

SEBASTIAN DŁUGOBORSKI

SAKRALNE TROFEA WOJENNE W ŚWIETLE TEKSTÓW BIBLIJNYCH

Grabież, czyli branie łupów, była w starożytności powszechnym elementem bliskowschodnich relacji z okresu wojen i podbojów¹. Zdobyte łupy przynosiły zwycięskiej stronie dużą korzyść materialną, przez co były zawsze bardzo pożądane. Istniała jednak oddzielna kategoria zdobyczy, składająca się z przedmiotów, których wartość była raczej symboliczna niż przynosząca ekonomiczną korzyść. Stanowiły ją łupy o charakterze sakralnym, będące najcenniejszymi trofeami zwycięzcy. W przeciwieństwie do zwykłych zdobyczy, nie znikwały w królewskim skarbcu, lecz były uroczyście wystawiane na widok poddanych, zazwyczaj w stolicy². Niniejszy artykuł ma na celu przeanalizowanie kilku biblijnych tekstów wzmiankujących o takich łupach.

¹ Por. K. Lawson Younger, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOTSup 98), Sheffield 1990, 75-76.

² Taka ceremonia stanowiła formę oficjalnej komunikacji między królem a jego poddany-
mi. Wśród jej obserwatorów mogli znajdować się także wasale króla, jak również inni
cudzoziemcy. Jako kanał komunikacji między królem a jego poddanymi, publiczne eks-
ponowanie boskich symboli niosło ze sobą przekaz o politycznej sile, było materializacją
sukcesu króla. Zob. D. Kertzer: „Political power relations are everywhere expressed and
modified through symbolic means of communication” (*Ritual, Politics, and Power*, New Haven
1988, 178).

Na biblijne teksty wspominające o sakralnych trofeach możemy spojrzeć z dwóch różnych perspektyw. Pierwsza z nich wynika z zakazu tworzenia boskich wyobrażeń, który wyrażony jest w bezpośrednim nakazie niszczenia wizerunków obcych bożków³, a także – mniej bezpośrednio – w korektach lub komentarzach redaktorskich w kilku tekstach mówiących o braniu łupów. W Biblii odnajdujemy dwa przypadki grabieży boskich posągów dokonanych przez Izraelitów. Pierwszy z nich ma miejsce, gdy po zwycięskiej bitwie Dawid zabrał pozostawione przez Filistynów posągi (2 Sm 5,21). Drugi natomiast, gdy Amazjasz, po pokonaniu Edomitów, „wprowadził bogów synów Seiru i ustanowił ich bogami dla siebie, oddając im pokłon i paląc kadzidło”⁴ (2 Krn 25,14). W dalszych fragmentach możemy zauważyć wyraźnie negatywne nastawienie do tych dwóch przypadków. Jeśli chodzi o Dawida, widoczne jest ono przez swoiste oczyszczenie go z zarzutu grabieży posągów, co widzimy w wersji Kronikarza, który donosi, że izraelski król kazał je spalić (1 Krn 14,12). Natomiast w przypadku Amazjasza autor podaje, że późniejsza militarna porażka króla jest wynikiem kary Bożej za oddawanie czci bożkom Edomu (2 Krn 25,20)⁵.

Księga Powtórzonego Prawa, nakazująca palenie posągów obcych bogów, zabraniała również pożądaniami srebra i złota, którymi były pokryte. Srebrne i złote łupy stanowiły zatem dla Izraelitów problematyczną kwestię. Z jednej strony przynosiły im materialną korzyść, z drugiej zaś zagrażały zobowiązaniu narodu wybranego. Przykładowo w Księdze Wyjścia 3,21-22; 11,2 oraz 12,35-36 czytamy, że polecono Izraelitom, aby prosili Egipcjan o srebrne i złote przedmioty (וכלי זהב וכלי כסף). W ten sposób lud Jahwe wychodząc z kraju niewoli, złupił (נצל) jego mieszkańców. Z kolei opowiadanie o złotym cielcu (Wj 32) wskazuje, że posąg sporządzony przez Izraelitów ze złotych kolczyków sprowadził na nich wielki gniew Jahwe. Stworzenie zaś przez Gedeona efodu (אפוד)⁶ ze złota, zabranego od Madianitów, „stało się sidłem dla niego i całego jego domu” (Sdz 8,24-27)⁷.

³ Np. Wj 34,13; Lb 33,52; Pwt 7,25.

