożych (LXX) vel synów Bożych (4QDeut^j).

Dlatego/jednakże/istotnie częścią JHWH [jest] jego lud, Jakub linią/ wyznacznikiem jego dziedzictwa.

²¹ E. ULRICH I IN., *Discoveries in the Judean Desert XIV: Qumran Cave 4.IX*, Oxford 1999, s. 90.

Wersję masorecką („synowie Izraela”) potwierdza potem także Pięcioksiąg Samarytański, Peszitta, Targumy i Wulgata. Badacze są jednak zgodni w tym, aby widzieć w niej wariant będący tzw. korektą teologiczną (*anti-politheistic alternation*)²². Chronologicznie wcześniejsza od niej wydaje się wersja LXX („aniołowie/synowie Boga”), której tłumacze korzystali prawdopodobnie z innego hebrajskiego *Vorlage*. Znajduje ona potwierdzenie w tekście z Qumran. Ten ostatni, ze względu na użycie lm. (*’lwhjm*)²³ można jednak zrozumieć na dwa sposoby: „synowie Boga”, jak i „synowie bogów”²⁴. Sytuacja tekstu greckiego również zależy od interpretacji. *Codex Alexandrinus* i *Vaticanus* mają lekcję *angelōn theou*, a więc korygują tekst tak, aby brzmiał monoteistycznie, czyniąc z synów anioły. Taka lekcja obecna jest w większości manuskryptów greckich (+ Aquila). Część greckich rękopisów ma jednak lekcję *huiōn theou* – „synowie Boga” (Nr 848 106c), a więc domniemane hebrajskie *Vorlage* mogłoby brzmieć *bnj ’el*, poszerzone potem do wersji znanej z TM: *b*ne jisra’el*. Pierwotnie mogło zatem rzeczywiście chodzić wyłącznie o korektę antyangelologiczną.

J.W. Wevers²⁵, bazując na Papirusie Fouad 266, sugeruje jako pierwotną grecką lekcję *theōn*. R. Hanhart²⁶ uznaje jednak jego sposób interpretacji za koniekturę tekstu i preferuje jako wersję wyjściową lekcję *angelōn theou*. Wersja grecka i qumrańska sugerują w każdym razie, że Pieśń odnosi się do „zgrupowania aniołów/bogów” (por. Ps 82; 1Krl 22,19), w którym „Najwyższy” (Eljōn) ustalił granice narodów według liczby synów boga (’el)²⁷. Przy

²² E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 2001, s. 264–267, 269.

²³ Możliwy jest wariant, że *’lwhjm* oznacza pojedyncze bóstwo, jeśli założymy, że chodzi o słowo *’l* z enklitycznym *mem*; por. M.S. SMITH, *The Origin of Biblical Monotheism. Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001, s. 41.

²⁴ A. LANGE, *From Many to One. Some Thoughts on the Hebrew Textual History of the Torah*, w: J.C. GERTZ I IN. (red.), *The Formation of the Pentateuch*, Forschungen zum Alten Testament 111, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, s. 137.

²⁵ J.W. WEVERS, *Deuteronomy/Septuaginta Vetus Testamentum Graecum*, t. 3/2, Göttingen 2006, s. 347.

²⁶ R. HANHART, *Die Söhne Israels, die Söhne Gottes und die Engel in der Masora, in Qumran und in der Septuaginta: Ein Kapitel aus Israel in hellenistischer Zeit*, w: CH. BULTMANN, W. DIETRICH, CH. LEVIN (red.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments: Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70 Geburtstag*, Göttingen 2002, s. 70–174.

²⁷ Por. argumenty M.S. HEISER, *Deuteronomy 32:8 and the Sons of God*, *Bibliotheca Sacra* 158 (2001), s. 52–74.

czym domniemane oryginalne brzmienie (ĕl) rekonstruuje się na podstawie 4QDeutⁱ (*bnj 'lhjm*). Zatem chodzi jedynie o domysł, a nie sytuację potwierdzoną przez krytykę tekstu. Jeśli jednak to wersja qumrańska jest oryginalna i tekst od początku napisany był w takim brzmieniu, jakie mamy do dyspozycji obecnie, to wersja TM stanowiłaby zmianę teologiczną w ogólnym sensie, a nie korektę podyktowaną względami antypoliteistycznymi²⁸. Niemniej kolejny wiersz (w. 9) zawiera informację, że podczas podziału, o którym mowa w wierszu 8, JHWH otrzymał/zatrzymał Izraela dla siebie. W tym wypadku zrozumienie w. 8 zależy od tego, czy 'Ēll/Eljôn oznaczają tu tytuły przynależne do JHWH, czy raczej wskazują na osobnych bogów znanych z kananejskiego i ugaryckiego panteonu.

Teksty z Ugarit wspominają o Elu jako ojcu 70 (boskich) synów (KTU 1.4: VI.46: *bn il*)²⁹, więc politeistyczna interpretacja pierwotnej wersji tekstu jest kusząca. Jednak również teksty biblijne znają tradycję o 70 narodach, do których nie wlicza się Izraela (Rdz 10), podobnie jak mowa o tym w Pwt 32,8³⁰. Autorom biblijnym znana jest potem także tradycja o 70 synach Jakuba-Izraela (Rdz 46,27; Wj 1,5). Trudno zatem nie zauważyć, że sposób opisu działań „Najwyższego” w Pwt 32,8 lepiej pasuje do tradycji o rozproszeniu narodów i wyznaczeniu im granic znanej z Rdz 10. Zatem w Pwt 32,8 nawiązuje się w sumie do dość późnej tradycji i niekoniecznie trzeba w niej doszukiwać się politeistycznego brzmienia.

Badacze są potem zgodni, że to LXX, a nie TM oddała oryginalne brzmienie tekstu hebrajskiego ze swego *Vorlage*. Ta powszechna opinia nie rozwiązuje jednak w zdecydowany sposób kwestii tego, czy tłumacz oddał oryginalne hebrajskie brzmienie dosłownie (synowie Boga), czy od razu zreinterpretował je angelologicznie. Ostatecznie więc można założyć także, że reinterpretacja angelologiczna dokonana przez tłumaczy mogła dokonać się także wtórnie w stosunku do hebrajskiego *Vorlage*. W tej kwestii nie ma, póki co, definitywnego rozstrzygnięcia.

Tekst masorecki jest kolejną, wyraźną reinterpretacją. Implikuje się w nim to, że Bóg stworzył wiele narodów, a wśród nich także Izraelitów, i to ze względu na nich ustalił też granice innym narodom. Hebrajska wersja z Qumran wydaje się jednak nieco bardziej logiczna, gdyż wynika z niej, że Bóg Izraela stoi na

²⁸ E. Tov, *Textual Criticism*, s. 269 przyp. 44.

²⁹ E. ULRICH I IN., *Discoveries*, s. 18.

³⁰ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis: From Noah to Abraham*, Jerusaleń 1964, s. 177–180.

czyle panteonu synów Boga/Bożych vel bogów, którym przypisane są poszczególne narody. W tej wersji opisana jest zatem idea, że każdy naród ma swojego narodowego boga, a Izrael przynależy do JHWH. Nowością w tej wypowiedzi jest to, że implikuje się w niej zarazem, iż to JHWH stoi na czele boskiego panteonu³¹. Taka wersja w okresie Drugiej Świątyni, a więc w czasach względnie dominującego już monoteizmu³², istotnie mogła być trudna do akceptacji dla kolejnych kopistów tekstu. Pierwszą próbą korekty mogła być więc zamiana *huiōn* (synów) na *angēlon* (aniołów; tak LXX). Jednak i ta korekta mogła z czasem rodzić wątpliwości, gdyż anioły stanowiły w tradycji semickiej półboskie istoty. Kolejny protomasorecki skryba zastąpił więc i tę angelologiczną wersję słowami *bnj jisrā'el* (synów Izraela), a wszystko po to, by ominąć jakiegokolwiek politeistyczne implikacje tej wypowiedzi³³. Chęć nadania takiego monoteistycznego sensu Pieśni Mojżesza widoczna jest także w Pwt 32,43 (por. 4QDeut^a)³⁴. To dodatkowo wpływa na przypuszczenie, że w swoim oryginalnym brzmieniu w. 8 i 43 mogły rzeczywiście jawić się jako zbyt „politeistyczne”. Z drugiej strony JHWH otoczony przez synów Bożych to obraz dobrze znany w Biblii hebrajskiej i nie musi on mieć takich politeistycznych konotacji. Oba warianty interpretacyjne są więc możliwe. Brak argumentów rozstrzygających definitywnie na korzyść któregoś z nich decyduje dziś o tym, że Pwt 32,8-9 pozostaje nadal w samym centrum dyskusji nad potencjalnymi, biblijnymi śladami wczesnoizraelskiego politeizmu.

³¹ A. LANGE, *From Many to One*, s. 138.

³² Por. jednak G. GRANERØD, *Dimension of Yahwism in the Persian Period. Studies in the Religion and Society of the Judean Community at Elephantine*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 488, Berlin – Boston 2016.

