

Joanna Nowińska  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-6386-1268>



## Między prośbą, oczekiwaniem a spełnieniem: motyw daru jako główny plot<sup>1</sup> w 2 Krl 5

Odczytywanie biblijnych tekstów narracyjnych przez pryzmat współczesnej hermeneutyki pozwala dostrzec elementy charakterystyczne dla ludzkiej percepcji i doświadczenia<sup>2</sup>. Służą one ukazaniu obecności żywego Boga we wszystkich przestrzeniach egzystencji i podkreśleniu dostępu do uchwycenia jej przez człowieka. Kreacja i rozwój w czasie pozwalają – gdy śledzi się tok narracji – odkryć przekazywane przez nie orędzie<sup>3</sup>. Gdy pojawiają się w nim pęknięcia, odbiorca w sposób naturalny usiłuje je zapełnić, dopowiedzieć brakujące elementy, korzystając z autopsji, co czyni narrację – jak sugeruje Paul Ricoeur – „sztuką wymiany doświadczeń”<sup>4</sup>. W ten sposób ma również szansę dokonać się przemiana relacji odbiorcy z Bogiem, a w konsekwencji też sposobu postę-

- 
- 1 Plot to układ zdarzeń w narracji, powiązanych ze sobą i tworzących razem semantyczną całość. Por. K. Rosner, *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie” 3 (1999), s. 7.
  - 2 Por. Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 11 (2018) nr 2, s. 171, <https://doi.org/10.12775/BPTh.2018.008>.
  - 3 Por. Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna...*, dz. cyt., s. 172.
  - 4 P. Ricoeur, za: Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna...*, dz. cyt., s. 172.

powania, moralności, w czym realizuje się m.in. funkcja perswazyjna tekstu biblijnego.

Warto przyrzeć się realizacji wymienionych powyżej aspektów na kanwie analizy motywu daru w perykopie 2 Krl 5. Wydaje się on bowiem nie tylko łączyć poszczególnych bohaterów, ale także dokonywać w różnym stopniu transformacji ich egzystencji. Zastosowanie metody analizy narracyjnej pozwoli uchwycić specyfikę wprowadzenia go i rozwijania oraz powiązania z poszczególnymi aktantami, a także odkryć przekazywane w ten sposób treści. Struktura artykułu odzwierciedla fazy rozwoju motywu daru w kolejnych epizodach w obrębie 2 Krl 5.

## Kształt narracji 2 Krl 5 a motyw daru

Opowiadanie zawarte w 2 Krl 5 dzieli się na trzy akty, skupione kolejno wokół trzech postaci: Naamana, Elizeusza i Gehaziego<sup>5</sup>, jakkolwiek wyznaczenie sztywnych granic tych całości jest problematyczne. Gina Hens-Piazza proponuje podział: wersety 1–14; 15–19; 20–27<sup>6</sup>, ale obecność poszczególnych bohaterów nie ogranicza się do danych fragmentów – np. pierwsza z postaci przewija się przez całość narracji. Warto zauważyć, iż autor natchniony wprowadza na scenę jeszcze inne postaci epizodyczne, takie jak służąca żony Naamana, a wraz z nią pośrednio i małżonka wodza (wspomniana, ale nieaktywna<sup>7</sup>), król Aramu, król Izraela, słudzy Naamana, posłaniec oddelegowany przez Elizeusza, wymyśleni przez Gehaziego synowie prorocy. Wszyscy pozostają anonimowi, są opisani za pomocą statusu społecznego i większość z nich odgrywa istotne role w narracji. Każdy w jakiś sposób pozostaje związany z Naamanem<sup>8</sup>, co potwierdza fakt, iż to on gra główną rolę. Co ciekawe, elementem splatającym działania wszystkich z wymienionych postaci jest motyw daru – otrzymanego,

5 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, Nashville 2006, s. 258 (Abingdon Old Testament Commentaries).

6 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 257.

7 Większość starożytnych rodzin aramejskich miała charakter monogamiczny, dlatego też żona Naamana nie zostaje dookreślona – por. K.L. Younger, *Aram i Aramejczycy*, [w:] *Sąsiedzi starożytnego Izraela*, red. B.T. Arnold, B.A. Strawn, red. naukowa W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2016, s. 326.

8 Por. A.L. Laffey, *First Kings, Second Kings*, Collegeville 1985, s. 70 (Collegeville Bible Commentary: Old Testament, 9).

posiadanego, przekazanego, aczkolwiek słowo to nie pada w tekście. Wskazane wyżej sugestie hermeneutyczne pozwalają jednak widzieć go bardzo wyraźnie.

Tekst zamyka się w obrębie 2 Krl 5. Widoczną klamrą jest trąd dotykający na początku Naamana, a na końcu Gehaziego, co nie pozwala oddzielić epizodu ze sługą Elizeusza<sup>9</sup>. Zdaniem Emilii Ehrlich<sup>10</sup> treści w narracji zostały ułożone na kształt paralelizmu antytetycznego: w pierwszej części trąd, grzech, zdrowie, nawrócenie; w drugiej kolejno: zdrowie, chciwość, grzech, kłamstwo, trąd. Uwidacznia to też spójność perykopy, a także wzajemne powiązanie obecnych w niej elementów<sup>11</sup>. Rozpoczyna ją przedstawienie kondycji Naamana, a zamyka dalszy los jego choroby. Technika narracji przypomina zdaniem E. Ehrlich montaż filmowy<sup>12</sup> – autor natchniony ogranicza środki wyrazu, nie werbalizuje uczuć, lecz ukazuje je *in actu*. Co ciekawe, stanowią one reakcję na dar jako rzeczywistość znaną bądź upragnioną, o którą człowiek zabiega czy jest proszony, pozostającą do dyspozycji, przekazaną lub odrzuconą, następnie zaś przyjętą wraz z konsekwencjami. Te ostatnie wyznaczniki zostają przedstawione dwukrotnie – najpierw we fragmencie historii Naamana, a potem Gehaziego. W tych kontekstach pojawi się kilkakrotnie doświadczenie frustracji (m.in. Naaman i jego postrzeganie formy uzdrowienia), niezrozumienia (m.in. król Aramu, a potem król Izraela – obaj w kwestii rozpoznania adresata prośby o dar uzdrowienia) czy odwagi w przekraczaniu granic bądź schematów (m.in. wiara Naamana, ingerencja jego sług w sprawie realizacji polecenia Elizeusza). Prosta – wydawałoby się – sprawa daru zostaje dodatkowo rozpisana przez autora natchnionego na przestrzeń relacji ludzi z wrogich narodów, klimat po podboju Izraela, nie budując jednak w żaden sposób aury nienawiści czy pragnienia odwetu, jakkolwiek konstatując (w ukazaniu myślenia Gehaziego) taką możliwość. Wymienione elementy już uwidaczniają, jak bogata jest kompozycja 2 Krl 5, w jakich detalach ujęty plot dotyczący daru, z jaką głębią i wyrazistością<sup>13</sup>.