⁴ Wszystkie biblijne cytaty pojawiające się w niniejszym artykule podawane są na podstawie tłumaczenia *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1980³ (*Biblia Tysiąclecia*).

⁵ Historia o zabraniu siłą srebrnego posążka należącego do Miki i ustanowieniu go w Dan (Sdz 17-18) jest podobnym do wspomnianych tekstów przypadkiem przywołania przez biblijnych autorów lub redaktorów wydarzenia, które dłużej nie było możliwe do zaakceptowania.

⁶ Nie jest jasne, czy efod był rodzajem ubioru, czy też rytualnym przedmiotem, jednak z pewnością posiadał znaczenie kultowe. Por. np. dyskusję C. Meyers w: *ABD II* 550 lub wnioski Th.C. Foote, „The Ephod”, *JBL* 21 (1902), 1-47.

⁷ Ciekawy przykład biblijnego „zakłopotania”, w związku z sakralnymi łupami, pojawia się w 2 Sm 12,30, gdzie wśród łupów Dawida z Rabba znajduje się „korona Milkoma” (עטרת מלכם), co interpretuje się najczęściej jako „korona należąca do Milkoma, boga Ammonitów”, która prawdopodobnie została zabrana z posągu Milkoma w Rabba. Por. komentarz P.K. McCarter,

Teologicznie poprawne podejście do złotych i srebrnych łupów zostało przedstawione w Księdze Jozuego 6,19.24, gdzie Jozue, podczas niszczenia Jerycha, całe srebro, złoto oraz przedmioty z brązu i żelaza poświęcił Jahwe. Wyraźne podkreślenie, że srebrne i złote łupy zarezerwowane są dla Jahwe widoczne jest w rozdziale 7 tejże księgi, gdzie mowa o Akanie, który spośród łupów z Jerycha zabrał „płaszcz z Szinear, dwieście syklów srebra i pręt złoty” (Joz 7,21) i ukrył je w swoim namiocie, przez co sprowadził na Izrael gniew Boga, a na siebie wyrok śmierci. Przykład właściwego rozdysponowania srebrnych i złotych łupów można również odnaleźć w Lb 31,50, gdzie przywódcy oddziałów wojskowych przynieśli Mojżeszowi wszystkie złote łupy od Madianitów „na ofiarę dla Pana”. Podobne zachowanie opisane jest w 2 Sm 8, gdzie Dawid przeznaczył Jahwe całe srebro i złoto, które zrabował sąsiednim narodom.

Na biblijne teksty wzmiankujące o sakralnych trofeach można spojrzeć jednak z drugiej perspektywy. Zawierają one bowiem swoistą odpowiedź – w formie historycznej narracji – na wojskową porażkę, której doznał Izrael, porażkę, w wyniku której wróg zrabował konkretny symbol Jahwe. Zdobycie przez obcy naród owego trofeum, łączonego z Bogiem Izraela, było bez wątpienia interpretowane jako poniżająca klęska tak dla Jahwe, jak i ludu izraelskiego. Religijną funkcją biblijnych narracji było zaprzeczenie tej interpretacji i przywrócenie zaufania do mocy ich Boga. Cel ten osiągają przez opisywanie „całkowitych przemian sytuacji”, które dokonywane są za pomocą cudownych wydarzeń przypisywanych Jahwe.

Ową przemianę odzwierciedla na przykład historia przedstawiona w 5 rozdziale Księgi Daniela, który zazwyczaj datuje się na II w. p.n.e.⁸ Akcja skupia się tu na boskiej karze wymierzonej królowi Baltazarowi⁹ za dokonanie publicznej profanacji sakralnych naczyń, które zostały zrabowane ze Świątyni Jerozolimskiej podczas podboju Judei przez Nabuchodonozora. Daniel przebywa na dworze władcy babilońskiego, którego panowanie sięga „aż po krańce świata” (Dn 4,19). Babilon jest centrum imperialnego, politycznego świata, w którym „Najwyższy Bóg (tzn. Bóg Daniela) panuje nad królestwem ludzi i kogo chce ustanawia nad nimi” (Dn 5,21). Król, by utrzymać swoją władzę nad tym światowym imperium, musi unizić się przed Bogiem. Błędem Baltazara jest nierozpoznanie prawdziwej tożsamości Boga, który legitymizuje jego panowanie, ten błąd zaś inicjuje akcję całego opowiadania.

II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary (AB 9), New York 1984, 311-312.

⁸ Por. J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 1993, 17.

