

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba stojącego za sceną ludzkich spraw – „sercem” Księgi Ezechiela? Ez 28,11[12]-19 w świetle nowszych badań*

Istnieje opinia, że jedynym tekstem Starego Testamentu paralelnym do opowieści zawartej w Rdz 2-3 jest wyrocznia Ez 28,11-19¹. Stosunkowo nie-

* Temat ten poruszyłem już bardzo pobieżnie w mojej rozprawie doktorskiej, recenzowanej niezwykle merytorycznie, a zarazem życzliwie przez Dostojnego Jubilata w roku 2009, któremu ponownie wyrażam mą niesłabnącą wdzięczność (a także za kolejną naukową konsultację); zob. P. WASZAK, *Drzewo kosmiczne Izraela w tekstach Ez 31 i Dn 4,7-14. Studium literacko-teologiczne*, Studia Biblica Lublinensia IX, Lublin 2012, 29n. Niniejszy przyczynek odwołuje się do dostępnych dla autora publikacji na ten temat z okresu ćwierćwiecza, to jest lat 1984–2009.

¹ Odwołując się do opinii C. Westermanna: T. STORDALEN, *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 25, Leuven 2000, s. 196. Jak zobaczymy, koncepcja ta będzie wielokrotnie powracała w różnych odcieniach na przestrzeni tego artykułu. Na temat różnic (np. w odniesieniu do motywu mądrości) w obu opowiadaniach zob. K. SCHMID, *Die Unteilbarkeit der Weisheit: Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 114 (2002) 1, s. 21–39. Zob. także: W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden – zapoznanie świadectwo asyryjskiej diaspory*, Rozprawy i Studia Biblijne 1, Warszawa 1996, zwł. s. 194nn.

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba

dawno zaproponowano też bardzo interesujący, koncentryczny plan układu treści Księgi Ezechiela, ogniskujący się w bloku wyroczni o narodach obcych, których centrum miałyby stanowić właśnie wyrocznia Ez 28,11-19. Plan ten przedstawia się następująco²:

E

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba
stojącego za sceną ludzkich spraw
Ez 28,11-19

Wyrocznie przeciwko D obcym narodom Ez 25-28,10	D' Wyrocznie przeciwko obcym narodom Ez 29-32
--	--

Jeruzalem oblegane C Ez 24	C' Jeruzalem upada Ez 33
--------------------------------------	------------------------------------

Wyrocznie kary B Ez 12-23	B' Wyrocznie przywrócenia Ez 34-39
-------------------------------------	--

Pan przybywa do swojej **A**
by ją dotknąć karcącym wyrokiem
sądu a potem odchodzi
Ez 1-11

A' Pan przybywa do świątyni,
świątyni, by ją odnowić na Dzień
Pojednania i już nie odchodzi
Ez 40-48

W powyższym ujęciu literacka struktura Księgi Ezechiela uwydatniałaby przede wszystkim temat przemiany. Główny nacisk Ezechiela położony na karę i przywrócenie byłby bowiem osadzony na motywie przymierza związanego z ideą Dnia Pojednania (w literackiej zależności A-A'), która znajduje dalszy rozwój w chiastycznie korespondujących wyroczniach kary, a zarazem przywrócenia (B-B') oraz realizację (jako decydujący zwrot) w oblężeniu i upadku Jeruzalem (C-C'). Patrząc dalej poza Izrael dopełnia się on w wyroczniach kary kierujących się przeciwko sąsiadującym narodom (D-D'), by osiągnąć ostatecznie chiastyczny szczyt w „kosmicznym wyroku na upadłego cheruba” (E).

² Por. R.M. DAVIDSON, *The Chiastic Literary Structure of the Book of Ezekiel*, w: D. MERLING (red.), *To Understand the Scriptures. Essays in Honor of William H. Shea*, Berrien Springs 1997, s. 74–75, 84–89.

W tej też koncepcji szczegółowy plan zależności w obrębie wyroczni przeciwko obcym narodom przybrałby schematycznie poniższy kształt.

<p><i>a.</i> Wyrocznie przeciw czterem pierwszym narodom Lewantu, którymi są: Ammon, Moab, Edom, Felistyni (Ez 25)</p>	<p><i>a'</i>. Wyrocznia przeciwko ostatniemu narodowi Lewantu, tzn. Sydonowi wraz z implikacjami wobec Izraela (Ez 28,20-26)</p>
<p><i>b.</i> Wyrocznia kary przeciwko Tyrowi (<i>A</i>): wprowadzenie (Ez 26,1-6)</p>	<p><i>b'</i>. Wyrocznia kary przeciwko Egipcjowi (<i>A</i>): wprowadzenie (Ez 29,1-16)</p>
<p><i>c.</i> Babilon jako pośrednik boskiego wyroku nad Tyrem (Ez 26,7-11)</p>	<p><i>c'</i>. Babilon jako pośrednik boskiego wyroku nad Egipcją (Ez 29,17-30,19)</p>
<p><i>d.</i> Wyrocznia kary przeciwko Tyrowi (<i>A'</i>): ponowna ekspozycja (Ez 26,12-18)</p>	<p><i>d'</i>. Wyrocznia kary przeciwko Egipcjowi (<i>A'</i>): ponowna ekspozycja (Ez 30,20-26)</p>
<p><i>e.</i> Wyrocznia przeciwko Tyrowi (<i>B</i>): Tyr zstępuje do otchłani (Ez 26,19-21)</p>	<p><i>e'</i> Wyrocznia przeciwko Egipcjowi (<i>B</i>): Egipt i faraon zstępują do otchłani (Ez 31,1-18)</p>
<p><i>f.</i> Lament (<i>qinâh</i>) nad Tyrem (Ez 27)</p>	<p><i>f'</i>. Lament (<i>qinâh</i>) nad faraonem i Egipcją (Ez 32,1-16)</p>
<p><i>g.</i> Wyrocznia kary przeciwko Tyrowi (<i>B</i>): książę Tyru zstępuje do otchłani (Ez 28,1-10)</p>	<p><i>g'</i>. Wyrocznia kary przeciw Egipcjowi (<i>B</i>): Egipt i faraon zstępują do otchłani (Ez 32,17-32)</p>

Nadto sama perykopa Ez 28,[11]³12-19, tworząc swoiste serce księgi Ezechiela, skomponowana byłaby chiastycznie. Wraz ze zmianą z historycznej sfery ziemskiego *księcia* (nāgîd; Ez 28,2) – do niebiańskiej, boskiej sfery

³ Daje się zauważyć wahanie R.M. Davidsona (i innych egzegetów) w zakwalifikowaniu i ocenie ww. 11-12a: wayâhî d̄abar-yhwh ʔēlay lēʔmôr ben-ʔādām šāʔ qinâh ʕal-meleḵ šôr wəʔāmartâ llô kôh ʔāmar ʔādōnāy yhwh – „Pan skierował do mnie te słowa: Synu człowieczy, podnieś lament nad królem Tyru i powiedz mu: Tak mówi Pan Bóg [...]”. Być może pod wpływem badań J. Bertoluciego (1985), do których odwołuje się autor informując, iż różni się nieznacznie ze swym poprzednikiem. *Tamże*, s. 87.

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba

kosmicznego *króla* (melek; w. 12)⁴, członka boskiej rady, a nawet *cheruba* (kərûb; w. 14), który jest „ostatecznym władcą” (por. 1 Sm 8,7; 9,16; 10,1; 13,14), ukazany zostałby upadek niebiańskiego potentata pełnego mądrości i piękna (w. 12b) i przykładowej doskonałości (tāmîm; w. 15a), ku stanowi niesprawiedliwości (‘awlāh; w. 15b), obfitości oszczerstwa (nie „handlu”[!]), przemocy, grzechu (w. 16), dumy, zepsucia i zhańbienia (w. 17). W ten sposób grzech czy też bunt cheruba stałby się u Ezechiela wraz ze swoją implikacją – boskim wyrokiem na Upadłego (wydaleniem ze świętej góry Boga, zdemaskowaniem, zniszczeniem przez ogień i wiecznym unicestwieniem; ww. 16-19), kulminacyjnym fragmentem księgi, który podkreślałby, że najwyższą odpowiedzialność za bieg ziemskich spraw leży w sferze kosmicznej (królestwie niebiańskim), a anielski mentor czy mentorzy ziemskich buntowników będą także w końcu osądzeni. Graficznie cała struktura omówionej treści przedstawiałaby się tym samym następująco⁵:

⁴ Parunak sugerował w Ez 28 połączenie anielskiego mentora i ludzkiego figuranta; dowodził, że podobna zależność (aczkolwiek odwrócona) występuje w Dn 10, gdzie „ziemski król kraju jest postawiony przy anielskim, którego niebiańskie konflikty z anielskimi mentorami innych narodów określają przebieg zdarzeń na ziemi”; zob. H. VAN DYKE PARUNAK, *Structural Studies in Ezekiel*, Ann Arbor – London 1978, s. 372n.