9 Por. E. Ehrlich, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, [w:] *Studium scripturae anima theologiae. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1990, s. 65

10 Por. E. Ehrlich, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 65.

11 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 258.

12 Por. E. Ehrlich, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 68.

13 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 257.

## Ulokowane na antypodach: zwycięstwo i trąd – darami?

Analizowana narracja rozpoczyna się szczegółowym opisem najpierw społecznej roli Naamana, a potem jego kondycji osobistej. Autor natchniony przywołuje jego wysoką rangę wojskową w sformułowaniu שר־צבָא (2 Krl 5, 1) oraz odwagę i siłę – גְבוּר־חַיִל (2 Krl 5, 1). Podwójne odniesienie do króla Aramu jako władcy wojsk łaskawego dla Naamana, obecne na początku 2 Krl 5, 1, zostaje spuentowane stwierdzeniem o źródle lub sprawcy działań głównego bohatera: JHWH. Warto zwrócić uwagę, iż wyrażenie כִּי־בֹו גַתְו־יְהוָה תְּשׁוּעָה לְאַרָם (2 Krl 5, 1), posiadające czasownik תְּשׁוּעָה, wskazuje na ocalenie Aramu przez Boga. Trudno skonstatować, czy wojna, w której nastąpiło ocalenie Aramu, była toczona z Izraelem<sup>14</sup>. Wzmianka o przywiezieniu niewolnicy po napadzie na Izrael nie oznacza utożsamienia obu wydarzeń. Pada tu bowiem określenie גְּדוּדִים־אַרָם (2 Krl 5, 2), które nie koresponduje z godnością Naamana jako generała wojsk. Fakt ten odsłania jednak troskę Boga o północnego sąsiada Izraela. Brak podania powodu takiego obdarowania samego Naamana i wrogiego kraju suponuje suwerenność Boga i Jego panowanie nad światem<sup>15</sup>.

Dalej – jakby w kontrze – pojawia się informacja o trądzie głównego bohatera. Choć nie zostaje ona połączona na zasadzie przyczynowo-skutkowej z faktem wygranej, to sprawia wrażenie, iż jest niejako drugą stroną medalu pochodzącego od Boga. Trudno skonstatować, czy ta samoczynnie uruchamiająca się sugestia ma zrelatywizować żal do JHWH jako stojącego niejako po stronie Aramu, czy uwidocznic schemat myślowy odbiorcy dotyczący przypisywania Bogu autorstwa zła. Ta na pierwszy rzut oka pozytywna ocena nieprzyjaciół<sup>16</sup> mogła jednak – zdaniem Mirosława Jasińskiego – wzbudzać pogardę w członkach Narodu Wybranego: Naaman był przecież spoza Izraela, przynależał do wrogiego narodu i do tego był nieczysty według oceny płynącej z Prawa<sup>17</sup>.

Określenie trądu צָרַעַת, które pada w 2 Krl 5, 3. 6. 7. 27, jest takie samo jak w Pwt 24, 8 i 2 Krn 26, 19. W tym słowie w oparciu o współczesne badania nie

14 Tak było zdaniem Charlesa Conroya: por. 1–2 Samuel, 1–2 Kings with an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Zion, Wilmington 1983, s. 203.

15 Por. Ch. Conroy, 1–2 Samuel, 1–2 Kings..., dz. cyt., s. 203.

16 Por. G. Hens-Piazza, 1–2 Kings, dz. cyt., s. 258.

17 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne* (1 Krl 19, 15–2 Krl 13, 21), Poznań 2004, s. 72.

widzi się już trądu sensu stricto, ale ciężką chorobę skóry<sup>18</sup>. Warto zauważyć, że Naaman bierze udział normalnie w życiu społecznym, kontaktuje się choćby ze swoim królem, swobodnie się przemieszcza, więc należy wykluczyć, że cierpi na chorobę Hansena<sup>19</sup>, aczkolwiek natychmiastowe, bez żadnych zastrzeżeń zaangażowanie władcy Aramu potwierdza powagę choroby<sup>20</sup>. Według W. A. Smitha mogłoby to być bielactwo, utrata pigmentu skóry<sup>21</sup>. Stan ten dokucza jednak w jakiś sposób Naamanowi, skoro szuka sposobu jego zmiany.

W mentalności starożytnych Semitów zaistnienie schorzenia definiuje jego zauważalność<sup>22</sup>, tak więc konstatacja w przypadku Naamana dokonana zostaje w oparciu o obserwację. Trudno jednak ustalić, jakie konkretnie objawy miał na myśli autor natchniony, dlatego w tłumaczeniach pozostaje się przy określe- niu trąd dla podkreślenia odczuwanego niebezpieczeństwa, obawy przed nim i możliwością śmierci z jego powodu<sup>23</sup>. Kontrast między odwagą i rangą woj- skową bohatera a jego bezradnością wobec choroby jest zauważalny.

Ciekawe, iż Naaman nie zwraca się z prośbą o uzdrowienie do żadnego z lo- kalnych bóstw Aramu. Wzmianka o darze otrzymanym od JHWH w postaci ocalenia kraju otwiera drzwi oczekiwaniu na inny wymiar daru od Niego, jakim będzie zdrowie. Zarazem odnosi się wrażenie, iż w ten sposób wrogom Izraela (narodom) zostają ukazane ich własne ograniczenia. Maciej Münnich bierze pod uwagę fakt, że w tle narracji może pobrzmiewać pytanie o walkę, a może bardziej kontę między JHWH a bóstwami innych narodów<sup>24</sup>, pytanie o moż- liwość przekazywania prerogatyw. Przywołuje w tym kontekście nowohetyc- ki rytuał Pulisy, zawierający słowa: „gdy król porazi wrogi kraj i powraca od granicy wrogiego kraju, jeśli wówczas czy to męskie czy żeńskie bóstwo jest zagniewane i skutek tego między ludźmi pojawia się zaraza”<sup>25</sup>. W takim kon- tekście trąd Naamana mógłby być konsekwencją przekazania przez niego daru ocalenia dla Aramu od JHWH.

---

18 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004, s. 31.