⁹ Babil. *Bel-szar-usur* – „niech Bel ochrania króla”. Baltazar nie był samodzielnym królem, lecz współregentem swego ojca Nabonida podczas jego nieobecności w Babilonie.

Sakralne trofea babilońskiego władcy, czyli złote i srebrne naczynia zabrane ze świątyni w Jerozolimie, używane były podczas wielkiej uczty (być może święta Akitu¹⁰) i traktowano je jak zwykłe kielichy. Pijąc zaś z tych naczyń wino, wychwalano „bogów złotych i srebrnych, miedzianych i żelaznych, drewnianych i kamiennych, którzy nie widzą, nie słyszą i nie rozumieją” (Dn 5,23)¹¹. Nagle „ukazały się palce ręki ludzkiej i pisały za świecznikiem na wapnie ściany królewskiego pałacu” (Dn 5,5). Świątowanie i wychwalanie innych bogów natychmiast przeobraziło się w panikę. Dworzanie, na rozkaz Baltazara, przystąpili do próby odczytania pisma, lecz tylko Daniel, dzięki boskiemu darowi, zinterpretował je poprawnie, co zostało potwierdzone w zakończeniu historii.

Według autora tego opowiadania, tym co nie powinno mieć miejsca, było potraktowanie sakralnych naczyń z Jerozolimy jako babilońskich trofeów wojennych. Zniewaga Jahwe została dodatkowo spotęgowana użyciem ich podczas oddawania czci innym bogom. Jednakże za sprawą mocy Boga Izraela, jak opisuje autor, dokonuje się całkowita przemiana sytuacji: Daniel, w nagrodę za odczytanie niezwykłego napisu, zostaje wyniesiony do pozycji „trzeciego” w królestwie, Baltazar zaś, potężny władca wielkiego państwa, jeszcze tej samej nocy zostaje zabity, a władza nad Babilonią trafia w ręce Medów¹².

W kulturowym modelu, który odzwierciedlony jest w tym biblijnym tekście, Judea nie jest polityczną, niezależną jednostką, Żydzi zaś są rządzoną mniejszością znajdującą się wewnątrz imperialnego świata. Opowieść nie tłumaczy, dlaczego Judea nie jest niepodległym państwem, a jej klęska poniesiona w przeszłości nie jest tu wyjaśniona. Polityczna rzeczywistość wyłaniająca się z narracji to wielkie imperium z jednym centrum władzy, natomiast polityczną zmianą, którą tekst przewiduje, jest zmiana władcy owego imperium. Ziemski król, który rządzi światem, może bowiem to robić tylko z woli Boga, którego świątynia znajduje się w Jerozolimie. Bogowie, którym Baltazar oddawał cześć, nie mogą ocalić go przed wyrokiem. W efekcie biblijny autor odwraca sztydzące pytanie „Gdzie jest twój bóg?” przeciwko Baltazarowi.

Teologia polityczna zawarta w 5 rozdziale Księgi Daniela wydaje się być oczywista. Zarówno w boskim, jak i politycznym świecie istnieje tylko jedno cen-

¹⁰ Por. L. Wills, *The Jews in the Court of the Foreign King. Ancient Jewish Court Legends*, Minneapolis 1990, 123-124.

¹¹ Są to ci sami bogowie, o których mowa w profetycznych polemikach, np. Iz 44,9-21; 46,5-7; Jr 16,20.

¹² Historię przedstawioną w Dn 5 można zaliczyć do gatunku „opowiadań o dworskich rywalizacjach”, w których bohater osiąga wysoką pozycję dzięki swoim niezwykłym zdolnościom. W przypadku Daniela była to umiejętność zinterpretowania wiadomości od Najwyższego Boga.

trum władzy. Mimo iż Judea znajduje się pod panowaniem obcego politycznego centrum, to najwyższe źródło władzy znajduje się w Jerozolimie. To w jej kierunku modli się Daniel (Dn 6,11), to profanacja sakralnych naczyń zrabowanych z tego miasta spowodowała polityczną zmianę. To w Jerozolimie znajduje się Świątynia Boga, który rządzi w boskim świecie oraz panuje nad władcami.