⁵ Dla R.M. Davidsona Ez 28,12-15 pozostaje w „misternej i złożonej chiastycznej paraleli z Ez 28,16-19, tworząc uderzającą chiastyczną mikrostrukturę całości księgi”. W jego też opinii Księga Ezechiela mogłaby odzwierciedlać sytuację, kiedy to Bóg – zdaniem proroka – uznałby Sedecjasza za księcia (nāšî?), by sam jako król Judy (melek) sprawować władzę nad swym ludem (por. Ez 20,33). *Tamże*, s. 87n.

„Doskonały w swych Drogach, od dnia (gdy) byłeś stworzony”	F	(w. 15a)	F’ „Zanim nieprawość została znaleziona w tobie i zgrzeszyłeś.”	(w. 15b-16)
„W środku kamieni ognia”	E	(w. 14)	E’ „Ze środka kamieni ognia”	(w. 16)
Wywyższenie na świętej górze Boga (w. 14) idea świętości (qōḏeš)	D		D’ Zrzucenie z góry Boga, (w. 16) i idea profanacji (ḥalal)	
„Ja ustanawiam ciebie”	C	(w. 14)	C’ „Ja zniszczę ciebie”	(w. 16)
Namaszczony cherub, który osłania	B	(w. 14)	B’ Strącony osłaniający cherub”	(w. 16)
Wtrącenie	A	(w. 12b-13)	A’ Wtrącenie	(w. 17-19)
Stan przed wydaleniem: Doskonałość w Edenie, ogrodzie Boga z przygotowaną osłoną cennych płomienistych kamieni. Pochodzenie: Na dzień (gdy) zostałeś stworzony			Stan po wydaleniu: Pycha, zniszczone piękno, skalanie świątyni pozbawionej osłony jak przeglądany towar; ogień pochłaniający na popiół. Przeznaczenie: Już na zawsze	

Równoległe do przedstawionych powyżej analiz trwała i trwa bardzo ożywiona, a zarazem rozwijająca się dyskusja naukowa na temat Ez 28,11-19 (i szerzej na temat Ez 28 oraz wyroczni dotyczących władcy Tyru), stanowiąca przedłużenie dyskusji wcześniejszych i próbę zaprezentowania nowych wniosków oraz ustaleń. Poniżej, w ogólnym zarysie, zostanie pobieżnie nakreślony przebieg tejże dyskusji⁶.

⁶ Choć sprawia to pewne trudności, owoce tych dyskusji oraz naukowych analiz przedstawione zostaną poniżej w porządku chronologicznym. W tymże okresie (a uprzednio, również i wcześniej[!]) w literaturze polskojęzycznej (czy też w literaturze będącej dorobkiem polskiego środowiska biblistów) znajdziemy zasadniczo jedynie poświęconą w sposób odrębny tematowi recenzję E. Lipińskiego w BO 59 (2002),

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba

Już na początku lat 80. ubiegłego wieku, kilkanaście lat przed opublikowaniem propozycji interpretacyjnej opartej o analizę strukturalną tekstu R.M. Davidsona, przeanalizowano (na podstawie ówczesnych egipskich, asyryjskich, biblijnych i klasycznych pism), cechy właściwe dla literackiej metafory starożytnego Tyru. Metafora ta została dookreślona w kontekście fizycznej lokalizacji Tyru: miasta – skały pośrodku morza, stanowiącego złowrogą i niszczącą siłę, nieustępliwie oddziałującą za przyczyną destrukcyjnie wpływających na tę skałę, niekończących się fal (por. zwł. Ez 26,1-6). Zachodziłoby więc w tym przypadku w wyroczni Ezechiela niejako metaforyczne oraz ironiczne przekształcenie, w którym Tyr, ochraniająca skała, staje się zarazem skałą nagą i uległą erozji – wskazując na walor reorganizacji swego sensu mocy i potęgi. Tę linię interpretacyjną kontynuowałby obraz statku (por. Ez 27) – „ruchomej wyspy”, otoczony jak wyspa odmętami wody, gdzie „geo-/topo-/grafia” może łączyć się z przeznaczeniem – nagłym zatopieniem w sercu mórz⁷. W ten sposób morze, element z którego Tyr czerpał potęgę i ochronę, staje się jednocześnie metaforą wolnego i nieuniknionego Bożego wyroku, jeżeli (i gdy) zabraknie pokory wobec Bożego obdarowania (zob. Ez 28,7nn). Ta retoryczna strategia Ezechiela podkreślałaby swoiste „być i nie być” tyryjskiej metafory w relacji wobec Boga (tyryjski książę nie jest dosłownie boski, tak jak Tyr nie jest dosłownie mieszkaniem Boga, a siła Tyru byłaby teologicznie problematyczna). Sugerowano w konkluzji, że mamy w tym przypadku do czynienia z opisem pewnej szerszej rzeczywistości (duchowej[?]) za pomocą metafory – w nowy, wyzwalający sposób⁸.

s. 604–606; odnoszącą się do publikacji: M.A. CORRAL, *Ezekiel's Oracles Against Tyre (Ez 26-28). Historical Reality and Motivations*, Roma 2002), kilkudzaniowe odniesienie do Ez 28,11-19 w krótkim komentarzu do *Księgi Ezechiela* autorstwa śp. ks. J. Homerskiego (Lublin 1998, s. 122n) oraz rozprawę samego Jubilata W. Chrostowskiego, *Ogród Eden*, której II część poświęcona została *Motywowi Edenu w Księdze Ezechiela* (zob. zwł. s. 145nn oraz 194nn). Dopiero w 2013 r. wydany został obszerniejszy komentarz J. Homerskiego, profesora KUL, w serii Pallottinum (Pismo Święte Starego Testamentu XI, 1) i w tymże samym roku komentarz A.S. Jasińskiego do rozdziałów 21–30 Ezechiela (Opole 2013, s. 280–288), stanowiący pierwsze polskie obszerniejsze rozwinięcie tego tematu.

⁷ Pojęcie „serce” (lēḥ lub lēḥāb) występuje aż dziewięć razy w Ez 28,1-19. Jeśli przyjmiemy, że morze jest rozumiane jako symbol chaosu, to Ezechiel stosuje słowną grę znaczeń. Król Tyru, opierając się na boskim statusie w sercu chaosu (w środku mórz), samemu (w nieuporządkowany sposób) wynosiłby swe serce (ww. 5-6).

⁸ Zarazem pierwotnie ta sama metafora miasta na skale niejako niosła ze sobą w swym „metaforycznym uposażeniu” także konotacje zespołu jakości odsyłających

Wskazywano też na związki pomiędzy Ez 28,11[12]-19 a ugaryckimi opowiadaniem dotyczącymi mitu Ela (por. w.2); zdetronizowanego kananejskiego bóstwa, strąconego przez swego mitologicznego konkurenta Baala do podziemnego świata pośrodku mórz (uprzednio żyjącego na kosmicznej górze, w mieszkaniu zbudowanym przez płomienne połączenie drogocennych metali i kamieni szlachetnych, strąconego z Bożej góry i umieszczonego w krainie cieni). Podkreślano bowiem trudność w odniesieniu zarzutu profanacji świątyni w oczach izraelskiego proroka do pogańskiego władcy, gdyż zakładałoby to z kolei uprzednią legalność – prawowitość sprawowanego pod jego pieczęcią pogańskiego kultu (w przypadku odczytywania tekstu Ez 28 jedynie w odniesieniu do historycznego tyryjskiego władcy). Sugerowano tym samym lekturę na dwóch poziomach (historycznym i mitologicznym – właściwym dla literatury kananejskiej, bliskiej światopoglądowi ugaryckiemu). Uznawano wszakże, że motywy takie jak pieczęć i cherub opiekun nie pojawiają się w Ugarit w tym kontekście, postać z Ez 28,11-19 wydaje się mieć cechy bardziej osobowe (ludzkie niż boskie), a ponadto obecna konstrukcja Ez 28 nie podąża za strukturą – łańcuchem zdarzeń pogańskiego mitu. Suponowano więc, by w Ez 28 (za sprawą tego, co rozbieżne w obu tekstach), widzieć pierwotnie lament nad żydowskim arcykapłanem i jego urzędem przed zburzeniem Jerozolimy (por. zestaw kamieni w napisie arcykapłańskim w Wj 28,17nn) aniżeli nad tyryjskim władcą⁹.

do idei stabilnej siły, trafności, niezawodności, i ochrony jako błogostanu pochodzącego ze szczególnej zażyłości z Bogiem – dostępu do bogactwa i wspaniałości oraz jego szczególnej ochrony od obcych ataków. Por. C.A. NEWSOM, *A Maker of Metaphors: Ezekiel's Oracles Against Tyre*, Interpretation 38 (1984), s. 151–164. C.A. Newsom wyrażał jednocześnie trudność w odnalezieniu metaforycznych odniesień do lokalizacji Tyru w przypadku wyroczni Ez 28,11-19. Samego zaś władcę Tyru łączył typologicznie bardziej z biblijnym Adamem (*tamże*).