19 Por. Ch. Conroy, *1–2 Samuel, 1–2 Kings...*, dz. cyt., s. 203.

20 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 259.

21 Por. W. A. Smith, za: M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 72.

22 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 14.

23 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 32.

24 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 339.

25 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 291.

## Obdarowanie przez kobietę nic nieposiadającą

Kolejnym elementem narracji ukazany w konwencji daru jest podanie informacji, która daje dostęp do zmiany sytuacji zdrowotnej głównego bohatera. Ofiarodawcą jest tu dziewczyna pojmana podczas jednej z wojen Aramu z Izraelem; pominięto w narracji opis aktu przekazania Naamanowi wiadomości przez żonę. Nie dochodzą do głosu animozje narodowe ani osobiste, związane z faktem niewoli. Izraelitka przekazuje informacje z własnej inicjatywy i nawet nie wprost do zainteresowanego. Powody tego nie są podane, jakkolwiek można się tu domyślać uwarunkowań kulturowych, takich jak brak aprobaty dla rozmów kobiet z mężczyznami niebędącymi w związku krwi lub relacji bądź o różnym statusie społecznym (tu: pan i niewolnica). Warto zwrócić uwagę na obecny tu paradoks: kobieta nie posiada nic, nawet wolności, a jednak ma najcenniejszą informację, która może doprowadzić do uwolnienia od trądu męża jej aktualnej właścicielki. Obie kobiety pozostają bezimiennie, opisane jedynie w kategoriach zależności od Naamana – jedna jako żona, druga jako niewolnica jego małżonki. Ciekawa jest gra wyrażen opisujących ten fakt: ją uprowadzono do niewoli (שָׁבַדָהּ), ona zna kogoś, kto może uwolnić od trądu (אֶרְפֶּה)<sup>26</sup>, i ku niemu przekierowuje pana. Tu odsłania się też piramida zależności, w którą wpleciony zostaje motyw daru: Naaman udaje się do swojego pana i tam też powtarza słowa dziewczyny, jak dopowiada narrator: „która pochodziła z kraju Izraela” (2 Krl 5, 4). W ten sposób wkracza na scenę Izrael, za pośrednictwem którego zostaje obdarowany Aram – takie wrażenie odbiorca odnosi po pierwszej części narracji. Kolejna odsłaniająca się kontra to: dzielny wojownik (רוֹבֵד) jest trędowaty i szuka pomocy u Hebrajczyków, czyli wrogów.

Sformułowanie לִפְנֵי הַנְּבִיאָה (2 Krl 5, 3) sugeruje rzeczywistość komunikacyjną. Naaman ma iść, by wejść w komunikację z prorokiem. Sponuje to otwartość konieczną w tego typu relacji oraz otwiera przestrzeń konfrontacji z darem słowa, formą itp., co, jak odsłoni dalsza część narracji, będzie trudne dla Naamana. Tym samym wódz staje się posłanym. Naaman jest gotowy udać się na terytorium wroga, mając tylko nadzieję na uzdrowienie – a nie pewność – i to w oparciu o słowa niewolnicy żony. Jest zatem zdolny do przyjęcia daru przekazanego w komunikacji wbrew schematom społecznym.

26 Zaskakuje fakt, iż termin אֶרְפֶּה może oznaczać także przesunięcie, co de facto będzie miało miejsce w odniesieniu do Gehaziego (por. 2 Krl 5, 27).

Przedstawienie władcy Aramu słów niewolnicy z Izraela nie spotyka się z dezaprobatą ani powątpiewaniem tego pierwszego, ale z zachętą do podróży oraz deklaracją przesłania listu polecającego.

## Pośrednik, który nie rozpoznaje dawcy

Mediacja w procesie otrzymania daru zostaje przez króla Aramu podjęta chętnie, aczkolwiek zrozumienie sytuacji wynika z ograniczenia postrzegania do konwencji nieizraelskich. Koncepcja proroka, jaką posiada ten władca, wydaje się przywoływać status nadwornych wróżbitów, powiązanych w działaniach profetycznych z decyzjami monarchy<sup>27</sup>. Nic więc dziwnego, że w treści listu odwołuje się do prerogatyw króla izraelskiego. Pominięcie w treści pisma osoby proroka wskazuje na wyjątkową ignorancję Aramejczyka, a także nierozpoznanie faktycznego dawcy uzdrowienia. Wydaje się celowym zabiegiem narracyjnym, mającym wyostrzyć kontrasty obecne w perykopie i przekierować uwagę na Boga.

Pomyłka komunikacyjna, niezrozumienie, do którego dochodzi w piśmie króla Aramu do króla Izraela, pozwala na rozpoznanie fundamentalnego elementu związanego z motywem daru: jest nim dawca. Tchnący absurdem zapis w liście: „Z chwilą, gdy dojdzie do Ciebie ten list, wiedz, iż posyłam do ciebie sługę mego Naamana, abys go uwolnił od trądu” (2 Krl 5, 6) wywołuje oburzenie u władcy Izraela, oddane w słowach: „Czy ja jestem Bogiem, żebym mógł uśmiercać i ożywiać” (2 Krl 5, 7) oraz podejrzenie o inicjację konfliktu. Błędne sformułowanie zostaje niewłaściwie zrozumiane: najpierw jako atak personalny, a dalej jako naruszenie prawa w sferze sakralnej, akt ignorancji i braku pobożności, co dałoby pretekst do zdetronizowania króla Izraela oraz uderzenia Syrii na Królestwo Północne<sup>28</sup>. Technika niezrozumienia uwypukla wcześniejsze rozpoznanie niewolnicy żony Naamana oraz Boże prowadzenie Elizeusza, którego ingerencję poprzedza. Zachowanie króla izraelskiego, wyrażenie poniżenia, nieuhonorowania musiały być znane poza bramami pałacu lub zmanifestowane publicznie, skoro prorok się o tym dowiedział<sup>29</sup>. Mogło to być spowodowane emocjami lub szokiem wywołanymi przez akt rozdarcia szat, sugerujący zbulwersowanie króla, doświadczenie złamania aktualnego stanu

27 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 259.

28 Por. Ch. Conroy, *1–2 Samuel, 1–2 Kings...*, dz. cyt., s. 203.

29 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 260.

państwa, atak na status quo. Gest ten wyrażał u starożytnych Semitów żal, rozpacz, gniew w reakcji na zaistniałą sytuację<sup>30</sup>.