³³ D. BARTHÉLEMY, *Les Tiqqune Sopherim*, s. 285–304; C. MCCARTHY, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 36, Göttingen 1981, s. 211–214; M. LANA, *Deuteronomio e angelologia alla luce di una variante qumranico (4Q Dt 32,8)*, *Henoch* 5 (1983), s. 179–207; A. ROFÉ, *Deuteronomy: Issues and Interpretation*, London 2002, s. 50; E. TOV, *The Septuaginta as a Source for the Literary Analysis of Hebrew Scripture*, w: TENŽE, C.A. EVANS, (red.), *Exploring the Origin of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary and Theological Perspective*, *Acadia Studies in Bible and Theology*, Grand Rapids 2008, s. 43; I. HIMBAZA, *Dt 32,8*, s. 527–548. Ostatni z autorów sugeruje, że korekta w Pwt 32,8 pojawiła się w I w. po Chr., kiedy pojęcie „synowie Boży” odnosiło się już tylko do ludzi.

³⁴ A. LANGE, *From Many to One*, s. 139.

Analiza Pwt 32,8-9

Z TM oraz wersji z Pięcioksięgu Samarytańskiego wynika, że „Najwyższy” (*ʿljôn*) (w. 8a) jest tu tożsamy z JHWH (w. 9a). Podczas dzielenia ziemi pomiędzy poszczególnych synów ludzkich, wyznaczył On granice narodom (por. Rdz 10) „według liczby synów Izraela” (w. 8b) (LXX; 4QDeut^f: liczby aniołów Boga/synów Boga). Ta wersja (TM) uznana dziś za kanoniczną – jak już zauważyliśmy – w zgodnej opinii badaczy stanowi jednak tekst skorygowany monoteistycznie i antyangelologicznie, a granice innym narodom (por. Ps 74,17) wyznaczone zostały, według niej, ze względu na boskie plan wobec synów Izraela.

Rodzi się teraz jednak pytanie: jaki sens miała zatem pierwotna wersja? Czy rzeczywiście miała ona charakter politeistyczny, czy raczej od początku była monoteistyczna w brzemieniu, a kolejne korekty miały tylko to lepiej uwydatnić? To zasadnicze pytania pojawiające się przy wykorzystywaniu tego tekstu w kontekście dyskusji nad historią religii Izraela. Na pewno powiedzieć możemy tylko to, że Pwt 32,8-9 stanowi refleksję nad wielością religii wśród ludów ziemi³⁵. Jak już zauważyliśmy, nie można wykluczyć tego, że w swoim oryginalnym brzemieniu wypowiedź ta mogła jawić się późniejszym czytelnikom jako mająca politeistyczny podtekst. Trzeba jednak zarazem dodać, że tekst daje się zrozumieć również bez odwoływania do takiego politeistycznego tła.

J. Joosten³⁶ – sugerując starszą, przedwyganiową datację części tekstu z Pwt 32 – wskazał na Oz 8,6 i zaproponował domniemywany przez siebie oryginalny sens wypowiedzi z Pwt 32,8. Według niego taka domniemana pierwotna wersja *bnj ʿl* mogła stanowić skrócony wariant zwrotu *bnj šr ʿl* – „według liczby cielców El”. To nowatorska propozycja, tego rodzaju interpretacja jest jednak czysto hipotetyczna. Brak jej przede wszystkim podstaw w krytyce tekstu, a i sama datacja Pieśni – jak była o tym już mowa – pozostaje dyskusyjna. Taka pierwotna wersja tekstu raczej miała natomiast lekcję „synowie Boga” (4QDeut^f), skorygowaną przez (niektórych?) tłumaczy LXX na „aniołowie Boga”. Czy to oznacza, że autor biblijny odpowiedzialny za tę qumrańską lekcję, myślał jeszcze politeistycznie?

By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw zauważyć, że Księga Powtórzonego Prawa pozwala nam wejrzeć w głąb wcześniejszych wyobrażeń o Bogu

³⁵ K. SCHMID, J. SCHRÖTER, *Die Entstehung*, s. 157.

³⁶ J. JOOSTEN, *A Note on the Text of Deuteronomy XXXII 8*, *Vetus Testamentum* 57 (2007), s. 548–555.

JHWH i „synowie Boga” (Pwt 32,8-9)

w Izraelu z czasów końca monarchii. Uważna analiza tego dzieła daje nam nie tylko wgląd w sposób myślenia o naturze Boga, Jego relacjach z innymi bogami, ale i możliwość prześledzenia procesów natury diachronicznej zachodzących w związku z tymi dwoma zagadnieniami. Wynika to z jednej strony z zauważalnych późniejszych dopowiedzeń i korekt w samym tekście hebrajskim, jak i ze sposobu tłumaczenia tego tekstu na język grecki, które to tłumaczenie wiele tych kwestii redefiniuje na nowo³⁷.

Dla zrozumienia tego, czy Pwt 32,8-9 zawiera ślad jakiegos pierwotnego politeistycznego myślenia – poza datowaniem – istotne jest również rozwiązanie kilku kwestii natury historyczno-egzegetycznej. Tym właśnie kwestiom chcemy się teraz przyjrzeć bliżej.

‘eljôn

Bóg, który rozdziela narody, określony jest tu mianem *‘eljôn* (w. 8). Izrael przypisany jest JHWH (w. 9). Czy chodzi o wyróżnienie Izraela spośród innych narodów (*‘eljôn* = JHWH), czy o wskazanie, że przy tym podziale Jakub/Izrael przypadł dla JHWH (JHWH jako jeden z synów boga)? W egzegezie dominuje dziś raczej pierwsza z tych interpretacji. Czy ten wybór jest zasadny?

Rzeczownik *‘eljôn* wywodzi się od hebrajskiego rdzenia *‘lh* – „wstępować”. W Starym Testamencie słowo to zwykle występuje jako przymiotnik opisujący coś, co znajduje się wyżej niż reszta lub rzeczownik stanowiący jedno z imion odnoszonych do najwyższego bóstwa (czasem króla pr. Ps 89,27). W tej ostatniej roli występuje on samodzielnie (Ps 9,3; Iz 14,14) bądź w połączeniu z JHWH, El, Elohim (Ps 7,18; 57,3; 73,11). Czasem stosowany jest w relacji do innych, niższych boskich bytów (*bⁿé ‘eljôn* Ps 82,6; por. też aramejskie odpowiedniki w Dn 7,18.22.25.27). W wielu miejscach chodzi po prostu o *epitheton* związany z JHWH (Rdz 14,18; Lb 24,16; i z dużym prawdopodobieństwem także w Pwt 32,8)³⁸. Czy jednak takie jego przypisanie nie jest

³⁷ J. WEVERS, *The LXX Translator of Deuteronomy*, w: B.A. TAYLOR (red.), *IX Congress of the International Organization for Septuaginta and Cognate Studies, Cambridge 1995*, Atlanta 1997, s. 57–89; D.O. McCLELLAS, *What is Deity in LXX Deuteronomy*, s. 1–20, <https://www.academia.edu/383531> [dostęp: 12.12.2020].

³⁸ E. ELNES, P.D. MILLER, *Elyon*, w: K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P.W. VAN DER HORS (red.), *The Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999, s. 293–299.

wtórne? Kwestia ta jest istotna przede wszystkim ze względu na interpretację Pwt 32,8-9, gdzie – jak wspomnieliśmy powyżej – nie mamy pewności, czy oba imiona oryginalnie występują w układzie paralelnym (‘Eljôn = JHWH) czy podporządkowanym (‘Eljôn i synowie Boży, a wśród nich także i JHWH). Problem bierze się najpierw z dyskutowanej już kwestii datacji tego fragmentu, jak i całej Pieśni, ale potem także z domniemanego politeistycznego tła stojącego za pierwotną wersją tej wypowiedzi.

W literaturze pozabiblijnej ‘*eljôn* stanowi częsty element teoforyczny w semickich imionach, a to może sugerować, że chodzi nie tylko o przydomek jednego z bóstw, lecz także o samodzielne bóstwo noszące takie imię. W aramejskim traktacie zawartym pomiędzy Bir-Ga’yah, królem KTK i Matielem, królem Arpad (Inskrypcja z Sifre; KTU 222 A)³⁹ wylicza się parami różne bóstwa w porządku naturalnym (np. Niebo – Ziemia; Dzień – Noc). Część badaczy zalicza do tego zestawienia również parę *’l – w’ljn*, co sugeruje, że ostatnie z tych bóstw należy traktować jako samodzielne. Jednak w poprzednich parach chodzi o zestawienia mąż-żona, a w ostatnim przypadku nie. Ponadto nie występuje ona bezpośrednio po innych parach, lecz nieco dalej, w zdaniu, w którym nie wylicza się już żadnych innych boskich par. Zatem we wspomnianej inskrypcji chodzi raczej o epitet, a nie imię samodzielnego bóstwa. *Waw* poprzedzające ten epitet może być rozumiane jako *waw – explicativum*: „El to jest Eljon”, jak zaszło to wcześniej przy wspomnianym na liście bóstwie šmš *wnr* – „Szemesz to jest światło”⁴⁰. W Biblii i poza nią mamy potem wiele przykładów na to, że ‘*eljôn* stanowił dość powszechnie stosowany epitet łączony z różnymi bóstwami (oprócz Ela także z Baalem; por. Iz 14,13-14; Oz 11,17).

