

ANNA MARIA WAJDA

Zoomorficzne aspekty OBRAZU BOGA W BIBLIJI



Zoomorficzne aspekty
obrazu Boga
w Biblii

ANNA MARIA WAJDA

Zoomorficzne aspekty
OBRAZU BOGA
W BIBLII

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2023

Recenzje wydawnicze

ks. dr hab. Roman Bogacz, prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ks. dr hab. Paweł Podeszwa, prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Projekt okładki

Marta Jaszczuk

Korekta

Patrycja Klempas

Publikacja finansowana z subwencji
dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie




Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).

Copyright © 2023 by Anna Maria Wajda

ISBN 978-83-8370-004-5 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-8370-005-2 (wersja online)

 <https://doi.org/10.15633/9788383700052>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

31-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
+48 (12) 422 60 40 · wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Wstęp

Biblia charakteryzuje się językiem obrazowym i dynamicznym. Zawdzięcza to m.in. wielu motywom zaczerpniętym ze świata przyrody. Odniesienia te związane są nie tylko ze wspomnianą specyfiką języka tej Księgi Ksiąg, lecz także z faktem, że cały starożytny świat żył w szczególnej bliskości z naturą. Świat roślin i zwierząt stanowił miejsce życia i pracy ówczesnych ludzi oraz był podstawą ich utrzymania. Polowano na zwierzęta i je hodowano, bo dawały pokarm oraz materiały potrzebne do wykonania ubiorów, ozdób, a nawet narzędzi i materiału piśmiennego, jakim był pergamin¹. Stanowiły one także podstawowy środek transportu ludzi i towarów. Również kontakty ówczesnych ludzi z dzikimi zwierzętami nie należały do sporadycznych. Lwy, pantery, niedźwiedzie czy watahy wilków stanowiły jedno z większych zagrożeń dla życia człowieka i hodowanych przez niego stad. Ptaki drapieżne polowały na ptactwo domowe i drobne zwierzęta hodowlane. Szybka i bolesna śmierć niosły także ukąszenia węży i skorpionów. Stąd brał się lęk i groza odczuwane względem zwierząt drapieżnych i jadowitych, które jednocześnie łączyły się z fascynacją i podziwem dla piękna, sprytu i szeregu specyficznych cech właściwych dla tych przedstawicieli świata fauny. W związku z tym podziwiano potęgę i majestat lwa, zwinność pantery, szybkość geparda, grację gazeli czy wzniosły lot orła.

¹ Nazwa pochodzi od miasta Pergamon w Azji Mniejszej znanego w starożytności z produkcji tego artykułu piśmienniczego. Pergamin wyrabiano ze skór zwierząt hodowlanych: kozlich, owczych, cielęcych, baranich, ale nigdy oślich. Najdroższy i najdelikatniejszy pergamin zwany welinem wykonywano ze skóry jeszcze nienarodzonych jagniąt. Cienkiego jak bibułka welinu używano głównie do wykonania małych modlitełek i podróżnych Biblii. Do XV w. pergamin uchodził za najlepszy materiał piśmienniczy i służył do wyrobu ksiąg luksusowych. Należał jednak do artykułów bardzo kosztownych. Obliczono, że do przepisania jednego egzemplarza Biblii w XIII wieku zużywano od stu do dwustu skór jagnięcych – por. *Encyklopedia wiedzy o książce*, red. A. Brikenmajer, B. Kocowski, J. Trzynadłowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1971, łamy 1824–1825; W. Pikor, *Jak powstało Pismo Święte? Historia tekstu Biblii*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2010, s. 105–109.

Znalazło to odzwierciedlenie w literaturze i sztuce, a także w wierzeniach religijnych, bowiem niektóre z tych zwierząt uznawano za atrybuty bogów, a nawet ich wcielenia.

Również dla ludu Starego i Nowego Testamentu życie w bliskości z naturą było czymś charakterystycznym i dlatego nie należy się dziwić, że w Piśmie Świętym mamy o tym liczne świadectwa w postaci obrazów i symboli zaczerpniętych ze świata flory i fauny. Co więcej, temu światu przyrody, do którego biologicznie człowiek przynależy i w którym żyje, wiara Izraela nadała sens religijny – są to dzieła Boże, o czym mówi otwierający Biblię wspaniały hymn o stworzeniu świata, ukazujący go jako miejsce harmonijnego współżycia ludzi i zwierząt. Jednak wraz z grzechem człowieka wchodzi w ten świat nieporządek i cierpienie, które stają się udziałem całego stworzenia oczekującego przywrócenia pierwotnej harmonii (por. Rz 8, 19nn). W związku z tym zwierzęta solidarnie towarzyszą człowiekowi. Służą mu nie tylko jako pokarm, lecz także reprezentują go w czynnościach religijnych, kiedy składane są w ofierze. Są też znakami Bożej miłości i ładu świata. Przez zwierzęta Bóg wyraża także swoją wolę, poucza i karze. Niektóre z nich mają szczególne znaczenie teologiczne, bowiem przywoływane są przez autorów natchnionych w sposób wyjątkowy – jako symbole obrazu samego Boga, Jego Syna czy Ducha Świętego. Służą plastycznemu pokazaniu Bożej Mocy, Mądrości i Opatrzności.

Tematyka miejsca i roli zwierząt w tekstach biblijnych odnoszących się do obrazu i działania Boga jest zagadnieniem interdyscyplinarnym. Związane jest to z tym, że jej poprawna prezentacja na płaszczyźnie teologicznej wymaga odwołań do różnych dziedzin wiedzy, które przede wszystkim wyjaśnią sposób ich postrzegania oraz znaczenie poszczególnych gatunków w życiu społeczeństw starożytnych, a zwłaszcza Izraelitów. Spośród dziedzin wiedzy, które są pomocne w tego typu badaniach wymienić należy m.in. zoologię, zooarcheologię, archeologię, behawioryzm zwierzęcy, historię, historię sztuki, a także antropozoologię badającą zagadnienia związane z problematyką kulturowych relacji człowiek – zwierzę. Te ostatnie pozwalają bowiem uzupełnić biologiczną charakterystykę danego gatunku o jego wizerunek ukształtowany w kulturze ludzkiej. Na ten obraz składają się także kwestie dotyczące udziału zwierząt w wierzeniach i praktykach religijnych. W związku z tym tak scharakteryzowane zwierzęta stają się dla nas kluczem do zrozumienia świata bogów, a przede wszystkim symboliki religijnej, jakże mocno powiązanej ze światem fauny.

Podjęcie takiej tematyki wiąże się zatem z koniecznością stworzenia odpowiedniego warsztatu naukowego, w znacznej mierze dostosowanego do wymogów pracy z zakresu biblistyki. Dodać również należy, że poza informacjami czerpanymi bezpośrednio ze źródła, czyli tekstu Pisma Świętego, i wielu opracowań zarówno polskich, jak i zagranicznych, autorka niniejszej pracy opierała się

również na własnej wiedzy i doświadczeniu. Zdobyła je m.in. w czasie studiów na Uniwersytecie Rolniczym im. Hugona Kołłątaja w Krakowie, które ukończyła ze stopniem doktora inżyniera nauk rolniczych w zakresie ogrodnictwa. Ponieważ pochodzi ze wsi, nie są jej także obce praktyczne aspekty hodowli zwierząt gospodarskich i domowych, specyfika ich zachowań oraz wykorzystanie. Na kanwie tego zrodziło się także jej zainteresowanie fauną biblijną, której poświęciła już wiele artykułów i którą omawiała podczas licznych wystąpień na sympozjach i konferencjach naukowych. Zamiłowanie do tego typu dociekań zaowocowało również pochyleniem się nad zagadnieniem zoomorficznych aspektów obrazu Boga w Piśmie Świętym, którego zbadanie w zamyśle autorki ma służyć lepszemu zrozumieniu Biblii samej w sobie oraz jej osadzenia w kulturze świata starożytnego.

Celem niniejszego opracowania jest wskazanie zoologicznych i kulturowych podstaw symboliki biblijnej związanej ze zwierzętami wzmiankowanymi w perykopach, w zamyśle autorów natchnionych, mających przybliżyć pewne aspekty obrazu Boga. Znajomość wyglądu i zaobserwowane zachowanie wielu zwierząt, takich jak np. lew, niedźwiedź, pantera, wilk, orzeł, byk, baranek, gołąb, a nawet wąż, połączone z wiedzą i wyobrażeniami starożytnych na ich temat posłużyły do ukazania Boga i jego działania pomimo wyraźnej tendencji do antropomorficznego, a zwłaszcza transcendentalnego ujmowania Jego tajemnicy². Prowadzenie badań na tych trzech płaszczyznach: zoologicznej, kulturowej i biblijno-teologicznej niewątpliwie pozwoli na wykazanie, czy owe motywy literackie, nawiązujące do wspomnianych przedstawicieli świata fauny, są toposami stanowiącymi dziedzictwo kultury ogólnoludzkiej lub czy są one właściwe tylko dla tradycji biblijnej. Zaznaczyć trzeba, że dzięki narzędziom, z jakich korzysta współczesna biblistyka, m.in. takich jak program komputerowy BibleWorks, stworzenie wykazu perykop, w których wzmiankowane są poszczególne gatunki zwierząt, nie nastęrcza większych trudności. Jednakże na

² Obserwacja zwierząt to bardzo stara metoda. Znamienne było dla niej, że gdy musiało tłumaczyć i oceniać zachowanie poszczególnych przedstawicieli świata fauny, jako miernik służył człowiek. Z nim i z jego postępowaniem porównywano zwierzęta i ich zachowanie. Konsekwencją tego była antropomorfizacja (uczłowieczanie) zwierząt. Jej przykładem jest m.in. przypisywanie zachowaniu lwa takich określeń, jak królewski majestat, powaga, potęga i moc. Dzisiaj, ustaleniem, jaki sposób zachowania jest typowy dla poszczególnych gatunków zwierząt i jak się to zachowanie ukształtowało w czasie rozwoju filogenetycznego, zajmuje się zoopsychologia. Wypracowała ona także odpowiedni zasób pojęć, który służy opisowi wyników badań przeprowadzanych w ramach tej dziedziny nauki, pozwalających w dużej mierze ustrzec się przed zarzutem antropomorfizacji zwierząt – por. W. Ullrich, *Zoopsychologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 10–11.

potrzeby niniejszej pracy zostaną one przeanalizowane pod kątem treści w celu wyodrębnienia spośród nich tych tekstów, które noszą zoomorficzne znamiona obrazu Boga, stanowiąc wyraźną aluzję do Jego przymiotów i działania. Następnie w oparciu o metody pokazujące jak w kluczu symboliki biblijnej odczytywać formy literackie i wzorce pisarskie zastosowane przez autorów natchnionych, podjęte zostaną działania umożliwiające dotarcie do zawartej w nich symboliki, a także pozwalające zrozumieć specyfikę zastosowania danego motywu zwierzęcego. Na tym etapie badań poczynione zostaną także odwołania do dorobku oraz osiągnięć współczesnej zoologii, zoogeografii i archeozoologii. Pomogą one przede wszystkim dokonać poprawnej identyfikacji zoologicznej danego gatunku, umożliwią wyznaczenie zasięgu jego występowania w czasach historycznych oraz dadzą wgląd w jego charakterystykę – odnoszącą się nie tylko do opisu wyglądu danego zwierzęcia, lecz często przybliżającą także jego cechy behawioralne. Ważne jest również, aby w czasie podejmowania wspomnianych wyżej działań badawczych mieć ciągle w pamięci fakt, że pogląd na świat, człowieka oraz zwierzęta, jaki spotykamy na kartach Biblii, odpowiada możliwościom poznawczym i poziomowi wiedzy ówczesnych ludzi. Należy także wziąć pod uwagę to, że autorzy poszczególnych ksiąg Pisma Świętego niewątpliwie uwzględniali w swych wypowiedziach konotacje kulturowe oraz stan psychiczny i potrzeby religijne adresatów, do których je kierowali. Co więcej, chociaż autorzy natchnieni nie pisali traktatu zoologicznego, bowiem nadrzędnym ich celem był opis historii zbawienia i przybliżenie sakralnych i ponadczasowych treści doktrynalnych, dzięki licznym odwołaniom do świata fauny jawią się nam jako wnikliwi obserwatorzy przyrody, umiejętnie wykorzystujący swoje spostrzeżenia. Są one poprawne i bardzo dokładne, co potwierdzają m.in. wyniki badań prowadzonych współcześnie przez zoologów zajmujących się behawioryzmem zwierzęcym, a zwłaszcza zachowaniem instynktownym poszczególnych gatunków. Równocześnie należy mieć świadomość, że interpretując dosłownie odnoszące się do Boga i Jego działania obrazowe i symboliczne sformułowania typu: „skrzydła orle”, „ryk lwa”, „rogi bawole” itp., można stworzyć kuriozalną i zupełnie nieprawdziwą „anatomię Boga”. Jednakże prezentacja znaczeń przenośnych, jakie niesie w sobie biblijna terminologia zoologiczna, nie uprawnia w żadnym wypadku do pełnej ignorancji znaczeń dosłownych, bowiem te pierwsze bazują na drugich. Dlatego też w odniesieniu do omawianych motywów literackich, stanowiących przywołanie konkretnych gatunków zwierząt, podjęte zostaną także próby ukazania znaczenia dorobku współczesnej zoologii w egzegezie tych perykop.

Badania nad biblijną symboliką zwierzęcą, odnoszącą się do przymiotów Boga i Jego działania, a więc jej analiza, opis i konfrontacja z dorobkiem nauk zoologicznych, nie tylko jest zajęciem niezwykle pasjonującym, lecz z pewnością

na gruncie polskim, i nie tylko, jest także przecieraniem szlaków w zakresie tej tematyki. Kwerenda biblioteczna wykazała, że w języku polskim ukazał się tylko jeden artykuł – autorstwa Renaty Jasnos³ – poruszający tę tematykę. Ma on charakter wprowadzający w to zagadnienie i ogranicza się tylko do przykładów ze Starego Testamentu. Pozostałe niezbyt liczne opracowania odnoszą się do konkretnych perykop biblijnych i użytych w nich motywów literackich służących przybliżeniu konkretnych przymiotów Boga. Nad biblijnymi wzmiankami o wężu miedzianym (Lb 21, 4–9; 2 Krl 18, 4) pochyła się z kolei Maciej Münnich⁴, który proponuje widzieć w nim symbol uzdrawiającej mocy Jahwe. Charakterystyką cech symbolicznych węża w Starym Testamencie wraz z ich możliwym tłem pozabiblijnym zajmują się m.in. Karen Randolph Joines⁵ oraz Jacqueline Tabick⁶. Tematykę obrazu i metafory lwa w Biblii i na starożytnym Bliskim Wschodzie podejmuje zaś Brent A. Strawn⁷. Również autorka niniejszego opracowania w jednym ze swych artykułów podejmuje tematykę motywu lwa i orła, jako sposobu ukazania aspektów Bożego działania⁸. Z kolei Anna Kuśmirek omawia metaforę niesienia na skrzydłach orlich w Księdze Wyjścia (19, 4) w tłumaczeniu targumicznym⁹. Problematykę związaną z kultem cielca pod Synajem, o którym czytamy w 32 rozdziale Księgi Wyjścia, omawia z kolei

³ R. Jasnos, *Zoomorficzne aspekty wyobrażenia Boga w Starym Testamencie*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 1, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 169–178.

⁴ M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 219–229; M. Münnich, *Kult brzozywych węży w starożytnym Kanaanie i Izraelu*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 1, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 139–158.

⁵ K. R. Joines, *Serpent symbolism in the Old Testament. A linguistic, archeologic and literary study*, Haddonfield House, Haddonfield 1974.

⁶ J. Tabick, *The snake in the grass. Problems of interpreting a symbol in the hebrew Bible and Rabbinic writings*, „Religion” 16 (1986) nr 2, s. 155–167, [https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(86\)80004-5](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(86)80004-5).

⁷ B. A. Strawn, *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Vandehoeck–Ruprecht, Freiburg 2005 (Orbis Biblicus et Orientalis, 212), <https://doi.org/10.5167/uzh-15039>; B. A. Strawn, *While Does the Lion Disappear in Revelation 5? Leonine Imagery in Early Jewish and Christian Literatures*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 17 (2007) nr 1, s. 34–74, <https://doi.org/10.1177/0951820707083881>.

⁸ A. Wajda, *Biblijne metafory orła i lwa, jako sposób opisu Bożego działania*, „Studia Leopolinensia” 4 (2011), s. 155–162.

⁹ A. Kuśmirek, *„I niosłem was na skrzydłach orlich” Wj 19, 4 – metafora w tłumaczeniu targumicznym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 57 (2004) nr 2, s. 85–90, <https://doi.org/10.21906/rbl.489>.

J. Gerald Janzen¹⁰. Zagadnienie Chrystusa jako Baranka w Pierwszym Liście św. Piotra analizuje Stanisław Hałas¹¹. Większość z przywołanych wyżej autorów nie nawiązuje jednak do zoologicznych podstaw symboliki zwierzęcej związanej z przymiotami Boga i Jego działaniem.

Dodać jednak trzeba, że omówienie symboliki zwierząt biblijnych można znaleźć także w opracowaniach słownikowych i encyklopedycznych, ale trzeba uwzględnić, że są one raczej sygnalizacją danej kwestii, co wynika z hasłowej formy ujmowania treści, charakterystycznej dla tych publikacji. Najobszerniejszym dziełem szczególnie przydatnym do badań nad symboliką biblijną jest przełożony z języka angielskiego *Słownik symboliki biblijnej* wydawnictwa Vocatio¹². Słownikami, które także uwzględniają symbolikę związaną ze zwierzętami nie tylko w Biblii, lecz także w tradycji chrześcijańskiej i kulturze ludzkiej, są: *Słownik obrazów i symboli biblijnych* Manfreda Lurkera¹³ oraz opracowanie autorstwa Dorothei Forstner pt. *Świat symboliki chrześcijańskiej*¹⁴. Omówienie symboliki wielu przedstawicieli fauny biblijnej, poszerzone o kontekst interpretacji patrystycznych i średniowiecznych, znajdujemy z kolei w *Bestiarium chrześcijańskim* opracowanym przez Stanisława Kobielusza¹⁵. Odniesienia do sposobu odczytywania symboli nie tylko w tradycji chrześcijańskiej, lecz także przez inne kultury i cywilizacje podejmują z kolei Władysław Kopaliński w *Słowniku symboli*¹⁶ i Manfred Lurker w *Prześlaniu symboli w mitach, kulturach i religiach*¹⁷.

Opracowania, które poza symboliką zwierząt biblijnych podejmują także pewne kwestie związane z ich charakterystyką zoologiczną, występowaniem na terenach biblijnych i znaczeniem dla ówczesnych ludzi, znajdujemy w *An*

¹⁰ J. G. Janzen, *The Character of the Calf and Its Cult in Exodus 32*, „Catholic Biblical Quarterly” 52 (1990), s. 597–607.

¹¹ S. Hałas, *Chrystus jako Baranek w 1 P*, [w:] *Agnus et sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 1993, s. 124–133 (Studia, 2).

¹² L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 1998 (Prymasowska Seria Biblijna).

¹³ M. Lurker, *Słownik symboli i obrazów biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1989.

¹⁴ D. Forstner, *Świat symbolik chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.

¹⁵ *Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, red. E. Przybył, tłum. i oprac. S. Kobielus, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2005.

¹⁶ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.

¹⁷ M. Lurker, *Prześlanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011.

*Encyclopedia of Bible Animals*¹⁸ i *Atlasie zwierząt biblijnych* autorstwa Barbary Szczepanowicz i Andrzeja Mrozka¹⁹. Zagadnienia związane ze szczegółową charakterystyką fauny terenów biblijnych podejmują zaś Friedrich S. Bodenheimer²⁰, Georg Cansdale²¹, Jehuda Feliks²² i Walter W. Ferguson²³. Wymienieni autorzy skupiają się jednak przede wszystkim nad poprawną identyfikacją gatunkową zwierząt wzmiankowanych w Piśmie Świętym lub występujących na terenach biblijnych.

W związku z powyższym niniejsze opracowanie poprzez podjętą tematykę dotyczącą ukazania zoomorficznych aspektów obrazu Boga w Piśmie Świętym będzie tworzyć pomost między opracowaniami z zakresu symboliki i zoologii biblijnej.

W rozdziale pierwszym zostanie przedstawiona ogólna charakterystyka fauny biblijnej na tle uwarunkowań historyczno-kulturowych i geograficzno-przyrodniczych. Te ostatnie doprowadziły m.in. do wyznaczenia stref zoogeograficznych na obszarze dzisiejszego Izraela, w którego terytorium wpisują się granice Ziemi Świętej określanej w Biblii jako kraj od Dan do Beer-Szeby (por. Sdz 20, 1). Podstawą wyznaczenia zasięgu poszczególnych stref był określony dobór fauny, dlatego gdy czytamy w Biblii np. o niedźwiedziach, to z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że opisane wydarzenia rozgrywają się w okolicy góry Hermon, na Wzgórzach Golan czy w Górnej Galilei. Dodać również trzeba, że biblijne wzmianki o zwierzętach są bardzo pomocne w przypadku badań nad składem gatunkowym fauny w Izraelu w czasach historycznych. Następnie zaprezentowane zostaną biblijne systemy klasyfikacji zwierząt, które opierają się zasadniczo o kryterium kulturowo-praktyczne.

Rozdział drugi z kolei będzie traktował o roli terminów zoologicznych w tekstach biblijnych w ujęciu zagadnień związanych z językiem. Omówione zostaną tu przede wszystkim kwestie dotyczące języka Biblii i środków stylistycznych, które są dla niego właściwe. Ponieważ zwierzęta związane z obrazem Boga i jego działaniem można rozpatrywać w kategoriach symbolu, dlatego

18 P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, Steimatzky, Tel Aviv 1986.

19 B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsca w Biblii i symbolika*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 190–194.

20 F. S. Bodenheimer, *Animal Life in Palestine. An introduction to the problems of animal ecology and zoogeography*, L. Mayer, Jerusalem 1935; F. S. Bodenheimer, *Animal and man in Bible Lands*, E. J. Brill, Leiden 1960 (Collection de Travaux de L'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 10).

21 G. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, The Paternoster Press, Sydney–Toronto–Auckland–Cape Town 1970.

22 J. Feliks, *The animal world of the Bible*, Sinai, Tel Aviv 1962.

23 W. W. Ferguson, *The Mammals of Israel*, Gefen Publishing House, Jerusalem 2002.

omówienie jego roli i znaczenia w Piśmie Świętym będzie także zaprezentowane w tej części opracowania.

Religia Izraela, a zatem i biblijne opisy przymiotów Boga, rozwinęły się w konkretnym kontekście kulturowym. Stanowiła go kultura kananejska, niepozbawiona wpływów egipskich, mezopotamskich i hetyckich, a w ostatnich trzech wiekach przed Chrystusem i w czasach powstawania Nowego Testamentu także szeroko rozumiana kultura hellenistyczna. W związku z tym w trzecim rozdziale niniejszej monografii zostaną poruszone kwestie dotyczące roli i znaczenia zwierząt w wierzeniach i obrzędach tych starożytnych kultur i społeczeństw. Pozwoli to przyjrzeć się zwłaszcza zagadnieniom dotyczącym tego, czy można mówić o uniwersalnej symbolice zwierzęcej i wspólnych motywach literackich właściwych dla kultury i dziedzictwa basenu Morza Śródziemnego, z której we właściwy dla siebie sposób skorzystali autorzy biblijni w celu werbalizacji tajemnicy Boga i Jego relacji do człowieka. Okazać się jednak może, że zwierzęca symbolika biblijna, przynajmniej w odniesieniu do niektórych gatunków zwierząt, jest własnym dziedzictwem Pisma Świętego i jego wkładem do kultury i tradycji chrześcijańskiej.

W rozdziale czwartym zostaną przedłożone kwestie szczegółowe dotyczące motywów zwierzęcych użytych w konkretnych perykopach biblijnych do przedstawienia obrazu Boga i Jego relacji do człowieka. W pierwszej kolejności zostanie omówiona kwestia biblijnego zakazu ikonografii i ikonodulii. Następnie przedłożone będą zagadnienia dotyczące wartościowania świata zwierzęcego w Biblii. Pozwoli to zrozumieć, dlaczego w dalszej części niniejszego rozdziału dokonano rozgraniczenia między zwierzętami dzikimi i udomowionymi, które są przywoływane w perykopach biblijnych jako metafory obrazu Boga i Jego działania. Spośród licznych reprezentantów dzikiej fauny, wzmiankowanych na kartach Pisma Świętego, tylko niektórym autorzy natchnieni nadali charakter motywów literackich wiązanych z Bogiem. Zaliczają się do nich: lew, niedźwiedź, pantera, wilk, orzeł i wąż. Spośród zwierząt udomowionych wymienić należy byka. W związku z powyższym w niniejszym rozdziale na tle przypisywanych im w Biblii znaczeń symbolicznych zostanie zaprezentowana charakterystyka zoologiczna tych gatunków oraz omówione ich znaczenie w wierzeniach i kulcie sąsiadów Izraela. Będzie to punktem wyjścia do przedstawienia i wyjaśnienia ich roli w takim, a nie innym sposobie werbalizacji tajemnicy obrazu Boga w Piśmie Świętym.

W rozdziale piątym zostaną zaprezentowane zagadnienia związane z barankiem i lwem, ponieważ autorzy Nowego Testamentu przywołują te zwierzęta jako tytuły Chrystusa – „Baranek Boży”, „Baranek stojący, jakby zabity”, „Lew z pokolenia Judy”. Osobny podrozdział będzie poświęcony charakterystyce gołębi oraz ich znaczeniu w życiu i kulcie mieszkańców basenu Morza

Śródziemnego. Następnie na kanwie tych informacji zostanie omówiona symbolika tego ptaka ze szczególnym uwzględnieniem roli gołębic w perykopach biblijnych mówiących o zstępowaniu Ducha Świętego. W niniejszym rozdziale zostaną zaprezentowane także zagadnienia związane z symboliką i znaczeniem hodowli kury domowej w starożytności. Podjęcie tego tematu będzie wprowadzeniem do analizy Jezusowej metafory kwoki gromadzącej pod swymi skrzydłami kurczęta.

1. Ogólna charakterystyka fauny biblijnej

Biblia jest niekwestionowanie unikatowym źródłem pośród pism i artefaktów pochodzących ze starożytnego Bliskiego Wschodu. Jej fenomen polega na niezwykłym wpływie, jaki miała i ma na społeczeństwa oraz religie przez tysiące lat. Polega on też na tym, że Biblia, nad którą się dziś pochylamy, jest jednocześnie tym, czym była w swym oryginalnym, pierwotnym kształcie i kontekście, oraz tym, czym stała się jako Pismo Święte ciągle czytane i interpretowane przez wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa.

Pismo Święte nie jest jedną książką, lecz całą biblioteką, która pomimo zasadniczego skupienia się na kwestiach teologicznych ukazuje nam także realia historyczne, kulturowe, ekonomiczne oraz przyrodnicze właściwe dla czasu powstania poszczególnych ksiąg. Współ z archeologią Biblia pozwala nam zrekonstruować codzienność w przywoływanych przez nią perykpopach. Możemy dowiedzieć się zatem, co wówczas noszono i z czego robiono odzież, określić, w jaki sposób ludzie podróżowali i jak się odżywiali. Pośrednio poznajemy też sposoby uprawy i produkcji żywności oraz narzędzia i broń, jakiej używano. Dowiadujemy się także, jak przebiegały wojny, które w tamtych czasach toczono. Biblijne opisy są dla nas również źródłem wiedzy o tym, jak autorzy natchnieni i im współcześni postrzegali otaczającą ich rzeczywistość.

W związku z powyższym nie powinien nas zaskakiwać fakt, że w Piśmie Świętym spotykamy stosunkowo dużo tekstów i wzmianek o zwierzętach. Wyraz temu w pięknym literackim ujęciu dała Anna Kamińska, która w następujący sposób opisała tę biblijną rzeczywistość:

Gdy się wpatrzeć w Biblię jak w wielki kłębiący się obraz, ujrzymy obok tłumu ludzi niezliczone zwierzęta, bestie ziemne i powietrzne, mieszkańców ziemi od prawieków, od stworzenia. Biblia jest olbrzymim zwierzyńcem, któremu przypatrzeć się byłoby rzeczą niezmiernie ciekawą¹.

¹ A. Kamińska, *Bestiarium biblijne*, [w:] A. Kamińska, *Twarze Księgi*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982, s. 160.

Na wspomniany zwierzyniec biblijny składa się około 130 nazw zwierząt, z czego prawie jedna trzecia wymieniona jest w katalogach tzw. zwierząt czystych i nieczystych (Kpł 11 i Pwt 14). Dodać trzeba, że niektóre z nich są wspomniane tylko w tych wykazach i stanowią tzw. *hapax legomena* Biblii².

Podkreślić także warto, że biblijne opisy odnoszące się do specyficznych cech wyglądu i zachowania różnych przedstawicieli świata fauny są jednymi z pierwszych, jakie dostarczają starożytne źródła pisane. Niewątpliwie są one także pokłosiem fascynacji i doskonałego zmysłu obserwacji przyrody³, jakie cechowały autorów poszczególnych ksiąg biblijnych, używających niejednokrotnie tych obrazów do pokazania Bożych interwencji w ludzkie losy, czy jako formy pouczenia⁴.

1.1. Specyfika doboru gatunkowego fauny na terenach biblijnych

Zasadnicze, czyli teologiczne przesłanie Biblii, nie pozwala jej rozumieć dosłownie ani jako źródła historycznego, ani tym bardziej jako podręcznika zoologii prezentującego faunę terenów, na których lokowane są opisane w niej wydarzenia. Nie oznacza to jednak, że Biblia jest tekstem nieprzydatnym w pracach mających na celu odtworzenie doboru gatunkowego zwierząt właściwego dla omawianego obszaru w czasach starożytnych. Współcześnie wypracowane i stosowane metody badawcze (zwłaszcza analiza krytyczna), które mogą zostać użyte w celu wyodrębnienia poszczególnych warstw literackiej i teologicznej struktury tekstu biblijnego, w połączeniu z analizą zoologiczną tych fragmentów Pisma Świętego, w których wzmiankowane są zwierzęta, pozwala na charakterystykę fauny na terenach biblijnych w czasie powstawania zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu.

Nawet lektura tekstów biblijnych nieukierunkowana na weryfikację poszczególnych gatunków zwierząt przywoływanych w danych perykopach pozwala

2 Por. F. M. Rosiński, *Zwierzęta w ujęciu biblijnym*, [w:] *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*, red. P. Kowalski, K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 52–53 (Stromata Anthropologica, 1).

3 Dzisiaj opisem reakcji zwierząt i zjawiskami z zakresu ich psychologii zajmuje się stonkowo młoda nauka zwana etologią. Jej podstawy stworzyli dwaj badacze – Oskar Heinroth i Konrad Lorenz. Ten ostatni w 1973 roku otrzymał Nagrodę Nobla za liczne prace na temat psychologii zwierząt, w tym także za zdefiniowanie pojęcia „instynktu” oraz nadanie właściwego kierunku współczesnej etologii – por. J. Sokołowski, *Tajemnice ptaków*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1986, s. 6–8.

4 Por. A. M. Wajda, *The Biblical Word of Animals*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 66 (2013) nr 4, s. 293–315, <https://doi.org/10.21906/rbl.72>.

zauważyć duże ich zróżnicowanie. Przyczyny takiego stanu rzeczy niewątpliwie mają różne pochodzenie. Do najważniejszych zaliczyć trzeba czynniki geograficzno-przyrodnicze i historyczno-kulturowe⁵.

Odniesienie się do czynników geograficzno-przyrodniczych w kontekście sporządzenia krytycznej listy gatunków zwierząt wzmiankowanych w Piśmie Świętym jest bardzo istotne, ponieważ sceną dla biblijnej historii zbawienia obok ziemi Izraela były także inne krainy i kraje (por. Rdz 45, 9–10; Ps 137, 1). Dlatego posługując się współczesną nomenklaturą geograficzną, za tereny, gdzie mają miejsce poszczególne wydarzenia opisane na kartach Biblii, należy uznać obszar rozciągający się od Iranu na wschodzie po Libię na zachodzie, od Armenii na północy po Sudan na południu. W związku z tym analiza składu gatunkowego fauny biblijnej dotyczy zasadniczo zwierząt dzikich i udomowionych występujących w starożytności na obszarze wschodniej części basenu Morza Śródziemnego, często określanej w literaturze przedmiotu jako Żyzny Półksiężyc lub Kulturowe Półkole⁶.

Zaznaczyć jednak w tym miejscu należy, że zdecydowana większość wydarzeń biblijnych rozgrywa się na terytorium położonym na przejściu pomiędzy Afryką i Azją, pomiędzy wybrzeżem Morza Śródziemnego a Pustynią Arabską, czyli na obszarze, który powszechnie przyjęło się nazywać Ziemią Świętą⁷. Jest to część zachodniego ramienia Żywnego Półksiężyca, która wpisuje się w obszar dzisiejszej Syrii, Libanu i Izraela.

Naturalną granicę Ziemi Świętej od zachodu stanowi wybrzeże Morza Śródziemnego. Na północy sięga ona po góry Libanu na linii potoku Nahr el-Litani (Leontes), Doliny Baka'a (el-Bika) i góry Antylibanu z Hermonem. Od wschodu jej naturalną granicę wyznacza wypływający ze zboczy Hermonu Jordan, który płynie do Jeziora Galilejskiego i dalej do Morza Martwego. Na przedłużeniu linii Jordanu i Morza Martwego granicę Ziemi Świętej wyznacza wąwóz Araba i Zatoka Eilat/Akaba oddzielająca Półwysp Synajski od Półwyspu Arabskiego.

5 Na wyróżnienie takich czynników pozwalają zwłaszcza informacje zawarte w opracowaniu: D. Hillel, *The Natural History of the Bible. An Environmental Exploration of the Hebrew Scriptures*, Columbia University Press, New York 2006, ss. 354.

6 Szerzej na ten temat: Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia 1979, s. 3–20; *Atlas biblijny*, Drukarnia Wydawnicza im. W. L. Anycza w Krakowie, Warszawa 1990, s. 12–20; por. W. Chrostowski, „Ziemia miodem i mlekiem płynąca”. *Medytacja nad geografią historyczną Palestyny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 44 (1991) nr 4–6, s. 131–138, <https://doi.org/10.21906/rbl.998>; S. Jankowski, *Geografia biblijna*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2007, s. 16–17, 22–44.

7 Ziemia Izraela widziana w perspektywie religijnej jest dla judaizmu oraz dla chrześcijaństwa Ziemią Świętą – por. W. Chrostowski, *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 114 (1990) z. 1, s. 63–76.

Od południowego-zachodu jej kraniec stanowi wyżynna pustynia Negew, która przechodzi w pustynię Synaj. Granicę geograficzną między Negewem a Synajem wyznacza linia pomiędzy Zatoką Eilat i Akaba a ujściem potoku el-Arisz do Morza Śródziemnego⁸.

Uwzględniając powyższe informacje łatwo zauważyć, że ze względu na swe położenie Ziemia Święta jest obszarem, na którym od tysiącleci w naturalny sposób dochodziło do krzyżowania się dróg ludzi i zwierząt z trzech kontynentów – z Afryki, Europy i Azji. Spowodowało to, że od początku kształtował się tutaj specyficzny świat fauny, charakteryzujący się dużym zróżnicowaniem gatunkowym, typowym dla terenów pogranicza stref i wpływów. Z tych samych względów na omawianym terenie mamy do czynienia ze specyficzną szatą roślinną, zasadniczo właściwą dla klimatu śródziemnomorskiego, ale z zauważalnym udziałem pewnych gatunków charakterystycznych dla strefy umiarkowanej oraz tropikalnej. W związku z tym każdy, kto podejmuje próbę odtworzenia rzeczywistego tła przyrodniczego perykop, w których pojawiają się odniesienia do fauny i flory, zobowiązany jest konfrontować przesłanki biblijne z dorobkiem współczesnej zoologii i botaniki, aby przez swoją ignorancję nie wypaczyć zamierzeń autora natchnionego i zaprezentowanego przez niego obrazu⁹. Takie postępowanie podyktowane powinno być również tym, że dla świata istot żywych charakterystyczne jest wzajemnie warunkujące się współwystępowanie gatunków roślin i zwierząt. Światy te tak się przenikają, że tworzą harmonijną całość. Również w tekstach biblijnych spotykamy przykłady istotnych zależności pomiędzy przedstawicielami tych dwóch światów¹⁰. Potwierdzeniem tego są m.in. perykopy traktujące o szarańczy (*Schistocerca gregaria*)¹¹ i rodzajach jej pożywienia, a mianowicie o gatunkach drzew owocowych i zbożach:

⁸ Por. S. Jankowski, *Geografia biblijna*, dz. cyt., s. 44–46.

⁹ Opracowaniami, które bardzo przydają się w tego typu badaniach, są m.in. A. Alon, *The Natural History of the Land of the Bible*, Doubleday, New York 1978; J. M. Freeman, *Manners and Customs of the Bible*, Whitaker House, Springdale 1996; M. Har-El, *Landscape nature and man in the Bible. Sites and events in the Old Testament*, Carta, Jerusalem 2003; R. Gower, *The new manners and customs of Bible Times*, Lion Hudson PLC, Oxford 2004.

¹⁰ Więcej na ten temat: Z. Włodarczyk, *Wzajemnie warunkujące się współwystępowanie gatunków roślin i zwierząt w przekazie biblijnym*, [w:] *Symbol, znak, przesłanie. Symbolika roślin*, red. J. Marecki, L. Rotter, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2009, s. 9–20; Z. Włodarczyk, *Przyroda w Biblii „od cedrów... do hizopu”*, Bonus Liber, Kraków–Rzeszów 2011, s. 97–110.

¹¹ Charakterystyka szarańczy por. F. S. Bodenheimer, *Animal and man in Bible Lands*, dz. cyt., s. 77–78, 138; G. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, dz. cyt., s. 238–244; P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, dz. cyt., s. 105–106; B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych*, dz. cyt., s. 190–194.

Spustoszone jest pole, w żalobie jest ziemia, bo spustoszone jest zboże, wysechł moszcz, zwiędło drzewo oliwne. Zawstydzicie się, rolnicy, narzekajcie uprawiający winnice, z powodu pszenicy i jęczmienia, bo znikło żniwo polne. Uschła winna latorośl i zwiędło drzewo figowe, drzewo granatowe i palma daktylowa, i jabłoń – wszystkie drzewa polne uschły (Jl 1, 10–12; por. także Wj 10, 12–15)¹².

W Księdze Joela czytamy także: „a moje drzewo figowe połupał: obnażył je zupełnie i porzucił, tak że gałęzie ich pobieleły” (Jl 1, 7), co wskazuje, że pędy figowca, jako bardziej soczyste i miękkie w porównaniu do gałązek innych drzew, zostały doszczętnie objedzone przez szarańczę z miękkich tkanek, tak że po nalocie tych owadów pozostały tylko sterczące, pozbawione kory i pobielełe kikuty gałęzi. Przywołane powyżej cytaty świadczą o tym, że autorzy natchnieni byli do tego stopnia wnikliwymi obserwatorami otaczającego ich świata przyrody, że nawet skutki plagi szarańczy wykorzystali do przekazania teologicznych pouczeń.

W badaniach i klasyfikacji fauny biblijnej bardzo pomocne są także tzw. strefy zoogeograficzne. Literatura przedmiotu wyróżnia na terenie dzisiejszego państwa Izrael cztery takie strefy – śródziemnomorską, irano-turańską, saharo-arabską oraz tropikalne enklawy w okolicach Morza Martwego i Doliny Arabii. Strefa śródziemnomorska obejmuje Górę Hermon, Wzgórza Golan, Galileę, Nizinę Akko, Góry Karmel, Nizinę Ezdrelon, zachodnią i środkową Samarię, Szaron i Szefelę, Góry Judzkie oraz północną i środkową część Niziny Filistyńskiej. Strefa irano-turańska ciągnie się wąskim pasem od południowych Wzgórz Golan przez wschodnią Samarię, aż po centralną część Pustyni Judzkiej, gdzie rozszerza się w kierunku zachodnim, obejmując swym zasięgiem północne krańce Gór Judzkich i Szefeli oraz znaczne obszary Północnego Płaskowyżu Negewu, gdzie się zwęża i wąskim pasem, przez wzgórza części centralnej Negewu, dalej rozciąga się na południe. Cechą znamioną są dla niej wpływy azjatyckie, ponieważ stanowi ona przedłużenie stepowego pasa płaskowyżu Azji Środkowej. Strefa saharo-arabska ma z kolei cechy pustynne i obejmuje Dolinę Jordanu, wschodnią część Pustyni Judzkiej, wybrzeże Morza Martwego, Arabę, Płaskowyż Paran i Góry Eliackie, Negew i południowo-zachodnią część Niziny Filistyńskiej. W jej krajobrazie charakterystyczne są wadi, czyli łożyska rzek okresowych, które wyłobily w skałach głębokie wąwozy o stromych ścianach. Stanowią one bliskowschodnie odpowiedniki północno-afrykańskich uedów. Z kolei w końcowym biegu Jordanu oraz nad Morzem Martwym występują

¹² Wszystkie cytaty biblijne podano za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. nauk. A. Jankowski, Pallottinum, wyd. 5, Poznań 2000. Tam, gdzie w treści opracowania uwzględniono inny przekład, wyraźnie to zaznaczono.

oazy tropikalnej strefy sudańskiej o cechach podzwrotnikowych. Występowanie wyżej wymienionych stref zoogeograficznych warunkuje na omawianym terenie unikalną kombinację gatunkową zwierząt, która jest niepodobna do żadnego innego miejsca na świecie. Charakterystyczną dla tego terenu różnorodność gatunkową świata fauny tłumaczy się przejściowym położeniem Izraela na styku trzech kontynentów, zróżnicowaniem klimatycznym oraz dużą rozmaitością krajobrazów i środowisk. Rzeczywistość tę doskonale odzwierciedla lista ssaków (*Mammalia*) występujących obecnie oraz w czasach historycznych na obszarze dzisiejszego Izraela, którego powierzchnia liczy 20 770 kilometrów kwadratowych i jest 15 razy mniejsza od powierzchni Polski. Wykaz ten obejmuje 96 istniejących gatunków endemicznych, sześć wytępionych w czasach historycznych, trzy dzikie gatunki introdukowane i dwa gatunki reintrodukowane. Dla porównania warto dodać, że na terenie Polski występuje nieco ponad 100 gatunków dzikich ssaków, z których wiele w randze gatunku jest wspólnych dla fauny obu krajów, jak np. jeż wschodnioeuropejski (*Erinaceus europaeus concolor*), wilk (*Canis lupus*), lis pospolity (*Vulpes vulpes*), łasica (*Mustela nivalis*), żbik (*Felis silvestris*), dzik (*Sus scrofa*) czy niedźwiedź brunatny (*Ursus arctos*) spotykany jeszcze sto lat temu na terenie Galilei i Judei¹³.

Drugą grupę czynników, które decydowały o doborze gatunkowym zwierząt na terenach biblijnych w starożytności stanowiły uwarunkowania o charakterze historyczno-kulturowym. Za najważniejszy z nich należy uznać domestykację, czyli udomowienie niektórych gatunków zwierząt, która odegrała podstawową rolę w rozwoju kultury materialnej człowieka. Odnosi się to zwłaszcza do rozpowszechnienia na Bliskim Wschodzie hodowli czterech zwierząt kluczowych dla wczesnych rolników, czyli kóz, owiec, bydła i świń. Obszar ten jest także miejscem domestykacji osła i wielbłąda jednogarbego. Udomowione ssaki były i są źródłem pożywienia (mięso, mleko), surowców (sierść lub wełna, skóry) oraz źródłem energii (zwierzęta pociągowe, juczne, wierzchowe). Pochodzą one od gatunków żyjących w stadach, dlatego instynkt podporządkowania się przewodnikowi stada, którego miejsce w warunkach udomowienia zajął człowiek, ułatwił prawdopodobnie ich oswojenie¹⁴. Proces ten zaczął się około 12 tysięcy lat temu i w literaturze przedmiotu określane jest mianem rewolucji neolitycznej, bo doprowadził do tego, że miejsce łowców i zbieraczy zajęli rolnicy i hodowcy. W konsekwencji spowodowało to zmianę w sposobie zdobywania

¹³ Por. W. W. Ferguson, *The Mammals of Israel*, dz. cyt., s. 22–23, 27–34.

¹⁴ Bardziej szczegółowe informacje na ten temat można znaleźć m.in. w: A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005; A. Lasota-Moskalewska, *Archeozologia. Ssaki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

żywności, co zaowocowało pojawieniem się licznych stałych osiedli, a następnie pierwszych cywilizacji. Były to przemiany złożone, długotrwałe i obejmowały obszar rozległego łuku rozciągającego się od wybrzeży północnego Lewantu, w tym Cypru, przez góry Antytaurus w Anatolii aż do północno-zachodniej części gór Zagros w Iranie, tzw. Żyzny Półksiężyc, co odpowiada lokalizacji wielu wydarzeń wzmiankowanych w Biblii¹⁵.

Innym czynnikiem o charakterze historyczno-kulturowym, który przyczynił się do rozpowszechnienia hodowli niektórych gatunków zwierząt na innych obszarach niż właściwe ich występowaniu, był handel. Dotyczył on nie tylko zwierząt hodowlanych, jak np. konie czy muły, lecz także egzotycznych, które już w starożytności były przedmiotem wymiany towarowej i hodowli, czego potwierdzenie znajdujemy m.in. w biblijnym opisie floty króla Salomona, która „razem z flotą Hirama przybywała co trzy lata, przywoząc z Tarszisz złoto i srebro, kość słoniową oraz małpy i pawie” (1 Krl 10, 22)¹⁶.

Wspomniane wyżej konie w czasach biblijnych służyły najczęściej do ciągnięcia rydwanów, ponieważ – na wzór egipski¹⁷ – za niestosowne uznawano pokazywanie się w siodle. Posiadanie tych zwierząt było gwarantem wysokiego statusu społecznego i militarnego, zwłaszcza w odniesieniu do osób sprawujących władzę, co potwierdzają starania króla Salomona mające na celu znaczne powiększenie liczby posiadanych koni i rydwanów (por. 1 Krl 10, 26–29). Chociaż początkowo uchodziły one zasadniczo za zwierzęta bojowe, z czasem upowszechniło się ich użycie do jazdy wierzchem, przez co wykorzystywano je m.in. w służbie kurierskiej (por. Est 8, 10). Mimo to nawet w ostatniej księdze Nowego Testamentu, w Apokalipsie św. Jana, konie są jednym z łatwiej rozpoznawalnych z symboli wojny (por. Ap 6, 1–8)¹⁸.

Innym ciekawym zwierzęciem importowanym w czasach biblijnych do Izraela z krajów ościennych był muł. Spowodowane to było nie tyle tym, że Izraelici nie umieli ich hodować (namnażać)¹⁹, co raczej faktem, że zabraniało im tego prawo:

15 Por. B. S. Arbuckle, *Pace and process in the emergence of animal husbandry in Neolithic Southwest Asia*, „Bioarchaeology of the Near East” 8 (2014), s. 29.

16 Por. *Słownik tła Biblii*, ed. J. I. Packer, M. C. Tenney, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2007, s. 171 (Prymasowska Seria Biblijna).

17 Por. H. Owusu, *Symbole Egiptu*, tłum. M. Dziedzic, Wydawnictwo KOS, Katowice 2002, s. 283; A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione...*, dz. cyt., s. 173.

18 Por. P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, dz. cyt., s. 83–84; *Słownik tła Biblii*, dz. cyt., s. 176; F. H. Wight, *Obyczaje krajów biblijnych*, tłum. R. Piotrkowski, Vocatio, Warszawa 2013, s. 229–232 (Biblioteka Pielgrzyma).

19 Por. J. H. Walton, V. H. Marrhews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2005, s. 394, 927 (Prymasowska Seria Biblijna).

Będziecie przestrzegać moich ustaw. Nie będziesz łączył dwóch gatunków bydła. Nie będziesz obsiewał pola dwoma rodzajami ziarna. Nie będziesz nosił ubrania utkanego z dwóch rodzajów nici (Kpł 19, 19)²⁰.

Potwierdzenie tego znajdujemy w *Misznie* w sederze *Zearim*, traktacie *Kilajim* [*Dwoistość*] 8.1, gdzie pozwala się hodować takie zwierzęta i używać ich do pracy w polu, przypominając równocześnie o zakazie ich pomnażania. Chodzi tu o sytuację, kiedy nie-Izraelita połączył dwa gatunki zwierząt i Izraelita może zachować nowo narodzone zwierzę i je hodować²¹. Przykładem takiego zwierzęcia jest właśnie muł. W zasadzie jest on bowiem bezpłodną hybrydą (tylko czasem mają one potomstwo), czyli mieszańcem międzygatunkowym klaczy konia domowego z ogierem osła. Są to zwierzęta bardziej wytrzymałe od koni. Używano ich do jazdy wierzchem, prac w rolnictwie czy ciągnięcia pojazdów, zwłaszcza dwukołowych. Potwierdzeniem popularności hodowli mułów w starożytności na terenie Bliskiego Wschodu są liczne przedstawienia figuralne tych zwierząt datowane na pierwsze tysiąclecie przed Chrystusem i znajdujące się na reliefach asyryjskich pochodzących głównie z pałacu Assurbanipala w Niniwie²².

Biblijne wzmianki o mułach stanowią zatem potwierdzenie, że przepisy prawa zakazywały jedynie ich namnażania, a nie dalszej hodowli i wykorzystywania głównie jako zwierząt jucznych i pod wierzch. Na mule podróżował m.in. król Dawid i Salomon (por. 1 Krl 1, 33; 1, 44nn)²³.

Należy zatem stwierdzić, że zarówno czynniki geograficzno-przyrodnicze, jak i historyczno-kulturowe warunkują to, że od zarania dziejów losy ludzi i zwierząt, dzikich oraz udomowionych, są ze sobą nierozzerwalnie splecione. Zwierzęta bowiem były i są dla człowieka źródłem pokarmu, różnych surowców, siłą pociągową czy pupilami o statusie członka rodziny. Niektóre z nich przelewały nawet za niego krew, będąc żertwą w starotestamentalnym kulcie ofiarniczym. Dlatego też nie powinno nikogo dziwić, że Pismo Święte obfituje w opisy różnego rodzaju zwierząt, poczynając od aktu stworzenia w Księdze Rodzaju, a na teriomorficznej symbolice Apokalipsy św. Jana kończąc.

²⁰ Przyczyn wprowadzenia zasady niemieszania gatunków niektórzy komentatorzy biblijni próbują szukać w specyficznej sytuacji demograficznej Żydów, którzy musieli bronić swej tożsamości plemiennej, a potem narodowej przed absorpcją przez większych i silniejszych sąsiadów – por. T. Margul, *Zwierzę w kulcie i micie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 183.

²¹ Por. *Miszna Zearim (Nasiona)*, red. nauk. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2013, s. 163–164.

²² Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione...*, dz. cyt., s. 195–197.

²³ Por. F. H. Wight, *Obyczaje krajów biblijnych*, dz. cyt., s. 228–229.

1.2. Biblijne systemy klasyfikacji zwierząt

Według obowiązującej nomenklatury biologicznej biblijne gatunki zwierząt można pogrupować według przynależności do gromady (*Divisio*) wyróżnionej w obrębie królestwa zwierząt (*Regnum Animale*), np. pajęczaków (*Arachnida*), owadów (*Insecta*), ryb (*Pisces*), płazów (*Amphibia*), gadów (*Reptilia*), ptaków (*Aves*) czy ssaków (*Mammalia*). Systematyka ta jest pokłosiem intensywnego rozwoju nauk biologicznych, jaki obserwujemy w ostatnich stuleciach, więc trudno doszukiwać się jej na kartach Biblii, która stosuje własne systemy klasyfikacji zwierząt. Biblijne podziały mają charakter wyraźnie praktyczny i wynikają zasadniczo z obserwacji przyrody oraz roli, jaką dany gatunek odgrywał w życiu ówczesnych ludzi.

W związku z powyższym w Biblii zaznacza się wyraźny podział na zwierzęta lądowe, wodne i plectwo skrzydlate (por. Rdz 1, 20–26²⁴; Ps 104, 10–26). Widzimy zatem, że za kryterium tego podziału autorzy natchnieni przyjęli miejsce bytowania poszczególnych gatunków. Potwierdzeniem tego, że powyższa klasyfikacja ma charakter wyraźnie praktyczny, jest chociażby zaliczenie nietoperza – hebr. *אֲתַלְלֵפִי* *ʾatallēp*, gr. *νυκτερίδα* – do grupy ptaków (por. Kpł 11, 19; Pwt 14, 18), co niewątpliwie związane jest z tym, że to jedyny ssak zdolny do aktywnego lotu²⁵.

Widzimy zatem, że Pismo Święte nie podaje systematyki zoologicznej we współczesnym rozumieniu tego słowa. Autorzy natchnieni grupują zwierzęta w oparciu o łatwo zauważalne cechy zewnętrzne bez wdawania się w szczegóły morfologiczne. Co więcej, stosowana przez nich terminologia zoologiczna ma charakter popularny, stąd często jest niedokładna i nie zawsze z analizy tekstu jednoznacznie wynika, o jaki gatunek lub o jaką grupę zwierząt w danym przypadku chodzi. Dlatego nieraz zachodzi poważna różnica w tłumaczeniu biblijnych terminów odnoszących się do świata fauny na języki nowożytny, często błędna, bo przywołująca gatunki zwierząt, które w czasach starożytnych nie występowały na terenach, na których rozgrywają się opisywane wydarzenia²⁶.

²⁴ Por. C. Korzec, „Niech panuje (...) nad wszystkimi zwierzętami”. Rdz 1, 26 – biblijna koncepcja zoosfery człowieka, [w:] *Ex Oriente Lux. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Stowarzyszenie Bibliistów Polskich, Warszawa 2010, s. 261–281 (Ad Multos Annos, 14).

²⁵ W Izraelu tę grupę ssaków reprezentuje jedna rodzina nietoperzy owocożernych i siedem rodzin nietoperzy owadożernych. Łącznie żyją tu 32 gatunki tych zwierząt, co bez mała odpowiada liczbie gatunków nietoperzy występujących w całej Europie; por. W. W. Ferguson, *The Mammals of Israel*, dz. cyt., s. 43.

²⁶ Por. A. M. Wajda, *Przyczynek do metodyki tłumaczenia terminów zoologicznych w tekstach biblijnych na przykładzie ssaków (Mammalia)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 64

W Biblii wyakcentowany jest także podział na zwierzęta, które się hoduje (owce, kozy, bydło, osły, wielbłądy, a nawet trzoda chlewna) oraz gatunki dzikie, czyli żyjące w swym naturalnym środowisku (na wolności), jak np. lew – hebr. אַרְיָא *'ari* – do którego występowania odnosi się następujący cytat: „Oto nadchodzi on jak lew z gęstwiny nadjordańskiej ku wiecznie zielonym pastwiskom” (Jr 50, 44).

U mieszkańców Bliskiego Wschodu bardzo wcześnie musiało pojawić się zjawisko wpływu licznych stad na budowanie autorytetu wśród sąsiadów i na wykształcenie się przekonania religijnego, że jest to znak przychylności świata bogów. Do dziś na Bliskim Wschodzie posiadanie dużych stad zwierząt hodowlanych jest znakiem bogactwa i autorytetu. Również teksty biblijne odzwierciedlają te poglądy, co widać na przykładzie Abrahama (Rdz 13, 2), Jakuba (Rdz 30, 43), wychodzących z Egiptu Izraelitów (Wj 12, 38; Joz 22, 8), czy Hioba (Hi 1, 3; 42, 12). Jakub dzięki liczным stadom mógł posiadać dwie żony (Rdz 30, 28–43) i pojednać się z bratem (Rdz 32, 14–16). Stada owiec, kóz i większej rogacizny stanowiły także daninę płaconą przez lenników suwerenom lub zwyciężskim władcom (por. 2 Krl 3, 4; 2 Krn 17, 11)²⁷.

Ciekawe są także biblijne wzmianki o świni – hebr. חֲזִיר *hāzîr*. Izraelici umieścili ją bowiem na liście zwierząt nieczystych, co wiązało się z rygorystycznym zakazem spożywania jej mięsa (por. Kpł 11, 7; Pwt 14, 8). Jednakże w czasach Jezusa świnię (gr. χοίρος) musiały być powszechnie hodowane i to w dosyć dużych stadach. Wskazuje na to perykopa zamieszczona w Ewangelii według św. Marka 5, 1–20 (por. Mt 8, 28–34; Łk 8, 26–39) stanowiąca opis wypędzenia duchów nieczystych, które weszły w stado świń liczące około 2000 sztuk. Równocześnie wzmianka o pasącej się trzodzie świń wskazuje na nieżydowski charakter regionu będącego miejscem opisywanych wydarzeń. Potwierdza to nie tylko informacja o położonym po drugiej stronie jeziora kraju Gerazeńczyków (Mk 5, 1), czyli na wschodnim wybrzeżu Jeziora Galilejskiego, lecz także werset zamykający tę perykopę, gdzie jest mowa o Dekapolu: „Poszedł więc i zaczął rozgłaszać w Dekapolu wszystko, co Jezus z nim uczynił, a wszyscy się dziwili” (Mk 5, 20)²⁸.

(2011) nr 3, s. 221–232, <https://doi.org/10.21906/rbl.137>; A. M. Wajda, *Nazewnictwo wybranych gatunków ssaków w Biblii Tysiąclecia w świetle opracowań z zakresu zoologii*, [w:] *Między Biblią a Kulturą II*, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2011, s. 181–191 (Biblia w Kulturze Świata).

²⁷ Por. S. Jankowski, *Geografia biblijna*, dz. cyt., s. 90.

²⁸ Dekapol – grecka nazwa oznaczająca w czasach Jezusa związek (ligę) dziesięciu miast hellenistycznych (*Dekapolis*) leżących na terenie Syrii i Palestyny. Dziewięć z nich znajdowało się na terenie rozciągającym się na wschód od Jordanu (obszar Gileadu

Poprzez analogię do sytuacji, jaka miała miejsce w Egipcie w okresie greckim, kiedy Egipcjanie brali od Greków ich świnie w dzierżawę i hodowali je na potrzeby właścicieli, należy przypuszczać, że stado wzmiankowane zarówno w Ewangelii według św. Marka (5, 1–20), jak i przez pozostałych synoptyków (por. Mt 8, 28–34; Łk 8, 26–39) było przeznaczone na potrzeby Rzymian, którzy w owym czasie okupowali te tereny i także gustowali w mięsie wieprzowym. Wspomniana hodowla świń w Egipcie także musiała być intensywna i liczona w tysiącach sztuk, bo zwierzęta te obowiązkowo bito na każde większe święto²⁹. Grecy i Rzymianie cenili mięso wieprzowe ze względu na jego walory smakowe, a same świnie składali bogom w ofierze³⁰, ale jednocześnie chętnie zlecali hodowlę tych zwierząt ludom podbitym, bo zajęcie to było uznawane za brudne i śmierdzące. Natomiast teksty biblijne (Iz 65, 4; 66, 17) ewidentnie potępiają jedzenie wieprzowiny przez Żydów, widząc w tym wyraźne nawiązanie do nieczystych praktyk pogańskich. Nie dziwi zatem, że kiedy Antioch IV Epifanes złożył świnie jako ofiarę na ołtarzu w Świątyni Jerozolimskiej, zmuszając jednocześnie kapłanów do zjedzenia pozostałego z tej zertwy mięsa, wybuchło powstanie machabejskie (por. 1 Mch 1, 47; 2 Mch 6, 18–23). W czasach Jezusa termin „świnia” był często używany przez Żydów jako obraźliwe określenie pogan³¹.

i Baszanu), a dziesiąte Scytopolis leżało w zachodniej części Palestyny. Pozostałe miasta to: Damaszek, Dium, Filadelfia, Kanatha, Rafana, Pella, Hippos, Gadara i Geraza. Najbliżej wybrzeża Jeziora Galilejskiego, bo na jego wschodnim brzegu, leżało Hippos, dlatego niektórzy egzegeci w jego okolicach umieszczają scenę z opętaniem przez Legion. Na południowy wschód od niego leżała Gadara, a jeszcze dalej na południe Geraza, która w czasach rzymskich była znaczącym ośrodkiem gospodarczym i kulturalnym – por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka 1, 1–8, 26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2013, s. 328–329 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 2.1).

²⁹ Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione...*, dz. cyt., s. 142–145.

³⁰ Świnie składano w ofierze bogom związanym z kultami agrarnymi, np. Demeter. Związane to było zapewne z dużą płodnością tych zwierząt i obfitością krwi wypływającej w czasie ich zabijania – por. S. Kobieliński, *Bestiariusz chrześcijański. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002, s. 318–319.

³¹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, s. 392–393 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.1); F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 442–443 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3.1); R. Bogacz, *Tajemnice Gadary. O Jezusie, o opętanych i świniach*, [w:] *Między Biblią a kulturą*, t. 2, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2011, s. 9–21 (Biblia w Kulturze Świata).

Powyższa wzmianka o hodowli świń stanowi wprowadzenie do kolejnego podziału świata zwierząt występującego na kartach Pisma Świętego, który również nie jest oparty na dociekaniach naukowych, ale jest wyrazem sposobu postrzegania znaczenia zwierząt w kulcie i życiu człowieka. Dotyczy to klasyfikacji fauny biblijnej zgodnie z kryterium kultycznym, według którego zwierzęta dzieli się czyste i nieczyste (Kpł 11, 1–31; Pwt 14, 3–21)³². Do pierwszej grupy (zwierzęta czyste) zalicza się te gatunki, które mają rozdzielone kopyto i przeżuwają pokarm, czyli – zgodnie ze współczesną terminologią zoologiczną – są to zwierzęta parzystokopytne i przeżuwające. Spośród zwierząt wodnych przepisy prawa dopuszczały do spożycia tylko te gatunki, które mają płetwy i pokryte są w całości łuskami. Wśród ptaków za czyste uznawano tylko niektóre ziarnojady, przede wszystkim gołębie i synogarlice. Natomiast do grupy zwierząt nieczystych według tego podziału zaliczano gady, zwierzęta prowadzące ziemnowodny tryb życia, gryzonie, mięsożerne i padlinożerne ptaki oraz ssaki, a także niektóre zwierzęta hodowlane – takie jak świnię, osły i wielbłądy – oraz prawie wszystkie owady.

Pomimo dyskusji i problemów z przekładem niektórych terminów hebrajskich, przywołanych w wykazach zwierząt czystych i nieczystych zamieszczonych w Księdze Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa, należy stwierdzić, że autorzy biblijni niewątpliwie wymieniają tu gatunki rodzime dla terenów biblijnych. Są to zarówno przedstawiciele dzikiej fauny, jak i zwierzęta, które w owym czasie hodowano w Izraelu. Równocześnie trzeba dodać, że ta długa i drobiazgowa lista zwierząt nieczystych nie ustępuje liście tabuistycznych zwierząt egipskich. Jednak między wykazem żydowskim a egipskim zaznacza się zdecydowana różnica w ich postrzeganiu, bo gdy nad Nilem miały one status zwierząt świętych, to nad Jordanem akcentowano ich nieczystość i zdecydowanie oddzielano od sfery *sacrum*. Dodatkowo w Izraelu objęte były one podwójnym tabu³³ – konsumpcyjnym, mającym sporo odpowiedników w ówczesnym świecie i zanieczyszczającym, dotyczącym wyłącznie judaizmu³⁴.

Pojęcie czystości i nieczystości występuje we wszystkich religiach starożytnych i oznacza stan wymagany do tego, by można było zbliżyć się do rzeczy świętych³⁵. W związku z tym w Biblii ściśle wiąże się ono z wyznaczeniem kate-

32 Por. A. Wajda, *Zwierzęta czyste i nieczyste*, [w:] *Wokół Biblii*, red. T. Jelonek, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 128–149 (Biblia w Kulturze Świata).