Innym przykładem ilustrującym „całkowitą przemianę” jest historia Arki Przymierza, opisana w 1 Sm 4,1b-7,1¹³. Akcja opowiadania rozgrywa się na rełatywnie małym obszarze starożytnej Palestyny, który plemiona izraelskie starają się opanować, walcząc o te tereny z sąsiednimi wspólnotami. W politycznym świecie, stanowiącym tło dla opowieści, nie ma wielkich imperiów, które narzucałyby swoje rządy mniejszym państwom. Każda wspólnota zorganizowana jest w różnej formie i stopniu. W owej rzeczywistości dochodzi do nieustannych starć o graniczne obszary, które przechodzą we władanie społeczności posiadającej chwilowo przewagę nad innymi¹⁴.

Z opowiadania o Arce wyłania się obraz zorganizowanej izraelskiej społeczności reprezentowanej przez starszyznę, która podejmuje militarne decyzje (4,3), oraz świątynię w Szilo, gdzie przechowywano Arkę, a kapłańską posługę sprawował Heli wraz z synami Chofnim i Pinchase. Odwołanie do „wszystkich Izraelitów” (4,5) sugeruje pewną formę ponadplemiennej wojskowej współpracy. Charakter filistyńskiego związku pięciu miast, które skupiały inne zależne miasta, a w momentach niepokoju podejmowały wspólne działania, wskazuje, iż była to lepiej zorganizowana politycznie wspólnota.

Jeśli chodzi o czas powstania tego opowiadania, wśród badaczy nie ma jednomyślności. Zazwyczaj wskazują na czasy rządów Dawida, jak również Jozjasza, a także na okres wygnania¹⁵. Pomimo jednak tak znacznych różnic co do ustaleń

¹³ Większość badaczy uważa 1 Sm 4,1b-7,1 oraz 2 Sm 6 za odrębną, niezależną „historię Arki”. Por. np. M.D. Rutter, D.M. Gunn, *The Succession to the Throne of David*, Sheffield 1982, 6-34; A. Campbell, *The Ark Narrative (1 Sam 4-6; 2 Sam 6). A Form-Critical and Traditio-Historical Study*, Missoula 1975, 1-54; K. van der Toorn, C. Houtman, „David and the Ark”, *JBL* 113 (1994), 220-221. Ponadto P.D. Miller, J.J.M. Roberts, *Hand of the Lord. A Reassessment of the „Ark Narrative” of 1 Samuel*, Baltimore 1977, 23-26; C.L. Seow, *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance*, Atlanta 1989, 56-57; M. Delcor, „Jahweh et Dagon ou le Jahwisme Face à la Religion des Philistins, d'après 1. Sam. V”, *VT* 14 (1964), 136-154, umieszczają tę historię w kontekście starożytnych, bliskowschodnich narracji, które opisują zrabowanie oraz zwrot boskich posągów.

¹⁴ Por. M. Liverani, *Prestige and Interest. International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.*, Padova 1990, 181.

¹⁵ Za okresem wygnania opowiada się m.in. J. Van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, 353, oraz G. Ahlström, który stwierdza: „The so-called ark narrative [...] may be a product of pan-Israelite doctrine which viewed the people of Israel-Judah as a unit prior to the emergence of the monarchy” („The Travels of the Ark. A Religio-political Composition”, *JNES* 43 (1984), 141). Na

datacji, większość jest zgodna co do celu powstania tej opowieści. Stwierdzają, że jest nim odpowiedź na teologiczne pytanie, czy zabranie Arki, symbolu boskiej obecności, rzeczywiście oznaczało klęskę Jahwe¹⁶. Spróbujmy więc przeanalizować, w jaki sposób narracja zaradza wydarzeniu, które zagrażało Izraelowi, jak również było teologicznie nie do zaakceptowania.

Historia zrabowania Arki rozpoczyna się w 4 rozdziale 1 Księgi Samuela. Autor opisuje jak to po doznaniu pierwszej porażki, Izraelici przywożą z Szilo do swego obozu Arkę, „ażeby znajdując się wśród nich, wyzwoliła ich z ręki wrogów” (4,3). Jednakże mimo obecności Arki Izraelici ponownie doznają porażki. Dochodzi do potrójnej katastrofy, o której następującymi słowami poinformował Helego przybyły z pola walki Beniaminita: „Izraelici uciekli przed Filistynami, naród zaś poniósł ogromną klęskę. Zginęli dwaj twoi synowie, Chofni i Pinchas, Arka Boża została zabrana” (4,17)¹⁷. Na wieść o pojmaniu Arki, Heli spada z krzesła, łamie sobie kark i umiera.