Reakcja Elizeusza wskazuje, iż zna przyczynę zachowania władcy. Przesłanie, jakie do niego kieruje: „Czemu rozdarłeś szaty? Niechże on przyjdzie do mnie, a dowie się, że jest prorok w Izraelu” (2 Krl 5, 8), przekierowuje uwagę na istotę proroctwa jahwizmu. Jakkolwiek król nie lubi Elizeusza, co jest widoczne w kontekście poprzedzającym analizowaną perykopę, to jest dlań korzystne, by ten rozwiązał problem<sup>31</sup>. Widoczny jest tu kontrast autorytetów<sup>32</sup>. Władca ten nie jest znany z imienia, lecz w oparciu o 2 Krl 3, 10 można wnioskować, iż chodzi tu o Jeroboama – zachowanie jest paralelne do wcześniej przyjmowanych przezeń stanowisk<sup>33</sup>.

Warto zwrócić uwagę na konsekwencje braku rozpoznania, gdzie przekierować człowieka, aby dar mógł zostać odebrany (uzyskany). Ciekawe, iż mimo pojawiającej się w słowach króla izraelskiego sugestii dotyczącej Boga jako posiadającego moc uzdrawiania, ożywiania nie przekierowuje on Naamana ani ku JHWH, ani ku żadnemu z kapłanów czy proroków. Nie zdaje egzaminu jako przekaziciel daru bądź znający do niego dostęp.

Jakkolwiek można by deprecjonować postawę Elizeusza, którego wypowiedź z pozoru nie odsyła do JHWH, podobnie jak słowa niewolnicy – oboje mówią o proroku – to jednak za terminem אֱלֹהֵי יְהוָה w mentalności starożytnych Semitów kryje się nieustanny kontakt z Bogiem i przekaz Jego słowa. Dowodem na takie rozumienie jest zachowanie Elizeusza, gdy Naaman staje już u drzwi jego domu. Prorok nawet nie wychodzi, ogranicza proklamowanie i możliwość obserwowania swoich działań do minimum, by uwaga Naamana skupiła się na JHWH, gdyż to On obdaruje Aramejczyka. Taka kondycja mediatora umożliwia przekierowanie ku Dawcy, by umożliwić odbiór daru.

## Wyjście poza formę, by nie zakryła Dawcy

Interwencja Elizeusza uśmierza protest króla i przekierowuje narrację na centralny jej moment. Autor natchniony ukazuje oczekiwania i scenariusz ich spełnienia. Już w pierwszej scenie pojawia się kontrast – nawet nie ma miejsca

30 Por. M. Klukowski, *Rozdarcie szat arcykapłana a rozdarcie zasłony świątyni jako wyraz gniewu człowieka i Boga w Ewangelii Mateusza (Mt 26, 65; 27, 51)*, „*Verbum Vitae*” 33 (2018), s. 183–184.

31 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 260.

32 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 74.

33 Por., A. L. Laffey, *First Kings, Second Kings*, dz. cyt., s. 70.



bezpośrednia konfrontacja: Naaman przyjeżdża powozem ze swoimi końmi i staje przed drzwiami domu Elizeusza. Następuje konfrontacja splendoru, z jakim przybywa wódz, i zachowania proroka. Tu otrzymuje tylko przekaz przez posłańca: „Idź, obmyj się siedem razy w Jordanie, a ciało twoje będzie takie jak poprzednio i staniesz się czysty!” (2 Krl 5, 10). I nie tylko w Naamanie, ale i w odbiorcy tekstu budzi się sprzeciw: czy dar nie powinien być przekazany w bezpośredniej komunikacji międzyludzkiej, zwłaszcza w tak drażliwej sytuacji dotyczącej zdrowia? A zarazem kiełkuje myśl: czy Elizeusz, pojawiając się osobiście, a nie tylko przekazując wskazówki, nie zostałby rozpoznany jako dawca daru, którym de facto nie jest? Obdarowuje więc Naamana właściwym rozumieniem źródła uzdrowienia. Na razie wydaje się to zbyt enigmatyczne, lecz za chwilę rozpoznanie, które uwidoczni się w słowach Aramejczyka, potwierdzi adekwatność metody proroka.

Uderza lapidarność wypowiedzi Elizeusza do Naamana. Polecenie siedmiokrotnego wykonania czynności oddanej terminem  $\text{קָחַר}$  tworzy pewien paradoks. Jej wielokrotność nie suponuje sensu stricto obmycia mającego na celu usunięcie brudu, gdyż ono wystarczyłoby raz, ale powtarzane zanurzanie. M. Münnich bierze pod uwagę wprowadzenie motywu rytualnego obmycia, a nie tylko normalniej kąpieli<sup>34</sup>. Z drugiej strony absolutnie klasyczna semantyka  $\text{קָחַר}$  nakazuje pozostać przy myśli oczyszczenia, usunięcia zabrudzeń<sup>35</sup>. Co ciekawe, autor natchniony zastosuje to słowo jeszcze dwukrotnie w analizowanej perykopie (wersety 12 i 13)

Ciało Naamana ma powrócić ( $\text{בָּשַׁרְךָ יֵשׁוּב}$  – 2 Krl 5, 10), aby stał się czysty ( $\text{וְהָיָה וְטָהַר}$  – 2 Krl 5, 10). Hebrajskie słowo  $\text{טָהַר}$  pojawia się w Biblii w kontekstach związanych z możliwością kontaktu z Bogiem, w tym większości kultycznych. Opisuje przywrócenie czystości rytualnej. Powrót ciała do siebie (poprzedniego stanu) nie lokuje się w kompetencjach człowieka: może to uczynić tylko Bóg. Połączenie obu rodzajów przemiany sugeruje, że uzdrowienie to sięgnie wnętrza Naamana i dokona zmiany – albo przywrócenia – jego tożsamości<sup>36</sup>. Zalecenie tego typu czynności dobrze też sankcjonuje zachowanie proroka względem Aramejczyka: skoro ten ostatni jest nieczysty, to Elizeusz ma prawo do niego nie wychodzić, omijać go, unikać bezpośredniego kontaktu – zwłaszcza że choroba identyfikowana jest z trędem. Powstaje zatem pytanie: jakiego zachowania, jakiej formy obdarowania spodziewał się Naaman? Czy na bazie braku wykluczenia ze swojej społeczności uważał, że identycznie postąpi prorok?

34 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 323.

35 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 74.

36 Por. E. Ehrlich, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 69.

Warto zwrócić uwagę, iż dar uzdrowienia zyskuje tu formę polecenia do wykonania, a nie gestu – czegoś ofiarowanego. Naaman nie tyle ma przyjąć dar, co wykonać czynność.