33 Por. J. Wasilewski, *Tabu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 85–108.

34 Por. T. Margul, *Zwierzę w kulcie i micie*, dz. cyt., s. 194.

35 Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994, s. 194–195.

gorii zwierząt ofiarnych³⁶. W Starym Testamencie zwierzętami ofiarnymi były baranki, kozy, byki³⁷, gołębie, synogarlice, a nawet jałówki (por. Rdz 15, 9–11)³⁸. Składanie ofiar z tych zwierząt umożliwiało Izraelitom spełnianie najważniejszego obowiązku człowieka wobec Boga, czyli aktu adoracji, wdzięczności, prześlągnięcia i prośby. W religii Izraela tylko rytualnie czyste zwierzęta nadawały się na ofiarę. Nie pomniejszało to jednak podstawowej wartości innych stworzeń. Przykładem może być osioł, który jest zwierzęciem nieczystym, ale mimo to jego pierworodne ma być wykupione, jeśli się tego nie zrobi, należy mu złamać kark (Wj 13, 13; 34, 20). Warto także zaznaczyć, że instytucja krwawych ofiar w Izraelu ustała z chwilą zburzenia świątyni w 70 roku po Chrystusie. Natomiast według Listu do Hebrajczyków (Hbr 10) sens ich składania wygasł z chwilą, gdy Jezus Chrystus złożył z siebie ofiarę doskonałą³⁹. Na tę funkcję Chrystusa-Ofiary, która urzeczywistniła się na krzyżu, wskazuje Jan Chrzyciel, przedstawiając Go dwukrotnie jako Baranka (J 1, 29, 35). Chrystus jest bowiem zarówno Barankiem Paschalnym (por. Wj 12, 1–14), jak i cierpiącym Sługą Jahwe (Iz 53, 7). Warto równocześnie zaznaczyć, że już starotestamentalni prorocy podkreślali, że ofiara ze zwierząt nie może stanowić istoty kultu (por. Iz 1, 11–17; Mi 6, 6–8). Odwołanie do tego znajdujemy także w Nowym Testamencie we wspomnianym już wyżej Liście do Hebrajczyków (Hbr 10, 1–18)⁴⁰.

³⁶ Więcej na temat samego rytuału ofiarniczego, historii ofiar izraelskich, genezy rytuału izraelskiego oraz religijnego znaczenia ofiary [w:] R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, tłum. T. Brzegowy, Pallottinum, Poznań 2004, s. 428–468.

³⁷ W przypadku starotestamentowych ofiar z samców bydła domowego należy mówić o bykach (buhajach), byczkach lub cielcach, a nie o wołach, do których, jako zwierząt kastrowanych, odnosił się następujący zapis w Prawie: „Zwierzęcia, które ma jądra zgniecione, starte, wyrwane albo wycięte, nie będziecie składać w ofierze Panu i nie będziecie takich rzeczy robić w waszym kraju” (Kpł 22, 24).

³⁸ Badania archeozoologiczne szczątków zwierząt ofiarnych mówią nam o gatunkowej preferencji ofiarniczej ludów starożytnych. Dzięki nim wiemy, że ofiary ze zwierząt były składane już w epoce kamienia. Zwierzęta przeznaczone na ten cel były poddawane zabiegom kultowym prowadzącym do ich zabicia. W zależności od kultury i rytuału zwierzę było zakopywane lub ćwiartowane i spalane. W drugim przypadku pochówek dotyczył niespalonych kości. Najczęściej na ofiarę przeznaczano udomowione ssaki i ptaki, zwłaszcza bydło, owce i kozy. W odniesieniu do owiec preferowano osobniki młode i bardzo młode, a w przypadku bydła sztuki dojrzałe albo młode, prawdopodobnie nie użytkowane gospodarczo – por. A. Lasota-Moskalewska, *Archeozoologia*, dz. cyt., s. 18–26.

³⁹ Znaczenie ofiary Chrystusa dla chrześcijan w 10. rozdziale Listu do Hebrajczyków omawia: R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 395–446 (List do Hebrajczyków, 2).

⁴⁰ Szerzej na temat biblijnych ofiar ze zwierząt: A. M. Wajda, *Zwierzęta czyste na ołtarzu Jahwe*, „Lumen Bibliae. Pismo Nowej Ewangelizacji przy Ogrodzie Biblijnym w Myczkowcach” 1 (2011) nr 1, s. 117–128.

Natomiast w odniesieniu do człowieka Biblia dzieli zwierzęta na szkodliwe, czy wręcz groźne i niebezpieczne dla niego, oraz takie, które są przyjazne, a nawet potrzebne w jego codziennym życiu i funkcjonowaniu⁴¹. Do wyjątkowo groźnych szkodników zaliczyć należy plagi szarańczy (*Schistocerca gregaria*), których naloty kończyły się bardzo często klęską głodu (por. Jl 1, 4)⁴². Straty w uprawach powodowały także dziki (Ps 80, 12–14) i lisy pustoszące winnice (Pnp 2, 15). Również jadowite węże uważano za szczególnie groźne (por. Lb 21, 1–4).

Wzmianki biblijne odnoszące się do świata fauny pozwalają także wyróżnić grupę zwierząt łownych, których wykaz poznajemy m.in. na podstawie informacji o dostawach żywności na dwór króla Salomona:

Codzienną dostawę żywności dla Salomona stanowiło: trzydzieści kor najczystszej mąki i sześćdziesiąt kor zwykłej mąki, dziesięć tucznych wołów i dziesięć wołów pastwiskowych oraz sto owiec oprócz jeleni, gazeli, danieli i tucznego ptactwa (1 Krl 5, 2–3).

Dziczyzna, jaką mogli spożywać Izraelici, to mięso jelenia⁴³, gazeli, antylopy, bawołu i koziorożca (por. Pwt 14, 5), lecz nie dzika czy zająca (por. Pwt 14, 7). Szczególnie cenione było mięso gazeli i jeleni (por. Pwt 12, 15). Dodać trzeba, że i myśliwego obowiązywał kodeks łowiecki mówiący o tym, że z zabitej zwierzyny należy zaraz spuścić krew i przykryć ją ziemią, bowiem wierzono, że jest ona siedliskiem życia (por. Kpł 17, 13–14). Natomiast przy łapaniu ptaków można było zabierać jajka, a nawet pisklęta, lecz wcześniej należało wypłoszyć matkę (Pwt 22, 6–7). Polowano głównie na przepiórki (por. Lb 11, 32) oraz na dzikie gołębie, które gnieździły się w szczelinach skalnych: „Gołąbko ma, [ukryta] w zagłębieniach skały, w szczelinach przepaści” (Pnp 2, 14a)⁴⁴. Główne ostoje dzikiej zwierzyny i miejsca polowań w czasach biblijnych to bagna

⁴¹ S. Jankowski, *Geografia biblijna*, dz. cyt., s. 213.

⁴² Por. J. Feliks, *The Animal World of the Bible*, dz. cyt., s. 115.

⁴³ W ramach uściślenia zoologicznego należy podkreślić, że chodzi tutaj prawdopodobnie o daniela (*Dama dama*), ssaka z rodziny jeleniowatych. Jego naturalny zasięg występowania obejmuje tereny Azji Mniejszej, w tym Ziemię Świętą, co pozwala przypuszczać, że powszechnie występował on na tym obszarze w czasach historycznych. Natomiast południowa granica występowania jelenia szlachetnego (*Cervus elaphus*) obejmuje tereny w pobliżu Morza Czarnego, co sprawia, że jego obecność w starożytnym Izraelu może podlegać dyskusji. Dodać trzeba, że daniel jest do niego podobny i wiedzie analogiczny tryb życia.

⁴⁴ Por. A. Chouraqui, *Czasy biblijne*, tłum. L. Kossobudzki, Świat Książki, Warszawa 2012, s. 19–120 (*Życie Codzienne*); F. H. Wright, *Obyczaje krajów biblijnych*, dz. cyt., s. 181–184.

na północ od Jeziora el-Hule (Merom)⁴⁵ oraz dolina Jordanu między Jeziorem Galilejskim a Morzem Martwym nazywane *ez-Zôr* (gąszcz, gęstwina, zarosła), a przez Arabów *el-Ghôr* (rów, rozpadlina, depresja)⁴⁶. Potwierdzeniem tego są słowa proroka Jeremiasza: „Oto nadchodzi on jak lew z gęstwiny nadjordańskiej ku wiecznie zielonym pastwiskom” (Jr 49, 19a).

Innym powszechnym artykułem żywnościowym w czasach biblijnych, który wpisuje się w sposoby klasyfikację świata fauny były ryby. Obfitowało w nie Jezioro Galilejskie, na którego bogatą faunę składa się około 37 gatunków ryb⁴⁷. W Starym Testamencie ryby określa się hebrajskim terminem דָּגִים *dāgim*, liczba poj. דָּג *dāg*⁴⁸. Zwierzęta te były także obiektem fascynacji i zaciekawienia związanego niewątpliwie z ich wyglądem i umiejętnością życia w wodzie. Potwierdzeniem tego są słowa sławiące mądrość i zainteresowania króla Salomona:

Rozprawiał też o drzewach: od cedrów na Libanie aż do hizopu rosnącego na murze. Mówił także o zwierzętach czworonożnych, o ptactwie, o tym, co pełza po ziemi, i o rybach (1 Krl 5, 13)⁴⁹.

⁴⁵ Jezioro to, do czasu osuszenia go przez Izraelczyków w latach 1951–1958, liczyło około 15 kilometrów kwadratowych powierzchni i 3–5 metrów głębokości (latem poziom wody znacznie się obniżał). Miało kształt owalno-trójkątny (około sześć kilometrów długości oraz około 4,5 kilometra szerokości) i brzegi gęsto porośnięte podzwrotnikową i subtropikalną roślinnością (m.in. sięgającymi trzech metrów wysokości łodygami papirusu, olbrzymimi nenufarami, wysokimi do czterech metrów trzcinami). Dzięki temu było ostoją dla ptactwa i dzikiej zwierzyny. Osuszenie jeziora i okolicznych bagien przyniosło wprawdzie 15 tysięcy hektarów nowej, bardzo urodzajnej ziemi uprawnej i uwolniło cały region od plagi malarii, lecz zarazem naruszyło równowagę ekologiczną, stawiając w obliczu zagłady wiele unikatowych gatunków roślin i zwierząt. Aby jej zapobiec, odtworzono Jezioro el-Hule, lecz dziś jest ono znacznie mniejsze (jedynie około jednego kilometra kwadratowego powierzchni i jednego metra głębokości) – por. H. O. Thompson, *Jordan River*, [w:] *Anchol Bible Dictionary*, t. 3: H–J, ed. D. N. Freedman, Yale University Press, New York–London–Toronto 1992, s. 955.

⁴⁶ Przypomina olbrzymiego, zielonego węża, który pośród popielato-szarej pustynnej doliny wiję się niezliczonymi serpentynami – por. H. O. Thompson, *Jordan, Jungle of*, [w:] *Anchol Bible Dictionary*, t. 3: H–J, ed. D. N. Freedman, Yale University Press, New Haven 1992, s. 960–961.

⁴⁷ Według Friedricha S. Bodenheimera fauna Jeziora Genezaret liczy 26 gatunków ryb – por. F. S. Bodenheimer, *Animal Life in Palestine*, dz. cyt., s. 420. Michał Bednarz mówi o 30 gatunkach ryb – por. M. Bednarz, *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej*, Biblos, Tarnów 2008, s. 119.

⁴⁸ L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. nauk. P. Dec, Vocatio, Warszawa 2008, s. 202–203.

⁴⁹ Więcej na temat gatunków ryb poławianych w czasach biblijnych, o rybołówstwie i technikach połowu: A. M. Wajda, *Motywy ryb, rybaka i jego pracy w wybranych perykopach biblijnych*, „Studia Catholica Podoliae” 7 (2013), s. 103–113.

Biblia wspomina także o zwierzętach mitologicznych i strasznych potworach – Smoku, Rahabie, czy Lewiatanie, nad którymi Bóg ma jednak absolutną władzę:

Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu. Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana, wydałeś go na żer potworom morskim (Ps 74, 13–14; por. także Ps 89, 11; Iz 51 9).

Inna kategorię tworzą zwierzęta apokaliptyczne. Zazwyczaj stanowią one kompozyt wizualny różnych, budzących grozę elementów zaczerpniętych ze świata fauny, które – jak podaje Franciszek M. Rosiński – pod względem morfologicznym i akcyjnym daleko przekraczają domniemany wygląd i zachowanie zwierząt mitycznych, a także nie są one egzageracją rzeczywistych zwierząt, lecz pełnią rolę wieloaspektowej alegorii, np. zatruwającej zbiorowej mocy, przeciwstawiającej się w eschatologicznych czasach Chrystusowi i Jego wiernym (por. Ap 12, 3–16)⁵⁰. Do zwierząt apokaliptycznych należą także istoty hybrydowe, które często są częściowo antropo- i zoomorficzne⁵¹.

Wymienione wyżej sposoby klasyfikacji fauny biblijnej niewątpliwie pokazują nam, w jaki sposób postrzegano wówczas otaczający świat oraz jak korzystano z jego zasobów zarówno w życiu codziennym, jak i w ramach kultu ofiaricznego. Zapoznanie się z tymi podziałami jest również cenne w kontekście próby wyjaśnienia przyczyn przywoływania w tekście biblijnym takich, a nie innych przedstawicieli świata fauny jako zoomorficznych aspektów obrazu Boga w Piśmie Świętym i sposobu wyrażenia przez autorów natchnionych Jego działania. Związane jest to z tym, że biblijne wzmianki na temat zwierząt nie służą wyłącznie ich charakterystyce zoologicznej czy opisowi morfologicznemu, lecz najczęściej są podporządkowane jakiejś przewodniej idei etycznej lub religijnej⁵². Zazwyczaj sposób bycia i zachowania poszczególnych przedstawicieli świata fauny jest metaforą postępowania ludzkiego lub wzorcem dla człowieka. W kolejnych rozdziałach opracowania zostaną jednak zaprezentowane te wzmianki biblijne o zwierzętach, które służą przybliżeniu tajemnicy osoby Boga i Jego działania.

⁵⁰ Por. F. M. Rosiński, *Zwierzęta w ujęciu biblijnym*, dz. cyt., s. 60–61.

⁵¹ Por. A. M. Wajda, *Istoty Żywe w Apokalipsie św. Jana*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 175–184; A. M. Wajda, *Zwierzęta apokaliptyczne*, [w:] *Aspekty biblijnego przesłania*, cz. II, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, Kraków 2013, s. 135–151 (Biblia w Kulturze Świata).

⁵² Biblijne odniesienia do świata fauny stoją także u podstaw rozważań na temat tzw. teologii zwierząt – por. A. Linzey, *Teologia zwierząt*, tłum. W. Kostrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

2. Rola terminów zoologicznych w tekstach biblijnych w kontekście językowym

W niniejszym rozdziale zostaną podjęte kwestie związane z prawidłowym odczytaniem biblijnych opisów, w których pojawiają się odniesienia do świata fauny. Trzeba sobie bowiem uświadomić, że ich lektura w połączeniu z wiedzą przyrodniczą, jaką mamy na temat żywych stworzeń, a dotyczącą ich charakterystyki, występowania, znaczenia dla człowieka i roli w ekosystemie, często wymaga od nas takiego skonfrontowania tych informacji z danymi przywołanymi przez autora natchnionego, aby nie zdradzić jego zamierzeń. Chodzi tu zwłaszcza o różnice w sposobie patrzenia na świat istot żywych. Ludzie Biblii byli przede wszystkim doskonałymi obserwatorami, przez co ich wiedzę o świecie przyrody i zachodzących w nim procesach możemy określić jako praktyczną. Natomiast współczesny człowiek w dużej mierze jest w tej dziedzinie teoretykiem. W przeciwieństwie do ludzi żyjących w starożytności nie stawia on sobie już pytań o przyczynę wielu zjawisk, bowiem zostały mu one przedstawione i wyjaśnione przez nauki przyrodnicze. Dlatego jego postrzeganie świata istot żywych nie nosi już znamion owej tajemniczości i dopowiedzeń bazujących na wyobraźni. Z tego powodu staje on przed koniecznością nieco innego spojrzenia na perykopy biblijne, w których pojawiają się wzmianki o zwierzętach. W pierwszej kolejności musi się on zastanowić, czy przedstawiciele fauny przywołanych w danych perykopach ma postrzegać jako istoty realne, stanowiące jedynie naturalne i właściwe tło dla opisywanej przez hagiografa rzeczywistości, czy raczej jako alegoryczny sposób przedstawienia jakiejś sytuacji lub pouczenia.

W próbie obiektywnego odniesienia się do powyższych kwestii należy zwłaszcza pamiętać, że zasadniczym celem Biblii jest przekaz Bożego Objawienia. Jest to zatem księga spisana w kluczu teologicznym, dlatego przy jej lekturze należy również uwzględnić analogiczne kryteria. Z tego powodu nie można także oczekiwać, że biblijne odniesienia do świata zwierząt będą miały charakter ściśle zoologiczny. Dlatego w czasie lektury Biblii ważne jest, aby po

wstępnej weryfikacji przyrodniczej analizować biblijne wzmianki o zwierzętach w kluczu literackim, a przede wszystkim teologicznym.

2.1. Język Biblii i środki stylistyczne z nim związane

Oryginalny tekst Biblii został przekazany w dwóch językach semickich – hebrajskim i aramejskim oraz w języku greckim *koinè*, tzw. grece wspólnej (od gr. ἡ κοινὴ διάλεκτος *he koinè dialektos* – „wspólny dialekt”) należącej do rodziny języków indoeuropejskich. Rzeczywistość tę w bardzo plastyczny sposób komentuje Gianfranco Ravasi, który stwierdza:

Biblia powierza się ubóstwu wyrażenia się w języku kamienistym jak pustynia, ubogim i szorstkim: takim jak język hebrajski klasyczny, który może odwołać się do ograniczonego arsenału leksykalnego, złożonego jedynie z 5750 wyrazów. Albo opiera się na języku greckim *koinè*, o wiele skromniejszym od języka klasycznego świata greckiego, jako że nowotestamentalny słownik grecki opiera się na dziedzictwie jedynie 5433 wyrazów. Co więcej, kenoza dochodzi do tego punktu, że najważniejsze imię, imię boskie, zawiera cztery tylko spółgłoski, JHWH, które pozostają nieme, nie do wypowiedzenia¹.

Język, w którym Pismo Święte zostało napisane i w którym przemawia sam Bóg, trzeba interpretować zgodnie z jego strukturą i duchem, wydobywając z niego zawarte w nim myśli, sugestie, twierdzenia i pytania dotyczące prawd objawionych oraz Bożej woli zbawienia człowieka. Dodać trzeba, że język Biblii to język obrazów, przenośni, symboli i wszelkiego rodzaju przysłów i idiomów. Z tych obrazów, symboli i idiomów, dzięki najnowszym regułom interpretacji Pisma Świętego, wydobywa się zawarte w tym języku najgłębsze myśli, ukryte tajemnice Boże, a nade wszystko obraz samego Boga, często tak nieporadnie przedstawionego w ludzkich słowach, a równocześnie majestatycznie przechodzącego po stronicach Biblii.

Z pomocą w znalezieniu odpowiedzi na pytanie, jaki jest język biblijny, przychodzi nam Stanisław Włodarczyk, który określa go mianem języka egzystencjalnego, bo bazującego na obserwacji życia codziennego człowieka. Uzasadnia to w odniesieniu do tzw. teorii *synkatabasis* Jana Chryzostoma² stwierdzającego,

¹ G. Ravasi, *Wprowadzenie*, [w:] M. Starowieyski, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 14.

² Do tej teorii odwołuje się także Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 13: „W Piśmie Świętym więc objawia się przy stałym zachowaniu Bożej prawdy i świętości – przedziwne «zniżanie się» wiecznej Mądrości, «byśmy uczyli się o niewysłowionej dobroci Boga i o tym, jak bardzo dostosował się On w mowie,

że Bóg, „pisząc” do ludzi, zniżył się do nich, do ich sposobu myślenia, mówienia i zwyczajnego języka, po to, aby człowiek mógł zrozumieć wolę Bożą. Wspomniany autor następnie na przykładzie cytatu z Listu do Hebrajczyków (1, 1–2) pokazuje etapy owego „zniżenia się” Boga do człowieka na płaszczyźnie języka. W Biblii bowiem Bóg przemawia do człowieka nie tylko przez wizje, sny, zdarzenia, lecz także za pomocą ludzkiej mowy, posługując się m.in. ustami proroków (por. Pwt 18, 18), a w końcu przemawia do nas przez Syna (por. Hbr 1, 2a). Od tej chwili Jezus mówi do swych słuchaczy, a charakterystycznymi elementami jego języka są: wyrażenia mądrościowe (Mk 1, 15), apokaliptyczne (Łk 17, 24), dysputy rabiniczne (Mk 2, 24–26), groźby (Łk 6, 24–26), wyrażenia rozkazu i autorytetu (Mk 1, 25; Mk 1, 41; 4, 39), formy antytez (Łk 6, 20; 6, 24), formy paradoksalne (Mk 9, 43; Mt 5, 39) czy licznie przywoływane w Ewangeliach przypowieści. Nauczyciel z Nazaretu używa ich w celu adaptacji języka wiary do potrzeb i poziomu słuchaczy, co obecnie powinno być także podstawową zasadą w przepowiadaniu orędzia Bożego³.

Znamienne dla języka Biblii jest także to, że Bóg, jak zauważył Jan Paweł II:

Kiedy się wypowiada w ludzkiej mowie, to nie każde Jego słowo posiada taką samą wartość. Dopuszcza wszystkie możliwe odcienie tej mowy z całą jej plastycznością i z pełnym zaakceptowaniem jej ograniczeń. I to właśnie sprawia, że zadania egzegety są tak złożone, konieczne do wykonania, ale i pasjonujące!⁴.

Powyższe słowa pokazują właściwe podejście do języka Biblii oraz jej szaty literackiej. Dzięki takiemu postępowaniu możemy odkrywać piękno Pisma Świętego kryjące się często w prostocie niektórych biblijnych sformułowań. Co więcej, także uzmysłowimy sobie, że właśnie w tym języku, w myśl słów zapisanych w Liście do Rzymian: „To zaś, co niegdyś zostało napisane, napisane zostało i dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą

okazując przezorność i troskliwość względem naszej natury». Bo słowa Boże, językami ludzkimi wyrażone, upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi” – cyt. za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Pallottinum, Poznań 1968, s. 356–357.

3 S. Włodarczyk, *Język biblijny – „język” Boga jako wzór języka w przekazywaniu prawd wiary*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980) nr 5, s. 258–263, <https://doi.org/10.21906/rbl.1517>.

4 Jan Paweł II, *Przemówienie Jana Pawła II w setną rocznicę ogłoszenia encykliki *Providentissimus Deus* i w pięćdziesiątą rocznicę encykliki *Divino afflante Spiritu* (23 kwietnia 1993 r.)*, nr 8, [w:] *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994, s. 13.

Pisma, podtrzymywali nadzieję” (Rz 15, 4), została wypowiedziana filozofia i teologia ludów starożytnego Bliskiego Wschodu.

Na szatę literacką Biblii składają się różnorodne gatunki literackie, których dobór często jest właściwy dla poszczególnych ksiąg. Inny jest w księgach historycznych, inny w prorockich czy mądrościowych. Podkreślić trzeba, że poprzez prawidłowe zidentyfikowanie biblijnych gatunków literackich zyskujemy cenną pomoc w odczytaniu i zrozumieniu nie tylko struktury poszczególnych perykop czy całych ksiąg, lecz także docieramy do właściwej treści Biblii.

Papież Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* przestrzegał jednak:

To, co ludzie Wschodu zamierzali w słowach swoich wyrazić, nie da się stwierdzić jedynie na podstawie reguł gramatycznych albo filologii czy też kontekstu. Egzegeta musi niejako w duchu powrócić do onych dawnych stuleci Wschodu i za pomocą historii, archeologii, etnologii oraz innych gałęzi wiedzy dokładnie określić, jakim rodzajem literackim zamierzali posługiwać się autorowie dawnych czasów i jakim istotnie się posłużyli. Mianowicie ludy wschodnie dla wyrażenia swych myśli nie zawsze używają tej samej formy czy sposobu wyrażania się, jak to ma miejsce u nas, ale raczej takich, jakie wówczas oraz w ich środowisku były w zwyczaju⁵.

W związku z powyższym w czasie studium na tekstami biblijnymi trzeba także uwzględnić tzw. różnicę literacką, czyli wziąć pod uwagę to, że ludzie starożytnego Bliskiego Wschodu myśleli i wyrażali się w sposób diametralnie inny od europejskiej percepcji i opisu świata oraz rozumowania, które zostały wypracowane w szkole greckiej logiki i metafizyki, a następnie przez stulecia dopracowywane i udoskonalane w kolejnych etapach rozwoju zachodniej umysłowości. Dlatego odczytywanie perykop biblijnych w kluczu europejskim może nawet doprowadzić do błędnych interpretacji. W związku z tym w celu wyeliminowania takiej sytuacji należy pamiętać, że język ludzi i autorów Starego Testamentu, a także i w wielu aspektach Nowego, jest domem, w którym panuje semickie rozumienie Boga, świata i człowieka. Chociaż sytuacja polityczna ostatnich wieków przed Chrystusem doprowadziła do kontaktu myśli hebrajskiej i sposobów jej artykulacji z kulturą hellenistyczną, czego wyrazem jest widoczne w nowszych księgach Starego Testamentu zbliżenie się myśli

⁵ Pius XII, Encyklika o właściwym rozwoju studiów biblijnych *De sacrorum bibliorum studiis opportune provehendis*, syn. *Divino afflante Spiritu*, [w:] E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia, historia, kultura*, wyd. II, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1965, s. 570.

hebrajskiej i greckiej oraz ich nakładanie się na siebie⁶, to i tak bardzo żywe pozostało w nich hebrajskie myślenie o wyraźnych cechach egzystencjalnych, symbolicznych, woluntarystycznych, konkretnych, personalistycznych, historycznych, teologicznych, funkcyjnych i dynamicznych.

Dlatego warto przypomnieć, że Bóg dla Hebrajczyka jest Bogiem obecnym i działającym, tu i teraz istniejącym, więc nie widzi on potrzeby, aby „udowodniać”, że On jest. Co więcej, chociaż istniały bolesne pytania (np. skąd zło, cierpienie, śmierć), na które trudno mu było odpowiedzieć, odwołując się do planów i miłości Boga (por. Księga Hioba), to radykalne wątplenie nigdy nie stało się założeniem myśli hebrajskiej. Zatem Hebrajczyk to człowiek pytający, a nie wątpiący, pokłada ufność w Bogu i oczekuje Jego odpowiedzi. Efekt tego jest taki, że literatura biblijna ma zasadniczo charakter dialogowy.

Również postrzeganie historii różni Izraelitę i Greka. Dla Greka stanowi ona cykliczny powrót, a dla Hebrajczyka jest ustawicznym przekraczaniem przestrzeni i czasu, prowadzącym do czasów i miejsc spełniania się obietnic Boga. Zatem historię pojmuje on jako „bycie w drodze”, wędrówkę z Bogiem, przybliżanie się do czasów mesjańsko-eschatologicznego spełnienia.

Wszystko to znajduje swe odzwierciedlenie w języku hebrajskim. Jest on przejrzysty, ale zarazem odznacza się bogactwem i głębią treści, którą odkrywa się stopniowo. Wiele fraz jest łatwych do powtórzenia i wbija się w pamięć (por. Księga Przysłów). Bardzo często obrazy i przypowieści zaczerpnięte są z życia codziennego właściwego dla półkoczowników, pasterzy i rolników⁷.

Widzimy zatem, że lektura tekstów biblijnych, zwłaszcza Starego Testamentu, musi uwzględniać hebrajsko-starożytno-wschodnie myślenie i przedstawianie (wyrażanie), które wyrosło na innym doświadczeniu egzystencji, na innym pojmowaniu wszechświata i w końcu na innym przeżywaniu historii. Dlatego, jak pisze Tomasz Jelonek, trzeba zobaczyć autorów natchnionych na tle ich środowiska i problemów, jakim chcieli zaradzić, oraz zapotrzebowań, na które odpowiadali. Co więcej, trzeba ich zobaczyć na tle warunków, w jakich żyli i pracowali, bowiem one odbijają się na treści przekazu biblijnego, modyfikując go i nadając mu specyficzne piętno aktualności⁸.

Powyższe uwagi trzeba także uwzględnić w czasie analizy perykop biblijnych, w których pojawiają się odwołania do świata zwierząt. Jego postrzeganie,

⁶ Więcej na temat problematyki przenikania kultury greckiej do świata biblijnego oraz wpływów greckich w Piśmie Świętym: M. Wojciechowski, *Wpływy greckie w Biblii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

⁷ Por. A. Läßle, *Od egzegezy do katechezy, t. 1: Stary Testament*, tłum. B. Białecki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s. 15–30.

⁸ Por. T. Jelonek, *Historia literacka Biblii*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009, s. 9.

klasyfikacja i prezentacja w tekstach biblijnych jest również odbiciem semickiego sposobu widzenia świata.

2.2. Rola i znaczenie symbolu w Piśmie Świętym

Współczesny człowiek poprzez „racjonalne” patrzenie na świat zatracił w dużej mierze dostęp do symbolicznego języka poprzednich epok, które charakteryzowało myślenie obrazowo-syntetyczne. Bazowało ono przede wszystkim na założeniu, że sens zjawisk nie leży w nich samych, lecz w tym, że odsyłają one do czegoś poza sobą. Stopniowo ten sposób myślenia zaczął stawać się coraz mniej zrozumiały, zwłaszcza dla współczesnego człowieka, którego cechuje postrzeganie pojęciowo-analityczne, będące pokłosiem osiągnięć w różnych dyscyplinach badawczych, a w szczególności w technice, w naukach przyrodniczych i medycynie. Warto dodać, że przyczyniła się do tego również swego rodzaju powódź bodźców wizualnych dostarczanych przez telewizję, prasę czy internet. Doprowadziła ona do dewaluacji obrazu, który nie jest już nośnikiem znaczeń, lecz zaczął mieć wyłącznie funkcję użytkową, służąc informacji, rozrywce lub reklamie.

Również temat niniejszego opracowania obliuguje do wyjaśnienia idei stosowania symbolu w Biblii, bowiem dla wielu perykop przywołanie obrazu jakiegoś zwierzęcia i przedstawienie go w typowym dla jego bytowania środowisku, doskonale znanym autorowi natchnionemu, było sposobem służącym przekazaniu tego, co doskonale oddaje łaciński termin *ineffabilis*. Mieści on w sobie ideę tego, który nie da się opisać, którego nie należy opisywać, który jest niewymowny, niewypowiedziany⁹. Wyczuwamy nie tylko podświadomie (intuicyjnie), lecz także mamy świadomość, że do niepojętych dla naszego rozumu dziedzin bytu możemy się jedynie zbliżyć w sposób pośredni, przenośny, obrazowo-porównawczy.

Symbol, jak podaje definicja zawarta w *Słowniku języka polskiego* to:

znak umowny, występujący zwykle w formie wizualnej, pełniący funkcje zastępczą wobec przedmiotu (pojęcia, stanu rzeczy, itp.) i przywołujący ów przedmiot na myśl (budzący związane z nim reakcje)¹⁰.

Jest on znakiem, ale nie w zwykłym znaczeniu, na co wskazuje sama etymologia terminu „symbol”. Starożytni Grecy określali bowiem mianem *symbolon*

⁹ Por. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Universitas, Kraków 2006, s. 477.

¹⁰ *Słownik języka polskiego*, t. 3: R–Z, red. M. Szymczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, s. 381.

konkretne części pierścienia, tabliczki lub monety, których pasujące do siebie połowy pozwalały rozpoznać abstrakcyjnie pojmowaną wspólnotę posiadających je osób. W ten sposób same w sobie pozbawione znaczenia pojedyncze części (odłamki, skorupy) były dla nich nosicielami znaczeń z uwagi na poskładaną z nich całość. Zatem istota symbolu polega na skojarzeniu i połączeniu (*symbollein*) obrazu z tym, co w nim uobecnione, przy zachowaniu ścisłego związku, jaki pomiędzy nimi zachodzi. Co więcej posiada on zdolność trwałego i łatwego wyrzucia się w umyśle osoby, która go postrzega¹¹.

W symbolu łączy się zatem to, co widzialne, dotykalne, mierzalne, z tym, czego nie da się opisać, co jest nieuchwytnie, a nawet tajemnicze. Znamienne jest też dla niego to, że równocześnie coś on oznacza i sugeruje, uobecnia coś, co jest bliższe, przybliżając zarazem coś, co jest dalekie. Wskazuje on także na coś, co nie do końca musi być jednoznaczne, czyli tak samo interpretowane przez każdego odbiorcę. Ta nieokreśloność symbolu, zwłaszcza biblijnego, sprawia czasem, że może on nie do końca zostać odkryty, opisany, zbadany, a tylko kontemplowany¹².

Podkreślić jednak trzeba, że prawdziwym kryterium uznania czegoś za symbol biblijny jest związek tego symbolu z wydarzeniami zbawienia. Dlatego Xavier Léon-Dufour nazywa go uprzywilejowanym sposobem przedstawiania spotkań człowieka z Bogiem, który do człowieka przychodzi. Kiedy zaś doprowadzi on już człowieka do samej tajemnicy, okrywa się razem z nią milczeniem¹³.

W związku z powyższym Manfred Lurker wyróżnił dwie funkcje symbolu: komunikatywną i znaczeniową. Znaczy on coś, nie tylko odsyłając do czegoś innego, lecz także uprzytamniając i reprezentując jego znaczenie oraz mając równocześnie udział w tym znaczeniu. Sprawia to, że symboli nie można po prostu wymyślać lub projektować. Są one dane i zakorzenione w praprzyczynie ludzkiego doświadczenia zbiorowego, co odróżnia je od znaków, które są wynikiem umowy, konwencji bądź organizacji. Takimi prasyMBOLAMI (symbolami archetypicznymi), wspólnymi dla wszystkich narodów, kultur i religii, są światło i ciemność, woda i ogień, drzewo, góra i droga. Jednak wraz z rozwojem społeczno-historycznym poszczególnych wspólnot zaczęły się pojawiać symbole kulturowe powstałe na kanwie wspólnych skojarzeń przekazywanych w ich obrębie z pokolenia na pokolenie. Zaowocowało to tym, że jedne grupy zaczęły np. kojarzyć władzę ze słońcem, a inne zaś z orłem lub lwem¹⁴.

11 Por. M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, s. 29.

12 Por. K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębiczy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej Warszawa 2007, s. 56–57 (Rozprawy Naukowe, 3).

13 Por. *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 21–22.

14 M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach...*, dz. cyt., s. 27–28, 38–39.

Natomiast w odniesieniu do symbolu biblijnego Krzysztof Bardski postuluje zawęzić go do kategorii symboli literackich, gdyż ma on charakter motywu literackiego lub zespołu motywów, które na znaczeniach podstawowych budują znaczenia wtórne. W ten sposób, jak zaznacza wspomniany autor, zostaje podkreślona swoista potencjalność symbolotwórcza zawarta w samym tekście, przy równoczesnym zdystansowaniu się od problemu autorstwa sensu symbolicznego, a mianowicie tego, czy za jego powstanie odpowiada czytelnik, czy jest on zamierzony przez autora, czy kwestii ich obopólnego udziału w jego powstaniu¹⁵.

Wyjątkowość Biblii pod względem symbolotwórczym nie tylko w aspekcie literackim, lecz także na szeroko rozumianym polu kultury, często w swych opracowaniach podkreśla Gianfranco Ravasi, który tak charakteryzuje rolę symboli biblijnych:

Dla Biblii jest możliwe opowiedzieć o Bogu w sposób figuratywny, w pięknej formie literackiej i we właściwym języku. Dzięki symbolom można odrzucić niewypowiedzianość, i pewną antyobrazowość, które dotknęły niektóre religie, przynajmniej w pewnych środowiskach: myślimy tu o zakazie tworzenia obrazów w hebraizmie czy w islamie. Ta postawa dotknęła również, ale w sposób delikatny, chrześcijaństwo w okresie ikonoklazmu i w niektórych fazach Reformy protestanckiej. Symbol także pozwala na odrzucenie przedstawień bałwochwalczych, które są często potępiane przez Biblię, a które czasem pojawiały się w dziejach późniejszych. Język symboliczny i to, co rodzi się z niego na poziomie artystycznym, pozwala na zachowanie równowagi tajemnicy Innego i Będącego Poza w Bogu, wraz ze swoim objawieniem, wypowiedzialnością i możliwością komunikowania historycznego z ludzkością¹⁶.

Z kolei Manfred Lurker twierdzi, że są i tacy, którzy z pewną rezerwą odnoszą się do roli symbolu w Biblii, gdyż obawiają się przypisania mu zbyt dużego znaczenia, które w konsekwencji doprowadziłoby do pomieszania tego, co doczesne i przemijające, z tym, co Boskie i wieczne, na wzór opisanych w Biblii wydarzeń pod Synajem, kiedy zaczęto oddawać cześć złotemu cielcowi, zamiast czcić samego Jahwe. Sugerowaną ostrożność powinno się z pewnością zachować, jednak równocześnie trzeba pamiętać, że języki semickie, a więc i język hebrajski, wykazują pewną skłonność do posługiwania się wyrażeniami symbolicznymi, ponieważ jest im prawie nieznanne zjawisko abstrakcji. Uciekają się zatem do konkretów, które nabierają abstrakcyjnego znaczenia przez odpowiednie precyzowanie ich sensu. Niewątpliwie znajduje to wyraz w biblijnym opisie całej

15 Por. K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębic*, dz. cyt., s. 57.

16 Por. G. Ravasi, *Wprowadzenie*, [w:] M. Starowieyski, *Tradycje biblijne...*, dz. cyt., s. 22.

historii zbawienia, gdzie symbol jest wyrazem nigdy nie znikających związków między Stwórcą i Jego stworzeniem, bowiem wszystko, co stworzone, wskazuje na Stwórcę, a nie odwrotnie: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1, 20)¹⁷.

Język symbolu (metafory) jest zatem właściwy dla języka religii, ponieważ, jak już wspomniano, pozwala wyrazić to, co niewyraźalne, a także dać wyobrażenie o czymś, czego nie można sobie wyobrazić. Doskonale nadaje się on zatem do przybliżenia prawd objawionych, a zwłaszcza zwerbalizowania zarówno horyzontalnej relacji człowiek – człowiek, jak i zachodzącej na płaszczyźnie wertykalnej tajemniczej relacji Bóg – człowiek. Co więcej, język symbolu dawał autorom natchnionym możliwość powiedzenia czegokolwiek o samym Bogu, kładąc tym samym podwaliny do wypracowania języka teologicznego Starego, a później Nowego Testamentu¹⁸.

Symbolizm biblijny, jak proponuje Krzysztof Bardski, trzeba postrzegać nie tylko jako figurę literacką należącą do stylistyki biblijnej, lecz także jako metodę odczytywania tekstu biblijnego, która opierając się na sensie dosłownym, jest otwarta na wielorakie znaczenia ponaddosłowne. Charakteryzuje on także strukturę symbolu biblijnego. Składają się na nią elementy tworzące rzeczywistość fikcyjną Biblii zwane „rzeczami” (łac. *res*) lub określane mianem „symbolizujące”, które istnieją w niej jako dzieła literackie i w czasie lektury oddziałują na wyobraźnię odbiorcy. Są to osoby, zwierzęta, rzeczy i wydarzenia, które mają określone znaczenie dosłowne w tekście i zwykle wywołują formę wizualną w wyobraźni czytelnika. Drugim elementem symbolu biblijnego jest jego paralela intencjonalna określana „symbolizowanym”, która jest pojęciem, rzeczywistością nadprzyrodzoną lub trudną do wyrażenia tajemnicą wiary o charakterze duchowym, moralnym lub doktrynalnym i nie zawsze posiada jednoznaczny odpowiednik wśród elementów świata materialnego. Jej zdefiniowanie wymaga odwołania się do aparatu pojęciowego filozofii, teologii lub języka symboli. Dlatego próbując powiedzieć coś o Bogu („symbolizowany”), można Go nazwać „bytem absolutnym” lub na płaszczyźnie symbolicznej, używając *res*, nazwać Go „gospodarzem winnicy”, „orłem” lub „lwem”. „Symbolizowany” dzięki skojarzeniu z właściwym *res* staje się w jakimś sensie wyobraźalny. Trzecim z kolei elementem symbolu biblijnego jest relacja, jaka łączy „symbolizujące”

¹⁷ Por. M. Lurker, *Słownik symboli i obrazów biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1989, s. 11.

¹⁸ Por. K. Bardski, *Symbol – ikona tajemnicy*, „Verbum Vitae” 16 (2009), s. 201, <https://doi.org/10.31743/vv.1531>; K. Bardski, *W kręgu symboli biblijnych*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, s. 32.

z „symbolizowanym”. Dzięki niej „symbolizujące” zyskuje nowe, głębsze znaczenie (potoczny symbol), „symbolizowane” staje się zaś bogatsze o aspekt wyobrażeniowy, którego w przeciwnym razie mogłoby być pozbawione. Sprecyzowanie charakteru omawianej relacji jest ważne, gdyż nie wszystkie cechy danej *res* muszą odnosić się do jej paraleli intencjonalnej. Przykładem jest symbol antyteyczny, dla którego decydujące znaczenie ma kontekst występowania *res* w tekście biblijnym. Dlatego też przywołany wyżej lew może być w Biblii zarówno symbolem Boga, jak i diabła. Przykład tego pierwszego zastosowania znajdujemy m.in. w Księdze Amosa, gdzie padają następujące słowa: „Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?” (Am 3, 8). Natomiast kontekst, w jakim przywołana zostaje wzmianka o tym drapieżniku w Pierwszym Liście św. Piotra: „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć” (1 P 5, 8), nie pozwala łączyć tego zwierzęcia z Bogiem, tylko wskazuje na Jego przeciwnika – Szatana¹⁹.

Innym przykładem biblijnego symbolu zaczerpniętego ze świata fauny, który w zależności od kontekstu odsyła do dwóch biegunowo przeciwstawnych rzeczywistości, jest wąż. Tego gada postrzegano zarówno jako symbol zła oraz śmierci, jak i uzdrowienia oraz życia. Najbardziej znanymi przykładami zasygnalizowanej ambiwalencji znaczeń odnoszących się do wzmianek o tym zwierzęciu są następujące perykopy biblijne: opis węża – kusiciela zawarty w Księdze Rodzaju (3, 1nn), który ukazuje go jako wroga Boga i uosobienie zła, oraz cechująca się przeciwną symboliką narracja o wężu miedzianym, jaką przywołuje autor Księgi Liczb:

Wtedy rzekł Pan do Mojżesza: „Sporządź węża i umieść go na wysokim palu; wtedy każdy ukąszony, jeśli tylko spojrzy na niego, zostanie przy życiu”. Sporządził więc Mojżesz węża miedzianego i umieścił go na wysokim palu. I rzeczywiście, jeśli kogo wąż ukąsił, a ukąszony spojrzał na węża miedzianego, zostawał przy życiu (Lb 21, 8–9).

Widzimy zatem, że w Biblii zwierzęta oprócz swej wartości konsumpcyjnej, użytkowej czy gospodarczej mają także znaczenie symboliczne, niejednokrotnie wieloaspektowe. Dodać trzeba, że właśnie owe biblijne metafory, bazujące na odwołaniach do świata fauny, flory i zjawisk naturalnych, trzeba uznać za jedno z głównych źródeł symboliki chrześcijańskiej. Na jej kształtowanie miały też niewątpliwie wpływ pozabiblijne tradycje żydowskie, apokryfy, a także kultura pogańska²⁰. Krzysztof Bardski stwierdza również, że owa „motywa-

19 Por. K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębiczy*, dz. cyt., s. 57–59.

20 Por. B. Degórski, *Materialne znaki i symbole w pierwszych wiekach Kościoła*, [w:] *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. A. Napiórkowski,

cja wielu skojarzeń alegorycznych nie wywodzi się z tekstu Biblii, lecz z literatury przyrodniczej, jaką dysponowali chrześcijańscy autorzy starożytności i średniowiecza”. Jako jedno ze źródeł cytowany autor wymienia dzieła Arystotelesa – *O ruchu zwierząt*, *O rodzeniu się zwierząt* oraz *O częściach zwierząt*²¹. Niewątpliwie wpływy pozabiblijne na kształtowanie się starożytnej symboliki chrześcijańskiej odwołującej się do świata zwierząt były znaczące, ale podstawą do tego typu opracowań egzegetycznych w pierwszych wiekach Kościoła były teksty biblijne. Przeważnie odwoływano się do scen z Pisma Świętego i słów Jezusa zawierających wzmianki o zwierzętach, jak np. „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!” (Mt 10, 16). Również przywoływano stwierdzenia przedstawiające Chrystusa jako baranka Bożego (por. J 1, 29) itp. Przykładem takiego opracowania jest dzieło anonimowego autora pt. *Fizjolog*, powstałe w języku greckim w II–IV wieku po Chrystusie w Aleksandrii. Autor sięgnął w nim do tradycji perskiej, indyjskiej, greckiej i egipskiej. Niewątpliwie wiedzę o zwierzętach czerpał także z dzieł Arystotelesa i Pliniusza Starszego. Zaowocowało to opisem i charakterystyką *physis* (natury) ponad czterdziestu zwierząt, roślin i minerałów, połączonych z próbą nadania im alegorycznego znaczenia zazwyczaj w kluczu chrystologicznym lub estetyczno-moralnym. W średniowieczu *Fizjolog* stał się podręcznikiem chrześcijańsko-symbolicznej zoologii i wywarł bardzo duży wpływ na ikonografię zwierząt w sztuce²².

Z *Fizjologa* i powstających w oparciu o niego ogólnych słowników zwierząt (bestiarów) lub szczegółowych, dotyczących np. ptaków (aviariów), korzystali średniowieczni artyści – rzeźbiarze ołtarzy, malarze, iluminatorzy rękopisów. Dzięki nim zwierzęta prawdziwe i nieprawdziwe (gryfy, jednorożce itp.) wchodziły jako wzory prawd moralnych, symbole Chrystusa i Maryi, w przestrzeń architektoniczną świątyń oraz ksiąg religijnych, pouczając prostych, często niepiśmiennych ludzi o prawdach wiary. Był to świat bliski ludziom czasów starożytnych i średniowiecza, spotykając go w przestrzeni *sacrum*, umieli się od niego i z niego uczyć, rozumieli i odczytywali jego przesłanie²³.

Dlatego, jak stwierdza Gianfranco Ravasi, Biblię dzięki jej bogactwu symbolicznemu można uznać za „wielki kod” kultury, ale jednocześnie i za takie

Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 41–42.

21 Por. K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębiczy*, dz. cyt., s. 103.

22 Por. K. Jażdżewska, *O pochodzeniu „Fizjologa”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 15 (2002), s. 85–100; S. Kobieliński, *Bestiarium chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 26–29; *Fizjologi i Aviarium*, dz. cyt., s. 11.

23 Por. M. Starowiejski, *Zapytaj zwierząt, pouczą, czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 47–51 (Ojcowie Żywi, 20).

przedstawienie wiary, które jednoczy w sobie dwa porządki – transcendencję i immanencję²⁴. Jednak, aby prawidłowo odczytać rolę i przesłanie biblijnej symboliki, zwłaszcza tej, która odwołuje się do bytów należących do świata natury, zapoznanie się z szeroko pojętą teorią symbolu okazuje się bardzo przydatne. Dodać trzeba, że autorzy natchnieni przypisali symbolom biblijnym zaczerpniętym ze świata zwierząt określone znaczenie, właściwe dla ich sposobu postrzegania przyrody. Owe obrazy i symbole były zrozumiałe dla zwyczajnego Izraelity i pierwszych chrześcijan, bowiem towarzyszyły im w ich codziennym świecie. Dotyczyło to zarówno wzmianek biblijnych mówiących o hodowli zwierząt, bo Izraelici byli ludem pasterskim, w życiu którego owce i kozy stanowiły podstawę utrzymania, jak i drapieżników, takich jak lew, pantera, niedźwiedź, oraz innych zwierząt, jak gazy, onagry czy dzikie ptaki, bytujące w tym samym środowisku, w którym oni żyli i pracowali. Stąd brała się troska o zwierzęta domowe, lęk przed drapieżnikami zagrażającymi ludziom i ich stadom oraz fascynacja dla piękna, siły i niezależności tych ostatnich. Obrazy te pozostają jednak niezrozumiałe dla dzisiejszego człowieka, który ogląda lwa, panterę, niedźwiedzia czy gazelę okazjonalnie zza krat w ogrodzie zoologicznym. Dlatego poznanie świata biblijnej zoologii służy do lepszego zrozumienia Biblii i jej języka²⁵.

Obrazowy język symboli biblijnych żyje nie tylko dzięki osobom, które je zawarły w poszczególnych perykopach, lecz także poprzez pochylanie się nad nimi zarówno tych, którzy przy wykorzystaniu naukowych metod dążą do przybliżenia ich znaczenia innym, jak i tych, którzy w duchu wiary je kontemplują. Dlatego, aby je wyjaśnić i zrozumieć, potrzeba badań, także tych odwołujących się do sposobów wizualizacji bóstw w religiach ludów będących sąsiadami Izraela, ponieważ pozwala to zrozumieć, dlaczego pewne obrazy nie występują lub nabrały określonego znaczenia w biblijnym sposobie ukazywania Boga i Jego działania.

24 Por. G. Ravasi, *Wprowadzenie*, [w:] M. Starowieyski, *Tradycje biblijne...*, dz. cyt., s. 23.

25 Por. M. Starowieyski, *Zapytaj zwierząt...*, dz. cyt., s. 23–24.

3. Zwierzęta w wierzeniach i obrzędach starożytnego Bliskiego Wschodu, antycznej Grecji oraz Rzymu

Zapoznane się z rolą i znaczeniem zwierząt w religii starożytnego Egiptu, Mezopotamii, Kanaanu oraz w wierzeniach i obrzędach antyku grecko-rzymskiego z pewnością pozwoli ubogacić i rozszerzyć naszą wiedzę na temat sposobów postrzegania ich roli w sferze *sacrum*¹ przez ówczesnych ludzi, a także pomoże ukazać tło, a nawet źródło biblijnych wzmianek na ich temat, zwłaszcza w kontekście przypisywanej im symboliki. Umożliwi to również wyakcentowanie oryginalności religii Izraela w stosunku do wierzeń jego sąsiadów, zwłaszcza na płaszczyźnie koncepcji Boga i Jego relacji do człowieka. Dzięki temu bogatszy stanie się też dyskurs na temat takich kwestii, jak immanencja bóstw ludów ościennych wobec przyrody i transcendencji Boga Izraela czy zagadnień związanych z oddawaniem czci zjawiskom naturalnym, ciałom niebieskim lub zwierzętom jako manifestacjom lub hipostazom bóstw w przywołanych wyżej religiach, w konfrontacji z biblijną tendencją do anikonizacji Jahwe.

Ponieważ celem niniejszego opracowania jest ukazanie obecności zoomorficznych aspektów w obrazie Boga, religie sąsiadów Izraela zostaną opisane

¹ Według Mircei Eliadego strefa *sacrum* to poświęcone przestrzeń i czas, w których człowiek doświadcza kontaktu z siłami duchowymi. Staje wobec tajemnicy, manifestacji świętości, hierofanii. Co więcej, ten znany religioznawca i filozof zauważył, że święte drzewo, święty kamień (a zatem i święte zwierzę – dopowiedzenie autorki niniejszego opracowania) były czczone, a w niektórych społecznościach czczone są nadal (por. Aborygeni, plemiona afrykańskie, Indianie), nie dlatego, że były drzewem lub kamieniem (zwierzęciem). Oddawano im cześć, bo były hierofaniami i ukazywały coś, co nie było już drzewem czy kamieniem (zwierzęciem), lecz czymś świętym, całkowicie innym – por. M. Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, Harvest Book, Harcourt–Orlando–Austin–New York 1987, s. 11.

jedynie przez pryzmat wybranych zagadnień odnoszących się do zwierzęcych wyobrażeń bóstw i kultu świętych zwierząt. Pozwoli to bowiem prześledzić cały skomplikowany związek między Bogiem lub bóstwem a zwierzęciem. Pozostałe kwestie religijne, geograficzno-przyrodnicze, historyczno-kulturowe czy polityczne będą tu poruszane tylko w takim zakresie, w jakim jest to konieczne ze względu na przejrzyste ukazanie linii myślowej podjętego tematu.

3.1. Egipt

Z pewnością w kształtowaniu się pojęć religijnych Egipcjan ważną rolę odegrały warunki geograficzno-przyrodnicze oraz to, że kraj faraonów przez ponad trzy tysiące lat swej historii był jednością terytorialną i kulturową, co wyróżniało go na tle innych krajów Bliskiego Wschodu, gdzie zmieniały się ludy, języki, państwa i religie. Znaczący wpływ na formowanie się wierzeń egipskich miała zwłaszcza potęga słońca świecącego w kraju nad Nilem oraz cykliczne wylewy tego ostatniego, gwarantujące względną stabilność gospodarczą. Wylewy Nilu uzależnione były od obfitości opadów deszczu w górach Abisynii, które sprawiały, że pod koniec lipca rzeka zaczynała przybierać i na kilka miesięcy rozlewała się po całym kraju, nawadniając pola, wypłukując sól z ziemi i niosąc żyzny muł. Czasami wylewy bywały zbyt niskie lub zbyt wysokie, co powodowało klęski głodu (por. Rdz 41). Dlatego też nie powinno dziwić, że centralną postacią panteonu egipskiego było słońce. Doświadczano bowiem jego obecności i tajemnicy zarówno w rytmie dziennym (wschody i zachody) oraz rocznym (wylewy Nilu). Niezmiennosc jego wschodów i zachodów była dla starożytnych Egipcjan symbolem trwałości świata oraz dowodem na istnienie mocy przewyciężającej ciemności nocy. Natomiast doroczny i zapewniający dostatek wylew Nilu był personifikowany jako bóg Hapi – przedstawiany jako mężczyzna o obfitych kształtach².

Nie bez znaczenia dla mentalności i wyobrażeń religijnych Egipcjan pozostawał także krajobraz i przyroda kraju faraonów (Dolina Nilu, Delta, pustynie). Zaowocowało to m.in. ukształtowaniem się koncepcji „męskiej” ziemi i „żeńskiego” nieba, personifikowanych przez Geba i Nut. Dla porównania warto wspomnieć, że w religii greckiej było odwrotnie – występowała tam Matka Ziemia i niebiański Zeus zapładniający ją życiodajnym deszczem. Egipska koncepcja wynikała z tego, że „zapłodnienie” przyrody dokonywało się poprzez wylew Nilu, niejako „wytrysk” boga ziemi, a nie bezpośrednio w wyniku opadów

² Por. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2002, s. 17–18 (Biblioteka Pomocy Naukowych, 23).

deszczu. Również koncepcja świata wyłaniającego się z chaosu była wizualizowana jako wyłanianie się ziemi po wylewie rzeki czy wyrastanie nad powierzchnie wody kwiatu lotosu³.

Ważną rolę w systemie religijnym, jaki rozwinął się w Egipcie faraonów, odgrywała także tzw. tendencja ekologiczna i zakorzeniona w niej zoolatria⁴. Przejawem tego były liczne zoomorficzne i zoocefaliczne wyobrażenia bóstw, bazujące przede wszystkim na przedstawicielach rodzimej fauny oraz kult tzw. „świętych zwierząt”. Nie oznaczało to zarazem, że swoista sakralizacja świata tutejszej fauny wyłączała go całkowicie z innych form wykorzystania zwierząt, a mianowicie jako źródła pokarmu, siły pociągowej, a nawet rozrywki. Dlatego też żywności dostarczały połowy ryb nilowych i polowania na dzikie ptaki. Do rzadkości nie należały także polowania na dzikie zwierzęta na obszarach pustynnych, których klimat w trzecim tysiącleciu przed Chrystusem był nieco wilgotniejszy niż obecnie, co sprawiało, że występowały tu gatunki spotykane dzisiaj na sawannach Afrykańskich, czyli lwy, antylopy i strusie. Ważną rolę w gospodarce egipskiej odgrywały także zwierzęta hodowlane, takie jak: bydło, owce, kozy, kaczki czy gęsi. Spośród zwierząt jucznych, zaprzęgowych i używanych do jazdy wierzchem wymienić należy przede wszystkim osły, bo wykorzystanie koni upowszechniło się tu dopiero wraz z najazdem Hyksosów w połowie drugiego tysiąclecia przed Chrystusem. Natomiast obecność wielbłądów⁵ w Egipcie datuje się od trzeciego tysiąclecia przed Chrystusem, ale upowszechnienie ich zastosowania gospodarczego przypada na okres grecko-rzymski. Zwierzętami domowymi były natomiast psy⁶, które wykorzystywano podczas polowań, a także małpy i koty, z czego upowszechnienie tych ostatnich datuje się od Średniego Państwa (około 2050–1750 roku przed Chrystusem)⁷.

3 Por. A. Ćwiek, *Religia Egiptu*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 32.

4 Por. W. Bator, *Religia starożytnego Egiptu. Perspektywa religioznawcza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 113.

5 Bardzo ciekawe studium na temat udomowienia wielbłąda i jego rozpowszechnienia na obszarze Bliskiego Wschodu prezentuje praca: M. Heide, *The Domestication of the Camel. Biological, Archaeological and Inscriptional Evidence from Mesopotamia, Egypt, Israel and Arabia, and Literary Evidence from the Hebrew Bible*, [w:] *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas*, ed. M. Dietrich, O. Loretz, Ugarit-Verlag, Münster 2011, s. 331–382 (Ugarit-Forschungen, 42).

6 Szerzej na temat znaczenia psa i kota w starożytnym Egipcie: A. M. Wajda, *Pies i kot w Biblii, a status tych zwierząt u sąsiadów Izraela*, „Lumen Biblicae. Pismo Nowej Ewangelizacji przy Ogrodzie Biblijnym w Myczkowcach” 2 (2012) nr 2, s. 21–36.

7 Por. A. Ćwiek, *Religia Egiptu*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 31–32.

Wymienieni wyżej przedstawiciele świata fauny egipskiej (oraz szereg innych gatunków) znalazły swe określone miejsce w przestrzeni religijnej, a związane to było z tym – jak wynika z wnioskania Tadeusza Margula – że starożytni Egipcjanie byli przekonani, że wszystkie istoty uczestniczą w panenteistycznym bycie, przez co świat natury jawił się im jako doskonała i zharmonizowana jedność. W tym różnili się oni od Kananejczyków czy mieszkańców Mezopotamii, których cechowało głęboko zakorzenione poczucie wyjątkowości istotowej człowieka i którzy pojmowali jego życie jako nieustanne zmaganie się z groźnymi i nieprzewidywalnymi siłami natury⁸.

Konsekwencją takiego postrzegania świata przez starożytnych Egipcjan było wyobrażenie bóstw w zwierzęcych lub ludzko-zwierzęcych postaciach (zoomorfizm) oraz kult zwierząt (zoolatria), który szczególnie gorszył i zdumiewał Hebrajczyków, Greków i Rzymian oraz pierwszych chrześcijan. Było to związane z nierozumieniem tego, że w wierzeniach egipskich formy, pod jakimi mogło objawiać się bóstwo (w naszym przypadku teriomorficzny desygnat boga), były w istocie hipostazami złożonego i oryginalnego pojęcia boga. Dodać trzeba, że zwierzęta te przedstawiano realistycznie, dlatego ich identyfikacja z określonymi gatunkami nie nastęrcza większych trudności. Wyjątkiem jest jedynie „zwierz tyfoński” Seta, którego wyobrażenia są wyraźnie efektem zamierzonej stylizacji, gdzie pierwowzorami ikonograficznymi są prawdopodobnie takie zwierzęta, jak: okapi, osioł, świnia i guziec⁹. Jest to zupełnie fantastyczna postać, skomponowana tak, by oglądającemu narzucało się poczucie dyskomfortu, co staje się zrozumiałe w kontekście tego, że służyła ona jako wyobrażenie negatywnie postrzeganego bóstwa¹⁰.

Bogdan W. Matysiak zaznacza jednak, że wspólnego początku licznych egipskich bogów o kształtach zwierzęcych nie należy wyprowadzać z totemizmu, sugerując jednocześnie, by w postaci tych bóstw raczej dostrzegać doświadczenie czegoś innego, odmiennego, potężnego. Dlatego uważa on za godny uwagi fakt, że udomowienie jakiegoś zwierzęcia w zasadzie osłabiało jego boski aspekt. Jako przykład podaje kult zwierząt o kształtach psa, który nie dotyczył zwierząt domowych, lecz dzikich gatunków, przede wszystkim szakala będącego

⁸ Por. T. Margul, *Zwierzę w kulcie i micie*, dz. cyt., s. 95–113.

⁹ Por. A. Ćwiek, *Religia Egiptu*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 60, 64.

¹⁰ Por. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów*, dz. cyt., s. 84.

wyobrażeniem Anubisa. Dodaje także, że z tego kultu zwierząt całkowicie lub częściowo wyłączone były niektóre gatunki, jak osioł¹¹, świnia czy ryby¹².

Również Wiesław Bator stwierdza, że w dogmatach i mitologii egipskiej nie napotkamy nigdzie śladów wierzenia jakoby ludzkość, bądź jakakolwiek grupa ludzi, miała zwierzęco- lub zwierzkształtnego przodka. W przekonaniu starożytnych Egipcjan ludzie zostali stworzeni jednorazowo jako odrębna kategoria istot żywych. Zwierzęta w tym systemie myślowym były bowiem postrzegane jako niezmiennie w wyglądzie i postępowaniu, stale odradzające się żywe wizerunki (eg. *tut*) boskich bytów i to o wiele doskonalsze od najlepszych dzieł ludzkich rąk. Powodowało to, że określone żywe zwierzę było nietykalne, oddawano mu cześć i składano ofiary, traktując je podobnie jak wizerunek bóstwa. W tym miejscu trzeba także uwypuklić, że zoolatria egipska i „proekologiczne” nastawienie starożytnych Egipcjan ma znacznie więcej wspólnego z ideaми typowymi dla Afryki i kręgu zachodnioróżdziemnomorskiego niż antropocentrycznymi przekonaniemі wschodniej części świata śródziemnomorskiego i Azji Południowo-Zachodniej. Wybrzmiewa to zwłaszcza w spotkaniu z ludami semickimi i Grekami, których zdumieniem i obrzydzeniem napawał brak dystansu, z jakim Egipcjanie odnosili się według nich do zwierząt¹³.

Znamienną cechą zoolatrii egipskiej była ogromna różnorodność gatunkowa zwierząt otaczanych czcią. Znajdowały się wśród nich zwierzęta dzikie (lwy, pantery, pawiany, hipopotamy, ichneumony, sokoły, kanie, sępy, ibisy, węże, skorpiony, skarabeusze, a nawet stonogi) oraz udomowione (byki, krowy, barany czy koty)¹⁴. Zwierzęta te stanowiły rodzaj pośredników pomiędzy człowiekiem a bóstwem, czasami były wyrazicielami bożej woli i boskich zamysłów

-
- ¹¹ Osła uważano za święte zwierzę Seta, boskiego władcy Egiptu, którego przedstawiano niekiedy pod postacią tego zwierzęcia. Według innych przekazów Set posiadał osłe uszy, które nie były jednak znakiem haniebnym, jak miało to miejsce w przypadku mitologicznego króla Midasa, któremu wyrosły za karę. Trzciniowe berło ozdobione na cześć Seta – mrocznego przeciwnika Ozyrysa – parą oslich uszu stanowiło oznakę władzy królewskiej wszystkich egipskich władców dynastycznych, por. J. C. Cooper, *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, tłum. A. Kozłowska-Ryś, L. Ryś, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1998, s. 187 (Mity i Legendy Świata); M. Karamucka, *Nulla est gloria praeterire asellos. Wizerunek osła w kulturze i literaturze starożytnej Grecji i Rzymu*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 21 (2011) nr 2, s. 96–97.
- ¹² Por. B. W. Matysiak, *Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii i Egiptu*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”, Olsztyn 2010, s. 76–77 (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 47).
- ¹³ Por. W. Bator, *Religia starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 294–296.
- ¹⁴ Więcej na ten temat wymienionych gatunków: A. Wajda, *Postacie zwierzęce w panteonie egipskim*, [w:] *Teologia. Rośliny i zwierzęta*, red. T. Jelonek, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 181–208 (Biblia w Kulturze Świata).

uzewnętrznianych za pomocą różnych form dywinacji, czyli czynności związanych z przepowiadaniem przyszłości. Relacja pomiędzy bóstwem a takim zwierzęciem określana była terminem „ba”, gdzie zwierzę było „ba” boga i jego widocznym przejawem lub manifestacją. Z tego powodu bóg „zamieszkujący” w takim zwierzęciu może być czczony tylko przez okres życia danego przedstawiciela świata fauny. Dlatego byk Apis uważany był za żyjące „ba” memfickiego boga Ptaha, święty sokół ze świątyni w Efdu za „ba” boga Re-Harachte, a krokodyl z Kom Ombo za „ba” boga Sobka¹⁵.