El to kananejski bóg stwórca, a przydomek „Najwyższy” stanowi jego częste dookreślenie⁴¹. Jakkolwiek w Biblii hebrajskiej znajdujemy teksty, gdzie ‘*eljôn* pojawiają się bez wyraźnych odniesień do JHWH, to kontekst zwykle sugeruje w takich wypadkach (por. Ps 107) mimo wszystko, że ostatecznie słowa tu wypowiedziane odnoszą się jednak do JHWH⁴². Jak ujmuje to

³⁹ ANET³, 659; TUAT, t. 1/2, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohr, Gütersloh 1983, s. 178–182.

⁴⁰ E. ELNES, P.D. MILLER, *Elyon*, s. 294–295.

⁴¹ F.M. CROSS, *Yahweh and the God of the Patriarchs*, Harvard Theological Review 55 (1962), s. 241–243; TENŹE, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, s. 50–52.

⁴² E. ELNES, P.D. MILLER, *Elyon*, s. 296.

JHWH i „synowie Boga” (Pwt 32,8-9)

J.R. Lundbom⁴³: chodzi o poetycki tytuł Boga Izraela (Ps 7,18; 9,3; 18,14 = 2 Sm 22,14; Iz 14,14). Niemniej nie brak badaczy, którzy uważają, że na jakimś wcześniejszym etapie rozwoju jahwizmu epitet *‘eljôn* mógł odnosić się do innego bóstwa niż JHWH (por. Rdz 14,18-22; Lb 24,16; i równie często Pwt 32,8). Dopiero w kolejnej fazie rozwoju tytuł *‘eljôn* został przyporządkowany JHWH. Jak uważają jednak E. Elnes i P. Miller⁴⁴, pierwotny sens partykuły *kî* stojącej na początku w. 9 był oświadczeniowy (ang. *asseverative particle*), a więc od początku *‘eljôn* z w. 8 musiał w Pwt 32,8-9 być utożsamiany z JHWH z w. 9. Podobne jest w najstarszej biblijnej wzmiance o *‘eljôn* (Lb 24,16 X/IX w. przed Chr.), gdzie kontekst wskazuje, że wymienione tu tytuły odnoszą się do JHWH. Zresztą sam Balaam, przemawiając do nie-Izraelitów, prezentuje się jako prorok JHWH (Lb 22,8.18; 23,5.16; 24,1.13), mimo że głosi „słowa El”. Być może we wcześniejszej tradycji był on po prostu prorokiem Ela, a nie JHWH⁴⁵. Niemniej w Rdz 14,18.22 również chodzi potem o utożsamienie Boga, który wspomógł Abrahama, z Bogiem czczonym w Szalem (Jeruzalem). W badanym tu tekście (Pwt 32,8-9), uważa jednak R.D. Nelson⁴⁶ – „zarówno kontekst (włączając w. 39), jak i poetycki paralelizm czynią jasnym, że obie te desygnacje odnoszą się do tego samego Boga”. Zatem JHWH jest tu tożsamy z *‘eljôn*.

El czy JHWH był pierwszym Bogiem Izraela

Zdaniem wielu współczesnych badaczy Izraelici w swoim myśleniu o Bogu, jak i w swoich praktykach kultowych odwzorowywali początkowo religijny matrix obowiązujący w kananejskim otoczeniu kulturowym⁴⁷. Droga do wyłączności kultu JHWH w Izraelu, a potem do uznania Go za jedyne

⁴³ J.R. LUNDBOM, *Deuteronomy. A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids 2013, s. 876.

⁴⁴ E. ELNES, P.D. MILLER, *Elyon*, s. 296.

⁴⁵ *Tamże*.

⁴⁶ R. NELSON, *Deuteronomy*, s. 371. Ze wskazaniem na S.A. GELLER, *The Dynamics of Parallel Verse: A Poetic Analysis of Deut 32,6-12*, Harvard Theological Review 75 (1982), s. 35–56.

⁴⁷ Poza wspomnianą już pionierską monografią F. MOORE CROSS, *Canaanite Myth*, por. też P.D. MILLER, *The Religion of Ancient Israel*, Louisville 2000; Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London 2001; M.S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Ra-

prawdziwego Boga w ogóle, mogła mieć w dziejach religii starożytnego Izraela kilka etapów. Zatem pytanie o to, kto – El czy JHWH – był na początku Bogiem Izraela, należy do kategorii tych, które określić możemy mianem „klasyczne”⁴⁸. Jak zauważano od dawna, już w samej nazwie Izrael znajdujemy na nie wyrazistą odpowiedź. Byt społeczno-polityczny określający się mianem Izra-El czcił pierwotnie boga El, podobnie jak jego sąsiedzi z południa – Izmaelici (*jīšma‘-El*; por. Rdz 16,10.12). W przeciwnym razie musiałyby się nazywać, zgodnie z zasadą tworzenia innych hebrajskim imion teoforycznych, *jīšrâ-jhwh* lub co najmniej *jīšrâ-jāh*⁴⁹. To samo sugeruje potem także dystrybucja imion El i JHWH w biblijnych tekstach poetyckich uznawanych za archaiczne⁵⁰. Przykładem jest Rdz 49,24-25 – tekst z serią epitetów opisujących boga El, który wyraźnie nie jest tożsamy z Jhwh wspomnianym w Rdz 49,18⁵¹. W tej grupie wielu badaczy zresztą umieszcza także interesujący nas tu tekst Pwt 32,8-9.

Nie dziwi zatem przekonanie sporej grupy biblistów i historyków religii, że to właśnie El, do którego przynależał (przynajmniej w tekstach z Ugarit) także przydomek *‘eljôn* – najwyższy, w pierwszej fazie rozwoju religii Izraela był głównym bogiem tego narodu (Rdz 49; Ps 82) i stał na czele jakiegoś panteonu („synów Boga”) pomniejszych bóstw (faza tzw. henoteizmu). Jednym z tych ostatnich mógł być początkowo także JHWH – bóg wojownik zaimportowany do Izraela z Edomu. Niektóre teksty w istocie wspominają El i JHWH w taki sposób, jakby chodziło o oddzielne postaci (poza wymienionymi już Rdz 49 i Ps 82, por. też Lb 23-24).

pidš 1990, ²2002; S. YOUL CHO, *Lesser Deities in the Ugaritic Texts and the Hebrew Bible. A Comparative Study of Their Nature and Roles*, Piscataway 2007.

⁴⁸ Por. M.S. SMITH, *The Origin*, s. 142–145.

⁴⁹ Chodzi o typowe zachodniosemickie imię osobowe (*yaqtul+* imię bóstwa) dobrze udokumentowane już w III tysiącleciu przed Chr. Połączenie formantu teoforycznego *‘el* (wcześniej *‘ilu[m]*) z prefiksem od rdzenia *šrj* – „walczyć, zмагаć się” ma wcześniejsze personalne odpowiedniki w Ugarit (*jšri*) i Ebli (*iš-ra-il*) oraz w dwóch sufiksowych formach w tekstach amoryckich (*sarati-il*). Problem do dalszej dyskusji stanowi jednak nie tyle nie sama forma, ile zastosowanie takiego imienia osobowego jako nazwy plemiennej. Na ten temat S.L. SANDERS, *When the Personal, Become Political: An Onomastic Perspective on the Rise of Yahwism*, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4 (2015), s. 75–105, <https://www.academia.edu/17136869> [dostęp 4.01.2021] – wersja z numeracją stron 59–86. Dyskutowany problem por. s. 74–75.

⁵⁰ J.C. DE MOOR, *The Rise of Yahwism*, s. 267.

⁵¹ J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju rozdziały 37–50*, Nowy Komentarz Biblijny ST 1/3, Częstochowa 2015, s. 493, 503–507.

JHWH i „synowie Boga” (Pwt 32,8-9)

W opinii niektórych badaczy religia starożytnego Izraela, podobnie jak inne religie semickie, zakładała istnienie co najmniej czterech poziomów boskości⁵². Na najwyższym z nich stał wspomniany El. W tekstach z Ugarit to ojciec bogów. Na nieco niższym poziomie stali „synowie Boga/ów” (*bnj 'lhjm*), których łączyła z najwyższym bóstwem relacja filialna (potomstwa Ela i jego żony). Poziom trzeci przypadałby wyobrażeniom bóstw wykonanym przez rzemieślników, ale poprzez specjalny rytuał ożywianym i odłączanym od swoich twórców oraz ich świata. Poza nieprecyzyjnymi aluzjami do takich rytuałów w Rdz 2,5-3,24⁵³ nie mamy jednak w Biblii żadnego bezpośredniego przykładu potwierdzającego ten poziom taksonomii. Na najniższym zaś szczeblu znajdowali się studzy bogów, zwykle niebiańscy posłańcy (hebr. *mal'āk*; gr. *angelos*). W Biblii jednakże tę funkcję mogli pełnić także ludzie⁵⁴. Nie możemy zatem być pewni, że religia Izraela odzwierciedlała na początku wszystkie te poziomy boskości. Odbicie pewnej hierarchiczności w panteonie (henoteizm), a więc ślady wczesnego politeizmu w religijności starożytnych Izraelitów dają się jednak w Biblii hebrajskiej i poza nią odnaleźć.