Dalsze losy Arki przedstawione są w rozdziale 5. Zostaje ona zaniesiona przez Filistynów do Aszdodu i ustawiona w świątyni Dagona¹⁸. Rankiem mieszkańcy Aszdodu odnajdują Dagona leżącego „twarzą do ziemi przed Arką Pańską”¹⁹ i choć ustawiają go na jego miejscu, następnego dnia spostrzegają, że znów posąg leży na ziemi, tym razem z odciętą głową i dłońmi. Po tej „bitwie między bogami”, mieszkańców miasta dotyka plaga²⁰, w wyniku czego Arka zostaje wywieziona. Jednakże pojawiając się w każdym następnym filistyńskim mieście, przynosi ze sobą „wielki ucisk”, panikę i śmierć. Epidemia zostaje przypisana wrogiej obecności „Arki Boga izraelskiego”, wobec czego Filistyni domagają się, aby wróciła „na swoje miejsce” (5,11).

czasy Jozjasza wskazują van der Toorn i Houtman („David and the Ark”, 223-227), którzy argumentują, że Arka stanowiła przedmonarchiczny symbol religijnej jedności Izraelitów. Z kolei Miller oraz Roberts (*Hand of the Lord*, 74), skłaniają się ku okresowi rządów Dawida.

¹⁶ Miller i Roberts (*Hand of the Lord*, 8) stwierdzają, że intencją narratora było nie tylko zaprzeczenie, iż Jahwe został pokonany, ale również wyjaśnienie, dlaczego Bóg Izraela spowodował klęskę swego ludu.

¹⁷ Na temat okoliczności zrabowania Arki, por. P.R. Davies, „Ark or Ephod in I Samuel XIV.18?”, *JTS* 26 (1975), 83: „The circumstances related about the capture of the ark [...] are probably secondary and certainly contain a great deal of legendary material”.

¹⁸ Posągi bogów i ich symbole zabierane jako łupy były bardzo często ustawiane przed bogami zwycięzcy lub im poświęcane. Zob. m.in. inskrypcje królów asyryjskich informujące o takich działaniach, np. *RIMA* 2, A.0.87.1, ii, 58-62 oraz *RIMA* 2, A.0.99.1, 16-17.

¹⁹ Padnięcie przed kimś na ziemię interpretowane było na całym starożytnym Bliskim Wschodzie jako wyraz uznania niższej pozycji. Por. inne biblijne przykłady w: Miller & Roberts, *Hand of the Lord*, 44.

²⁰ Qere tekstu masoreckiego קְהָרִים (1 Sm 5:6) wskazuje na znaczenie „hemoroidy”. Zob. analizę P. K. McCartera, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 8), Garden City 1980, 121-122, dotyczącą problematycznych kwestii związanych z עֲפִלִּים.

Tematem rozdziału 6 jest powrót Arki na terytorium izraelskie, a więc procedura kierowana przez filistyńskich kapłanów i wróżbitów, którzy wskazują sposób, w jaki Arka ma być odesłana, by Jahwe „odjął swą rękę” (6,5). Opowiadanie kończy bezpieczny powrót Arki, otoczonej wyrobami ze złota²¹, na izraelskie terytorium.

Historię zrabowania Arki można analizować w kategoriach dwóch tradycyjnych motywów, których użył biblijny autor: Jahwe jako bóg plagi oraz Jahwe jako heroiczny wojownik. Chociaż te dwa obrazy mogłyby pojawić się razem²², w tym opowiadaniu funkcjonują oddzielnie. Z jednej strony bóg plagi wymusza na grabieżcach, by wyzwolili swe trofeum i odesłali je z powrotem. Z drugiej zaś, wojownik symbolicznie pokonuje i poniża swego boskiego przeciwnika podczas konfrontacji w świątyni. Fabuła opowiadania rozgrywa się zarówno w ludzkim świecie, gdzie Jahwe funkcjonuje jako Bóg plagi, jak i boskim królestwie, gdzie bóg funkcjonuje jako wojownik.