Wśród świętych zwierząt egipskich w pierwszej kolejności należy wymienić te, których pojedyncze egzemplarze wybrane z całego pogłowia danego gatunku i uważane za wcielenie bóstwa, były otaczane najwyższą czcią w całym państwie. Przykładem tego są święte byki: Apis, Mnewis i Buchis. Kult byka Apisa (eg. *hp-Hapi*) poświadczony jest od I dynastii, kiedy widziano w nim żywe wcielenie memfickiego Ptaha. Byk ten był także powiązany z kultem solarnym Re, gdyż na wyobrażeniach ikonograficznych dźwiga pomiędzy rogami dysk słoneczny chroniony ureuszem. Z czasem skojarzono go również z Ozyrysem. Każdorazowo istniał jednak tylko jeden Apis wyróżniający się ściśle określonymi cechami¹⁶. Dopiero za XVIII dynastii zaczęto grzebać Apisy w monumentalnych grobowcach w Sakkarze na terenie tzw. Serapeum¹⁷.

Apis był czarnym bykiem, staranie wyselekcjonowanym pod kątem określonych cech¹⁸ z całego pogłowia egipskiego bydła, który miał swoją świątynię, krowi harem oraz własnych kapłanów nazywanych „Kijami Apisa”. Wszyscy Egipcjanie żywo interesowali się jego zdrowiem i zachowaniem, bowiem traktowano je jako wyrocznie. Po śmierci Apisa ogłaszano żałobę narodową trwającą aż do znalezienia jego następcy. Ciało padłego byka poddawano zabiegom mumifikacyjnym w specjalnym pomieszczeniu (*uabet*) znajdującym się w pobliżu świątyni Ptaha w Memfis. Następnie w uroczystej procesji świętą drogą odprowadzano go do Sakkary, gdzie po dokonaniu niezbędnych rytuałów przysługujących monarchom umieszczano go w oddzielnym grobowcu, a od czasów Ramzesa II

15 Por. J. Śliwa, *Egipskie mumie zwierzęce*, [w:] *Zwierzę jako sacrum...*, t. 1, dz. cyt., s. 128–129.

16 Herodot w *Dziejach* (III, 28) podał następującą charakterystykę Apisa: „A takie są cechy tego byczka nazywanego Apisem: będąc zresztą czarny, ma na czole czworokątą białą plamę, na grzbiecie wizerunek orła, na ogonie podwójne włosy, a pod językiem znak podobny do skarabeusza” – cytat za: Herodot, *Dzieje*, t. 1, tłum. i oprac. S. Hammer, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1959, s. 215.

17 Por. A. Ćwiek, *Religia Egiptu*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 64–65.

18 Podobnie wyglądają w Biblii Hebrajskiej wskazania odnoszące się np. do ofiary z czerwonej krowy (por. Lb 19, 1–9).

we wspólnym pomieszczeniu zwanym od czasów ptolemejskich Serapeum. Kres kultowi Apisa położył dopiero cesarz Honoriusz w 398 roku po Chrystusie¹⁹.

Z kolei w Heliopolis czczono czarnego byka nazywanego przez Greków Mnewisem (eg. *Merur*), poświęconego bogu słońca Re. Jego kult był podobny do Apisa (ofiary, harem jałówek, wyrocznia, obrzędy pogrzebowe i pochówek), ale nigdy nie osiągnął popularności równej bykowi z Memfis. Z kolei w Hermonthos, niedaleko Teb, czczono białego byka Buchisa jako żywy wizerunek boga Montu²⁰.

Inną grupę zwierząt sakralnych stanowili pojedynczy i wybrani przedstawiciele świata fauny, których czczono lokalnie. Przykładem jest święty krokodyl boga Sobka z Kom Ombo, który zamieszkiwał rytualny staw i miał ponoć zdolność odróżniania człowieka sprawiedliwego od grzesznika. Do tej grupy należy także święty kozioł Benebdzeda w Mendes, święty baran Amona w Tebach czy święty baran boga Chnuma na Elefantynie.

Można także wyróżnić grupę zoolatryczną, do której zaliczone zostaną zwierzęta będące desygnatami władzy. Najważniejszym z nich był sokół uważany za prawdziwą postać i wizerunek Horusa. Symbolizował on zwycięstwo i władzę nad wrogami, a zatem majestat króla-zdobywcy. Na początku drugiego tysiąclecia przed Chrystusem zyskał godność boga nieboskłonu. Sklepienie niebieskie stało się jego rozpostartymi skrzydłami, biorącymi pod siebie całą ziemię. Natomiast słońce i księżyc to dwoje sokolich oczu spoglądających na Egipt. Dlatego też znak uskrzydłonej tarczy słonecznej symbolizującej królestwo egipskie i władzę faraona to właściwie skrzydła sokoła i jego słoneczne oko²¹.

Do teriomorficznych symboli władzy należy także kobra uważana za „Oko Słoneczne”, opiekunkę prawych władców i bezlitosną pogromczynię ich wrogów. Z tego powodu rozdrażniona kobra o rozszerzonej szyi, czyli złoty ureusz, oplatał koronę boskich władców i ich ziemskich namiestników, czyli faraonów. Do utożsamienia kobry z ognistym okiem sokoła-Horusa i przypisania jej boskich atrybutów doszło prawdopodobnie przez fascynację szybkością działania śmiertelnego jadu tego gada, co znalazło także zastosowanie w rytualnych samobójstwach i skrytobójczych morderstwach (por. Kleopatra VII)²².

Do kolejnej grupy należy zaliczyć zwierzęta uważane za wizerunki lub dusze bogów, które powszechnie otaczano całkowitą ochroną. Zaliczał się do nich m.in. żuk skarabeusz czczony jako żywy obraz boga Chepre, krowa uchodząca

19 Por. J. Śliwa, *Egipskie mumie zwierzęce*, [w:] *Zwierzę jako sacrum...*, t. 1, dz. cyt., s. 129.

20 Por. W. Bator, *Religia starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 297.

21 Por. T. Margul, *Zwierzę w kulcie i micie*, dz. cyt., s. 104.

22 Por. E. Perer, *Gady – fakty i mity*, „Wiadomości Zootechniczne” 52 (2014) z. 1, s. 96.

za obraz bogini Hathor²³, pawian i ibis – dwa gatunki łączone z Thotem, a także z deifikowanym Imhotepem, kot z całą gamą przejawów felidolatrii (jego samce utożsamiane były z bogiem Re, który w postaci kocura pokonał groźną kosmiczną zmię Apofi, zaś samice (kotki) za wcielenie Bastet, której ośrodki kultowe od czasów XXX dynastii istniały w każdym nomie na terenie całego Egiptu)²⁴ czy wreszcie gęś nilowa związana z tebańskim królem bogów Amonem.

Największą jednak grupę tworzyły zwierzęta czczone lokalnie. Były one nietykalne w swoich miastach, a niekiedy w całych nomach, zaś w innych rejonach mogły być zabijane i zjadane. Z tego powodu krokodyle były święte i nietykalne w Fajum i Kom Ombo, w innych miejscach zaś polowano na nie i je zabijano. W wierzeniach egipskich wyróżnić można także grupę zwierząt mających związek ze strefą *sacrum*, lecz jednocześnie uważanych za istoty wrogie, nienawistne lub wręcz nieczyste, czego przykładem była choćby ryba oxyrynchos, która pożarła członek Ozyrysa. Wśród zwierząt występujących w Egipcie w czasach starożytnych są też takie, których nie objął proces sakralizacji. Wymienić tu należy choćby konia i wielbłąda²⁵.

Dodać należy, że poszczególne gatunki świętych zwierząt były identyfikowane jako wcielenia konkretnego bóstwa, dlatego do ich sanktuariów masowo przybywali pielgrzymi, ofiarując jako wota ich mumie. Potwierdzeniem takiej formy kultu jest cmentarzysko w Sakkarze, gdzie odkryto dziesiątki tysięcy zmumifikowanych kotów poświęconych bogini Bastet i ibisów reprezentujących Thota. Znane są również inne nekropolie na terenie Egiptu, gdzie znaleziono niezliczone mumie niemal wszystkich gatunków ssaków, płazów, gadów i ryb wchodzących w starożytności w skład egipskiej fauny²⁶.

Ponieważ egipski świat bogów jest zagadnieniem bardzo szerokim i wieloaspektowym, dlatego na potrzeby niniejszego opracowania zajęto się tylko kwestią wizualizacji zoomorficznych bóstw oraz wybranymi zagadnieniami dotyczącymi zoolatrii jako fenomenu religii powstałej w kraju nad Nilem. Natomiast za podsumowanie powyższych rozważań niech posłużą następujące słowa Wiesława Batora:

23 W egipskiej symbolice sakralnej bogini Hathor czczona pod postacią świętej krowy była boską karmicielką Horusa. Śladem jej zoomorficznego wyglądu są krowie uszy widoczne na antropomorficznych przedstawieniach bogini – por. A. Łukaszewicz, *Dendera, Ombos i Efdu – święte krowy i krokodyle*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 2, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 25–31.

24 Por. J. Śliwa, *Egipskie mumie zwierzęce*, [w:] *Zwierzę jako sacrum...*, t. 2, dz. cyt., s. 132–135.

25 Por. W. Bator, *Religia starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 298–300.

26 Por. A. Ćwiek, *Religia Egiptu*, [w:] *Religia starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 65.

Gdyby bowiem Egipcjanin posiadał wyznanie wiary, nigdy nie brzmiałoby ono: „Wierzę w Jednego Boga, Stworzyciela Nieba i Ziemi” ani „Wierzę w wielu bogów, których moc przejawia się w różnych aspektach widzialnego świata”, lecz najprawdopodobniej: „Wierzę w Jednego Boga, który zawiera w sobie cały wszechświat, który uformował go, przekształcając swe własne ciało, i który przejawia się w milionach postaci”²⁷.

Warto zatem podkreślić, że wśród wspomnianych w powyższym cytacie postaci jest znaczna reprezentacja różnych gatunków zwierząt, zarówno dzikich jak i udomowionych.

3.2. Mezopotamia

Mezopotamia to terytorium geograficzne leżące między dwoma rzekami – Eufratem i Tygrysem, w starożytności zamieszkiwane przez wiele ludów o różnym pochodzeniu etnicznym, zorganizowanych w strukturę miast-państw, okresowo zjednoczonych wokół najpotężniejszego z nich. Powodowało to przesuwanie się centrum władzy pomiędzy poszczególnymi ośrodkami, zmiany języka urzędowego i religii panującej. Dawało to poczucie pewnej tymczasowości i nieprzewidywalności, które dodatkowo wzmacniały wylewy Eufratu i Tygrysu występujące na tym terenie ze zmiennym nasileniem, często powodujące zmianę koryta tych rzek oraz powodzie niszczące miasta i pola uprawne. Pokłosiem tych ostatnich są mity o potopie funkcjonujące we wszystkich religiach Mezopotamii²⁸.

Omawiając mezopotamski świat bogów, należy wziąć pod uwagę wierzenia religijne Sumerów, Asyryjczyków i Babilończyków²⁹. Znamienną cechą dla religii sumeryjskiej jest bardzo duża liczba bóstw, ich imion, wzajemnych powiązań i działań. Każde z sumeryjskich miast miało swe bóstwa, które zorganizowane były na wzór dworu królewskiego. W większości miały one ludzką postać, demony charakteryzowała zaś zoocefalia podobna do egipskiego sposobu wizualizacji niektórych bóstw. Bogowie ci byli przedstawiani jako królowie lub książęta, jako waleczni wojownicy w sile wieku lub jako starcy. Bóstwa żeńskie wyobrażano z kolei jako majestatyczne młode dziewczyny lub kobiety. Bóstwa męskie bardzo często charakteryzowała długa trefiona broda, żeńskie

²⁷ Por. W. Bator, *Religia starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 265.

²⁸ Por. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów*, dz. cyt., s. 20.

²⁹ Zasadniczo poniższą charakterystykę wybranych bóstw mezopotamskich przedstawiono w oparciu o opracowanie: B. W. Matysiak, *Obraz świata, bóstwa i człowieka...*, dz. cyt., s. 58–71.

zaś – długie loki i szerokie biodra, co służyło podkreśleniu ich kobiecości i płodności. Postacie te były ubrane w charakterystycznie drapowane szaty. Ważną rolę w pokazaniu roli bóstw odgrywały posiadane przez nie „znaki rozpoznawcze”, czyli atrybuty: nakrycia głowy, broń, rozmaitego kształtu berła czy narzędzia. Funkcję atrybutu pełniła także tarcza księżycza lub słońca, uskrzydłone słońce, półksiężyc, gwiazda i błyskawica oraz wyobrażenia zwierząt (np. lwa, psa). Dla przykładu mała czapeczka w formie tiary z wystającymi po bokach rogami byka, których było dwa lub cztery, służyła ukazaniu rangi bóstwa. Była ona atrybutem Enlila, jednego z trzech sumeryjskich bóstw kosmicznych posiadających najwyższą rangę, którym starożytna astrologia przydzieliła określoną strefę nieba. Jako pierwszy z tej triady wymieniany był Anu (sum. „niebo”), ojciec oraz król bogów, ich przywódca, pan nieba i pierwsza siła sprawcza w dziele stworzenia, bo przejął niebiosa po ich oddzieleniu od ziemi, tworząc widoczny dla ludzi świat. Wspomniany już Enlil był z kolei „ojcem królów i bogów”, panem ziemi i pośrednikiem losów. Największym ośrodkiem jego kultu była świątynia w Nippur. Trzecim bogiem był Enki (akad. Ea), czyli „Pan tego, co nisko”, a więc wód oceanu niebieskiego i wszystkich wód ziemskich, zwłaszcza morza. Bóg ten na początku dziejów uporządkował świat według swego mądrego planu i dawał wskazania przy stwarzaniu człowieka. Jego symbolem była barania głowa na tyłce lub postać z głową kozła i rybim ogonem.

Drugą triadę sumeryjskich bóstw tworzyli: bóg księżycza Nanna (akad. Sin), bóg słońca Utu (akad. Szamasz) i bogini wojny, miłości i płodności Inanna (akad. Ishtar). W mitologii Sin opisywany był jako byk, bowiem rogi tego zwierzęcia uznawano za schematyczne przedstawienie sierpa księżycza. Głównym ośrodkiem kultu Sina była świątynia w Ur, a w okresie nowobabilońskim jego kult był popularny w Charanie, mieście na północy Mezopotamii, z którego biblijny Abram wyruszył do Kanaanu (por. Rdz 12, 1–5)³⁰. Z kolei boga słońca Utu przedstawiano jako mężczyznę z brodą i piłą w ręku, który wychodził o świcie przez drzwi znajdujące się na wschodzie, by po całym dniu wędrówki wejść przez podobne drzwi na zachodzie. Ponieważ na swej drodze przez nieboskłon widział wszystko, uważano go za boga prawdy, sprawiedliwości

³⁰ W literaturze przedmiotu można znaleźć wzmianki o tym, że w mezopotamskim kultcie księżycza znaczenie miały także trzyletnie jałówki, ponieważ ich rogi kojarzyły się z fazą księżycza w nowiu, głównym symbolem Sina. Powiązanie tej informacji z danymi na temat lokalizacji sanktuariów poświęconych temu bóstwu i ich konfrontacja z biblijnymi przesłankami na temat pochodzenia Abrama (Abrahama) – Rdz 11, 27–12, 5 – nakazuje zwrócić uwagę na pewien związek ze wzmianką na temat trzyletniej jałówki zabitej przez niego wraz z trzyletnią kozą i baranem w akcie ofiarnym pieczętującym zawarcie przymierza z Bogiem (Rdz 15, 9–18); por. R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, tłum. R. Gromacka, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1993, s. 41.

i prawa. Trzecim bóstwem zaliczanym do omawianej triady, a zarazem najważniejszą boginią w panteonie mezopotamskim, była Inanna. Przedstawiano ją jako wojowniczkę w pełnym uzbrojeniu, często uskrzydloną lub otoczoną przez gwiazdy, a w sztuce nowoasytyjskiej i nowobabilońskiej, jako stojącą przodem nagą kobietę lub nagą od pasa w dół ze skrzydłami i rogatym nakryciem głowy.

Trzeba również wspomnieć o czwórce wielkich bóstw sumeryjskich, czyli o Marduku, Nabu, Ninurcie i Nergalu, które z czasem zyskały duże znaczenie. Spośród wymienionych zwierzęce atrybuty przypisane były dwóm ostatnim bóstwom. Ninurta był jednym z najstarszych bóstw sumeryjskich. Wysławiano go w hymnach jako „pierwszego z bogów” i bohatera, który pomaga słabym i „ciało przynosi ze świata podziemnego”, czyli leczy z chorób. Był to także bóg wojownik dbający o pomyślność Sumeru. Jego atrybutem był podwójny lew, a sam bóg przedstawiany był z czterema skrzydłami i błyskawicami w rękach. Lew był także zwierzęcym atrybutem boga świata podziemnego – Nergala. Czasem był nim także kruk.

Na drodze synkretycznego i nazewniczego rozróżnienia panteon sumeryjski przejęli Asyryjczycy i Babilończycy. Odnośnie do bogów asyryjsko-babilońskich można powiedzieć, że posiadali ludzkie cechy, ale przewyższali ludzi większymi możliwościami fizycznymi i duchowymi. Byli wyniosli, potężni, wszechwiedzący, nieśmiertelni i nie można było zgłębić ich istoty. Na czele panteonu asyryjskiego stał Aszur, a babilońskiego Marduk. Obaj bogowie zaliczają swoją pozycję politycznemu rozwojowi państw, na terenie których doznawali czci³¹.

3.3. Anatolia hetycka

Omówienie całościowe zagadnień związanych z wierzeniami ludów zamieszkujących w starożytności Anatolię znacznie wykracza poza ramy niniejszego opracowania, dlatego zostaną tutaj przedstawione tylko niektóre kwestie składające się na to zagadnienie i mające istotny wpływ na zrozumienie wybranych aspektów przekazu biblijnego.

Azja Mniejsza, nazywana przez Greków Anatolią, czyli krajem wschodu, a przez Asyryjczyków krajem zachodu – Hatti, to półwysep stanowiący łądowy pomost między Azją kontynentalną a Europą. Jak każdy obszar przejściowy była ona miejscem ścierania się i przenikania różnych kultur i wpływów. Już w trzecim tysiącleciu przed Chrystusem teren ten został zasiedlony przez Nesytołów, lud o pochodzeniu indoeuropejskim. Zasymilował się on z czasem z rdzennymi mieszkańcami tych terenów dając początek Hetytom, którzy stworzyli

³¹ Por. S. Moscati, *Kultura starożytnych ludów semickich*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 53–57.

tu potężne imperium ze stolicą w Hattusas. Utrzymywało ono m.in. stosunki polityczno-handlowe z Egiptem, co potwierdzają teksty znalezione w Tell el-Amarna³².

Zaznaczyć należy, że potrzeba odniesienia się do kultury i wierzeń tego ludu, mająca nawet charakter krótkiej wzmianki, wynika m.in. stąd, że specyficzna forma przymierza wypracowana i praktykowana przez Hetytów stała się podstawowym modelem religii Starego Testamentu³³. Model ten został wprowadzony przez Mojżesza i posłużył do formowania teologiczno-juridycznych podstaw religii Izraela wyrosłej na kanwie wydarzenia synajskiego (Rdz 19, 4–6; 24, 4–8). Z czasem w kategoriach przymierza ujęto także związki pomiędzy Bogiem a Noem (przymierze noachickie – Rdz 9, 8–17) czy Bogiem a Abrahamem (Rdz 17, 7–21; 17, 1–14). Również słyszane podczas każdej mszy świętej słowa konsekracji wina, które odwołują się do krwi przymierza, przypominają nam, że i w naszej religii jest to podstawowe pojęcie. Co więcej, hetycka krew poprzez Batszebę, żonę Uriasza Hetyty, prawdopodobnie także Hetytkę, weszła w krwiobieg potomków króla Dawida, a zatem i Jezusa, na co zwraca uwagę Ewangelista Mateusz (por. Mt 1, 1–17)³⁴.

Biblijne wzmianki o Hetytach są dosyć częste. Do najbardziej znanych zaliczyć należy perykopy mówiące o Abrahamie i królu Dawidzie. W Księdze Rodzaju czytamy bowiem o nabyciu przez Abrahama od Hetytów pola z pieczarą przeznaczoną na pochówek Sary (Rdz 23, 1–20). Są oni również na służbie u króla Dawida. Przykładem tego jest Achimelek (por. 1 Sm 26, 6) oraz Uriasz, któremu Dawid uwiódł żonę i wysłał na pewną śmierć z rąk Ammonitów (por. 2 Sm 12, 19). Biblia wzmiankuje także o Hetytkach w haremie króla Salomona (1 Krl 11, 1). Również w zapowiedzi dotyczącej pomocy Bożej w zdobywaniu Ziemi Obiecanej jest mowa o tym ludzie (Wj 23, 28). Jego obecność w Kanaanie potwierdzają też słowa proroka Ezechiela, który charakteryzuje Jerozolimę, wskazując na jej pogańskie korzenie: „Tak mówi Pan Bóg do Jerozolimy: Z pochodzenia i urodzenia swego jesteś z ziemi Kanaan. Ojciec twój był Amorytą, a matka twoja – Chittytką” (Ez 16, 3).

Czas, którego dotyczą biblijne wzmianki o Hetytach, pozwala twierdzić, że jest w nich mowa o tych przedstawicielach tego narodu, którzy po upadku swego państwa przenieśli się na południe, docierając aż do Kanaanu. Przyczyną

32 Por. E. Klengel, H. Klengel, *Hetyci i ich sąsiedzi. Dzieje kultury Azji Mniejszej od Çatalhöyük do Aleksandra Wielkiego*, tłum. B. i T. Baranowscy, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 35.

33 Por. T. Jelonek, *Przymierze jako model religii i źródło prawa Izraela*, [w:] *Biblijne kłoty z gratulacyjnych snopów*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2014, s. 169–176.

34 Por. T. Jelonek, *Kultury anatolijskie a Biblia*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, s. 9, 25–31.

tego był upadek imperium hetyckiego. Miał on miejsce około 1200 roku przed Chrystusem i spowodowany był naporem tzw. Ludów Morza, które przyczyniły się do zmiany struktury politycznej w całej ówczesnej Anatolii i Lewancie³⁵. Hetyci przybywający na teren Kananau stopniowo asymilowali się z ludnością miejscową, ubogacając jej życie o pewne elementy swej anatolijskiej kultury, spośród których wymienić należy zwłaszcza formułę i ryt zawierania przymierzy³⁶.

Warto również krótko wspomnieć o bóstwach czczonych w czasach państwa hetyckiego i ich wyobrażeniach (od około 1650 roku do początku XII wieku przed Chrystusem). Informacji na ten temat dostarczają nam zwłaszcza teksty klinowe odkryte w Hattusa oraz tzw. tabliczki kapadockie (głównie z Kültepe–Kanesz), będące zapiskami kupców asyryjskich, którzy od początku drugiego tysiąclecia przed Chrystusem przez ponad 250 lat osiedlali się w najważniejszych miastach Anatolii środkowej, tworząc w nich faktorie handlowe. Ponieważ zaprzysięgali oni umowy handlowe zawierane z mieszkańcami danych miast anatolijskich zarówno na własnych bogów (na Aszura, boga-burzę Adada, boginię Isztar, boga-księżyc Sina, Amurruma, Anuma, Ea i Szamasza) oraz na bóstwa miejscowe, mamy możliwość odtworzenia ich panteonów. Dla przykładu, głównym bóstwem miasta Kanesz była bogini Ana, dlatego występuje ona obok Aszura jako bóstwo przysięgi we wspomnianych wyżej dokumentach. Innymi bóstwami anatolijskimi, które przywoływano w tego typu umowach byli m.in. bóg-burza – Teshub, bóg-słońce – Tiwad, bóg koni – Perwa, bóstwo plonów i urodzaju – Parka, czy bogini-zboże Halka (zwana też Nisabą)³⁷.

Podkreślić trzeba, że niektórym bóstwom hetyckim przypisane były określone gatunki zwierząt. Byk był atrybutem bogów-burz. W wyobrażeniu tego zwierzęcia bóg-burza był czczony m.in. w swej świątyni w Ziplandzie – Alacahöyük. Z posiadanych źródeł wiemy, że w niektórych okręgach kult tych bóstw związany był z hodowlą buhajów. Miała ona specjalny charakter, bowiem święty byk boga-burzy, podobnie jak egipski Apis, był trzymany w specjalnej zagrodzie, a podczas świąt prowadzono go w uroczystej procesji. Bogów wojny i zarazy przedstawiano zaś w postaci siedzącej lub stojącej na lwie. Niekiedy przedstawiano ich, jak zasiadają na tronie, a u ich stóp umieszczano wyobrażenie tego groźnego kota. Natomiast wyobrażeniom bóstw opiekuńczych towarzyszył jeleń i zapewne z tego powodu zwierzęta te objęte były kultem. W XIII

35 Por. E. Klengel, H. Klengel, *Hetyci i ich sąsiedzi*, dz. cyt., s. 124–127.

36 Por. J. H. Walton, V. H. Marthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 184; T. Jelonek, *Kultury anatolijskie a Biblia*, dz. cyt., s. 10, 55–56.

37 Por. P. Taracha, *Religie Anatolii hetyckiej*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 179–183.

wieku przed Chrystusem na górze Pi/uskurunuwa w pobliżu Hattusy znajdował się wybieg dla świętych jeleni. Z kolei boginie natury często przedstawiano, jak siedzą pod drzewem na zydlu bez oparcia lub na grzbiecie kozy lub owcy, trzymając w ręku czarkę ofiarną, ptaka lub gałąź³⁸.

Na zakończenie warto również zasygnalizować, że z odniesieniami do realiów anatolijskich spotykamy się także w licznych tekstach Nowego Testamentu. Z tymi terenami ściśle jest związane życie i działalność św. Pawła. Pochodził on bowiem z Tarsu w Cylicji i w czasie wszystkich trzech wypraw misyjnych przemierzał tereny Anatolii. Również autorowi Apokalipsy dobrze są znane problemy siedmiu anatolijskich Kościołów: w Efezie, Smyrnie, Pergamonie, Tiatyrze, Sardes, Filadelfii i Laodycei (por. Ap 2, 1–3, 22).

3.4. Kanaan

Kanaan geograficznie i kulturowo stanowił pomost pomiędzy wielkimi imperiami Mezopotamii i Egiptu. Był więc buforem między nimi oraz strefą mieszania się wpływów kulturowych, cywilizacyjnych i religijnych. Jednak w naturę głównych bóstw kananejskich³⁹ chyba najbardziej wpisane są cechy znamienne dla klimatu tego terenu, charakteryzującego się występowaniem dwóch pór roku – deszczowej (zimowej) i suchej (letniej), które następują po sobie z wielką gwałtownością. W czasie pory deszczowej do rzadkości nie należą ulewy i burze z piorunami, dla pory suchej charakterystyczne są zaś duże upały. Nie ma tu także rzek umożliwiających irygację, dlatego życie, a zwłaszcza rolnictwo, w przeważającym stopniu uzależnione było od zimowych opadów deszczu. Dodać trzeba także, że wierzenia Kananejczyków, kult i instytucje religijne oraz ich kultura nie rozwijały się w izolacji, lecz powstawały i ewoluowały pod wpływem Mezopotamii, Anatolii i Egiptu.

Panteon kananejski jest jednak przede wszystkim zdeterminowany regionalnymi i lokalnymi uwarunkowaniami i odmiennościami. Szczególnie cenne dla rekonstrukcji wierzeń religijnych Kananejczyków są odkrycia archeologiczne dokonane na terenie północnej Syrii – w Ugarit⁴⁰. Znalaziono tam tabliczki gli-

38 Por. P. Taracha, *Religie Anatolii hetyckiej*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 184–185, 203.

39 Termin „religia kananejska” i „bóstwa kananejskie”, obejmuje zjawiska religijne ludów semickich zamieszkujących w drugim tysiącleciu przed Chrystusem i na początku pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem tereny zachodniej Syrii i Palestyny określane mianem Kanaanu; por. A. Mrozek, *Religie Palestyny, Syrii i Arabii*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 275.

40 Kwestie związane ze znaczeniem tego odkrycia dla zrozumienia dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu omawia E. Lipiński, *Studia z dziejów i kultury*

niane zapisane alfabetycznym pismem klinowym, które zawierają tzw. cykl opowieści o Baalu i bóstwach z nim związanych⁴¹. Wyjaśniają one między innymi, dlaczego najważniejsze kananejskie bóstwa pogrupowane były w przeciwstawne sobie pary pozostające w ciągłej walce, w której zwycięstwo należało okresowo do jednego z nich. Dla przykładu Baal, bóg deszczu, burzy i urodzaju, toczył ciągły bój z bogiem śmierci Motem, utożsamianym z palącą suszą, i z przeciwnym płodności synem Ela. Z mitów ugaryckich wiemy, że nie były to jedynie zmagania w niebie, dostarczające rozrywki obserwatorom. Od wyniku toczonej przez te bóstwa walki zależała w przekonaniu ich wyznawców pomyslność w danym roku. Jeśli Baal odnosił zwycięstwo, to rok był urodzajny i rolnicy cieszyli się wysokimi plonami. Jego panowanie oznaczało bowiem okres deszczu sprawiającego, że w przyrodzie wszystko ożywa, staje się zielone, kwitnie i dojrzewa. Jeśli jednak zwycięstwo odnosił Mot, źródła wysychały, pola pustoszały i życie ustawało. Niekiedy ten nieurodzaj wynikający ze zwycięstwa Mota potęgowany był dodatkowo długotrwałą suszą lub wystąpieniem plag szarańczy. Przeciwnikiem Baala był także Jam (morze) uosabiający chaos i zniszczenie⁴². W ugaryckim cyklu o Baalu znajdujemy również odniesienia do bogini Anat. Była ona jednocześnie boginią wojny walczącą po stronie Baala, ale czczono ją również jako bóstwo miłości i zmysłowości. Należała do najbardziej popularnych bogiń kananejskich, bo łączyła w sobie dwa aspekty życia: miłość i śmierć. Baal miał też trzy córki: Taliję (boginię rosy), Padriję (boginię chmur) i Arsiję (boginię ziemi)⁴³.

Najważniejszymi bogami na omawianym terenie byli przede wszystkim El i Baal. El, którego imię w językach semickich jest terminem oznaczającym bóstwo, był ojcem wszystkich bogów i ludzi oraz władcą czasu. Jednak bóstwem dominującym w panteonie kananejskim był jego syn Baal, bóstwo deszczu i burzy, którego głos brzmiał w niebiosach, w grzmotach⁴⁴. Bóg ten ukazywany

starożytnego Bliskiego Wschodu, Zakład wydawniczy NOMOS, Kraków 2013, s. 61–77.

41 Szerzej na ten temat: Ł. Tobała, *Cykl Baala z Ugarit*, The Enigma Press, Kraków–Mogilany 2008.

42 Do czasu publikacji tekstów mitologicznych z Ugarit uczeni łączyli wszystkie biblijne wzmianki o walce Jahwe z Pramorzem i potworami morskimi (por. np. Iz 17, 12–14; 51, 9; Jr 5, 22; Ha 3, 10; Na 1, 4; Ps 74, 13; 89, 10–11; 104, 7; Hi 3, 8; 7, 12; 26, 12; 38, 8–11) ze schematem o walce Marduka z Tiamat opisanym w babilońskim *Poemacie o stworzeniu* (*Enūma eliś*). Więcej o tym micie i jego znaczeniu dla interpretacji wspomnianych perykop biblijnych por. E. Lipiński, *Studia z dziejów i kultury...*, dz. cyt., s. 33–47.

43 Por. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów*, dz. cyt., s. 23–24; *Słownik tła Biblii*, dz. cyt., s. 80–81.

44 Synkretyczne traktowanie różnych bóstw sprawiło, że Baala zaczęto utożsamiać z mezopotamskim Adadem, identycznym z kolei z aramejskim Hadadem – bogiem

był jako wojownik trzymający w dłoni kiść piorunów (bóg wojny), a także jako byk lub człowiek dosiadający byka (bóg płodności). Małżonką Baala, a zarazem siostrą, jest wspomniana wyżej bogini Anat. Przedstawiano ją jako nagą kobietę dosiadającą lwa i trzymającą w jednej dłoni lilię (lotos) – symbol seksualnego pragnienia, a w drugiej węża, wyrażającego płodność. Ze sferą erotyczną i wojną związana była także bogini Asztarte. Ważną boginią w mitologii kananejskiej była też Aszera, czczona w Tyrze już w XV wieku przed Chrystusem. Biblia przedstawia ją jako żonę Baala, której oddawano cześć w różnych sanktuariach w Izraelu w symbolu słupa (aszery)⁴⁵.

Znajomość panteonu wzmiankowanych wyżej bóstw oraz mitów opowiadających o ich działaniu niewątpliwie jest bardzo potrzebna do zrozumienia tych biblijnych perykop, które w wyraźny sposób nawiązują do motywów, toposów i form charakterystycznych dla kultury kananejskiej. Podkreślić jednak trzeba, że Stary Testament nie ogranicza się jedynie do tego typu zapożyczeń, ale poprzez nie polemizuje z ich pierwotnym środowiskiem, a zwłaszcza z charakterystycznym dla niego politeizmem, nierządem sakralnym, ofiarami z dzieci i im podobnymi. Mimo to można jednak mówić o jedności kulturowej obejmującej całe terytorium starożytnej Syro-Palestyny, w tym także Izrael z jego wiarą w Boga Jahwe.

3.5. Starożytna Grecja i Rzym

W mitologii greckiej wyraźnie jest obecny wątek mówiący o tym, że sami bogowie przybierali nieraz zwierzęce kształty, np. Zeus – byka, a jego małżonka Hera – krowy. Znamienne jednak dla tych i innych przekazów mówiących o bogach jest to, że starożytni Grecy unikali tego, aby nawet w przenośni nazywać wymienione bóstwa „bykiem” i „krową”. Dowiadujemy się z nich także, że zwierzęta miały swą boską opiekunkę. Czuwała nad nimi Artemida (Pani Zwierząt), będąca jednym z najwcześniej czczonych bóstw na terenie starożytnej Hellady. Dodać warto, że wśród przejawów jej kultu były także ofiary z dzikich zwierząt – dzików, jeleni, niedźwiedzi czy ptaków. Artemida okresu klasycznego wyobrażana była jako młodzieńcza i wysportowana miłośniczka polowań. Ciekawym rysem w greckim obrazie bogini łowów był również objęty jej patronatem kodeks myśliwego, który zapobiegał niepotrzebnemu zabijaniu

pogody, stojącym na byku i trzymającym w dłoniach wiązkę trzech piorunów, a przez ten atrybut z greckim Zeusem i rzymskim Jowiszem – por. S. Moscati, *Kultura starożytnych ludów semickich*, dz. cyt., s. 147–150.

⁴⁵ A. Mrozek, *Religie Palestyny, Syrii i Arabii*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 276–278.

zwierząt, dając im zwłaszcza ochronę w czasie wysiadki jaj i wychowu piskląt oraz zakazywał zabijania ciężarnych samic⁴⁶. Była ona także patronką młodych dziewcząt. Atrybutem tej „Wielkiej Łowczyni” była łania⁴⁷.

Artemidę jako myśliwą ukazuje m.in. mit o łowach kalidońskich, w którym król Kalidonu odmawia składania ofiar bogini łowów, uzasadniając, że w dobie rozwoju pasterstwa i uprawy roli taki zawód nie jest potrzebny. Znieważona bogini mści się, zsyłając na kraj bluźniercy groźnego i niszczycielskiego dzika⁴⁸.

Również w innych mitach obecne są wzmianki o groźnych zwierzętach zsyłanych przez bogów w celu wykonania kary na ludziach, którzy ich obrazili przede wszystkim grzechem pychy (gr. ὑβρις *hybris*)⁴⁹. W obronie ludzi stawali jednak herosi, którzy zabijali te straszliwe zwierzęta.

Niekwestionowany prymat w panteonie bogów Greckich przypadł Zeusowi, który w jednym z mitów opisywany był pod teriomorficznym wyobrażeniem byka. Władca bogów i ludzi przybrał w nim postać pięknego byka, pasącego się w stadzie fenickiego króla Agenora, tylko po to, aby uwieść i porwać jego córkę – Europę. Następnie z branką na grzbiecie przepłynął przez Morze Śródziemne na Kretę, gdzie z jego związku z Europą urodziło się trzech synów – jednym z nich był Minos, późniejszy władca wyspy. Widzimy więc, że byka utożsamia się w tym micie z samym bogiem, przybierającym chwilowo jego postać, i nic nie mówi się o jakichkolwiek przejawach kultu i czci tego zwierzęcia na wzór memfickiego Apisa.

Inne mityczne opisy przedstawiają z kolei Zeusa jako boga, który przybrał postać majestatycznego króla przestworzy – orła. Najważniejszy olimpijski bóg stał się nim po to, aby porwać pięknego królewicza Ganimeda i zrobić z niego podczaszego bogów.

Greckie mity ukazują nam także innych bogów, którzy przybierali zwierzęce kształty, podkreślając równocześnie, że czynili to z własnej woli i w ściśle określonym celu. Przemiany te były zazwyczaj całkowite, bowiem chodziło w nich o to, by podszyc się pod autentyczne zwierzę. Kolejnym przykładem

⁴⁶ Podobny zapis znajdujemy w Księdze Powtórzonego Prawa: „Jeśli napotkasz przed sobą na drodze, na drzewie lub na ziemi gniazdo ptaka z pisklętami lub jajkami wysiadkanymi przez matkę, nie zabierzesz matki z pisklętami. Matkę zostawisz w spokoju, a pisklęta możesz zabrać – aby ci się dobrze powodziło i abyś długo żył” (Pwt 22, 6–7).

⁴⁷ Por. T. Kaleta, *Religie i zwierzęta. Szkice do wspólnego portretu*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2013, s. 85.

⁴⁸ Por. T. Zieliński, *Starożytność bajeczna*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1988, s. 67–75.

⁴⁹ Również w Biblii spotykamy opisy mówiące o zwierzętach będących narzędziem służącym do okazania Bożej mocy, kary i sprawiedliwości. Jednym z takich gatunków jest lew – por. 1 Krl 13, 24; 20, 35–36; Dn 6, 21–25.

takiego ukazywania wydarzeń z życia greckich bóstw jest metamorfoza Demeter i Posejdona. Bogini, chcąc uniknąć zalotów swego boskiego brata, ukryła się w stadzie koni pod postacią klaczy. Posejdon jednak poszedł w jej ślady i posiadał ją, przybierając wygląd dorodnego ogiera.

Innym przykładem pokazującym, że okresowo przyjęta postać zwierzęcia miała chronić dane bóstwo przed niebezpieczeństwem ze strony innego boga jest mit opowiadający o Dionizosie, który na cały okres swego dzieciństwa został przemieniony w jagnię. W ten sposób ten nieślubny syn Zeusa został ukryty przed zazdrosnym wzrokiem homeryckiej wołockiej bogini Hery, prawowitej małżonki najważniejszego z bogów, przybierającej czasem postać krowy. Inna mityczna historia z życia Dionizosa ukazuje go pod postacią groźnego lwa, którą przybrał w chwili, gdy dla okupu został napadnięty przez piratów.

Wyobrażeniom i wzmiankom o olimpijskich bogach często towarzyszy zwierzęca świta reprezentowana przez jeden lub kilka gatunków. Atrybutem Zeusa był orzeł i byk, a Hery – paw lub krowa, zwłaszcza w jej kulcie sprawowanym w Argos. Posejdon znany był jako opiekun koni, a w morzu towarzyszyły mu delfiny. Demeter, jak już wcześniej wspomniano, zamieniła się w jednym z mitów w klacz. Afrodycie towarzyszył gołąb⁵⁰, łabędź i jeleń. Atrybutem Hermesa była owca i baran, a Aresa – pies i sęp. Dionizosowi poświęcono byka i kozła, a on sam lubił jeździć na tygrysie. Ptakiem Ateny była sowa, a towarzyszką Artemidy łania. Atrybutem boga lekarzy był wąż oplatający laskę⁵¹.

Na podstawie powyższych przykładów widzimy również, że zarówno przeobrażanie się bogów greckich w określone gatunki zwierząt, jak i dobór gatunków będących ich atrybutami następuje według pewnych założeń odnoszących się zasadniczo do rangi bóstwa i sposobu postrzegania danego zwierzęcia w środowisku jego życia przez ówczesnych ludzi. Zapewne z tego powodu Zeus

⁵⁰ Przypisanie Afrodycie białego gołębia (*Columba livia domestica*) jako atrybutu było niewątpliwie wynikiem relacji zachodzących na płaszczyźnie utożsamiania jej kultu z wierzeniami i obrzędami ludów semickich w odniesieniu do bliskowschodniej Asztarte czy cypryjskiej Wanassy. Na takie stwierdzenie pozwala fakt, że w całym wschodnim basenie Morza Śródziemnego w sanktuariach Afrodydy-Asztarte znaleziono liczne terakotowe wotywno figurki gołębi pomalowanych na biało. Ten orientalny w swej genezie związek między białymi gołębiami a wspomnianą boginią szczególnie wyakcentowany był na Cyprze w świątyni Afrodyty w Palepafos, która według tradycji została tu zbudowana przez Fenicjan z Aszkelonu, gdzie mieścił się jeden z największych ośrodków kultu Asztarte i gdzie hodowano stada tych świętych ptaków. Używano ich w praktykach ofiarniczych ku czci Adonisa i Afrodyty, które często miały formę rytualnego oczyszczającego pożaru – por. S. Borowicz, *Paphiaequ columbae – święte ptaki Cypru*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 2, red. L. Kostuch, K. Ryszevska, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 11–23.

⁵¹ Por. T. Margul, *Zwierzę w kulcie i micie*, dz. cyt., s. 208–221.

przyjmował postać majestatycznego orła lub charakteryzującego się potężną siłą byka. Tendencja ta jest również właściwa dla innych religii, zwłaszcza egipskiej. Podkreślić jednak trzeba, że w przypadku panteonu greckiego wskazane zależności wypuklają się w głównej mierze na płaszczyźnie podań mitycznych i bogactwu tzw. wyobraźni mitologicznej. Natomiast zachowane do naszych czasów starożytne posągi głównych greckich bóstw prezentują wyidealizowane ludzkie kształty, bez najmniejszych znamion egipskiego terioantropomorfizmu, a zwłaszcza zoocefalii.

Dodać również trzeba, że najważniejszymi czynnościami kultowymi w ramach religii greckiej były: składanie ofiar, modlitwa i uczestnictwo w misteriach. Podstawową grupę zwierząt ofiarnych stanowiły gatunki hodowane przez człowieka, a zatem: bydło, owce, kozy, świnie, a także konie i psy. Zazwyczaj były to ofiary o charakterze biesiadnym. Największą ofiarą była tzw. „hekatomba”, podczas której jednorazowo zabijano sto byków (buhajów)⁵².

Wiele z tego dziedzictwa kultury i religii greckiej przejęli starożytni Rzymianie. Stworzyli oni swoistą syntezę elementów jednej i drugiej religii poprzez to, że rzymscy bogowie przejęli cechy swoich greckich odpowiedników. Doszło do utożsamienia Zeusa z Jowiszem, Hery z Junoną, Marsa z Aresem czy Diany z Artemidą.

Jednak Rzymianom w podejściu do sfery *sacrum* obca była wspomniana wyżej grecka wyobraźnia mitologiczna. Oczywiście istniały rodzime mity rzymskie, ale różniły się zasadniczo od tych ze świata greckiego. Opowiadały bowiem ludzką historię Rzymu i jego obywateli, a nie historię boską. W rzymskiej koncepcji dziejów kluczowym zagadnieniem było wspólne założenie Rzymu przez bogów i ludzi, a nie narodziny Kosmosu i kolejno wylaniających się z niego sił. Byli to urodzeni administratorzy i żołnierze, dlatego nawet w tych kwestiach brała u nich górę trzeźwość i praktyczne podejście. Owocowało to tym, że rzymskie mity, w porównaniu do greckich, charakteryzowała pewna surowość w przedstawianiu bogów oraz różnych form ich aktywności. Wynikało to z przekonania, że ludzie nie są zdolni ani do końca poznać bogów, ani ich zrozumieć⁵³.

Dopiero pod wpływem Etrusków, a później Greków, Rzymianie zaczęli sobie wyobrażać i przedstawiać bogów i boginie pod postacią ludzką. Oficjalne wykazy podają dwanaście głównych bóstw: Junonę, Westę, Minerwę, Ceres, Dianę, Wenus, Marsa, Merkurego, Jowisza, Neptuna, Wulkana i Apolla, które z czasem identyfikowano z wielkimi bóstwami greckiego panteonu: Herą,

52 Por. T. Kaleta, *Religie i zwierzęta*, dz. cyt., s. 86.

53 Por. A. Gilmeister, D. Musiał, *W cieniu Kapitolu. Religia starożytnych Rzymian*, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagiellonica”, Kraków 2012, s. 32–35.

Hestią, Pallas Ateną, Demeter, Artemidą, Afrodytą, Aressem, Hermesem, Zeusem, Posejdonem, Hefajstosem i Apollem. Spośród wymienionych wiodące miejsce w oficjalnej religii Rzymu przypadało Jowiszowi i jego małżonce Junonie. Dodać też trzeba, że rzymskie bóstwa czuwały nad każdą czynnością ludzkiego życia i przyrody, co znalazło odzwierciedlenie m.in. w kulcie Bakchusa, patrona głównej gałęzi gospodarstwa wiejskiego, czyli uprawy winorośli i produkcji wina. Praktyczni Rzymianie czcili także Atenę, której było poświęcone drzewo oliwki – jej uprawa w celu pozyskania surowca do produkcji oliwy również stanowiła ważną gałąź ówczesnej gospodarki. Rolniczymi bóstwami byli także Ceres i Mars⁵⁴.

Mars, choć powszechnie kojarzony jako bóg wojny, patronował także urodzajom. Główne uroczystości ku jego czci obchodzono 15 października po zakończonych zbiorach i po ukończonej kampanii wojennej. Nosiły one nazwę *Equus October* i odbywały się na Polach Marsowych. Urządzano tam wyścigi dwukonnych rydwanów, a po ich zakończeniu składano w ofierze jednego z koni ze zwycięskiego zaprzęgu. Święto to stanowiło odzwierciedlenie typowej dla okresu republiki rzymskiej struktury społeczeństwa, gdy rolnicy na przemian zajmowali się uprawą roli i stawali do walki⁵⁵.

W rzymskich wierzeniach i obrzędach również zwierzęta spełniały konkretną rolę, którą można określić jako praktyczno-formalną. Składano je w ofierze bogom w celu oczyszczenia i przebłagania. Ofiary oczyszczające (*lustrum*) w ramach oficjalnego kultu składano zazwyczaj co pięć lat, a poza nim okazjonalnie m.in. przed i po wyprawie wojennej, wobec zarazy, głodu lub innej kłęski żywiołowej. Natomiast ofiary przebłagalne (*piaculum*) składano, aby przeprosić konkretne bóstwa za grzechy wyrządzone przeciwko nim, a zwłaszcza za poważne uchybienia ceremonialne w ich kulcie. Zwierząt, a konkretnie ptaków używano także w celach wróżebnych. Śledzeniem woli bogów z lotu ptaków (*auspicja*⁵⁶) zajmowali się augurowie. Znamienne było również to, że zarówno składaniu ofiar ze zwierząt, jak i odczytywaniu bożych znaków z lotu ptaków towarzyszyły określone procedury. Dodać także należy, że wraz z nastaniem cesarstwa doszło do anarchii obrzędowej wywołanej synkretyzmem religijnym, który powstał w wyniku pomieszania rodzimej religii starorzyskiej z kultami wschodnimi oraz decyzji cesarzy dotyczących wierzeń i nabożeństw.

⁵⁴ Por. L. Winniczuk, *Ludzie zwyczajne i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 499–500.

⁵⁵ Por. T. Kaleta, *Religie i zwierzęta*, dz. cyt., s. 141.

⁵⁶ Rzymska tradycja wiąże pierwsze *auspicja* z mitem opisującym okoliczności założenia Rzymu – por. A. Gillmeister, *Rytualna rola zwierząt przy założeniu Rzymu*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 2, dz. cyt., s. 45–52.

Z postanowienia tych ostatnich do dotychczasowych ofiar i wot doszły nowe – za zdrowie i pomyślność cesarza oraz domu cesarskiego (tzw. *sacrificium imperatorium*).

Rzymski kult ofiarniczy regulowały przepisy zawarte w *ius sacrum*. Były wśród nich także szczegółowe wytyczne odnoszące się do krwawej ofiary zwierzęcej (*hostia*), stanowiącej moment centralny każdego nabożeństwa rzymskiego. Przeznaczano na nią bydło, owce, świnie, konie, kozy oraz psy. Zwierzę ofiarowane odpowiedniemu bogu, bogini czy bóstwom musiało być bez skazy i nie mogło na swym ciele nosić śladów jakiegokolwiek przemocy. Nie można też było ofiarować zwierzęcia, które objawiało niechęć przed pójściem pod nóż. Powyższe kryteria z przyczyn praktycznych zawężyły się więc do ofiar ze zwierząt udomowionych. Co więcej, jeśli zwierzę zaczęło okazywać strach bezpośrednio przed złożeniem na ołtarzu, automatycznie ofiarę uznawano za nieważną, a gdy zdołało uciec, taką *hostia effugia* mógł złapać każdy i zabić dla przebłagania obrażonego bóstwa. Dodać trzeba, że składano męskie osobniki dla męskiego bóstwa, żeńskie dla żeńskiego. Zwierzęta o jasnej maści przeznaczone były dla najwyższej pary bogów – Jowisza i Junony, o ciemnej – bogom podziemia, takim jak Pluton, a o brunatnej – takim jak Aurora lub Wulkan. Najbardziej spektakularna ofiarą była tzw. *suovitaurilia* dedykowana Marsowi. Na niniejszą ofiarę, jak sama nazwa wskazuje, składał się rytualny ubój trojga najważniejszych w owym czasie zwierząt gospodarskich: knura, tryka i buhaja (*sus* – świnia, *ovis* – owca, *taurus* – byk)⁵⁷. *Taurobolium* (bykobójstwo), stanowiące część suovetauriliów, miało miejsce także podczas innych obrzędów, m.in. z okazji triumfów i ofiar dziękczynnych. Charakterystyczne było ono dla kultu Kybele (kapadockiej bogini, która pojawiła się w Rzymie pod koniec II wojny punickiej w 204 roku przed Chrystusem za radą ksiąg sybiliańskich) oraz ofiar dokonywanych przez boginię zwycięstwa – Wiktorię (Nike)⁵⁸.

Rysem znamionym dla religii ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, jaki nam się wyłania z powyższych rozważań, jest to, że były one oparte na refleksji nad przyrodą. Ten sposób interpretacji świata, dążący do uchwycenia sensu jego istnienia i funkcjonowania poprzez rozpoznanie praw natury, był osadzony na doświadczeniu egzystencjalnym⁵⁹. W związku z tym istotą kultu w omówionych wyżej religiach było podtrzymywanie relacji z bóstwem, które wybierało sobie miejsce i formy objawienia. Zwłaszcza te ostatnie ze względu na swój

57 Por. T. Margul, *Zwierzę w kulcie i micie*, dz. cyt., s. 225–240.

58 Por. M. Daszewska, *Taurobolium w sztuce rzymskiej*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 2, dz. cyt., s. 93–103.

59 Por. T. Stanek, *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu – zarys problematyki*, [w:] *Stary Testament a religie*, red. I. S. Ledwoń, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 26–27.

charakter często miały rysy wyraźnych nawiązań do świata fauny. W związku z tym obecność boga była często dostępna w posągach kultowych, które w przypadku religii egipskiej zazwyczaj były zoocefaliczne. Natomiast dla antropomorficznych wyobrażeń bóstw w wielu przypadkach znamieną była obecność określonych gatunków zwierząt, stanowiących ich atrybuty, a zarazem obrazowy sposób pokazania określonych przymiotów danego boga. Zauważyć można, że z najważniejszymi bóstwami w omawianych panteonach w różny sposób były powiązane najsilniejsze i najbardziej majestatyczne lub najgroźniejsze zwierzęta. Spośród zwierząt hodowlanych wymienić trzeba byka (buhaja), a z dzikich – króla zwierząt lwa, pana niebieskich przestworzy – orła, oraz ambiwalentnie postrzeganego węża.

Przyczyn tego, dlaczego niektóre gatunki zwierząt zaczęły mieć znaczenie w religii poszczególnych społeczeństw, należy upatrywać w trybie ich życia i rodzaju środowiska, w którym się one rozwijały. Inna była bowiem rola zwierząt w społeczności wędrujących pasterzy, których pomyślność warunkowana była liczebnością ich stad, a inna u rolników uzależnionych od cyklicznych okresów wysiewów i żniw. Z tego powodu już w społeczeństwach pierwotnych pasterzy i rolników byk zaczął odgrywać ważną rolę religijną. Dla pierwszych był największym zwierzęciem hodowlanym, a dla drugich źródłem siły pociągowej wykorzystywanej w czasie uprawy roli. Byk niewątpliwie ze względu na swą wyjątkową siłę, użyteczność, możliwości prokreacyjne, wojowniczość i majestatyczność był otaczany szacunkiem i kojarzony z największymi bogami. Wyjaśnia to, dlaczego Grecy uczynili z byka symbol Zeusa, który niejedną raz ukazywał się pod tą postacią, a Rzymianie – Jowisza.

Inną cechą wspólną dla omawianych religii są także akty kultu⁶⁰ wyrażające się w składaniu ofiar ze zwierząt. We wszystkich omawianych religiach ofiara jako akt sakralny stanowiła szczególne zespolenie człowieka z bóstwem, przybliżała go do niego, dając nadzieję na szczęście i pomyślność. Zauważyć można, że na ten cel przeznaczano najczęściej zwierzęta hodowlane. Niekwestionowanym jednak ewenementem w obrębie poruszanego zagadnienia pozostaje jednak egipski kult zwierząt.

⁶⁰ Więcej na temat wspólnych przejawów kultu właściwych dla Izraela i innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu: T. Stanek, *Asymilacja kulturowych i religijnych wartości ludów ościennych przez Izrael*, [w:] *Stary Testament a religie*, red. I. S. Ledwoń, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 48–51 (Biblioteka Teologii Religii).

4. Motywy zwierzęce w perykopach biblijnych jako sposób werbalizacji tajemnicy obrazu Boga i Jego relacji do człowieka

Pismo Święte widzi w zwierzętach przede wszystkim Boże stworzenia. Stanowią one własność Boga i podobnie jak ludzie objęte są Jego opieką (por. Ps 36, 7). W przeciwieństwie do innych religii starożytnego Bliskiego Wschodu Stary Testament przestrzega, a wręcz zabrania, ubóstwiania zwierząt¹. Zwierzęta zostały stworzone na chwałę Boga (Ps 148, 7. 10; Dn 3, 79–81). Bóg jest także jedynym Panem wszystkich zwierząt (Ps 49, 10–11), a człowiek (Adam) został wyróżniony spośród stworzeń i pozwolono mu nadać im imiona (Rdz 2, 19)².

Na kartach Biblii są również obecne opisy odzwierciedlające zachwyty ówczesnych ludzi nad bogactwem świata fauny. Jednak ta kontemplacja przyrody nie jest tylko świadectwem uznania jej piękna, ale przede wszystkim ma odsyłać myśl do Boga Stworzyciela. Przykłady takiego przedstawiania rzeczywistości znajdujemy m.in. w Księdze Hioba, gdzie tytułowy bohater dzięki dostrzeżeniu doskonałości zwierząt uznaje potęgę ich Stwórcy (Hi 38–39)³.

Niektóre zwierzęta biblijne pokazane są na kartach Pisma Świętego także jako narzędzia służące Bogu do wymierzania sprawiedliwości. Przykładem tego są plagi egipskie, a zwłaszcza masowe pojawienie się żab (Wj 8, 1–5), komarów (Wj 8, 16), much (Wj 8, 21) oraz szarańczy (Wj 10, 4–6). Natomiast podczas wędrówki Izraelitów przez pustynię narzędziem Bożej sprawiedliwości są jadowite węże (Lb 21, 6).

¹ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 280–282.

² Por. J. M. Moritz, *Animals and the Image of God in the Bible and Beyond*, „Dialog. A Journal of Theology” 48 (2009) nr 2, s. 134–146, <https://doi.org/10.1111/j.1540-6385.2009.00449.x>.

³ Por. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 14–15.

Również w Nowym Testamencie występują opisy, w których Chrystus nawiązuje do życia zwierząt w kontekście opisu Bożego działania. Przykładem tego są słowa Jezusa:

Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamieniujesz tych, którzy do ciebie są posłani! Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście (Mt 23, 37; por. Łk 13, 34).

Wśród tych dosyć licznych biblijnych odwołań do świata fauny pojawiają się sporadycznie i takie określenia, które służą ukazaniu pewnych aspektów obrazu Trójjedynego Boga, np. do postaci ryczącego lwa jest przyrównywany Bóg (por. Am 3, 8), baranek służy do przedstawienia Chrystusa (por. J 1, 29; Ap 5, 6nn), a gołębica jest wyobrażeniem Ducha Świętego (por. Mt 3, 16; Mk 1, 10). W związku z tym w poniższych podrozdziałach podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie, co leżało u podstaw tego, że wspomniane wzmianki są tak nieliczne. Ukazane zostaną narzędzia, jakie chroniły Izraelitów przed pokusą diwinizowania zwierząt i uprawiania kultu ich podobizn. Omówione będą także zagadnienia związane z przyczynami odczytywania biblijnych wzmianek o danym gatunku w kontekście pozytywnym, jednoznacznie negatywnym lub ambiwalentnym. Naświetlenie tych zagadnień pozwoli bowiem z pełną kompetencją pochylić się następnie nad biblijną symboliką i znaczeniem teologicznym wzmianek na temat poszczególnych gatunków zwierząt użytych przez autorów natchnionych w celu przybliżenia obrazu Boga i ukazania Jego działania.

4.1. Sens biblijnego zakazu ikonografii i ikonodulii

Wybór antyobrazowy Izraela został wyrażony w sposób najbardziej wzniosły, a zarazem dramatyczny, w drugim przykazaniu Dekalogu:

Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! (Wj 20, 4; por. Pwt 5, 8)⁴.

Jest to wybór dramatyczny, ze względu na pragnienie realizmu i symbolu, jakie było właściwe ludom pochodzenia semickiego, zatem i dla narodu żydowskiego⁵.

⁴ Zakaz sporządzania obrazów poza Dekalogiem (Wj 20, 4; Pwt 5, 8) pojawia się m.in. w następujących wypowiedziach biblijnych: Wj 20, 23; 34, 17; Kpł 19, 4; 26, 1; Pwt 4, 16–18, 23, 25; 27, 15, Mdr 15, 4–5.

⁵ Por. G. Ravasi, *Wprowadzenie*, [w:] M. Starowieyski, *Tradycje biblijne...*, dz. cyt., s. 11.

Dodać jednak trzeba, że tłem dla przywołanego wyżej przykazania jest pytanie o istotę Boga i Jego relację do stworzenia. Bóg Izraela jest całkowicie transcendentny. Nie jest uwikłany w żadne prawa natury ani zależny od nich, nie podlega żadnym zmianom – ani fizycznym, ani biologicznym. Również żadne z niezwykłych zjawisk atmosferycznych czy sił przyrody nie miało na celu samoobjawienia się Boga dla zmanifestowania Jego własnej mocy i pozyskania czcicieli. Celem Bożych teofanii było niesienie pomocy swojemu ludowi i umocnienie jego wiary:

Izraelu, tyś szczęśliwy, któż tobie podobny? Narodzie, zbawiony przez Pana, Obrońca twój tobie pomaga, błogosławi zwycięski twój miecz. Wrogowie słabną przed tobą, ty zaś wyniosłość ich depreczesz (Pwt 33, 29)⁶.

W kontekście analizy niniejszego przykazania nasuwa się szereg pytań. O czyj obraz chodzi w tym zakazie – o samego Jahwe czy o wyobrażenia bogów pogańskich? Czy uzasadniona jest redukcja drugiego przykazania do zakazu kultu wizerunków obcych bogów?

Poszukując odpowiedzi na powyższe pytania, trzeba sobie uświadomić, że biblijny zakaz wykonywania obrazów należy odczytywać z uwzględnieniem starożytnego kontekstu religijnego. Czymś ogólnie przyjętym w obrazie kultów u ludów, z którymi stykał się Izrael, było oddawanie boskiej czci posągom uczynionym ludzkimi rękami. Wynikało to z tego, że zakładano pewną tożsamość pomiędzy wizerunkami bogów a nimi samymi. W związku z tym, jak podaje Tadeusz Dzidek, istniała obawa, że sporządzone wyobrażenie jedyne Boga Izraela nie będzie odczytywane w kluczu symbolu odnoszącego się do Jego transcendencji, lecz stanie się obrazem utożsamianym z samym Stwórcą. Bóg przedstawiony za pomocą wytworu ludzkich rąk, który nosić będzie cechy ludzkie, a nawet zwierzęce, nie byłby już transcendencją, stałby się doczesny⁷.

Warto również zwrócić uwagę na to, że w oryginale hebrajskim zakaz ten brzmi: „Nie będziesz czynił dla siebie”. Przykazanie to jest zatem adresowane indywidualnie do każdego Izraelity i zabrania mu przedstawiać sobie Boga w jakiegokolwiek postaci. W związku z tym pierwotnym i zasadniczym jego sensem była zasadniczo obrona Jahwe i Jego kultu przed próbami czynienia Jego przedstawień. Również indywidualny charakter mają konsekwencje wyciągane za odstęstwo od tego zakazu:

⁶ Por. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów*, dz. cyt., s. 138–140.

⁷ Por. T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 7 (Myśl Teologiczna, 77).

„Przeklęty każdy, kto wykona posąg rzeźbiony lub z lanego metalu – rzecz obrzydliwą dla Pana, robotę rąk rzemieślnika – i postawi w miejscu ukrytym”. A w odpowiedzi cały lud powie: „Amen” (Pwt 27, 15)⁸.

Dodać trzeba także, że omawiany zakaz nie negował sztuki plastycznej samej w sobie⁹, tylko dotyczył posągów kultowych (zazwyczaj w postaci antropomorficznej, czasem zoocefalicznej) i ich postrzegania oraz sposobu wykorzystania. Na Bliskim Wschodzie były one traktowane jako miejsca szczególnej obecności bogów. Czasem przekonanie to było posunięte do tego stopnia, że taki posąg stawał się bogiem samym w sobie, chociaż w rzeczywistości był tylko jedną z wielu manifestacji bóstwa. Wobec takiego posągu wykonywano szereg czynności kultowych i magicznych, które miały skłonić bóstwo do działania. Taka koncepcja boga była sprzeczna ze sposobem, w jaki Jahwe objawił samego siebie. Natomiast zakaz nieczynienia „obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią” (Wj 20, 4b) ma analogiczny wydźwięk, tylko dotyczy m.in. oddawania boskiej czci zwierzęcym posagom kultowym¹⁰, a nawet samym zwierzętom. Kult tych ostatnich znamieny był zwłaszcza dla wierzeń egipskich. Jego krytykę znajdujemy także na kartach Biblii:

Czczą nawet i najwstrętniejsze zwierzęta, które przez swą głupotę gorsze są od innych. W ich zwierzęcym wyglądzie nie znajdzie się upragnionego piękna, a zatraciły one i uznanie, i błogosławieństwo Boże (Mdr 15, 18–19).

Brzydota tych zwierząt nie polega na tym, że doznały jakiegoś uszczerbku na swym wyglądzie, ale wynika z faktu, że stały się one przedmiotem czci należnej Bogu.

Wyobrażenia bóstw pogańskich nie zawsze jednak wyczerpująco przedstawiały naturę danego bóstwa. Były one zazwyczaj postrzegane jako miejsce, gdzie niewidzialne i duchowe bóstwo się uobecniało i pozwalało doświadczyć, ale do którego w żaden sposób nie było redukowane. Zatem zakaz wykonywania jakichkolwiek obrazów Boga oraz oddawania im czci wynikał niewątpliwie ze

8 Por. A. Gieniusz, „Żadnej rzeźby ani żadnego obrazu” – sens biblijnego zakazu ikonografii i ikonodulii (Wj 20, 3–4), a chrześcijański kult obrazów, [w:] *Chrystus wybawiający*, dz. cyt., s. 31–32.

9 Por. W. C. Kaiser Jr., P. H. Davids, F. F. Bruce, M. T. Brauch, *Trudne fragmenty Biblii*, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. L. Bigaj, T. Fortuna, G. Grygiel, Vocatio, Warszawa 2011, s. 60–61 (Prymasowska Seria Biblijna).