⁹ Konkludowano więc, że choć mit Ela może znajdować się w tle każdej z dwu mniejszych jednostek Ez 28 (ww. 1-10 i 11-19), nie wyjaśnia on obecnej redakcyjnej struktury rozdziału, a także tzw. redakcyjnych dodatków o izraelskim (kapłańskim i świątynnym) kolorycie. W kontekście zdobniczym jerozolimskiej świątyni tłumaczono też obecność cheruba w narracji Ez 28. Por. R.R. WILSON, *The Death of the King of Tyre: The Editorial History of Ezekiel 28*, w: J.H. MARKS, R. McCLIVE GOOD (red.), *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford 1987, s. 211–218.

Kapłański kierunek interpretacji Ez 28,11-19 wskazywał też W. Chrostowski, argumentując, że: (1) postać króla Tyru wiąże się z biblijnymi opisami arcykapłana ze świątyni jerozolimskiej oraz z Ezechielową krytyką świątynnych kapłanów; (2) okrycie

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba

W innym ujęciu Ezechiel miałby w rozdziale 28 przedstawiać etiologię dla godności królewskiej, pewien pierwowzór króla, prototyp całej królewskiej władzy, króla całkowicie odrębnego od reszty ludzkości, pośredniczącego w relacji ze światem boskim, podobnie jak w mitologicznym eposie *Atrahasis*, gdzie królewska kreacja wiązała się z mądrością, pięknem i szatami królewskiej godności. Jednakże – jak zauważano – babiloński mit nie mówił nic o pierwotnej niegodziwości lub upadku króla z jakiś szczególnych względów, gdyż byłoby to całkowicie sprzeczne z królewską ideologią. Dowodzone więc, iż przesłanie Ez 28 (czy też Ez 28,12-19) stanowi transformację mitu o godności królewskiej, prowadzącej królów do upadku w kontekście cechującej ich ludzkiej słabości i pychy (a zatem też wątek klasyczny przepowiadania prorockiego wobec panujących władców)¹⁰.

Jednocześnie także w literaturze nieodnoszącej się bezpośrednio do tematu zwracano uwagę na wyjątkowość niektórych sformułowań w Ez 28,11nn, jak np. fakt uczestnictwa władcy-króla Tyru w boskim zgromadzeniu, a nawet udziału we władzy tronu samego Boga (zob. 1 Krn 28,5), jako usytuowanego w sercu mórz, zakładającego kosmologiczne centrum świata w kontekście wyraźnie królewskich wzdźwięków Edenu¹¹.

W międzyczasie wysunięto też hipotezę, że wzmianka o cherubie wewnątrz wyroczni przeciwko Tyrowi łatwiej wyjaśni się, gdy się przyjmie, że redaktor Ez 28,12nn miał na względzie mitologiczną figurę uskrzydłonego konia, na którym zasiada łucznicz galopujący po falach. Ta bowiem scena rozpowszechniona

kosztownymi kamieniami (w. 13) przypomina pektorał kapłana; (3) nazwę „święta góra Boga” (w. 14) często odnoszono do wzgórza, na którym wznosiła się świątynia, bądź do samej świątyni; (4) ogniste kamienie (w. 14) mogłyby kojarzyć się z węglami do wznecania ognia na ołtarzu; (5) oskarżenie o zbezczeszczenie świątyni (w. 18) pojawia się w wypowiedziach przeciw kapłanom jerozolimskim (5,1; 21,7; 23,38n; 25,3). Zob. W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*, s. 145nn.

¹⁰ Zaznaczano co prawda, iż w święcie babilońskiego Nowego Roku, podczas którego godność królewska była cyklicznie odnawiana, król musiał odłożyć swe insygnia i uczynić (negatywną) „spowiedź” w obecności kapłana, aby kontynuować urząd, co trudno jednakże traktować jako rozstrzygający argument. Por. J. VAN SETERS, *The Creation of Man and The Creation of the King*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 101 (1989), s. 333–342.

¹¹ Nawiązując przy tym do terminologii ugaryckiej, w obecnej u Ezechiela górze widziano hipotetycznie i „Bożą Górę” i „Górę Nocy” (?). Zob. N. WYATT, «*Supposing Him to Be Gardener*» (*John 20,15*). *A Study of the Paradise Motif in John*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 81(1990), s. 21–38, zwł. s. 26n.

przez monety z Tyru w okresie od 399 do około 332 r. przed Chr., uczyniła z tego „złożonego zwierzęcia” i jego jeźdźca najbardziej odpowiedni element dla identyfikacji symbolicznej Tyru. Zgodność pomiędzy koniem morskim i cherubem narzucałaby się właśnie w kontekście wyroczni o Tyrze, nie domagając się przy tym ścisłej identyfikacji. Autor żydowski nie miałby w takim przypadku (siłą rzeczy) innego słowa będącego w użyciu dla nazwania herbu – symbolu Tyru. Dużo później wyrocznia ta zostałaby lekko zmieniona i ukierunkowana, tym razem już nie przeciwko księciu Tyru, ale przeciwko tyryjskiemu bóstwu Melqartowi, identyfikowanemu jako cherub wyrzucony z ogrodu Bożego. W tym stadium podobieństwo pomiędzy koniem morskim a cherubem nie odgrywałoby już żadnej roli, ponieważ monety i scena, którą rozpowszechniały, nie były już w użyciu, stąd brak na tym etapie jakiegokolwiek argumentu dla identyfikacji łuczownika monety z Tyru z Melqartem¹².

Wzmogoną dyskusję i podział stanowisk biblistów zwróciło z kolei znaczenie i skutek wyjątkowej w Biblii proklamacji z w. 2, związanej z następującym w drugiej części rozdziału skarceniem króla Tyru. Czy mianowicie jej znaczenie ma charakter roszczeniowy, identyfikujący samego siebie z Bogiem, a tym samym bałwochwalczy (jako bluźniercze echo Bożej autodeklaracji z Iz 46,9), czy też nie (por. Jr 22,24; Ag 2,23)? I wtórnie: jakie w tym kontekście ma znaczenie przeniesienie obrazu – ostatecznego połączenia osoby władcy z losem jego miasta (miejsca pobytu)? Poczyniono konstatację, że odpowiedź na powyższe pytania łączy się z pytaniem o wyrażone w tekście prorockim napięcie pomiędzy przyznawaniem się – przynależnością do nadprzyrodzonego porządku „ogrodu Boga” i pozostawianiem tylko częścią porządku stworzenia (choćby i częścią pełną mądrości). Wskazano też na interpretacyjny problem tożsamości

¹² Por. P.M. BOGAERT, *Le Chérub de Tyr (Ez 28,14.16) et l'hippocampe de ses monnaies*, w: R. LIWAK, S. WAGNER (red.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1991, s. 29–38. Zarazem P.M. Bogaert zgadza się, że historia redakcji Ez 28,12-18 jest złożona. Jego zdaniem forma wyroczni w LXX (i jej model hebrajski) jest punktem wyjścia dla relikty teksty hebrajskiego zawartego w TM. Co więcej, po wyroczni z LXX, która odróżnia cheruba, narzędzie kary i mieszkańca Edenu – księcia Tyru, do którego Ez 28 jest adresowany, wyrocznia oryginalna nabrałaby kształtu tej wyroczni, w której Ezechiel widział świątynię w Jerozolimie i jej arcykapłana. Podobieństwo między cherubem a koniem morskim mogło ułatwić zwrócenie wyroczni w kierunku Tyru. Konik morski prowadzi do upadku swego jeźdźcy, tak jak cherub mieszkańca Edenu. Modyfikacja ta sytuowałaby się w latach, które nastąpiły krótko po zajęciu przez Aleksandra Tyru (332 r. przed Chr.), ponieważ typ monety szybko został zapomniany (*tamże*).