W opowiadaniu można wskazać pewną grupę elementów, które uzasadniają i wyjaśniają powrót Arki do Izraela, a są nimi: plaga, wyzwolenie oraz rekompensata. Narracyjny model, składający się z owych trzech elementów, pojawia się również w epizodzie o Saraj w pałacu faraona (Rdz 12,10-20) oraz historii plag egipskich opisanej w Księdze Wyjścia. W obu przypadkach, tak jak i tu w 1 Księdze Samuela, Izrael jest wojskowo słabą wspólnotą, żyjącą wewnątrz lub w sąsiedztwie silniejszego i wyżej zorganizowanego państwa. Ponadto, w jednym i drugim przypadku, lokalny władca – w reakcji na wybuch plagi – odprawia Izraelitów ze swego kraju. Ci zaś odchodząc, zabierają ze sobą dary otrzymane od wystraszonych ofiar zarazy. Analizując omawiane przypadki z perspektywy sposobu ufaskawiania boga, widać, że podarowane Abrahamowi zwierzęta oraz służba (Rdz 12,16.20), jak również srebro, złoto oraz szaty otrzymane od Egipcjan (Wj 12,35-36), korespondują ze złotymi przedmiotami od Filistynów. Warto tu również zaznaczyć, że na całym starożytnym Bliskim Wschodzie można odnaleźć przypadki uspokajania bogów plagi poprzez ofiarowywanie im darów²³.

Jak wskazuje opowiadanie, to „ręka Jahwe”, Boga plagi, wymusza zwrot Arki do Izraela. Widzimy również, że upadek posągu Dagona w świątyni sugeruje zwycięstwo wojownika w bitwie. Autor posługuje się jednak jeszcze dodatkowymi elementami symbolizującymi zwycięstwo. Mowa tu odciętych dłoniach i głowie Dagona. W tradycji starożytnego Bliskiego Wschodu, głowa oraz ręce stanowiły dowód, że przeciwnik został zabity, i były oznaką zwycięstwa²⁴. Lecz jaki cel

²¹ Por. dyskusję dotyczącą liczby i kształtu wzmiankowanych złotych przedmiotów w: McCarter, *I Samuel*, 128-137.

²² Np. Ha 3,5-6; Jr 21,5-6.

²³ Por. *Modlitwy Mursilisa*, w: *ANET*² 394-396.

²⁴ Motyw odciętej ręki i głowy pojawia się w wielu bliskowschodnich tekstach. Miller i Roberts (*Hand of the Lord*, 45-46) wskazują na ugarycki przykład użycia głów i rąk jako trofeum.

spełniała owa bitwa z Dagonem, skoro dotknięcie plagą spowodowało odesłanie Arki? Dlaczego opisanie konfrontacji między bogami autor uznał za konieczne?

W wyniku „bitwy między bogami” następuje całkowita zmiana statusu. Arka, z poniżonego sakralnego trofeum, staje się symbolem boskiego wojownika, który pokonuje bóstwo. Poprzez przekształcenie filistyńskiego świętowania w boską konfrontację, biblijny autor kontynuuje bitwę pod Eben-Haezer, przenosząc ją do boskiego świata, gdzie o zwycięstwie decyduje siła opiekuńczego bóstwa. Dotknięcie Filistynów plagą wymusza na nich zwrócenie Arki, lecz to atak Jahwe na Dagona wymazuje hańbę kłęski oraz traktowanie Arki jako trofeum. Wojownik staje naprzeciw wroga i przywraca swoją chwałę.

Z politycznego punktu widzenia należy zauważyć, że zesłanie plagi nie doprowadza do zwycięstwa Izraela nad Filistynami. W zakończeniu historii nie ma sugestii, że wynik ziemskiej bitwy został zmieniony. Biblijny autor podaje, że filistyńscy władcy zatrzymali się przed Bet-Szemesz, najwyraźniej rozpoznając ustaloną granicę, lecz nic nie wzmiankuje o terytorialnym wyniku bitwy, a w szczególności o losie Szilo²⁵. Przed bitwą Filistyni twierdzili, że Izraelici są ich sługami, walka zaś miała rozstrzygnąć, kto komu służy (4,9). Należy więc przyjąć, że po przegranej bitwie, Izrael nadal „służył” Filistynom, pomimo zwrócenia Arki.

W 7 rozdziale 1 Księgi Samuela, czyli tuż obok omawianej historii, możemy odnaleźć bliższe wskazówki co do kwestii postrzegania przez biblijnego autora przedmonarchicznego politycznego świata. Czytamy, że Filistyni zostają rozgromieni przez Izrael, zwycięstwo zaś zostaje upamiętnione poprzez ustawienie przez Samuela kamienia i nazwanie go Eben-Haezer (7,9-11). Przemiana, z kłęski i katastrofy pod Eben-Haezer, opisanej w rozdziale 4, w zwycięstwo i odrodzenie, przedstawione w rozdziale 7, zostaje dopełniona²⁶. Analizując tekst, widzimy, że polityczny świat postrzegany jest w kategoriach koegzystujących wspólnot. „Ręka Jahwe” niejako narzuca nową linię graniczną przez trzymanie Filistynów pod kontrolą, jednakże tak Bóg nie panuje nad Dagonem, jak i Izrael nie panuje nad swymi sąsiadami.