10 Por. J. H. Walton, V. H. Marrhews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, dz. cyt., s. 85.

specyficznego rozumienia świata oraz relacji między nim, Bogiem i historią zbawienia, która wypisana jest w życie każdego Izraelity. Jest on Stwórcą i Panem całego świata i istotą duchową. Jest to jeden z ważniejszych rysów biblijnego obrazu Boga. Jednak dopiero ostatnie księgi Starego Testamentu i Nowy Testament (por. np. J 4, 24) oddają prawdę o duchowej naturze Boga za pomocą greckiego terminu *πνεῦμα*, oznaczającego nie tylko „podmuch”, „powiew”, lecz także „istotę duchową”, „niematerialną”¹¹. Zanim *ekspresis verbis* wyrażono prawdę o odrębnej od wszystkiego, co ziemskie i materialne w naturze Boga, wskazywał na to omawiany tutaj zakaz wykonywania jakiegokolwiek Jego wizerunku¹².

Analizowany zakaz pochodzi z najstarszych warstw tradycji religijnej Izraela i analogicznie jak zakaz oddawania czci obcym bogom pozostawał w nieustannej konfrontacji życia i wierności przykazaniom. Potwierdzają to wezwania proroków piętnujących nie tylko oddawanie czci wizerunkom, ale wszelkie przejawy bałwochwalstwa (por. Jr 17, 12; Ba 6, 1–72¹³). W ten sposób dwa pierwsze przykazania Dekalogu jawią się nam jako oddzielające Boga Izraela od wszystkich innych bogów i właściwych im wyobrażeń. Zatem paradoksalnie Bóg, który jest bliski i prowadzi swój lud w jego historii, zostaje poprzez ten zakaz w pewnym sensie wyprowadzony z ludzkiej codzienności Izraela, która w sposób nieuprawniony i niedoskonały pragnęłaby w materii wyrazić, a nawet zamknąć nieogarnioną tajemnicę Jego obecności.

Przyczyn zakazu wykonywania jakichkolwiek wizerunków i wszelkich przejawów związanego z nimi kultu, czyli ikonodulii, upatruje się również w pierwotnej kulturze pasterskiej Izraela i objawieniu Boga dokonującym się w scenarii pustyni, która uzdalnia człowieka do przekraczania ram codzienności i otwarcia się ku rzeczywistości transcendentnej. Doświadczenie pustyni jako majestatycznej i zarazem niedostępnej potęgi, odsuwało całkowicie możliwość wyobrażenia jej Twórcy za pomocą jakiegokolwiek obrazu¹⁴.

¹¹ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, s. 563; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Vocatio, Warszawa 1997, s. 502 (Prymasowska Seria Biblijna).

¹² Por. T. Jelonek, *Teologia biblijna*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 35–36.

¹³ Jest to tzw. List Jeremiasza. Przedstawia on nicość bóstw pogańskich – choć wydają się potężne – i uczy, aby się ich nie lękać. Szczególnie chodzi tu o kult Marduka, ku czci którego odbywały się procesje w siódmym dniu miesiąca Nisan – por. T. Jelonek, *Kultura mezopotamska a Biblia*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009, s. 81–88.

¹⁴ Por. S. Moscati, *Kultura starożytnych ludów semickich*, dz. cyt., s. 20–21; S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia z biblijnej teologii pustyni*, Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”, Kraków 1999, s. 138–188; T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów*, dz. cyt., s. 147–148.

Wobec tego brak przedstawień Boga w obrazach, czyli anikoniczność¹⁵, wynika zarówno z przekonania, że jest On tajemnicą oraz świadomości całkowitej suwerenności Jahwe wobec całej natury, jak i z porządku społecznego. Jednakże owo unikanie tworzenia antropomorficznych i zoomorficznych obrazów Boga nie oznaczało całkowitego odejścia od próby ukazania Jego obecności w jakiś inny sposób. Człowiek potrzebuje bowiem znaku uobecniającego to, co niewidzialne, a akty kultowe wiąże się zawsze z konkretnym miejscem. Rolę taką pełniły w religii Izraela symbole kultowe będące znakami obecności Boga. Do takich symboli należały np. macewy (stele) (por. Rdz 28, 10–18; 31, 45. 51–52; 35, 20; Wj 24, 4; Joz 24, 26–17) oraz Arka Przymierza z kapporet (przebłagalnia) (por. Wj 25, 10–22)¹⁶. Dodać trzeba, że Bóg, będąc obecnym w symbolu kultowym, był od niego całkowicie niezależny¹⁷.

Również Joseph Ratzinger uważał kapporet za godne omówienia starotestamentalne odstępstwo od zapisanego w Dekalogu zakazu czynienia obrazów. Było to najświętsze miejsce, bo złota pokrywa Arki Przymierza służyła do spotkania z Bogiem, gdyż czytamy:

Tam będę się spotykał z tobą i sponad przebłagalni i z pośrodku cherubów, które są ponad Arką Świadcstwa, będę z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom (Wj 25, 22).

W Biblii znajdujemy także informację na temat wyglądu przebłagalni:

dwa też cheruby wykujesz ze złota. Uczynisz zaś je na obu końcach przebłagalni. Jednego cheruba uczynisz na jednym końcu, a drugiego cheruba na drugim końcu przebłagalni. Uczynisz cheruby na końcach górnych. Cheruby będą miały rozpostarte skrzydła ku górze i zakrywać będą swymi skrzydłami przebłagalnię, twarze zaś będą miały zwrócone jeden ku drugiemu. I ku przebłagalni będą zwrócone twarze cherubów (Wj 25, 18–20).

15 Por. W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Warszawskiej Prowincji Karmelitów Bosych, Poznań 2013, s. 44 (Rozprawy – Flos Carmeli).

16 Więcej o historii i znaczeniu Arki por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 313–318.

17 Por. A. Marino, *Storia della legislazione sul culto delle immagini dall'inizio fino al trionfo dell'Ortodossia*, Pontificium Institutum Orientale. Facultas Juris Canonici Orientalis, [Tesi di laurea], Roma 1981, s. 71–72.

Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, zauważył, że wizerunki tych tajemniczych istot, chroniących przebłągalnię, czyli miejsce Bożego objawienia, wolno było wyrzeźbić tylko po to, aby ukryć tajemnicę obecności samego Boga.

Dodać trzeba, że w myśl typologii biblijnej kapporet, zagubiony od czasów niewoli babilońskiej, należy uznać za swoistą zapowiedź Paschy Chrystusa. Wskazują na to słowa św. Pawła zawarte w Liście do Rzymian: „Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłągania przez wiarę mocą Jego krwi” (Rz 3, 25a), gdzie ukrzyżowany Chrystus przedstawiony jest jako nowe „narzędzie przebłągania”. W ten sposób w Jezusie Bóg w pełni objawia swe oblicze¹⁸.

Myśl ta wybrzmiewa szczególnie w teologii ikony Zmartwychwstania Chrystusa, co wspominany wyżej autor ujął w następujący sposób:

Wschodnia ikona Zmartwychwstania Chrystusa nawiązuje do tego wewnętrznego związku pomiędzy Arką Przymierza i Paschą Chrystusa, gdy ukazuje Chrystusa stojącego na ozdobionej krzyżem płycie, która oznacza grób, a jednocześnie zawiera w sobie odniesienie do kapporet Starego Przymierza. Do Chrystusa otoczonego przez cheruby zbliżają się kobiety, które przyszły do grobu, żeby Go namaścić. Zachowany został tu wprawdzie podstawowy obraz Starego Testamentu, lecz z perspektywy zmartwychwstania otrzyma on nowa postać i nowy punkt centralny – Boga, który nie skrywa się już całkowicie, lecz ukazuje się w postaci swego Syna¹⁹.

W związku z powyższym, obrazy przynależą do istoty chrześcijańskiego kultu. Zakaz ich wykonywania godziłby bowiem w tajemnicę wcielenia, nie dając się z nią pogodzić. W pięknie obrazów wyraża się tajemnica niewidzialnego Boga, który dzięki nim wkracza w nasz świat zmysłów. Dlatego nie powinno dziwić, że symbol kultowy ciągle jest obecny w wierzeniach i kulturze ludzkiej, bowiem był i jest on potrzebny człowiekowi, aby zbliżyć się do tajemnicy Boga.

Bóg Izraela był jednak przede wszystkim obecny w historii swojego narodu, w swojej trosce o człowieka i jego ziemskie sprawy, co wyraziło się w pełni w wydarzeniu wyjścia – potwierdzonym i umocnionym teofanią na Synaju. Zaowocowało to tym, że z czasem starotestamentowa teologia wypracowała myśl, że uprzywilejowanym miejscem spotkania z Nim jest słowo. Mówi o tym m.in. Księga Powtórzonego Prawa, gdzie czytamy:

¹⁸ Więcej na temat wyrażenia „Chrystus obrazem Boga” znajdującego się w Listach św. Pawła i Ewangelii św. Jana [w:] *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 595–596.

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2002, s. 105–106.

W dniu, w którym stanąłeś w obliczu Pana, Boga swego, na Horebie, rzekł Pan do mnie: „Zgromadź Mi naród, niech usłyszają me słowa, aby się nauczyli Mnie bać przez wszystkie dni życia na ziemi i nauczyli tego swoich synów”. Wtedy zbliżyliście się i stanęliście pod górą – a góra płonęła ogniem aż do nieba, okryta mrokiem, ciemnością i chmurą. I przemówił do was Pan, Bóg wasz, spośród ognia. Dźwięk słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzeżliście postaci. Oznajmił wam swe przymierze, gdy rozkazał wam pełnić Dziesięć Przykazań i napisał je na dwóch tablicach kamiennych (Pwt 4, 10–13).

Wydarzenie na Synaju miało zatem charakter werbalny, stąd kult nie powinien mieć charakteru wizualnego. Dlatego wierzący Izraelita był zobowiązany do słuchania, rozumienia, przestrzegania przykazań i podążania drogą wyznaczoną przez Boże Słowo. Ze względu na ową obecność w słowie, Jahwe domagał się kultu serca (por. Ps 51, 18nn), którego korzeni należy szukać w samej istocie Objawienia, sprowadzającej się do tego, że kiedy Bóg mówi – człowiek słucha²⁰.

Rozumiana w ten sposób anikoniczność w religii Izraela pokazuje, że w stosunku do wierzeń i obrzędów innych ludów była to swoista forma sprzeciwu wobec otoczenia, pozwalająca zachować i przepracować w kluczu teologicznym te wartości, które uznawano za podstawowe dla własnej tożsamości, konstytuowanej na gruncie religijnym przymierzem zawartym z Bogiem pod Synajem²¹. Należy jednocześnie podkreślić, że wyjaśnienie biblijnego zakazu wykonywania obrazów, jakie dotychczas wypracowała egzegeza, skonfrontowane z wynikami różnych badań prowadzonych w ostatnich latach na Bliskim Wschodzie, uwidacznia jeszcze większą złożoność tego zagadnienia.

Giovani Odasso wyróżnił trzy czynniki, które rzucają nowe światło na biblijną kwestię wprowadzenia zakazu sporządzania obrazów. Pierwszym jest lepsze poznanie świadectw kulturowej i religijnej spuścizny Kanaanu, zwłaszcza zagadnień dotyczących kultu boga Ela i jego małżonki Aszery. Badania prowadzone w tym zakresie pozwalają postawić hipotezę, że właśnie z tym bogiem utożsamiany był Jahwe, co niewątpliwie znajdowało również odzwierciedlenie w oddawanym mu kulcie, który nosił pewne znamiona kananejskie. Hipotezę tę zdaje się potwierdzać wzmianka biblijna wskazująca na to, że aż do reformy Jozjasza (2 Krl 23, 4–20) w Świątyni Jerozolimskiej znajdował się posąg Aszery:

²⁰ Por. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów*, dz. cyt., s. 149–157.

²¹ Por. R. Rubinkiewicz, *Czy Bóg zakazał czcić obrazy?*, [w:] *Ikona liturgiczna. Ewangeliczne przesłanie ikonografii maryjnej*, red. K. Pek, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999, s. 22–24 (Theotokos. Seria Mariologiczna, 9).

Usunął Aszerę ze świątyni Pańskiej, na zewnątrz Jerozolimy do doliny Cedronu i spalił ją w dolinie Cedronu, startł na popiół i rzucił popiół jej na groby polspolitego ludu (2 Krl 23, 6).

Drugi czynnik Giovanni Odasso powiązał z lepszą znajomością procesu powstawania Biblii, zwłaszcza Tory. Końcowy etap redakcji Pięcioksięgu prowadzony był z pewnością w środowisku teologicznym, w którym niedopuszczalne było przedstawianie Jahwe pod postacią jakiegokolwiek wyobrażenia, co zaowocowało usunięciem, na ile to było możliwe, jakichkolwiek śladów tej tradycji. Dlatego wychodzenie od obecnej struktury tekstu biblijnego i zawartych w nim wzmianek o braku fizycznych wyobrażeń Jahwe w celu uzasadnienia całkowitej nieobecności Jego przedstawień w miejscach kultu i Świątyni Jerozolimskiej jest nadinterpretacją. Trzeci czynnik dotyczy znalezisk archeologicznych, zwłaszcza inskrypcji z Kuntillet Adżrud (północna części Synaju, 50 kilometrów na południowy wschód od Kadesz-Barnea), datowanych na przełom IX i VIII wieku przed Chrystusem. Rzucają one m.in. światło na związek pomiędzy Jahwe a Aszerą, zwłaszcza na płaszczyźnie ich wspólnego kultu, co wymaga nowego spojrzenia na teksty biblijne odnoszące się do tej kwestii. Napisy te mówią o Jahwe jako „JHWH z Samarii” (*jhw h šmrn*) i „JHWH z Temanu” (*jhw h {h}tmn*), a także wzmiankują o Aszerze jako jego małżonce. Na szczególną uwagę zasługuje końcowa część jednej z inskrypcji, gdzie czytamy: *brkt 'tkm l jhw h w l šrth* – „Błogosławię wam przez JHWH z Samarii i przez jego Aszerę”.

Dopiero na kanwie tego kontekstu kulturowo-religijnego, jak podał Giovanni Odasso, można podejmować się próby wyjaśnienia sensu zakazu kultu obrazów. Ponieważ jest on ściśle związany z wyznaniem jedyności Boga (por. Pwt 6, 4), które pierwotnie nie oznaczało, że inni bogowie nie istnieją, lecz podkreślało, że Izrael na mocy przymierza jest ludem Jahwe, nie może być on wrywany z kontekstu i traktowany jako potępienie innych religii. Podkreśla on raczej wymaganie, aby Izrael nie naruszył swej całkowitej przynależności do Boga wyjścia i przymierza, stanowiąc ważny etap na drodze od monolatrii do monoteizmu²².

Stwierdzić jednak należy, że zakaz czynienia plastycznego wizerunku Boga nie znalazł rygorystycznego zastosowania na poziomie słowa pisanego, na co wskazuje funkcjonowanie wielu literackich obrazów Boga w Biblii. Podkreślić trzeba, że te biblijne opisy-obrazy mają głównie charakter antropomorficzny, bo Bóg na sposób ludzki bywa rozgniewany, miłosierny, sprawiedliwy, zazdrosny, a także nadaje prawa, udziela wskazówek, nagradza i karze. Na kartach Pisma Świętego znajdujemy także literackie obrazy Boga, które pokazują Go w sposób

22 Por. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tłum. S. Obirek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 216–220 (Myśl Teologiczna, 52).

teriomorficzny. Wyodrębnienie oraz charakterystyka tych obrazów będzie przedmiotem dalszych części niniejszego opracowania.

4.2. Wartościowanie świata zwierząt w Biblii

Wartościowanie jest postępowaniem zmierzającym do zróżnicowania biblijnych wzmianek o zwierzętach w aspekcie uwypuklenia funkcji, jaką pełnią one na płaszczyźnie języka biblijnego. Problematykę tę na polu języka polskiego podejmuje w swych publikacjach Stanisław Koziara. Bardzo cenną pozycją dla omawianych tutaj kwestii jest opracowanie tego badacza pt. *Pojęcia wartościujące w polskich przekładach Psalterza*²³, w której omawia on szczegółowo m.in. waloryzację świata zwierzęcego i roślinnego w Księdze Psalmów w zakresie antonimii dobry–zły. Podjęcie niniejszej kwestii jest ważne dla celów rozgraniczenia w zakresie charakterystyki terminologii zoologicznej używanej przez autorów natchnionych na polu literackiej szaty Biblii w opisie Boga i Jego działania.

Zanim jednak zostaną zaprezentowane kwestie szczegółowe, warto zapoznać się z tym, co na temat miejsca i roli świata zwierzęcego w Biblii mówi Anna Kamińska. Według niej biblijne bestiariusz funkcjonuje na trzech płaszczyznach. Pierwszą tworzy obraz zwierzyńca rajskiego, w którym człowiek wraz z przedstawicielami świata fauny koegzystował w pełnej zgodzie i harmonii. Dodać trzeba, że ten kryjący się w mrokach dni stworzenia obraz rajy jest następnie rzutowany przez proroków w przyszłość jako wizja świata zbawionego (por. Iz 11, 6–8)²⁴. Krąg drugi według Anny Kamińskiej tworzą przedstawiciele świata fauny zaprezentowani w Biblii w sposób realny, w ich środowisku życia, często z podkreśleniem ich znaczenia oraz wykorzystania przez człowieka, lub będący elementem składowym licznych konstrukcji poetyckich. Przywołała na wyżej autorka ujmuje to w następujący sposób:

Ale oprócz tego realnego bestiariusz ziemi biblijnej, jej puszczy i lasów, rzeki i strumieni – jest jeszcze bestiariusz drugie odbite w pierwszym jak w zwierciadle czy wielkiej tafli jeziora. To bestiariusz poetyckich porównań, metafor, przenośni, świat uniesiony słowem ponad realnym światem, ale z tego realnego czerpiący, odwołujący się do niego. Świat tak bogaty, jak bogata jest sfera wzajemnego współżycia ludzi i zwierząt, tak obfity, jak hojna jest ludzka

²³ S. Koziara, *Pojęcia wartościujące w polskich przekładach Psalterza*, Universitas, Kraków 1993.

²⁴ Por. A. M. Wajda, *Zwierzęta mesjańskiego królestwa (Iz 11, 6–9)*, [w:] *Między Biblią a kulturą*, cz. 1, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, Kraków 2011, s. 109–134 (Biblia w Kulturze Świata).

wyobraźnia zaludniona przez zwierzęta. Nie z innej sfery, ale właśnie ze sfery zwierzęcej biorą się przecież najdziwniejsze porównania w mowie ludzi, ale także nauki z ust samego Boga. [...] bestiarium biblijne w sferze paraboli napełnia karty Biblii ruchem, życiem i nieopisaną poezją. Trzepocą kolorowe ptaki wśród gałęzi drzew i w potrzaskach praszników. Łania zległa i urodziła w polu, bez osłony cienia. Leśne orły stoją na skałach – świadkowie historycznych wydarzeń. Kuropatwy znoszą w brzdach jaja. Przemyka się tygrys i cętkowany pard. Skrada się niedźwiedź. Przebiegają lisy. Pluska w morzu wieloryb i delfin. Synogarlice i gołębie przychodzą do ludzkich siedzib. Kąpią się w kurzu drobne wróbelki. Śmiga jaskółka. Stąpa pelikan. Pohukuje sowa. Jednorożec wyszedł na łów. Rozbiegły się po chaszczach króliki. Wszędzie pełno życia i ruchu²⁵.

Trzeci krąg tworzą zaś fantastyczne bestie przekraczające pojęcia ludzkie, język i wyobraźnię. Charakterystyczne są one dla Księgi Izajasza, Ezechieła, Daniela i Apokalipsy św. Jana. Kamińska uważa te alegorie zwierzęce za dowód na to, że świat fauny nie był tylko zewnętrznym, sąsiadującym z ludźmi zbiorem żywych istot, ale został zinterioryzowany, bo zwierzęta niejako wniknęły w nich do ludzkiej wyobraźni, snów i widzeń²⁶.

W związku z powyższym udział przedstawicieli świata fauny biblijnej w tworzeniu warstwy pojęć wartościujących stanowi z pewnością jedną z bardziej znamiennych cech struktury językowej tekstu Pisma Świętego. Związane jest to, według Stanisława Koziary, z silnym wrośnięciem pojęć bazujących na realiach i obrazach życia codziennego, świata roślinnego i zwierzęcego w religijną i językową tożsamość narodu wybranego. Dlatego nie powinno dziwić, że na kartach Biblii pojawia się często metaforyka odwołująca się do różnych gatunków zwierząt lub roślin. Cechuje ją różnorodność oraz swoista wierność i powtarzalność niektórych toposów, jak np. pasterza i owiec, łagodnego baranka i drapieżnego lwa, płodnego szczerpu winnego i trawy wysychającej na polu czy plew rozwiewanych przez wiatr. Dodać trzeba, że właśnie w oparciu o te metafory biblijne wypracowany został bogaty zasób znaczeń symbolicznych, stanowiący m.in. upostaciowanie ludzkich cnót i wad – wierności i zdrady, łagodności i drapieżności, pokory i pychy. Jednocześnie należy podkreślić, że przywoływane tu zwierzęta i rośliny nie funkcjonują w tekstach Psalterza i innych ksiąg biblijnych wyłącznie na płaszczyźnie poetyckiego porównania, alegorii lub symbolu, tylko wpisują się w sferę realiów biblijnych²⁷.

25 A. Kamińska, *Bestiarium biblijne*, dz. cyt., s. 171–172.

26 Por. A. Kamińska, *Bestiarium biblijne*, dz. cyt., s. 160–173.

27 Por. S. Koziara, *Pojęcia wartościujące w polskich przekładach Psalterza*, dz. cyt., s. 96.

Świat fauny biblijnej jest bowiem reprezentowany zarówno przez grupę stworzeń, którym przypisuje się jednoznacznie kategorii dobra, jak i przez zwierzęta, które postrzegane są jako złe. Wyróżnić także można grupę zwierząt biblijnych, które charakteryzuje ambiwalencja w sposobie ich postrzegania, opisu oraz funkcji, jaką spełniają na płaszczyźnie środka literackiego.

4.3. Dzikie zwierzęta biblijne metaforą obrazu Boga i Jego działania

W Biblii dzikie zwierzęta to takie, z którymi człowiek spotykał się okazjonalnie, wkraczając w rewiry ich występowania bądź wtedy, gdy one – przymuszone głodem lub perspektywą łatwej zdobyczy w postaci zwierząt hodowlanych – zbliżyły się do siedlisk ludzkich lub miejsc wypasu stad. Autorzy biblijni wskazali, że znamieną jest dla nich całkowita niezależność od człowieka, przez co budzą jego fascynację i ciągle nie są mu znane do końca, chociaż on wie, co jedzą, w jakim miejscu i środowisku żyją, a także o jakiej porze roku oraz dnia lub nocy należy wypatrywać pojawienia się określonych gatunków. W związku z tym wykorzystywali oni motyw różnych gatunków dzikich zwierząt, aby na kanwie ludzkiej niewiedzy o nich ukazać wszechwiedzę i potęgę Boga. Również podziw i szacunek dla nich służy im do tego, aby odsyłać myśl swych czytelników do Stwórcy nieznanego ograniczeń. Również zachowania i nawyki dzikich zwierząt posłużyły za motyw literacki mający na celu ukazanie przymiotów Boga, co niekwestionowanie było powiązane z tajemniczością i nieprzewidywalnością znamieną dla niektórych przedstawicieli świata fauny. Wykorzystywano do tego zwłaszcza zwierzęta drapieżne, bo sama wzmianka o nich budziła przerażenie. Nie dziwi zatem to, że autorzy biblijni wiązali ich gwałtowne zachowanie m.in. z działaniem Boga. Jednocześnie należy podkreślić, że w takim kontekście przywoływali zwierzęta, które obok drapieżności cechował majestat, nieokielznana siła, aura tajemniczości, śmiałość i odwaga.

W związku z powyższym autorzy biblijni, mówiąc o działaniu i przymiotach Boga, wymienili najgroźniejsze i największe drapieżniki wchodzące w czasach biblijnych w skład fauny Ziemi Świętej. Są nimi: lew (*Panthera leo*), lampart (*Panthera pardus*), niedźwiedź (*Ursus arctos*) i wilk (*Canis lupus*). Równocześnie taki dobór gatunków odzwierciedla specyfikę geograficzno-przyrodniczą tego obszaru, na którym krzyżują się drogi ludzi i zwierząt z trzech kontynentów: Europy, Azji i Afryki. Spowodowało to, że ukształtował się tutaj specyficzny świat fauny, właściwy dla terenów pogranicza stref i wpływów, charakteryzujący się dużym zróżnicowaniem gatunkowym²⁸. Perykopy biblijne przywołują zatem przedstawicieli fauny azjatycko-europejskiej, jakimi są wilk i niedźwiedź;

²⁸ Por. W. W. Ferguson, *The Mammals of Israel*, dz. cyt., s. 22–23.

afrykańskiej, którą reprezentuje lampart; oraz afrykańsko-azjatyckiej poprzez przynależącego do niej lwa²⁹.

Co ciekawe, również wąż, któremu prawie w całym Piśmie Świętym przypisuje się znaczenie negatywne, służy autorom biblijnym do pokazania uzdrawiającej mocy Boga. Tym wyjątkowym tekstem, przedstawiającym tego gada w znaczeniu pozytywnym, jest opis dobroczynnego działania figury węża z brązu (Wj 7, 8–13; Lb 21, 8–9).

4.3.1. Lew

Koty te zamieszkiwały stepowe obrzeża pustyń, wzgórze i gąszcze Palestyny, dlatego wzmianki o nich pojawiają się w połowie ksiąg biblijnych. Biblia Hebrajska ma aż pięć różnych określeń lwa: אַרְיֵה *'aryé* i אַרִי *'ari* – ogólne określenie lwa; שָׁהַל *šāhal* i לַיִשׁ *layiś* – określenia poetyckie odnoszące się do tego drapieżnego kota; לָבִי' *lābī'* – termin oznaczający dorosłego lwa, głównie lwicę i כַּפִּיר *kəpīr* *ir* – słowo używane na określenie lwiatka i młodego lwa³⁰. Wszystkie te terminy występują w Biblii Hebrajskiej ponad 130 razy³¹. W całym Piśmie Świętym odnotowuje się zaś około 140 wzmianek odnoszących się do tego wielkiego kota. Badania zoologów i archeozoologów pozwalają stwierdzić, że odnoszą się one najprawdopodobniej do lwa perskiego (*Panthera leo persicus*), syn. azjatyckiego, którego zasięg występowania w czasach historycznych obejmował teren od dawnej Grecji przez Azję Mniejszą, Iran, północną Arabię aż po wschodnie Indie. Sądzi się, że prawdopodobnie ostatni przedstawiciel tego podgatunku lwa na terenie dzisiejszego Izraela został zabity w XIII wieku po Chrystusie niedaleko Meggido. Natomiast w Mezopotamii można było go jeszcze spotkać w XIX wieku³².

Przypuszczać należy, że wspomniana wyżej wielość hebrajskich określeń odnoszących się do lwa mogła wynikać z obserwacji tych kotów. Znamieną cechą lwów jest bowiem to, że występuje u nich wyraźny dymorfizm płciowy. Samce są większe i cięższe od samic oraz mają charakterystyczną grzywę długich włosów otaczającą głowę i kark, zachodzącą aż na barki. Sierść lwów jest jasnobrązowa, biała na brzuchu i wewnętrznych częściach nóg, czarne są zaś grzbiet i uszy. Grzywa samca może mieć barwę od płowej przez rudawą,

29 Por. A. B. David, A. Fossi, S. Nick, A. Issar, P. J. Dubois, *Przyroda*, [w:] *Ziemia Święta*, red. J. Hess, tłum. B. Czarnomorska, Wydawnictwo Pascal, Bielsko-Biała 1996, s. 20–21 (Przewodniki Pascala).

30 Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 49.

31 G. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, dz. cyt., s. 105.

32 Por. P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, dz. cyt., s. 100–103; W. W. Ferguson, *The Mammals of Israel*, dz. cyt., s. 91.

kremową do niemal czarnej. Młode mają cętki, które zanikają z wiekiem³³. Wszystkie te cechy sprawiają, że łatwo rozróżnić nie tylko płęć danego osobnika, ale także jego wiek i niewątpliwie terminologia hebrajska dotycząca lwów jest tego odzwierciedleniem.

Biblijny lew, mimo że mniejszy od afrykańskiego i z krótszą grzywą, był równie groźny zarówno dla ludzi, jak i hodowanych przez nich stad (por. 1 Sm 17, 34–37; Hi 4, 10–11; Am 3, 12). Drapieżniki te miały swoje legowiska w zaroślach, zwykle nad Jordanem (por. Jr 5, 6; 12, 8; 25, 38; 49, 19; 50, 44; Hi 38, 40), gdzie spędzały dzień, a nocą wyruszały na łowy. Królowie i władcy Bliskiego Wschodu polowali na nie dla rozrywki i chwytali w pułapki (por. Ez 19, 1–9). Król Persji Dariusz trzymał je w jaskiniach – por. Dn 6, 16–23³⁴. Izajasz z kolei mówi o lwach na Negebie (Iz 30, 6), na których ataki narażone były karawany kupców przewożących swe towary na grzbietach objuczonych osłów i wielbłądów do Egiptu. Stąd wzięło się określenie tej pustyni jako miejsca utrapienia i ucisku. Księga Syracha także ukazuje tereny pustynne jako miejsce występowania lwów, przywołując obraz polowania tych drapieżnych kotów na dzikie osły – onagry: „Dziki osioł na pustyni jest żerem dla lwów, a biedni są łupem dla bogatego” (Syr 13, 19). Z kolei Księgi Królewskie trzykrotnie opisują okoliczności, kiedy lew zabija ludzi (1 Krl 13, 24; 20, 36; 2 Krl 17, 26). Biblia wspomina także o sytuacjach, kiedy lwy ginęły z ręki ludzi. Do najbardziej znanych należy perykopa mówiąca o Samsonie, który bez użycia broni zabił młodego lwa (por. Sdz 14, 5nn). Również Dawid był tym, który skutecznie bronił swojego stada przed lwami i innymi drapieżnymi zwierzętami (1 Sm 17, 34–37). Ryczący i czyhający na zdobycz lew jest w Biblii często przywoływany do zobrazowania grozy i przemocy, na jaką narażony jest Izrael ze strony swoich wrogów (por. Ps 17, 12; 22, 13; Iz 5, 29; Jr 2, 15). Zwierzę to jest także symbolem siły i odwagi narodu izraelskiego (Lb 23, 24; 24, 9), a także uczciwego człowieka: „Ucieka występny, choć go nikt nie goni, lecz prawy jest ufny jak młody lew” (Prz 28, 1)³⁵.

Niebezpieczeństwo grożące ze strony lwa skłaniało autorów natchnionych do porównywania do niego zagrożenia płynącego ze strony złych książąt, wrogów, prześladowców. Odwołania te pozwalały ukazać rozmiary przemocy, do jakiej dochodzi w relacjach między ludźmi. Jako lwy książęta izraelscy zostali przedstawieni m.in. w Księdze Sofoniasza: „Jego książęta są pośród niego lwami

33 Por. *Historia naturalna. Kręgowce I. Ssaki i ptaki*, red. A. Zasięczny, tłum. E. Gałązka, A. Madejska, M. Madejska, K. Zielska, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1994, s. 98.

34 Por. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 1195; *Słownik tła Biblii*, dz. cyt., s. 180.

35 Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 49–50.

ryczącymi” (So 3, 3a). Również prorok Ezechiel przedstawia władców izraelskich jako lwy sięjące grozę, które jednak spotka zasłużona kara (por. Ez 19, 1–7). Przykład takiej metafory znajdujemy także w modlitewnej prośbie zawartej w Psalmie 7: „Panie, Boże mój, do Ciebie się uciekam; wybaw mnie i uwolnij od wszystkich prześladowców, by ktoś – jak lew – mnie nie porwał i nie rozszarpał, gdy zabraknie wybawcy” (Ps 7, 2–3). Dodać trzeba, że metafora ta nie tylko służy autorom biblijnym do wyrażenia pełnych przemocy relacji między ludźmi, bo prorok Jeremiasz ukazuje także Izrael jako lwa, który staje się przeciwnikiem samego Boga: „Moje dziedzictwo stało się dla Mnie jak lew w gęstwinie. Podniosło przeciw mnie swój głos, dlatego muszę go nienawidzić” (Jr 12, 8).

Z kolei w niektórych tekstach biblijnych wskazuje się na lwy jako na bożych posłańców dokonujących kary: (Jr 7, 4; 1 Krl 13, 23–28; 2 Krl 17, 25–28; Iz 15, 9; Mdr 11, 15–18). Przy czym termin „lew” lub „lwy” może odnosić się do zwierząt atakujących ludzi z bożego nakazu (1 Krl 13, 23–28; 2 Krl 17, 25–28; Iz 15, 9; Mdr 11, 15–18) albo określać ludzi, narody lub władców będących narzędziem bożej kary (Jr 4, 6–8; 50, 17; Jl 1, 6). Również do scharakteryzowania niektórych postaci biblijnych używano metafory lwa – np. Judy Machabeusza: „W czynach swoich był podobny do lwa, do lwiatka, które ryczy rzucając się na zdobycz” (1 Mch 3, 4).

Z Księgi Przysłów wyłania się z kolei myśl, że lew „przed niczym się nie cofa” (Prz 30, 30). Nie boi się on nawet ludzi, na co wskazuje cytat z Księgi Izajasza:

Albowiem Pan tak powiedział do mnie: Podobnie jak lew albo lwiatko pomrukuje nad swą zdobyczą: gdy przeciw niemu zbierze się tłum pasterzy, on się nie lęka ich krzyku ani się nie płoszy ich hałasem, tak Pan Zastępów zstąpi do boju na górze Syjon i na jego pagórku (Iz 31, 4).

W związku z tym, że lew jako zwierzę silne, czujne i odważne – co potwierdzają powyższe cytaty – o majestatycznej budowie i pełne dostojęstwa, był na starożytnym Bliskim Wschodzie łączony z symboliką królewską³⁶. Z tego powodu ten reprezentant wielkich kotów był często uwidaczniany w bramach i przy tronach władców, pełniąc funkcję symbolicznego stróża³⁷. Świadectwo tego znajdujemy także w Biblii:

Następnie król sporządził wielki tron z kości słoniowej, który wyłożył szczerem złotem. Tron miał sześć stopni i owalny szczyt z tyłu oraz poręczę po obu stronach siedzenia, a przy poręczach stały dwa lwy. Na sześciu stopniach stało

36 Por. M. Lurker, *Słownik obrazów biblijnych*, dz. cyt., s. 111.

37 Por. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 180, 185.

tam po obu stronach dwanaście lwów. Czegoś takiego nie uczyniono w żadnym z królestw (1 Krl 10, 18–20).

Przedstawione wyżej bogactwo biblijnych odniesień do lwów ma źródło w biologii tego gatunku. Lwy różnią się od innych kotowatych tym, że podobnie jak wilki żyją w stadach i polują grupowo. Stado takie może liczyć od 3 do 30 osobników. Składa się ze spokrewnionych samic, ich potomstwa obojga płci i kilku niespokrewnionych ze sobą samców. Taki sposób życia gwarantuje zwiększenie skuteczności pozyskiwania pokarmu oraz większą przeżywalność młodych, zwłaszcza że zwierzęta te są mięsożercami. Polują głównie na ssaki kopytne, takie jak antylopy, zebry, gazyle czy bawoły afrykańskie. Gdy brakuje pokarmu, zdarza się im napadać na zwierzęta hodowlane. W sytuacji głodu nie gardzą gryzoniami, ptakami, a nawet padliną. Łowy tych zwierząt odbywają się najczęściej nocą. Biorą w nich udział zazwyczaj samice. W czasie ataku lwy starają się okrążyć ofiarę lub zagonić ją w pułapkę, np. gęste krzaki, tak by nie miała drogi ucieczki. Zabijanie ofiary odbywa się poprzez jej przewrócenie i uduślenie³⁸. Cała ta strategia łowiecka związana jest z tym, że lew jest zwierzęciem o dość masywnej budowie ciała, która trochę utrudnia mu szybki pościg za ofiarą. Często polują one także w pojedynkę, podchodząc ofiarę pod wiatr, po to, aby nie wyczuła ich zapachu. Stosują także strategię zasadzki. Nigdy jednak nie czatują na nią przez dłuższy czas w tym samym miejscu, czekając na jej nadejście, tylko krążą po terenie aż do spotkania zwierzęcia, które może stać się ich łupem³⁹.

Do powyższych zachowań łowieckich odwołują się także autorzy biblijni. Polujący lew jest m.in. symbolem Judy i wywodzącego się z niego królewskiego rodu Dawida:

Judo, młody lwie, na zdobyczy rósć będziesz, mój synu: jak lew czai się, gotuje do skoku, do lwicy podobny – któż się ośmieli go drażnić? Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska [zabrana] spośród jego kolan, aż przyjdzie ten, do którego ono należy, i zdobędzie posłuch u narodów! (Rdz 49, 9–10).

Do tych słów umierającego Jakuba, przepowiadającego swoim dwunastu synom przyszłość ich potomstwa, nawiąże w następujących słowach autor

³⁸ Por. *Sawanna afrykańska. Encyklopedia dzikich zwierząt*, red. Ch. Sourd, tłum. M. i I. Szmurło, Delta, Warszawa 1992, s. 25–44 (Encyklopedia Dzikich Zwierząt).

³⁹ Por. *Historia naturalna. Kręgowce I*, dz. cyt., s. 100.

Apokalipsy: „Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida, tak że otworzy księgę i siedem jej pieczęci” (Ap 5, 5)⁴⁰.

Z kolei autor Księgi Syracha wykorzystuje znajomość sposobu ataku tych drapieżnych kotów do metaforycznego przedstawienia mechanizmu działania grzechu i mówi, że są to napaści niespodziewane i nie sposób im sprostać (por. Syr 21, 2). Porównuje on także grzech do lwa czyhającego w zasadzce: „Jak lew zasadza się na zdobycz, tak grzech na popełniających niegodziwość” (Syr 27, 10). W Pierwszym Liście św. Piotra czytamy zaś: „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć” (1 P 5, 8). Podkreślić trzeba, że porównanie diabła do lwa, zastosowane w powyższym cytacie, jest jedyne w całej Biblii i świadczy o posługiwaniu się przez autora tego listu bardzo sugestywnym językiem obrazowym⁴¹. Równocześnie jednak trzeba dodać, że już babilońskie i sumeryjskie demony Chaosu, Ugallu i Uridimmu występowały pod postacią lwów⁴².

Prawdziwość przyrodniczą tych biblijnych metafor potwierdzają obserwacje zoologów. Zaobserwowano bowiem, że lew zawsze skacze na ofiarę od tyłu, wbijając pazury jednej łapy w okolice jej barku. Drugą kładzie zaś jej na głowie, chwytając równocześnie szczękami za kark upolowanego zwierzęcia. Ten silny uścisk łamie kręgi szyjne ofiary, a potężne ściśnięcie szczęk sprawia, że zęby lwa przebijają rdzeń kręgowy, powodując jej natychmiastową śmierć⁴³.

Znamienne jest również to, że prorocy kilkakrotnie mówią o potężnym głosie Boga, który porównują do ryczenia lwa – hebr. לָאָהַם *šā'aḡ* – „ryczeć” (w odniesieniu do różnych gatunków zwierząt)⁴⁴. Są nimi Ozeasz (11, 10), Amos (1, 2), Izajasz (5, 29; 31, 4), Jeremiasz (25, 30) i Joel (4, 16). Wzmianki te pozwalają sądzić, że znacznie częściej słyszano lwy, niż je widziano, jednakże już sam ich głos budził trwogę⁴⁵. Donośne ryczenie jest bowiem jednym ze sposobów oznaczania przez lwa swojego terytorium⁴⁶. Wydawanie takich dźwięków przez te zwierzęta związane jest z budową anatomiczną krtani. U kotów miażdżących kość gnykowa, wchodząca w skład tzw. aparatu gnykowego,

⁴⁰ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 276–277.

⁴¹ Por. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2007, s. 343–344 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 17).

⁴² Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 196.

⁴³ Por. *Historia naturalna. Kręgowce I*, dz. cyt., s. 100–101.

⁴⁴ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski...*, dz. cyt., s. 384.

⁴⁵ Por. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 1195.

⁴⁶ Por. G. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, dz. cyt., s. 107.

stanowiącego szkielet krtani, jest bezpośrednio połączona z czaszką. Natomiast u lwa i innych dużych kotów ryczących, kość gnykowa jest podwieszona za pomocą dwóch elastycznych ścięgien i część aparatu krtaniowego pozostaje chrzęstna, co ułatwia ryczenie⁴⁷.

Jednakże tłumacze Biblii Tysiąclecia, jak zauważył Stanisław Hałas, celem uniknięcia złych skojarzeń w odniesieniu do Boga, oddają zazwyczaj słowo „ryczeć” jako „grzmieć”. Prorocy, używając omawianej tu metafory ryczącego lwa, chcieli ukazać moc Boga i jego potęgę, przed którą czuli respekt i uciekali nawet najgroźniejsi wrogowie⁴⁸. Zaproponowany powyżej sposób odczytania metafory ryczącego lwa w tekstach prorockich należy uznać za jak najbardziej zgodny z danymi zoologicznymi, które niekwestionowanie stały u podstaw jej zastosowania. Jednak w ramach współczesnej wiedzy zoologicznej należy niewątpliwie podjąć dalszą dyskusję nad uzasadnieniem lub krytyką braku zasygnalizowanej wierności translacyjnej w odniesieniu do metafor odwołujących się do głosu wydawanego przez tego drapieżnego kota, a służących zobrazowaniu Bożej potęgi.

W świetle najnowszych badań nad budową strun głosowych u lwów i wpływu ich budowy na wytwarzanie dźwięku oraz częstotliwości wydawanych przez te zwierzęta dźwięków okazuje się, że mrozący krew w żyłach ryk tych wielkich kotów jest odpowiednikiem płaczu niemowląt starających się zwrócić na siebie uwagę. Porykiwanie lwów ma również podobny cel, bo także ma przykuć uwagę innych, obcych lwów, i powiedzieć im: „Jestem tu! To jest moje terytorium! Idźcie stąd!”. W obu przypadkach wydawane są głośne, chrapliwe odgłosy, które nie pozwalają pozostać obojętnym, ale główna różnica polega na tym, że dzieci płaczą w częstotliwości wysokiej, zaś te wielkie koty porykują basem. O tym, jak niski jest to u lwów dźwięk, świadczą częstotliwości wynoszące od 40 do 200 herców. Dla porównania częstotliwość głosu mężczyzn zawiera się w zakresie od 100 do 120 herców, kobiet – od 200 do 250. Ryk lwa nie tylko jest niski, lecz także głośny. Człowiek stojący w odległości około jednego metra od ryczącego lwa jest narażony na dźwięk o natężeniu mniej więcej 114 decybeli⁴⁹. Dla porównania głośność pracy kosiarki spalinowej używanej do koszenia trawy wynosi 93–98 decybeli. Powoduje to, że przy sprzyjających warunkach ryk lwa niesie się nawet na osiem kilometrów⁵⁰.

47 Por. *Historia naturalna. Kręgowce I*, dz. cyt., s. 94–95.

48 Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 50.

49 Więcej szczegółów na ten temat: S. A. Klemuk, T. Riede, E. J. Walsh, I. R. Titze, *Adapted to Roar. Functional Morphology of Tiger and Lion Vocal Folds*, „PLoS ONE” 6 (2011) nr 11, s. 12, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0027029>.

50 Por. A. G. Kruszewicz, A. Czujkowska, *Sekretne życie kotów*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2021, s. 63.

W związku z powyższym głos Boga, który prorok Amos porównuje do ryku lwa, nie ma budzić jedynie lęku: „Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?” (Am 3, 8), lecz powinien wzywać do podjęcia działania. Siła ryku lwa nie pozwala bowiem przejść obojętnie i jak się okazuje, nie jest to tylko związane z głośnością wydawanych przez to zwierzę dźwięków, lecz także z podobieństwem do płaczu małego dziecka. Zatem potężny w swym majestacie Bóg, chociaż przemawia z mocą ryczącego lwa, przykuwa uwagę tego, do którego kieruje swe słowo i czyni to niczym zapłakane niemowlę.

Co więcej, ryk lwa służy przede wszystkim do głosowego wyznaczenia granic terytorium, a nie do pokazania, że zwierzę to jest złe i głodne, jak powszechnie się mniema. Na otwartych przestrzeniach sawanny lub stepu niesie się on daleko. W ten sposób dany osobnik informuje o swojej obecności na określonym terenie nie tylko inne lwy, lecz także potencjalne ofiary. Dlatego zastępowanie metafor przywołujących w oryginale głos ryczącego lwa grzotem nie jest do końca uprawnione. Zwłaszcza w znaczeniu synonimu, bowiem grzotowi nierozzerwanie towarzyszy niszczycielska moc błyskawicy, a jak już wcześniej wspomniano, drapieżność lwów ujawnia się w pełni podczas polowania. Jednak wtedy lwy nie ryczą, tylko skradają się cicho i atakują zniemacka. Dlatego też biblijne wzmianki mówiące o Bogu ryczącym niczym lew z wysokości lub Syjonu podkreślają rangę tych miejsc, poprzez wskazanie, że znamienna jest dla nich obecność Tego, który troszczy się o swój lud i analogicznie jak w przypadku lwa są one Jego rewirem: „A Pan zagrzmi z Syjonu i z Jeruzalem głos swój tak podniesie, że niebios a i ziemia zadrżą. Ale Pan jest ucieczką swego ludu i ostoją synów Izraela” (Jl 4, 16) oraz „Powiedział on: Pan z Syjonu zagrzmi. Z Jeruzalem wyda swój głos, a lamentować będą łąki pasterzy i szczyt Karmelu uschnie” (Am 1, 2).

Autorzy ksiąg prorockich porównują do lwa samego Boga, gdy objawia On swoją karzącą sprawiedliwość. Potwierdzają to wzmianki w Księdze Jeremiasza (49, 18–19), Ozeasza (5, 14; 13, 7) czy Amosa (3, 8; 5, 18–20). Ozeasz odnosi działanie Boga do lwa, chcąc w ten sposób sugestywnie ukazać rozmiar Jego gniewu i wielkość kary, jaka czeka tych, którzy nastają na Jego wybrańców: „Ja bowiem jestem lwem dla Efraima, młodym lwem – dla domu judzkiego; Ja, Ja rozszarpię, a potem odejdę, uniosę zdobycz, a nikt nie ocali” (Oz 5, 14; por. 13, 7; Hi 10, 6). Również u Izajasza (31, 3–5) Bóg stający w obronie Izraela jest przyrównany do lwa broniącego swej zdobyczy:

Albowiem Pan tak powiedział do mnie: Podobnie jak lew albo lwiatko pomrukuje nad swą zdobyczą: gdy przeciw niemu zbierze się tłum pasterzy, on się nie

lęka ich krzyku ani się nie płoszy ich hałasem, tak Pan Zastępów zstąpi do boju na górze Syjon i na jego pagórku (Iz 31, 4).

Ponieważ od najdawniejszych czasów człowiek podziwiał lwa za jego siłę, majestat i budzące grozę ryczenie, dlatego nie dziwi to, że spostrzeżenia dotyczące sposobu życia i zachowania się tego drapieżnego kota są stosunkowo często przywoływane na kartach Pisma Świętego. Odczytywać je należy w kluczu motywu literackiego służącego wyobrażeniu siły bez strachu, mocy, skuteczności, grozy i nieokiełznanej drapieżności. Znajdują one swe odniesienie zarówno w opisach postępowania ludzi, jak i wzmiankach dotyczących działania Boga. Zastosowanie i wymowa znaczeniowa motywu lwa pozwalają z kolei wnioskować, że biblijne odniesienia obrazu tego drapieżnego kota do Boga mają przede wszystkim charakter metafory i porównania. Warto zauważyć, że wartość symboliczna motywu lwa w Biblii ma charakter ambiwalentny. Zwierzęta te są bowiem zarówno symbolami królewskiego majestatu i potęgi, jak i nieokiełznanej drapieżności i krwiożerczości. Na starożytnym Bliskim Wschodzie były one atrybutami królów i niektórych bóstw, co nakazuje upatrywać w odwołaniach do nich uniwersalnej symboliki i wspólnych motywów, z których korzystają również autorzy biblijni⁵¹. Co więcej, przywołane wyżej przykłady biblijne doskonale potwierdzają spostrzeżenie Władysława Kopalińskiego, który stwierdził, że lew jest źródłem kontrastujących ze sobą metafor: dobra i zła, boskości i zwierzęcości, miłości i krwiożerczości, łagodności i drapieżności⁵².

4.3.2. Niedźwiedź, pantera i wilk

Lektura Biblii pokazuje, że poza lwem również inne zwierzęta drapieżne przywoływane są przez autorów poszczególnych ksiąg jako motyw literacki służący opisowi działania Boga. Do tej grupy należy niedźwiedź (hebr. דָּבָר *dōb*), pantera, zwana także lampartem (hebr. נָמֵר *nāmēr*) oraz wilk (hebr. זֶ'עֵב *z'ēb*). Podkreślić jednak trzeba, że biblijne wzmianki o tych gatunkach nie są tak liczne jak w przypadku lwa i – co więcej – gatunki te przywoływane są razem. Przykład tego znajdujemy w Księdze Mądrości (11, 15–17), gdzie wymienione są niedźwiedzie i lwy; w Księdze Syracha (29, 21–23), której autor wzmiankuje jednocześnie dwa gatunki wielkich kotów – lwa i panterę; w Księdze Jeremiasza (5, 5–6) jest z kolei mowa o lwie, wilku i panterze; w Księdze Lamentacji (3, 10) wymieniony jest niedźwiedź i lew; w Księdze Ozeasza (13, 7–9) wylicza się lwa, panterę i niedźwiedzicę; zaś w Księdze Habakuka (1, 6–8) wzmiankowane

51 Por. R. Jasnos, *Zoomorficzne aspekty...*, dz. cyt., s. 168–169.

52 Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 194.

są pantery, wilki i orzeł będący przedstawicielem ptaków drapieżnych. Poprzez to wspólne lub paralelne występowanie do lwa gatunkom tym przypisuje się podobną wymowę znaczeniową. Dodać również trzeba, że postrzeganie tych gatunków jako zwierząt niebezpiecznych i drapieżnych, podobnie jak w przypadku lwa, ma bardzo mocne osadzenie w ich biologii. Wygląd i zachowanie tych gatunków było znane autorom biblijnym, bowiem zwierzęta te są rodzimymi przedstawicielami fauny Ziemi Świętej.

Biblijne wzmianki o niedźwiedziu dotyczą prawdopodobnie syryjskiego niedźwiedzia brunatnego (*Ursus arctos syriacus*), który jest południowym podgatunkiem euroazjatyckiego niedźwiedzia brunatnego. Zasięgiem swego obecnego występowania obejmuje on teren Azji Mniejszej, Kaukazu, Iranu, Iraku, Syrii i Libanu. W czasach biblijnych można go było spotkać w Galilei oraz na wzgórzach Judei. Obecnie w Izraelu można go oglądać tylko w zoo, bo blisko 100 lat temu został on tu całkowicie wytępiony. Ostatniego dzikiego syryjskiego niedźwiedzia brunatnego na tym terenie zabito w pobliżu Majdal Shams na Górze Hermon⁵³.

Niedźwiedź brunatny (*Ursus arctos*) to duży i silny czworonóg, o zwartym i zaokrąglanym kształcie ciała, krótkich i szerokich kończynach, prawie pozbawiony ogona, pokryty gęstym futrem, które skutecznie chroni go przed zimą. Jego uzębienie przystosowane jest do diety wszystkożercy, bo ma on mocne kły mięsożercy, potężne, trące trzonowce roślinożercy i zęby przedtrzonowe o osobniczo zmiennej liczbie. Jest zwierzęciem stopochodnym, ma krótkie i szerokie pięciopalczaste łapy zakończone ostrymi pazurami. Pazury przednich łap osiągają długość 5–7 centymetrów, zaś tylnych 3–4 centymetry. Chodzi posuwistym krokiem, opierając na ziemi całą powierzchnię stopową i dłońmi kończyn. Chociaż często unosi się na tylne łapy, to przemieszcza się tylko na czterech kończynach. Jest krótkowidzem i zwykle znajduje pożywienie, kierując się węchem. Zazwyczaj je to, co uda mu się znaleźć: rośliny, owoce, miód, owady, ryby, drobne gryzonie i padlinę⁵⁴. Pod koniec wiosny, kiedy brakuje dzikich zwierząt, a roślinność nie rozwinęła się jeszcze dostatecznie, niedźwiedź może atakować stada zwierząt domowych. Nie czyni jednak takich szkód na pastwiskach i w owczarniach jak wilk⁵⁵.

Również niedźwiedzie występujące na terenach zamieszkałych przez Izraelitów stanowiły realne zagrożenie dla hodowanych przez nich zwierząt.

53 Por. W. W. Ferguson, *The Mammals of Israel*, dz. cyt., s. 78.

54 Por. *Encyklopedia przyrody*, red. B. Baranowski, E. Dedo, Z. Siewak-Sojka, Wydawnictwo Pascal, Bielsko Biała 2006, s. 248–249.

55 Por. *Góry*, red. Ch. Sourd, tłum. M. i I. Szmurło, Delta, Warszawa 1992, s. 50 (Encyklopedia Dzikich Zwierząt).

Potwierdzeniem tego są słowa zapisane w Pierwszej Księdze Samuela (17, 34–35. 37), kiedy podważa się gotowość Dawida do stoczenia walki z Goliatem. Młody pasterz przekonuje Saula powołując się na fakt stawania w obronie trzód swego ojca:

Odrzekł Dawid Saulowi: „Kiedy sługa twój pasał owce u swojego ojca, a przyszedł lew lub niedźwiedź i porwał owcę ze stada, wtedy biegłem za nim, uderzałem na niego i wyrwałem mu ją z paszczyki, a kiedy on na mnie napadał, chwyciłem go za szczękę, biłem i uśmiercałem. [...] Powiedział jeszcze Dawid: „Pan, który wyrwał mnie z łap lwów i niedźwiedzi, wybawi mnie również z ręki tego Filistyna”. Rzekł więc Saul do Dawida: „Idź, niech Pan będzie z tobą!” (1 Sm 17, 34–35. 37)⁵⁶.

Autor Księgi Syracha, pisząc o dzielności Dawida, przyrównał te walki do zabawy: „Z lwami igrał jakby z kozłętami i z niedźwiedziami jak z jagniętami owiec” (Syr 4, 3)⁵⁷.

W Biblii niedźwiedź jest także symbolem gniewu i złości. W Drugiej Księdze Królewskiej zwierzęta te są ukazane jako wykonawcy wyroku wydanego przez wzgardzonego proroka. Taki los spotkał bowiem dzieci, które wyśmiały się z łysiny proroka Elizeusza (2 Krl 2, 23–24). Innym tekstem mówiącym o nieuchronności nadejścia kary bożej i jej wymiarze, który przywołuje drapieżne zwierzęta, w tym niedźwiedzie, jest następujący cytat z Księgi Amosa: „Jakby uciekał człowiek przed lwem, a trafił na niedźwiedzia; jakby skrył się w domu i oparł się ręką o ścianę, a ukąsił go wąż” (Am 5, 19). Do rozdrażnionej niedźwiedzicy porównano natomiast w Biblii głębokie rozgoryczenie człowieka (2 Sm 17, 8). Jest ona także bohaterką jednego z pouczeń zawartych w Księdze Przysłów: „Raczej spotkać niedźwiedzicę, co dzieci straciła, niż nierozumnego w jego głupocie” (17, 12)⁵⁸.

Przytoczona wyżej przestroga przed głupcem tchnie równocześnie i ironią, i grozą. Niedźwiedzica, której zabrano młode, jest szczególnie niebezpieczna, kieruje się bowiem instynktem macierzyńskim i dlatego atakuje każdego, kto przez nieostrożność za blisko się do niej zbliży. W ocenie przysłowia jednak bardziej niebezpieczny jest głupiec, kiedy działa w sposób bezrozumny i agresywny, dlatego należy go unikać, bo może być groźniejszy niż dzikie zwierzę. Przysłowie to więc kwalifikuje – lokuje głupca na poziomie zwierzęcym⁵⁹.

⁵⁶ Por. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 222–223.

⁵⁷ Por. B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁸ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów biblijnych*, dz. cyt., s. 136.

⁵⁹ Por. S. Potocki, *Księga Przysłów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Pallottinum, Poznań 2008, s. 148 (Pismo Święte Starego Testamentu, 8.1); L. Alonso Schökel, J. Vilchez Lindez, *I Proverbi*, Borla, Roma 1988, s. 428 (Commenti biblici).

Przywoływana przez autorów biblijnych agresywność niedźwiedzicy w czasie wychowywania młodych jest znamieną dla tego gatunku. Warunkowana jest instynktem macierzyńskim, który każe je otoczyć jak największą troską. W przypadku małych niedźwiadków związane to jest m.in. z tym, że przychodzą one na świat w najbardziej niekorzystnej dla większości zwierząt porze roku, a mianowicie w zimie. Najczęściej rodzą się dwa lub trzy młode i każde z nich waży około 300–400 gramów. Są one bardzo małe, nie tylko w porównaniu do innych nowo narodzonych ssaków, lecz także w stosunku do wagi samicy, która waha się między 150 a 200 kilogramów⁶⁰. Przez cztery miesiące niedźwiadki odżywiają się mlekiem matki, bardzo bogatym w składniki odżywcze. Po tym czasie zaczyna się odsadzanie i przystosowywanie do diety osobników dorosłych. Młode niedźwiadki są wesołe, hałaśliwe i bardzo ciekawskie, co wymaga od niedźwiedzicy ogromnej czujności. Kiedy młode zbyt swawołą, matka przywołuje je do porządku, pomrukując, a jeśli to nie pomaga, przenosi je w pysku lub popędza pacnięciami łapą. Zazwyczaj młode opuszczają matkę w drugim roku życia⁶¹.

Powyższe informacje z zakresu zoologii wnoszą także wiele światła do tekstów biblijnych, w których sam Bóg jest porównywany do niedźwiedzia, a nawet do niedźwiedzicy. Znajomość jej zachowania podczas opieki nad młodymi pozwala stwierdzić, jak bardzo sugestywny jest obraz rozjuszonej niedźwiedzicy, której zostały wykradzione, zabrane, młode, przywoływany przez proroka Ozeasa w celu ukazania, jak wielki jest gniew Boga wobec niewiernego ludu:

Rzuciłem się na nich jak niedźwiedzica, co straciła młode, rozerwałem powłoki ich serc; tam ciała ich pożarłem jak lew; dziki zwierze je porwał (Oz 13, 8).

Poprzez fakt tak wielkiej troski o młode niedźwiedzica stała się symbolem opieki i macierzyńskiej miłości⁶². Dlatego warto dodać, że chociaż Ozeas nigdzie nie nazywa Boga Ojcem Izraela, a tym bardziej Matką, również idea rodzicielskiej miłości jest szczególnie znamieną dla jego orędzia. Wskazywać na to może samo nazywanie Izraela synem (por. Oz 11, 1–4). Przedstawiana przez tego proroka miłość Boga do swego ludu odznacza się delikatną głębią, a równocześnie zwycięską siłą. Nawet karę ukazuje on jako wyraz rodzicielskiej miłości⁶³.

⁶⁰ G. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, dz. cyt., s. 117.

⁶¹ Por. *Góry*, dz. cyt., s. 52–53.

⁶² Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 253.

⁶³ Por. J. Kudasiewicz, *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*, [w:] *Żywe jest słowo Boże i skuteczne. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. W. Chrostowski, Vacatio, Warszawa 2001, s. 158–164.

Pantera (*Panthera pardus*), nazywana także lampartem⁶⁴, to gatunek ssaka z rodziny kotowatych (*Felidae*), który zasięgiem swego występowania obejmuje obszar od Południowej Afryki poprzez Iran, Arabię i Azję aż po Japonię. Zamieszkuje on różne środowiska: dżunglę, stepy i tereny półpustynne. Na terytorium dzisiejszego Izraela żyją dwa podgatunki tego drapieżnego kota – lampart syryjski (*Panthera pardus tulliana*) i lampart arabski zwany też synajskim (*Panthera pardus nimr*). Pierwszego z nich można spotkać na terenie Górnej Galilei, w okolicach Góry Karmel oraz na wzgórzach Judei w pobliżu Jerozolimy. Drugi występuje na zachodnim wybrzeżu Morza Martwego (Ein Gedi), na Pustyni Judzkiej i Negewie, a także na terenach leżących na południe od Eilatu i na Synaju. Jest to podgatunek rzadki i zagrożony wyginięciem⁶⁵. Zwierzęta te są drapieżnikami, które polują w nocy, a za dnia odpoczywają, często drzeмиąc wyciągnięte na gałęzi drzewa. Z reguły prowadzą osiadły tryb życia, lecz w poszukiwaniu nowych terenów łowieckich mogą się przemieszczać. Unikają człowieka. Terytorium samca może osiągać od pięciu do czterdziestu kilometrów kwadratowych. Koty te cechuje delikatna sylwetka, harmonijne proporcje ciała i cętkowany rysunek na sierści⁶⁶. Odznaczają się one niebywałą zwinnością i siłą. Potrafią wykonywać długie skoki mierzące od trzech do sześciu metrów. Podczas polowania na zwierzynę wykorzystują wszystkie zmysły, zwłaszcza doskonały słuch oraz węch, i zazwyczaj stosują metodę ostrożnego podchodzenia i gwałtownego ataku. Następnie, aby ochronić łup przed hienami i szakalami, wciągają zdobycz na drzewo. Polują najczęściej na ssaki tej samej wielkości co one lub mniejsze – zazwyczaj są to antylopy, gizele lub impale, a także gryzonie; bardzo rzadko zjadają ptaki. Lamparty preferują w swej diecie dziką zwierzynę, ale jej brak zmusza je do polowania na zwierzęta hodowlane⁶⁷.

64 Polskie przekłady Biblii tłumaczą hebrajski termin נָמֵר *nāmēr* za pomocą dwóch synonimicznych określeń „lampart” i „pantera”, używanych zamiennie w odniesieniu do tego drapieżnego kota, który w ujęciu nomenklatury zoologicznej nosi łacińską nazwę *Panthera pardus*.

65 P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, dz. cyt., s. 94–96; W. W. Ferguson, *The Mammals of Israel*, dz. cyt. s. 92–93.

66 Do charakterystycznego wyglądu pantery, czyli cętkowanej sierści (w przekładzie Biblii Tysiąclecia błędnie nazywanej pręgowaną), w następujących słowach odwołuje się autor Księgi Jeremiasza: „Czy Etiopczyk może zmienić swoją skórę, a lampart swoje pręgi? Tak samo czy możecie czynić dobrze, wy, którzyście się nauczyli postępować przewrotnie?” (Jr 13, 23).

67 *Sawanny świata*, red. Ch. Sourd, tłum. M. i I. Szmurło, Delta, Warszawa 1992, s. 125–139 (Encyklopedia Dzikich Zwierząt).

Odwołanie do tego, że lampart wiecie samotne życie i ma w zwyczaju lustrować swoje terytorium z wzniesienia lub gałęzi drzewa⁶⁸, znajdujemy w Księdze Pieśni nad pieśniami, gdzie czytamy:

Z Libanu przyjdź, oblubienico, z Libanu przyjdź i przybliż się! Zstąp ze szczytu Amany, z wierzchołka Seniru i Hermonu, z jaskiń lwów, z gór lampartów (Pnp 4, 8).

Pantera w przeciwieństwie do lwa rzadko zdradza miejsce swego pobytu rykiem⁶⁹, przez co w porównaniu do niego uchodzi za jeszcze bardziej niebezpieczne zwierzę. Kot ten pojawia się zwłaszcza w wypowiedziach proroków, gdzie symbolizuje krwiożerczość i niepostrzeżenie skradającego się napastnika:

Dlatego wypadnie na nich lew z lasu, wilk stepowy posieje wśród nich spustoszenie. Pantera będzie czyhać przy ich miastach; każdy, kto z nich wyjdzie, zostanie rozszarpany. Pomnożyły się bowiem ich grzechy i liczne są ich odstępstwa (Jr 5, 6; por. Dn 7, 8; Ap 13, 2).

Z kolei prorok Habakuk (1, 8) mówi o koniach szybszych od pantery. Wyraźne podkreślenie szybkości tego zwierzęcia może sugerować, że hebrajskie słowo נָמֵר *nāmēr* należałoby w tym miejscu przetłumaczyć jako „gopard”⁷⁰. Za takim

⁶⁸ Por. S. Hofman, *Zwierzęta świata*, Wydawnictwo Ryszard Kluszczyński, Kraków 2003, s. 72–73.