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba

cheruba i króla: istnienia jednej bądź też dwóch osób – postaci w Ezechielowej wyroczni. Obecne napięcie próbowano więc wytłumaczyć diachroniczną ewolucją wyroczni: od pozytywnego pierwotnie nakreślenia roli króla wobec poddanych, a tym samym jego ograniczeń („Ty jesteś cherub [opiekun od Boga], ale nie Bóg!”), do wtórnego przepracowania wyroczni w procesie natchnionej redakcji w celu poskromienia pychy panującego (na podobieństwo pouczenia zawartego w Iz 14). Zarazem jednak uznano problematyczność dokonania klasycznej rekonstrukcji, tj. odtworzenia tak nakreślonego procesu redakcyjnego¹³.

Można by postawić tezę, że motyw pierwszego człowieka przed wydaleniem z Edenu zaczął przeważać w tym okresie w badaniach nad wyrocznią o władcy Tyru. Przeciwno temu dowodzono jednak, że cheruba z rozdziału 28 Ezechiela, nie da się odczytywać w odniesieniu do postaci biblijnego pracźlowieka, jako wariantu opowiadania Rdz 2–3. Argumentowano to brakiem bezpośrednich analogii oraz naturą cherubów jako istot niebiańskich w Biblii (także w Ez 28). Zaproponowano więc upadłego niebiańskiego cheruba z historii o pierwszym człowieku (którym w Ez 28 byłby król Tyru). Rozwijając tę drugą naukową pozycję, postać tę połączono z nadprzyrodzonym i zdeprawowanym, ale zarazem tylko jednym z (dwojga[!]) biblijnych „otaczających opieką” (por. hbr. rdzeń skk) cherubów (w lp. cherub w Biblii Hebrajskiej występuje tylko w 2 Sm 22,11/Ps 18,10 oraz właśnie w Ez 28,14.16), korespondujących w tym ujęciu z tradycją dwojga cherubów w miejscu najświętszym świątyni¹⁴.

¹³ Por. K. JEPPESEN, *You Are a Cherub, but no God*, Scandinavian Journal of the Old Testament 5 (1991) 1, s. 83–94.

¹⁴ Por. J.C. MILLER, *The Maelaek of Tyre (Ezekiel 28,11-19)*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 105 (1993) 3, s. 497–501. J.C. Miller odróżnia w tradycji biblijnej cheruby osłaniające/okrywające – wskazujące Bożą obecność, i cheruby – strażników broniących wejścia/przejsia (*tamże*, s. 498n). Na podstawie lektury w. 14 w 2 osobie lp. bez przyimka w wokalizowanym TM oraz z przyimkiem „z” w tekście LXX oraz w. 16 w TM z wokalizacją ostatniego czasownika w wierszu w 1 osobie i jego przyrostka 2 osoby w apozycji do rzeczownika, a zarazem lektury LXX tekstu spółgłoskowego z czasownikiem w 3 osobie (A. „Wypędziłem ciebie sprofanowanego ze świętej góry Bożej i osłaniający cherub usunął ciebie spośród płomiennych kamieni”; B. „Wypędziłem ciebie sprofanowanego ze świętej góry Bożej i ja zniszczyłem ciebie, o osłaniający cherubie, spośród płomiennych kamieni”) proponował, by w interpretacji LXX dostrzec drugiego anioła, a w TM obok wymienionego cheruba – bezpośrednio samego Boga (*tamże*).

Poddano także analizie porównawczej starożytny mit kosmicznego buntu i jego odbicia w literaturze ugaryckiej oraz biblijnej, stwierdzając, że za sformułowaniami znajdującymi się najpierw w Ez 28 kryje się nie wyrocznia przeciwko sprawującemu władzę hegemonowi, ale poprzez zasadę kontrastu – raczej wyrocznia przeciwko jednostce, ówczesnemu pretendentowi, który pragnął być hegemonem, dla którego jednak faktyczne przyjęcie królewskich prerogatyw byłoby równoznaczne z uzurpacją. Ta uzurpacja zostałaaby następnie przez autora – redaktora tekstu poprzez włączenie elementów mitycznych przeniesiona na poziom kosmiczny jako pouczenie, że odwrócenie losów postaci dotkniętych pychą jest wplecione w tkanę kosmosu. Konsekwencje tego zaś są odczuwane w czasie historycznym liniowym (linearnym) oraz cyklicznym (zarówno dla ziemskiego pretendenta, jak i dla jego ewentualnego boskiego odpowiednika, a są nimi albo ograniczenie/koniec albo niesławna śmierć za bunt przeciw Najwyższemu [na podobieństwo biblijnego opowiadania zawartego w Iz 14]).

W tymże kluczu w odniesieniu do perykopy Ez 28,11-19 zaproponowano trzy możliwe interpretacje hbr. krwb: (1) boskie imię; (2) określenie kanańskiego, mezopotamskiego lub izraelskiego boga; (3) tytuł lub klasyfikacja istoty o znaczeniu funkcjonalnym. Sformułowano także listę cech i faktów konstruujących charakterystykę tak określonego podmiotu: (1) Jahwe/El stwarza go jako nienaganny byt, boski w naturze, niezrównany w pięknie i mądrości; (2) on to był obecny w Edenie (na świętej górze) i miał swoje miejsce w boskim świecie niebiańskim, gdzie cieszył się nadto faworyzowanym statusem; (3) był otoczony przez inne byty związane ze światłem (bóstwa astralne[?]); (4) był niewinny, dopóki nie wypełnił się wewnętrzną przemocą na szkodę Stwórcy – a jego zepsucie miało związek z jego bogatym uposażeniem – pięknem i mądrością; (5) wreszcie został przepędzony ze Świętej Góry, usunięty z szeregu nadprzyrodzonych istot i zrzucony na ziemię. O ile też jego bunt zagrażałby kosmicznemu porządkowi, zdarzenia opowiedziane w Ez 28,11-19 – jak proponowano – mogłyby mieć swe biblijne paralele z npylym z Rdz 6,1-4[?], rozumianymi wszakże jako symboliczne siły, które zagrażają harmonii we wszechświecie¹⁵.

¹⁵ Por. H.R. PAGE JR, *The Myth of Cosmic Rebellion: A Study of Its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature* Vetus Testamentum Supplements 65, Leiden 1996, s. 140–158 – „Siła i władza były znamienne dla większości bogów w pantheonie Kananejczyków. Natomiast połączenie mądrości oraz niepohamowanej pychy tworzy w tym przypadku właściwy problem”. H.R. Page podkreślał też wyjątkowość motywu mądrości uzurpa-

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba

W takim to kontekście dyskusji naukowej – oczywiście w koniecznym streszczeniu i uproszczeniu ze względu na możliwe ramy artykułu – pojawiła się w 1997 r. przytaczana na początku propozycja lektury Ez 28,11-19 w kontekście całej Księgi Ezechiela (jako swoistego jej centrum [!]), autorstwa R.M. Davidsona. I można śmiało powiedzieć, iż jeszcze bardziej dyskusja ta ożywiła się i zintensyfikowała, podążając własnymi torami w różnych kierunkach badawczych i odmienną stosując argumentację¹⁶.

Nowe analizy dotknęły natury i funkcji proroczej przepowiedni. Porównywano Ezechielowie przepowiednie przeciwko Tyrowi (ukazując jednocześnie historię Tyru w erze prorockiej, jego „mądrości skupionej na wzbogaceniu siebie”[!], a nawet jego/jej wpływu na usposobienie Jerozolimy wobec Boga) z tymiż u proroka Izajasza (zob. Iz 23), a także innych proroków (Am 1,9-10; Jr 27,1nn; 47,4.20; Jl 4,4-8; Za 9,2b-4[8]). Wytłumaczono różnicę w prorockich odniesieniach do historii Tyru charakterem przewidującym prorockiego orędzia. W rezultacie połączono wyrocznie prorockie bardziej z przewidywaniem, uznając iż oferują one raczej modelowy – paradygmatyczny obraz kontaktów Boga z swym ludem i narodami aniżeli szczegółowy zarys przyszłych zdarzeń. Wyjaśniano więc, że prorockie przewidywania nie są historiografią przed zapowiadającym zdarzeniem, ale proklamacją celu: szerszego planu Boga. Nie byłoby więc oczekiwaniem proroka bezpośrednie dosłowne zniszczenie królestwa Tyru przez babilońskie czy inne siły. To miałoby też wyjaśniać konwencjonalny i mglisty język wielu wyroczeni, element warunkowości w biblijnej przepowiedni oraz oferowanie selektywnej natury przyszłości. Sformułowano więc tezę, iż dla tych, którzy ufają Bogu, częściowe spełnienie przewidywania jest już przyrzeczeniem, że obietnica dokona, dopełni się prawdziwie. Zarazem – jak zauważono – tak długo jak prawość i wierność nie są ostatecznie utwierdzone, apologetyczna wartość wyroczeni i proroctwa jest ograniczona¹⁷.

tora jako osobistej cechy, która prowadziła do demoralizacji (zepsucia). Jak cherubin, tak też ludzki król byłby uczyniony jak astralne bóstwo, lecz z jednym wyjątkiem. Płomień który jest cechą charakterystyczną pierwszego miałby pochłonąć (tego) drugiego, redukując go do popiołu. To byłby też jego koniec. Podobnie jak jego mitologiczny odpowiednik, on także umrze (*tamże*).