Zastanawia fakt, iż Elizeusz w darze informacji przekazanej Aramejczykowi nie przywołuje imienia JHWH. Nawet Naaman zwraca na to uwagę w deliberacji, którą przeprowadza wzburzony, odchodząc od drzwi Elizeusza, sam przed sobą.

## Odebrać dar w sposób, który nie licuje z oczekiwaniami

Przez banalność formy odbioru daru, która zostaje zaproponowana Naamanowi przez Elizeuszowego posłańca, zostaje zniwelowana możliwość zatrzymania się na niej samej i uznania jej jako działającej, sprawczej samej z siebie. Instrukcja ograniczona do siedmiokrotnego zanurzenia zmusza do swoistego przeorientowania myślenia, bo wymaga zgody mentalnej. Wewnętrzny, jakkolwiek słyszalny dla odbiorców tekstu dialog Naamana przeprowadzony z samym sobą obejmuje jedno stwierdzenie i dwa pytania retoryczne. Pierwsze dotyczy przekonań wodza – spodziewał się oczyszczenia poprzez działanie proroka, a nie swoje. Odnosi się wrażenie, że zaproponowany środek wydał się Naamanowi zbyt popularny i nieskuteczny<sup>37</sup>; warto wspomnieć za Franciszkiem Szrederem, że społeczności zamieszkujące dorzecze Eufratu i Tygrysu znały ryt siedmiokrotnych obluć<sup>38</sup>. Pytania retoryczne postawione przez Naamana (2 Krl 5, 12) dotyczą wyboru miejsca zanurzenia i odzwierciedlają ksenofobię wodza, a może animozje między Izraelem a Aramem. Wymienione rzeki Abana i Parpar skonfrontowane zostają ze wszystkimi wodami Izraela (2 Krl 5, 12) pod kątem כֹּחַ, cechy wyrażającej adekwatność, zgodność z zamysłem, z tożsamością. Drugi element konfrontacji to potencjalna czynność zanurzenia i oczyszczenia. Naaman pozostaje na poziomie posiadanego rozeznania rzeczywistości, nie wychodzi poza nie, nie uwzględnia innego jej postrzegania. Dar przekazany pomiędzy wrogimi narodami przez proroka, na poziomie stricte ludzkim dotyka człowieczeństwa i wymaga elastyczności, otwartości myślenia.

37 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 323.

38 Por. także przypis do 2 Krl 5, 14 [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych z inicjatywy benedyktynów tyńskich*, Poznań 2002, s. 344.

Jest ona *ex definitione* zaszczerpiona w człowieczeństwie, aczkolwiek, jak widać na przykładzie głównego bohatera, może być wyparta przez schematy, upodobanie w formach i budowanie na nich poczucia bezpieczeństwa. W tym miejscu narracji dokonuje się konfrontacja percepcji daru w blasku własnych scenariuszy sytuacyjnych z jego istotą, nadaną mu przez Dawcę. Trudno w tym miejscu dyskutować z opiniami egzegetów dostrzegających w tym elemencie narracji upokorzenie Naamana<sup>39</sup>.

Reakcja Naamana w postaci gniewu i odejścia wyzwala działanie sług. Okazują się oni dobrymi doradcami, podobnie jak niewolnica żony. Ich śmiałość względem Naamana stanowi złamanie konwencji. Przenoszą uwagę pana na specyfikę formy odbioru daru – jej banalność i łatwość zastosowania – uruchamiając tok myślowy uznający czynność za możliwą i niewymagającą wysiłku. Sprawiają oni wrażenie, jakby byli echem słów Elizeusza, translatorami jego przekazu<sup>40</sup>. Ciekawe, iż dylemat nie dotyczy kwestii szans na dar uzdrowienia, a jedynie zewnętrznej oprawy czynności do niego prowadzących.

Odejście Naamana w kierunku Jordanu na skutek zachęty sług zostaje wyrażone terminem  $\text{טַרְיָ}$  (2 Krl 5, 14). Kontynuuje on kod topograficzny obecny w całej narracji, z ciągłym ruchem zstępowania ze wzniesień Samarii aż po depresję Jordanu. Zdaniem E. Ehrlich motyw ten przywołuje zstępowanie po królewskich schodach, charakterystyczne dla kultury mezopotamskiej, i posiada swoją metaforyczną odśłonę przechodzenia poprzez poszczególne sfery społeczne – od przebywania w obecności króla, poprzez poddanie się sugestii niewolnicy, a następnie swoiste upokorzenie u progu domu Eliasza, by dalej poddać się radom służących<sup>41</sup>.

Uwagę przyciąga lapidarność opisu zanurzania się Naamana w Jordanie, choć jest to punkt kulminacyjny narracji, szczyt napięcia akcji. M. Jasiński zwraca uwagę na zastosowanie tu terminu  $\text{טָבַל}$ , którego rdzeń oznacza zanurzenie połączone z zejściem na poziom niżej, zamoczenie, z aspektem pozostania ciecicy na danym desygnacie, tej, w której desygnat jest umieszczony<sup>42</sup>. W większości kontekstów biblijnych słowo to pojawia się w odniesieniu do krwi, stąd można wyprowadzić jego konotacje kulturowe<sup>43</sup>. Akcent semantyczny jest konsekwentnie przesuwany na JHWH jako Dawcę.

39 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 261.

40 Por. A. L. Laffey, *First Kings, Second Kings*, dz. cyt., s. 71.

41 Por. E. Ehrlich, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 68.

42 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 74.

43 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 74.

Rezultaty oczyszczenia są zgodne ze słowami Elizeusza: ciało Naamana stało się jak ciało młodzieńca. W ten sposób zostaje podkreślona moc JHWH<sup>44</sup>. Natychmiastowa reakcja wodza obrazuje ocenę wartości daru. Siłę oddziaływania daru na Naamana autor natchniony oddaje poprzez zwielokrotnienie czasowników (z których aż trzy dotyczą ruchu) – wrócił, wszedł, stanął, mówił. Natomiast przygotowując czytelnika do werbalizacji przez Naamana pochodzenia daru, zmienia określenie Elizeusza na sugerujące przynależność do Boga (2 Krl 5, 15): הַאֱלֹהִים אִישׁ. Rozpoznanie Boga obdarowującego zawarte w proklamacji „Oto przekonałem się, że na całej ziemi nie ma Boga poza Izraelem!” (2 Krl 5, 15) w ustach Aramejczyka brzmi co najmniej szokująco. Wyklucza bowiem panteon bóstw aramejskich z grona oddziałujących na świat. Koresponduje w tych mocnych monoteistycznych stwierdzeniach z wyznaniem Jetry z Wj 18, 10–11. Przyjęcie daru powoduje więc nie tylko fizyczne uzdrowienie Naamana, lecz także duchową przemianę – wręcz konwersję<sup>45</sup>. Staje się bazą, fundamentem jego wiary w JHWH.