⁶⁹ Wydawanie dźwięków przypominających ryczenie przez przedstawicieli rodzaju *Panthera* jest związane z występowaniem i specyficzną budową kości gnykowej. Kość ta znajduje się przy wejściu do tchawicy, na poziomie krtani i służy jako ruchoma podpora dla mięśni języka. Kształtem przypomina zakrzywioną literę „H”, której pozioma część znajduje się dość nisko. Składa się z dziewięciu drobnych i zrośniętych ze sobą kosteczek oraz dwóch elastycznych i ruchomych więzadeł, umiejscowionych na każdym z długich ramion tworzących ten blok kostny. Właśnie te elastyczne więzadła kości gnykowej w połączeniu z językiem i żagielkiem podniebiennym występującym u wejścia do krtani tworzą puszkę rezonansową umożliwiającą wydawanie ryków; por. *Sawanny świata*, dz. cyt., s. 139.

⁷⁰ Gepard afrykański (*Acinonyx jubatus*) jest najszybszym ssakiem lądowym. Na krótkich dystansach osiąga w biegu prędkość do 120 kilometrów na godzinę. Łączy w sobie cechy kota i psa myśliwskiego – jak każdy kot, by złapać zdobycz, potrafi się czołgać przyplaszczony tuż przy powierzchni ziemi, lecz nie potrafi się wspinać. Dość łatwo daje się oswoić i tresować do polowania, przez co do dzisiaj bywa używany w Indiach do polowań na antylopy – por. A. Brehm, *Życie zwierząt. Ssaki*, red. J. Żabiński, tłum. J. Wernerowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 221–222; W. Serafiński, E. Wielgus-Serafińska, *Ssaki. Zwierzęta świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, s. 200.

tłumaczeniem przemawiałoby także to, że faraonowie na potrzeby polowań oswajali i hodowali gepardy⁷¹. Czyniono to ze względu na ich duże możliwości jako biegaczy. W biegu przypominają charta i cechuje je duża wytrzymałość⁷².

Wartą szczegółowego omówienia wzmiankę biblijną, w której sam Bóg porównany jest do pantery, znajdujemy u proroka Ozeasza. W przekładzie Biblii Tysiąclecia brzmi ona następująco: „I będę dla nich jak pantera, jak lampart na drodze do Asyrii” (Oz 13, 7). Zanim zostaną szczegółowo omówione zagadnienia związane z rolą pantery jako motywu literackiego, służącego do obrazowego ukazywania działania Boga, warto zwrócić uwagę na pewne kwestie dotyczące tłumaczenia powyższego wersetu, które wydają się istotne dla jego interpretacji. W przywołanym cytacie zauważamy przywołanie dwóch synonimicznych określeń odnoszących się do tego samego gatunku zwierzęcia, które w nomenklaturze zoologicznej nosi miano *Panthera pardus*. Pozwala to przypuszczać, że tłumacz tej księgi wzorował się na przekładzie Septuaginty (LXX), gdzie czytamy: *καὶ ἔσομαι αὐτοῖς ὡς πανθῆρ καὶ ὡς πάρδαλις κατὰ τὴν ὁδὸν Ἀσσυρίων*. Tutaj także użyto dwóch synonimicznych określeń pantery funkcjonujących w języku greckim: *πανθῆρ* i *πάρδαλις*⁷³.

Zapis wersetu Oz 13, 7 w Biblii Hebrajskiej jest zaś następujący: **וְאֲנִי לְהֵם כְּפַנְתֵּר וְכַלְבַּיִם עַל-דֶּרֶךְ אֲשׁוּר**: **כְּמוֹ-שֶׁחַל כְּנֶמֶר עַל-דֶּרֶךְ אֲשׁוּר**. Warto zauważyć, że w pierwszej części tej wypowiedzi użyto terminu **שֶׁחַל** *šāḥal*, który jest jednym z kilku biblijnych określeń lwa⁷⁴. Drugi – **נֶמֶר** *nāmēr* – oznacza panterę⁷⁵.

W związku z tym tłumaczenie analizowanego wiersza może być następujące: „I będę dla nich jak lew, jak pantera na drodze do Asyrii”⁷⁶. Zaznaczyć trzeba, że taka kolejność wzmianek o tych kotach jest gradacją ich drapieżności. W powszechnym mniemaniu pantera uchodzi za bardziej niebezpiecznego drapieżnika. Wiązane jest to z tym, że chociaż należy ona do wielkich ryczących kotów, w odróżnieniu od lwa rzadko w ten sposób obwieszcza swą obecność. Również szybciej od niego biega. W związku z tym motyw pantery, cichego

71 Por. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 1195.

72 Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 234.

73 Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 3, dz. cyt., s. 382, 430.

74 Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, dz. cyt., s. 456–457.

75 Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 659.

76 W podobny sposób ten werset tłumaczy również Wulgata: „et ero eis quasi leaena sicut pardus in via Assyriorum” (Oz 13, 7).

i bezszelstnie skradającego się łowcy, również doskonale pasuje do pokazania roli Boga jako niszczyciela nieprzygotowanego i pozbawionego czujności Izraela⁷⁷.

W biblijnych perykopalach mówiących o wielkim zagniewaniu Boga, obok wzmianek o lwach, niedźwiedziach i panterach występują także odniesienia do drapieżnych wilków, które żerując po zapadnięciu zmroku, rozrywają upolowaną zdobycz. Tryb życia wilków, a zwłaszcza sposób zdobywania pokarmu sprawił, że postrzega się je jako metaforę śmiałości, krwiożerczości i bezwzględności, zwłaszcza w konfrontacji z owcami będącymi z kolei symbolem naiwności, ufności i bezbronności (por. Mt 10, 16). Zwierzęta te w starożytności występowały powszechnie w Ziemi Świętej i często dziesiątkowały pogłowie hodowanych wtedy stad.

Do dzisiaj na terenie Izraela odnotowuje się występowanie dwóch podgatunków wilka (*Canis lupus*). Są to wilk arabski (*Canis lupus arabs*) oraz wilk indyjski (*Canis lupus pallipes*). Pierwszego z nich spotkać można na Wzgórzach Golan i w Judei, rzadziej w północnej części Negewu i Doliny Arava. Drugi zaś przemierza pustynne wzniesienia i wadi południowej części Doliny Arava⁷⁸. Potwierdzenie takiego występowania omawianego podgatunku znajdujemy w Księdze Jeremiasza, gdzie czytamy o wilku stepowym (Jr 5, 6)⁷⁹.

Wilk (*Canis lupus*) to ssak (*Mammalia*) należący do rzędu *Carnivora* – drapieżnych i rodziny *Canidae* – psowatych⁸⁰. Jest on typowym i największym przedstawicielem tej rodziny⁸¹. Długość głowy i tułowia dorosłego wilka (samica jest nieco mniejsza od samca) wynosi około 100–130 (160) centymetrów, zaś wysokość w kłębie mniej więcej 80–85 (100) centymetrów. Wilki ważą około 30–60 kilogramów, wyjątkowo do 75. Zwierzęta te wykazują szereg przystosowań do drapieżnego sposobu życia. Mają szczupłe, umięśnione ciało oraz długie (30–50 centymetrów), puszysty i najczęściej ciężko zwisający ogon, używany do utrzymywania równowagi i komunikacji. Cechuje je palchochodność i długie, muskularne łapy, dzięki którym zwiększa się długość kroku i szybkość poruszania się. Innym uposażeniem wilków, i innych przedstawicieli rodziny psowatych, jest posiadanie znakomicie rozwiniętego zmysłu węchu oraz mocna budowa szczęk. U wilków wyposażone są one w 42 spiczaste zęby, w tym w cztery kły służące do przebijania ofiary. Kły u tych zwierząt są długie i grube, a łamacze

77 Por. J. H. Walton, V. H. Marthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, dz. cyt., s. 870.

78 W. W. Ferguson, *The Mammals of Israel*, dz. cyt., s. 72–73.

79 Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 51.

80 Por. *Biologia. Encyklopedia szkolna*, red. M. Stęplewska, R. Mitoraj, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 728.

81 A. Rajski, *Zoologia*, t. 2: *Część systematyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, s. 526.

silne. Powoduje to, że takimi szczękami mogą one z łatwością zmiażdżyć kość udową dużego ssaka kopytnego np. dorosłego łosia lub jelenia. Nacisk szczęk wilka na jednostkę powierzchni wynosi 15 kilogramów na centymetr kwadratowy. O przystosowaniu do drapieżnego trybu życia świadczą u tego gatunku również duże oczy umieszczone z przodu głowy oraz sterczące, spiczaste uszy⁸².

Wilki polują głównie na zwierzęta kopytne, chociaż nie gardzą także drobnymi gryzoniami, ptakami i ich jajami, jaszczurkami, a nawet owadami⁸³. Polują również na zwierzęta domowe. Wilki żyją i polują w stadach (watahach) liczących 20 i więcej osobników. Umożliwia to skuteczne polowanie na duże zwierzęta oraz obronę przed atakami obcych wilków⁸⁴. Polowania te odbywają się zbiorowo, a poszczególne osobniki w grupie mają ściśle wyznaczone funkcje. Jedne wilki zaczynają pogon za ofiarą, potem zastępują je następne, a jeszcze inne zabijają umęczone pościgiem zwierzę. Zazwyczaj polowania zaczynają się o zmierzchu i trwają całą noc⁸⁵. Składają się one z cichego, ostrożnego podejścia i krótkiej, intensywnej pogoni⁸⁶. Również autorzy biblijni wykazują się dobrą znajomością pory żerowania wilków i wskazują, że jest to czas nocy (por. Ha 1, 8; So 3, 3)⁸⁷.

Stada wilków zachowują ścisłą hierarchię społeczną. Całemu stadu przewodzi jedna para, samiec – basior, i samica – wadera. Zazwyczaj tylko ta para się rozmnaża. Natomiast pozostałe wilki stoją niżej w hierarchii i dzielą się na osobniki dominujące i podporządkowane. Hierarchia w stadzie jest utrzymywana poprzez ustalone postawy i zachowania – np. szczerzenie zębów, kładzenie uszu. Informują one o strachu lub podporządkowaniu się i powodują, że każdy członek stada zna w nim swoje miejsce⁸⁸. Wilki porozumiewają się także za pomocą pięciu różnych rodzajów głosów (skomlenie, warczenie, szczekanie, popiskiwanie i wycie)⁸⁹.

⁸² Por. *Encyklopedia przyrody*, dz. cyt., s. 252; A. Rajski, *Zoologia*, dz. cyt., s. 526.

⁸³ Por. E. Dreyer, W. Dreyer, *Las. Rośliny i zwierzęta*, tłum. H. Garbarczyk, Oficyna Wydawnicza Multico, Warszawa 1995, s. 438.

⁸⁴ Por. *Encyklopedia przyrody*, dz. cyt., s. 252.

⁸⁵ Por. S. Hofman, *Zwierzęta świata*, dz. cyt., s. 103.

⁸⁶ A. Rajski, *Zoologia*, dz. cyt., s. 528.

⁸⁷ Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 51.

⁸⁸ Por. *Encyklopedia przyrody*, dz. cyt., s. 252.

⁸⁹ Por. S. Hofman, *Zwierzęta świata*, dz. cyt., s. 103. Najbardziej charakterystyczne jest wycie, które może być słyszalne przez człowieka z odległości ponad ośmiu kilometrów. Trwa ono 0,5–11 sekund, ma częstotliwość dźwięku rzędu 150–780 herców i obejmuje ponad 200 tonacji. Wilki, wyjąc, sygnalizują swoją obecność sąsiadnym watahom. Szczekanie wilka oznacza alarm, skomlenie – przyjaźń, warczenie świadczy o niezadowolenu i jest ostrzeżeniem, a popiskiwanie to znak podporządkowania lub przyjaźni. Jako ciekawostkę warto dodać, że każdy osobnik ma charakterystyczny tembr głosu,

W sąsiedztwie człowieka wilk jest zwierzęciem nocnym. Gdy czuje się zupełnie bezpieczny, pozostaje aktywny także w dzień. Poza okresem rozrodczym prowadzi koczowniczy tryb życia. Wilk biega szybko na długich dystansach, nie zmieniając rodzaju biegu. W razie potrzeby rozwija prędkość w granicach 55–60 kilometrów na godzinę. W pogoni za zwierzyną potrafi przebyć 160 kilometrów w ciągu jednej nocy. Bardzo dobrze pływa. Jest silny i wytrzymały. W pysku lub na grzbiecie przenosi zwierzę wielkości owcy na odległość kilku, a nawet kilkunastu kilometrów. Może także głodować przez kilkanaście dni⁹⁰.

Opisy biblijne traktujące o wilku zazwyczaj mają charakter przenośni i najczęściej mówią o tym zwierzęciu negatywnie. Pierwsza wzmianka o nim pojawia się już w Księdze Rodzaju i odnosi się do proroctwa Jakuba: „Beniamin – wilk drapieżny, co rano rozrywa zdobycz, a wieczorem rozdziela łupy” (Rdz 49, 27). Jest to jedyny fragment w Biblii odnoszący się w sensie pozytywnym do wilka. Patriarcha Jakub, przyrównując swego syna Beniamina do tego zwierzęcia, wskazuje na wojowniczość wywodzącego się od niego plemienia. Z kolei Księga Syracha, aby wyrazić nieprawdopodobieństwo zestawia wilka i owcę: „Czy współżyć będzie wilk z jagnięciem? Podobnie grzesznik ze sprawiedliwym?” (Syr 13, 21)⁹¹. Do drapieżnych cech wilka odwołuje się także Księga Ezechiela: „Przywódcy (...) są jak wilki rozdzierające zdobycz: rozlewają krew, zabijają ludzi, aby osiągnąć niesprawiedliwe zyski” (Ez 22, 27). Jest to przenośnia użyta po to, aby pokazać bezwzględność książąt Judy. Podobny charakter ma cytat z Księgi Sofoniasza (So 3, 3): „Jego książęta są pośród niego lwami ryczącymi, sędziowie jego – wieczorem wilkami, które nic do rana nie pozostawiają”. Również Nowy Testament zawiera cytaty, w których znajdziemy odwołanie do tego zwierzęcia. Jezus wskazuje na wilki przestrzegając uczniów: „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami” (Mt 7, 18) i rozsyła ich mówiąc: „Oto Ja was posyłam jako owce między wilki” (Mt 10, 26 por. Łk 10, 3). Z kolei w Dziejach Apostolskich odniesienie do wilków związane jest z wypowiedzią św. Pawła, który poprzez wskazanie na krwiożerczość tych zwierząt przestrzega przed niebezpieczeństwami i zagrożeniami, na jakie wystawiona może zostać wspólnota wyznawców Chrystusa: „Wiem, że po moim odejściu wejdą między was wilki drapieżne, nie oszczędzając stada” (Dz 20, 29)⁹².

który doskonale rozpoznają współtowarzysze – por. *Tajga*, red. C. Nicolle, tłum. M. i I. Szmurło, Świat Książki, Warszawa 1997, s. 13–19 (Encyklopedia Dzikich Zwierząt).

⁹⁰ A. Rajski, *Zoologia*, dz. cyt., s. 527.

⁹¹ Por. S. Kobieliński, *Bestiariusz chrześcijański*, dz. cyt., s. 335.

⁹² Por. B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych*, dz. cyt., s. 30–31; M. Lurker, *Słownik obrazów biblijnych*, dz. cyt., s. 264–265.

4.3.3. Orzeł

Hebrajskie słowo נֶשֶׁר *nešer* użyte około 30 razy na kartach Starego Testamentu oznacza ptaka, który niewątpliwie był postrzegany przez autorów natchnionych jako niekwestionowany pan niebieskich przestworzy. Słowniki podają, że słowo to może oznaczać zarówno orła jak i sępa⁹³. Powoduje to, że jedynie na podstawie kontekstu można się domyślać, czy w odpowiednim miejscu jest mowa o pierwszym lub drugim ptaku⁹⁴. Mimo, że w prawodawstwie kapłańskim zaliczono orła do zwierząt nieczystych (Kpł 11, 13) to i tak Pismo Święte często o nim wspomina⁹⁵.

W metaforach przywołujących słowo נֶשֶׁר *nešer* i mających na celu ukazanie aspektów Bożego działania szczególną rolę zdają się odgrywać wzmianki o skrzydłach. To dzięki nim te duże ptaki drapieżne są w stanie unieść się w powietrze i krążyć przez długie godziny bez uderzania skrzydłami wypatrując zdobyczy⁹⁶.

Na takie zachowanie orła oraz powiązaną z nią symbolikę wskazywał już Arystoteles w swej *Zoologii*:

Lata wysoko, by ogarnąć wzrokiem przestrzeń bardzo rozległą. Dla tej przyczyny ludzie mówią, że orzeł jest jedynym ptakiem boskim⁹⁷.

⁹³ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 686–687. Jedną z cech pozwalających łatwo odróżnić orły od innych ptaków drapieżnych, w tym od sępów, jest to, że mają one upierzone nogi – por. F. Sauer, *Ptaki lądowe*, tłum. E. Turyn, B. Urbańska, Świat Książki, Warszawa 1996, s. 16–17 (Leksykon Przyrodniczy). Sępy z kolei charakteryzuje to, że nie mają mocnych stóp i ostrych szponów, ponieważ żywiąc się głównie padliną, nie zabijają i nie przenoszą żywych ofiar – por. *Encyklopedia przyrody*, dz. cyt., s. 219.

⁹⁴ Autorzy biblijni często podają pewne szczegóły, które pozwalają na łatwe rozróżnienie pomiędzy tymi gatunkami. Dla przykładu prorok Micheasz wskazuje na łysinę na głowie tego ptaka, co pozwala jednoznacznie stwierdzić, że chodzi mu o sępa, charakteryzuje go bowiem brak piór na głowie: „Wyrывaj włosy – i zgól je – [z załoby] nad dziećmi, twoją radością; zrób sobie łysinę szeroka jak u sępa, bo pójdą one od ciebie w niewolę” (Mi 1, 16).

⁹⁵ Por. *Słownik tła Biblii*, dz. cyt., s. 182–183.

⁹⁶ Do sposobu życia tych ptaków nawiązuje także w pewnym zakresie etymologia nazwy greckiej orła – *αετός* *aetós*, która pochodzi od czasownika *aem*, oznaczającego tyle, co „wiać, trzepotać”, w wyniku czego orzeł zostaje scharakteryzowany jako ptak, który trzepocząc skrzydłami, porusza się w powietrzu i fruwa ponad ziemią niesiony powiewem wiatru – por. M. Lurker, *Przestanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, s. 285.

⁹⁷ Arystoteles, *Zoologia [Historia animalium]*, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 401 (Biblioteka Klasyków Filozofii).

Równocześnie, aby zrozumieć symbolikę i obraz orła, jaki przedstawili autorzy biblijni, warto dokładniej przyjrzeć się tym tekstom, które odwołują się do tego majestatycznego ptaka. Konfrontacja owych wzmianek ze współczesnym stanem wiedzy przyrodniczej na temat tych przedstawicieli świata zwierząt również okazuje się ubogacającą.

Orzeł wyznaczający sobie drogi na niebie (por. Prz 30, 19) to przede wszystkim symbol wyniosłości i dumy. Związane jest to z tym, że dzięki potężnym skrzydłom, u niektórych gatunków osiągających rozpiętość prawie trzech metrów, może on aktywnie latać i szybować w powietrzu, wznosząc się wysoko na niebie, a także gnieździć się na dużych wysokościach, na półkach skalnych i w koronach drzew⁹⁸.

W Księdze Hioba znajdujemy dosyć poprawną pod względem zoologicznym charakterystykę tego ptaka, bo czytamy tu:

Czy na twój rozkaz orzeł się wzbije, gdy ma swe gniazdo na górze? Mieszka na skale i nocuje, w skalnym załomie się gnieździ, stąd sobie szuka żeru, bo jego oczy widzą daleko. Piskłeta jego krew chłepcą, on wszędzie tam, gdzie zabici (Hi 39, 27–30).

Faktem jest, że orły i sępy zakładają swe gniazda na niedostępnych półkach skalnych, bowiem skaliste urwiska gwarantują im bezpieczeństwo podczas długiego okresu lęgowego⁹⁹. Potwierdzenie tej informacji znajdujemy także u Arystotelesa:

Orły nie budują swoich gniazd na równinach, lecz w miejscach wyniesionych, szczególnie na skałach urwistych, lecz także na drzewach¹⁰⁰.

Samica orła składa dwa lub trzy jaja, z których z reguły wychowuje się jedno pisklę. Samo wysiadywanie jaj przez te ptaki trwa ponad dwa miesiące, zaś przez kolejne trzy piskłeta pozostają w gnieździe otoczone troskliwą opieką rodziców. W przypadku orła przedniego (*Aquila chrysaetos*), występującego także w Izraelu¹⁰¹, samica składa jedno lub dwa jaja i w większości przypadków

⁹⁸ Por. *Encyklopedia szkolna. Biologia*, dz. cyt., s. 478.

⁹⁹ Do sposobu gniazdowania orłów nawiązuje także wyrocznia proroka Jeremiasza przeciwko Edomowi (Jr 49, 16), gdzie czytamy: „Groźne twe położenie i hardość twego serca w pychę wzbili ciebie, co mieszkasz w rozpadlinach skalnych i zajmujesz szczyty pagórków. Gdybyś zbudował swe gniazdo wysoko jak orze, nawet stamtąd cię zrzucę – wyrocznia Pana”.

¹⁰⁰ Arystoteles, *Zoologia [Historia animalium]*, dz. cyt., s. 400–401.

¹⁰¹ Por. P. France, *An Encyklopedia of Bible Animals*, dz. cyt., s. 56.

pisklę, które wylęgnie się wcześniej, zabija młodsze. Pisklęta są pokryte szarym lub białym puchem i przez około 10 tygodni pozostają w gnieździe. W tym czasie samiec przynosi do gniazda pożywienie, które samica rozrywa na mniejsze części i karmi nim młode¹⁰². W dzień orły i sępy latają nad urwiskami, a nocie spędzają w załomach skalnych. Mają doskonale rozwinięty zmysł wzroku (szacuje się, że osiem razy lepszy niż wzrok człowieka) i z dużej wysokości są w stanie dostrzec zdobycz¹⁰³. Jedyną nieścisłością, jaka ujawnia się w wyniku konfrontacji wiedzy starożytnych ze współczesnym opisem zachowań i zwyczajów tych ptaków, jest taka, że orły żywią się zazwyczaj żywymi zwierzętami, a nie padliną, jak np. sępy płowe (*Gyps fulvus*)¹⁰⁴, które pełnią rolę sanitarną, oczyszczając teren z padłych lub zabitych zwierząt. Ze względu na wspomniany wyżej kontakt z krwią i padliną ptaki te zaliczane są do zwierząt nieczystych (Kpł 11, 13).

Równocześnie przytoczony w Księdze Hioba (39, 27–30) opis orła jest odzwierciedleniem podziwu dla tego ptaka, a przede wszystkim wyrazem stale stawianego sobie przez człowieka pytania o tajemnicę Boga wpisaną w tajemnicę natury¹⁰⁵.

Orły są także symbolem siły i wytrwania, czego potwierdzeniem jest m.in. cytat z Księgi Izajasza (40, 31): „ci, co zaufali Panu, odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły: biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą”. Co więcej, orle skrzydła dane człowiekowi, o których wyżej mowa, są także znakiem udzielonej mu opieki i pomocy. Metafora ta zdaje się mieć mocne zakorzenienie w rzeczywistych spostrzeżeniach poczynionych w odniesieniu do zachowania się tych ptaków. Dla przykładu dorosłe orły przednie dzięki sile skrzydeł i przystosowanemu do chwytania szponom mogą unosić zdobycz ważącą nawet 4,5 kilograma, czyli równą ich własnej wadze¹⁰⁶.

W Księdze Ezechiela (17, 1–24) z kolei występują dwa orły o wielkich skrzydłach i bogatym upierzeniu symbolizujące dwie potęgi – babilońską i egipską. Ich rozpostarte skrzydła wyrażają zasięg władzy i wpływów tych państw na obszarze Azji Mniejszej. Natomiast w Księdze Abdiasza (1, 1–4) Edomici są porównani w swej wyniosłości do orła gnieźdzącego się wśród skał (por. także Jr 49, 15–17).

¹⁰² Por. *Encyklopedia szkolna. Biologia*, dz. cyt., s. 478.

¹⁰³ Por. *Encyklopedia przyrody*, dz. cyt., s. 218.

¹⁰⁴ Sęp płowy jest jednym z największych ptaków drapieżnych Izraela. Samica sępa składa jedno jajo, które wysiaduje na zmiany z samcem przez 54 dni. Pisklę pozostaje w gnieździe przez około trzy miesiące – por. U. Paz, *Birds in the Land of the Bible*, Herzila [b.r.], s. 18–19.

¹⁰⁵ Por. G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 2, tłum. K. Stopa, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2005, s. 523–524.

¹⁰⁶ Por. *Encyklopedia przyrody*, dz. cyt., s. 219.

Znajdujemy również w Biblii metaforę, gdzie atakujący orzeł obrazuje bożą karę. Przykład takiego zabiegu literackiego mamy w Księdze Habakuka (1, 6–8), gdzie Chaldejczy jeźdźcy, narzędzia bożego gniewu, są porównani do tego ptaka: „jeźdźcy ich w pędzie gonią za łupem, zbliżają się szybko z daleka, spadając na żer niby orzeł” (Ha 1, 8). Również wódz wrogiej armii przyrównany jest w Biblii do orła, który rozpościera swe skrzydła nad Moabem, czym wyraża swe panowanie i władzę:

To bowiem mówi Pan: Oto się unosi jak orzeł i rozpościera swe skrzydła nad Moabem. Miasta są zdobyte, twierdze zajęte, serce zaś dzielnych Moabu będzie dnia tego jak serce rodzącej kobiety (Jr 49, 20–22; por. także Jr 48, 38–44).

Przywołane przykłady metafor biblijnych odnoszących się do orła pokazują, że nośnikiem symbolicznego znaczenia są przede wszystkim skrzydła dominujące w postaci tego ptaka i wyrażają one władzę dwojakiego rodzaju – władzę rozumianą jako panowanie i władzę jako opiekę.

To właśnie opieka i ochrona są zasadniczymi znamionami relacji Boga do człowieka i Jego relacji do swojego ludu – wyrażonej w biblijnej metaforze orlich skrzydeł: „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie” (Wj 19, 4); oraz: „Jak orzeł, co gniazdo swoje ożywia, nad pisklętami swoimi krąży, rozwija swe skrzydła i bierze je, na sobie samym je nosi – tak Pan sam go prowadził, nie było z nim boga obcego” (Pwt 32, 11–12)¹⁰⁷.

Ciekawie przedstawia się w tym kontekście obserwacja poczyniona przez etologów dotycząca zachowania jednego z przedstawicieli rodziny orłowatych, a mianowicie krogulca. Stoi on na gnieździe w godzinach południowych zawsze tak, że jego cięń osłania małe pisklęta przed niebezpiecznym przegrzaniem¹⁰⁸.

Natomiast u Arystotelesa czytamy:

Karmią swoje młode aż do chwili, w której te stają się zdolne do latania; wtedy wyganiają je z gniazda; wypędzają je z całej pobliskiej okolicy. Jedna tylko para orłów zajmuje rozległą przestrzeń; nie znosząc innych orłów w sąsiedztwie¹⁰⁹.

W obu przywołanych wyżej tekstach dotyczących wyjścia z Egiptu pojawia się idea niesienia na skrzydłach nawiązująca do zachowania tych wspaniałych

¹⁰⁷ Por. A. Lipiński, *Archeologia biblijna. Treść objaśniają liczne ryciny i pięć map*, Wydawnictwo Księgarni Nakładowej M. Szczepkowskiego, Warszawa 1911, s. 67.

¹⁰⁸ Por. J. Sokołowski, *Tajemnice ptaków*, dz. cyt., s. 17.

¹⁰⁹ Arystoteles, *Zoologia [Historia animalium]*, dz. cyt., 401.

ptaków wobec swych młodych podczas nauki latania. Najwyraźniej to zachowanie orłów stało się dla Izraelitów obrazem opieki i troski Boga o nich. Skrzydła mogą być tu także rozumiane szerzej, a nie tylko w odniesieniu do ludu Izraela, ale jako pełna miłosierdzia miłość Boga i jego zatroskanie o wszystkie stworzenia¹¹⁰. W terminologii teologicznej określa się ją jako Opatrzność Bożą¹¹¹.

Boga opiekującego się swoim ludem na pustyni przyrównano do orła – wspianego ptaka, który dokonuje dalekich lotów nad pustynią i troskliwie opiekuje się swoimi młodymi. Do zdolności szybowania nad pustynią odwołuje się autor Księgi Wyjścia (19, 4), ukazując Boga niosącego Izraelitów jakby na skrzydłach orlich na miejsce spotkania ze sobą na Synaju. W Księdze Powtórzonego Prawa (32, 11) pokazany jest z kolei orzeł, który krąży nad gniazdem z pisklętami i ochrania je, co służy autorowi natchnionemu do uwypuklenia troski Boga o swój lud. Tradycyjnie omawiany werset rozumiano w tym sensie, jakoby orzeł miał wyrzucać swoje pisklęta z gniazda, aby nauczyły się latać, a gdy to im nie wychodziło, ratował je na własnych skrzydłach. Rzeczywiście jednak nigdy nie zaobserwowano, aby orzeł w podobny sposób zachowywał się w stosunku do swoich piskląt. Trudno byłoby też pogodzić tak drastyczne metody postępowania z obrazem troski i opieki Bożej, jaką chce ukazać autor księgi Powtórzonego Prawa. Jeśli nawet dałoby się je jakoś pogodzić z obrazem miłości Bożej, która jest przecież również wymagająca i kieruje się celem wychowawczym, co jest zresztą charakterystyczne dla redakcji deuteronomicznej, to jednak nie pasują one w żaden sposób do najbliższego kontekstu, którym jest hymn Mojżesza (Pwt 32, 10–12), który mówi wyłącznie o Bożej dobroci. W związku z tym obraz orła należy zatem rozumieć, że nie tyle zmusza on na siłę pisklęta do latania, co po prostu czuwa nad nimi, unosząc się nad gniazdem na swych ogromnych skrzydłach. Odpowiada to rzeczywistości przyrodniczej i pasuje do kontekstu perykopy. Biblijna metafora odwołuje się tu do instynktu opiekuńczego tego ptaka. Bóg stał się dla swojego ludu takim opiekuńczym orłem, który zapewnia swym pisklętom bezpieczeństwo¹¹². Dodać trzeba w tym miejscu także, że ów metaforyczny sens niesienia na skrzydłach orłów bądź sępów uwypukla już tłumacz Septuaginty (LXX), dodając słowo *ὥς* („tak jak”)¹¹³.

Natomiast druga część wiersza 11, która mówi o unoszeniu na skrzydłach, odnosi się już nie tyle do obrazu orła i jego piskląt, co bezpośrednio

¹¹⁰ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 217; A. Kuśmirek, „I niosłem was na skrzydłach orlich” *Wj 19, 4...*, dz. cyt., s. 85–90.

¹¹¹ Więcej na ten temat w: J. D. Szczurek, *Opatrzność Boża i jej zbawcza celowość*, Wydawnictwo AA, Kraków 2013.

¹¹² S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 280–282.

¹¹³ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009, s. 404 (Nowy komentarz biblijny. Stary Testament, 2).

do Izraela unoszonego jakby przez Boga. Wskazuje na to użycie czasowników w trzeciej osobie liczby pojedynczej, a nie mnogiej, czyli ukierunkowanie na lud Izraela. Następuje zatem przejście od obrazu orła do rzeczywistości, którą on obrazował, a więc do Boga i Jego ludu. O tej opiece Boga mówi wiersz 10 i kontynuuje tę myśl wiersz 12. Wiersz 11 jest wstawką zawierającą obraz orła służący jedynie uplastycznieniu tej prawdy¹¹⁴.

Porównanie opieki Bożej nad Izraelitami do orła podkreśla jej niezwykłą efektywność. Daje również do zrozumienia, że nie była ona jedynie opieką przypadkową i ograniczoną do jakiegoś miejsca, lecz raczej mobilną i permanentną, nieograniczoną miejscem ani czasem, trwającą przez cały czas pustynnego podróży.

Tymczasem motyw skrzydeł dominujący w biblijnym obrazie i symbolice orła żyje w Biblii niejako własnym literackim życiem. Obraz rozpostartych skrzydeł, który jest wyrazem Bożej opieki jest dosyć częsty w Biblii. Motyw „bożych skrzydeł” występuje w psalmach (Ps 17, 8; Ps 36, 8; Ps 57, 2; Ps 61, 5; Ps 63, 8; Ps 91, 4), a także w Księdze Rut (2, 12) czy Księdze Malachiasza (3, 20). Skrzydła jako metaforę opieki przywołują bardzo często prorocy (Iz 8, 8; Jr 48, 40; 49, 12; Ez 17, 3. 7). Są one także ważnym elementem w opisie Bożej chwały (Ez 1, 10; 10, 4)¹¹⁵. Do tego symbolu opiekuńczych skrzydeł nawiązuje także Jezus, który mówi:

Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani. Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swoje pisklęta pod skrzydła, a nie chcieliście (Łk 13, 34).

Podsumowując, należy stwierdzić, że skrzydła to nie tylko cień i schronienie dla piskląt, lecz przede wszystkim także możliwość lotu, o którym ludzie marzyli od zarania dziejów (por. mit o Dedalu i Ikarze). Orzeł jest obrazem szybkiego przemieszczania się w Drugiej Księdze Samuela (1, 23) i w Księdze Jeremiasza (4, 13), zwłaszcza jeśli chodzi o pokonywanie znacznych odległości w trudnym do podróży terenie. W związku z tym metafora króla przestworzy – orła – obrazuje zarówno prędkość, jak i łatwość, z jaką Izraelici przemierzali obszar pustynny od Egiptu do Góry Synaj, co widać zwłaszcza w Księdze Wyjścia (19, 4), gdzie autor posługuje się obrazem wielu orłów. Izraelici, dzięki Bożej opiece, unoszeni jakby na skrzydłach orlich, pokonali wszelkie przeszkody, a zwłaszcza morze, umknęli przed pościgiem egipskim i znaleźli się pod teofanijną górą, aby spotkać się z Bogiem.

¹¹⁴ Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., 282–283.

¹¹⁵ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp...*, dz. cyt., s. 405.

4.2.4. Wąż

Węże od zawsze fascynowały człowieka, ale równocześnie budziły przerażenie. Podziwiano je za ich tajemniczość i indywidualizm, wyrażający się choćby w jakże odmiennym od większości żywych stworzeń sposobie poruszania się. Co więcej, te pozbawione rąk i nóg istoty, nieposiadające też powiek, małżowin usznych i niewydające innych odgłosów poza syczeniem, zadziwiały ludzi swą nieustraszoną, zwinnością, nieruchomym trwaniem i błyskawicznym atakiem, niezależnością, a także zazwyczaj samotniczym trybem życia. Obawiano się ich, bowiem niosły ludziom i zwierzętom śmierć poprzez uduszenie lub jadowite ukąszenie. W wyniku ścierania się tych ambiwalentnych emocji, fascynacji i obaw, człowiek uczynił z węża symbol pierwotnych sił kosmicznych, mocy uzdrowicielskich, samoródtwa, odmłodzenia, płodności, podstępności i inteligencji.

Warto się zatem nieco dłużej pochylić nad tymi cechami biologicznymi węży, które stanęły u podstaw tak złożonej symboliki. Pierwszą rzeczą, która przykuwa uwagę w wyglądzie tego zwierzęcia jest jego wydłużone i pozbawione kończyn ciało oraz bezszelustne pełzanie. Wyciągnięty wąż przypomina linię prostą i to zapewne sprawiło, że zaczęto widzieć w nim symbol linii czasu, a zwinięty upodabnia się do koła. Znalazło to odzwierciedlenie w wyobrażeniach Uroburusa, węża połykającego własny ogon, będącego symbolem stałego powtarzania się cyklu życia¹¹⁶.

Wąż to także zwierzę, które orientuje się w otoczeniu nie tylko za pomocą zmysłu wzroku, lecz także – w dużej mierze – dzięki czułości swego rozdwojonego języka, który jest także częścią aparatu węchowego. Ponadto ma on bardzo słabo rozwinięty słuch, co rekompensuje mu z kolei przystosowanie do odbierania wibracji z podłoża. Niemalże wrażenie robi także sposób odżywiania się tego gada. Połyka on bowiem swą zdobycz w całości. Wąż w zależności od gatunku dusi swe ofiary (np. pyton) lub zabija je za pomocą bardzo szybko działającego jadu. W związku z tym w węzach jadowitych zaczęto widzieć symbol ognia.

Z kolei wylinki węży, czyli okresowa zmiana skóry uczyniła z tych zwierząt symbole odradzania się i nieśmiertelności. Na kanwie tego zrodziło się z kolei przekonanie, że gady te mogą uzdrawiać. Dlatego też hodowano je w świątyniach poświęconych Asklepiosowi i wykorzystywano w zabiegach leczniczych.

¹¹⁶ S. Kobielski, *Bestiarium chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 324–325; L. Impelluso, *Natura i jej symbole. Rośliny i zwierzęta*, tłum. H. Cieśla, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 2006, s. 270 (Leksykon. Historia, Sztuka, Ikonografia).

Także ze względu na owe „odradzanie się” oraz falliczny kształt wąż był wiązany z kultem płodności¹¹⁷.

Wężę jadowite przyjęło się uważać za istoty szczególnie podstępne, wyrafinowane i okrutne. Jad służy im jednak do zdobywania pożywienia i obrony. Działa on bardzo szybko, co niewątpliwie oszczędza ich ofiarom męczarni. Gady te w większości przypadków unikają człowieka, a polując głównie na gryzonię, przyczyniają się do zachowania równowagi biologicznej w przyrodzie¹¹⁸.

Biblia używa wielu określeń odnoszących się do węży, których znaczenie i powiązanie z konkretnymi gatunkami tych zwierząt ciągle jest przedmiotem naukowej dyskusji. Terminem hebrajskim oznaczającym węża w ogólności i używanym w szerokim polu zastosowań jest נָחָשׁ *nāḥāš* – np. Prz 30, 9. Często stosowane jest także określenie קַטָּנָה *peten*, wskazujące zawsze na węża jadowitego (Pwt 32, 33; Ps 58, 5; 91, 13; Hi 20, 14). Również termin סָרָאֵפ *sārāp* określa węża o palącym i śmiertelnym jądzie (Lb 21, 6). Innymi określeniami są סֵפֶא *sepā* (Iz 11, 8; 14, 29) i $\text{עֵפֶ׳$ *ep' é* (Hi 20, 16). Psalm 91, 13 używa paralelnie określenia lwa i jadowitego węża קַטָּנָה *peten*, wskazując w ten sposób na wielkie zagrożenie, jakie niesie ich pojawienie się¹¹⁹.

Próby identyfikacji biblijnych wzmianek przywołujących te gady z konkretnymi gatunkami węży podjął się m.in. Peter France. Zaproponował np. identyfikowanie kobry wzmiankowanej w Księdze Izajasza (11, 8) – hebr. קַטָּנָה *peten* – z kobrą pustynną (*Walterinnesia aegyptia*)¹²⁰. Gad ten zamieszkuje stepowe i pustynne tereny Egiptu, Izraela, Syrii i Libanu. Osiąga długość 1,2 metra i jest jednolicie ubarwiony, na grzbiecie niebiesko-czarny, od spodu żółtawo-brunatny. Jad tego węża jest bardzo silny¹²¹.

Dyskutowanym wężem w odniesieniu do omawianego fragmentu (Iz 11, 8) może być także okularnik egipski (*Naja haje*), zwany również kobrą egipską lub wężem Kleopatry, który występuje niemal w całej Afryce z wyjątkiem jej południowych krańców. Spotyka się go także na Półwyspie Arabskim. Osiąga długość 2,5 metra. Ubarwienie jego jest zmienne, na stronie grzbietowej słomkowożółte, oliwkowe lub ciemnobrunatne, jednolite bądź z jaśniejszymi lub ciemniejszymi plamami, które mają czasem regularny kształt pierścieniowaty. Strona brzuszna tej kobry jest jasnożółta¹²².

117 Por. T. Kaleta, *Religie i zwierzęta*, dz. cyt., s. 134–135.

118 Por. W. Jaroniewski, *Gady jadowite*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1973, s. 15–16.

119 Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 50–51.

120 P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, dz. cyt., s. 14–15.

121 W. Jaroniewski, *Gady jadowite*, dz. cyt., s. 33.

122 Por. W. Jaroniewski, *Jadowite węże świata*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1988, s. 52–53.

Wąż ten łatwo się adaptuje do różnych środowisk. W Egipcie spotyka się go na polach i pustyniach, gdzie znajduje kryjówki wśród rumowisk skalnych lub w norach gryzoni. Dobrze również czuje się na stepach i w buszu sudańskim. Można go też spotkać w gęstych zaroślach na terenach leśnych, a nawet w górach. Żywi się drobnymi gryzoniami, ptakami, węzami, jaszczurkami, żabami i ropuchami. Chętnie wchodzi do wody i doskonale pływa. Kiedy zajdzie taka potrzeba, potrafi również się wspinać¹²³.

Najczęściej okularnik egipski ustępuje człowiekowi z drogi, pośpiesznie chowając się w kryjówce na jego widok. Jeśli jednak czuje się zagrożony, staje się bardzo agresywny. Podobnie jak i inne kobry unosi wtedy w górę przód ciała i rozdyma część szyjną w charakterystyczny kaptur¹²⁴.

W starożytnym Egipcie kobra ta była symbolem władzy faraonów. Egipcjanie używali tego węża do tracenia przestępców i niewygodnych więźniów politycznych. Jego ukąszenie uchodziło za praktycznie bezbolesny sposób zadania śmierci. Prawdopodobnie przy użyciu tego węża słynna ze swojej urody królowa egipska Kleopatra VII popełniła w 30 roku przed Chrystusem samobójstwo na wiadomość o klęsce Marka Antoniusza¹²⁵.

Ciekawostką zoologiczną jest to, że kobrę egipską można wprowadzić w stan osobliwego odrętwienia przez umiejętne naciskanie palcem w odpowiednie miejsce tuż za głową tego zwierzęcia. Powołując się na tę obserwację Wacław Jaroniewski zasugerował, że zjawisko to mogli wykorzystywać kapłani egipscy, aby demonstrować swoje nadprzyrodzone zdolności. Również Mojżesz i Aaron, stając przed faraonem, by prosić go o zezwolenie na wyjście Izraelitów z Egiptu, mogli zademonstrować tę umiejętność:

Mojżesz i Aaron przybyli do faraona i uczynili tak, jak nakazał Pan. I rzucał Aaron laskę swoją przed faraonem i sługami jego, i zamieniła się w węża (Wj 7, 10).

To tłumaczyłoby zachowanie faraona, na którym zamiana laski w węża nie zrobiła większego wrażenia i jego reakcję, aby sprowadzić kapłanów egipskich, którzy dokonali takiej samej przemiany¹²⁶.

W odniesieniu do żmii wielokrotnie wzmiankowanej w Biblii dyskutowane są dwa gatunki tego jadowitego gada – *Vipera lebetina* i *Vipera xanthina*¹²⁷.

123 Por. W. Jaroniewski, *Jadowite węże świata*, dz. cyt., s. 53.

124 Por. *Sawanny świata*, dz. cyt., s. 8.

125 Por. P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, dz. cyt., s. 15.

126 Por. W. Jaroniewski, *Jadowite węże świata*, dz. cyt., s. 53.

127 Por. P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, dz. cyt., s. 152–154.

Pierwszy z nich to żmija lewantyńska spotykana w Europie, Azji i w Afryce. Występuje także na niektórych wyspach Morza Egipskiego, na Cyprze w Turcji, Libanie, Syrii, Izraelu, Iraku, Iranie, Armenii i Pakistanie. Osiąga długość do 1,4 metra. Ubarwienie ma dość zmienne. Okazy z terenów europejskich mają grzbiet szary, szaro-żółtawy lub jasnobrunatny z dwoma szeregami ciemnych plam ustawionych naprzeciw lub na przemian siebie. Czasem plamy te łączą się ze sobą, dając falistą pręgę na grzbiecie. Na głowie u tego gatunku występuje plama przypominająca odwróconą piątkę rzymską, a za nią dwie ukośne plamki. Strona brzuszna tego gada jest biaława, przechodząca w szarobrunatną, jednolita lub z ciemnymi plamami.

Żmija lewantyńska prowadzi nocny tryb życia. Zbliża się chętnie do zabudowań ludzkich i osiedla w ogrodach lub w winnicach. Żywi się drobnymi ssakami, głównie gryzoniami. Chociaż wydaje się stosunkowo leniwa i powolna, potrafi na krótkie odległości rozwijać dość znaczną szybkość. Silny jad i długie zęby jadowe powodują, że jej ukąszenie jest dla człowieka niebezpieczne¹²⁸.

Żmija bliskowschodnia (*Vipera xanthina*) występuje od Armenii i północnego Iraku przez Syrię, Liban, po Izrael i Jordanię. Można ją spotkać wzdłuż dolin rzecznych pokrytych roślinnością. Unika terenów pustynnych. Często występuje wśród upraw rolnych, a nawet w ogródkach obok mieszkań ludzkich. Prowadzi nocny tryb życia. Jest czujna i bardzo szybko atakuje zakłócającego jej spokój. Osiąga długość 0,7–0,9 metra, a niekiedy 1,2 metra. W Izraelu i w krajach sąsiednich żyje podgatunek palestyński tej żmii – żmija palestyńska (*Vipera xanthina palestinea*). Znajduje się ona na pierwszym miejscu w statystykach ukąszeń przez węże w tych krajach. Jad ma bardzo silny, a śmiertelność w wyniku ukąszeń sięga 5 proc. przypadków nieleczonych w porę odpowiednią surowicą przeciwjadową¹²⁹.

Wąż w Biblii wymieniany jest dosyć często. Większość tych wzmianek ma wydźwięk negatywny i wiąże się z postrzeganiem tych gadów jako stworzeń niebezpiecznych, zdradliwych, przebiegłych, których gwałtowny atak zazwyczaj kończy się śmiertelnością ukąszeniem¹³⁰. Znajduje to potwierdzenie m.in. w słowach patriarchy Jakuba skierowanych do Dana: „będzie on jak wąż na drodze, jak żmija jadowita na ścieżce, kłusująca pęciny konia, z którego jeździec spada na wznak” (Rdz 49, 17). Natomiast w Psalmach dziwnie poruszający się wąż o śliskim, niepodzielonym ciele i rozdwojonym języku, nagle atakujący

¹²⁸ Por. W. Jaroniewski, *Jadowite węże świata*, dz. cyt., s. 76–77.

¹²⁹ Por. W. Jaroniewski, *Jadowite węże świata*, dz. cyt., s. 77.

¹³⁰ Zagadnienie znaczenia węża w tradycji biblijnej i rabinicznej obszernie omawia J. Tabick. Tematykę tę rozpatruje w trzech aspektach: (a) węża jako sługi Bożego; (b) węża jako symbol buntu przeciwko Bogu oraz (c) węża jako stworzenia Bożego – por. J. Tabick, *The Snake in the Grass...*, dz. cyt., s. 155–167.

z ukrycia i zabijający jadem swą ofiarę, symbolizuje ludzi niegodziwych, oszczerców i kłamców: „Trucizna ich podobna jest do jadu węża, do jadu głuchej żmii, co zamyka uszy” (Ps 58, 5); a także: „Ostre jak u węża ich języki, a jad żmijowy pod ich wargami” (Ps 140, 4). Analogiczne znaczenie ma zwrot „plemię żmijowe”, używany przez Jezusa i Jana Chrzciciela w odniesieniu do faryzeuszy i uczonych w Piśmie (por. Mt 3, 7; 12, 34; 23, 33; Łk 3, 7). Do tego jadowitego zwierzęcia, autor Księgi Syracha porównuje grzech, przed którym, jak przed śmiertelnie niebezpiecznym wężem, trzeba jak najszybciej uciekać: „Uciekaj od grzechu jak od węża, jeśli się bowiem zbliżysz, ukąsi cię: jego zęby to zęby lwa, co porywają życie ludzkie” (21, 2). Natomiast Księga Przysłów do ukąszenia węża porównuje działanie nadmiaru wypitego wina:

Nie patrz na wino, jak się czerwieni, jak pięknie błyszczy w kielichu, jak łatwo płynie przez gardło: bo w końcu kąsa jak żmija, swój jad niby wąż wypuszcza (23, 31–32)¹³¹.

Kąsanie jadowitych węży jest w Biblii znakiem kary Bożej (por. Lb 21, 6; Pwt 32, 24; Mdr 16, 5; Syr 39, 30; Jr 8, 17; Am 9, 3). W sensie metaforycznym węże mogą oznaczać też nieprzyjaciół Boga, których kiedyś „Pan ukarze swym mieczem twardym, wielkim i mocnym” (Iz 27, 1).

Do wyjątków, należą biblijne wzmianki ukazujące węża w aspekcie pozytywnym i one będą przedmiotem niniejszego opracowania. Jedna z nich odnosi się do obrazu węża miedzianego bądź brązowego, umieszczonego przez Mojżesza na wysokim palu (Lb 21, 8–9), do którego przyrównuje się Jezus w czasie swej rozmowy z Nikodemem: „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (J 3, 14–15). Również cytat z Ewangelii według św. Mateusza (10, 16): „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!”, odwołuje się do jednej z pozytywnych cech przypisywanych tym zwierzętom, a mianowicie do warunkowanej instynktem rozważi i mądrości¹³².

Warto zatem się zastanowić, dlaczego biblijne wzmianki o wężach nie są jednoznacznie negatywne? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie pomocne jest zwłaszcza zapoznanie się z rolą tych gadów w kulturze i kulcie starożytnego Bliskiego Wschodu.

¹³¹ Por. B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsce w Biblii i symbolika*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 100–101.

¹³² Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001, s. 306–307.

W kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu obraz węży pokrytych łuską, pelzających, jest interpretowany w różny sposób. Są one uważane za zwierzęta falliczne, związane z kultem płodności, a także za symbol świata demonów i pierwotnego chaosu pokonywanego przez bóstwa. Starożytny Bliski Wschód był także przekonany o niezwykłej mądrości węży¹³³. Do czego zdaje się odwoływać Jezus, który rozsyłając swoich uczniów z misją głoszenia Ewangelii mówił: „Bądźcie więc roztropni jak węże...” (Mt 10, 16).

Na omawianym terenie węże pełniły również funkcję strażników, o czym dowiadujemy się m.in. z egipskich ksiąg zaświatowych. Wzmiankowane w nich węże-strażnicy pilnują bram i dróg wiodących w zaświaty, pewnych obszarów krainy zaświatowej Dat, jak jaskinia czy Jezioro Życia, strzegą ciała Ozyrysa oraz boga Re, przepływającego na swej barce niebezpiecznymi drogami zaświatów, a także pilnują dusz błogosławionych oraz miejsc zagłady dusz potępionych¹³⁴.

Na starożytnym Bliskim Wschodzie węże były także przedmiotem kultu, o którym wspomina również Biblia (por. Lb 21, 8–9 oraz 2 Krl 18, 4). Innym dowodem potwierdzającym kultyczne znaczenie węży wykonanych z metalu na obszarze starożytnej Syrii i Kanaanu są znaleziska archeologiczne wyobrażeń tych gadów datowane na okres brązu oraz przełomu brązu i żelaza: z Megiddo (Tell el-Mutesellim), Tel Mevorakh (Tell Mubarak), Hazor (Tell el-Qedah), Sychem (Tell Balatah), Timna i Gezer (Tell Jezer). Większość z nich została odkryta w miejscach, które spełniały funkcje sakralne, co z dużym prawdopodobieństwem pozwala wnioskować o ich powiązaniu z kultem¹³⁵.

Na omawianym obszarze wąż był zwierzęciem związanym z kultem płodności, na co zdają się wskazywać wyobrażenia nagich bogiń płodności lub z odkrytymi piersiami w towarzystwie tych zwierząt. Bóstwa te trzymają węże w ręku lub gady te je oplatają. Takie przedstawienia ikonograficzne są znane z Ugarit (Syria) oraz z Bet Szean, Bet Szemesz czy Gezer w Izraelu, a także z egipskich steli przedstawiających semickie boginie płodności¹³⁶.

W mitologii Bliskiego Wschodu można również często spotkać motyw walki bóstw z morskimi potworami, zwykle uosabiającymi pierwotny chaos. Potwory te przedstawiane są zazwyczaj jako gigantyczne węże. Taką postacią ma ugarycki bóg morza Jam, z którym walczy bóg burzy Baal (KTU 1.2). Dla Biblii i mitologii ugaryckiej wspólne są także wyobrażenia innych wężozształtnych potworów morskich, takich jak Tunnanu (Tannin), Lotan (Lewiatan)

133 Por. K. R. Joines, *Serpent symbolism in the Old Testament...*, dz. cyt., s. 17–30.

134 Por. K. Wirpszo, *Zwierzęce formy strażników w egipskich księgach zaświatowych*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 1, dz. cyt., s. 116–119.

135 Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 221–222.

136 Por. M. Münnich, *Kult brązowych węży w starożytnym Kanaanie i Izraelu*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 1, dz. cyt., s. 139.

czy wyłącznie biblijny Rabab, z którymi walczy Jahwe (por. Hi 7, 12; 26, 12–13; Ps 74, 13–14; 89, 10–11; Iz 27, 1). Na terenie Mezopotamii uosobieniem pierwotnego chaosu była wężopodobna Tiamat, w Egipcie Apopis, a w Anatolii Illujanka. Są one symbolami ciągłego zagrożenia dla uporządkowanego przez bogów świata. Również w opisach biblijnych mamy do czynienia z podobnymi obrazami, w których diabeł w postaci węża lub smoka dąży do zniszczenia Bożego stworzenia (por. Rdz 3, 1–8; Ap 12, 1–18; 20, 2)¹³⁷.

Wężę w bliskowschodnich wierzeniach były także łączone ze złowrogą działalnością demonów. Były one atrybutem jednego z najgroźniejszych demonów mezopotamskich – Lamasztu. Ten żeński demon przedstawiany był najczęściej z jadowitymi wężami w dłoniach¹³⁸.

Co ciekawe, biblijne wzmianki o Izraelskim kulcie węży z metalu nie są jednoznacznie negatywne, czego można by było się spodziewać w związku z zakazem tworzenia jakichkolwiek wyobrażeń kultowych:

Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą (Wj 20, 4–5).

Pierwsza wzmianka o wężu miedzianym pojawia się w kontekście opisu zamieszczonego w Księdze Liczb (21, 4–9). Wędrujący przez pustynię Izraelici buntują się i Jahwe zsyła na nich karę w postaci jadowitych węży. Dotkliwość kary sprawia, że uznają oni swój grzech i proszą Mojżesza o wstawiennictwo u Boga:

Wtedy rzekł Pan do Mojżesza: „Sporządź węża i umieść go na wysokim palu; wtedy każdy ukąszony, jeśli tylko spojrzy na niego, zostanie przy życiu”. Sporządził więc Mojżesz węża miedzianego i umieścił go na wysokim palu. I rzeczywiście, jeśli kogo wąż ukąsił, a ukąszony spojrzał na węża miedzianego, zostawał przy życiu (Lb 21, 8–9).

Niektórzy badacze fauny biblijnej identyfikują „wężę o jadzie palącym, które kąsały ludzi, tak że wielka liczba Izraelitów zmarła” (Lb 21, 6) z podgatunkiem

¹³⁷ Por. M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach...*, dz. cyt., s. 287–288.

¹³⁸ Por. *Britannica. Edycja polska*, t. 22: *Kr–Le*, red. W. Wolarski, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 2001, s. 304.

palestyńskim żmii bliskowschodniej (*Vipera xanthina palestinae*)¹³⁹, który występuje w Izraelu i krajach ościennych¹⁴⁰.

Z tekstu Księgi Liczb (21, 4–9) wynika jednoznacznie, że Bóg Izraela może zarówno zesłać karę węży o jądzie palącym, jak i uzdrowić pokąsanych przez nie Izraelitów. Jednak z tekstu nie dowiadujemy się, dlaczego staje się to za przyczyną wyobrażenia węża na palu. Widzimy jedynie, że wąż może przynosić zarówno życie, jak i śmierć, czyli inaczej mówiąc – antidotum na jad węży jest inny wąż. Skąd taka ambiwalencja symbolu? Należy zauważyć, że na całym starożytnym Bliskim Wschodzie wąż był uważany za symbol zdrowia i nieśmiertelności. Wiązano to z obserwacją sposobu życia tych gadów, a w szczególności z coroczną wylinką, czyli zrzucaniem naskórka przez węże. Przypisano temu symboliczne znaczenie odradzania się w nieskończoność. Ta zmiana skóry wywierała tak duże wrażenie na starożytnych, że Filon z Aleksandrii uważał, że w ten sposób wąż wymyka się starości. Przypisywał mu też dar leczenia i zabijania, a więc przeciwne moce rządzące światem. Wąż owinięty wokół laski był w Egipcie symbolem boga Thota – patrona sztuki medycznej, którego greckim odpowiednikiem był Asklepios, przedstawiany najczęściej jako starszy, brodaty mężczyzna podpierający się laską, wokół której owija się wąż¹⁴¹.

Niezależnie od charakteru kultu węży dowiadujemy się z Biblii, że były one czczone w Izraelu aż do czasów króla Ezechiasza (lata 728–699 przed Chrystusem), a świadczy o tym cytat z 2 Krl 18, 4:

On to usunął wyżyny, potrzaskał stele, wyciął aszery i potłukł węża miedzianego, którego sporządził Mojżesz, ponieważ aż do tego czasu Izraelici składali mu ofiary kadzielne – nazywając go Nechusztan.

Z tekstu biblijnego jednoznacznie wynika, że brązowy wąż był przedmiotem kultu. Poprzez nawiązanie do węża Mojżesza należy postrzegać Nechusztana jako symbol boga-uzdrowiciela. Innym cytatem biblijnym, niejako potwierdzającym kult węży w Jerozolimie, jest wzmianka z Pierwszej Księgi Królewskiej (1, 9), gdzie czytamy o synu Dawida – Adoniaszu, który złożył ofiarę przy Kamieniu Pełzającego obok źródła Rogel w Jerozolimie (Ne 2, 13 – Źródło Wężowe, inaczej Smocze). Nechusztan oznacza tyle, co rzecz wykonana z brązu, bo stanowi zlepek dwóch hebrajskich słów: נְשֻׁטָן *nəḥšet* – brąz i שָׁנַי *šānāy*

139 Por. D. Darom, *Animals of the Bible. From the Lion to the Snail*, Palphot, Herzila 2001, s. 30.

140 Por. W. Jaroniewski, *Jadowite węże świata*, dz. cyt., s. 77.

141 Por. Z. Gajda, *Do historii medycyny wprowadzenie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 93–100; M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach...*, dz. cyt., s. 295.

nāḥāš – wąż¹⁴². Na podstawie biblijnych wzmianek (Lb 21, 8–9; 2 Krl 18, 4) można przypuszczać, że węże mogły być traktowane jako symbol uzdrawiającej mocy Boga lub bóstwa, którego kult został podporządkowany zwycięskiemu Bogu Izraela i być może traktowany jako symbol jednej z cech Jahwe¹⁴³.

Księga Mądrości napisana w języku greckim, a należąca do kanonu Starego Testamentu, daje teologiczną interpretację zarówno opowiadania z Księgi Liczb, jak i relacji pomiędzy miedzianym węzem a Jahwe-kyriošem. Staje się on – wąż miedziany – *symbolon soterias*, znakiem zbawienia, który kieruje ku temu, który to zbawienie daje (Mdr 16, 7). Następuje całkowite podporządkowanie symbolu węża mądrościowej teologii zbawienia¹⁴⁴. Podkreślić jednak trzeba, że źródłem uzdrowienia nie było samo spojrzenie na węża miedzianego, lecz związana z tym wiara w Boga, który ma taką moc. W kontekście wiary prowadzącej do zbawienia obraz ten pojawia się w Nowym Testamencie i jest on modelem śmierci krzyżowej Jezusa i związanego z nią odkupienia. Święty Ambroży wręcz utożsamia węża miedzianego na palu z Chrystusem. Zauważa się także, że hebrajskie słowo oznaczające węża (נָחָשׁ *nāḥāš*) posiada tę samą wartość liczbową, co słowo Mesjasz (*Mesziach*)¹⁴⁵.

Podsumowując, należy stwierdzić, że symbolika węży zarówno w Biblii, jak i w kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu jest ambiwalentna – i negatywna, i pozytywna. Symbol węża miedzianego z Księgi Liczb (21, 8–9) i innych perykop biblijnych do niego nawiązujących służy do wyrażenia uzdrawiającego i soteriologicznego aspektu działania Boga. Druga Księga Królewska (18, 4), poprzez to, że łączy Nechusztana z węzem mojżeszowym, daje nam wskazówkę chronologiczną o istnieniu w VIII wieku przed Chrystusem tradycji o Mojżeszcu, który ratuje pokąsanych Izraelitów przy pomocy węża miedzianego. Zniszczenie Nechusztana w czasie reformy Ezechiasza i potraktowanie go na równi z innymi bogami Kanaanu wskazuje na skuteczność orędzia prorockiego, które piętnując obowiązującą monolatrię, konsekwentnie zmierza ku monoteizmowi kultu Jahwe.

4.4. Zwierzęta udomowione a obraz Boga w Piśmie Świętym

W życiu ludzi zwierzęta udomowione odgrywały i odgrywają bardzo ważną rolę. Hoduje się je po to, aby uzyskać mięso, mleko, skórę, jaja, jedwab, miód,

¹⁴² Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 223–224; R. Jasnos, *Zoomorficzne aspekty...*, dz. cyt., s. 175.

¹⁴³ Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby...*, dz. cyt., s. 219–229.

¹⁴⁴ Por. R. Jasnos, *Zoomorficzne aspekty...*, dz. cyt., s. 176.

¹⁴⁵ Por. M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach...*, dz. cyt., s. 299.

aby wykorzystać je jako siłę pociągową, juczną i wierzchową bądź by pełniły rolę stróżów, a także były źródłem rozrywki i przyjemności. W przeszłości duże znaczenie miała jeszcze ofiarna rola zwierząt domowych, która, jak wiercono, zapewniała łaskawość bogów czy darowanie win. Co więcej, z chwilą udomowienia zwierząt i roślin zaczęła się nowa jakość życia, która przełożyła się na rozwój budownictwa, infrastruktury, relacji społecznych, edukacji. Na kanwie związków zachodzących między człowiekiem a udomowianymi zwierzętami nadbudowywał się z czasem cały wachlarz znaczeń symbolicznych. Wiele z nich stanowi trwałe toposy kultury ogólnoludzkiej. Potwierdzają to różne źródła ikonograficzne i pisane. Jednym z nich jest Biblia. Na jej kartach znajdujemy liczne wzmianki przywołujące gatunki i formy użytkowe zwierząt domowych hodowanych w czasach historycznych na Bliskim Wschodzie. Informują one nas nie tylko o ich znaczeniu gospodarczym czy kultycznym, lecz także stanowią motywy literackie wykorzystywane przez język objawienia biblijnego do wyrażenia treści po ludzku niewyraźnych, do których zalicza się m.in. opis chwały i potęgi Boga. Pełnią one rolę metafor próbujących oddać sposoby działania i przymioty Boga, który jest transcendentny. Taką rolę pełni także biblijna metafora byka, dlatego stanie się ona przedmiotem zaprezentowanych poniżej zagadnień.

4.4.1. Bydło domowe na kartach Biblii

Bydło domowe (*Bos primigenius f. taurus*) jako nazwa gatunku obejmuje następujące formy użytkowe – dorosłego samca nazywanego bykiem lub buhajem, młode kastrowane (trzebione) samce zwane wolcami, a dorosłe wołami, samicę nazywaną krową, młodą samicę określaną jako jałówka lub jałowica oraz młode tych zwierząt, zarówno samca i samicę do pół roku, czyli cielęta¹⁴⁶. Wszystkie te formy wzmiankowane są na kartach Pisma Świętego. Przywoływane są zarówno jako motywy literackie, jak i w kontekście opisów życia codziennego ówczesnych ludzi, głównie kultu ofiarniczego i pracy na roli.

Bydło domowe jest udomowioną formą tura, którego domestykacja miała miejsce w wielu niezależnych od siebie ośrodkach w Europie, Azji i północnej Afryce. Na chwilę obecną najwcześniejsze ślady hodowli tych zwierząt odkryto w dolinie Tygrysu i Eufratu. Wskazują one na to, że domestykacja tura odbyła się tu nie później niż siedem tysięcy lat przed Chrystusem¹⁴⁷. Dodać również

¹⁴⁶ Por. W. Kopaliński, *Opowieści o rzeczach powszednich*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1987, s. 225.