JHWH utożsamiony z El

Obraz boga El (*'eljôn*) dzielącego ludy i przypisującego je swym synom (Pwt 32,8) jest do odnalezienia w tekstach z Ugarit (KTU 1:3 VI.15-16; 1.4: VI.46; 1.4: VIII.11-14; 1,5: II)⁵⁵. Bogowie narodowi to także motyw charak-

⁵² L.K. HANDY, *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Winona Lake 1994; M.S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001.

⁵³ C.L. McDOWELL, *The Image of God in the Garden of Eden. The Creation of Humankind in Genesis 2,5-3,24 in Light of *mis pit pi* and *wpt-r* Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Siphrut 15, Winona Lake 2015; J. LEMAŃSKI, *Imago Dei. W poszukiwaniu źródeł i znaczenia pewnej biblijnej koncepcji antropologicznej*, w: T. MAZIARKA (red.), *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, Kraków 2019, s. 121–154.

⁵⁴ D. IRVIN, *Mytharion, The Comparison of Tales from Old Testament and the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1978; S. MEIER, *Angel I ml'k*, w: K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P.W. VAN DER HORS (red.), *The Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, s. 81–90.

⁵⁵ M. DIETRICH, O. LORETZ, J. SANMARTÍN, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Münster 1995. Potem także C. L'HEUREUX, *Rank Among the Canaanite Gods: El, Ba'al., and Repha'im*, Missoula 1979; Th. MULLEN, *Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Missoula 1980.

terystyczny dla religijności sąsiadów Izraela (Moabici, Ammonici, Edomici), czego wymownym przykładem jest słynna stela moabickiego króla Meszy⁵⁶. Trudno więc z góry zakładać, że sami Izraelici byliby wolni o takich samych religijnych wyobrażeń i zachowań. Sposób, w jaki dawni Izraelici wyobrażali sobie taki hierarchicznie ukształtowany panteon, może odzwierciedlać wspomniany Ps 82.

Identyfikacja i zlanie się w jedno Ela z JHWH – uważa M. Smith – dokonało się dopiero w późniejszej fazie rozwoju religii Izraela⁵⁷. Wielu badaczy sądzi, że w połowie VIII w. przed Chr., kiedy być może kult JHWH na dobre zdomował się w Kanaanie⁵⁸. We wspomnianym Ps 82, którego serce stanowi rodzaj wyroczni prorockiej (ww. 2-7), Bóg *ʾlōhīm* stoi pośród zgromadzenia innych bogów (w. 1b: *baʾadat ʾēl*). W tym zgromadzeniu bogów (*ʾlōhīm*) wypowiada On swój sąd nad nimi, skazując ich na śmierć (w. 6: tytuł [synowie] Najwyższego odnosi się tu chyba do Ela; por. Rdz 14,18-20). Wzywa Go do tego zresztą także głos proroka (w. 8). W istocie chodzi o wezwanie to

⁵⁶ M. WEIPPERT, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Grundrisse zum Alten Testament 10, Göttingen 2010, s. 242–248.

⁵⁷ M.S. SMITH, *The Origin*, s. 142–157.

⁵⁸ Niestety liczba pozabiblijnych hebrajskich inskrypcji z tego okresu jest niewielka i są to głównie ostrakony. Jednymi z ciekawszych tekstów są inskrypcja z Kuntillet ʿAjrud (TUAT II/4, s. 561–564) oraz ostrakony z Samarii (J.C.L. GIBSON, *Textbook of Semitic Inscriptions*, t. 1: *Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford 1971). W tym pierwszym mamy potencjalny ślad tego, w jaki sposób kult Jhwh pojawił się w Izraelu i jak on pierwotnie wyglądał, zaś w tych ostatnich potencjalne świadectwo procesu, w jakim Joasz i Jeroboam II zdołali stworzyć jednolite państwo, integrując dotychczasowe więzi plemienne pod swoim osobistym berłem; por. L.L. GRABBE, *Ancient Israel. What Do We Know And How Do We Know It?*, New York – London 2007, s. 128–129 ze wskazaniem na H.M. NIEMANN, *Royal Samaria – Capital or Residence? Or: The Foundation of the City of Samaria by Sargon II*, w: L.L. GRABBE (red.), *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, London – New York 2007, s. 184–207. Powyższe teksty pokazują przede wszystkim to, że kult JHWH w VIII w. przed Chr. nie tylko nie był jedynym kultem w Izraelu, ale i nie miał „ortodoksyjnego” charakteru. Jednym z potencjalnych miejsc, w których kult ten mógł zostać zainstalowany w Izraelu, a JHWH utożsamiony z El, było Betel. Sugeruje to złożony po względem formy opis snu (*vel* teofanii i wizji) Jakuba w tym miejscu. El i Jhwh występują tu obok siebie, z tym że pierwszy znajduje się w niebie (na szczycie drabiny), a drugi przemawia do Jakuba obok niego (jako osobisty opiekun); por. J. LEMAŃSKI, *Rola snów w Księdze Rodzaju (tradycje patriarchalne Rdz 12–36)*, w: G.M. BARAN (red.), *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, Tarnów 2017, s. 9–45, zwł. s. 30–33.

tego, aby JHWH przejął rolę jedyne Boga nad narodami i wraz z tym całe to dziedzictwo przynależne dotąd synom Najwyższego⁵⁹. Postać Boga dominującego nad innymi bogami identyfikowana jest tu już niewątpliwie z JHWH, ale nie zacierza to jednak wrażenia, że chodzi o psalm należący mimo wszystko do grupy psalmów elohistycznych. Pomijając dyskusje nad tym, czy w jego ostatecznym brzmieniu „bogowie” nie są rozumiani już wyłącznie jako „sędziowie”⁶⁰, z dużą dozą pewności możemy zakładać, że pierwowzór tej sceny jest do odnalezienia w kananejskim kontekście religijnym. W czasach komponowania tego tekstu⁶¹ nowa identyfikacja (El = JHWH; „bogowie” = sędziowie) była już czymś oczywistym. Niemniej w zakładanej przez wielu egzegetów pierwotnej formie tego tekstu chodziło o samego tylko El, postać odmienną niż JHWH⁶² i zgromadzenie podległych mu bóstw. Tekst psalmu często przywołuje się zatem jako przykład potwierdzający interpretację Pwt 32,8-9 (w wersji z LXX i 4QDeut^t) jako opisu panteonu, w którym El (*‘Eljôn*) odgrywał rolę dominującego bóstwa (henoteizm) sprawującego kontrolę nad innymi, podległymi mu bóstwami (wśród nich był też JHWH; por. też Ps 89,7-8) i rozdzielił im zadanie sprawowania opieki nad poszczególnymi narodami⁶³.

W istocie Ps 82 może stanowić jednak jedyne w swoim rodzaju świadectwo narodzin monoteizmu w Izraelu⁶⁴. Główne tematy w nim zawarte odzwier-

⁵⁹ M.S. SMITH, *The Origin*, s. 48.

⁶⁰ Tak interpretuje to m.in. S. ŁACH, *Księga Psalmów*, Pismo Święte Starego Testamentu VII/2, Poznań 1990, s. 368–370; A.P. ROSS, *A Commentary on the Psalms*, t. 2: 42–89, Grand Rapids 2013, s. 716–717. Ludzie sprawujący urzędy w imieniu Boga, jak Mojżesz (Wj 4,16; 7,1; 18,15) czy król (Ps 45,6); por. też Wj 21,6; 1Sm 2,27; 8,3; Iz 3,13–15. Por. jednak H. NIEHR, *Götten oder Menschen – eine falsche Alternative*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987), s. 94–98; W.S. PRINSLOO, *Psalms 82: Once Again, Gods or Men?*, *Biblica* 76 (1995), s. 219–228.

⁶¹ F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg – Basel – Wien 2000, s. 485; „frühnachexilische Epoche”. Jakkolwiek uzasadnienie datacji na okres po wygnaniu babilońskim jest przekonujące, to odnotować należy także inne propozycje datowania psalmu (okres wczesnej i późnej monarchii lub wygnania); por. J. GOLDINGAY, *Psalms*, t. 2: *Psalms 42–89*, Baker Commentary on the Old Testament, Grand Rapids 2007, s. 560.

⁶² Tak M.S. SMITH, *The Origin*, s. 48.