Tę samą teologię polityczną odzwierciedla list Jeftego do króla Ammonitów, dotyczący terytorialnego sporu, w którym czytamy: „Czyż nie posiadasz tego wszystkiego, co Kemosz, bóg twój, pozwolił ci posiąść? Tak samo i my posiadamy wszystko, co Pan, Bóg nasz, pozwolił nam posiąść!” (Sdz 11,24). Oba fragmenty

Warto przytoczyć również przykład Gedeona, od którego wymagano, aby pokazał dłonie madianickich dowódców jako dowód jego zwycięstwa (Sdz 8,6). Inne biblijne przykłady traktowania odciętej głowy jest jako trofeum to np. 1 Sm 31,9, 2 Sm 4,6-8.

²⁵ Można przypuszczać, że przy okazji bitwy pod Eben-Haezer doszło do zniszczenia Szilo, o którym wspomina Jr 7,12.14; 26,6 i Ps 78,60-61.

²⁶ Przynajmniej symbolicznie. Lokalizacja nowego Eben-Haezer zapewne nie pokrywała się z pierwotnym miastem. Por. McCarter, *I Samuel*, 146, 149.

poruszają kwestię określenia i obrony granic między politycznymi wspólnotami. Mamy tu do czynienia z ideologią, która ma na celu zachowanie równowagi sił między suwerennymi społecznościami. Honor, chwała wspólnoty zależy od jej zdolności do utrzymania równorzędnego statusu wobec swych sąsiadów²⁷. Taka ideologia zakłada istnienie rywalizujących państw, jak również bóstw. Obraz boskiego świata, który przyjmuje rywalizację bóstw, nie zakłada więc, iż jeden bóg kontroluje wszystkie wydarzenia²⁸. Wyobrażenie boga, który może swobodnie się przemieszczać, jednakże nie dominuje samodzielnie w boskim bądź politycznym świecie, wydaje się być pewnym kompromisem między pragnieniem, by czyjeś opiekuńcze bóstwo było najwyższe i potężne, a realistyczną świadomością, że polityczny świat składa się z wielu państw z ich bóstwami, a granice zmieniają się nieustannie ze zmiennym szczęściem.

Analiza założeń biblijnego autora dotyczących organizacji i struktury boskiego i politycznego świata, daje nam pewne wskazówki co do daty powstania historii zrabowania Arki. Jak zaznaczono powyżej, polityczny świat odzwierciedlony w opowiadaniu składa się z małych, rywalizujących ze sobą państewek, w którym Jahwe interweniuje w obronie Izraela. Jednakże boska bitwa, a więc wersy 2-5 rozdziału 5 skoncentrowane są na przywróceniu honoru Jahwe oraz – jak wydaje się – na podkreśleniu jego hegemonii w boskim świecie. Wobec tego ten fragment należy uważać za późniejszy dodatek²⁹. Główny wątek historii, który można określić jako „wątek plagi”, z jego troską o Arkę, podkreśleniem działań Jahwe w sprawie Izraela oraz ideologią centralizacji i jedności, jest dziełem autora okresu przedwygnaniowego³⁰. Natomiast owe kilka wersów, które przedstawiają Jahwe jako wojownika, odzwierciedla ideologię bardziej przypominającą tę z 5 rozdziału Księgi Daniela, gdzie zajmuje On najwyższą pozycję w boskim świecie, bez względu na status Izraela w świecie politycznym. Należy więc przyjąć, że wersy 2-5 z 5 rozdziału zostały włączone w pierwotny tekst opowiadania, przez redaktora okresu wygnania, w reakcji na status Izraela w znacznie większym politycznym świecie rządzonym przez jednego władcę.

²⁷ Liverani (*Prestige and Interest*, 291) nazywa to „symetrycznym obrazem politycznego świata”.

²⁸ Ów obraz był oczywiście wypierany w okresach militarnych sukcesów, np. w czasach Dawida, gdy – jak czytamy w 2 Sm 8,6: „Jahwe udzielał Dawidowi pomocy we wszystkim, co ten zamierzył”.