¹⁴⁷ Aktualnie najstarszym stanowiskiem, gdzie znaleziono szczątki bydła domowego, jest Nemrik w Iraku. Odkrycia dokonali polscy archeolodzy pod kierunkiem prof. Stefana

trzeba, że na Bliskim Wschodzie zachodziła wyraźna preferencja chowu kóz i owiec, dlatego pod względem gospodarczym gatunek ten miał nieco mniejsze znaczenie. Sądzi się także, że początkowo używano bydła głównie do celów kultowych oraz czerpano szereg pożytków z zabicia tych zwierząt¹⁴⁸, a dopiero później upowszechniło się ich wykorzystanie przeżyciowe, polegające na pozyskaniu mleka¹⁴⁹ i nawozu¹⁵⁰ oraz użytkowaniu ich jako siły pociągowej.

Szereg zagadnień związanych z chowem, hodowlą i wykorzystaniem bydła znajdujemy również w Biblii, a ich krótkie omówienie niewątpliwie będzie pomocne w ukazaniu przyczyn wykorzystania motywu byka do literackiego odzwierciedlenia mocy Boga. Znajomość tych kwestii pozwoli także ukazać przyczyny, które sprawiły, że ten gatunek zwierząt uchodził za najcenniejszą ofiarę oraz co sprawiło, że przypisano mu taki, a nie inny wachlarz znaczeń symbolicznych.

W Biblii znajdujemy szereg perykop mówiących o wykorzystaniu bydła, a także o problemach związanych z ich chowem. Najistotniejszym z nich był brak odpowiedniej ilości paszy. Pojawia się to m.in. w pismach proroka Joela: „Jakże ryczy bydło i błąkają się stada wołów, bo nie mają pastwisk; nawet i trzody owiec dotknęła klęska” (Jl 1, 18). Kwestię tę poruszyła także archeozoolog Alicja Lasota-Moskalewska, która zaznacza, że był to bardzo istotny problem w basenie Morza Śródziemnego pomimo łagodnego klimatu, jaki jest charakterystyczny dla tego obszaru. Dlatego główna strategia dostosowawcza polegała na przepędzaniu stad. Mimo to w przypadku dużych stad bydła wydajność żywieniowa pól wypasowych i dostęp do paszy zimowej były poważnym problemem gospodarczym, a niekiedy i politycznym¹⁵¹. O przemieszczaniu się w poszukiwaniu nowych pastwisk czytamy również w Piśmie Świętym, czego przykładem jest m.in. opis wędrówki Abrahama i Lota (Rdz 13, 1–13). Biblia daje nam również wskazówkę o tym, gdzie znajdowały się najlepsze w Izraelu tereny do hodowli bydła. Był to obfitujący w żyzne pastwiska teren Baszanu

Karola Kozłowskiego. Jest ono datowane na 7150–7050 lat przed Chr – por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 64.

¹⁴⁸ Pozyskiwano w ten sposób mięso, tłuszcz (głównie otrzewnowy, czyli łój), skóry, kości, zęby, rogi, racice, jelita i żołądki.

¹⁴⁹ Wzmianki o wykorzystaniu mleka krowiego spotykamy także na kartach Pisma Świętego. Robiono z niego sery i masło oraz uzyskiwano śmietanę (por. Rdz 18, 8; Pwt 32, 14; 1 Sm 17, 18; 2 Sm 17, 29; Prz 30, 33). Mleko i sery miały w diecie starożytnych duże znaczenie, gdyż były źródłem białka oraz dostarczały potrzebnego organizmowi wapnia i fosforu.

¹⁵⁰ Biblia wzmiankuje nie tylko o zastosowaniu nawozu bydlęcego do użyźniania gleby (por. Łk 13, 8), lecz także o jego wykorzystaniu jako źródła opału (por. Ez 4, 15).

¹⁵¹ Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 75.

(por. Ps 22, 13; Am 4, 1). Dostępność paszy sprawiała, że hodowane tu byki wyróżniały się imponującą tężyzną fizyczną i nieposkromioną mocą, co wykorzystano do zobrazowania śmiertelnego zagrożenia: „Otacza mnie mnóstwo cielców, osaczają mnie byki Baszanu. Rozwierają przeciwko mnie swoje paszcze, jak lew drapieżny i ryczący” (Ps 22, 1–14). Jest to przykład negatywnej symboliki przypisywanej tym zwierzętom. Podobny charakter ma wzmianka proroka Amosa o tłustych krowach baszańskich, do których zostają przyrównane bogate i samolubne kobiety Samarii gnębiące biednych: „Słuchajcie słowa tego, krowy Baszanu, które mieszkacie na górach Samarii: uciskacie biednych, gnębicie ubogich, mówicie do mężów swoich: «Przynieś, a będziemy pili!»” (Am 4, 1). Niechlubny obraz opornego Izraela stanowi z kolei narowista jałówka (por. Oz 4, 16).

Podkreślić również trzeba, że liczne stada zwierząt hodowlanych, a w tym także bydła, świadczyły na starożytnym Bliskim Wschodzie o zamożności ich właścicieli i gwarantowały im wysoki status społeczny. Nie tylko liczba, lecz także dobra kondycja tych zwierząt była potwierdzeniem Bożej dobroci i błogosławieństwa. W Biblii pozycją taką cieszyli się Abraham (por. Rdz 13, 2), Jakub (por. Rdz 30, 43) czy Hiob (por. Hi 1, 3; 42, 12).

Natomiast wraz z rozwojem uprawy roli na znaczeniu zyskała kastrowana forma użytkowa bydła, czyli woły¹⁵². Księga Przysłów od mocy tych zwierząt uzależnia pomyślność prac polowych i obfitość plonów: „Gdzie wołów brakuje – tam żłób jest pusty, dzięki mocy wołów plon jest obfity” (Prz 14, 4). Wzmiankowana przez autora natchnionego „moc wołów” bierze się stąd, że samce po kastracji dłużej rosną w porównaniu do zwierząt niekastrowanych i dlatego są od nich wyższe, mają dłuższe kości i silniejsze umięśnienie, co przekłada się na większą siłę. Mają łagodny temperament, są powolne, przez co są łatwiejsze w obsłudze i kontaktach z człowiekiem. Uzyskiwane z nich mięso jest smaczniejsze i bardziej kaloryczne, bowiem jest w większym stopniu przzerośnięte tłuszczem. W celu uzyskania tych wszystkich cech kastrację należy przeprowadzić nie później niż przed ukończeniem dwóch lat przez zwierzę, bowiem nie może być ono jeszcze w pełni wyrosnięte i ukształtowane¹⁵³.

152 Zabieg kastrowania dotyczył tylko samców. Kastrowany samiec to wół i nazwa ta odnosi się tylko do kastratów, Niekastrowany samiec to byk lub buhaj. W związku z powyższym słowo wół nie może być odnoszone do całego bydła i nie można mówić o wołach będących przodkami kolejnych pokoleń. Był to zabieg brutalny i często kończył się śmiercią zwierzęcia. Polegał on najczęściej na zgnieceniu jąder i przerwaniu powróżka nasiennego. Wzmianki o tym zabiegu znajdujemy także w Biblii (por. Kpł 22, 24).

153 Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 78–79.

Bydło od początków udomowienia aż do czasów nowożytnych było podstawową siłą pociągową. U podstawy takiego wykorzystania leżało to, że były to zwierzęta silne, bezpieczne i łatwe w oprzęganiu ze względu na rogi. Zakładano na nie jarzmo, często w młodym wieku i na stałe, co powodowało, że wyrastanie rogów było ograniczone i zaburzone w miejscu ucisku. Znaleźiska archeologiczne pokazują, że oprzęgano głównie woły i krowy, brak jest zaś świadectw wykorzystywania do tego celu niekastrowanych byków¹⁵⁴. Teksty biblijne, wzmiankując o bydłe, także mówią tylko o pociągowym wykorzystaniu wołów i krów (por. 1 Sm 6, 2; 1 Krn 13, 9; 1 Krl 14, 14). Wspominają także o drugim sposobie oprzęgania, czyli na szyję. Czytamy o tym w Księdze Jeremiasza: „Tak powiedział Pan «do mnie»: «Sporządź sobie więzy i jarzmo i nałóż je sobie na szyję!»” (Jr 27, 2).

Ze względu na rozliczne pożytki, jakie dawała hodowla bydła, zwierzęta te doceniano i zabiegano o ich pomyślność. Świadectwo tego znajdujemy także na kartach Pisma Świętego, zwłaszcza w 21 rozdziale Księgi Wyjścia, gdzie podano szereg regulacji prawnych odnoszących się do sytuacji związanych z hodowlą wołów. Z kolei Księga Powtórzonego Prawa nakazuje udzielić pomocy wołowi, który upadł na drodze (por. Pwt 22, 4) oraz przypomina, że ciężko pracującemu zwierzęciu należy zapewnić odpowiednie wyżywienie: „Nie zawiążesz pyska wołowi młóćącemu” (Pwt 25, 4). Do tych słów znajdujemy odwołania w pismach św. Pawła, mówiących o prawie głosicieli Ewangelii do wsparcia materialnego ze strony wierzących (1 Kor 9, 9). Dzięki temu stwierdzeniu młóćący wół stał się symbolem apostołów wszystkich czasów.

Odrębne zagadnienie związane z bydłem domowym to rola, jaką pełniły te zwierzęta w wierzeniach ludów starożytnych. W ogólnym ujęciu należy stwierdzić, że czczono je jako wcielenie lub substytut bóstw, a także uznawano za najcenniejsze zwierzęta ofiarne. O ofiarach z bydła znaleźć można liczne wzmianki w starożytnej literaturze pozabiblijnej. Dla nas szczególnie cennym źródłem jest jednak Stary Testament, w którym zamieszczono informacje o okolicznościach składania ofiar i niejednokrotnie opisano szczegółowo poszczególne etapy tego rytuału. Na ofiarę przeznaczano zazwyczaj młode byki, czasami były to krowy. Przykładem tego jest m.in. ofiara z czerwonej krowy (Lb 19, 1–9). Młoda krowa, która nie była zaprzęgana do jarzma, potrzebna była także do obrzędu oczyszczenia z winy rozlania niewinnej krwi, gdy nie było wiadomo, kto jest zabójcą (por. Pwt 21, 1–9). Dodać warto, że na ofiarę nie mogły być przeznaczane woły, bowiem wykluczał je z tej grupy zabieg kastracji (por. Kpl 22, 24).

¹⁵⁴ Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 86–87.

W odniesieniu do bydła domowego podkreślić trzeba, że wciąż otaczano głównie byki, rzadziej krowy. Święte byki uosabiane z bogami musiały posiadać szereg określonych cech odnoszących się do ich wyglądu, a zwłaszcza maści. Przykładem tego są święte byki egipskie (Apis, Mnewis, Bauchis), za których wybór i dalszą opiekę nad nimi odpowiedzialni byli kapłani z poszczególnych sanktuariów. Do celów kultycznych używano sztuk bez skazy, dorodnych, nietkniętych przez jarzmo i bardzo często charakteryzujących się określoną barwą sierści, a nawet występowaniem charakterystycznie rozmieszczonych na skórze łat.

Niewątpliwie czynnikami, które sprawiły, że bydło domowe zyskało duże znaczenie w kultach religijnych starożytności miały cechy, które obserwowano u tych zwierząt. U byka była to siła i wigor skupiony w jego potężnej postaci. Był on bowiem największym zwierzęciem hodowanym przez człowieka w obszarze basenu Morza Śródziemnego. Przemawiać do ówczesnych musiała także czułość i troska krowy okazywana nowo narodzonemu cielęciu¹⁵⁵.

W związku z powyższym należy się dziwić, że w Piśmie Świętym siła byka stała się źródłem licznych odniesień symbolicznych, w tym także tych, które służą zobrazowaniu wszechpotężnej mocy Boga. Związane jest to z tym, że nasz sposób postrzegania rzeczywistości i jej opisywania w pierwszej kolejności odwołuje się do obrazu. Człowiek, mówiąc o Bogu, także się do niego odwołuje. Powinien jednak mieć świadomość, że w tym wypadku musi pozostawać jedynie na poziomie porównania. Bóg jest bowiem transcendentny i duchowy, więc Jego bezpośrednie poznanie za pomocą zmysłów, w które uposażony został człowiek jest niemożliwe.

4.4.2. Wyobrażenie byka w kulcie Jahwe

Religia Izraela, chcąc podkreślić duchową naturę Boga, tzn. odrębną od wszystkiego co ziemskie i materialne, zakazywała wykonywania jakiegokolwiek wizerunku Boga, co jednocześnie najwyraźniej nie przeszkadzało w opisie przymiotów Boga, by odwoływać się na zasadzie metafory do niektórych zwierząt w tym także do byka – hebr. אֵיִל *ēgel*. Ujęto to w następujących słowach:

Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą (Wj 20, 4–5).

¹⁵⁵ Por. W. Kopaliński, *Opowieści o rzeczach powszednich*, dz. cyt., s. 226.

Prawo to wyraźnie chroniło przed tym, aby owo porównanie nie przybrało postaci konkretnego wyobrażenia, które niesło za sobą realne zagrożenie utożsamienia z nim Boga, którego natura jest zupełnie inna.

W religiach pogańskich, jak podaje Tomasz Jelonek, była to droga do politeizmu. Proces ten następował prawdopodobnie w ten sposób, że najpierw dane zwierzę przedstawiało określony przymiot Boski, np. byk – moc Boga, ale z czasem zatracano się prawidłowe odczytanie tego symbolu i stawał się on bogiem, zwłaszcza w świadomości niewykształconego ludu. Przywołany autor sugeruje, że mogła to być droga do powstania tak licznych panteonów bogów egipskich o zoomorficznych postaciach, które zaciemniły zasadniczy monoteizm tej religii¹⁵⁶.

Pismo Święte pokazuje, że wyznawcy Jahwe również nie ustrzegli się przed podjęciem prób unaocznienia przymiotów Boga w postaci konkretnego wizerunku. Obszerną relację na ten temat znajdujemy w 32 rozdziale Księgi Wyjścia, która mówi, że pod Synajem, podczas nieobecności Mojżesza, Izraelici pod wodzą Aarona wykonali posąg byka (cielca¹⁵⁷) – hebr. *‘égel massēká(h)* – czyli wyobrażenie (odlew) przypominające kształtem młodego, silnego, niekastrowanego samca bydła domowego będącego symbolem witalności i płodności w wielu kulturach znanych w tym rejonie¹⁵⁸. Na takie tłumaczenie pozwala zastosowanie w przywołanym wyżej wyrażeniu hebrajskiego słowa *massēká(h)*, które oznacza „spust topionego metalu” lub „posąg”¹⁵⁹. Po jego sporządzeniu ogłoszono natomiast: „Izraelu, oto Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej” (Wj 32, 4b). Warto dodać, że ta sama formuła zostaje przywołana, kiedy król Królestwa Północnego – Jeroboam, chcąc zapobiec pielgrzymkom poddanych do Świątyni Jerozolimskiej leżącej w Judzie (Królestwo Południowe), ustanowił dwa schizmatyczne sanktuaria w Betel i Dan, a w każdym z nich kazał umieścić złotego byka (cielca) (hebr. *‘égel zāhāb*). Biblijna relacja o tym fakcie przedstawia się następująco:

Dlatego po zastanowieniu się król sporządził dwa złote cielce i ogłosił ludowi: „Zbyteczne jest, abyście chodzili do Jerozolimy. Izraelu, oto Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej!” Postawił zatem jednego w Betel, a drugiego umieścił w Dan (1 Krl 12, 28–29).

156 Por. T. Jelonek, *Religia Izraela wobec religii ościennych*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009.

157 W języku polskim synonimami słowa „cielec” są określenia: „cielę podrosłe”, „byczek” – por. *Podręczny słownik języka polskiego*, red. K. Skalska, Wiedza Powszechna, Warszawa 1957, s. 27.

158 Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp...*, dz. cyt., s. 609.

159 Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 569.

W obu przypadkach sporządzono zatem przedmioty kultyczne. Na taką interpretację wskazuje bowiem wzmianka o składaniu ofiar, uczcie ofiarnej i rytualnych tańcach (por. Wj 32, 6). Na kanwie tego, jak zauważa Tomasz Jelonek, rodzi się pytanie, kogo miał reprezentować posąg byka. Pytanie to jest o tyle uzasadnione, że tekst biblijny nie jest jednoznaczny. Posąg ten może bowiem być postrzegany jako reprezentacja obcego boga, co wskazywałoby na popełnienie przez Izraelitów grzechu bałwochwalstwa. Druga możliwość z kolei każe się dopatrywać przywołania wyobrażenia byka w kulcie Jahwe jako podkreślenia wielkiej siły Boga, który swą mocą wyprowadził naród z niewoli egipskiej. Najprawdopodobniej taka była też intencja Aarona. Przy takim założeniu Izraelici nie dopuszczaliby się bałwochwalstwa, lecz przekraczali przykazanie zakazujące im wykonywania materialnych wyobrażeń Boga, co i tak obrażałoby Boga i zasługiwałoby na karę¹⁶⁰. Dlatego sporządzenie tego odlewu byka nazywa się grzechem Aarona.

Analogiczne przesłanki zapewne kierowały też Jeroboamem ustanawiającym sanktuaria w Betel i w Dan, w których nakazał ustawić wizerunki złotych cielców. Poprawność takiego wnioskowania potwierdzają słowa Nehemiasza, który mówiąc o Bogu przebaczącym, łagodnym, litościwym, nieskorym do gniewu i bogatym w łaskę, przywołuje grzech Aarona oraz grzech Jeroboama i nie nazywa go bałwochwalstwem, lecz stawia na równi z wszelkim bluźnierstwem (por. Ne 9, 17–18). Do „cielca samaryjskiego” odwołuje się także prorok Ozeasz i wskazuje, że jego kult jest głupotą, bo nie jest on bogiem, gdyż wykonał go rzemieślnik i po jakimś czasie ulegnie samozniszczeniu (por. Oz 8, 5–6). W podobnym tonie wypowiada się także psalmista: „U stóp Horebu zrobili cielca i oddawali pokłon ulanemu posągowi. Zamienili swą Chwałę na wizerunek cielca jedzącego siano” (Ps 106, 19–20).

Dodać również trzeba, że kult wprowadzony przez Jeroboama znajdował kontynuatorów w kolejnych władcach Królestwa Północnego. Świadectwem tego są np. zapisy w Drugiej Księdze Królewskiej, gdzie czytamy: „Nie zerwał jednakże Jehu z grzechami Jeroboama, syna Nebata, do których ów doprowadził Izraela – ze złotymi cielcami w Betel i Dan” (2 Krl 10, 29). Co więcej, kult cielców najwyraźniej rozprzestrzenił się także na inne ośrodki, bowiem prorok Ozeasz wzmiankuje, że miał on także miejsce w Bet-Awen w Samarii (Oz 10, 5) czy w Gilgal (Oz 12, 12).

Ciekawie kwestię ustanowienia sanktuariów w Betel i Dan przedstawił również Manfred Lurker, który stwierdził, że dwa złote cielce znajdujące się na przeciwległych krańcach terytorium królestwa Jeroboama – jeden w Betel na południu, a drugi w Dan na północy – miały symbolizować powierzenie wszystkich

¹⁶⁰ Por. T. Jelonek, *Religia Izraela wobec religii ościennych*, dz. cyt., s. 148–149.

mieszkańców Królestwa Północnego w szczególną opiekę Boga. Przy takim założeniu grzech Jeroboama również nie polegałby na wprowadzeniu kultu bóstw pogańskich, lecz na sprzeciwieniu się przepisom zakazującym czynić wizerunki Boga. Dodać jednak trzeba, że działania te w dużej mierze prowadziły do niebezpiecznego zacierania się różnicy między Jahwe a bogami narodów ościennych, którzy byli przedstawiani w postaci byków (jak np. kananejski Baal czy egipski Apis)¹⁶¹.

Z kolei Renata Jasnos przywołuje inną tezę, która również nie kwalifikuje działań Jeroboama jako wprowadzających kult nowego bóstwa, tylko widzi w nich symbol alternatywny do arki reprezentujący obecność Jahwe i będący piedestałem dla niewidzialnego Boga. Stwierdzenie to, jak podaje przywołana wyżej autorka, wyprowadzono, dopatrując się podobieństwa pomiędzy popularnym na Bliskim Wschodzie przedstawianiem bóstw stojących lub siedzących na grzbiecie jakiegoś zwierzęcia, często byka, z tekstami biblijnymi mówiącymi o Jahwe dosiadającym cherubów: „Lecąc, cwałował na cherubie, a skrzydła wiatru Go niosły” (2 Sm 22, 11). Odnoszą się do tego również opisy arki ukazujące Boga zasiadającego na cherubach znajdujących się na pokrywie arki (Wj 25, 17–22; Kpł 16, 2)¹⁶².

Ponieważ obecność byków jako wcieleń lub wyobrażeń bóstw i ich kult były na starożytnym Bliskim Wschodzie powszechne, dlatego raczej zbyt nie dziwi to, że Izraelici zaczerpnęli ten motyw do przedstawienia przymiotów Jahwe. Jawi się jednak pytanie, czy któryś z ówczesnych ośrodków kultowych mógł mieć jakiś większy wpływ na sporządzenie przez Izraelitów podobizny cielca i próbę wpisania go w kult Jahwe.

Od najdawniejszych czasów byka i krowę uznawano za zwierzęta symbolizujące potężną siłę i moc oraz kosmiczną i ziemską płodność. Stąd wzięła się też idea przedstawiania bogów natury i pogody w postaci byka, a także bogini-krowy, która rodzi wszelką istotę na świecie¹⁶³. Swój wyraz znalazło to zarówno w nazewnictwie tych bóstw, ale też w ich wyobrażeniach figuratywnych oraz kulcie. W byku upatrywano także symbolu sił solarnych i lunarnych (w przypadku krowy tylko lunarnych). Na powiązanie byka ze Słońcem wskazuje np. etymologia imienia babilońskiego boga Marduka – Amar-uru-k, co można przetłumaczyć jako „młody bóg Słońca”. Natomiast pasterze z Ur czcili boga Księżyca zwanego Nama-Sin i w wyobrażali go sobie jako młodego, jurnego byka z błyszczącymi oczami, brykającego na nocnych pastwiskach nieboskłonu. Rogi tego zwierzęcia

161 Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 29.

162 Por. R. Jasnos, *Zoomorficzne aspekty...*, dz. cyt., s. 174.

163 Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 251.

symbolizowały sierp młodego Księżyca¹⁶⁴. Dodać równocześnie trzeba, że Sin i jego kult musiały być znane patriarchom, bo Charan, gdzie Abram zatrzymał się w czasie wędrówki do Kanaanu było centrum jego kultu (por. Rdz 11, 31–32)¹⁶⁵.

Z kultem byków Izraelici zetknęli się także w Egipcie. Zwierzęta te w kraju nad Nilem, podobnie jak w Mezopotamii, uchodziły za symbol potęgi i siły, w tym także sił solarnych i lunarnych. Szczególnym kultem były objęte w trzech nomach egipskich. Oddawano im w nich cześć nie tylko pod postacią figuratywnych przedstawień, czyli wyobrażeń, ale także jako wcieleniom bóstwa w żywe zwierzęta. Memfis było ośrodkiem kultu Apisa przedstawianego jako byka z charakterystycznym umaszczeniem i z dyskiem słonecznym między rogami. Pierwotnie był on wcieleniem boga Ptaha, a pod koniec Starego Państwa skojarzono go także z Ozyrysem. Byk Apis, będący żywym wcieleniem bóstwa miał swą świętą oborę. Z jego hodowlą wiązały się ofiary, utrzymanie haremu jałówek, wyrocznia, obrzędy pogrzebowe i pochówek na specjalnym cmentarzysku. Byk Mnewis – wcielenie boga Atuma, czczony był z kolei w Heliopolis, a byczy reprezentant Re, czyli Bauchis, miał swój ośrodek kultu w Hermonthis, gdzie oddawano mu cześć jako żywemu wizerunkowi boga Montu. Również Nun, bóstwo będące personifikacją wód kosmicznych, przedstawiany był z głową byka¹⁶⁶.

Na terytorium starożytnej Syro-Palestyny wyobrażenia byków także towarzyszyły bóstwom. El, główne bóstwo panteonu kananejskiego, nosi przydomek „byk”. Zwierzę to było także atrybutem Baala, boga-burzy, zapewniającego urodzaj i płodność, ale jednocześnie boga nieba i wojny¹⁶⁷. Przypuszcza się, że u podstaw powiązania byka z bóstwami burzy leży powiązanie głośnego ryczenia tego zwierzęcia z głosem gromu¹⁶⁸. Na związki przedstawień figuralnych byków z kultem wskazują przede wszystkim wykopaliska archeologiczne, które prowadzono w Biblos, Ugarit, Hazor, Tell Halaf czy Karkemisz. Wyobrażenia te datuje się na początek drugiego tysiąclecia przed Chrystusem, późny brąz i epokę żelaza. Można zatem przypuszczać, że są one rówieśnikami cielca spod Synaju i zarazem zakładać, że autorom biblijnym znane były także kananejskie rytury kultu byków, co wyraża się kontestowaniem przenoszenia takich praktyk w obszar kultu Jahwe¹⁶⁹.

W związku z powyższym byk ze swą symboliką jawi się nam jako jeden z ważniejszych toposów kultury Żyźnego Półksiężycy. Z dziedzictwa tego

164 Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 37.

165 Por. R. Jasnos, *Zoomorficzne aspekty...*, dz. cyt., s. 173.

166 Por. W. Bator, *Religia starożytnego Egiptu*, dz. cyt., s. 296–297.

167 Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp...*, dz. cyt., s. 609.

168 Por. J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 91.

169 Por. R. Jasnos, *Zoomorficzne aspekty...*, dz. cyt., s. 173.

korzysta również Biblia, dlatego oprócz perykop nawiązujących do kultu byka (cielca), występują w niej również teksty, w których zwierzę to pełni funkcję atrybutu Boga Jahwe.

4.4.3. Byk symbolem Jahwe

W tekście biblijnym zapisanym w języku oryginalnym można wyróżnić dwie formuły, które czynią z byka atrybut Boga. W języku hebrajskim zwroty te brzmią następująco: *'ābîr ya'āqōb* oraz *'ābîr jisrā'ēl*. Pierwsza z przywołanych formuł występuje w Biblii Hebrajskiej sześciokrotnie (Rdz 49, 24; Iz 49, 26; 60, 16; Ps 132, 2. 5), zaś druga tylko raz, w Księdze Izajasza (Iz 1, 24), i obie tworzą tytuł boży. Można go tłumaczyć zarówno jako „Byk Jakuba/Izraela”, jak i „Mocny Jakuba/Izraela”¹⁷⁰ i niektórzy badacze sądzą, że został on nadany Bogu przez patriarchów¹⁷¹.

Warto dodać, że w tamtym kręgu kulturowym taka tytułatura bóstw i władców nie była czymś wyjątkowym. Dla przykładu sumeryjski bóg wichrów Enil nosił przydomek „boga z rogami”, a jego żona Ningilla – „Wielkiej krowy”. Władcy egipscy z epoki Nowego Państwa często zaś określali siebie mianem „silnego byka”¹⁷².

4.4.4. Rogi jako symbol mocy Bożej

Na Bliskim Wschodzie róg – w ujęciu anatomicznym wytwór skóry właściwej charakterystyczny dla niektórych ssaków¹⁷³ – powszechnie uchodził za symbol mocy, siły, obrony i zwycięstwa. Dlatego tamtejsze bóstwa i władcy byli przedstawiani z rogami jako atrybutem ich władzy, majestatu i potęgi. Dodatkowo rogi byka i krowy były również symbolem księżyca. Niewątpliwie zadecydował o tym ich kształt przypominający to ciało niebieskie, zwłaszcza w fazie nowiu. Połączenie tych znaczeń symbolicznych znalazło m.in. odzwierciedlenie w sztuce w postaci tzw. „bukarionów”. Były to głowy byków ozdobione rozetami (słońca) i innymi symbolami światła (półksiężyc, gwiazda)¹⁷⁴.

W Biblii znajdujemy odniesienia do mocy, jaka zawiera się w symbolu rogu – hebr. *qeren*. Równocześnie zaznaczyć trzeba, że chodzi tu o rogi byków,

170 Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 7.

171 Por. R. Jasnos, *Zoomorficzne aspekty...*, dz. cyt., s. 174.

172 Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 28.

173 Por. *Hodowla zwierząt*, t. 1, red. W. Batowska, Z. Szlaszyńska, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1996, s. 61.

174 Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 252.

turów i bawołów¹⁷⁵, bowiem z tymi zwierzętami wiązano właśnie takie pojęcia jak „siła” czy „moc”. Ponieważ róg ma przypisany taki sam zakres znaczeń, można przypuszczać, że symbolika ta nie odwoływała się tylko do tężyzny fizycznej wymienionych zwierząt, lecz także upatrywała jej również w sile ich rogów. Dla przykładu tur miał na głowie potężne rogi o łącznej masie dochodzącej do 14 kilogramów i długości do 78 centymetrów każdy¹⁷⁶.

W związku z powyższym róg jako motyw literacki jest także wykorzystywany przez autorów natchnionych do wyrażenia idei „bycia silnym” w odniesieniu do samego Jahwe. Przykładem tego są m.in. następujące cytaty zamieszczone w Księdze Liczb: „Bóg, który z Egiptu go wywiódł, jest dla niego jakby rogami bawołu”¹⁷⁷ (Lb 23, 22); oraz „A Bóg, który z Egiptu go wywiódł, jest dla niego jak rogi bawołu. On wyniszczy narody, co go uciskają, zmiażdży ich kości,

¹⁷⁵ Bawół domowy (*Bubalus arnee f. domestica*), udomowiona forma bawołu arni (*B. arnee*), który m.in. do dzisiaj jest hodowany w Egipcie, zwłaszcza w delcie Nilu, ze względu na większą odporność na choroby aniżeli bydło domowe – por. A. Brehm, *Życie zwierząt. Ssaki*, dz. cyt., s. 421–422.

¹⁷⁶ Por. *Hodowla zwierząt*, dz. cyt., s. 251.

¹⁷⁷ Nasuwa się tu pytanie, jakie zwierzę należy identyfikować pod hebrajskim terminem בָּאֵרֶם *r⁹'ēm*. W dyskusjach przywołuje się zasadniczo tura (*Bos primigenius*), jako gatunek, który w czasach historycznych żył na terenie całej Europy i Azji, a także w północnej Afryce. Występowanie turów na terenach biblijnych potwierdzają dość liczne źródła pisane z Mezopotamii. Na obelisku Tiglatpilesera I z 1200 roku przed Chrystusem zachował się napis mówiący o tym, że zabijał on dzikie byki (*rimi*), niszczycielskie, potężne, w mieście Arapica, które znajduje się w ziemi Hatti, u podnóża gór Libanu. Miał on także łowić żywe, młode byki. Natomiast informacja o Assurbanipalu mówi, że „w ciągu kilku dni zabił 50 potężnych *rimi*, a 20 innych pojmał jako żywe”. Natomiast Herodot w V wieku przed Chrystusem opisuje w *Dziejach* wyprawę króla perskiego Kserksesa i wspomina, że w Pajonii (północno-zachodnia Macedonia), żyły dzikie byki (tury), których rogi sprowadzano do Grecji. W związku z powyższym, czy błędem jest, że Biblia Tysiąclecia mówi tu o bawole (*Bubalus arnee*)? Odpowiedź na to pytanie wymaga bardziej szczegółowych badań. Literatura z zakresu zoologii mówi jednak, że zasięg występowania dzikich bawołów był kiedyś dużo szerszy niż dzisiaj i przynajmniej do VII wieku obejmował tereny Azji Mniejszej. Co więcej, przypuszcza się, że udomowienie bawołów miało miejsce trzy tysiące lat przed Chrystusem w Mezopotamii, na co wskazywałaby analiza sumeryjskich przedstawień figuralnych. Z Mezopotamii zwierzęta te trafiły do Syrii i Egiptu. Trwają jednak naukowe dyskusje, kiedy udomowione bawoły przybyły na wspomniane tereny. Niektórzy badacze podają, że w Syrii pojawiły się one dopiero na początku naszej ery, a w Egipcie w okresie ekspansji arabskiej. Ze względu na tak późne rozprzestrzenienie się formy udomowionej tego gatunku należałoby założyć, że teksty biblijne wzmiankują jedynie o dzikich bawołach – por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 43–44, 51; 129–131; L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, dz. cyt., s. 219.

zdruzgoce swoimi strzałami” (Lb 24, 8). Również prorok Habakuk, opisując przymioty Boga, moc i chwałę, jaką posiada, zaznacza, że ma On „rogi w ręku”, bowiem czytamy: *וְנִגְהַ כְּאֵזֶר תִּתְהַיֶּה קַרְנָיִם מִיָּדוֹ לֹא וְשֵׁם חַבְיּוֹן עִזָּה*. W przekładzie Biblii Tysiąclecia przywołany werset brzmi następująco: „Wspaniałość Jego podobna do światła, promienie z rąk Jego tryskają, w nich to ukryta moc Jego” (Ha 3, 4), i jest przykładem interpretacji na etapie pracy translacyjnej.

Bóg określany jest także w Biblii „rogiem zbawienia”. Zwrot taki występuje w Drugiej Księdze Samuela 22, 3 i Psalmie 18, 3 i oznacza Bożą moc, która dokonuje zbawienia. Moc i potęgę Jahwe wyrażały również rogi umieszczone w czterech narożnikach ołtarza całopaleń (por. Wj 27, 2; 30, 2–10; 37, 25–26; 38 2; 43, 20; Ez 43, 15). Dodać trzeba, że był to detal architektoniczny o dużym znaczeniu kultycznym¹⁷⁸. Potwierdzają to następujące wzmianki biblijne: „ołtarz z obciętymi rogami uchodził bowiem za zbezczeszczone i nie nadawał się do składania ofiar” (por. Jdt 9, 8); rogi te były namaszczone krwią zwierząt ofiarnych na znak przebłagania (por. Wj 30, 10; Kpł 4, 7. 18. 30; 8, 15; Ez 43, 20); kiedy prześladowany lub oskarżony dotknął któregoś z tych rogów, objęty zostawał prawem azylu, z wyjątkiem osób, które dopuścili się morderstwa z premedytacją (por. Wj 21, 14; 1 Krł 1, 51–52; 2, 28). Poza wspomnianym przypadkiem ten, kto dotknął rogu ołtarza, w sensie symbolicznym przyzywał mocy samego Boga i uzyskiwał prawo do Jego opieki i pomocy¹⁷⁹.

W Psalmie 132, 17 symbol rogu łączy się z kolei z Dawidem i jego potomkiem, nazywanym pomazańcem Bożym. Natomiast w Pierwszej Księdze Samuela (2, 10) jest mowa o „rogu pomazańca” (hebr. *קֶרֶן מְשִׁיחַ qeren mashiach*). W ten sposób autor natchniony w symboliczny sposób ukazuje moc pomazańca Bożego. Wypełnienie się obu tych zapowiedzi obwieszcza Zachariasz, ojciec Jana Chrzciciela, w hymnie pochwalnym, który tradycyjnie nazywa się kantykiem *Benedictus*, gdzie w przekładzie Biblii Tysiąclecia czytamy: „i moc zbawczą nam wzbudził w domu sługi swego, Dawida” (Łk 1, 69). Natomiast tekst grecki mówi o „rogu zbawienia” (*κέρας σωτηρίας*). Punktem wyjścia i odniesienia dla przywołanego wyżej cytatu z kantyku Zachariasza jest zasadniczo prorocтво Natana, który obwieszcza Dawidowi, że Bóg wzbudzi mu potomka, którego tron będzie trwać wiecznie (por. 2 Sm 7, 12–16). Do tej obietnicy odwołują się dosyć często starotestamentalni prorocy (por. Iz 7, 14–15; 9, 1–16; 11, 1–9; Am 9, 11–15; Mi 5, 1–4; Dn 7, 9–14). Natomiast czytelnik Ewangelii

¹⁷⁸ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp...*, dz. cyt., s. 553.

¹⁷⁹ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 255.

według św. Łukasza dowiaduje się, że jej wypełnienie dokona się w osobie Jezusa (por. Łk 1, 31–33)¹⁸⁰.

Symbolika rogu obecna jest także na kartach Apokalipsy św. Jana, gdzie odnajdujemy przykłady na to, że może ona mieć zarówno znaczenie pozytywne, jak i negatywne. W pierwszym przypadku oznacza ona siłę i moc. Natomiast w drugim odzwierciedla pychę, bunt, ucisk oraz despotyzm. Apokaliptyczny przykład odwołania się do pozytywnej symboliki rogu stanowi opis wyglądu zwycięskiego Baranka, którego zdobi siedem rogów oznaczających pełnię Ducha i Jego siły (por. Ap 5, 6). W przeciwstawnym znaczeniu autor Apokalipsy wzmiankuje on nich natomiast w perykopach stanowiących charakterystykę Smoka i Bestii – wrogów Baranka (por. Ap 12, 3; 13, 1. 11; 17, 3. 7. 12. 16). Dlatego należy w rogach zdobiących zarówno Smoka, jak i Bestię widzieć symbol siły, zaciekłości i wielkiej złości, z jaką szatan i jego zwolennicy zwalczają Chrystusa i Jego Kościół¹⁸¹. Dodać jeszcze warto, że obraz Baranka posiadającego siedem rogów i siedmioro oczu jest oryginalnym tworem autora Apokalipsy św. Jana¹⁸².

¹⁸⁰ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 1–12. Wstęp...*, dz. cyt., s. 151.

¹⁸¹ Echo tej symboliki odnajdujemy w sztuce i wierze ludowej, gdzie zawsze przedstawia się szatana z rogami – por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 255.

¹⁸² Por. D. E. Aune, *Revelation 1–5*, Thomas Nelson Inc, Nashville 1997, s. 354 (Word Biblical Commentary 52a).

5. Symbolika zwierzęca na usługach biblijnej chrystologii i pneumatologii

Nie tylko w Starym Testamencie, ale także w Nowym, język symboliczny odgrywa bardzo ważną rolę. Wynika to przede wszystkim z natury objawienia biblijnego, które dotyczy rzeczywistości transcendentnej przekraczającej człowieka. W związku z tym nie dziwi fakt, że także autorzy wszystkich ksiąg Nowego Testamentu w większym lub mniejszym stopniu sięgają po środki wyrazu charakterystyczne dla tego języka¹. W związku z tym warto się pochylić nad zagadnieniem nowotestamentalnej symboliki teriomorficznej, która służy autorom tego zbioru ksiąg biblijnych do przybliżenia tajemnicy Chrystusa – Syna Bożego, w którym wypełniają się wszystkie zapowiedzi mesjańskie zapisane na kartach Starego Testamentu. Tego typu symbolika pojawia się również w wypowiedziach dotyczących Ducha Świętego. W związku z tym w kolejnych podrozdziałach zostaną zaprezentowane przykłady tej symboliki połączone z próbą dotarcia do źródeł jej pochodzenia.

5.1. Chrystus – Baranek Boży

W wielu księgach Nowego Testamentu, zwłaszcza w Ewangelii według św. Jana i Apokalipsie, Chrystus jest utożsamiany z barankiem. Źródła tej symboliki niekwestionowanie mają swe korzenie w Starym Testamencie, bowiem obrazy zapożyczone z obserwacji zachowania owiec (*Ovis orientalis f. aries*), informacje na temat sposobu ich wypasu oraz opisy ich roli w kulcie są bardzo częste na jego kartach. Jednak określenie Chrystusa jako Baranka Bożego odsyła nas

¹ Symboliczny sposób wyrażania treści charakterystyczny jest zwłaszcza dla Apokalipsy św. Jana. Użyte tu symbole nie tylko mają swe źródło w szeroko pojętej kulturze semickiej, ze szczególnym uwzględnieniem roli Biblii Hebrajskiej i apokaliptyki judaistycznej, lecz także w kulturze hellenistycznej. Dzięki temu tworzą one bardzo złożoną rzeczywistość, której poznanie pozwala dotrzeć do głębi przesłania teologicznego Apokalipsy.

przede wszystkim do tych starotestamentalnych perykop mówiących o baranku paschalnym oraz o Śludze Jahwe, którego pokora i uległość odpowiada zachowaniu baranka prowadzonego na rzeź. Omówienie tych kwestii warto jednak poprzedzić paroma informacjami na temat roli i znaczenia hodowli owiec na terenach biblijnych, bowiem w Piśmie Świętym znajdujemy szereg odniesień odnoszących się do tej kwestii. Równocześnie dodać trzeba, że niewątpliwie warunkowana hodowlą dobra znajomość zachowania owiec stała się podstawą do uczynienia z nich jednego z ważniejszych tematów-metafor pośród symboliki języka biblijnego.

5.1.1. Biblijne wzmianki o hodowli owiec, ich wykorzystaniu i symbolic

Liczne biblijne odniesienia do wyglądu, zachowania i hodowli owiec z pewnością podyktowane były tym, że zwierzęta te udomowiono i powszechnie hodowano w starożytności na Bliskim Wschodzie². Dla zamieszkujących te tereny nomadów były one podstawą gospodarki. Do podstawowych czynników, które się do tego przyczyniły zaliczyć należy przede wszystkim to, że owce, podobnie jak kozy, doskonale radzą sobie na terenach półpustynnych, stepowych i górzystych. Dobrze chodzą, są wytrzymałe na brak pokarmu, a nawet wody, łatwo utrzymują się w stadzie, naśladując przewodnika³.

Wzmianki biblijne pozwalają wnioskować, że w starożytnym Izraelu hodowano owce tłustoogonowe, czyli grupę ras owiec charakteryzujących się obecnością złogów tłuszczu u nasady ogona lub na nim. Stanowią one rezerwę energetyczną, pozwalającą owcom hodowanym na terenach półpustynnych przeżyć porę suchą⁴. Ponadto ogony takie uchodziły za bardzo wartościową część mięsa. W Biblii do tej części ciała owiec odnoszą się następujące słowa: „I weźmiesz z barana tłuszcz i ogon, i tłuszcz pokrywający wnętrze” (Wj 29, 22). O tłuszczach owczych ogonach jest także mowa w Księdze Kapłańskiej: „cały tłuszcz

2 Zgodnie z obecnym stanem wiedzy przodkiem owcy domowej jest muflon azjatycki (*Ovis orientalis*). Naturalny zasięg występowania tego gatunku obejmuje zasadniczo teren Azji Mniejszej. Tutaj także lokuje się domestykację tego gatunku. Najstarsze szczątki owcy domowej, jakie dotychczas znaleziono, pochodzą z osady Ali Kosh leżącej w dolinie Tygrysu. Datowane są one na siódme tysiąclecie przed Chrystusem – por. G. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, dz. cyt., s. 48–49; A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 95.

3 Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 102.

4 U niektórych ras owiec tłustoogoniastych (syn. tłustośludkowych) waga złogów tłuszczu zgromadzonych w okolicach pośladków i ogona może dochodzić nawet do 16 kilogramów – por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 100.

ogonowy – należy go oddzielić tuż przy samej kości ogonowej” (Kpł 3, 9). Również dzisiaj ogony tych owiec są kupowane w całości lub w częściach i używane jako łatwo topliwy tłuszcz do smażenia⁵.

Dostarczały one wełny (2 Krl 3, 4), która była podstawą gospodarki Izraela. Najlepszy surowiec tkacki dostarczały rasy owiec cienkowiełnistych, które wyhodowano już w neolicie przedceramicznym w dolinie Tygrysu i Eufratu, a stąd rozpowszechniły się one w zachodniej Azji i w starożytnym Egipcie. Prawdopodobnie pierwsze udomowione owce miały sierść brązową, ale ciągła selekcja doprowadziła z czasem do uzyskania osobników o jasnej wełnie. Wyobrażenia ikonograficzne z terenu Egiptu pozwalają wnioskować, że już dwa tysiące lat przed Chrystusem hodowano rasy o wełnie brązowej białej i czarnej⁶. Z kolei hodowlę owiec o białym runie w starożytnym Izraelu potwierdza prorok Izajasz, który tę barwę wełny przywołuje jako symbol bezgrzeszności: „Chodźcie i spór ze Mną wiedźcie! – mówi Pan. Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby były czerwone jak purpura, staną się [białe] jak wełna” (Iz 1, 18). Oprócz wełny, mleka i mięsa wykorzystywano również rogi baranie⁷, z których wykonywano instrumenty ceremonialne (Joz 6, 4) lub pojemniki na oliwę (1 Sm 16, 1). Natomiast posiadanie dużych stad owiec było oznaką bogactwa (Ez 27, 18) i dawało możliwość wypłacenia daniny (2 Krn 17, 11)⁸.

Jednoroczne samce owiec (baranki) były w starożytnym Izraelu zwierzętami najczęściej składanymi w ofierze. Na takie stwierdzenie pozwala nam m.in. to, że stanowiły one żertwę w tzw. ofierze ustawicznej. Na tę ofiarę codziennie przeznaczano dwa baranki, z których jednego zabijano rano, a drugiego o zmierzchu

⁵ Por. F. H. Wright, *Obyczaje krajów biblijnych*, dz. cyt., s. 127.

⁶ Por. G. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, dz. cyt., s. 50.

⁷ Cechą znaną dla owiec domowych, która powstała podczas procesu udomowienia, jest także inny kształt rogów w porównaniu do form dzikich, a zwłaszcza bezróżność samic. Starożytna ikonografia egipska dostarcza nam świadectw na temat zmian w wyglądzie rogów u owiec. Zwierzęta przedstawiane w okresie Starego Państwa mają wysokie nogi, długie ogony, krótką sierść i rogi spiralnie skręcone, odchodzące na boki prawie w linii prostej. Od Średniego Państwa upowszechniają się wyobrażenia owiec długoszerstnych ze ślimakowato skręconymi rogami, które prawdopodobnie przybyły z Azji Mniejszej. W okresie Nowego Państwa w hodowli znajdowały się już tylko takie rasy tych zwierząt. Zmiana morfotypu hodowanych w Egipcie owiec znalazła swe odzwierciedlenie w przedstawieniach bogów uosabianych z baranem. W okresie Starego Państwa baran poświęcony Chnumowi, czczonemu na Elefantynie przedstawiany jest z rogami śrubowato skręconymi wokół prostej osi. Natomiast baran będący reprezentacją Amona, który od czasów Nowego Państwa osiągnął rangę boga narodowego, posiadał rogi ślimakowato skręcone – por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 103.

⁸ L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 1192.

(por. Wj 29, 38–42; Lb 28, 3–8)⁹. Ofiary z barana były z kolei częścią składową takich rytuałów, jak konsekracja kapłanów (Wj 29; Kpł 8, 18–25), ofiary zadośćuczynienia za nieświadomie popełniony grzech (Kpł 5, 15. 18), ofiary biesiadne (Kpł 9, 18–22), ofiary oczyszczenia po połogu (Kpł 12), oczyszczenie trędowatych (Kpł 14, 10. 12–13), czy ofiara całopalna w Dzień Przebłagania (Kpł 16, 3). We wszystkich tych aktach ofiarnych zwierzę zastępowało symbolicznie człowieka¹⁰. Bóg bowiem nie przyjmuje ofiar z ludzi. Już w perykopie o Abrahamie i Izaaku jest wyraźnie powiedziane, że uwięziony w zaroślach baranek, złożony następnie Bogu w ofierze na ołtarzu całopalenia (Rdz 22, 13), był ofiarą zastępczą¹¹. Ofiary ze zwierząt są Mu jednak tylko wtedy miłe, kiedy człowiek składa je z sercem gotowym do wyrzeczenia się w duchu wiary wszystkiego, co mu jest najdroższe, tak jak uczynił to wspomniany Abraham¹².

Również każda uczta paschalna nie mogła się odbyć bez zabicia i spożycia baranka – jednorocznego samca owcy domowej:

Powiedzcie całemu zgromadzeniu Izraela tak: Dziesiątego dnia tego miesiąca niech się każdy postara o baranka dla rodziny, o baranka dla domu. Jeśliby zaś rodzina była za mała do spożycia baranka, to niech się postara o niego razem ze swym sąsiadem, który mieszka najbliżej jego domu, aby była odpowiednia liczba osób. Liczy je zaś będziecie dla spożycia baranka według tego, co każdy może spożyć. Baranek będzie bez skazy, samiec, jednoroczny; wzięć możecie jagnię albo kozłą. Będziecie go strzec aż do czternastego dnia tego miesiąca, a wtedy zabije go całe zgromadzenie Izraela o zmierzchu. I wezmą krew baranka, i pokropią nią odrzwia i progi domu, w którym będą go spożywać (Wj 12, 3–7).

Charakterystyczny dla tego święta ryt ofiary z pierwocin stada pozwala przypuszczać, że jego początki sięgają czasów prehistorycznych, w których koczownicze plemiona Hebrajczyków zajmowały się pasterstwem¹³. Wraz

⁹ Por. E. Trocmé, *Baranek Boży*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 1999, s. 53.

¹⁰ Por. B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych*, dz. cyt., s. 66.

¹¹ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pallottinum, Poznań 1962, s. 395 (Biblia. Stary Testament, 1.1).

¹² Por. *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 21–22.

¹³ Składanie ofiary z barana lub baranka na początku wiosny było znamienne także dla kultu Attisa we Frygii. W czasie misteriów sprawowanych ku jego czci zabijano barana. Najprawdopodobniej istniał także związek pomiędzy kultem słońca a wiosennym budzeniem się przyrody do intensywnego życia. Zapewne też z tego powodu wraz z nastaniem tej pory roku składano w ofierze bóstwom solarnym białe baranki. Czynili

z zaniechaniem takiego trybu życia i osiedleniem się w Ziemi Obiecanej, połączono to święto z wiosennym świętem miejscowej ludności rolniczej, zwanym Świętem Niekwaszonego Chleba. Święto to rozpoczynało żniwa jęczmienia, a jego obchody zaczynały się czternastego Nisan i trwały przez siedem kolejnych dni. Z czasem obu tym świętom (Passze i Przaśnikom) nadano wspólne tło historyczne, wiążąc je z wyjściem Izraelitów z Egiptu, oraz nową interpretacją wyrażającą ideę wyzwolenia i przejścia do nowego życia. Dlatego czternastego Nisan zabijano jednorocznego baranka i spożywano go z niekwaszonym chlebem na pamiątkę owego pospiesznego wyjścia i ominięcia przez Anioła Jahwe izraelskich domów naznaczonych krwią baranka paschalnego. Od tej chwili dla obchodów Paschy znamienne stały się dwie ceremonie – jedna wspólna, obchodzona w świątyni, oraz druga przeżywana w gronie rodziny. Do wspólnotowych elementów celebracji Paschy w świątyni należała ofiara z baranka paschalnego. Z tego też powodu ogromne rzesze pielgrzymów przybywały do Jerozolimy na obchody tego święta. Prawdopodobnie między 100 rokiem przed Chrystusem a 70 po Chrystusie w Świątyni Jerozolimskiej na zabijanie i ofiarowanie baranków zarezerwowano popołudnie przed rozpoczęciem święta Paschy, a jego spożywanie przeniesiono do domów w Jerozolimie¹⁴. Po zburzeniu Świątyni w 70 roku po Chrystusie, kiedy zaprzestano składania ofiar, także ofiarowania baranków paschalnych, skoncentrowano się na obchodach tego święta w domach. Obchody Paschy przyjęły formę nabożeństwa domowego (*sederu*) z rozbudowanym ceremoniałem¹⁵. Szereg informacji na temat przygotowań i obchodów tego święta podaje traktat *Pesachim*, należący do porządku *Moed*, uważanego tradycyjnie za drugi porządek *Miszny*¹⁶.

Biblia przedstawia baranka także w charakterze motywu literackiego. Jest on m.in. symbolem łagodności i potrzeby opieki (por. Iz 40, 11; 2 Sm 12, 1–6)¹⁷. Natomiast w Księdze Izajasza zostaje on przywołany do pokazania pokory

tak Hetyci, a także starożytni Grecy, którzy ofiarowali białego baranka Słońcu, a czarną owcę Gai – Ziemi. Wzmiankę na temat takiego przeznaczenia jagniąt znajdujemy na kartach *Iliady* (ks. III, 103) Homera – por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 22; S. Kobieliński, *Bestiariusz chrześcijański*, dz. cyt., s. 59.

¹⁴ Szacuje się, że w czasach Jezusa liczba jagniąt ofiarowanych na każdą Paschę wynosiła około 18 tysięcy sztuk; por. *Biblia i jej kultura. Jezus i Nowy Testament*, red. M. Quesnel, P. Gruson, tłum. A. Domańska-Gruszka, A. Loba, P. Tomczak, Wydawnictwo Księży Pallotynów Prowincji Chrystusa Króla Apostolicum, Ząbki 2008, s. 31, 64.

¹⁵ Por. R. Marcinkowski, *Pascha według Miszny*, „*Studia Judaica*” 6 (2003) nr 2 (12), s. 93–95; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 496–504.

¹⁶ Por. *Miszna Zearim (Nasiona)*, dz. cyt., s. 93–125.

¹⁷ Por. E. Trocmé, *Baranek Boży*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 53.

i uległości Sługi Jahwe, umierającego dla dokonania ekspiacji za grzechy swojego ludu:

Drażniono Go, lecz sam się dał gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich (Iz 57, 3)¹⁸.

Tekst ten odczytywany w świetle Nowego Testamentu stanowi zapowiedź zbawczej ofiary Jezusa Chrystusa. Niekwestionowanie w takim znaczeniu nawiązują do niego Dzieje Apostolskie (8, 31–35), a także ewangeliści, gdy opisują milczenie Jezusa przed Sanhedrynem (Mt 26, 23) i Piłatem (J 19, 9)¹⁹.

Potwierdzenie postrzegania owiec jako zwierząt uległych znajdujemy także w literaturze pozabiblijnej. Do cechy tej odnosi się m.in. Marek Terencjusz Warron (116 rok przed Chrystusem – 27 rok po Chrystusie), który tak określił to w swym dziele *De re rustica* (*O gospodarstwie wiejskim*):

Nie bez powodu panuje przekonanie, że spośród zwierząt jako pierwsze pojmano owce zarówno ze względu na korzyść, jak i ich uległość. Są bowiem z natury spokojne i najbardziej przystosowane do życia z człowiekiem. Przecież w skład pożywienia weszło ich mleko i ser, a ciału dostarczyły odzienia i skór [2, 1. 4]²⁰.

Dodać również trzeba, że od starożytności baranowi i barankowi przypisywano zupełnie różną symbolikę. Pierwszy z nich był ucieleśnieniem siły i płodności. Baranek z kolei uchodził za symbol słodyczy, prostoty, niewinności, czystości i posłuszeństwa. Przyczyn tak odmiennego postrzegania dorosłego i młodego zwierzęcia należy w pierwszej kolejności upatrywać w wyglądzie i zachowaniu²¹.

Prawdopodobnie z tego względu, że dorosłego barana uważano za symbol płodności, co zaowocowało także tym, że konstelacji gwiazd pojawiającej się na wiosennym niebie starożytni przypisali taką nazwę. Zaobserwowano bowiem, że z chwilą, gdy na nocnym niebie zaczynał być widoczny gwiazdozbiór Barana, przyroda zaczynała się budzić do życia, wszystko gwałtownie się zazieleniało,

18 Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Pallottinum, Poznań 1996, s. 223–224 (Pismo Święte Starego Testamentu, 9.2); J. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55. A new translation with introduction and commentary*, Doubleday, New York 2002, s. 352–353 (The Anchor Bible, 19A).

19 Por. *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 612–613.

20 Cyt. za: A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 104.

21 Por. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 58–59.

a zwierzęta wydawały na świat swe młode²². Również egipskie bóstwo patrolujące pasterzom było przedstawiane zawsze jako mężczyzna z głową barana²³.

W Biblii znajdujemy także odwołania, które przywołują obraz owiec w stadzie. Symbolizują one bardzo często lud Izraela: „My zaś, lud Twój i owce z Twej trzody, będziemy Tobie dziękować na wieki i z pokolenia na pokolenie głosić Twoją chwałę” (Ps 79, 13; por. Ps 80, 2; 79, 13; 95, 7; Jr 50, 6; Ez 34; Za 13, 7)²⁴. W związku z tym często temu obrazowi towarzyszy metafora Boskiego Pasterza. Przywołuje ją m.in. prorok Izajasz: „Podobnie jak pasterz pasie On swą trzodę, gromadzi [ją] swoim ramieniem, jagnięta nosi na swej piersi, owce karmiące prowadzi łagodnie” (Iz 40, 11).

5.1.2. Baranek Boży, który gładzi grzechy świata

Określenie „Baranek Boży (Boga)” (gr. ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) to tytuł, jakim Jan Chrzciciel określa Chrystusa w Ewangelii według św. Jana (1, 29. 36). Jest to tytuł mesjański, mający swe korzenie w starotestamentalnych prorocत्वach. Najczęściej egzegeci identyfikują go ze Sługą Pańskim z Księgi Izajasza, o którym napisano: „Dręczono go, lecz sam pozwolił się gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak on nie otworzył ust swoich” (Iz 53, 7). Natomiast misja Baranka Bożego – gładzenie grzechów świata – wydaje się z kolei wyraźnym nawiązaniem do następujących słów: „Dlatego w nagrodę przydzielę mu tłumy, i posiadzie możnych jako zdobycz, za to, że siebie na śmierć ofiarował i policzony został pomiędzy przestępców. A on poniósł grzechy wielu, i oręduje za przestępcami” (Iz 53, 12). Poprawność takiego wnioskowania potwierdza także perykopa z Dziejów Apostolskich (Dz 8, 26–35), mówiąca o Filipie „katechizującym” Etiopa, dworzanina królowej Kandaki²⁵. Warto także dodać, że oprócz wyraźnego podobieństwa tematycznego pomiędzy analizowanym werselem z Ewangelii Jana (1, 36) a przywołanymi wyżej cytatami z Księgi Izajasza (Iz 53, 7. 12) istnieje także zbieżność terminologiczna. Jest ona łatwo widoczna, kiedy przywołamy werset Iz 53, 7 w przekładzie Septuaginty (LXX), gdzie także użyto terminu ἀμνός.

Niektórzy egzegeci są zaś zdania, że tytuł *Baranek Boży* to wynik dokonanego przez ewangelistę błędnego tłumaczenia aramejskiej wypowiedzi Jana

²² B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych*, dz. cyt., s. 68.

²³ Por. M. Lurker, *Słownik symboli i obrazów biblijnych*, dz. cyt., s. 21–22.

²⁴ Por. H. I. Avalos, *Zwierzęta*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 829.

²⁵ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2010, s. 303 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4.1).

Chrzciciela na język grecki. Według nich miał on powiedzieć: „Oto Sługa Boga”, odwołując się do następujących słów z Księgi Izajasza:

Oto mój Sługa, którego podtrzymuję. Wybrany mój, w którym mam upodobanie. Sprawilem, że Duch mój na Nim spoczął; On przyniesie narodom Prawo (Iz 42, 1).

Natomiast ewangelista przetłumaczył użyty przez niego aramejski termin טַלְיָא *taleya* jako Baranek. Taką możliwość dawało mu to, że przywołane słowo może równocześnie oznaczać: „dziecko”, „sługę” i „baranka”. Zabieg ten niekoniecznie należy jednak rozpatrywać w kategoriach błędu, bowiem mógł on być zamierzony ze względu na teologiczne przesłanie tej perykopy²⁶.

Baranka Bożego – Chrystusa – należy także utożsamiać z barankiem paschalnym. Niniejsza interpretacja ma swe wczesnochrześcijańskie korzenie. W Pierwszym Liście do Koryntian św. Pawła czytamy: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7b). Paweł utożsamia Jezusa z barankiem paschalnym i poucza Koryntian, że ofiara złożona przez Niego na krzyżu stanowi Paschę, czyli przejście do zupełnie innego stanu. Obszernie wyjaśnia tę analogię autor Pierwszego Listu św. Piotra Apostoła:

Wiecie bowiem, że z odziedziczonego po przodkach waszego złego postępowania zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmyy (1 P 1, 18–19).

Dodać trzeba, że poprzez fakt, iż Pascha jest ofiarą, zwierzę wybrane na świąteczny posiłek nie mogło mieć skaz ani żadnych innych defektów (por. Kpł 22, 20–25)²⁷, do czego niewątpliwie odwołuje się autor przywołanego wyżej cytatu. Stanisław Hałas wskazuje jednak, że na całkowitą niewinność Chrystusa nie tyle wskazuje samo przywołanie baranka – gr. *αμνός* – używane w Biblii przede wszystkim w kontekście kultu ofiarniczego, co grecki termin

²⁶ Por. H. Strąkowski, *Chrystus – Baranek w Piśmie Świętym. Studium z teologii biblijnej*, TN KUL, Lublin 1961, s. 118; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pallotinum, Poznań–Warszawa 1975, s. 132; M. Bednarz, *Związek Jezusa z Duchem Świętym według czwartej Ewangelii*, [w:] *Verbum caro factum est. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2007, s. 113 (Ad Multos Annos 11); M. Karczewski, *Baranek w Apokalipsie św. Jana*, Wydział Teologii UWM Olsztyn, Olsztyn 2016, s. 12–13.

²⁷ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp...*, dz. cyt., s. 288.

αμίαντος – występujący tylko w Nowym Testamencie (1 Tm 6, 4; Jk 1, 27; 2 P 3, 14)²⁸.

Również w samej Ewangelii według św. Jana występują bezpośrednio nawiązania do obchodów Paschy żydowskiej (por. J 19, 14. 31; 19, 36; Wj 12, 46)²⁹.

Użyte w analizowanym tytule Chrystusa słowo „Baranek” należy także wiązać z kultem ofiarniczym, w którym żertwę stanowiły te zwierzęta. Trzeba zwłaszcza podkreślić rolę ofiary z baranka w starotestamentalnych rytach pojednania po popełnionym grzechu. Jan Chrzciciel stwierdza zaś, że przez Baranka danego od Boga, przychodzącego od Boga, Bóg udziela pełnego i doskonałego przebaczenia światu. Barankiem tym jest Jezus Chrystus³⁰.

Przywołany w Ewangelii według św. Jana tytuł Chrystusa – „Baranek Boży” – wpisuje się także w kanon sformułowań i idei charakterystycznych dla apokaliptyki żydowskiej przełomu er. W taką terminologię obfituje zwłaszcza Pierwsza Księga Henocha³¹, a dokładnie jej część nazywana Apokalipsą Zwierząt (1 Hen 85–90). Pokazuje ona alegorycznie, poprzez przywołanie różnych gatunków dzikich i udomowionych zwierząt, historię od stworzenia Adama aż po czasy machabejskie, które są postrzegane jako inauguracja czasów eschatologicznych³². Dla przykładu patriarcha Jakub jest tu przedstawiony jako biały baran. Izrael to stado owiec, nad którymi czuwa Pan owiec, czyli Bóg. Natomiast dzikie zwierzęta i ptaki reprezentują różne narody pogańskie zagrażające Izraelowi. Początek wojny eschatologicznej stanowi walka, jaką prowadzi z dzikimi zwierzętami baran z jednym rogiem wspierany przez Pana owiec (1 Hen 90, 13–19). Kończy ją natomiast wielki sąd (1 Hen 90, 20–27). Kolejne wersety przedstawiają natomiast wydarzenia przysze, mające charakter odnowienia Izraela i całego świata (1 Hen 90, 28–28)³³. Obrazy te mocno korespondują z misją i działaniem Baranka zwycięzcy z Apokalipsy (por. Ap 6, 16; 17, 4),

²⁸ Por. S. Hałas, *Chrystus jako Baranek w 1 P*, [w:] *Agnus et sponsa. Prace...*, dz. cyt., s. 124–133; S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra*, dz. cyt., s. 111–115.

²⁹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 302.

³⁰ Por. M. Bednarz, *Związek Jezusa z Duchem Świętym...*, dz. cyt., s. 114.

³¹ Jest to apokryf Starego Testamentu, zachowany w całości w języku staroetiopskim. Odkrycia w Qumran pozwoliły ustalić, że językiem oryginalnym tej księgi był aramejski. Odnalezione tam manuskrypty Księgi Henocha pochodzą z III wieku przed Chrystusem. Jest to zatem jeden z najstarszych apokryfów Starego Testamentu, przechowujący tradycje apokaliptyczne sięgające początku tego typu literatury w Izraelu.

³² Por. D. Iwański, *Wysłannictwo aniołów w Księdze Henocha (1 Hen)*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 69–71 (*Scripta Theologica Thoruniensia*, 15).

³³ Por. M. Parchem, *Motywy wojny eschatologicznej w Apokalipsie zwierząt (1 Hen 90, 13–19)*, [w:] *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa*, red. M. S. Wróbel, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 79–110 (*Analecta Biblica Lublinensia*, 6).

który prowadzi wybranych do źródeł wody życia (Ap 7, 17). Powiązać je także można z wypowiedziami Jana Chrzciciela, który przedstawia Mesjasza jako eschatologicznego sędziego (por. Mt 3, 12; Łk 3, 7. 9. 17)³⁴.