¹⁶ Trudno odpowiedzieć na pytanie, na ile i w jakim okresie czasu propozycja R.M. Davidsona została upowszechniona w środowisku biblistów. W przytaczanych kolejno dalej opiniach, obejmujących z górą okres 10 lat od jej wydania, brakuje jasno wyrażonych bezpośrednich wpływów i odniesień.

¹⁷ „Wystarczająco, by umocnić i dodać otuchy wierzącemu, ale nie dość, by zmusić niewierzącego, żeby rozpoznał władzę i wierność Boga”. Zob. T. RENZ, *Proclaiming the*

Równocześnie dowodzą prawdziwości innego stanowiska. Badając u Ezechiela rozległe użycie języka analogicznego i jego korzystanie z różnych tradycji ludowych oraz mitów powrócono do koncepcji pierwszego człowieka – Adama jako głównego protagonisty wyroczni lamentu i klasycznej prorockiej wyroczni Ez 28,11-19. Argumentowano, iż postać ta tworzy naturalne ogniwo i wspólną płaszczyznę pomiędzy ludzkością a Bogiem, „bliskie pokrewieństwo” zarówno wobec tego, co boskie, jak i ludzkie, ma zatem tym samym coś z „półboga”. Na potwierdzenie przywoływano jako homologiczne teksty Rdz 1–3; Hi 15,7-8 oraz pewne biblijne komentarze targumiczne i rabiniczne. Poparciem tej tezy byłoby także tłumaczenie dwóch kluczowych określeń w Septuagincie, a za nią Wulgacie. Pierwszym z nich byłoby *signaculum* – pieczęć (wszakże z korektą TM w Ez 28,12), rozumiane metaforycznie jako określenie osoby (podobnie jak w Jr 22,24, Ag 2,23, a także Pnp 8,9 oraz Rdz 42,39-45), ale tu zwłaszcza osoby regenta, pośrednika panującego (człowieka lub Boga), jak Jechoniasz, Zorobabel, czy Józef Egipski. On to w Ez 28,11nn opacznie rozumiejąc swą misję, sprzeniewierzyły się ostatecznie swemu powołaniu. W tymże kontekście drugie interesujące słowo: *similitudo/-inis* – podobieństwo, wizerunek (tekst hebrajski – doskonałość, poprawność, ukończenie wobec wzoru/ideału[!]), miałoby tym samym ze słowem poprzedzającym tworzyć „pieczęć podobieństwa” i deklarację: „Ty byłeś pieczęcią, podobizną/wizerunkiem” (status absolutus w apozycji). Byłoby to też zarazem – na podstawie studium literatury porównawczej – nawiązanie do idei zgodności obrazu i podobieństwa z tradycji kapłańskiej zawartej w Rdz 1,26, a nadto z Kpł 26,9.19.32 (zob. Ez 28,17.19) i zarazem oskarżenie – przestroga dla instytucji kapłaństwa izraelskiego¹⁸.

Future: History and Theology in Prophecies Against Tyre, Tyndale Bulletin 51 (2000), s. 17–58, zwł. s. 34. Dla T. Renza podmiotem w Ez 28,11nn jest sprawujący władzę, przedstawiony jako ktoś zgłaszający pretensję do boskości oraz jako pierwszy człowiek (*tamże*, s. 44–47, zwł. s. 46). Nieco później powrócono też do tematu historycznego niespełnienia Ezechielowego prorocтва o Tyrze, tym razem dowodząc teologicznie, iż Pan Bóg jest czasami skłonny, by skorygować swój plan w relacji do początkowej prorockiej zapowiedzi. Studium to miało wykazać relacyjny charakter deterministycznej boskiej uprzedniej wiedzy i wyjaśnić napięcie między próbą prawdziwego proroka (por. Pwt 18,22) a prawdziwym prorokiem, którego przewidywanie nie zostaje w pełni zrealizowane (por. Ez 29,17-20). Por. K.J. UDD, *Prediction and Foreknowledge in Ezekiel's Prophecy Against Tyre*, Tyndale Bulletin 56 (2005), s. 25–41. K.J. Udd zasadniczo odnosił się wszakże do Ez 26, wyprowadzając szersze teologiczne wnioski.

¹⁸ Por. D.E. CALLENDER JR., *The Primal Human in Ezekiel and the Image of God*, w: M.S. ODELL, J.T. STRONG (red.), *The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological*

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba

Zanalizowano z kolei, jak tekst Ez 28,11-19 funkcjonował we wczesnochrześcijańskiej literaturze i jak wpłynął on na wczesnochrześcijańską refleksję teologiczną oraz opowiadania apokryficzne. Spośród Ojców Kościoła przypomniano egzegezę Orygenesusa (dla którego tytuł księcia/króla Tyru nie odnosił się do ludzkiego króla, jaki rządziłby miastem, lecz stanowił biografię sprawującego władzę anioła, postawionego dla opieki nad tym królestwem, który stał się aniołem upadłym (co tłumaczyłoby też „górnolotną” metaforykę całej perykopy). Następnie – za Tertulianem, ze względu na kamienie przywołujące opisany w Księdze Wyjścia pektorał arcykapłański Aarona w Ez 28,13 – dowodząco z kolei, że mowa o istocie nadprzyrodzonej mającej status kogoś, kto mógł zbliżyć się, być blisko boskiego tronu, o aniele najwyższej rangi, najwyższej postawionym. Przywołano także opinię Teodoretusa, który rozumiał w. 12: „ty [byłeś] pieczęcią – odbiciem doskonałości” jako odniesienie do władzy danej uprzednio Szatanowi (dla czynienia dobra). Zaproponowano przy tym lekturę utworu o *Życiu Adama i Ewy* (w kilku różnych jego wersjach językowych), według którego przyczyną buntu Szatana miała być jego pycha – odmowa (jako stworzonemu najpierw) oddania czci obrazowi Bożemu w pierwszym stworzonym człowieku. Na poparcie tych tez odwołano się również do świadectw średniowiecznej ikonografii (zwłaszcza motywów zdobienia kamieniami szlachetnymi [Ez 28,13] i rozległej rozpiętości skrzydeł cheruba [?Ez 28,14]) – jako echo nauczania wczesnochrześcijańskiego i apokryfów. Wszystkie te przesłanki miały dowodzić zebrania w tekście Ez 28,12-19 historycznie i nośnie oddziałującego źródła informacji o pochodzeniu, upadku i oddziaływaniu Szatana w dziejach Izraela oraz ludu Bożego¹⁹.

Stawiając dalej pytanie o tożsamość i rolę postaci cheruba w Ez 28,11-19, tym razem w kontekście metaforycznej lub symbolicznej mocy i historii oddziaływania tego obrazu (jak określono – niejako *utrzymującego w napięciu królewskie, kapłańskie i prorockie wymiary izraelskiej tradycji*), podkreślano dwuznaczność tej postaci w jej narracyjnym sprzężeniu. Z jednej strony byłaby ona

Perspectives, Atlanta 2000, s. 175–193. Widoczną słabością tej hipotezy jest jednak poniekąd życzeniowe odczytanie tekstu hebrajskiego oraz brak wyjaśnienia dla literackiego odniesienia wyroczeni Ez 28,11-19 do władcy Tyru, co D.E. Callender tłumaczy nawet incydentalnością i „ksenofobiczną naturą retoryki Ezechiela” [?!] (*tamże*, s. 192).