⁶³ Badacze wskazują tu nade wszystko na Dn 10 – tekst niejako „źródłowy” dla tej biblijnej koncepcji, przywoływany też jako argument za późnym datowaniem Pwt 32,8. Na temat samej koncepcji i jej rozwoju por. M. PARCHEM, *Księga Daniela*, Nowy Komentarz Biblijny ST XXVI, Częstochowa 2008, s. 618–622.

⁶⁴ S.L. SANDERS, *When the Personal*, s. 85–86.

ciędlają typowe zachodniosemickie koncepcje religijne, znane z tekstów sięgających co najmniej tysiąc lat wstecz. Psalmista patrzy na to dziedzictwo jednak w nowy sposób. JHWH jawi się tu już bowiem jako ten, który oskarża boskie zgromadzenie, że nie odgrywa ono oczekiwanej od niego roli, tzn. nie strzeże sprawiedliwości pośród powierzonym sobie ludów. Nietrudno zauważyć, że to domena typowo królewska⁶⁵. Obraz tego rodzaju znany jest choćby z listu bóstwa Hadad do króla Zimri-łima (A 1968; XVIII w. przed Chr.)⁶⁶ czy ugaryckiego poematu znanego jako *Legenda o Kerecie* (KTU 1.16 vi; datowany na 1500–1200 przed Chr.)⁶⁷. Jego odpowiednikiem biblijnym jest opowieść o buncie Absaloma przeciwko swemu ojcu Dawidowi (2Sm 15) i być może właśnie Psalm 82. W tle tej tradycji stoi prawdopodobnie idea skutecznej detronizacji głównego bóstwa przez jednego z podporządkowanych mu dotychczas bogów (ARM 26.I 96)⁶⁸. W samej zamianie miejsc pomiędzy El i JHWH w panteonie, a z czasem dominacji jednego bóstwa nad wszystkimi innymi nie byłoby nic nadzwyczajnego w kontekście religii starożytnych. Tym, co wyróżnia ten proces w przypadku Izraela, jest zdaniem S.L. Sandersa⁶⁹ fakt, że dominujące stało się bóstwo patronujące panującej dynastii.

Czy JHWH, przejmując rolę Ela, przejął także początkowo wszystkie jego atrybuty, z żoną włącznie?⁷⁰ W samej Biblii mowa jest o kulcie bogini Aszery, ale nie ma wzmianek łączących ją z JHWH. Jej kult jest wręcz potępiany i zakazany. Poza Biblią jednak mamy już świadectwa innego rodzaju, zwłaszcza w tekstach ze wspomnianego wcześniej Kuntillet 'Ajrud⁷¹.

⁶⁵ E. WAGNER-DURAND, 'Pious Shepherd' and 'Guardian of Throth': In Search of the Narrative Visualization of the Kings' Piety and Righteousness, w: TENŻE, J. LINKE (red.), *Tales of Royalty: Notions of Kingship in Visual and Textual Narration in the Ancient Near East*, Berlin 2020, s. 19–48.

⁶⁶ W. HEIMPEL, *Letters to the King of Mari*, Winona Lake 2003.

⁶⁷ Polskie tłumaczenie *Eposy Ugaryckie o Kerecie i Akhacie*, w: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, t. 1: *Ewangelia o Królestwie*, tłum. A. TRONINA, Lublin 2009, s. 561–621, zwł. s. 571–595.

⁶⁸ Tekst dostępny także w: W. HEIMPEL, *Letters*.

⁶⁹ *When the Personal*, s. 80.

⁷⁰ T. BINGER, *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel, and the Old Testament*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement 232, Sheffield 1997; J.M. HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge 2000; W.G. DEVER, *Did God Have a Wife?*, Grand Rapids 2005.

⁷¹ N. NA'AMAN, *The Inscription of Kuntillet 'Ajrud. He Lens of Historical Research*, Ugarit-Forschungen 43 (2011), s. 299–324; T. ORNAN, *Sketches and Final Works of Art: The Drawings and Wall Paintings of Kuntillet 'Ajrud Revisited*, Tel Aviv 43 (2016),

Faktem jest, że w tekstach biblijnych Izraelici nie zawsze zwracają się do swego Boga pod imieniem JHWH. Używają wielu różnych imion, dziś często rozumianych już tylko jako epitety przypisywane JHWH. Wiele z nich pierwotnie mogło być i zapewne było jednak imionami własnymi. Z określeniem ěl jest jednak ten kłopot, że z jednej strony słowo to stanowi w językach północnosemickich pojęcie ogólne i generyczne – „bóg” (wcześniej: *‘ilu*), a z drugiej opisuje konkretne, główne bóstwo panteonu stojące na jego czele (teksty z Ugarit: bóg o imieniu El). Często autorzy biblijni łączą słowo El z innymi określeniami, np. El Szaddaj, które mogą stanowić potem same w sobie odrębne boskie imiona (Szaddaj por. Rdz 17,1; 28,3; 35,11; 48,3; 49,25 i zwłaszcza zastosowanie w Księdze Hioba). Podobnie rzecz się ma ze zwrotem Ęl *‘Eljòn* (Rdz 14,18; por. potem jednak Lb 24,16; Pwt 32,8; Iz 14,14), w którym drugi człon stanowi w Ugarit (*‘lj*) także ekwiwalent dla imienia Baal (KTU 1.16.3.6.8).

Onomastyka biblijna dowodzi dużej popularności imion teoforycznych z formantem ěl w Izraelu, począwszy od wspomnianej już nazwy Izrael, poprzez takie imiona, jak: Eliasz, Elizeusz, Samuel, Natanael. Podobnie zresztą jest z imionami teoforycznymi z formantem „baal” (Jerubbaal; Meribbaal)⁷² czy Szaddaj (por. Lb 1,5-6.12: Szuriszaddaj, Ammiszaddaj). W 1-2Sm wiele z tego rodzaju imion zostało „przeoczonych” lub zmienionych ze względu na ortodoksję⁷³. Swoje oryginalne brzmienie zachowały jednak w wersji z 1 Krn, 8 33-34; 9,39-40. Inna sprawa, że wyznawcy „groźnego” dla czystości wiary Izraela kultu Baala mieścili się w jednej małej świątyni (2 Krl 10,18-28), co dowodzi, że popularyzowany przez filistyńską księżniczkę Izebel kult tego bóstwa miał raczej ograniczony charakter i dotyczył dworskich elit, nie stanowiąc realnego zagrożenia dla kultu JHWH poza pałacem. Zresztą nawet tu

s. 326, <https://www.academia.edu/26264533> [dostęp 27.12.2020]; K. VAN WYK, *Kuntillet ‘Ajrud: A Case for Critical Revision*, *International Journal of Research in Social Science and Humanities* 7 (2017) 4, s. 66–99, <https://www.academia.edu/35232192> [dostęp: 14.12.2020].

⁷² Y. LEVIN, *Baal Worship in Early Israel: An Onomastic View in Light of the ‘Esh-baal’ Inscription from Khirbet Qeiyafa*, w: TENŻE, B. KOTLERMAN (red.), *„And Inscribe the Name of Aaron”. Studies in Bible, Epigraphy, Literacy and History presented to Aaron Demsky*, Rolling Hills Estate 2017, s. 203–222 (= *Maaraw* 21/1–2 (2014)), <https://www.academia.edu/31761748> [dostęp: 7.01.2021].

⁷³ Częstym sposobem była zmiana odnosząca te imiona do poczucia wstydu (Iszbozet za Iszbaala por. 2Sm 2,8; Meriboszet za Meribbaala; por. 2Sm 21,7).

onomastyka sugeruje silną pozycję JHWH (Obadiasz w 1 Krl 18,3)⁷⁴. Taka radykalna zmiana na korzyść JHWH w sferze wspomnianej onomastyki dokonała się w epoce żelazo IIB (926/900–722/700 przed Chr.). To w tym okresie klasyczny panteon kananejski został radykalnie odchudzony, a JHWH zdobył dominującą pozycję w religijności Izraelitów. Badacze sądzą, że dokonało się to poprzez ustanowienie JHWH bogiem patronującym panującej dynastii⁷⁵. J. Tigay⁷⁶ zauważył, że na 592 przeanalizowane przez niego przedwyganiowe inskrypcje zawierające nazwy lub imiona własne 557 (94,1%) ma charakter jahwistyczny, a tylko 35 (5,9%) stanowi relikw politeizmu. To znacząca rozbieżność z proporcjami, jakie znajdujemy w Biblii hebrajskiej⁷⁷. Według niego oznacza to, że w okresie monarchii większość Izraelitów była czcicielami JHWH⁷⁸. Już we wspomnianej inskrypcji z Kuntillet 'Ajrud, datowanej na VIII w. przed Chr., widać efekty procesu jahwizacji religii Izraela. Na sześć wspomnień Baala i jedną wzmianki o 'Eljôn znajdujemy w tych inskrypcjach 11 wspomnień imienia JHWH oraz szereg odwołań do króla panującego w Samarii (Kuntillet 'Ajrud znajduje na południe od Judy!). Z jednej strony teksty te sugerują drogę, jaką JHWH „przybył” do Królestwa Izraela, a z drugiej wskazują na rolę wspomnianego króla w zainstalowaniu Jego kultu w tym kraju.