Podkreślić jednak trzeba, że w judaizmie baranek nigdzie nie symbolizuje Mesjasza. Nawet w Pierwszej Księdze Henocha obrazem Mesjasza jest biały byk, który ma wielkie rogi (por. 1 Hen 90, 37). W Starym Testamencie były one symbolem władzy, zwłaszcza tej królewskiej (Ps 112, 9; 148, 14; Za 2, 1; Dn 7, 7. 20), ale wskazywały też na przymioty Mesjasza (por. 132, 17; 148, 14; Ez 29, 11). W związku z tym przypisywany Jezusowi mesjański tytuł Baranka niewątpliwie jest oryginalnym określeniem wypracowanym w ramach tradycji Janowej.

5.1.3. Baranek triumfujący

Nazwa „baranek” występuje w Apokalipsie św. Jana 29 razy³⁵, w tym 28 przypadkach jest tytułem Chrystusa, a tylko jeden raz użyta zostaje w opisie pseudoprooka (Ap 13, 11). Baranek jest zatem określeniem dominującym w Apokalipsie i oznacza Chrystusa. Co więcej, całościowa lektura tej księgi pozwala stwierdzić, że jej autor ma stale przed oczyma wizję Baranka. Stąd można powiedzieć, że Apokalipsa jest wizją o Baranku zwyciężającym i o Smoku stale zwyciężanym.

Tytuł Chrystusa-Baranka pojawia się po raz pierwszy w Apokalipsie św. Jana w rozdziale piątym, jako kontrast obrazu „Lwa z pokolenia Judy” (Ap 5, 5). Jego pojawienie się jest zaskakujące i niespodziewane. Jan szuka zapowiedzianego przez Starca „Lwa z pokolenia Judy”, zdolnego otworzyć księgę, a zamiast niego dostrzega Baranka stojącego przed Bożym tronem:

I ujrzałem między tronem z czterema Istotami żyjącymi a kręgiem Starców stojącego Baranka, jakby zabitego, a miał siedem rogów i siedmioro oczu, którymi jest siedem Duchów Boga wysłanych na całą ziemię (Ap 5, 6)³⁶.

³⁴ Por. M. Bednarz, *Związek Jezusa z Duchem Świętym...*, dz. cyt., s. 113.

³⁵ Termin ten wzmiankowany jest w następujących wersetych: 5, 6. 8. 12. 13; 6, 1. 16; 7, 9. 10. 14. 17; 12, 11; 13, 8. 11; 14, 1. 4. 10; 15, 3; 17, 14; 19, 7. 9; 21, 9. 14. 22. 23. 27; 22, 1. 3.

³⁶ Egzegeci próbując wyjaśnić skąd autor Apokalipsy zaczerpnął ten motyw, wskazują na trzy możliwości: (1) Jr 11, 9 – pierwsze porównanie tego typu w Biblii; (2) obraz Sługi Pańskiego (Iz 53, 7–12); (3) żydowską tradycję paschalną, której centrum stanowi ofiara baranka (por. Wj 12, 1–27), pokazaną w kluczu chrystologii Nowego Testamentu – śmierć Jezusa nową paschą (por. J 1, 29. 36; 19, 33. 36; 1 Kor 5, 7; 1 P 1, 19) – por. G. Ravasi, *Apokalipsa*, tłum. K. Stopa, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2002, s. 55.

Baranek (gr. *ἀρνίον*) jest tu przedstawiony jako stojący, a więc zmartwychwstały, zwycięski, choć ze śladami męki. Rzeczownik ten odnosi się zatem do Jezusa zwycięskiego. W tym znaczeniu termin ten użyty jest tylko w Apokalipsie³⁷. Natomiast, gdy jest mowa o ofierze Chrystusa, autorzy Nowego Testamentu używają jego synonimu, jakim jest grecki termin *ἀμνός* – baranek, jagnię (J 1, 29, 36; Dz 8, 32; 1 P 1, 19). Nawiązują przy tym do baranka paschalnego (por. Wj 12, 1–13) i Sługi Pańskiego (por. Iz 53, 7). Na tej podstawie można wnioskować, że podstawowym motywem posłużenia się przez autora Apokalipsy terminem *ἀρνίον*, a nie *ἀμνός*, była chęć zdystansowana się od motywu ofiary i śmierci mocno wiążanego z tym drugim pojęciem poprzez fakt określania za jego pomocą baranków ofiarnych (por. np. Wj 29, 38; LXX *ἀμνός*). Dlatego czyni on ze słowa *ἀρνίον* pojęcie techniczne odnoszące się do Chrystusa ukrzyżowanego i wywyższonego jednocześnie.

Na ciekawą kwestię związaną z przywołaną wyżej terminologią wskazuje Dariusz Kotecki, który odnotował, że forma *ἀρνίον* jest gramatycznie zdrobnieniem od czasownika *ἀρῆν* (baranek, owca) i *-ιον* (zdrobnienie) i pierwotnie oznaczała „małego baranka”, ale w czasach Nowego Testamentu zatraciła to znaczenie do „baranka”. Uwzględnienie tego pierwotnego znaczenia prowadzi jednak do zintensyfikowania kontrastu między pełnym siły „Lwem z pokolenia Judy” a małym Barankiem³⁸.

Również Piotr Ostański wyjaśnia, że w świątyni niebiańskiej nie ma już Baranka (*ἀμνός*), bo Chrystus, który zmartwychwstał i wstąpił do nieba, jest kimś więcej niż tylko ofiarą za nasze grzechy – jest uwielbionym Panem. Z tego powodu autor Apokalipsy nadaje Mu nowy tytuł – *ἀρνίον*. Wspomniany autor wskazuje także na aspekt praktyczny powyższego rozróżnienia. Kiedy podczas mszy św. śpiewamy „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata”, odwołujemy się do Baranka – *ἀμνός*, który dokonuje ekspiacji za nasze grzechy. Do tego samego Baranka odnoszą się także słowa kapłana, który – ukazując chleb eucharystyczny – mówi: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata”. Jednak w drugiej części tej formuły: „błogosławieni, którzy zostali wezwani na ucztę Baranka”, odwołuje się już do Baranka – *ἀρνίον*, uwielbionego i zasiadającego po prawicy Ojca³⁹.

Podkreślić równocześnie trzeba, że wspomniany kontrast Lew – Baranek zachodzi jedynie na płaszczyźnie obrazu, a nie treści, ponieważ „Lew

³⁷ Występuje on także w J 21, 15, ale używa się go na oznaczenie wyznawców Chrystusa.

³⁸ Por. D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 289–300 (Scripta Theologica Thoruniensia, 27).

³⁹ Por. P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Wydawnictwo Apostolicum, Żabki 2005, s. 149.

z pokolenia Judy” i Baranek są tylko dwoma tytułami oznaczającymi Chrystusa, który jedynie godzien jest otworzyć księgę. Równocześnie połączenie tych dwu obrazów nie jest przypadkowe. „Lew z pokolenia Judy” jako symbol siły wprowadza Baranka, który w Apokalipsie nie będzie symbolem słabości i milczenia, ale symbolem Chrystusa-Zwycięzcy. Zwycięstwo to dokonało się przez krew Baranka „jakby zabitego”⁴⁰.

Biblia, mówiąc o baranku, wskazuje zawsze na jednorocznego samca owcy domowej (*Ovis ammon f. aries*), czyli takie zwierzę, jakie ojcowie rodzin zanosili do świątyni na ubój rytualny w wigilię Paschy, aby później spożyć go z całą rodziną na pamiątkę wyjścia z Egiptu. Zwierzę takie symbolizuje zupełną bezbronność i niewinność. Krew baranka w czasie wyjścia z Egiptu ratowała przed pewną śmiercią tych, których domy zostały nią naznaczone (Wj 12, 23)⁴¹. Zatem śmierć baranka paschalnego oznaczała pewność życia dla tych, którzy uwierzyli w jej skuteczność. Z tego powodu także przymierze z Bogiem na Synaju zostało zawarte przez akt pokropienia krwią, do czego nawiązuje List do Hebrajczyków: „I prawie wszystko oczyszcza się krwią według Prawa, a bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia [grzechów]” (Hbr 9, 22)⁴². Natomiast w proroctwie Izajasza o Słudze Pańskim ofiara nie tylko jest krwawa, lecz także dobrowolna (por. Iz 53, 12). Rozwinięcie i doprecyzowanie tej myśli znajdujemy w Liście do Hebrajczyków, gdzie czytamy:

to o ile bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyli mogli Bogu żywemu (Hbr 9, 14)⁴³.

Znamienne dla wizji Baranka jest również to, że pojawia się On w centrum wszystkiego – tronu, Istot żyjących i Starców. Nie zastępuje „Zasiadającego na tronie”, ale się niejako z Nim stapia ze względu na swą boską naturę. Co więcej, niektórzy egzegeci w wyrażeniu mówiącym o posiadaniu przez Baranka „siedmiorga oczu, którymi jest siedem Duchów Boga” dopatrują się odniesienia do Ducha Świętego, dlatego w całej tej narracji widzą zapowiedź tego, czym zajmie się później usystematyzowana teologia trynitarna⁴⁴.

40 Por. J. Wilk, *Trumf baranka jako idea przewodnia Apokalipsy*, „Collectanea Theologica” 40 (1970) nr 3, s. 48.

41 Por. S. Kobieliński, *Bestiarium chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 59–61.

42 Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 95–97.

43 Por. A. M. Wajda, *Zwierzęta apokaliptyczne*, dz. cyt., s. 137–138.

44 Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012, s. 188 (Nowy

Baranek jest przedstawiany jako „stojący, jakby zabity”. Na postawę stojącą, a nawet wyprostowaną wskazuje użycie imiesłowu ἐστῆκες, utworzonego od czasownika ἴστημι. Świadczy ona o tym, że Baranek odniósł zwycięstwo nad śmiercią – zmartwychwstał. Na taką interpretację pozwala m.in. odniesienie do opisów chrystofani paschalnych w Ewangelii według św. Łukasza (24, 36) czy Jana (20, 14. 19. 26; 21, 46). Z czego teksty Łk 24, 36 i J 20, 19. 26 ukazują Zmartwychwstałego jako stojącego pośrodku. Dlatego Kotecki proponuje, aby na tę postawę Baranka patrzeć w kluczu zapisu pamięci o Jezusie historycznym⁴⁵. Jankowski w stojącym Baranku dopatruje się zaś wskazania na pośrednika między Bogiem a stworzeniem (Hbr 10, 11)⁴⁶.

Autor Apokalipsy podkreśla również, że Baranek jest „jakby zabity” (gr. ὡς ἐσφαγμένον). Użyta tu partykuła ὡς wskazuje w Apokalipsie na pewną równorzędność i równoczesność między dwoma terminami. Dlatego mamy tutaj paradoksalny obraz Baranka zmartwychwstałego i zabitego jednocześnie. Partykuła ta podkreśla więc, że nosi On na sobie znaki zabicia, ale jednocześnie mówi, że Baranek nie jest już więcej w tym stanie (por. Ap 1, 17c. 18). Idąc za myślą Ostańskiego, warto w tym miejscu dodać, że te rany i znaki męki krzyżowej pozostają po to w niebie, aby ciągle na nowo uzmysławiać ogrom miłości Chrystusa, który oddał życie za przyjaciół (J 15, 13)⁴⁷.

Co więcej, Baranek ten jest pełen wszechmocy. Wyrażono to alegorycznym językiem biblijnym, mówiąc o siedmiu rogach Baranka. Na symboliczny charakter tego obrazu wskazuje nie tylko to, że w przyrodzie nie występuje zwierzę wyposażone w aż tyle rogów, lecz przede wszystkim cyfra siedem, która w Biblii oznacza pełnię⁴⁸, oraz biblijna symbolika rogu zwierzęcego odsyłająca do pojęcia mocy i siły⁴⁹. W związku z tym David E. Aune sugeruje, że inspiracją do tego obrazu był tekst Psalmu 132, gdzie czytamy: „Wzbudzę tam moc [w tekście hebr. róg] Dawidowi, zgotuję światło dla mego pomazańca” (Ps 132, 17). Psalmista mówi tutaj o dwóch przymiotach Mesjasz Dawidowego: o mocy, którą symbolizuje róg, i świetle (dosłownie lampie), wskazującym na obecność w Nim Ducha Jahwe⁵⁰.

Z kolei siedmioro oczu Baranka oznacza Jego wszechwiedzę. Uznaje się to za nawiązanie do Księgi Zachariasza (4, 10), gdzie jest mowa o siedmiu lampach,

Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20); D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 303.

45 Por. D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 305.

46 Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pallottinum, Poznań 1959, s. 170 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 12).

47 Por. P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 150.

48 Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 212–213.

49 Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 201–203.

50 Por. D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 354.

które są oczami Pana przypatrującego się całej ziemi. Są one symbolem wszechogarniającego działania Boga, który oświeca cały świat⁵¹. Natomiast połączenie siedmiorga oczu z siedmiorgiem Duchów odsyła do Księgi Izajasza (11, 2), gdzie Mesjasz ma siedem Duchów, czyli pełnię Ducha: „I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej”. Na podstawie analizy tego jednego wersu (Ap 5, 6) widzimy, jak mocno Księga Apokalipsy jest zakorzeniona w Starym Testamencie. Co więcej, zrozumienie niniejszego wersetu jest dopiero wtedy możliwe, gdy odwołamy się do paralelnych opisów w Księdze Psalmów, Zachariasza i Izajasza.

Również odpowiedź na pytanie, dlaczego Chrystus nazywany jest w Apokalipsie Barankiem wymaga odwołania się do symboliki baranka na kartach Starego Testamentu. W wizji baranka następuje połączenie dwóch obrazów, a nawet można powiedzieć – dwóch nurtów Starego Testamentu: profetycznego przez odwołanie do Izajasza (53, 7–12) i liturgicznego – ofiarniczego, który wiąże się z barankiem paschalnym (Wj 12, 1–27). W ten sposób w Chrystusie spełniają się starotestamentalne zapowiedzi prorockie i wypełnia się w doskonałym stopniu kult świątynny. Na teologiczny związek Baranka z Apokalipsą z barankiem paschalnym wskazuje pieśń pochwalna na Jego cześć: „bo zostałeś zabity i nabyłeś Bogu krwią swoją ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (Ap 5, 9). Baranek paschalny w Księdze Wyjścia jest środkiem zbawienia Izraela i jego odkupienia. Również słowo „nabyłeś” jest w tej księdze terminem związanym z wyzwoleniem i wybraniem Izraela (por. Wj 4, 22; 15, 16).

Podsumowując, należy podkreślić, że w stosunku do wielu symboli, co do których można wskazać przyjęcie ich z kultury antycznej, właśnie baranek (młody samiec owcy domowej) wykazuje bardzo mocne osadzenie w tradycji biblijnej. Biblia Hebrajska ukazuje go jako najczęściej składaną i miłą Jahwe żertwę ofiarną. Co więcej, mimo pozytywnego postrzegania tego zwierzęcia, autorzy ksiąg Starego Testamentu nie czynią z niego motywu literackiego, pomocnego w obrazowym oddawaniu przymiotów Boga. Również sam Jezus nie odnosił do siebie bezpośrednio symbolu baranka. Nazywa siebie natomiast „dobrym pasterzem, oddającym swe życie za owce” (por. J 10, 11), „drogą, prawdą i życiem” (por. J 14, 6) czy „prawdziwym krzewem winnym” (por. J 15, 1). Omówione wyżej tytuły Chrystusa – Baranka Bożego – i triumfującego Baranka z kart Apokalipsy św. Jana to nie tylko świadectwo refleksji teologicznej pierwszych wyznawców Chrystusa bardzo mocno osadzone na typologii, lecz także przykład symbolu, który wykazuje ściśle chrześcijańskie pochodzenie.

⁵¹ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 152–153.

Odzwierciedlenie tego szczególnie mocno widać w sztuce sakralnej rozwijającej się w pierwszych wiekach naszej ery⁵².

5.2. Chrystus – Lew z pokolenia Judy

Podstawę apokaliptycznego bestiarium stanowi symbolizm zoomorficzny. Znamienne jest dla niego to, że pełni ono rolę ziemskiego tła dla niebiańskich wizji Jana. Odniesienia do świata fauny wykorzystał on także do charakterystyki Chrystusa. Dodać jednak trzeba, że nie są one przypadkowe, bo mają swoje źródło w Starym Testamencie. W związku z tym należy go traktować jako klucz, który pozwoli zrozumieć sens symboli teriomorficznych zastosowanych w Apokalipsie św. Jana. W ich poprawnej interpretacji, a zwłaszcza w próbie znalezienia tego, co mogło stać u podstaw przypisania takich a nie innych znaczeń symbolicznych danemu przedstawicielowi świata fauny, pomagają również informacje na temat jego wyglądu, zachowania i sposobu życia, które zawdzięczamy współczesnej zoologii.

Bogaty zakres znaczeń symbolicznych przypisywanych ziemskim zwierzętom ze względu na ich charakterystyczne cechy służy do zobrazowania innych rzeczywistości. Dla przykładu głos anioła z Ap 10, 3 porównywany jest do ryku lwa. Kontekst innych wzmianek biblijnych odnoszących się do głosu wydanego przez tego potężnego kota, każe nam w nim widzieć metaforę mocy i potęgi, a także grozy i śmiertelnego zagrożenia (por. np. Ps 22, 14. 22; 1 P 5, 8). W związku z tym ta na pozór lakoniczna wzmianka okazuje się bogatym w znaczenia symbolem⁵³.

Szczególnym apokaliptycznym sformułowaniem, przywołującym z nazwy lwa, jest tytuł Tego, który jest zdolny otworzyć księgę zawierającą przesłanie od Boga i do Niego należący (por. Ap 5, 1–4). Określany jest On m.in. mianem „Lwa z pokolenia Judy” (ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα): „I mówi do mnie jeden ze Starców: «Przestań płakać: Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida, tak że otworzy księgę i siedem jej pieczęci»” (Ap 5, 5). Tytuł ten, podobnie jak sformułowanie „Odrośl Dawida”⁵⁴, zaczerpnął autor Apokalipsy ze Starego

⁵² Szerzej na temat symboliki baranka w sztuce chrześcijańskiej: D. de Chapeaurouge, *Symbola chrześcijańskie*, tłum. G. Rawski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 111–116.

⁵³ Por. S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentium, Gniezno 1991, s. 142–144.

⁵⁴ „Odrośl Dawida” nawiązuje do Iz 11, 1–2. 10, zatem także wskazuje na wypełnienie w Tym, który otworzy księgę zapowiedzi mesjańskie Starego Testamentu. Izaak mówi o odrośli z pnia Jessego, ojca króla Dawida, na której spocznie Duch Boży, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej (por. Iz

Testamentu. Określenie „Lew z pokolenia Judy” należy bowiem wiązać z błogosławieństwem, jakie wypowiedział umierający patriarcha Jakub w odniesieniu do swoich synów (Rdz 49, 1–28). Do Judy skierował on następujące słowa:

Judo, młody lwie, na zdobyczy rósć będziesz, mój synu: jak lew czai się, gotuje do skoku, do lwicy podobny – któż się ośmieli go drażnić? Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy, i zdobędzie posłuch u narodów! (Rdz 49, 9–10)⁵⁵.

Równocześnie jest to zapowiedź Mesjasza pochodzącego z pokolenia Judy. W ten sposób, za pomocą biblijno-mesjańskiego obrazu, Apokalipsa pokazuje, że starotestamentalne proroctwa realizują się w Baranku – Chrystusie, który odniósł wielkie zwycięstwo nad śmiercią⁵⁶.

Analizując tytuł „Lew z pokolenia Judy”, Dariusz Kotecki podaje, że motyw Mesjasza jako lwa pojawia się we wczesnym judaizmie, czego potwierdzenie znajdujemy w Czwartej Księdze Ezdrasza (11, 36–46) i interpretacji tej perykopy w kolejnym rozdziale tej księgi, gdzie czytamy: „Lew (...) to Mesjasz, którego Najwyższy zachowuje na dni ostateczne, on wyjdzie z nasienia Dawida i przybędzie”. Przywołany autor zwraca także uwagę, że motyw ten jest także podejmowany przez starochrześcijańskich pisarzy (czyni to np. Justyn w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, nr 52). Obie te tradycje wskazują na to, że autor Apokalipsy, przywołując tytuł „Lew z pokolenia Judy”, patrzy na tekst Rdz 49, 9–10 w kluczu mesjanizmu indywidualnego, gdzie Mesjasz to król-wojownik, który pokona wszystkich wrogów. Chociaż w Starym Testamencie nie brak tekstów pokazujących Boga jako wojowniczego lwa (por. Hi 10, 16; Iz 31, 4; Jr 50, 44; Oz 5, 14; Am 3, 8), to wszystko wskazuje na to, że inspirację dla autora Apokalipsy stanowiły zasadniczo teksty Rdz 49, 9 i Iz 11, 1. 10⁵⁷. Marek Karczewski

11, 1–2). Również w Księdze Zachariasza jest mowa o Odrośli (3, 8; 6, 12), którą także odnosi się do osoby przyszłego Mesjasza.

⁵⁵ Podobieństwo Judy do lwa zostało wyrażone za pomocą trzech terminów: גֹּרֵן אֲרִיָּה (LXX: σκύμνος λέοντος), לֵוִיָּהּ (LXX: λέων), אֲרִיָּהּ (LXX: σκύμνος). Pierwszy z nich oznacza „młode lwa”, drugi „lwa”, a trzeci lwicę – por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 85, 175, 487.

⁵⁶ Por. A. Tronina, *Apokalipsa. Orędzie nadziei*, Wydawnictwo Tygodnik Katolicki „Niedziela”, Częstochowa 1996, s. 150 (Biblioteka „Niedzieli” 21); G. Ravasi, *Apokalipsa*, dz. cyt., s. 52–53.

⁵⁷ Por. D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 289–300.

dodaje, że niektórzy egzegeci proponują dodatkowo porównanie z Jr 11, 19; 23, 5; 33, 15 i Za 3, 8⁵⁸.

Autor Apokalipsy ukazuje nam „Lwa z pokolenia Judy”, który odniósł zwycięstwo. Tekst grecki przywołuje tu jako orzeczenie słowo ἐνίκησεν. Jest to aoryst strony czynnej czasownika νικᾶω („zwyciężyć”, „pokonywać”, „być zwycięzcą”)⁵⁹ dla trzeciej osoby liczby pojedynczej, co pokazuje, że to zwycięstwo jest już faktem dokonany w przeszłości. Z kontekstu analizowanej perykopy wynika z kolei, że tym wydarzeniem jest misterium paschalne Jezusa. Zatem do idei królewskiego Mesjasza z pokolenia Judy, z rodu Dawida (por. Mk 12, 35–37; J, 42), dochodzi idea Mesjasza cierpiącego. W tym kontekście określenie „Lew z pokolenia Judy”, jak podkreśla Dariusz Kotecki, wyraźnie wskazuje na moc i siłę Tego, który pokonał śmierć i zło poprzez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Dzięki temu definitywnemu, najważniejszemu i nieodwołalnemu zwycięstwu „Lew z pokolenia Judy”, w którym wypełniają się wszystkie zapowiedzi i obietnice Starego Testamentu, może złamać pieczęcie i otworzyć księgę⁶⁰. Zwycięzcą tym jest Jezus Chrystus. Dzięki Jego zwycięstwu zwyciężają inni i co więcej Jego zwycięstwo nadaje sens ich walce⁶¹.

Dodać również trzeba, że rangę określenia „Lew z pokolenia Judy” wyraźnie podkreśla fakt, że w kontekście najbliższym jest to pierwszy tytuł Chrystusa. Poprzedza on nawet użycie symbolu Baranka⁶². Zachodzi tu więc zaskakujące zderzenie tytułów: Lew jest Barankiem, ale równocześnie Baranek jest Lwem. Zauważyć także trzeba, że tytuł „Lew z pokolenia Judy” niesie w sobie jeszcze jedno bardzo budujące przesłanie dla nas, a mianowicie takie, że obietnice dane patriarchom izraelskim ciągle obowiązują, chociaż otrzymują nowy, chrystocentryczny wymiar. Budzi to nadzieję i niesie pociechę, bowiem perykopa Rdz 49, 8–12, do której odsyła nas autor Apokalipsy poprzez przywołanie „Lwa z pokolenia Judy”, posiada wyraźne znamiona błogosławieństwa i zapowiedzi czasów obfitości wszelkich dóbr i pokoju.

58 Por. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Studio Poligrafii Komputerowej SQL, Olsztyn 2010, s. 180 (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 55).

59 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 410.

60 Por. D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 301.

61 Por. J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Vocatio, Warszawa 2006, s. 71–72 (Rozprawy i Studia Biblijne, 27).

62 Por. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 181.

5.3. Duch Święty zstępujący z nieba niczym gołębicą

Kenoza Ducha Świętego jest jeszcze większa od dobrowolnego, zbawczego unieżenia się Syna Bożego. Chrystus – Syn Boży – w tajemnicy swojego Wcielenia przyjął z Maryi ciało ludzkie i stał się prawdziwym człowiekiem. Człowiek zaś od momentu stworzenia różni się od innych istot żywych tym, że nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże:

A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1, 26–27).

Natomiast Duch Święty, gdy się objawia, przyjmuje postać zwierzęcia – gołębicę (por. Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 22; J 1, 32), a nawet materii – szumu wiatru i języków ognistych (por. Dz 2, 2–3). Jego osoba (hipostaza), podobnie jak w przypadku Boga Ojca, jest niewidoczna. Obecność Ducha Świętego możemy poznać po owocach Jego działania, co odczytujemy w listach św. Pawła (por. Rz 8, 2–26; 1 Kor 2, 10–15; Ga 5, 22–23). Jednak pozostając w kluczu niniejszego opracowania, warto zastanowić się nad tym, co mogło stać za tym, że Duch Święty został przywołany w opisie teofanii podczas chrztu Jezusa w Jordanie właśnie jako gołębicą. W związku z tym w kolejnych podrozdziałach zostaną zaprezentowane zagadnienia dotyczące biologii tego ptaka oraz jego znaczenia w otoczeniu człowieka na przestrzeni dziejów. Niewątpliwie już w antyku rola gołębia była szczególna w porównaniu do innych ptaków udomowionych i hodowanych. Był to bowiem ptak kultowy. W niektórych religiach zyskał także miano posłańca niebios i towarzysza bogów. Stanowił również symbol cnót godnych pożądania przez ludzi, a także był źródłem smacznego mięsa i przydatnego w uprawie roli i garbarstwie naturalnego nawozu. Informacje te nie tylko ukażą tło biblijnych wzmianek o gołębiach, lecz także pozwolą zrozumieć, dlaczego ludzie fascynowali się gołębiami, z jakiego powodu darzyli je szacunkiem, podziwiali je oraz czerpali radość z ich obserwacji i hodowli.

5.3.1. Historia hodowli i charakterystyka zoologiczna gołębi

Gołąb domowy (*Columba livia* f. *domestica*) należy do rzędu gołębiowatych (*Columbiformes*) liczącego około 300 gatunków. Jego przodkiem jest gołąb skalny (*Columba livia*), którego zasięg występowania obejmuje północną Europę (od duńskich Wysp Owczych, przez Szetlandy, Irlandię, Nowe Hybrydy

i Wyspy Kanaryjskie), skaliste wybrzeża i wyspy Morza Śródziemnego, Bliski i Daleki Wschód, aż po Japonię oraz północną Afrykę. Ze względu na rozległy zasięg występowania tego gatunku pod wpływem różnych warunków środowiska powstały jego liczne podgatunki i odmiany geograficzne, które krzyżując się ze sobą, dają płodne potomstwo. W związku z powyższym przyjmuje się, że gołębie udomowiono w różnych miejscach na obszarach ich występowania, a jednym z ważniejszych obszarów była szeroko rozumiana strefa śródziemnomorska. Dzięki domestykacji gołębie uzyskały wiele nowych cech. Obecnie szacuje się, że powstało 850 ras tych ptaków, które różnią się wielkością, kształtem ciała, wysokością nóg, długością szyi, naroślami skórnymi i upierzeniem⁶³.

Gołąb skalny (*Columba livia*) charakteryzuje się słabo zaznaczonym dymorfizmem płciowym. Barwa jego upierzenia jest na ogół szaroszara z następującymi odcieniami barw: głowa w całości jasnoszaro-niebieska, szyja ciemnoszaro-niebieska z metalicznym połyskiem zielonym i czerwonym, grzbiet szary, pióra pokrywowe skrzydeł jasno-szaro-niebieskie z dwoma czarnymi pasami, nadogonie białe, brzuch ciemnopopielaty, ogon jasnoszaro-niebieski z ciemnoszarą lub czarną pręgą na końcach sterówek. Dziób ciemnoniebieski, tęczęwka oka czerwono-pomarańczowa, nogi malinowoczerwone. Jak sama nazwa tego gatunku wskazuje, żyje on na skalistych wybrzeżach, w pobliżu ścian skalnych z niszami i jaskiniami, w których urządza swoje gniazda. Zamieszkuje też gliniaste urwiska o krajobrazie stepowym lub tereny nad rzekami, sporadycznie suche tereny pustynne. Omija natomiast zwarte obszary leśne. Wiedzie on osiadły tryb życia i gniazduje w koloniach. Żywi się pokarmem roślinnym, zwłaszcza nasionami⁶⁴ i zielonymi częściami zarówno roślin uprawnych, jak i dziko rosnących⁶⁵. W skład ich diety wchodzi także ślimaki bez muszli, owady i dżdżownice. Natomiast źródłem mikroelementów jest dla nich glina, wapno, zaprawa murarska czy słona ziemia. Gołębie skalne zamieszkujące oazy żywią się nasionami roślin pustynnych. Na poszukiwanie pożywienia ptaki te wylatują wcześniej rano gromadą, liczącą zazwyczaj około 100 osobników⁶⁶.

⁶³ Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 255–257.

⁶⁴ Budowa anatomiczna wola gołębi charakteryzuje się tym, że składa się ono z dwóch kieszeni, w których połknięte w całości ziarno ulega zmiękczeniu. Dlatego ptak ten musi dużo pić: zanurza dziób w wodzie i zasysa ją, jak przez rurkę. Zwykle zaspakaja pragnienie w kilka sekund i odlatuje. Natomiast w roztrąceniu nasion w żołądku pomagają połknięte wraz z ziarnem kamyki – por. F. Sauer, *Ptaki lądowe*, dz. cyt., s. 94.

⁶⁵ Por. S. Péterfi, *Hodowla gołębi*, dz. cyt., s. 48; A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 255–256.

⁶⁶ Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, tłum. A. Różańska, Wydawnictwo RM, Warszawa 2012, s. 6–7.

Gołąb skalny jest bardziej płochliwy niż inne dzikie gołębie. Ma charakterystyczny kołyszający chód i choć biega słabo, jak wszystkie gołębie, to w poszukiwaniu pokarmu może chodzić bez znużenia przez wiele godzin. Chętnie wchodzi do wody, nie tylko po to, aby zaspokoić pragnienie, ale brodzi w niej i kąpie się. Osiąga prędkość lotu do 100 kilometrów na godzinę⁶⁷. Lęgi odbywa trzy- cztery razy w roku, a dwa złożone jaja wysiadują na przemian oboje rodzice. Samica nocą, a samiec w ciągu dnia. Po 16–18 dniach lęgną się młode, typowe gniazdowniki – ślepe, nieopierzone i bezradne. Po czterech tygodniach wylatują z gniazda i się usamodzielniają⁶⁸.

Znamienne dla gołębi jest to, że oboje rodzice w pierwszym tygodniu życia piskląt karmią je tzw. ptasim mleczkiem, czyli wydzieliną z wola, powstającą pod wpływem działania hormonu, jakim jest prolaktyna. Po upływie tego czasu młode otrzymują coraz więcej rozmięczonych ziaren. Rodzice karmią je jeszcze przez kolejnych dziesięć dni od chwili, gdy młode opuszczą gniazdo⁶⁹.

Domestykacja gołębia jest uzasadniana przez badaczy w różny sposób. Jedna z hipotez opiera się na poglądzie, że gnieźdzące się w rozpadlinach i załamach skalnych, pieczarach i ruinach gołębie skalne (*Columba livia*) były chętnie łowione przez starożytnych myśliwych, bowiem stanowiły źródło smacznego mięsa. Podbierali oni także z gniazd pisklęta, których hodowla prowadzona w zamknięciu doprowadziła z czasem do uzyskania form udomowionych gołębia. Dodać warto, że jako pierwsze prawdopodobnie zauważone i udomowione zostały trafiające się stosunkowo często wśród gołębi skalnych osobniki białe lub bardzo jasne, jednak bez cech albinotycznych⁷⁰.

Zakłada się, że ten sposób udomowienia gołębi skalnych rozpoczął się prawdopodobnie w dwunastym tysiącleciu przed Chrystusem. Powyższą hipotezę potwierdza znalezisko archeozoologiczne z terenu Izraela. W grocie Hayonim, znajdującej się w zachodniej Galilei, odkryto obok kości ludzkich także kości gołębi, które datowane są na okres neolitycznej kultury natufijskiej (10,5–8,5 tysięcy lat przed Chrystusem).

Z kolei hipoteza synantropii należy do jednych z najstarszych prób wyjaśnienia przyczyn domestykacji gołębi. Sformułował ją w 1805 roku Bechstein, w 1973 roku potwierdził Godwin, a w 1994 roku – Beneck. Mówi ona o tym,

67 W czasie „lotu ucieczkowego”, pozwalającego umknąć przed drapieżnikiem, może rozwijać prędkości nawet do 185 kilometrów na godzinę. Osiągnąć ją może pojedynczy osobnik w locie nurkowym ze złożonymi skrzydłami – por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 7.

68 M. Huszcz, *Gołębie*, dz. cyt., s. 6–7.

69 Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 7.

70 Por. W. Kopański, *Opowieści o rzeczach powszednich*, dz. cyt., s. 246; M. Huszcz, *Gołębie*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1990, s. 5, 7.

że gołąb skalny pojawił się w ludzkich siedliskach w VIII wieku przed Chrystusem w wyniku rozwoju uprawy roli przez człowieka, zwłaszcza zbóż. Towarzystwo człowiekowi dawało bowiem tym ptakom możliwość łatwiejszego zdobywania pokarmu.

Ciekawa jest również tzw. hipoteza świątynna domestykacji omawianego gatunku. Związana jest ona z tym, że w naturalnych siedliskach występowania gołębia skalnego – skalne wybrzeża z jaskiniami i góry – znajdowały się miejsca kultu niektórych bóstw, które poprzez swą architekturę zapewniały tym ptakom bezpieczne miejsca lęgowe oraz dostęp do pokarmu, jaki stanowiły resztki składanych w ofierze zbóż i chleba⁷¹.

Jednym z ośrodków wczesnego udomowienia gołębi był Egipt w okresie Starożytności (XXVII–XXII wiek przed Chrystusem⁷²). Ptaki te używano w kraju nad Nilem przeważnie w celach pocztowych⁷³, co potwierdzają starożytnie reliefy na tablicach kamiennych oraz malowidła przedstawiające te ptaki. Wyraźnie można je rozpoznać na przedstawieniach zagród dla bydła w mastabie Gem-ni-kei, datowanych w przybliżeniu na 2300 rok przed Chrystusem. Również spis majątkowy jednej z „oaz solnych”⁷⁴, pochodzący prawdopodobnie z 2100 roku przed Chrystusem, wymienia te ptaki i pozwala wnioskować o upowszechnieniu hodowli lub wykorzystania gołębi w kraju nad Nilem w tym czasie. Z kolei gołębie jako ptaki ofiarne znaleziono w komorze grobowej datowanej na 1500 rok przed Chrystusem. Natomiast z czasów Ramzesa III (lata 1184–1153 przed Chrystusem) pochodzą przedstawienia gołębi posłańców

71 Przywołane w pracy hipotezy przyczyn domestykacji gołębia podano za: H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 7.

72 Niniejsze ramy czasowe za: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 2: D–H, red. B. Petrozolin-Skowrońska Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 198.

73 Używanie gołębi do przekazywania wiadomości jest możliwe dzięki ich silnemu instynktowi powracania do rodzinnych gołębników, nawet z odległości 100–150 kilometrów. W celu lepszego wyćwiczenia tej naturalnej umiejętności gołębie trenuje się od pierwszego miesiąca życia. Sprawia to, że jako dorosłe latają z szybkością kilometra na minutę. Sprawia to, że przeciętny zasięg lotu gołębia pocztowego wynosi 100 kilometrów, a u wybitnych pocztowców może dochodzić nawet do 1000 kilometrów, po drodze lądując tylko w razie wyczerpania swych sił, wskutek pragnienia i głodu lub w celu nocnego wypoczynku. Największe niebezpieczeństwo dla gołębia pocztowego, powracającego do rodzinnego gniazda (gołębnika), stanowią drapieżne ptaki i burze; por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 256.

74 We wspomnianych oazach uprawiano drzewa owocowe, hodowano zwierzęta, produkowano natron, czyli tzw. sodę naturalną używaną do mumifikacji zwłok oraz sól. Minerale te pozyskiwano zwłaszcza w okolicy Wadi an-Natrum – por. *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 4: M–P, red. B. Petrozolin-Skowrońska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 405.

wypuszczanych przez kapłanów⁷⁵. Były one bowiem szybszymi posłańcami niż piechurzy i jeźdźcy, dlatego za ich pomocą rozsyłano wiadomości o koronacjach i uroczystościach na dworze faraonów. Również starożytni egipcyscy marynarze zabierali gołębie na pokłady swych statków. Dzięki nim przesyłali wiadomości o swoim powrocie. Również jądłospis starożytnych Egipcjan, w skład którego wchodziły m.in. pieczone gołębie, pozwala wnioskować, że mogły być to ptaki pochodzące z hodowli⁷⁶. Sugerowana niepewność, czy w przywołanych przypadkach chodzi o zwierzęta dzikie czy już udomowione, wynika z faktu, że w starożytnym Egipcie dzikie turkawki (*Streptopelia turtur*), zwłaszcza w zimie, występowały masowo (ptak wędrowny), co pozwalało na ich odławianie i niewątpliwie spowalniało proces domestykacji gołębi skalnych. Dopiero w Nowym Państwie (lata 1551–1070 przed Chrystusem), a zwłaszcza za panowania Ptolemeusza (lata 306–30 przed Chrystusem) upowszechniła się hodowla gołębi jako źródła smacznego mięsa i nawozu potrzebnego do użyźniania pól⁷⁷ oraz garbowania skór.

Ciekawą informacją jest również to, że miejsca do hodowli gołębi domowych urządzano w Egipcie w winnicach. Natomiast z drugiego tysiąclecia przed Chrystusem pochodzą informacje o istnieniu w kraju nad Nilem zawodu hodowcy gołębi. Jego obecności niewątpliwie wymagały duże hodowle gołębi, które jak podają źródła mogły w owym czasie liczyć nawet do 5 tysięcy ptaków⁷⁸.

Innym miejscem domestykacji gołębi była Azja Mniejsza, zwłaszcza teren dzisiejszego Libanu i Syrii, który pod koniec drugiego tysiąclecia przed Chrystusem stanowił terytorium Fenicji. Związane to było zapewne z tym, że Fenicjanie uważali tego ptaka za symbol Asztarte, bogini płodności i miłości. W pierwszym tysiącleciu przed Chrystusem, wraz z ekspansją kolonizacyjną, którą podjął ten lud, rozszerzył się kult Asztarte i poświęconego jej gołębia na kraje wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Potwierdzają to wykopaliska archeologiczne, zwłaszcza na Cyprze, gdzie przy świątyniach poświęconych bogini miłości i płodności odkryto gołębniki o charakterystycznej konstrukcji przeznaczone do hodowli „świętych gołębi”. Podobny kult tych ptaków rozwinął się także w starożytnej Asyrii, państwie położonym w północnej Mezopotamii, z centrum w okolicy obecnego Mosulu. Wzmiankowane są

75 Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 10.

76 Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 257.

77 Nawóz gołębi zawiera 5 proc. azotu, 2,25 proc. fosforu, 2,7 proc. wapnia oraz 30,8 proc. substancji organicznej i znakomicie nadaje się do przygotowania gleby pod uprawę warzyw dyniowatych (melonów, ogórków); por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 11.

78 Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 10–11.

one także w legendzie asyryjskiej o Semiramidzie, córce bogini Derketo, która została przez nią urodzona i porzucona w szczerym polu, gdzie żywiły ją gołębie i pasterze. Została ona potem królową Asyrii. Jednak po klęsce wojennej, poniesionej przez Asyryjczyków, gdy syn Semiramidy nastawał na jej życie, zmieniła się ona w gołębicę i odleciała ze stadem tych ptaków⁷⁹.

W Aszkelonie, świętym mieście Derketo, jak podają starożytne źródła, trzymano liczne stada świętych białych gołębi, które uosabiały córkę bogini-ryby – Semiramidę. Ptaki te hodowano także w Hierapolis, gdzie znajdował się kultowy posąg Atargatis z gołębiem na głowie oraz w innych ośrodkach kultu Aszarte – Atargatis – Afrodyty w obszarze basenu Morza Śródziemnego. Służyły do tego specjalne gołębniki, których wygląd znamy z zachowanych do naszych czasów wotywnych kolumbariów. Co więcej na Cyprze gołębie były na tyle święte, że jeśli zostało się wtajemniczonym w misteria ku czci Afrodyty, to pod żadnym pozorem nie wolno było ich zabijać i spożywać ich mięsa. Co więcej tylko kapłani mogli ofiarować bogini prawdziwego ptaka. Inni składali jedynie wota w postaci terakotowych wyobrażeń gołębi⁸⁰.

Domestykację gołębia skalnego w obszarze dorzecza Tygrysu i Eufratu przypisuje się jednak Sumerom⁸¹. Potwierdzają to pisemne świadectwa z początku trzeciego tysiąclecia przed Chrystusem. Jedno z nich mówi o kapłanie Gudea, który ofiarował gołębie bogini Bau. Natomiast na okres pomiędzy 2334 a 2279 rokiem przed Chrystusem datowane są psalmy pokutne zawierające opisy gołębników. Na dobrą znajomość zachowania gołębi wskazuje także postrzeżenie szybkości lotu tych ptaków jako symbolu chwały królów sumeryjskich czy obrazu uciekających wrogów. Płochliwość gołębi uchodziła z kolei za synonim lęku bogini ukrywającej się przed wrogami. Gołębie wykorzystywano także jako pomoc do orientacji w terenie. Świadectwo o tym daje babiloński *Epos o Gilgameszu*, w którym znajduje się opis potopu ze wzmianką o wypuszczaniu gołębia, jaskółki i kruka, czyli ptaków uposażonych przez naturę w bardzo dobry zmysł orientacji. Gołębie były także towarzyszami babilońskiej bogini Isztar. Była ona boginią miłości cielesnej i płodności. Do przejawów jej kultu należała prostytutka sakralna i religijne kastracje. Natomiast syryjska bogini Aszarte posługiwała się gołębiem w celu wymiany miłosnej korespondencji i z Baalem. Gołębie uważano także za pośredników między danym bóstwem a wiernymi⁸².

79 Por. S. Péterfi, *Hodowla gołębi*, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1977, s. 11–12; S. Borowicz, *Paphiaequae columbae – święte ptaki Cypru*, dz. cyt. 21.

80 Por. S. Borowicz, *Paphiaequae columbae – święte ptaki Cypru*, dz. cyt. 21–22.

81 Udomowili oni również turkawki, ale ich domestykacja nie była pełna.

82 Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 10–11.

W V wieku przed Chrystusem gołębie były znane w Atenach. Uważano je za ptaki święte, zwłaszcza rasy o białych piórach, i hodowano w świątyniach poświęconych bogini Afrodycie. Okoliczności, w jakich białe gołębie trafiły z Syrii do Grecji, opisał Herodot (484–428 przed Chrystusem). Według niego Asyryjczycy, Babilończycy i Presowie przywozili je do Aten, razem z posązkami bogini, której te ptaki były poświęcone. Gołębie te wykorzystywano także do szybkiego przekazywania wiadomości o wynikach igrzysk sportowych lub wieści z wypraw wojennych i handlowych⁸³.

Za pośrednictwem Greków gołąb domowy rozpowszechnił się po całej ówczesnej Italii. Wzmianki starożytnych pisarzy rzymskich pozwalają wnioskować o powszechności ich hodowli. Warron, żyjący na przełomie II i I wieku przed Chrystusem, w trzecim tomie swojej pracy pt. *Rerum rusticarum* (*O gospodarstwie rolnym*), opisuje chów gołębi za swoich czasów. Rozróżnia gołębie polne, gołębie skalne i gołębie półdzikie, które powstały ze skrzyżowania gołębia skalnego z gołębiem domowym. Z jego pracy dowiadujemy się także, że ptaki te trzymano zarówno w małych gospodarstwach, jak i w dużych fermach, gdzie znajdowały się gołębniki przeznaczone do hodowli nawet pięciu tysięcy gołębi. Omawia on wychów tych ptaków, żywienie, tucz⁸⁴ i użytkowanie, przytacza nawet ich cenę rynkową. Podaje on także, że gołębie pocztowe służyły do przekazywania wiadomości o wynikach wyścigów konnych, o zwycięstwach gladiatorów oraz do wysyłania zaproszeń. Inny pisarz rzymski – Pliniusz Starszy (23–79 po Chrystusie) w swej *Naturalis historia* (*Historia naturalna*) drobiazgowo opisuje chów gołębi. Charakteryzuje on m.in. hodowlę gołębi pocztowych, podkreślając, że w niektórych ważnych wypadkach używano ich do przesyłania wiadomości lub poleceń i jako przykład podaje oblężenie miasta Mutiny (dziś Modeny) w 43 roku przed Chrystusem, którego obrońca – Decimus Brutus – wysyłał do konsula listy przymocowane do nóg tych ptaków. Pozostając w zakresie tematyki militarnej, warto także dodać, że legiony rzymskie dysponowały specjalnymi wozami, na których transportowano gołębniki z gołębiami pocztowymi. Ptaki te bowiem służyły podczas działań wojennych do szybkiego przekazywania wiadomości. Przewoźne gołębniki instalowano także na

⁸³ Por. S. Péterfi, *Hodowla gołębi*, dz. cyt., s. 12; M. Huszcz, *Gołębie*, dz. cyt., s. 4.

⁸⁴ Zagadnienie tuczu gołębi wiąże się zwłaszcza z rasami mięsnymi, które cechuje szybkie tempo przybierania masy mięśni i tłuszczu, szybki wzrost piskląt, duża masa końcowa (800–1200 g) i znaczna wydajność mięsna. Obecnie hodowane rasy gołębi mięsnych charakteryzuje brak zdolności latania oraz ozdób. Zabija się je w 28–35 dniu życia, gdy osiągną wagę 600–800 g. Mięso ich uchodzi za bardzo smaczne, por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 256.

statkach, w tym na kutrach rybackich, z których wysyłano gołębie z wiadomością o pojawieniu się ławic ryb⁸⁵.

Spośród gatunków należących do rodziny gołębiowatych oswojono lub udomowiono także sierpówkę, zwaną też synogarlicą turecką (*Streptopelia decacoto*). Jej hodowla powszechna była w starożytnym Izraelu, bowiem Hebrajczycy wykorzystywali ją jako ptaka ofiarnego nadającego się na żertwę miłą Bogu⁸⁶. Warto dodać, że synogarlice różni od gołębi skalnych to, że gnieźdzą się na drzewach. Ptaki te charakteryzuje smukła i zgrabna sylwetka. Długość ich tułowia wynosi 30–35 centymetrów. Upierzenie mają szare w różnych odcieniach, skrzydła i ogon brązowe, a na szyi wyraźny, czarny półksiężyc⁸⁷.

5.3.2. Symbolika i znaczenie religijne gołębi w obszarze basenu Morza Śródziemnego

Hodując gołębie w gołębnikach, zaobserwowano, że ptaki te chętnie żyją gromadnie, ale równocześnie monogamicznie łączą się w pary i towarzyszą sobie nieustannie, często aż do śmierci. Zauważono, że czule odnoszą się do siebie nawzajem, „całują się” dzióbkami w głowy i szyje, a samczyk często karmi samicę. Widać to zwłaszcza w okresie wiosenno-letnim, kiedy samiec rozpoczyna zaloty. Demonstruje on wtedy wybrance wszystkie swe wdzięki i zdolności taneczno-akrobatyczne⁸⁸, gruchając przy tym czule i zachęcająco⁸⁹. Obserwacja ta sprawiła, że na całym Bliskim Wschodzie, a potem także w Grecji i Rzymie, gołębie stały się symbolami miłości. Co więcej, samczyk stanowczo zapędzający samiczkę znudzoną wysiadywaniem jaj z powrotem do gniazda, zaczął uchodzić za symbol szczytnych cnót małżeńskich. Przez to gołębie stały się atrybutami bogiń miłości i płodności, takich jak babilońsko-asyryjska Isztar,

⁸⁵ Por. S. Péterfi, *Hodowla gołębi*, dz. cyt., s. 12–13, 132; A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 256–257.

⁸⁶ Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 258.

⁸⁷ M. Huszcz, *Gołębie*, dz. cyt., s. 6.

⁸⁸ U tokujących gołębi skalnych (*Columba livia*) jest to charakterystyczny lot z klaskaniem, który ma zaimponować samicy. Samiec wzbija się w powietrze i 3–5-krotnie uderza o siebie skrzydłami nad plecami, co daje charakterystyczny dźwięk. Następnie ślizga się w powietrzu przez kilka kolejnych metrów z wysoko podniesionymi skrzydłami. Z kolei tokujący na ziemi samiec kręci się wokół osi pionowej, grucha i od czasu do czasu krótko uderza skrzydłami o siebie, por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 31.

⁸⁹ Por. W. Kopaliński, *Opowieści o rzeczach powszednich*, dz. cyt., s. 246; M. Huszcz, *Gołębie*, dz. cyt., s. 5, 7.

kananejsko-fenicka Asztarte, grecka Afrodyta i rzymska Wenus⁹⁰. Zaowocowało to tym, że we wszystkich świątyniach dedykowanych tym bóstwom hodowano gołębie, preferując zwłaszcza osobniki o białym upierzeniu⁹¹.

Od najdawniejszych czasów uważano gołębie za symbol wszystkiego, co boskie i dobre. „Boskość” tych zwierząt zrodziła się niewątpliwie na kanwie następującej zależności – skoro w jaskiniach oraz grotach skalnych mieszkają bogowie i równocześnie gnieźdzą się w nich gołębie, to ptaki te muszą być miłe bogom i pozostawać pod ich szczególną opieką. Dlatego, aby zapewnić sobie przychyłność bogów, zaczęto te ptaki dokarmiać. Dzięki temu z czasem nabrały one zaufania do ludzi, oswajały się i wreszcie udomowiły, co nastąpiło prawdopodobnie pod koniec epoki kamienia łupanego we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego⁹². Jak sygnalizowano w poprzednim podrozdziale, taką drogę domestykacji gołębi określa się mianem hipotezy świątynnej.

Do innych przyczyn, które doprowadziły do czczenia gołębia jako ptaka świętego, należy zaliczyć dużą płodność tych ptaków, zwłaszcza gołębi skalnych (100 dorosłych gołębi może dać rocznie do 250 młodych), równouprawnienie płci w zachowaniach rozrodczych oraz delikatność i czułą opiekę nad potomstwem⁹³.

Starożytna wiedza przyrodnicza wyróżniała następujące cechy gołębi: prostotę, miłość, łagodność, nieskazitelność, czystość, a także naiwność. Obserwując zgodne i pokojowe usposobienie tych ptaków, sugerowano nawet, że nie mają one zółci⁹⁴.

5.3.3. Biblijne wzmianki o gołębiach

Pierwsza biblijna wzmianka o gołębiu pojawia się w Księdze Rodzaju (8, 8–12) w perykopie opisującej potop. Stanowi ona wyraźne odwołanie do charakterystycznego dla tych ptaków, zwłaszcza dla gołębi skalnych (*Columba livia*), zmysłu orientacji w terenie wykorzystywanego przez te zwierzęta do znalezienia drogi powrotnej do miejsc gnieźdzenia się czy do gołębników, co zachodzi w przypadku gołębi hodowanych przez człowieka, a będących potomkami wymienionego gatunku. Biblia nie jest podręcznikiem zoologii i nie rozróżnia pomiędzy gołębiem skalnym i domowym, podaje jedynie, że chodzi o gołębicę

⁹⁰ Por. W. Kopaliński, *Opowieści o rzeczach powszednich*, dz. cyt., s. 246.

⁹¹ Por. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 103.

⁹² Por. *Album gołębi pocztowych i rasowych*, red. T. Kisiel, Wydawnictwo Piętka i Wydawnictwo Kartograficzne Mapy Ścienne Beata Piętka, Katowice 2006, s. 7.

⁹³ Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 8.

⁹⁴ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 229.

(hebr. יָוֹנָה *yóná*⁹⁵): „Potem wypuścił z arki gołębicę, aby się przekonać, czy ustąpiły wody z powierzchni ziemi” (Rdz 8, 8)⁹⁶. Ptak ten został wypuszczony z arki jako drugi, przed nim do rozeznania sytuacji wykorzystany został kruk, który również ma dobrze rozwinięty zmysł orientacji w terenie⁹⁷.

W eposie mezopotamskim, opisującym podobną sytuację, jest mowa o wypuszczeniu trzech różnych ptaków, a tym, który nie wraca, gdyż znalazł suchy ląd, jest kruk. Przypuszczać należy, że trzykrotne przywołanie w tekście biblijnym gołębia zaliczanego do ptaków czystych i przeciwstawienie go z nieczystym krukiem jest zamierzonym zabiegiem redakcyjnym autora. Kontrast jest widoczny nie tylko na poziomie zasygnalizowanej klasyfikacji biblijnej zwierząt na czyste i nieczyste, lecz także w odniesieniu do wyglądu tych ptaków⁹⁸. Kruki cechuje bowiem czarne upierzenie, a w odniesieniu do gołębi trzeba podkreślić, że preferencje hodowlane starożytnych skłaniały się wyraźnie w kierunku posiadania osobników o białych piórach.

Pismo Święte ukazuje nam także przedstawicieli rodziny gołębiowatych (*Columbiformes*) jako zwierzęta przeznaczone na żertwę miłą Bogu. W Księdze Rodzaju taka ofiara wzmiankowana jest w opisie przymierza, jakie Bóg zawarł z Abrahamem: „Wtedy Pan rzekł: «Wybierz dla Mnie trzyletnią

95 Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 381.

96 Zachowanie Noego jest typowym zachowaniem starożytnych marynarzy, stosowanym w celu znalezienia suchego lądu (Pliniusz, *Historia naturalna*, t. 1, ks. 6, 24). Takich żeglarzy miał na pokładzie Utnapisztim. Noe nie ma takiej specjalistycznej ekipy, ma do pomocy jedynie najbliższą rodzinę, co sugeruje, że może tylko liczyć na pomoc Boga – por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2013, s. 398 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 1.1).

97 Bardzo przydatne w odtworzeniu kontekstu kulturowego i ocenie oryginalności biblijnej perykopy o potopie jest jej porównanie z odpowiednimi fragmentami mezopotamskiego *Eposu o Gilgameszu*. W nim również jest mowa o wypuszczaniu ptaków w celu zorientowania się w sytuacji. Wymienia się tutaj gołębia, jaskółkę i kruka. Wszystkie te ptaki charakteryzuje doskonale rozwinięty zmysł orientacji w terenie, dlatego były one wykorzystywane przez starożytnych żeglarzy jako „przyrządy nawigacyjne” pozwalające dotrzeć do lądu. Potwierdza to m.in. *Epos o Gilgameszu*, w którym czytamy: „A gdy nadszedł siódmy dzień, | Wypuściłem gołębia, dałem mu polecieć – | Poleciał gołąb – i powrócił, | Że nie znalazł miejsca – powrócił. | Wypuściłem jaskółkę, dałem jej polecieć. | Poleciała jaskółka, powróciła, | Że nie znalazła miejsca – powróciła – | Wypuściłem kruka, dałem mu polecieć. | Poleciał kruk – i widział opadanie wód – | Kruk je, brodzi, kracze, nie powraca, | Wypuściłem z arki wszystko – odprawiłem ofiarę” – cyt. za: *Epos o Gilgameszu*, tłum. A. Lange, Wydawnictwo „Armoryka”, Sandomierz 2010, s. 51 (Wierzenia, Tradycje, Mity, Legendy i Baśnie Narodów Świata, 1).

98 Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 397–398.

jałowicę, trzyletnią kozę i trzyletniego barana, a nadto synogarlicę i gołębicę»” (Rdz 15, 9). Przekład Biblii Tysiąclecia, przywołując tutaj nazwę „synogarlica”, odsyła myśl czytelnika do gatunku gołębia, który był dobrze znany mieszkańcom terenów biblijnych, ponieważ pierwotny zasięg jego występowania obejmował południowo-wschodnią część basenu Morza Śródziemnego. Nomenklatura zoologiczna określa tym terminem synogarlicę turecką (*Streptopelia decaocto*), zwaną także sierpówką⁹⁹. W Izraelu dogodne miejsce do gniazdowania znajdował ten gatunek w Dolinie Jordanu, a z czasem w wyniku synatropizacji zaczął się gnieździć w miastach, w tym w Jerozolimie¹⁰⁰. Zaznaczyć jednak trzeba, że tekst hebrajski przywołuje tu słowo תור *tôr*, które jest onomatopeją i niemalże jednoznacznie wskazuje na inny gatunek gołębia, a mianowicie turkawkę (*Streptopelia turtur*)¹⁰¹. Jest to gatunek wędrowny i letni gość w Izraelu, bo jego obecność w doborze fauny na tym terenie odnotowuje się od kwietnia¹⁰².

Powyższa informacja z kolei mocno koresponduje z tłem przyrodniczym Pieśni nad pieśniami: „Na ziemi widać już kwiaty, nadszedł czas przycinania winnic, i głos synogarlicy już słyhać w naszej krainie” (Pnp 2, 12)¹⁰³. Pozwala ona m.in. dosyć dokładnie określić czas (porę roku, miesiąc), w jakim rozgrywają się opisywane wydarzenia. Co więcej, w tekście oryginalnym niniejszego cytatu również występuje hebrajski termin תור *tôr*, który należałoby raczej tłumaczyć jako „turkawkę”, a nie „synogarlicę”. Poniższe wyjaśnienie niewątpliwie będzie w pewnym stopniu uzasadnieniem niniejszej propozycji.

Hebrajska nazwa turkawki pokazuje, że ludzi w starożytności cechowała doskonale rozwinięta zdolność obserwacji. Musieli oni bowiem zauważyć, że samiec tego gatunku gołębia w okresie godowym przywabia samiczkę charakterystycznym „turr-turr-turr”. Poza nim jest milczący i nie rzuca się w oczy. Zwykle ukrywa się wśród liści, nie jest jednak zbyt bojaźliwy. Z kolei wspomniana wyżej sierpówka w czasie toków oznacza teren trzysylabowym odgłosem „gru-gruu-gru” z akcentem na drugą sylabę. Co więcej, dorosłe sierpówki mają na karku czarną pręgę obramowaną na białą, przez co łatwo odróżnić je od turkawek, które jej nie mają¹⁰⁴.

99 Por. F. Sauer, *Ptaki lądowe*, dz. cyt., s. 96.

100 Por. F. S. Bodenheimer, *Animal Life of Palestine. An introduction to the problems of animal ecology and zoogeography*, dz. cyt., s. 171.

101 Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Vocatio, Warszawa 2008, s. 644.

102 Por. F. S. Bodenheimer, *Animal Life in Palestine*, dz. cyt., s. 171; P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, dz. cyt., s. 54.

103 Cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4 (1965–1984).

104 Por. *Ptaki Europy. Przewodnik obserwatora i wskazówki do identyfikacji*, red. D. Mitchell, tłum. J. Czekaj, Wydawnictwo Elipsa, Warszawa 2003, s. 107, 130; F. Sauer,

Dodać również trzeba, że przekład Septuaginty (LXX) oddaje hebrajski termin תור *tôr* za pomocą greckiego słowa τρυγώνι oznaczającego turkawkę¹⁰⁵. Dzięki temu pozostaje on wierny tekstowi oryginalnemu. Natomiast hebrajski termin הַיָּא *gôzāl*, także występujący w cytacie wymieniającym zwierzęta, które Abraham ma złożyć w ofierze (Rdz 15, 9), oznacza „młodego ptaka”, w tym również „młodego gołębia” przeznaczonego na żertwę miłą Bogu¹⁰⁶.

W związku z powyższym nasuwa się kilka pytań, którym byłoby może warto kiedyś poświęcić więcej uwagi. Po pierwsze, czy autorzy biblijni, mimo że używali jednego terminu (תור *tôr*), rozróżniali pomiędzy tymi dwoma gatunkami gołębi przynależącymi do rodzaju *Streptopelia*? Po drugie, jeśli założymy, że synogarlica była gatunkiem, który starożytni Izraelici oswoili¹⁰⁷, to w jakim stopniu ten fakt wskazuje, że właśnie ten przedstawiciel rodziny gołębiowatych był przedmiotem ofiar, a nie turkawka, na którą wskazuje onomatopieczna nazwa hebrajska, użyta w przepisach liturgicznych odnoszących się do tej kwestii? Dlaczego szerszy kontekst niektórych perykop, odniesiony do współczesnej wiedzy ornitologicznej na temat omawianych gatunków, pozwala wskazać, którego gołębia miał na myśli autor biblijny?

W Księdze Kapłańskiej i Księdze Liczb zawarte są z kolei szczegółowe uwagi na temat rodzaju i sposobu składania ofiar z gołębi (patrz: Kpł 1, 14; 5, 7–10; 12, 6; 14, 22. 30; 15, 29; Lb 6, 10). Jedna z nich mówi o tym, że ptaki te stanowiły przede wszystkim ofiarę składaną przez ludzi ubogich:

Jeżeli zaś ktoś jest tak ubogi, że nie może przynieść owcy, to jako ofiarę zadośćuczynienia za grzech, który popełnił, przyniesie dwie synogarlice albo dwa młode gołębie dla Pana, jednego jako ofiarę przebłągalną, drugiego jako ofiarę całopalną (Kpł 5, 7).

Ptaki lądowe, dz. cyt., s. 96–97.

¹⁰⁵ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 369.

¹⁰⁶ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 173; G. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, dz. cyt., s. 170.

¹⁰⁷ Zwierzę oswojone to takie, które zatraciło właściwy dla gatunku dystans między nim a człowiekiem czy też agresję wobec niego. Brak dystansu objawia się np. tym, że zwierzę nie ucieka, pozwala się karmić i głaskać, nie gryzie. Oswajanie i wydanie potomstwa w niewoli to pierwszy etap domestykacji. O udomowieniu można bowiem mówić dopiero, gdy po wielu pokoleniach oswojenia i rozrodu w niewoli i pod kontrolą człowieka (m.in. selekcji) pojawiają się u zwierząt nowe cechy dziedziczne, zwane cechami udomowieniowymi – por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 16–19.

Ofiarowały je także ubogie kobiety na znak oczyszczenia po porodzie:

Jeżeli zaś ona jest zbyt uboga, aby przynieść baranka, to przyniesie dwie synogarlice albo dwa młode gołębie, jednego na ofiarę całopalną i jednego na ofiarę przebłągalną. W ten sposób kapłan dokona przebłągania za nią, i będzie oczyszczona (Kpł 12, 8).

Do tej starotestamentowej tradycji nawiązuje Ewangelia według św. Łukasza, gdzie czytamy o Józefie i Maryi, którzy w wyznaczonym ku temu czasie przybyli do Świątyni w Jerozolimie, aby wywiązać się z tego obowiązku: „Mieli również złożyć w ofierze parę synogarlic albo dwa młode gołębie, zgodnie z przepisem Prawa Pańskiego” (Łk 2, 24).

Sposób składania ofiar z gołębi także został w Biblii szczegółowo opisany:

Kapłan przyniesie go do ołtarza, ukręci mu główkę i zamieni go w dym na ołtarzu. Krew jego wycisnie na ścianę ołtarza. Potem oddzieli jego wole wraz z piórami i wyrzuci je na popielisko, na wschód od ołtarza. Następnie kapłan naderwie jego skrzydła, jednak nie oddzielając ich całkowicie, i zamieni w dym na ołtarzu, na drwach leżących na ogniu. To jest całopalenie, ofiara spalana, miła woń dla Pana (Kpł 1, 15–17; por. także Kpł 5, 8–10)¹⁰⁸.

Powyższe wzmianki o ofiarach z gołębi pokazują, że zapotrzebowanie na te ptaki było w Izraelu bardzo duże. W związku z tym w pobliżu Jerozolimy budowano specjalne gołębniki¹⁰⁹. Wychodowane w nich gołębie sprzedawano następnie na straganach i stołach handlowych w przedsionku Świątyni Jerozolimskiej. Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy jest zapis w Nowym Testamencie mówiący o przepędzeniu świątynnych handlarzy przez Jezusa: „I przyszli do Jerozolimy. Wszedłszy do świątyni, zaczął wyrzucać tych, którzy sprzedawali i kupowali w świątyni, powywracał stoły tych, co zmieniali pieniądze i ławki sprzedawców gołębi” (Mk 11, 15; por. Mt 21, 12; J 2, 14, 16).