¹⁹ Por. G.A. ANDERSON, *Ezekiel 28, the Fall of Satan, and the Adam Books*, w: TENŻE (red.), *Literature on Adam and Eve*, Leiden 2000, s. 133–147. Przywołując cytowanych Ojców Kościoła, G.A. Anderson powołuje się kolejno na następujące źródła: *O zasadach pierwszych*, księga 1, V.4; *Przeciwko Marcyjonowi*, księga 11,10; *Komentarz do Księgi Ezechiela*, PG 81,1095-96. Na temat innych źródeł zob. *tamże*.

transcendentnym źródłem władzy króla Tyru, z drugiej – w samej narracji – to król Tyru przejąłby funkcję cheruba jako strażnika i opiekuna poprzez niebezpieczne (nie tylko dla niego samego) utrzymywanie suwerennej władzy o statusie boskim. W ten sposób, suponowano, pojawia się poruszany w wyroczni problem: rola urzędu króla bądź jako kanału, bądź jako bariery pomiędzy Bogiem a jego ludem (który to potrzebował Bożej obecności symbolizowanej przez cheruba). Wyrocznia Ezechiela z rozdziału 28 przeciwko królowi Tyru w tej optyce byłaby więc krytyczną oceną kompetencji monarchy czasu babilońskiego przesilenia, aby promować (propagować) integrację Boga z Jego ludem (czego dowodem byłaby także zapowiedź nowego rodzaju komunikacji Boga z Izraelem; transformacji fizycznego i duchowego postrzegania zawarta w Ez 36,22-32). Na pytanie więc o symboliczny lub metaforyczny charakter cheruba w Ez 28,14.16 (gdzie osadzony w Edenie, król Tyru zarówno „byłby” przenośnie jak i „nie byłby” dosłownie cherubem, zależnie od akceptacji lub odrzucenia swego ograniczonego statusu). Byłby i nie byłby nim jako strażnik granicy między Bogiem a człowiekiem (1), czy to jako strażnik kapłańskiej granicy pomiędzy tym, co święte, i tym, co nieczyste, pomiędzy tym, co ludzkie a zwierzęce (2), czy też jako skalany cherub odbijający w sobie etyczne niepokoje skumulowania sakralnej oraz politycznej władzy (3), czy wreszcie jako spalony cherub: na świadectwo oczyszczenia z bałwochwalstwa i wygnania zbuntowanego króla (4). Odpowiedź w tym ujęciu byłaby więc ambiwalentna. Tak rozumiany cherub, świadek nadprzyrodzoności, a zarazem istota utworzona ze zwierzęcych i ludzkich cech, kierowałby ku transcendentnej władzy Jahwe, stawiającej granice kontroli i równowagi dopełniających się oraz „konkurujących ze sobą” wysiłków króla, kapłana i proroka, jakich właściwe odczytanie pozwalało Izraelitom odkryć działanie i obecność Boga także na wygnaniu²⁰.

²⁰ Por. D. LAUNDERVILLE, *Ezekiel's Cherub: A Promising Symbol or a Dangerous Idol?*, *Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003), s. 165–183. Jak zauważył D. Launderville, rolą cheruba w Biblii jest zasadniczo: (1) strzec źródła życia (Rdz 3,24); (2) ciągnąć rydwan Boży (Ps 18,11 = 2Sm 22,11; Ez 1,5-20; 10,1-22); i (3) służyć jako tron dla Boga (1 Krl 6,23-28; 8,6-8) – zawsze w łączności z Bogiem i przy Bogu, jeżeli mowa o pozytywnych, a nie negatywnych konotacjach (por. na tym tle właśnie Ez 28,14.16). U Ezechiela cherub jest pojedynczą postacią w Ez 9,3; 10,4,7 (w kontekście wypełnienia wyroku) i 28,14.16. W kulturach ościennych władza cheruba zabezpieczała też dwie krytyczne granice: (a) połączenia tego, co boskie i ludzkie, w napięciu przeciwstawnych sił, oraz (b) połączenia tego, co ludzkie i zwierzęce. Idea utrzymania tych granic, niezbędna do prawości społecznego i osobistego życia, dostrzegalna byłaby właśnie u Ezechiela (*tamże*).

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba

Podjęto z kolei temat rozbieżności pomiędzy rozdziałem 28 Ezechiela i Rdz 1–3. Zauważono, iż jakkolwiek pojawia się u proroka na wygnaniu motyw wypędzenia z Edenu, ogrodu Boga, brak wzmianki o drzewie życia oraz drzewie wiedzy dobra i zła, brak motywu węża i kobiety. Wydalenie następuje z powodu pychy – samouwielbienia i kończy się konsekwentnie realnym zniszczeniem. Wszakże upadek ten przedstawia zwrotny punkt w ludzkiej kondycji. Tekst hebrajski mówi o „półbogu” – cherubie, podczas gdy starożytny przekład syryjski i grecki czyta: „z cherubem”, zakładając, że osoba adresowana cherubem nie jest (jeszcze raz w w. 16 grecki czyta: „cherub wyprowadził ciebie na zewnątrz”). Oznaczałoby to, iż albo tekst hebrajski jest zniekształcony w tych wersach, albo greccy tłumacze pozostali pod wpływem opowieści z Rdz 1–3, gdzie cherub funkcjonuje jako strażnik. W każdym wszakże przypadku ogród na górze Boga, z jego ognistymi kamieniami, jest pojmowany w sposób, który zupełnie różniłby się od tego w Rdz 1–3. W konkluzji założono, że Ezechiel znał opowiadanie – mit o Edenie, który jednakże byłby inny od opowieści o Adamie i Ewie, co nie zaskakuje. Zagadkowa byłaby natomiast nieobecność bezpośrednich interpretacji historii Adama i Ewy w Biblii Hebrajskiej²¹.

Zająto się też bliżej relacjami pomiędzy Ez 28 a apokryficzną 3 Księgą Henocha jako osadzoną na wątkach odziedziczonych z rozmaitych źródeł, a zwłaszcza dialektyce wyniesienia i degradacji, tj. zarówno propagowania (przyzwolenia), jak i ograniczania (wykluczenia) poglądu o boskości ludzi oraz boskości człowieczeństwa (w teologicznym napięciu, na podobieństwo cienkiej linii pomiędzy Bożym pragnieniem wobec człowieka [ludzi] a ludzką arogancją wobec Boga). Jednym ze świadectw – wariantów tego modelu miałyby być przesłanie Ez 28 z obecnym w nim głównym protagoniście. Chodziłoby tu o koncepcję pierwotnej bosko-ludzkiej istoty, która zajmuje pozycję pomiędzy bóstwem i ludzkością, jako mediacyjna lub pośrednicząca postać. Ta tradycja wyrażałaby też zarówno pozytywne, jak i negatywne idee o pierwotnej bosko-ludzkiej postaci, promując i ograniczając zarazem pogląd o transcendentnej pozycji człowieka. Za taką lekturą bezpośrednio już Ez 28,11-19 miałyby przemawiać wyrażone jasno lub dyskretnie: (1) mitologiczna sceneria początku; (2) pierwotna ludzka postać, pełna uniesienia i boskiego statusu, przedstawiona jako uskrzydłony cherub z rozpostartymi skrzydłami [?!], którego egzaltacja pociąga za sobą przyrodzony dar boskich atrybutów i ulokowanie w boskiej

²¹ Por. J.J. COLLINS, *Before the Fall: The Earliest Interpretations of Adam and Eve*, w: J.H. NEWMAN (red.), *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel*, Leiden – Boston 2004, s. 293–308, zwł. s. 294n.

sferze; (3) kryzys związany z wyniesioną pozycją postaci; (4) konsekwencje pociągające za sobą wydalenie z boskiej sfery i degradację z poziomu wcześniejszego boskiego statusu. Jakkolwiek nie zakładano prostej korelacji pomiędzy Ez 28,1nn a apokryficzną 3 Księgą Henocha, mówiono o koncepcyjnych i tematycznych podobieństwach pomiędzy oboma źródłami, które miałyby być nieprzypadkowe, świadcząc o wykorzystaniu prorocstwa Ezechiela i jego odczytania w takim właśnie kluczu²².

Rozwijając jeszcze tę myśl w oparciu o późniejszą literaturę żydowską, zaproponowano, by przy wyjaśnianiu mitologicznej postaci z Ez 28,13-14 skorzystać z rabinicznego komentarza do opisu stworzenia Ewy z Rdz 2,22 (*Genesis Rabbah* 18,1). Zasugerowano, że pierwotny bohater w Ez 28,13-14 mógł być rozumiany jako mający zarówno żeńskie, jak i męskie cechy. Koncepcja płci odzwierciedlona w *Genesis Rabbah* miałaby tym samym wskazywać na związek postaci z wyroczni Ezechiela z obrazem pierwszej kobiety. Prowadziłoby to do zmodyfikowanej literacko postaci Ewy, ucieleśniającej archetyp wroga Boga, przydając do obrazu pierwszej kobiety dodatkowe konotacje kojarzone jednocześnie z pięknem, niegodziwością i upadkiem[!]²³.