## W obliczu Boga – właściwe rozumienie daru

Niejako automatycznie pojawia się w bohaterze potrzeba wynagrodzenia za dar. Co ciekawe, chce odwdziżyć się prorokowi, a nie Bogu. Elizeusz jednak, pomimo nalegań, nie zgodzi się na to, chcąc skupić uwagę Naamana na JHWH jako uzdrawiającym. Prorok przywołuje JHWH w formule zawierającej bardzo popularną inwokację w Izraelu, tu jednak bardziej rozbudowaną (2 Krl 5, 16): חַי־יְהוָה אֲשֶׁר-רַעַמְדָהּ לִפְנֵי אֱמֶתֶךָ. Dosłownie: „na życie Pana, przed którego obliczem stoję, jeśli wezmę”. Swoiste niedomówienie pojawiające się w literalnym tłumaczeniu sugeruje żywy kontakt, w jakim pozostaje Elizeusz z JHWH, i dokonującą się w jego aurze kategoryzację wszelkich wartości. Zostaje tu też dyskretnie poddana myśl, że komunikacja z Bogiem otrzeźwia człowieka w osądzie własnych prerogatyw. Skoro Bóg ofiarowuje za darmo, to i Jego sługa daje w taki sam sposób. Gdyby Bóg chciał daru – sam by to wskazał. Możliwe, iż autor natchniony formułuje w ten sposób parenezę na temat nadawania relacji

44 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 334.

45 Por. G. Hens-Piazza, *1–2 Kings*, dz. cyt., s. 257.

z Bogiem rysu wymiany handlowej. Powstaje więc pytanie – zwłaszcza w odbiorcy – jak okazać Bogu wdzięczność za dar?

## Pozostać dalej obdarowywanym

Pomysł zabrania ze sobą ziemi Izraela jest sposobem na utrwalenie pamięci, myśli o darze, ale i pragnieniem wchodzenia w żywy kontakt z Bogiem Izraela. Jest to niezwykła prośba, zwłaszcza że funkcjonował w Izraelu zakaz składania ofiar w ziemi nieczystej, a za taką uważano każdy kraj pogański<sup>46</sup>. Starożytni wiązali bóstwo z danym terytorium jego państwa, a więc tym samym była wyznaczona lokalizacja kultu<sup>47</sup>. Zastanawia brak odpowiedzi ze strony Elizeusza. Nie wyraża on ani zgody, ani dezaprobaty – pomija milczeniem słowa Naamana. Wydaje się to wynikać z odmiennego postrzegania ziemi przez Izrael. W doświadczeniu Narodu Wybranego cała ziemia jest własnością JHWH i taka jest przydzielona Izraelowi jako dziedzictwo na mocy przymierza, z którego wynika związek z Bogiem. Przebywając na danej ziemi, Naród Wybrany jest u Boga, a nie u siebie (Kpł 25, 23). Elizeusz nie może więc przyznać Naamanowi prawa do kawałka ziemi, co jednak nie tworzy problemu w przypadku wywiezienia określonej jej ilości. Jednocześnie z racji, iż włączona jest w czas i przestrzeń historii, gdzie też działa JHWH, jest zawsze „miejszem z JHWH”, wypełnionym myślą o Jego działaniu, słowie, wierności<sup>48</sup>. Zatem relacja do ziemi odzwierciedla odniesienie do Boga, a zarazem pozostaje tylko darem przekierowującym ku Dawcy<sup>49</sup>. Temu ma też służyć Tora. Ziemia ukazuje tożsamość Izraela jako ludu przymierza<sup>50</sup>.

Prośba Naamana jest konsekwencją wyznania JHWH jako prawdziwego Boga. Pragnie zabrać ziemię, bo uzdrowienie przyszło do niego z (na) ziemi Izraela<sup>51</sup> i chce pozostać przy Dawcy daru. Rozumie to w swoich kategoriach czczenia Boga na Jego terytorium, a ponieważ musi powrócić do siebie, zabierze trochę ziemi, na której będzie uwielbiał JHWH, przebywając w Aramie<sup>52</sup>.

46 Por. M. Jasiński, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza...*, dz. cyt., s. 76.

47 Por. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Poznań 2002, s. 41.

48 Por. W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Lublin 2013, s. 21.

49 Por. W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem...*, dz. cyt., s. 25–26.

50 Por. W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem...*, dz. cyt., s. 25–26.

51 Por. Ch. Conroy, *1–2 Samuel, 1–2 Kings...*, dz. cyt., s. 204.

52 Por. A. L. Laffey, *First Kings, Second Kings*, dz. cyt., s. 71.

Deklaracja wyłącznie kultu JHWH zawarta w 2 Krl 5, 17 odzwierciedla rangę otrzymanego daru.

## Przebaczenie – dar na przyszłość

Zaskakuje odbiorcę prośba Naamana, stanowiąca swoiste zabezpieczenie przed utratą kontaktu z Dawcą uzdrowienia lub wykluczeniem z niego. Co ciekawe, nie jest kierowana do Elizeusza, ale do Boga, pada jedynie w obecności proroka. Dotyczy oddawania pokłonu – co znamienne, nie bogowi Rimmonowi, ale „w świątyni Rimmona”. Prośba nie obejmuje aktu wchodzenia do samego miejsca. Rimmon czy Ramman, czyli Gromowładny, to najstarsze określenie boga burzy Hadada, stojącego na czele panteonu aramejskich, luwijskich i asyryjskich bóstw. Do jego dyspozycji pozostają błyskawice, a na wizerunkach przyjmuje pozycję stojącą, na grzbiecie byka, z gotowością do uderzenia<sup>53</sup>. Odgrywał też dużą rolę w kulcie przodków<sup>54</sup>. W starożytnym Guzāna Hadad został opisany jako „Pan rzeki Ḥābur (Chabur)” (stela z Tell Fekheriye)<sup>55</sup>. Ciekawe jednak, iż w kontekście zanurzenia i uzdrowienia nie przychodzi on w ogóle na myśl Naamanowi.