Jeśli taki kierunek poszukiwań etapów w rozwoju religii Izraela jest słuszny, to można przyjąć, że znany z Biblii hebrajskiej obraz zgromadzenia wokół JHWH jest kolejnym krokiem, w którym już nie El, lecz utożsamiony z nim JHWH stał się głównym bóstwem panteonu. M. Smith określa to „procesem

⁷⁴ L.L. GRABBE, *Ancient Israel*, s. 156. Por. klasyczne opracowania J.H. TIGAY, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986; D.G. PARDE, *An Evaluation of the Proper Name from Ebla from a West Semitic Perspective: Panteon Distribution According to Genre*, w: A. ARCHI (red.), *Eblaite Personal Names and Semitic Name – Giving. Papers of a Symposium in Rome July 15-17, 1985*, Rome 1988, s. 119–151; R.S. HESS, *Fallacies in the Study of Early Israel: An Onomastic Perspective*, *Tyndale Bulletin* 45 (1994) 2, s. 339–354. Nowsze omówienie tych zagadnień por. R. ALBERTZ, R. SCHMITT, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake 2012, s. 245–386 + 509–514 (statystyki) + 534–609 (pełna lista analityczna); S.L. SANDERS, *When the Personal*, s. 59–86.

⁷⁵ S.L. SANDERS, *When the Personal*, s. 59–60.

⁷⁶ *You Shall*, 7.15.

⁷⁷ D.G. PARDE, *An Evaluation*, s. 129, podaje, że stosunek nazw i imion elohistycznych do jahwistycznych wynosi 130 do 120 na rzecz nazw i imion jahwistycznych. Przewaga jest więc niewielka. Jak zauważa, może to być efekt włączenia do Biblii hebrajskiej starszego materiału źródłowego.

⁷⁸ J.H. TIGAY, *You Shall*, s. 15 i przyp. 46, 51.

hebrajskiego henoteizmu⁷⁹. Co prawda sceny takie jak ta z 1 Krl 22,19-22⁸⁰ zwykle interpretowane są angelologicznie, a sam JHWH opisywany jest w nich nie tylko jako przewodniczący zgromadzenia, ale i jako przewodzący „zastępom niebieskim” (*šēbā’ hašāmajim*), jednak trzeba pamiętać, że angelologia biblijna rozwinięta została dopiero w okresie po wygnaniu babilońskim, a hebrajskie *mal’āk* (podobnie zresztą jak greckie *angelos*) oznacza przede wszystkim posłańca. W panteonie kananejskim taką rolę przypisywano przede wszystkim bóstwom o najniższym statusie⁸¹. W Biblii hebrajskiej również *mal’āk JHWH* stanowi posłańca Bożego, którego zwykle trudno odróżnić od samego JHWH (por. Wj 3,2-5). Badacze znajdują zresztą potem szereg innych mitologicznych reminiscencji, zwłaszcza w poetyckich opisach Boga Izraela. Przykładem są odniesienia do konfliktu Baala z Yammem (Ugarit) czy Marduka z Tiamat (*Enuma Elis*)⁸².

S.L. Sanders⁸³ sugeruje cztery zasadnicze etapy w rozwoju i jahwizacji religii Izraela. Najpierw, pomiędzy 1200 r. i końcem IX w. przed Chr., JHWH stopniowo przejmował rolę głównego bóstwa w panteonie kosztem Ela. W połowie VIII w. (teksty z Kuntillet ‘Ajrud) JHWH pojawia się w roli boga konkretnego miejsca (JHWH z Samarii itd.) oraz w imionach i nazwach teoforycznych. Na przełomie VIII i VII w. przed Chr. staje się patronackim bóstwem panującej dynastii (jak Kemosz w Moabie), a wreszcie w VI i V w. przed Chr. rola JHWH zostaje definitywnie zreinterpretowana i ukazywany jest On odtąd jako jedyny bóg Izraela od samych jego początków. Propozycja takich etapów rozwoju jest bardzo prawdopodobna i ma względne oparcie we wspomnianej już onomastyce oraz (ciągle nielicznych niestety) tekstach pozabiblijnych.

⁷⁹ M.S. SMITH, *The Origin*, s. 78.

⁸⁰ Por. też Za 3; Iz 6; Ps 29; 82; 89,5-8; 103,20-21; Hi 1-2; 15,8; 38,7; Jr 23,18.22 Dn 3,25; 7,9-11; por. E.Th. MULLEN JR., *Divine Assembly*, w: ABD, t. 2, New York 1992, s. 214–217; J. GOLDINGAY, *Old Testament Theology*, t. 2: *Israel’s Faith*, Downers Grove 2006, s. 44–45; E. WHITE, *Yahweh’s Council: Its Structure and Membership*, Forschungen zum Alten Testament 65, Tübingen 2014.

⁸¹ L.K. HANDY, *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Winona Lake 1994.

⁸² Por. Iz 27,1 i KTU 1.3.3.37-42; 1,5.1.1-3; 1.5.1.27-30. Na ten temat: J. DAY, *God’s Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985.

⁸³ *When the Personal*, s. 84.

Na tym tle trzeba teraz spojrzeć na wypowiedź z Pwt 32,8-9. Zdaniem niektórych badaczy⁸⁴ *‘eljôn* w Pwt 32,8 stanowi przydomek kananejskiego bóstwa *‘el* i nie jest tożsamy z JHWH wspomnianym w Pwt 32,9. Tym samym ten ostatni byłby tylko jednym z grona „synów Boga”. Tym ostatnim „Najwyższy” przydzielił⁸⁵ narody, a JHWH przypadł (dosłownie *hēteq* ... *hebel nahālātō* = „częścią...linią [mierniczą] jego dziedzictwa”) Jakub („jego lud” = Izrael). W konsekwencji dopiero z czasem JHWH awansowałby z niższej części panteonu do rangi narodowego Boga Izraela (por. Pwt 10,17)⁸⁶. W tej wersji interpretacyjnej – zauważa jednak E. Otto⁸⁷ – *‘eljôn* byłby jedynym, który nie ma swego narodu. Sytuacja nie jest aż tak szokująca i niemożliwa, jak wydaje się sugerować wspomniany badacz, ale faktem pozostaje, że część biblistów w ostatnim czasie postrzega tę wypowiedź jako od początku mono-teistyczną⁸⁸ w wymowie i stanowiącą zarazem refleksję nad politeizmem, która wyjaśnia wielość religii znanych wśród różnych narodów⁸⁹. Autor Pieśni gromadzi tu szereg zwrotów opisujących podporządkowanie i niemoc obcych bóstw (ww. 8.17.31.37-38.43) i opisuje rodzinne relacje pomiędzy JHWH i Izraelem (ww.5.6.18.19.20.43), a samego JHWH przedstawia jako boskiego wojownika (ww. 22-25.40-42). Nietrudno ponadto przyjąć, że *‘eljôn* stanowi tu przydomek JHWH, a nie osobne bóstwo dominujące nad „synami Bożymi” i samym JHWH. To raczej Najwyższy (= JHWH), przydzielając poszczególne narody synom Bożym (w. 8), sobie zarezerwował jako dziedzictwo Jakuba (= Izraela) (w. 9)⁹⁰. W ten sposób autor tej wypowiedzi deklaruje zarazem, że Izrael, w przeciwieństwie do innych ludów, nie potrzebuje opieki ze strony

⁸⁴ Tak m.in. O. EISSFELDT, *El und Yahweh*, s. 25–37, M. WEIPPERT, *Synkretismus*, s. 146–147.

⁸⁵ W TM mamy *hifil infinitivus constructus* rdzenia *nhl* („dać jako dziedzictwo”) + partykułę *bē*. GKC § 53k.

⁸⁶ Por. M.S. HEISER, *Deuteronomy 32:8 and the Sons of God*, *Bibliotheca Sacra* 158 (2001), s. 52–74.

⁸⁷ E. OTTO, *Deuteronomium 23,16-34,12*, s. 2176.

⁸⁸ Poza cytowanym już Otto por. też R. NELSON, *Deuteronomy*, s. 369.

⁸⁹ A. SCHENKER, *Gott als Stifter der Religionen der Welt. Unerwartete Früchte textgeschichtlicher Forschung*, w: Y. GOLDMAN, C. UEHLINGER (red.), *La double transmission du texte biblique*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 179, Göttingen 2001, s. 99–102; por. też S. PAGANINI, *Deuteronomio*, Milano 2011, s. 418. Ten ostatni pisze o obecnych w Pwt 32,8-9 standardowych zwrotach (Najwyższy, synowie Boga), które nie muszą oznaczać politeistycznej wiary autora biblijnego.

⁹⁰ K. SCHMID, *Traditionsgeschichtliche*, s. 127–134.