Zamyśl teologiczny i literacki stojący za Ez 28,11-19 wyjaśniano również jako celowe splecenie ze sobą historycznego i mitologicznego planu, by nadać perykopie jej retoryczną siłę: dla sławienia wielkości ziemskiego władcy jego chwała miała zostać przeniesiona na plan świadectwa o pierwszym, pełnym chwały człowieku, który z powodu swego grzechu został pozbawiony pierwotnego zaszczytu, aby poprzez to pozostać ostrzeżeniem dla wszystkich panujących. W ten sposób wyrocznia o zasięgu lokalnym zostałaby przekształcona w uniwersalny sprzeciw wobec niepoahamowanej władzy. Dopatrzone się jednocześnie niewyksplikowanej wcześniej prawidłowości, iż w wyroczni Ezechiela o władcy Tyru wyraźnemu schematowi potrójnego grzechu: (a) przemoc z handlu (idąc za TM, w. 16); (b) pycha, która pochodzi z uposażenia/piękna (w. 17); (c) zepsucie w mądrości z powodu własnej wspaniałości (w. 17), odpowiadałby symbolicznie również potrójny schemat karania: (a) „Strąciłem ciebie jak coś sprofanowanego góry Boga”; (b) „Rzuciłem ciebie na ziemię”;

²² Por. D. ARBEL, „*Seal of Resemblance, Full of Wisdom, and Perfect in Beauty*”: *The Enoch/Metatron Narrative of 3 Enoch and Ezekiel 28*, *Harvard Theological Review* 98 (2005), s. 121–142.

²³ Por. TAŻ, *Questions about Eve's Iniquity, Beauty, and Fall: The "Primal Figure" in Ezekiel 28:11-19 and Genesis Rabbah Traditions of Eve*, *Journal of Biblical Literature* 124(2005), s. 641–655.

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba

(c) „Obnażyłem cię przed królami”. Mogłoby to oznaczać wskazanie na symboliczną pełnię grzechu i kary tego, którego dotyczy²⁴.

Powrócono też do studium historii Tyru i tekstów biblijnych o Tyrze. Stwierdzono, że starożytne żydowskie teksty biblijne odzwierciedlają historyczną sytuację czasu, w którym zostały napisane, ukazując wiernie trzy wyraźnie różne społeczno-historyczne uwarunkowania tego miasta-państwa związane z panowaniem perskim (przed, w trakcie, i po). Co więcej, teksty te nie tylko ujawniają diachroniczne i ideologiczne zmiany w odniesieniu do historycznych pozycji tych miast-państw, ale także wskazują na możliwy kontekst historyczny, w którym się pojawiły. Blok wyroczni z Ez 26–28 wraz z Ez 28,11-19 byłby na tym tle świadectwem dominacji Tyru nad Sydonem (i szerzej – swym otoczeniem) oraz faktycznym świadectwem okresu jego świetności, która następnie zaczęła przygasać. Sam zaś rozdział 28 stanowiłby biblijną zapowiedź wewnętrznych konsekwencji upadku Tyru, który historycznie wcześniej, był postrzegany jako długoletni sojusznik Jeruzalem²⁵.

Nowa, „archeologiczna” poniekąd, propozycja interpretacji Ezechielowej perykopy związana była z propozycją nowego tłumaczenia Ez 28,12 i sugestią, że występuje tam nie tyle struktura nominalna, lecz bierny imiesłów przymiotnikowy i rzeczownik w genitivus auctoris hbr. *ḥwṭm tḵnyṭ* – odcisnięte z/poprzez wzór. To z kolei oznaczałoby założenie, że fraza ta niejako buduje nowy ikonizm i przeddefiniowuje antropologię, w obrębie której

²⁴ Por. E. NOFFKE, *Man of Glory or First Sinner? Adam in the Book of Sirach*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 119 (2007), s. 621n.

²⁵ Por. V. JIGOULOV, *The Phoenician City-states of Tyre and Sidon in Ancient Jewish Texts: of Diachrony and Ideology*, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 21 (2007), s. 73–105. Precyzując: (1) sytuację historyczną epoki przedperskiej (Amos i Ozeasz oraz Ezechiel) z Tyrem jako państwem o dominującym ustroju ekonomicznym w Lewancie i słabym Sydonem; (2) następnie epokę właściwą dla okresu perskiego z okresu od połowy VI do IV stulecia przed Chr., gdy powyższa dysproporcja uległa odwróceniu (reprezentowane pierwotnie przez DtrH); oraz (3) kategorię starożytnych tekstów z okresu postachemenidzkiego, nie rozróżniającą wówczas zasadniczo pomiędzy miastami Tyrem i Sydonem, gdy miasta-państwa Tyr i Sydon nie były już w stanie utrzymać swych niezależnych ekonomicznych i politycznych pozycji. Dla V. Jigoulova historyczny kontekst wyroczni Ezechiela daleki jest od wyraźnego. Uważa, że mógł to być środek VI stulecia przed Chr. w kontekście babilońskiego oblężenia Tyru (lata 70. VI w. przed Chr.), ale też okres Achemenidów, z przepowiedzianym zniszczeniem Tyru, nawiązującym do oblężenia Aleksandra i zniszczeniem Tyru w 332 r. przed Chr. Uznaje on, iż może mieć to związek z wieloetapowym procesem powstawania Księgi (*tamże*, zwł. 74.92-96).

pierwotna ludzkość byłaby zdefiniowana jako odcisnięta z Bożej formy i funkcjonująca jako „Przybytek Boży”. Ezechiel jako kapłan miałby tym samym (w kontekście wygnańczym, czyli w sytuacji konieczności ponownego sformułowania zagadnienia Bożej obecności i świętego miejsca/przestrzeni) redefiniować zarówno uzasadnione, jak i bezzasadne połączenia elementu boskiego i ludzkiego jako teomorficzne. W tym celu prorok wybrałby celowo starożytnego bliskowschodniego króla – niejako postać adamową, aby zilustrować jego miejsce. W tym przedefiniowaniu „nowy Przybytek” przestałby być Bogiem (boski) lub też być w pełni boską istotą. Bo chociaż Przybytek posiada boską formę i ikoniczną wartość, przywiązana do niego jakość życia nie była i nie jest boska. Adam jest dlatego niecałkowitym odpowiednikiem boskiego Przybytku. Występując przeciw bałwochwalstwu związanemu z antropologicznym roszczeniem boskości, Ezechiel umieściłby człowieka w Świętym Świętych (Edenie; w. 13), gdzie znajdowało się przedwygnańcze oblicze Jahwe, na znak, że ikoniczna ludzkość zachowuje (podobieństwo) Przybytku (cheruba[?]) w relacji do Pana oraz swą kultową funkcję, ale tylko jako kanał dla ikonicznego uwielbienia Boga Izraela. Nieśie fizyczny obraz Boży i jest ostatecznie przeznaczona, aby skierować się do Pana i służyć Panu. Roszczenie Adama, aby stanowić najwyższy cel uwielbienia, niezależnie od Pana, staje się w ten sposób trafnie udzieloną naganą związaną ze zniszczeniem boskiego Przybytku (w nieistniejącej już w Ez 28 jerozolimskiej Świątyni i w samym człowieku istniejącym nadal, niejako zastępującym świątynię na wygnaniu)²⁶.

Wobec istniejących trudności interpretacyjnych wyroczni Ezechiela 28,12-19 zaczęto wprost mówić o zaciemnionym znaczeniu zamierzonego (przez autora/redaktora natchnionego) hebrajskiego tekstu spółgłoskowego. Pytając, jak skrybowie czytali ww. 13-14, dodając masorecką wokalizację i sugerując się pokrewieństwem tego tekstu z Rdz 2–3, zaproponowano w oparciu o zasady składni

²⁶ Por. S.N. BUNTA, *Yhwh's Cultic Statue after 597/586 B.C.E.: a Linguistic and Theological Reinterpretation of Ezekiel 28:12*, *Catholic Biblical Quarterly* 69 (2007), s. 222–241. Ta teomorficzna i ikoniczna antropologia zbiegałaby się dla S.N. Bunta z przesłaniem zrekonstruowanych mitów stworzenia w kapłańskiej teologii, która subtelnie obdarzała ludzkość w Rdz 1 boską „formą” i ikoniczną funkcją, i odmawiała jej jednocześnie boskiej ontologii w całej pozostałej narracji Rdz 2–11. Dyskusyjne wszakże w tej hipotezie pozostaje zwłaszcza niedookreślenie przestrzeni miejsca najświętszego Pierwszej Świątyni. Mowa jest o statule Jahwe[?!] i pojawia się wahanie: ikonizm, czy anikonizm(?) – wyobrażenie czy pusta przestrzeń(?), oraz niesprecyzowanie w odniesieniu do Ezechielowego pojęcia tronu Pana (*tamże*, s. 229nn).