Pragnienie zyskania daru usprawiedliwienia lub wybaczenia może być związane z przekonaniem, iż utrzymanie uzdrowienia jest możliwe jedynie dzięki wierności prawom JHWH, sprawowaniu wyłącznie Jego kultu<sup>56</sup>, lecz konstatacje te nie mają pewnych podstaw tekstualnych. Odpowiedź Elizeusza jest pełna pastoralnego taktu – wyraża się w lapidarnym, dla Izraela bogatym semantycznie וְשָׁלוֹם לְךָ (2 Krl 5, 19). Pokój, który staje się tu kolejnym wymienionym darem, oznacza nie tylko brak wojny, lecz całość warunków potrzebnych do rozwoju człowieka i jego harmonijnego współdziałania z rzeczywistością stworzoną. Zostanie przywołany za chwilę. Znamienne, iż nie pojawia się tu wskazanie stopnia i wartości poznania Boga – wydaje się, iż autor natchniony jest świadomy już tego zaistnienia.

53 Por. K. Lawson Younger, *Aram i Aramejczycy*, dz. cyt., s. 327.

54 Por. K. L. Younger, *Aram i Aramejczycy*, dz. cyt., s. 327.

55 Por. K. L. Younger, *Aram i Aramejczycy*, dz. cyt., s. 329.

56 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 337.

## Nieskoordynowane pragnienie otrzymania daru

Pod koniec narracji powraca temat daru w zupełnie innej konwencji. Bohaterem epizodu staje się Gehazi, sługa Elizeusza, a przedmiotem – staranie o uzyskanie rzeczy, które przywiózł ze sobą Naaman w celu wynagrodzenia prorokowi. Ponownie odbiorca zyskuje dostęp do wewnętrznego dialogu bohatera. Pojawiające się w myślach sługi stwierdzenie „Mój pan oszczędził Aramejczyka” (2 Krl 5, 20) suponuje utajoną wrogość i jakiegoś rodzaju mściwość. Sposób opisu osoby ukazuje, że patrzy na Naamana przez pryzmat jego przynależności narodowej. Dar, który otrzymał Naaman, przemiana jego kondycji życiowej, nie interesuje Gehaziego. Przywołanie JHWH w wyrażeniu יהוה יי (2 Krl 5, 20), które ma pieczętować decyzję o dogonieniu Aramejczyka, by uzyskać od niego dary, w tym kontekście pobrzmiwa obłudą.

Wzmianka „wezmę od niego cokolwiek” (2 Krl 5, 20) odsłania chciwość, pazerność, prezentując antypody myślenia o darze. Nie jest już on oczekiwany, lecz zostanie zagarnięty, nie ma znaczenia, co obejmuje – chodzi tylko o złupienie posiadacza. Zasadność posługiwania się pojęciem daru bazuje na pierwszym celu, który jest związany z rzeczami, ku którym kieruje się pożądanie Gehaziego. Warto zauważyć, iż owe dziesięć talentów srebra, sześć tysięcy syklów złota i dziesięć ubrań na zmianę były przeznaczone jako wotum dziękczynne dla Elizeusza (por. 2 Krl 5, 5) – on odmówił ich przyjęcia (2 Krl 5, 16). Zatem Gehazi wyciąga rękę po dar przygotowany z inną intencją. W tym celu kłamie, opowiadając Naamanowi fikcyjną historię o otrzymanym poleceniu od Elizeusza, by wziąć dary dla przybyłych doń synów prorockich (2 Krl 2, 22). Do tej pory w narracji nie został poruszony problem domagania się daru ani też oszustwa w celu uzyskania go. Epizod ten stanowi wyraźną kontrę względem wcześniejszych sytuacji opisanych w narracji. Zaznacza się też złamanie w przestrzeni prezentowanych charakterów. Ekspozuje to dodatkowo ofiarność Naamana, który nalega na Gehaziego, aby przyjął obok dwóch ubrań na zmianę dwa talenty srebra zamiast jednego talentu, o który prosi, oraz posyła jako tragarzy swoje sługi.

Epizod ten podkreśla zupełnie inną specyfikę odniesienia do uzyskanego daru: nie ma wyznania JHWH, nie ma pragnienia dzielenia się informacją o tym ani intencji wynagrodzenia. Gehazi chowa rzeczy w domu i udaje się do Elizeusza. Przejęcie daru należy tu określić jako wyłudzenie, dokonane na bazie nienawiści narodowościowej i żądzy posiadania.



## Czy teraz jest czas, aby brać?

Puentujące narrację spotkanie Gehaziego z Elizeuszem składa się z dwóch części: dialogu i opisu wystąpienia trądu, do którego dochodzi mocą wypowiedzianych przez Elizeusza słów. Boża wiedza i moc ujawniają się w proroku<sup>57</sup>, a jeszcze bardziej skutki jego relacji z JHWH. W obrębie rozmowy pojawiają się najpierw kłamstwo, obnażone od razu przez proroka, a później informacja o obecności serca (przestrzeni decyzyjnej, refleksyjnej) Elizeusza przy słudze. Pytanie retoryczne „Czy teraz jest czas brać srebro, aby nabywać ubrania, drzewa oliwne, winnicę, drobne i duże bydło, niewolników i niewolnice?” (2 Krl 5, 26) jest sentencją symboliczną. Zostają tu wymienione cztery pary dóbr: pierwsza to dary przywiezione przez Naamana (brakuje tu tylko złota), druga dotyczy drzew użytkowych, trzecia bydła (a więc kwintesencji majątku rolnika), czwarta ludzi, co do których stosunek normuje Pwt 15, 12–15. Liczba tych bogactw wyliczona przez proroka przewyższa to, co wziął Gehazi od Naamana. Osiem wskazuje na nieskończoność, czyli wszystkie możliwe dary. Pytanie to nie implikuje odpowiedzi, lecz przesuwaa uwagę na określenie תִּשְׁחָרָה (2 Krl 5, 26). Wydaje się ono zinterpretowane w puencie narracji, gdzie pada zapowiedź trądu Gehaziego i jego potomków oraz dochodzi do jej natychmiastowej realizacji. Wyziera zza niej sprawczość, której zgodnie z wcześniejszą częścią tej narracji nie można przypisać Elizeuszowi, dotycząca trądu Naamana – sprawczość Boga.

Odebranie daru owocujące przejściem choroby od strony logicznej nie dziwi, gdy uwzględni się możliwość obecności zarazków na rzeczach przywiezionych przez Naamana. Zastosowanie jednak przez autora natchnionego czasownika קָבַד (2 Krl 5, 27), używanego w opisie upragnionej, proponowanej bliskości Izraela z JHWH (w żadnym miejscu Biblii nie pojawia się on w połączeniu z תַּעֲרֹץ) wydaje się przedstawiać Boga jako Dawcę i rozminięcie się z Nim, gdy człowiek przyćmiewają niechęć i chciwość, niemające z Nim nic wspólnego.