JHWH i „synowie Boga” (Pwt 32,8-9)

pomniejszych boskich istot⁹¹. Prezentuje JHWH jako Boga uniwersalnego i Najwyższego, a Jakuba (= Izraela) jako jego osobiste dziedzictwo. Inne narody tymczasem – według tej deklaracji – mają nad sobą jedynie pośredniczące między nimi i Najwyższym (= JHWH) boskie byty. Izrael aspiruje tu zatem to bycia personalnym dziedzictwem JHWH, jego działem wyznaczonym przez mierniczą linię i znajdującym się pod Jego osobistą opieką⁹² (por. Wj 4,22; 19,5).

Czy taka interpretacja jest prawidłowa? Tekst masorecki i Pięcioksiąg Samarytański kończą wypowiedź zdaniem zaczynającym się od partykuły przyczynowej *kî* (w. 9a), reinterpreterując w ten sposób poprzednią wypowiedź (w. 8). Tym samym zakładają już skorygowaną wersję Pwt 32,8 („synowie Izraela” zamiast „synowie Boga/ów”). Oryginalny sens partykuły – jak wspominaliśmy – był jednak deiktyczny (ang. *asseverative particle*)⁹³ („istotnie dziedzictwem JHWH...”), czego nie zauważył lub nie chciał zauważyć tłumacz LXX, oddając partykulę słowami *kai egenētē* „i stał się (działem)...”. Wulgata ma jeszcze inny wariant: *pars autem Domini populus eius*, gdzie *autem* wzmacnia sens „istotnie/w rzeczy samej”⁹⁴. W rzeczywistości jednak zaliczenie Jakuba do działu/dziedzictwa JHWH tworzy paralelę z wypowiedzią z poprzedniego wiersza, w którym Najwyższy vel JHWH *in personam* dokonał podziału i przydziału ludów do poszczególnych synów Bożych, pozostawiając Jakuba/Izraela pod swoim osobistym nadzorem.

„Synowie Boga” podporządkowani woli JHWH

Pojęcie „synowie Boga” pojawia się w Biblii hebrajskiej kilkakrotnie z wyraźnym odniesieniem do istot niebiańskich (Rdz 6,2.4; Pwt 32,8-9 [wersja LXX i 4QDeut^f] 43 [wersja 4QDeut^g]; Hi 1,6; 2,1 38,7: *benê [hā] ’ēlōhîm*; Ps 29,1; 89,7: *b^énê ’ēlîm*; por. też Ps 82,6: *b^énê ’ēljôn*)⁹⁵. Najczęściej występują one w roli posłańców. W Księdze Powtórzonego Prawa, w odróżnieniu od reszty Pięcioksięgu, nie znajdujemy jednak wzmianek o jakichś boskich posłańcach.

⁹¹ Por. E. OTTO, *Deuteronomium 23,16-34,12*, s. 2176–2177.

⁹² R. NELSON, *Deuteronomy*, s. 371.

⁹³ E. ELNES, P.D. MILLER, *Elyon*, s. 296.

⁹⁴ *Biblia Hebraica Quinta. Deuteronomium*, C. MCCARTHY (red.), Stuttgart 2007, s. 141.

⁹⁵ S.B. PARKER, *Son(s) of God(s)*, w: K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P.W. VAN DER HORS (red.), *The Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, s. 794–800.

Niemniej chronologiczne spojrzenie na tę księgę pozwala doszukiwać się tu pewnego procesu reinterpretacji wcześniejszej wersji, w której być może jednak była o nich mowa (tak np. Pwt 32,8-9.43)⁹⁶.

Słowo *’ēlōhīm*, podobnie jak *’ēl*, o czym już wspomnieliśmy, jest jednak pojęciem wieloznacznym⁹⁷. Może opisywać także boski atrybut i boskość jako taką. Zwolennicy politeistycznej interpretacji frazy *benē [hā] ’ēlōhīm* traktują ją jako odpowiednik dla ugaryckiego zwrotu *bn il* – „dzieci/synowie boga”. Pojawia się on głównie w tekstach poetyckich i religijnych (KTU 1.17 VI 28-29; 1.10.13; 1.4 III 13-14; 1.148.9; 1.65.1-3; 1.40), gdzie rozumiany jest zwykle jako „cały krąg boskich istot”⁹⁸. Określa się ten krąg mianem „zgrupowanie” (ug. *phr*; por. związane z tym *mphr*) lub „pokolenie” (ug. *dr*). Zdanie *phr ilm* lub *mphrt bn ilm* oznacza więc odpowiednio „zgrupowanie bogów” i „zgrupowanie synów bożych” (KTU 1.47: 29; 1.148; 1.40: 25; 10.65:3; 1.2)⁹⁹. W tekstach ugaryckich *bn il* oznacza boskie istoty, których ojcem jest El. Z czasem jednak fraza ta mogła stać się zwrotem idiomatycznym oznaczających ogół bóstw, ale już bez łączenia ich z Elem jako ich ojcem¹⁰⁰. E. White¹⁰¹ konkluduje swoją analizę tych zagadnień i wyraża pogląd, że *bnj h’lhm* w tekście hebrajskim musi oznaczać boskie istoty, ale zwrot użyty jest tu ogólnie (ang. *generic term*) i oznacza zgromadzenie takich boskich istot bez podporządkowywania ich jakiemuś wyższemu rangą bóstwu. W tym też widzi zasadniczą różnicę pomiędzy zastosowaniem tego zwrotu w Biblii i w tekstach ugaryckich.

We wspomnianych tekstach z Ugarit zwrot *phr/phr bn ilm* występuje czasem blisko lub nawet w parze z innym zwrotem: *dr dt šmm* – „zgromadzenie gwiazd”. Oba oznaczają „krąg tych w niebie” i sugerują, że ugaryccy bogowie łączeni byli z gwiazdami (por. Hi 38,7)¹⁰². Ten paralelizm pomiędzy synami

⁹⁶ O takiej wcześniejszej wersji Pwt 32 pisze m.in. P. SANDERS, *The Provenance of Deuteronomy 32*, *Old Testament Studies* 37, Leiden 1996, s. 156–159.

⁹⁷ J.S. BURNETT, *A Reassessment of Biblical Elohim*, Atlanta 2001.

⁹⁸ E. WHITE, *Yahweh’s Council*, s. 39.

⁹⁹ M.S. HEISER, *Deuteronomy 32:8*, s. 65. Na ten temat także M.S. SMITH, *The Origin*, s. 41–46.

¹⁰⁰ Słowo „synowie” (*bnj*) w konstrukcji dopełniaczowej z rzeczownikiem wskazują na reprezentanta klasy definiowanej przez ten rzeczownik: Pwt 2,19: „synowie Ammona” = Ammonici; Ez 2,1: „syn człowieczy” = człowiek; por. B.K. WALTKE, M.P. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, § 9.5.3b (# 17-19). Za taką interpretacją opowiada się m.in. M.S. SMITH, *The Origin*, s. 42.

¹⁰¹ E. WHITE, *Yahweh’s Council*, s. 39–47, zwł. 47.

¹⁰² *Tamże*, s. 39.

JHWH i „synowie Boga” (Pwt 32,8-9)

Bożymi i gwiazdami wynika z przekonania, że obie grupy obecne były przy stworzeniu w czasie, gdy nie było jeszcze człowieka, który mógłby Stwórcę za to dzieło uwielbiać¹⁰³. Taką rolę przypisuje się zresztą gwiazdom także w *Enuma elisz* (por. tablica V). Podobną funkcję potem wypełniają mają „synowie Boga” wzywani do uwielbiania JHWH w Ps 29. W tekstach biblijnych ponadto łączone z nimi „zastępy niebieskie” czasem reprezentują ciała niebieskie (por. Pwt 4,19; Ps 148,2-3) lub wprost zwrot ten odnosi się tylko do gwiazd (Pwt 17,3; 2 Krl 23,5; Jr 8,2), czczonych przez niektórych Izraelitów (2 Krl 21,3,5; 2 Krn 33,3,5; Jr 8,2; 19,13). Według 2 Krl 21,5 w świątyni jerozolimskiej był nawet poświęcony temu kultowi ołtarz. Ten ostatni zbudowany przez Manassesa to wyraźny zarzut przekroczenia deuteronomistycznego Prawa¹⁰⁴ (por. Pwt 4,19; 17,3), ale zarazem ślad dość mocno rozprzestrzenionego wówczas kultu tego rodzaju (por. także 2 Krl 17,16; 21,3; 23,4-5; Jr 19,13; Sof 1,4-5). Nawet po ostatecznym odrzuceniu takich kultów koncepcja „zastralizowanych zastępów niebieskich” przetrwała i stosowana była na opisanie zastępów otaczających JHWH (Ps 103,19-21; 148,1-5; Dn 8,9-13)¹⁰⁵.