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba

i słownictwo inną odmienną lekturę, a zwłaszcza podział stychów: „[...]szafir, karbunkuł i szmaragd / Złoto pracy twoich bębenków/tamburynów i twoich fujarek (było) wokół ciebie / Kiedy ty zostałeś stworzony / namaszczony, osłaniający cherub został ustalony / wtedy ja umieściłem ciebie na Świętej Górze / ty byłeś / [...] / pośrodku kamieni ognia chodziłeś”. Ta korekta oparta o w. 16 (LXX) byłaby potwierdzeniem istnienia zdecydowanie dwóch postaci w zamysle autora natchnionego: ludzkiej i (pół)boskiej – człowieka i cheruba, nie tylko w tradycji lektury greckiej i syryjskiej, ale także – w tejże hipotezie – w samym spółgłoskowym tekście hebrajskim w. 13 i 14²⁷.

Pewnym podsumowaniem obecnej części tego przeglądu poczynionych hipotez i wniosków dotyczących interpretacji wyroczni Ez 28,11-19 (a w obecnym przypadku zwłaszcza jej zakończenia) niech będzie propozycja uwzględnienia tej wyroczni w kontekście analizy nurtu zachodniosemickiej koncepcji „piekła”. Retoryka wyroczni według tej hipotezy mogłaby mieć związek ze zwyczajem ubóstwiania królów w kananejskich rytach pogrzebowych – jako na sposób boski żyjących po śmierci i towarzyszących żywym w ich sprawach (jak np. w ugaryckim obrzędzie pogrzebowym; por. KTU 1.161). To zostałyby sparodiowane w Iz 14 i tak samo krytycznie ocenione również w wyroczniach Ezechiela z rozdziału 28, gdzie przewidywanie obalenia aroganckiego króla jawiłoby się jako prototyp późniejszych tradycji upadłych aniołów i demonicznego buntu, a szerzej rozwijania się postaci szatana²⁸.

Trzeba zaznaczyć, iż najnowsza literatura tematu jest równie (i szczególnie) bogata, co przedstawiona w niniejszym artykule, co więcej, zawiera także obszerniejsze pozycje monograficzne, jakby dając w ten sposób świadectwo wyjątkowości wyroczni Ez 28,11-19 na tle całej Księgi Ezechiela, tak jak proponował wcześniej R.M. Davidson. Nie rozstrzygając o słuszności jego założeń (jako że wyrocznia ta wydaje się otwarta na różne interpretacje), nie sposób nie zgodzić się z tym, iż temat ten wymaga dalszych pogłębionych naukowych

²⁷ Por. H.M. PATMORE, *Did the Masoretes Get It Wrong?: The Vocalization and Accentuation of Ezekiel xxviii 12-19*, *Vetus Testamentum* 58 (2008) 2, s. 245–257. Ze względu na ramy artykułu nie jest możliwe przytoczenie w tym miejscu całej argumentacji gramatycznej – morfologicznej i składniowej takiej translacji. Zob. szczególnie *tamże*.

²⁸ Por. N. WYATT, *The Concept and Purpose of Hell: Its Nature and Development in West Semitic Thought*, *Numen* 56 (2009) 2–3, s. 161–184. Jak dowodzi N. Wyatt, najwcześniejsze możliwe do ustalenia wyobrażenia upadku po śmierci dotyczą bezcielesnego, podziemnego istnienia, zwykle zapomnianego, niekiedy w (całkowitym) unicestwieniu (*tamże*, zwł. s. 169 oraz 172n).

badan (zarówno samej wyroczni, jak i jej miejsca w szerszym planie księgi). Wykraczają one już jednak poza możliwe ramy tego opracowania²⁹.

Tę część analiz zakończmy bodajże jednym z dwóch (w powyższym i generalnie aż do początku drugiej dekady obecnego wieku okresie[!])³⁰ opublikowanych polskich komentarzy bezpośrednio do tekstu Ez 28,11-19, autorstwa

²⁹ Zob. H. SIMIAN-YOFRE, *Gli scritti profetici e la storia del loro tempo: Una riflessione a partire da Amos 1-2 ed Ezechiele 28*, w: *Biblical Exegesis in Progress: Old and New Testament Essays*, Roma 2009, s. 125–150; M. SAUR, *Ezekiel 26-28 and the history of Tyre*, *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 24 (2010) 2, s. 208–221; J.T. STRONG, *Sitting on the Seat of God: a Study of Pride and Hubris in the Prophetic Corpus of the Hebrew Bible*, *Biblical Research* 56 (2011), s. 55–81; T.D. MAYFIELD, *Form, Orality, and Intertextuality in Ezekiel 28:1-19*, *Folia Orientalia* 48 (2011), s. 169–181; C.L. CROUCH, *Ezekiel's Oracles Against the Nations in Light of a Royal Ideology of Warfare*, *Journal of Biblical Literature* 130 (2011) 3, s. 473–492; H.M. PATMORE, *Adam or Satan?: the Identity of the King of Tyre in Late Antiquity*, w: A. MEIN, P. JOYCE (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet*, New York – London 2011, s. 59–69; H.M. PATMORE, *Adam, Satan, and the King of Tyre: the Interpretation of Ezekiel 28:11-19 in Late Antiquity* Leiden – Boston 2012; J. LUST, *The king-prince of Tyre in Ezekiel 28,11-19 in Hebrew and in Greek*, w: A. PIQUER OTERO, P.A. TORIJANO MORALES (red.), *Textual criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera: florilegium complutense*, Leiden – Boston 2012, s. 223–234; G. SCHMIDT GOERING, *Proleptic Fulfillment of the Prophetic word: Ezekiel's Dirges over Tyre and Its Ruler*, *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (2012) 4, s. 483–505; J.T. WILLIS, *National 'beauty' and Yahweh's 'glory' as a Dialectical Key to Ezekielian Theology*, *Horizons in Biblical Theology* 34 (2012) 1, s. 1–18; M.A. SWEENEY, *Myth and History in Ezekiel's Oracle Concerning Tyre (Ezekiel 26-28)*, w: *Myth and Scripture: Contemporary Perspectives on Religion, Language and Imagination*, Atlanta 2014, s. 129–147; J.L. EDWARDS, *An Examination of the Identity of the King of Tyre in Ezekiel 28:11-19*, wyd. 4, Pennsylvania 2014; Ch. NIHAN, *Ez 28,11-19 – Le roi et le chérubin*, *Validation de Séminaire – Ancient Testament* 2 (2014), s. 1–42; L. LEE, “*You were the (divine) cherub*”: *a Potential Challenge to YHWH's Sole Divinity in Ezekiel's 28,14*, *Journal for the Studies of the Old Testament* 41 (2016) 1, s. 99–116; J.T. STRONG, *In Defense of the Great King: Ezekiel's Oracles Against Tyre*, w: E.K. HOLT, H.CH.P. KIM, A. MEIN (red.), *Concerning the Nations: Essays on the Oracles Against the Nations in Isaiah, Jeremiah and Ezekiel*, London – New York 2016, s. 179–194; L. LEE, *Mapping Judah's Fate in Ezekiel's Oracles against the Nations*, Atlanta 2016; G. FUCHS, *Der „Fall“ Adams in der koptischen Adam-Apokalypse. Ein Substrat aus Ezechiel (Kapitel 28) in einem gnostischen Text?*, *Rocznik Teologiczny* 58 (2016) 1, s. 5–36; M. VERMAN, *Ezekiel, the Wordsmith, and His Prophecies Against Tyre*, *Jewish Bible Quarterly* 45 (2017) 2, s. 79–86.

³⁰ Zob. raz jeszcze przyp. 7 tego artykułu.

Kosmiczny wyrok na upadłego cheruba

J. Homerskiego, łączącym główne (choć nie wszystkie) przedstawione powyżej wątki, który to charakteryzował Ez 28,11-19 syntetycznie w ten sposób:

Czwarta i ostatnia wyrocznia o Tyrze (28-11-19) jest piękną alegorią, w której władca Tyru jest porównany do „pieczęci doskonałości” (w. 12), czyli wzorcowego obrazu, w którym mądrość i piękno stanowią harmonijną całość **czegoś bardzo ważnego** [wyróżnienie moje – P.W.], co nakłada zobowiązanie (funkcja pieczęci). Jest on porównany również do „cheruba – stróża ogrodu Bożego” (ww. 13-15), ubranego w szaty przypominające strój arcykapłana (w. 13; Wj 28,15-20.34), przebywającego wśród gwiazd (kamienie ogniste – w. 14). Te elementy znane z opisów człowieka w raju (por. Rdz 2,8.15; 3,24) i fenickich tradycji o siedzibie bogów na wysokiej górze w dalekiej północy, posłużyły prorokowi do podkreślenia niezwykle upokorzenia i degradacji aż po unicestwienie władcy Tyru za znieprawienie daru mądrości przez bogactwa doczesne zdobyte za krzywdą innych. One doprowadziły go do szatańskiej pychy, stawiającej siebie na piedestale Boga (ww. 16-19)³¹.

Ks. Piotr Waszak

³¹ Zob. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, Lublin 1998, s. 122n.