## Zakończenie

Przywołanie postaci i otrzymanego daru uzdrowienia przez Naamana w Ewangelii według św. Łukasza (Łk 4, 27) w komentarzu Jezusa do fragmentu z Księgi

57 Por. A. L. Laffey, *First Kings, Second Kings*, dz. cyt., s. 71.



Izajasza (Iz 61, 1) akcentuje aspekt przyjęcia daru, mimo schematu związanego z okolicznościami mu towarzyszącymi oraz osobą przekazującą. Reakcja obecnych w synagodze ukazuje jednak, że nie jest to łatwe.

Tam również zostaje przywołane obdarowanie, które stało się udziałem Jezusa, a także m.in. Naamana, i zostaje podkreślona rola kontekstu niezbędnego dla pełnego zaistnienia obdarowania: zauważenia Boga poza formą, nie skupiając się na niej ani na tym, co się o niej wie. Kluczem do tego, który wyłania się z przeprowadzonych w niniejszym artykule analiz, jest odniesienie do JHWH. To Bóg jest wymieniany, gdy mowa o zwycięstwach Naamana (2 Krl 5, 1), gdy Aramejczyk staje przed domem Elizeusza i spodziewa się interwencji JHWH (2 Krl 5, 11), w przysiędze Elizeusza (2 Krl 5, 16), w wyznaniu wiary Naamana (trzykrotnie w 2 Krl 5, 17–18), w przysiędze Gehaziego (2 Krl 5, 20). Siedmiokrotnie w opowiadaniu pojawia się imię JHWH i tyleż samo razy „Pan” (אלהים). On chce obdarowywać człowieka, ale w taki sposób, by ten zyskał nie tylko dar, lecz przede wszystkim Jego – Boga, pewność Jego dobroci i potęgi oraz panowania, by tym samym zyskał oparcie i poczucie bezpieczeństwa. Doskonale co do formy przekazu sprzyja temu narracja, bo lokuje się jako swoisty pośrednik w komunikacji między człowiekiem a światem (w wymiarze referacji), międzyludzkiej (w aspekcie komunikacji), jednostką z samą sobą (w wymiarze samozrozumienia)<sup>58</sup>. Wciągając odbiorcę w tok akcji, daje doświadczyć w tym wypadku, czym jest dar, bycie obdarowanym, i przesuwają wzrok na JHWH.

## Abstrakt

### *Między prośbą, oczekiwaniem a spełnieniem: motyw daru w 2 Krl 5*

Perykopa o Naamanie, zamykająca się w obrębie 2 Krl 5, czytana w kluczu egzegezy narracyjnej odsłania jako jeden z głównych plotów motyw daru. Nie tylko stanowi on klamrę okalającą tekst, ale również wielokrotnie powraca w jego obrębie, choć nigdy nie zostaje jako taki zwerbalizowany. Stanowią go ocalenie, które Bóg zgotował przez Naamana Aramowi, trąd, informacja posiadana przez niewolnicę, uzdrowienie, rozpoznanie JHWH, przebaczenie, srebro, złoto i szaty. Pojawiają się pośrednicy – jak żona Naamana, władca Aramu i król Izraela oraz Elizeusz i Gehazi. Ukazany zostaje proces rozpoznawania daru, ukierunkowany de facto na poznanie Dawcy. Dokonuje się to z przywołaniem czasu. Plastyczność obrazów, ich transparencja wynika m.in. z wprowadzonych kontrastów oraz zabiegów narracyjnych, takich jak dostęp do

58 Por. Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna...*, dz. cyt., s. 173.

wewnętrznego dialogu bohaterów. Umożliwia to zaangażowanie odbiorcy i pełni funkcję perswazyjną w przekazie dotyczącym percepcji daru przez pryzmat Dawcy.

**Słowa kluczowe:** dar, Naaman, Bóg/JHWH, pragnienie, przekaz, przyjęcie

## Abstract

*Between request, expectation and realisation: gift as a plot in 2 Kings 5*

The pericope about Naaman in 2 Kings 5, when is interpreted through the narrative exegesis, allows to discover a gift as one of the main plot in this text. A gift is not only the inclusion for that but also returns many times in the story, although there is no one mentioned as a such word. The realities presented as a gift are: the saving, which God has given by Naaman to Aram country, leprosy, information possessed by a slave, recovery, discovering JHWH, forgiving, silver, gold and clothes. There are mentioned also intermediaries, like Naaman's wife, the king of Aram and the king of Israel, Elisha and Gehazi. The story presents the way of gift recognition, focused on the Giver. Realisation is made by the reference to the time. Vividness and transparency of the narrative pictures are created by, among others, contrasts and plot devices like access to the internal dialogues of heroes. This enables a commitment of the receiver and fulfills the persuasive function in the message concerning the perception of the gift through the prism of the Giver.

**Keywords:** gift, Naaman, God/JHWH, desire, handing over, receive

## Bibliografia

- Conroy Ch., *1–2 Samuel, 1–2 Kings with an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Zion*, Wilmington 1983.
- Ehrlich E., *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie*, [w:] *Studium scripturae anima theologiae. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1990, s. 64–79.
- Hens-Piazza G., *1–2 Kings*, Nashville 2006 (Abingdon Old Testament Commentaries).
- Jasiński M., *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne (1 Krl 19, 15–2 Krl 13, 21)*, Poznań 2004.
- Klukowski M., *Rozdarcie szat arcykapłana a rozdarcie zasłony świątyni jako wyraz gniewu człowieka i Boga w Ewangelii Mateusza (Mt 26, 65; 27, 51)*, „*Verbum Vitae*” 33 (2018), s. 179–202.

- Laffey A.L., *First Kings, Second Kings*, Collegeville 1985 (Collegeville Bible Commentary: Old Testament, 9).
- Münnich M., *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004.
- Pawłowski Z., *Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 11 (2018) nr 2, s. 159–176, <https://doi.org/10.12775/BPTh.2018.008>.
- Pikor W., *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne księgi Ezechiela*, Lublin 2013.
- Rosner K., *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie” 3 (1999), s. 7–15.
- Stanek T., *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Poznań 2002.
- Younger K.L., *Aram i Aramejczycy*, [w:] *Sąsiedzi starożytnego Izraela*, red. B.T. Arnold, B. A. Strawn, red. naukowa W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2016, s. 292–333.