Dla właściwego zrozumienia treści Pwt 32,8-9 szczególnie interesująca jest wspomniana powyżej wypowiedź z Pwt 4,19-20. Chodzi o fragment (4,15-22) późniejszego obramowania starszych fragmentów tekstu o wyraźnie monoteistycznym brzmieniu¹⁰⁶. Jego kanoniczne usytuowanie przed Pwt 32,8 nadaje całej tej wypowiedzi walor interpretacyjny wobec badanego przez nas tekstu. JHWH występuje tu jako dystrybuujący innych, astralnie przedstawionych bogów do poszczególnych narodów. Rzecz się ma zatem inaczej niż w Pwt 32,8, gdzie mowa o tym, że to narody zostały przypisane poszczególnym synom Bożym (tak LXX i 4QDeut)¹⁰⁷. Tekst tej antycypującej wypowiedzi wyraźnie nawiązuje i haggadycznie reinterpretuje Rdz 1 (zwł. ww. 14-19), łącząc opis stworzenia z zakazem idolatrii. Bogowie innych narodów są tu wyraźnie zdegradowani i zastralizowani, a JHWH staje się niekwestionowanym dominatorem na tej boskiej scenie. To bez wątplenia silnie monoteistyczne spojrzenie na

¹⁰³ Por. A. TRONINA, *Księga Hioba*, Nowy Komentarz Biblijny ST XV, Częstochowa 2013, s. 508.

¹⁰⁴ V. FRITZ, *Das zweite Buch der Könige*, Zürcher Bibelkommentare, Zürich 1998, s. 129.

¹⁰⁵ E. WHITE, *Yahweh's Council*, s. 39 przyp. 80.

¹⁰⁶ E. OTTO, *Deuteronomium 1,1-4,43*, Herders Theologischer Kommentar zum Alter Testament, Freiburg – Basel – Wien 2012, s. 532–538, 562–566.

¹⁰⁷ D.O. McCLELLAS, *What is Deity*, s. 4.

politeizm panujący wśród innych narodów¹⁰⁸. W ten sposób jeszcze bez korygowania tekstu z Pwt 32,8, kolejny redaktor/autor biblijny usiłował wpłynąć na sposób jego interpretacji¹⁰⁹. Według Pwt 32,8 bogowie/synowie boga[ów] występują bowiem w roli niższych rangą wykonawców woli „Najwyższego” i pełnią funkcję boskich stewardów. Jeszcze przed ostateczną, monoteistyczną korektą (4QDeut^g; por. LXX) wzywa się ich do tego, aby upadli przed JHWH (Pwt 32,43):

Chwalcie, **niebiańskie istoty** (*šmjm*), lud Jego, **oddawajcie Mu cześć, wszyscy bogowie** (*whšthww lw kl 'lhjm*), ponieważ odpłaci On za krew swoich **synów** (*bnjw*), i pomści się na swych wrogach, **odpłaci tym, którzy Go nienawidzą** (*lmsn 'jw jšlm*), oczyści kraj swego ludu” (Pwt 32,43 4QDeut^g)¹¹⁰.

W nowej, masoreckiej wersji w. 43 mowa już tylko o obcych narodach. Kilka wierszy wcześniej (Pwt 32,37) pada jednak pytanie: „Gdzież są ich bogowie...”, a jeszcze wcześniej odmawia się tym bogom jakiegokolwiek boskiego autorytetu i znaczenia (Pwt 32,16-17). Kluczem do zrozumienia procesu transformacji JHWH w jednego Boga Izraela – uważa D.O. McClellas¹¹¹ – może być jednak w. 7, z którego wynika, że argumentem za prominentną rolą JHWH w Izraelu jest doświadczenie minionych pokoleń. Zakaz kultu innych bogów jest w Księdze Powtórzonego Prawa generalnie sformułowany dość umiarkowanie (Pwt 12,31; 29,25) i opiera się na dwóch argumentach: byli oni nieznanymi przodkom, a kult z nimi związany jest obcy obyczajom religijnym Izraela. Odwołania te mają więc charakter monolatryczny. Wszystkie te wypowiedzi poprzedzają deklarację z Pwt 32,8-9.43, w której dodatkowym, wspomnianym już argumentem (w. 43) staje się wezwanie do tego, aby ci inni bogowie oddawali cześć JHWH. W innych, późniejszych tekstach biblijnych retoryka będzie już bardziej radykalna i bogowie ci nazwani zostaną po prostu idolami lub bożkami (Deutero-Izajasz; Ba 6). Krokiem ku temu jest racjonalizacja i unifikacja różnorodnej retoryki tak, aby JHWH uzyskał w tym gronie nadrzędny autorytet i zachowana została, póki co, hierarchia. JHWH staje więc na czele panteonu synów Boga, a ci ostatni będą stopniowo astralizowani

¹⁰⁸ E. Otto, *Deuteronomium 23,16-34,12*, s. 2177.

¹⁰⁹ *Tamże*.

¹¹⁰ Por. A. LANGE, *From Many to One*, s. 139.

¹¹¹ D.O. McCLELLAS, *What is Deity*, s. 5.

JHWH i „synowie Boga” (Pwt 32,8-9)

(por. 2 Krn 33,5)¹¹². Idea ta poprzedza późniejszą koncepcję o aniołach opiekujących się poszczególnymi narodami (por. Dn 10,13;20-21; 12,1)¹¹³.

W obecnym miejscu przesłanie wersji masoreckiej jest jednak nieco inne. JHWH (w. 9), tożsamy tu z Najwyższym (w. 8), podejmuje działania o charakterze uniwersalnym. Czyni to, rozdając dziedzictwo (*be + nhl hifil – infinitivus constructus*) narodom, rozpraszając (*be + prd hifil – infinitivus constructus*) synów ludzkich (*b^hne ʾādām* = cała ludzkość) i ustalając granice (*nsb gebulōt*) (w. 8; por. Rdz 10,5.20.32). Szczególnie traktuje Jakuba, wybierając go jako swoją „część” i „dziedzictwo” (w. 9). Odwołanie to stanowi swoistą formę deklaracji miłości wobec Izraela (por. Pwt 7,6; 10,15) i akcent położony na centralne znaczenie uniwersalnego projektu zbawczego JHWH, w którym Izrael jako Jego „dziedzictwo” (*nahālā*; por. w związku z przymierzem Pwt 4,20-21; 7,6; 14,2.21; 18,2) i Jego lud odgrywa fundamentalną rolę¹¹⁴. Podział i przydział innych narodów dokonuje się więc ze względu na „synów Izraela” (TM).

Wersja przedmasorecka także utożsamiała JHWH z Najwyższym, ale sytuowała Go w roli dominującego nad „synami Bożymi” (4QDeut'), „aniołami Bożymi” (LXX). W ten sposób autorzy biblijni dokonywali refleksji nad wielością bogów czczonych przez inne narody i wyraźnie podkreślali wyższość JHWH nad nimi, czy to traktowanymi jako inne, niższe bóstwa, czy to jako niższe byty w niebiańskiej hierarchii (aniołowie).

Księga Powtórzonego Prawa analizowana od strony diachronicznej mogła więc oryginalnie mieć brzmienie nie tyle politeistyczne, czy nawet henoteistyczne, ile monolatryczne. Wydźwięk jednoznacznie monoteistyczny nadała jej dopiero redakcja powygnaniowa. Wzmacnia to przekonanie również sam fakt, że wiersze 8 i 43 w Pwt 32 „musiały” być skorygowane tak, aby brzmiały wyraźnie monoteistycznie.

¹¹² M.S. SMITH, *The Origin*, s. 16–63; J. KAMINSKI, A. STEWART, *God of All the World: Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40-66*, Harvard Theological Review 99 (2006) 2, s. 139–163. Na ten temat także T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza rozdziały 13–39*, Nowy Komentarz Biblijny ST XXII/2, Częstochowa 2014, s. 363 (odnośnie do Iz 24,21).

¹¹³ D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 21:10-34:12*, s. 796.

¹¹⁴ S. PAGANINI, *Deuteronomio*, s. 434.

Podsumowanie

Jak zatem rozumieć Pwt 32,8-9? W tle opisanej tu sytuacji niewątpliwie widoczne jest dawne kananejskie dziedzictwo religijne. Autor biblijny w pierwotnej wersji (4QDeut¹; LXX?) korzysta z niego, wchodząc jednak w polemikę nie tylko o wyraźnie monolatrycznym brzmieniu. Obraz „synów bożych” podporządkowanych JHWH utożsamionemu z *‘eljôn*, stanowi bowiem zarazem deklarację o wyższości JHWH nad tym gronem i refleksję nad wielością religii pośród narodów. Dla późniejszych autorów/redaktorów stanowił on jednak mimo wszystko wypowiedź za mało ortodoksyjną i niemonoteistyczną. Stąd najpierw nastąpiła korekta angelologiczna (tak LXX), ostatecznie również skorygowana na „synów Izraela” (TM) oraz wpisana w koncepcję o podziale ludów znaną m.in. z Rdz 10. Czy zatem Pwt 32,8-9 może stanowić argument wspierający opinię o pierwotnym politeizmie w religii Izraela? Tak, ale jedynie pośrednio. Tekst bowiem nawet w swoim przedmasoreckim brzmieniu wyraźnie traktował „synów Bożych” już nie jako równorzędnych partnerów JHWH, lecz jako niebiańskie otoczenie jedyne prawdziwego Boga.

Ks. Janusz Lemański