²⁹ Całe opowiadanie nie wymaga boskiej potyczki, aby wyjaśnić powrót Arki. Jak stwierdzają Campbell (*The Ark Narrative*, 84-85) oraz Miller i Roberts (*Hand of the Lord*, 41), brak wersów 2-5 nie zakłóciłby płynności narracji. Starcie w świątyni jest jedynym wydarzeniem, które ma miejsce w świecie boskim. Takie wydarzenia jak bitwa pod Eben-Haezer, pojmanie Arki, plaga oraz zwrot boskiego symbolu w reakcji na nią, są z kolei historycznie prawdopodobne.

³⁰ Por. van der Toorn, Houtman: „The ark narrative was first formulated in the time of Josiah, when the ark was apparently an issue arousing interest [...], the author tried to demonstrate that the ark of Jerusalem had formerly been at Shiloh” („David and the Ark”, 227).

Podsumowując, w historii zrabowania Arki autor opisuje niezwykle zdarzenie, które przyjmuje formę destrukcyjnego działania Jahwe, w zasadzie kontruderzenia, całkowicie odmieniającego status porywacza i pojmanego, zwycięzcy i zwyciężonego. Religijne zaufanie, nadszarpnięte przez militarną porażkę, przywracane jest za pomocą narracji, która opisuje zwycięstwo Jahwe nad boskim rywalem. Mimo to cudowne działanie nie jest łączone z wynikiem ziemskiego konfliktu. Izrael nie staje się wolny od filistyńskiej dominacji.

Polityczną rzeczywistością, pożądaną przez Deuteronomistę, jest niezależna wspólnota posiadająca własne terytorium; dlatego też historia Arki kończy się jej powrotem do Izraela. Jednakże zniszczenie przez Jahwe posągu Dagona odzwierciedla tę samą odpowiedź na wojskową porażkę, którą możemy odnaleźć w tekstach z okresu wygnania. To że pokonanie boskich przeciwników łączone jest z przyszłą klęską wrogów Izraela, zademonstrowane jest w następujących wersach Księgi Izajasza: „Upadł Babilon, upadł, i wszystkie posągi jego bożków strzaskane na ziemi! O mój ty ludu wymłócony i wytłuczony na klepisku!” (Iz 21,9b-10a).

Księga Daniela odzwierciedla obraz Żydów żyjących jako zależna społeczność w scentralizowanym imperium. Biblijny autor przywołuje znaczące historyczne wydarzenie, w którym Judea nie gra żadnej roli – upadek babilońskiego imperium, a dokonanie się go przypisuje działaniu Boga Żydów. W tej historii pojawienie się cudownego napisu na ścianie nie jest, samo w sobie, niszczącym działaniem. Raczej wyjaśnia, dlaczego doszło do zniszczenia, a więc upadku Babilonu. Podobnie jak w historii zrabowania Arki, gniew Jahwe spowodowany jest profanacją przedmiotów z Nim identyfikowanych. Jednak w tym przypadku, wynikiem boskiego działania nie jest eliminacja boskich rywali, lecz zmiana w politycznym świecie. Dla biblijnego autora nie ma potrzeby opisywania zwycięstwa nad innymi bogami, gdyż są oni jedynie bożkami ze srebra i złota. Utrata królewskiej władzy jest wynikiem kary za świętokradztwo wobec Wszechmocnego Boga; nie jest to rewanz poniżonego boga. Dla autora tej historii istnieje tylko jeden bóg w boskim świecie i tylko jeden władca w świecie politycznym. We wcześniejszym okresie obie sfery – boską i polityczną, postrzegano jako powszechne, lecz gdy ziemską władzę skupiała się w Babilonie, centrum boskiej władzy znajdowało się w Jerozolimie.

SACRAL TROPHIES OF WAR IN THE LIGHT OF BIBLICAL TEXT

Summary

This paper examines several biblical texts that recount a circumstance in which a trophy that is specifically linked to Yhwh has been taken by the victorious enemy. An event of this sort is easily interpreted as a humiliating defeat for Yhwh as well as for

Israel. These “trophy-narratives” deny this interpretation and reassure their audience of the undiminished power of their god. The narratives acknowledge a military defeat but go on to describe the enemy’s triumph ceremony in which a miraculous event attributed to Yhwh reverses the power relations embodied in the ceremony. The result is the symbolic triumph of Yhwh over the enemy’s god. The biblical narrator successfully converts the shaming of the trophy, which has been closely linked to Yhwh, into an occasion of honor for his god. A military defeat that has been suffered by Israel is transformed, at the divine level, into a theological victory.