¹⁰⁸ Por. R. A. Sikora, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 193–203.

¹⁰⁹ U Józefa Flawiusza (*Bellum Iudaicum*, ks. V, rozdz. 12, 2) czytamy, że koło Góry Oliwnej w Jerozolimie znajdowała się skała zwana Gołębnikiem. Były w niej prawdopodobnie wykute nisze przeznaczone do hodowli gołębi. Natomiast w es-Sûg koło Tel Sandahannah, w Araq el-Emir i Petrze odkryto natomiast gołębniki przeznaczone do masowej hodowli tych ptaków. Szacuje się, że liczyły one nawet do 2 tys. otworów lęgowych; por. Z. Kapera, *Przetwórstwo zwierzęce*, [w:] *Archeologia Palestyny*, red. L. W. Stefaniak, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1973, s. 496.

Biblijne perykopy odwołują się także do wyglądu i zachowania gołębi. Dla przykładu w Psalmie 68, 15 czytamy: „Gdy odpoczywali między zagrodami trzody, skrzydła gołębic srebrem się lśniły, a jej pióra zielonkawym odcieniem złota”. Z kolei w Psalmie 55, 7 do zobrazowania tęsknoty za spokojem, jaką daje bliskość z Bogiem, użyto następujących słów: „I mówię sobie: gdybym miał skrzydła jak gołąb, to bym uleciał i spoczął”.

W odróżnieniu od swych sąsiadów Żydzi nie czcili bogini miłości, której atrybutem był gołąb, ale liczne wzmianki odnoszące się do tego ptaka zawarte w Pieśni nad pieśniami pokazują, że w kontekście miłości i erotyki odwołania do niego były popularnym motywem literackim. W przywołanej księdze biblijnej używany jest on zarówno w odniesieniu do prezentacji przymiotów oblubienicy, jak i oblubieńca. Rozkochany oblubieniec tak mówi o swej wybrance: „O jak piękna jesteś, przyjaciółko moja, jak piękna, oczy twe jak gołębicę!” (Pnp 1, 15, por. także 4, 1), lub wprost nazywa ją swoją gołąbką: „Gołąbko ma, ukryta w zagłębieniach skały, w szczelinach przepaści, ukaż mi swą twarz, daj mi usłyszeć swój głos! Bo słodki jest głos twój i twarz pełna wdzięku»” (Pnp 2, 14; por. 5, 2; 6, 9). Również z ust oblubienicy padają słowa kunsztownego porównania odwołującego do tego ptaka: „Oczy jego jak gołębicę nad strumieniami wód. Zęby jego wymyte w mleku spoczywają w swej oprawie” (Pnp 5, 12).

Wzmianki o gołębiu są również częstym motywem literackim w księgach prorockich. U proroków daje się przede wszystkim zauważyć utożsamienie Izraela z gołębiem i jego losem, charakteryzującym się ciągłym umykaniem nieustającym prześladowaniom ze strony wrogów¹¹⁰ oraz powracaniem do swego gołębnika pomimo różnorodnych przeciwności. Przykład tego znajdujemy u Izajasza we fragmencie o Izraelitach wracających z niewoli babilońskiej: „Kim są ci, co lecą jak chmury i jak gołębie do swego gołębnika?” (Iz 60, 8)¹¹¹. Z kolei prorok

¹¹⁰ Gołębie cechuje szereg przystosowań do obrony przed wrogami. Jednym z nich jest specjalny rodzaj ucieczki. Gołąb, gdy dostrzeże drapieżnika składa skrzydła i w specjalnym locie nurkowym, niczym kamień, spada. W skalistym terenie kieruje się w stronę jakiejś szczeliny skalnej, zaś w zadrzewionym w środek korony najbliższego drzewa. Stwierdzono także, że chociaż poszczególne gołębie latające w stadzie rzadziej przeszukują wzrokiem okolicę, uzyskują w nim wyższy stopień bezpieczeństwa. Zbiorowa czujność w grupie jest wyższa, bowiem wiele oczu widzi więcej. Dlatego gołębie w stadzie zauważają drapieżnika, np. jastrzębia, z większej odległości, co daje im możliwość wcześniejszej ucieczki – por. B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych*, dz. cyt., s. 175; H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 33.

¹¹¹ W pozabiblijnej symbolice judaistycznej przykładem utożsamiania gołębicę z narodem wybranym – Izraelem, jest następujący opis zawarty w apokryficznej 4 Księdze Ezdrasza: „Panujący Panie, w wszelkiego lasu ziemi i wszystkich jego drzew wybrałaś jedna winnicę, i z całego okręgu ziemi wybrałaś sobie jedno wolne miejsce, i z wszystkich kwiatów świata wybrałaś sobie jedną lilię, i z wszystkich głębin morza napelniłaś sobie

Jeremiasz tak charakteryzuje tych, którzy w obliczu zagrożenia powinni ratować się ucieczką: „Opuszczajcie miasta i zamieszkajcie wśród skał, mieszkańcy Moabu, stańcie się podobni do gołębic, która się gnieździ na ścianach gardzieli urwiska” (Jr 48, 28; por. Ez 7, 16).

Prorocy nawiązują także do charakterystycznego głosu gołębia, który w języku angielskim jest scharakteryzowany słowem *moan*, które oznacza „jęczeć”, „stękać”, „lamentować”. Odnosi się to przede wszystkim do wabiącego nawoływania gołębi w gnieździe¹¹². Kopaliński stwierdził zaś, że gruchanie samców brzmi jak bolesne jęki duszącego się człowieka¹¹³. W związku z tym, staje się jasne, dlaczego prorok Izajasz wykorzystał to spostrzeżenie do zbudowania następującej wypowiedzi: „Jak piskłę jaskółcze, tak kwilę, wzdycham jak gołębicą. Czyż me słabną patrząc ku górze. Panie, cierpię ucisk: Stań przy mnie!” (Iz 38, 14). Deutero-Izajasz wskazał z kolei: „Wszyscy ryczymy jak niedźwiedzie i jak gołębie ciągle jęczymy. Spodziewaliśmy się prawa, ale go nie ma, i wybawienia, ale dalekie jest od nas” (Iz 59, 11). Do głosu gołębi odwołał się także prorok Nahum: „Piękność została obnażona, usunięta, jej służebnice lamentują jak kwilące gołębicę i biją się w piersi” (Na 2, 8).

Ponieważ zaobserwowano, że gołębie dobierają się w pary i tworzą zgodne stadła, zaczęto je uznawać za symbol czystości i powściągliwości. W takim kluczu trzeba zapewne także interpretować pouczenie, które Jezus kieruje do swoich uczniów: „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!”.

Liczne biblijne wzmianki o przedstawicielach rodziny *Columbiformes* związane są nie tylko z wykorzystaniem tych ptaków jako zwierząt ofiarnych, lecz także z przywoływaniem ich w charakterze motywu literackiego, osadzonego na gruncie wnikliwej obserwacji ich zachowań. Znajomość życia gołębi wpłynęła także na powstanie bogatej symboliki związanej z tym ptakiem, którą przejęła tradycja związana z Nowym Testamentem i wpięła go w treść ewangelicznych pouczeń, a przede wszystkim powiązała z Duchem Świętym.

jedną rzekę, i z wszystkich miast wybudowanych poświęciłeś sobie Syjon, i z wszystkich stworzonych ptaków mianowałeś sobie jedną gołębicę, i z wszystkiego była stworzonego upatrzyłeś sobie jedną owcę, i z wszystkich rozmnożonych narodów nabyłeś sobie jeden naród i dałeś temu ludowi, którego zapragnąłeś, uznane przez wszystkich prawo” (4 Ezd 5, 23–27) – cyt. za: S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 305.

¹¹² Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 11.

¹¹³ Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 99.

5.3.4. Zstąpienie Ducha Świętego pod postacią gołębicę

Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa w postaci cielesnej, w postaci gołębicę (gr. περιστερὰν¹¹⁴), podczas Jego chrztu w Jordanie (por. Mk 1, 9–11; Mt 3, 13–17; Łk 3, 21–22; J 1, 29–34), jest elementem teofanii – objawienia Jezusa jako syna Bożego. Wszystkie relacje ewangeliczne są ze sobą zgodne i mówią o tym ptaku. Różnią się zaś formułą używaną na określenie Ducha Świętego. W Ewangelii według św. Marka oraz w Ewangelii według św. Jana jest mowa o „Duchu” – gr. πνεῦμα (Mk 1, 10; J 1, 32), u św. Mateusza o „Duchu Boga” – gr. πνεῦμα τοῦ θεοῦ (Mt 3, 16), a św. Łukasz używa sformułowania „Duch Święty” – gr. πνεῦμα τὸ ἅγιον (Łk 3, 22)¹¹⁵.

Bartnicki zaznaczył, że już starożytni komentatorzy nie rozumieli niniejszej wzmianki o gołębicę dosłownie, lecz poszukiwali jej ukrytego sensu. Na taką interpretację wskazuje sam tekst analizowanej perykopy poprzez obecność przysłówka ὡς (Marek i Łukasz) lub ὡσει, (Mateusz), który każe tu widzieć porównanie. W związku z tym nie można tych słów odczytywać dosłownie, stwierdzając, że Duch Święty ukazał się jako gołębicą. Egzegeci starając się odpowiedzieć, dlaczego Duch Święty przedstawiony jest w tej formie, odwołują się zazwyczaj do pojęcia metafory lub symbolu¹¹⁶.

W związku z powyższym Franciszek Mickiewicz w swym komentarzu do Ewangelii według św. Łukasza stwierdza, że zstąpienie Ducha Świętego po chrzcie jest aktem, w którym Bóg ukazuje światu, że Jego Syn ma wypełnić dzieło zbawcze¹¹⁷. Dlatego też w Łukaszowym podkreśleniu „cielesnego” charakteru gołębicę nie chodzi o to, że Duch Święty przyjął postać materialną „wcielając się” w tego ptaka, ale o Jego rzeczywistą działalność. Mamy tutaj zatem do czynienia z obrazowym sposobem mówienia, którego zadaniem jest zilustrowanie rzeczywistości duchowej i przybliżenie jej czytelnikowi poprzez porównanie do rzeczywistości znanej z doświadczenia¹¹⁸.

¹¹⁴ Grecka nazwa gołębicę wskazuje na powiązanie tego ptaka z boginią Isztar, bo dosłownie oznacza „ptak Isztar” – por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 100.

¹¹⁵ Starotestamentalnymi tekstami, w których Duch otrzymuje miano „Świętego” są Mdr 1, 5 i Iz 63, 10–11, a wprowadza się je z faktu Jego uczestnictwa w życiu Boga.

¹¹⁶ Por. R. Bartnicki, *Chrzest Jezusa w Jordanie w perspektywie historiozbauczej*, [w:] *Verbum caro factum est. Księga Pamiątkowa...*, dz. cyt., s. 102–104.

¹¹⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 232.

¹¹⁸ Z takim samym obrazowym językiem wypowiedzi spotykamy się w Łukaszowym opisie zstąpienia Ducha Świętego na apostołów na kształt widzialnych języków ognia: „I ukazały się im rozdzielone języki na kształt ognia, który usiadł na każdym z nich” (Dz 2, 3).

Analizowaną wzmiankę o gołębicę egzegeci wiążą zazwyczaj z dwoma starotestamentalnymi obrazami, a mianowicie z unoszeniem się Ducha Bożego nad pierwotnym chaosem przed uporządkowaniem nieba i ziemi (por. Rdz 1, 2) oraz z gołębicą, którą Noe wypuścił z arki i która po jakimś czasie powróciła do miejsca, skąd wyfrunęła, niosąc gałązkę oliwną i zapowiadając tym samym nowe życie po klęsce potopu oraz wybawienie z niszczycielskiego żywiołu (por. Rdz 8, 8–12)¹¹⁹.

Powiązanie zstąpienia Ducha Świętego pod postacią gołębicę z Duchem Bożym unoszącym się nad pierwotnymi wodami (Rdz 1, 2) ma swe powiązanie z tradycją rabiniczną, która utożsamiała Go z tym ptakiem (por. b. Chag. 15a)¹²⁰. Porównanie tych opowiadań pozwala wyróżnić trzy elementy wspólne. Stanowią je: Duch Boży, woda oraz idea znajdowania się w powietrzu. W związku z tym można wnioskować, że symbol Ducha Świętego jako gołębicę wskazuje na ideę nowego stworzenia. Obraz Ducha Świętego zstępującego niczym gołębicę służy zatem do ukazania swoistego powtórzenia, a zatem rekapitulacji w życiu Mesjasza wydarzeń zawartych w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Wzmiankowana tu gołębicę jest więc znakiem budującym wymowną paralelę między początkiem czasów – pierwszym stworzeniem, a eschatologicznym stworzeniem. Impuls do konstytuowania się stworzenia eschatologicznego stanowi wydarzenie chrztu Jezusa w Jordanie, podczas którego głos z nieba potwierdza, że jest On Synem Bożym posłanym przez Ojca¹²¹.

Do takiego ujęcia powyższej kwestii uprawniają teksty biblijne ukazujące eschatologiczną rzeczywistość wylania Ducha na Izrael, którego celem jest przemiana i obdarzenie życiem (Iz 32, 15; Ez 36, 26; Jl 3, 1nn), a także ukonstytuowanie nowego stworzenia i odnowienie wszystkiego (Iz 32, 16; Ps 143, 10). Duch sprawia również, że Izrael na nowo odradza się do relacji z Bogiem (Ez 39, 28–29). Co więcej, Księga Mądrości (11, 24–12, 1) ukazuje Go jako uniwersalną moc Boga, która podtrzymuje i ożywia całe stworzenie¹²².

Natomiast poprzez powiązanie omawianego obrazu z perykopą mówiącą o gołębicę trzykrotnie wypuszczanej z arki przez Noego jawi się on nam jako znak nowego przymierza rozpatrywanego w kategoriach pierwotnego przymierza zawartego w stworzeniu i odnowionego po grzechu poprzez przymierze

¹¹⁹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 232.

¹²⁰ Por. R. Bartnicki, *Chrzest Jezusa w Jordanie w perspektywie historiozbawczej*, dz. cyt., s. 104–105.

¹²¹ Por. J. Marcus, *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2000, s. 164–166 (The Anchor Bible, 27); A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 167–168.

¹²² Por. M. S. Wróbel, *Uniwersalizm zbawczej ekonomii. Słowo, mądrość, duch*, [w:] *Stary Testament a religie*, red. I. S. Ledwoń, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 134–135.

z Noem, a teraz jeszcze piękniejszego, niż było na początku, bo uświęconego ofiarą Baranka Bożego i ożywionego Duchem Bożym. Z tego też powodu ewangeliczna perykopa mówiąca o zstąpieniu Ducha Świętego pod postacią gołębicę zawiera w sobie odniesienie do radości, jaka następuje po ustąpieniu wód potopu. Koniec potopu to potwierdzenie, że Bóg nadal troszczy się o swoje stworzenie. Symbolem tego jest właśnie powrót do arki ptaka wypuszczonego przez Noego, który niesie w dziobie świeży listek oliwny, znak zwycięstwa życia nad śmiercią oraz symbol pokoju¹²³. Dlatego też gołębicą jest zwiastunem nadziei¹²⁴.

Dodać trzeba, że nie bez znaczenia jest tu wyraźne podkreślenie, że gołębicą przyniosła świeży listek (Rdz 8, 11). Określenie to wyklucza ewentualność, że mogłaby być to jakaś pozostałość po starym świecie. Jest to znak, że ziemia znowu jest płodna. Potwierdzeniem trwałości tego procesu oraz tego, że wody potopu z pewnością ustąpiły, jest to, że trzecia z wypuszczonych przez Noego gołębic nie powraca na arkę¹²⁵.

Pomimo to Xavier Léon-Dufour sugeruje, że najprawdopodobniej w analizowanej perykopie nie chodzi o aluzję do gołębicę powracającej na arkę Noego (Rdz 8, 8–12) i stwierdza, że w Biblii, podobnie jak u licznych poetów, ptak ten może symbolicznie oznaczać miłość. Dlatego też poddaje pod dyskusję, czy wzmianka o niej nie odnosi się raczej do miłości Boga zstępującej w ten symboliczny sposób na ziemię¹²⁶.

Dodać również trzeba, że w Ewangelii według św. Mateusza (3, 16) można zauważyć przestawienie kolejności słów: „jak gołębicę” i „zstępującego” w porównaniu do paralelnego wersetu u Marka (1, 10). W ten sposób, jak zaznacza Paciorek, u Mateusza porównanie nie odnosi się do postaci gołębicę, ale do jej zstępowania i przychodzenia¹²⁷.

Warto zwrócić także uwagę na występujące w Ewangelii według św. Łukasza zestawienie chrztu Duchem Świętym i chrztu ogniem: „on [Jan] tak przemówił do wszystkich: «Ja was chrzczę wodą; lecz idzie mocniejszy ode mnie, któremu nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u sandałów. On będzie was chrzczył Duchem Świętym i ogniem» (Łk 3, 16). W domyśle występuje tu obok siebie łagodność wiązana z Duchem Świętym, zstępującym jakby pod postacią gołębicę, i potęgą ognia, który także jest wiązany z tą Osobą Boską (por. Dz 2, 3). W tradycji biblijnej – i nie tylko – ogień podobnie jak woda uznawany był

123 Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 306.

124 Por. *Biblia i jej kultura*, t. 1: *Stary Testament*, red. M. Quesne, P. Gruson, tłum. A. Domańska-Gruszka, A. Loba, P. Tomczak, Wydawnictwo Księży Pallotynów Prowincji Chrystusa Króla Apostolicum, Ząbki 2008, s. 64.

125 J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 399.

126 Por. *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 295.

127 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 167.

za narzędzie oczyszczenia, uświęcenia, a także ukonstytuowania przymierza i przygotowania do wypełnienia jakiejś misji (por. Rdz 15, 17; Iz 6, 7; Za 12, 10).

W związku z powyższym warto także zwrócić uwagę na to, że studium wierzeń i praktyk religijnych w obszarze basenu Morza Śródziemnego dostarcza nam przykładu powiązania gołębi z ogniem. Rzecz dotyczy symbolicznej wymowy czynności kultowej, jaką było gwałtowne spłonienie żywych gołębi w płomieniach ofiarnego stosu. Przywołany obrzęd był znamieny dla kultu niektórych bóstw, a przede wszystkim związanych z nim praktyk misteryjnych, odbywających się w sanktuariach zlokalizowanych we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Charakterystyczny był on zwłaszcza dla obrzędów sprawowanych na Cyprze ku czci Adonisa (króla-kapłana). Zwieńczeniem obchodów ku czci tego boga była bowiem specyficzna ceremonia ofiarowania gołębi. Polegała ona na tym, że ptaki te wypuszczano z klatek w taki sposób, aby na drodze swej ucieczki niespodziewanie wlatywały w płomień ofiarnego stosu i w nim spłonęły. Analogiczne praktyki były również typowe dla Adonidiów obchodzonych w Byblos, w syryjskim Hierapolis, a także w Tyrze i jego koloniach oraz w cylicyjskim Tarsie. Co więcej, dla cypryjskich Adonidiów charakterystyczne było powiązanie symboliki wody i ognia, bowiem w nich się to bóstwo uobecniało zarówno na płaszczyźnie mitu, jak i obrzędów. W pierwszym dniu misterii ku czci Adonisa, bóstwo to oddawane było toni wodnej, której władczynią była Afrodyta-Atargatis, czczona w Aszkelonie pod postacią ryby. Natomiast w drugim dniu, dzięki ofierze z gołębi trawionych przez płomień, uzyskiwał on boskość i łączył się z Afrodytą Niebiańską. Obrzęd ten jest zatem językiem religijnej metafory Adonisa, na boskość którego wskazuje ulatujące i umierające w płomieniach stado gołębi¹²⁸.

Z synoptycznego opisu wydarzenia chrztu Jezusa w Jordanie wyraźnie wyłania się intencja trynitarna, bowiem Ojciec objawia się w głosie z nieba i proklamuje Syna. Z nieba, siedziby Boga przybywa także Duch Święty. Jest Osobą różną od Jezusa, bo na Niego zstępuje i zarazem różną od Ojca, bo jest posłany w tym samym czasie, w którym słyhać głos z nieba. Co więcej, jest różną Osobą także z tego powodu, że jest widoczny „w postaci cielesnej” (Łk 3, 22).

Biorąc pod uwagę tło zoologiczne tej biblijnej wzmianki o zstępowaniu Ducha Świętego w mniemaniu autorki niniejszego opracowania należy dodać, że ptaki z racji umiejętności poruszania się wysoko w powietrzu, w obszarze niedostępnym dla ówczesnych ludzi, musiały być postrzegane jako stworzenia będące bliżej świata bogów. Z tego powodu w wielu religiach starożytnych określone gatunki tych zwierząt (np. orzeł) stały się atrybutami bóstw uranicznych, zwłaszcza solarnych i lunarnych. Postrzegano je także jako pośredników między

128 Por. S. Borowicz, *Paphiaequae columbae – święte ptaki Cypru*, dz. cyt. 15–19.

światem bogów i ludzi, a także zwiastuny ważnych wydarzeń. Funkcję taką spełniały także gołębie. Dla przykładu, w Egipcie, jednym z elementów ceremonii intronizacji faraona było wypuszczenie gołębi, które miały lecieć we wszystkich kierunkach, by zwiastować to zdarzenie. Ten gatunek ptaka, jako symbol Ducha Świętego, przywoływany jest także podczas chrztu Jezusa w Jordanie, kiedy głos z nieba potwierdza, że jest On Synem Bożym posłanym przez Ojca.

W związku z powyższym gołębica niezaprzeczalnie jawi się jako przedstawiciel fauny jak najbardziej odpowiedni na symbol Ducha Świętego. Jak inne ptaki przekracza ona barierę między niebem a ziemią, ale tylko jej przypisano tak szeroki wachlarz znaczeń pozytywnych. Jej symbolika pozbawiona jest ambivalencji. Nigdy nie utożsamiano jej z czymś złym. Spośród licznych biblijnych odniesień do tego ptaka jedynie prorok Ozeasz przedstawia gołębia jako wzór naiwności i głupoty: „Efraim jest jak gołąb naiwny i głupi: wzywają Egipt, idą do Asyrii” (Oz 7, 11).

5.4. Kwoka – Jezusowa metafora Bożej opieki

Zanim zaprezentowane zostaną konkretne przykłady wypowiedzi Jezusa, w których odwołuje się On do przedstawicieli świata fauny, jako metafor mówiących o Boskich przymiotach, warto pochylić się przez chwilę nad formą Jego nauczania. Tworzywo dla głoszonych przez siebie nauk czerpie On z otaczającego Go świata, a nie z przesłanek rozumowych stanowiących podstawę rozważań w typie filozoficznym. Stąd biorą się w wypowiedziach Jezusa przejawy lokalnego kolorytu galilejskiego. Niejednokrotnie snuje On swe rozważania religijno-moralne, przywołując obrazy z życia mieszkańców Galilei (rolników, rybaków, rzemieślników), korzysta ze znajomości flory i fauny galilejskiej oraz odwołuje się do zjawisk naturalnych, np. gdy wspomina o niebie, które różowieje przy zachodzie słońca. Nawiązuje on także w swych wypowiedziach do obrazów ze świata przyrody składających się na szatę literacką Tory i innych ksiąg Biblii Hebrajskiej, bowiem zrozumienie ich symbolicznego przesłania nie nastęrcza Jego słuchaczom większych trudności.

W nauczaniu Jezusa znajdujemy nawiązanie do jakże wymownej metafory opiekuńczego ptaka, chroniącego pod swoimi skrzydłami pisklęta, która w Starym Testamencie służy do przybliżenia tego, co oddać można, używając pojęcia Bożej opieki (por. Pwt 32, 11; Rt 2, 12; Ps 17, 8; 36, 8). Zostaje ona wpleciona w następującą wypowiedź Mistrza z Nazaretu:

Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani! Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście (Mt 23, 37; por. Łk 13, 34).

W tekście greckim przywołanego wyżej fragmentu Ewangelii według św. Mateusza, jak i w odpowiadającym mu cytacie z Ewangelii według św. Łukasza (13, 34; por. Mt 23, 37), występuje słowo *ορνις*, które może być tłumaczone jako „ptak”¹²⁹ lub wyjątkowo „kogut” bądź „kura”¹³⁰. Znalazło to swe odzwierciedlenie w przekładzie niniejszych wersetów na języki narodowe, bowiem zamiennie przywołuje się w nich „ptaka” lub „kurę”. Tendencję tę obserwujemy również w tłumaczeniu tych fragmentów na język polski. Dla przykładu, w przekładzie Biblii Tysiąclecia greckie słowo *ορνις* oddaje się ogólnym terminem „ptak”, zaś w pochodzącym z 1632 roku tłumaczeniu Biblii Gdańskiej w analizowanym wersecie wzmiankowana jest „kokosz”¹³¹: „Jeruzalem! Jeruzalem! które zabijasz proroki, i które kamionujesz te, którzy do ciebie byli posyłani: ilekroć chciałem zgromadzić dzieci twoje, tak jako zgromadza kokosz kurczęta swoje pod skrzydła, a nie chcieliście?”. W ramach uzupełnienia warto dodać, że analizowany termin grecki – *ορνις* – jako „kura” tłumaczony jest m.in. w przekładzie niniejszego fragmentu Biblii na język angielski, francuski, niemiecki i włoski¹³².

W związku z powyższym, zanim zostanie przeprowadzona egzegeza niniejszej wypowiedzi Jezusa, niewątpliwie cennym do niej przyczynkiem i uzupełnieniem będzie prezentacja zagadnień związanych z historią hodowli kury domowej i jej znaczeniem gospodarczym na obszarze starożytnego Bliskiego Wschodu. Również interesująco przedstawia się kwestia dotycząca roli tych ptaków w kulcie i wierzeniach ludów zamieszkujących basen Morza Śródziemnego. Zaprezentowane będą tu także informacje na temat znaczeń symbolicznych

129 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 436.

130 Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 3, dz. cyt., s. 320.

131 Nazwa „kura domowa” obejmuje kury, kwoki, kokoszki, pisklęta, kurczęta oraz koguty – por. W. Kopaliński, *Opowieści o rzeczach powszednich*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1987, s. 230.

132 Poniższe cytaty za programem BibleWorks, ver. 7.0.012.g (2006):

^{ESV} Matthew 23, 37: „O Jerusalem, Jerusalem, the city that kills the prophets and stones those who are sent to it! How often would I have gathered your children together as a hen gathers her brood under her wings, and you would not!”

^{ELB} Matthew 23, 37: „Jerusalem, Jerusalem, die da tötet die Propheten und steinigt, die zu ihr gesandt sind! Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küken versammelt unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt!”

^{FBJ} Matthew 23, 37: „Jérusalem, Jérusalem, toi qui tués les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants à la manière dont une poule rassemble ses poussins sous ses ailes..., et vous n'avez pas voulu!”

^{IEP} Matthew 23, 37: „Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono mandati, quante volte ho tentato di raccogliere i tuoi figli, come la gallina raduna i suoi pulcini sotto le ali e voi non avete voluto!”

przypisywanych tym przedstawicielom ptasiego świata fauny udomowionej powszechnie hodowanym dziś przez człowieka.

Kura domowa (*Gallus gallus f. domestica*) należy do rzędu grzebiących (*Galliformes*), rodzaju *Gallus*. Do tej pory za jej przodka uznawano dzikiego kura dzunglowego, żyjącego obecnie w lasach Jawy i nazywanego przez tubylców Bankiwa. Jego zasięg występowania obejmował kiedyś południowo-wschodnią Azję, dlatego obszar ten uważa się za jedno z ważniejszych miejsc udomowienia kury¹³³.

Najstarsze ślady hodowli kur odkryto w północno-wschodnich Chinach i datowane są one na VI wiek przed Chrystusem. Uważa się, że stamtąd lub z innych terenów wschodniej Azji kura domowa dostała się kolejno do środkowej Azji, następnie na Bliski Wschód, a później do Europy. Do środkowej Europy kura prawdopodobnie dotarła następującymi drogami – z Bliskiego Wschodu, z Zakaukazia lub wschodniej Europy (np. z Gruzji), gdzie udomowiono występujące tam formy dzikie. Z Azji Mniejszej kura trafiła także do Egiptu. Miało to miejsce prawdopodobnie w XV–XII wieku przed Chrystusem. Na takie wnioski pozwala datowanie na okres panowania XIX dynastii najstarszych szczątków kury domowej, jakie znaleziono w Egipcie oraz dwóch przedstawień koguta, które pochodzą z tego samego czasu. Przez długi czas chów kur w Egipcie odbywał się w ograniczonym zakresie. Charakteru gospodarczego nabrał on dopiero w okresie perskim, w VI–IV wieku przed Chrystusem¹³⁴.

Do starożytnej Grecji kura dotarła prawdopodobnie z Indii przez Persję, dlatego, jak podaje Arystofanes (V–IV wieku przed Chrystusem), była nazywana „ptakiem perskim”. Profesjonalna hodowla kur rozwinęła się zwłaszcza na wyspie Delos¹³⁵. Wyselekcjonowano tutaj nowe rasy, charakteryzujące się większą nieśnością jaj i walecznością kogutów, a także rozpoczęto kastrację kur i kogutów będącą sposobem na uzyskanie bardziej tłustego, kruchego i miękkiego mięsa. Na Delos wypracowano również zasady tuczenia kur i innych ptaków zaliczanych do drobiu¹³⁶. Informację tę zawdzięczamy Pliniuszowi Starszemu, który ujął to w następujących słowach: „Kury tuczyć zaczęli mieszkańcy Delos

133 Por. E. Verhoef, A. Rijs, *Encyklopedia kur ozdobnych*, tłum. D. E. Chelstowska, Bellona, Warszawa 2006, s. 11.

134 Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 241.

135 Grecka wyspa w archipelagu Cykladów na Morzu Egejskim, na południowy wschód od Grecji kontynentalnej – por. *Wyspy greckie*, red. M. Dubin, tłum. H. Górski, J. Puchalska, Wydawnictwo Wiedza i Życie, Warszawa 2001, s. 214–215 (Przewodniki Wiedzy i Życia).

136 Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 241–242.

i stąd powstał szkodliwy zwyczaj tłuste ptaki własnym ich tłuszczem namaszczone jadać¹³⁷.

Dodać warto, że wyspa Delos do 87 roku przed Chrystusem, w dużej mierze dzięki kwitnącemu portowi, była ważnym ośrodkiem handlowym na Morzu Egejskim¹³⁸. Znajdowało się tutaj także jedno z głównych sanktuariów Apollina, czyniące z Delos, jako miejsca narodzin tego boga¹³⁹, ważny ośrodek kultu wzmiankowany nawet w *Odysei*¹⁴⁰. Przybywający tu licznie pielgrzymi składali w ofierze zwierzęta, w tym kury. Ptaki przeznaczone na ten cel hodowano na wielkich fermach¹⁴¹. Taki rodzaj ofiary związany był z tym, że w mitologii greckiej i rzymskiej kogut przeznaczony był dla Apollina – Heliosa – jako boga słońca, gdyż obwieszczał jego wschód¹⁴². Ptak ten poświęcony był również Hermesowi – Merkurmu, bogowi handlu, ponieważ swym pianiem o brzasku wzywał ludzi do ich codziennych zajęć. Był on także składany w ofierze bogu-lekarzowi Asklepiosowi, jako podziękowanie za przywrócenie zdrowia¹⁴³, co zapewne także należy łączyć z solarną symboliką tego ptaka. Na takie wnioskowanie pozwala uwaga Arystotelesa (384–322 przed Chrystusem), zamieszczona w *Fizyce*, że słońce jest źródłem życia, a zatem wyleczenie z choroby jest także przywróceniem do życia. Dodać też warto, w jaki sposób mitologia grecka wyjaśnia pianie koguta o świcie związane z solarną symboliką. Przywołuje

137 Pliniusz Starszy, *K. Pliniusza Starszego Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, t. 4, tłum. J. Łukaszewicz, Księgarnia i Drukarnia J. Łukaszewicza, Poznań 1845, s. 103 (Biblioteka Klasyków Łacińskich, 10).

138 O dużym znaczeniu wyspy świadczy też fakt, że w 478/477 roku przed Chrystusem Ateńczycy ustanowili Delos siedzibą I Ateńskiego Związku Morskiego, zwanego też Związkiem delijskim, skierowanego przeciwko Persom. Tutaj pod okiem skarbników delijskich, w sanktuarium Apollina, były przechowywane pieniądze sojuszu – por. *Historia Grecji*, red. J. Bonarek, T. Czekalski, S. Sprawski, S. Turlej, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 107–108.

139 Według mitu na Delos skryła się ciężarna Leto przed prześladowaniem przez mściwą Herę, gdzie urodziła Apollina i Artemidę – por. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 592.

140 Por. *Britannica – edycja polska*, t. 9: *De–Du*, red. W. Wolarski, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 1999, s. 52–53.

141 Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 242.

142 O owym pianiu tak pisze Pliniusz Starszy: „Po pawiach najbardziej sławę czują koguty, których przyrodzenie stworzyło dla budzenia śmiertelników do pracy i dla przerwania snu. Znają one gwiazdy i czas trzygodzinny wednie rozróżniają pianiem. Ze słońcem idą spać, a o czwartej straży obozowej przywołują nas znowu do trosk i pracy” (ks. X, XIV), por. Pliniusz Starszy, *K. Pliniusza Starszego Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, dz. cyt., s. 35–37.

143 Por. W. Kopaliński, *Opowieści o rzeczach powszednich*, dz. cyt., s. 231.

ona postać Alektriona, młodzieńca będącego na usługach Aresa, który miał ostrzec swego pana, spędzającego noc na miłosnych igraszkach z Afrodytą, przed zazdrosnym Hefajstosem. Alektriona jednak zmorzył sen i bóg słońca Helios powiadomił Hefajstosa o spotkaniu kochanków, który w odruchu zemsty wystawił ich na pośmiewisko bogów. Ośmieszony Ares w swym boskim gniewie zamienił Alektriona w koguta, który od tego czasu pilnie wywiązuje się ze swego zadania i pianiem zwiastuje wschód słońca. Według antycznych wierzeń owo kogucie pianie o poranku miało także zmuszać demony nocy, m.in. Hekate, do odwrotu. Natomiast obserwowana u samca kury domowej poligamiczna natura, jego witalność i potencja seksualna zaowocowała tym, że kogut został poświęcony Amorowi – Erosowi, frygijskiemu bogowi płodności Attysovi czy synkretycznemu grecko-egipskiemu Hermesowi Serapis¹⁴⁴.

Samiec kury domowej jest także bohaterem pewnej starożytnej anegdoty, która wiąże się ze znanym greckim filozofem Platonem (427–347 przed Chrystusem) i jego definicją człowieka jako istoty żywej, dwunożnej i nieopierzonej. Przytacza ją Diogenes Laetrios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* (6. 2, 40) i zaznacza, że w chwili, kiedy Platon podał przywołaną wyżej definicję, cynik Diogenes z Synopy ośmieszył go, rzucając przed jego słuchaczy oskubanego koguta i krzyżąc: „Oto jest człowiek Platona”¹⁴⁵.

Zasady hodowli kur Rzymianie przejęli od Greków. Prowadzili oni przyzgodowy chów tych ptaków, ale jednocześnie hodowali je masowo na wielkich fermach ptasich zakładanych od I wieku przed Chrystusem. Stosowali także kastrację, uzyskując w ten sposób pulardy i kapłony. Oprócz różnie przyrządzanego mięsa kur spożywano także jajka¹⁴⁶ – gotowane, sadzone lub w postaci omlotu polanego sosem rybnym. Jajka podawano w charakterze przystawki, stąd ukuto powiedzenie: „Ab ovo usque ad malum”, co przyjęło się tłumaczyć – „Od jajka do jabłka” i używać na określenie całości i pełni¹⁴⁷. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że o jajku kurzym jest także mowa

¹⁴⁴ Por. J. Kowzan, *Kogut, czyli przyczynek do pewnej zwierzęcej ambiwalencji w kulturze*, [w:] *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach sztuce i życiu codziennym*, red. P. Kowalski, K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 122–123, 127–129 (Stomata Anthropologica, 1).

¹⁴⁵ Por. J. Kowzan, *Kogut, czyli przyczynek...*, dz. cyt., s. 121.

¹⁴⁶ Kura może codziennie znieść jajo o masie około 60 gramów, co stanowi nawet jedną trzydziestą wagi jej ciała. Jajo jest najlepszym na świecie produktem żywnościowym pochodzenia zwierzęcego, od razu opakowanym, bardzo trwałym i do tego uzyskiwanym przy stosunkowo niskich kosztach – por. T. Majewska, *Drobiarstwo – niekonwencjonalnie*, Oficyna Wydawnicza Hoża, Warszawa 2006, s. 7.

¹⁴⁷ Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 242.

w Ewangelii według św. Łukasza, gdzie czytamy: „Lub też gdy prosi o jajko, czy poda mu skorupioną?” (Łk 11, 12).

Grecy i Rzymianie hodowali także koguty w celach rozrywkowych (widowiskowych i hazardowych) – wykorzystywali je do walk¹⁴⁸. Do ich tresury zatrudniano profesjonalnych trenerów. Dodać trzeba, że owe starożytne walki kogutów niejednokrotnie miały także charakter sakralny, bowiem wrodzona zadziorność tych ptaków oraz wola zwycięstwa nad innymi samcami swojego gatunku związały je z bogami wojny, m.in. z greckim Aressem czy rzymskim Marsem¹⁴⁹.

W Rzymie kury były również ptakami wróżebnymi. O pomyślnej lub złej wróżbie świadczył ich apetyt. Jeśli jadły one rozsypane ziarno, odczytywano to za dobry znak, a gdy nie chciały go dziobać, widziano w tym niepomyślną wróżbę¹⁵⁰.

Ewangeliczne wzmianki o kogucie sprawiają, że przestajemy mieć wątpliwości, co do obecności i chowu kury domowej w Palestynie w czasach Nowego Testamentu. Ptak ten występuje w kontekście zapowiedzi Piotrowego zaparcia się Jezusa: „Jezus mu rzekł: «Zaprawdę, powiadam ci: Jeszcze tej nocy, zanim kogut zapieje, trzy razy się Mnie wyprzesz»” (Mt 26, 34; por. Mk 13, 35; Łk 22, 34; J 13, 38), i jej wypełnienia się: „Wtedy począł się zaklinać i przysięgać: «Nie znam tego Człowieka». I w tej chwili kogut zapiał” (Mt 26, 74; por. Mk 14, 68; Łk 22, 60–61; J 18, 27)¹⁵¹.

Chów kur domowych warunkował niewątpliwie doskonałą znajomość ich zachowania i sposobu życia, co znalazło odzwierciedlenie w wypowiedzi Jezusa na temat charakteru Bożej opieki. Przywołuje on w tym celu obraz ptaka – kwoki¹⁵² troszczącej się o swe pisklęta, która na widok niebezpieczeństwa (np.

¹⁴⁸ Podstawą do takiego wykorzystania kogutów była zapewne obserwacja ich zachowania w czasie wodzenia kur. Jest ono bowiem specyficzne. Kogut posiadający swój kurzy harem jest bardzo dumny, a jednocześnie troskliwy, odważny, waleczny i czujny. Nie tylko głośno ostrzega swoje stadko w obliczu każdego zagrożenia, lecz także go broni, rzucając się na napastnika lub rywala. Dziobie go i drapie. W skutecznym ataku pomagają mu zwłaszcza ostrogi, które ma na nogach. Rosną one wraz z wiekiem koguta o mniej więcej centymetr rocznie. W związku z powyższym obecność koguta daje kurom poczucie bezpieczeństwa – por. T. Majewska, *Drobiarstwo – niekonwencjonalnie*, dz. cyt., s. 7–8.

¹⁴⁹ Por. J. Kowzan, *Kogut, czyli przyczynek...*, dz. cyt., s. 126.

¹⁵⁰ Por. S. Kobielski, *Bestiarium chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 174; A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 243–244.

¹⁵¹ Więcej na ten temat: T. W. Martin, *Watch During the Watches (Mark 13:35)*, „Journal of Biblical Literature” 120 (2001) nr 4, s. 685–701.

¹⁵² Na kwokę (nasiadkę) wybiera się zazwyczaj kurę dwu- lub trzyletnią o spokojnym temperamencie. Podkłada się pod nią 13–18 jaj, które muszą być ułożone w gnieździe w jednej warstwie, tak aby dobrze zostały okryte przez nasiadkę. Wyląg kurczątków trwa 21 dni – por. *Hodowla zwierząt*, t. 2, red. Z. Szlaszyńska, W. Fijałkowska, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1996, s. 192.

drapieżnika) zwołuje je do siebie, chroni pod swoimi skrzydłami i ogrzewa. Zapewnia im w ten sposób bezpieczeństwo, choć sama naraża się na pierwszy atak przeciwnika. Etologia tłumaczy to zachowanie instynktem uaktywniającym się u kur szczególnie przy wykonywaniu tzw. obowiązków rodzicielskich, czyli wodzeniu kurcząt. Sprawia on, że kura – płochliwa poza okresem rozmnażania – z chwilą, gdy zostaje kwoką¹⁵³, daje liczne dowody wielkiej odwagi. Rzuca się np. na psa, przed którym poprzednio tchórzliwie uciekała, dziobie go i bije skrzydłami. Instynkt jej nakazuje, aby w obronie piskląt była tak odważna i agresywna, żeby potrafiła odpędzić dużo większego od siebie napastnika¹⁵⁴.

Potwierdzeniem tego, że przywoływanie w dyskusji obrazu kury z kurczętami, a nie jakiegoś innego ptaka, jest właściwy dla omawianych w niniejszym podrozdziale fragmentów Ewangelii (Mt 23, 37; Łk 13, 34), na polu języka greckiego stanowi dzieło Plutarcha (żył w latach około 50–125 roku po Chrystusie) pt. *O miłości rodziców do swoich dzieci*. Do pokazania bezinteresownej miłości używa on także kwoki wodzącej pisklęta. Dodać warto, że z tego samego powodu w kulcie Demeter była ona symbolem miłości macierzyńskiej okazywanej ludziom przez boginię. Grecy uważali Demeter za ubóstwienie Matki Ziemi, rodzącej ze swego łona wszelkie życie i zapewniającej mu wzrost, a także ponownie przyjmującej go w siebie, gdy osiągnie ono swój kres¹⁵⁵.

W słowach: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani! Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście” (Mt 23, 37) wyraża się pełen bólu Jezusowy lament nad Jerozolimą. Stwierdzenie „Ile razy...”, jak możemy odczytać w komentarzu Paciorka, obejmuje całą historię Świętego Miasta i odsyła myśl do wszystkich tych wydarzeń, kiedy „Dzieci Jerozolimy” odrzucały wezwanie niosące ze sobą zapowiedź bezpieczeństwa¹⁵⁶.

Jezus utożsamia się tu (Mt 23, 37) z samym Bogiem, który przez wieki chronił swój naród i jego stolicę. Służy mu do tego dobrze znany z kart Biblii

153 Instynkt kwoczenia u kur jest uwarunkowany hormonalnie (wydzielanie prolaktyny).

Prowadzi on do przerwy w nieśności wywołanej uwsteczaniem jajnika i jajowodu, spowolnienia przemiany materii, podniesienia ciepłoty ciała. Inne przejawy kwoczenia to charakterystyczny głos i uporczywe przebywanie na gnieździe. Kury osiągają ten stan po zniesieniu tyłu jaj, ile zdołają obsiąć, bowiem wiąże się on z chęcią wysiadywania jaj i wodzenia piskląt. Trwa on około siedmiu tygodni, z czego trzy tygodnie przypada na wysiadywanie jaj. Jednak człowiek, ciągle podbierając im jaja, zmusił je do coraz większej nieśności – por. T. Majewska, *Drobiarstwo – niekonwencjonalnie*, dz. cyt., s. 8.

154 Por. J. Sokołowski, *Tajemnice ptaków*, dz. cyt., s. 19–20.

155 Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 239.

156 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2008, s. 432 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.2).

Hebrajskiej motyw ptaka troszczącego się o swe młode, który w Jego wypowiedzi przyjmuje obraz kwoki gromadzącej pod swoimi skrzydłami pisklęta (gr. *νεοσοός* – pisklę¹⁵⁷). Poprzez takie powiązanie jest on odczytywany przez słuchaczy Jezusa jako symbol miłości Boga do Izraela. Jezus pokazuje w ten sposób zarówno dramat Boga, którego miłość do swego ludu była wielokrotnie odrzucona, jak i tragedię narodu wybranego, który w obliczu zagrożenia nie ucieka się do swego Wybawcy.

Z kolei paralelny fragment pochodzący z Ewangelii według św. Łukasza (13, 34) nieco rozbudowuje przywołany obraz i ukazuje naszym oczom ptaka, który na widok niebezpieczeństwa (drapieżnika) zwołuje pisklęta do siebie, aby je wraz z całym gniazdem (gr. *νοσσία* – gniazdo z pisklętami¹⁵⁸) ukryć pod skrzydłami. Matka w ten sposób zapewnia im bezpieczeństwo, choć sama równocześnie naraża się na pierwszy atak przeciwnika¹⁵⁹. Gniazdo piskląt jest zawsze tam, gdzie ptak złożył jaja, wysiadywał je i gdzie leżyły się młode. Nie tam, gdzie akurat matka siądzie, by ogrzać lub ochronić swe potomstwo. Jest to miejsce przez nią starannie wybrane. Tak też jest z Jerozolimą, bo została ona wybrana przez Dawida, praojca Mesjasza, na stolicę narodu wybranego i uświęcona obecnością Boga w świątyni. Co więcej, miasto to uosabia cały Izrael.

Antoni Paciorek w swoim komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza wzmiankuje także o dziejach interpretacji omawianego tekstu (Mt 23, 37) i stwierdza, że komentatorzy nie poświęcali mu zbyt wiele miejsca. Zaznacza jednak, że podkreślali oni ogromną miłość Zbawiciela wobec Jerozolimy. Odnosi się m.in. do św. Jana Chryzostoma, który w swoim komentarzu określił omawianą wypowiedź Jezusa jako słowa matki, która miłuje swoje dzieci. Wspomina także o św. Apolinarym, który uważał, że jest to obraz całej ekonomii zbawienia polegającej na gromadzeniu wszystkich. Tragizm jednak polega na tym, że nie wszyscy mogą chcieć znaleźć się w zasięgu bezpiecznych skrzydeł Chrystusa¹⁶⁰.

Z kolei Dorothea Forstner stwierdza, że Ojcowie Kościoła wyjaśniają treść analizowanego fragmentu Ewangelii (Mt 23, 37; paralel. Łk 13, 34) bardzo głęboko i w sposób pełen uroku, często nawiązując do starotestamentalnego

157 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 412; G. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, dz. cyt., s. 163.

158 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 412.

159 F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012, s. 114 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3.2).

160 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, dz. cyt., s. 434–435.

motywu „skrzydeł Boga”¹⁶¹. Dodać również trzeba, że komentarze te cechuje godna pozazdroszczenia plastyczność w prezentacji zachowania się kwoki. Dobrze ilustruje to następująca wypowiedź św. Augustyna:

Żywi więc [Chrystus] chorych, sam będąc słaby, jak kokosz swe pisklęta, do niej się upodabnia. Tak mówi do Jerozolimy: „Ilekroć chciałem zgromadzić synów twoich, jak kokosz zgromadza pisklęta swe, a nie chciałaś” (Mt 23, 37). Widzicie zaś, bracia jak kokosz słabnie dla swych piskląt. Przy żadnym innym ptaku nie poznaje się tak, że jest matką. Widzimy na naszych oczach wróble budują gniazda, jaskółki, bociany, codziennie widzimy gnieźdzące się gołąbki, tych, o ile ich w gniazdach nie widzimy, jako rodziców nie poznajemy. Kokosz zaś pokazuje się tak słabą przy swych pisklętach, iż choćbyś dzieci nie widział, matkę jednak poznajesz. Tak jej skrzydła są opuszczone, pióra najeżone, głos chrapliwy, wszystkie jej członki osłabłe i wycieńczone, iż jak powiedziałem, choć dzieci nie widzisz, matkę jednak poznajesz. Tak więc Jezus jest znużony, zmęczony (przebytą) drogą (*Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana. Homilia 15, 7*)¹⁶².

Podsumowując, należy stwierdzić, że przypisany Jezusowi obraz kwoki mówi o opiece i wyraża Jego czułość. Pokazuje także Jego pragnienie jedności. Natomiast w konfrontacji z tym, co o zachowaniu tego ptaka mówi etologia, analizowana perykopa jest przykładem szczegółowej obserwacji, która została wykorzystana do ukazania teologicznego pouczenia.

¹⁶¹ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 239.

¹⁶² Cytat za: D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 239–240; por. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 174–175.

Zakończenie

Pismo Święte to wspaniałe dzieło literackie ukazujące z niezrównanym kunsztem, barwnie i dynamicznie, jak codzienne życie poszczególnych ludzi, a nawet całych narodów, jest naznaczone obecnością Boga. Życie to jest osadzone w realiach ówczesnej przyrody. Dlatego nie dziwi nas, że od opowiadania o stworzeniu w Księdze Rodzaju do opisu Nowego Jeruzalem z drzewem życia i Barankiem, jaki przywołany jest w Apokalipsie, wątki odnoszące się do świata fauny i flory są bardzo liczne. Niektóre z nich pełnią na kartach Biblii specyficzną rolę. Na uwagę zasługuje zwłaszcza biblijny zoomorfizm służący ukazaniu obrazu Boga i Jego działania. Ktoś zapyta: jak to możliwe? Przecież religia Izraela, chcąc podkreślić duchową naturę Boga, tzn. odrębną od wszystkiego co ziemskie i materialne, zakazywała wykonywania jakiegokolwiek Jego wizerunku. Odnosi się do tego jasno sformułowany przepis:

Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą (Wj 20, 4–5).

Lektura Pisma Świętego pokazuje jednak, że najwyraźniej nie przeszkadzał on, aby w opisie przymiotów Boga odwoływać się do konkretnych gatunków zwierząt, a nawet wykonywać Jego zwierzęce wyobrażenia. Zagadnienie to, jak widać, jest niezwykle ciekawe, dlatego jego zgłębienie stało się celem niniejszego opracowania.

Myślą przewodnią, która przyświecała realizacji tematu dotyczącego zoomorficznych aspektów obrazu Boga w Piśmie Świętym było przede wszystkim wykazanie, że współczesna zoologia może nie tylko naświetlić wiele kwestii związanych z prawidłowym odczytaniem tła przyrodniczego licznych perykop

biblijnych, lecz także dać podstawy do określenia, co stało u podstaw przypisania danym przedstawicielom fauny biblijnej ściśle określonego wachlarza znaczeń symbolicznych. Dlatego w niniejszej pracy starano się pokazać, w jaki sposób współczesna egzegeza może w odpowiedzialny i prawidłowy sposób korzystać z osiągnięć nauk przyrodniczych, a zwłaszcza z dorobku różnych dyscyplin wchodzących w skład zoologii. Okazuje się, że w badaniach dotyczących fauny biblijnej szczególnie pomocne są takie nauki, jak zoogeografia, zooarcheologia oraz etologia. Pierwsza z nich pokazuje bowiem, jak prezentują się kwestie związane z rozmieszczeniem poszczególnych gatunków zwierząt na terenach biblijnych zarówno w czasach obecnych, jak i historycznych. Druga dostarcza przede wszystkim informacji z zakresu hodowli i wykorzystania gatunków udomowionych przez ludzi starożytnych. Trzecia zaś, niekiedy ku naszemu dużemu zaskoczeniu, potwierdza trafność i dokładność przyrodniczych spostrzeżeń poczynionych przez autorów natchnionych, a dotyczących zachowania się i sposobu życia niektórych gatunków fauny biblijnej, które stały się dla nich m.in. kanwą do obrazowego wyrażenia kwestii związanych z przymiotami Boga i Jego działaniem.

W związku z powyższym niniejsze opracowanie dowodzi, że warsztat egzegety i zoologa mogą się wzajemnie uzupełniać, niekiedy w bardzo twórczy sposób. Ukazuje ona także, że na polu badań biblijnych odniesienie się do dorobku nauk zoologicznych ma niemałe znaczenie dla tzw. egzegezy kulturowej, dotyczącej w omawianym przypadku ukazania znaczenia zoomorficznych aspektów obrazu Boga w Biblii na tle wyobrażeń bóstw czczonych przez sąsiadów Izraela. Jak się okazuje, takie podejście do tego zagadnienia chroni od „wypaczeń” związanych z niewłaściwym rozumieniem przez współczesnych dawnych realiów przyrodniczych. Dodać również trzeba, że zoologia też może czerpać pewne informacje z Biblii, zwłaszcza w zakresie weryfikacji doboru gatunkowego zwierząt na terenie Bliskiego Wschodu w czasach starożytnych. Wszystko to niewątpliwie potwierdza, że nie należy obawiać się prób interdyscyplinarnego podejścia do niektórych zagadnień. Potwierdzają to najistotniejsze konkluzje i oryginalne rozwiązania badawcze, jakie zostały zastosowane w opracowaniu niniejszego zagadnienia.

Niewątpliwie innowacyjnym rozwiązaniem było dokonanie zoologicznej i kulturowej charakterystyki tych gatunków zwierząt, które zostały przywołane przez autorów natchnionych w celu ukazania przymiotów Boga i sposobów Jego działania. Takie podejście pokazało, że zoologia nie tylko daje podstawy pozwalające wnioskować o źródle przypisania danym przedstawicielom świata fauny określonych znaczeń symbolicznych, lecz także umożliwia weryfikację poprawności ich interpretacji na polu egzegezy biblijnej, głównie poprzez naświetlenie przyrodniczo-kulturowo-religijnego tła poszczególnych perykop.

Ponadto okazało się, że biblijne wzmianki na temat zoomorficznych aspektów obrazu Boga w Piśmie Świętym można podzielić na dwie grupy, przyjmując za kryterium przywołanie określonego gatunku zwierzęcia. Do pierwszej z nich zaliczają się te biblijne wzmianki, w których konkretne gatunki zwierząt służą ukazaniu przejawów Bożego działania. Natomiast do drugiej przyporządkować trzeba te perykopy, które przywołują określonych przedstawicieli świata fauny biblijnej w celu ukazania Bożych przymiotów.

Autorzy biblijni, prezentując aspekty Bożego działania, odwołują się przede wszystkim do największych i najgroźniejszych drapieżników, jakie żyły w ich czasach biblijnych: lwa, pantery, niedźwiedzia czy wilka. Podkreślić trzeba, że ze względu na specyficzne położenie geograficzne tego obszaru są to przedstawiciele fauny trzech kontynentów: Afryki, Azji i Europy. W związku z powyższym zakres znaczeń symbolicznych przypisywanych tym gatunkom nierzadko ma charakter ogólnoludzkich toposów, które każą je postrzegać jako synonim niebezpieczeństwa, grozy, niespodziewanego ataku czy krwiożerczości. Odwołują się do tego także autorzy biblijni, pokazując sposób Bożego działania. Jest ono tak różnorodne, jak rozmaite są strategie łowieckie przywołanych gatunków zwierząt. Dlatego może ono być niespodziewane, a równocześnie niezwykle skuteczne, jak ciche skradanie się i gwałtowny atak głodnego lwa lub pantery (por. Jr 49, 18–19, Iz 31, 3–5). Działanie Boże nie jest też w żadnej mierze chaotyczne ani pozbawione podstaw. Wskazuje na to zwłaszcza porównanie Jego reakcji do zdeterminowanej instynktem zachowania niedźwiedzicy, której zabrano niedźwiadki (por. Oz 13, 7–9). Co ciekawe, jest ono również porównywane przez autorów natchnionych do skuteczności strategii łowieckiej watahy wilków, przed którą nie umkną nawet duże ssaki kopytne (por. Jr 5, 6; Ha 1, 8).

Z kolei ukazaniu Bożych przymiotów, takich jak troskliwość, moc, siła czy potęga, służą zarówno duże zwierzęta drapieżne, jak i największy ssak udomowiony – byk, który w starożytności był hodowany w rejonach basenu Morza Śródziemnego. Na bazie obrazowego języka Biblii motyw majestatycznego orła i jego potężnych skrzydeł (por. Wj 19, 4; Pwt 32, 11–12) jest sposobem ukazania wielkiej troskliwości Boga. Do pokazania mocy Bożej wykorzystuje się zaś obraz młodego i silnego byka z okazałymi rogami (por. Rdz 49, 24; Iz 49, 26; 60, 16; Ps 132, 2. 5) – zwierzęcia hodowanego przez człowieka, który poznawszy potężną moc byka, ukrytą w sile jego mięśni, zaczął ją wykorzystywać – najpierw więc ujarzmił jego gwałtowne instynkty poprzez kastrację. Duże rogi ułatwiały oprzęganie tych zwierząt, dlatego stały się one z czasem symbolem mocy, także mocy Boga i oczekiwanego Mesjasza (por. Ha 3, 4; Łk 1, 69). Również lew ze swym głośnym i budzącym trwogę ryczeniem posłużył autorom biblijnym w opisie obrazu Boga – potężnego, mocnego, który niczym ten wielki ryczący kot obwieszcza z Syjonu (por. Jr 25, 30): „Jestem! Jestem tutaj i wiedzcie,

że będę bronił tych, których sobie wybrałem!”. Ryczenie lwa, jak pokazują obserwacje zoologiczne, nie jest znakiem wyruszenia na łowy, ale sygnałem poświadczającym jego obecność na danym terenie i służącym mu do wyznaczenia granic rewiru, na który nie powinny się zapuszczać inne osobniki. Również wąż posłużył autorowi Księgi Liczb (Lb 21, 6–9) do ukazania uzdrawiającej mocy Jahwe. U podstaw tej symboliki także prawdopodobnie leżała obserwacja przyrodnicza. Węże bowiem co jakiś czas przechodzą wylinki, zmieniają skórę, co zinterpretowano jako symbol odradzania się i nieśmiertelności. Linienie tych gadów, a więc swoiste odradzanie się na nowo, dało z kolei asumpt do przypisania węzom uzdrawiających właściwości. Tekst biblijny pokazuje, że nie tylko Asklepiosowi – greckiemu bóstwu patronującemu sztuce medycznej – przysługuje atrybut laski oplecionej przez węże, lecz także wyobrażenie węża miedzianego na palu symbolizuje uzdrawiającą moc Boga Jahwe.

Przywołane motywy literackie, zaczerpnięte ze świata fauny, niekwestionowanie wpływają na to, że język Biblii nabiera charakterystycznej dynamiki i plastyczności. Zgodzić się należy ze Stanisławem Wronką że jest to spowodowane przede wszystkim przedmiotem tego zbioru ksiąg, którym jest Bóg w kontakcie z człowiekiem, historią i światem. Ponieważ jest On nieuchwytny, zmysłami i rozumem, i niewyraźalny do końca przy pomocy ludzkich słów i pojęć, użycie języka przenośnego staje się niejako koniecznością¹⁶³. Do budowania owego dynamizmu i obrazowości autorom natchnionym służą nie tylko motywy zaczerpnięte ze świata fauny, lecz także flory i innych zjawisk zachodzących w otaczającym nas świecie. Podkreślić jednak trzeba, że zoologiczne metafory biblijne bazują przede wszystkim na znajomości wyglądu poszczególnych gatunków zwierząt i zachowań dla nich charakterystycznych. Oprócz symbolicznego pokazania Boga i jego działania dostarczają nam one także informacji o tym, jak wyglądała wiedza i wyobrażenia starożytnych na temat tych zwierząt. Konfrontacja tych biblijnych wzmianek na temat omawianych w niniejszym opracowaniu gatunków z dorobkiem takich młodych dziedzin zoologii, jak etologia czy behawioryzm zwierzęcy, ukazuje nam także, jak szczegółowe i poprawne są na płaszczyźnie przyrodniczej spostrzeżenia autorów natchnionych. Natomiast egzegeza poszczególnych perykop ukazuje kunszt ich użycia jako motywów literackich.

Dodać również trzeba, że w biblijnych opisach działania Boga częściej stosowano antropomorfizm niż zoomorfizm. Bóg bowiem rozpała się gniewem (por. Ha 3, 12), kocha (por. Pwt 33, 3), jest zazdrosny (Wj 20, 5; Joz 24, 19) czy

¹⁶³ Por. S. Wronka, *Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1, 3). Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013, s. 5.

wymagający – jak ojciec wychowujący syna (por. Pwt 8, 5). Znamienne jest jednak to, że zarówno antropomorfizm, jak i omawiany zoomorfizm odnoszą się do relacji Boga względem człowieka. Biblia nie dostarcza także opisów, na podstawie których możemy coś powiedzieć o wyglądzie Boga, Jego sposobie bycia, potrzebach lub upodobaniach. Wyróżnia Go to na tle bóstw sąsiadów Izraela, których cechy osobowe z uwzględnieniem ich słabości prezentują opowiadania mityczne, właściwe dla poszczególnych religii. Co więcej w charakterystyce Boga brakuje odniesień do Jego seksualności¹⁶⁴. W religiach ludów ościennych bogowie są zawsze rodzaju żeńskiego lub męskiego, nawet gdy nie mają partnera.

Warto zatem zastanowić się nad podsumowaniem roli zoomorfizmu i antropomorfizmu w biblijnej charakterystyce Boga. Z pewnością mają one na celu przybliżenie Boga człowiekowi, co jest potrzebne ludziom każdej epoki i kultury. Fenomenem tych przedstawień jest to, że ukazują Go tak, by nie zacierać dystansu dzielącego człowieka od Boga, który na zawsze pozostaje święty i suwerenny. Równocześnie nie są to opisy kompleksowe, tylko wrywkowe, wręcz akcydentalne, a sama charakterystyka Jego postaci dotyczy ukazania Bożej mocy, potęgi, zaangażowania i stanowczości.

Koresponduje to mocno z tym, co zostało ujęte przez Heschela w następujący sposób:

Biblia nie mówi nic o Bogu samym w sobie, gdyż w istocie jest On bytem niepoznawalnym dla stworzeń. Wszystko o czym opowiada, odnosi się do relacji Boga z człowiekiem. Jedyne wydarzenia z życia Boga, o których świadczy Biblia, to akty dokonane ze względu na człowieka (akty kreacji, objawienia i odkupienia)¹⁶⁵.

W związku z tym nie mogło także zabraknąć symboliki teriomorficznej w tekstach Nowego Testamentu. Odwołuje się do niej sam Jezus, przywołując metaforę kury troszczącej się o swe pisklęta. Symbolizuje ona Jego pełne miłości zatroskanie i ma swe mocne osadzenie przyrodnicze, bo kura, z natury płochliwa, z chwilą, gdy zaczyna wodzić młode, zmienia się nie do poznania i wśród domowego ptactwa może zasłużyć na szczególnie opiekuńczego ptaka.

Nowotestamentalni autorzy przyrównują także zstąpienie Ducha Świętego do ptaka – gołębicę. Zwierzę to w pierwszej kolejności uchodziło za symbol

¹⁶⁴ Zgodnie z tradycją literacką Biblii, Bóg jest aseksualny, bo jako byt duchowy nie posiada płci, ale gramatycznie jest zawsze w rodzaju męskim.

¹⁶⁵ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 122.

łagodności i miłości, co znalazło odzwierciedlenie w metaforach oblubieńca i oblubienicy z Pieśni nad pieśniami (por. Pnp 2, 14; 5, 12) oraz w kulcie bogiń miłości, takich jak babilońsko-asyryjska Isztar, kananejsko-fenicka Asztarte, grecka Afrodyta i rzymska Wenus. Jest to ptak, któremu Biblia nie przypisuje cech negatywnych. Odgrywał on istotne miejsce w kulcie, więc uchodził za zwierzę czyste, a w końcu został powiązany ze zstępującym Duchem Świętym.

Symbolika zwierzęca znalazła także swe miejsce w nowotestamentalnej tytulaturze Chrystusa. Funkcję taką spełniają następujące sformułowania: „Baranek Boży” (J 1, 29. 36), „Baranek stojący, jakby zabity” (Ap 5, 6) oraz „Lew z pokolenia Judy” (Ap 5, 5). Mają one starotestamentalne korzenie, a w Nowym Testamencie zauważamy stopniowe rozbudowanie ich teologicznego przesłania w miarę coraz głębszego namysłu nad wydarzeniem Chrystusa i Jego zbawczym dziełem. Podkreślić w tym miejscu trzeba, że tytuły Chrystusa – Baranka Bożego – i triumfującego Baranka z kart Apokalipsy są nie tylko świadectwem refleksji teologicznej pierwszych Jego wyznawców, lecz także przykładem symbolu, który wykazuje ściśle biblijne i chrześcijańskie pochodzenie.

Analiza perykop biblijnych, w których autorzy natchnieni przywołali motywy zwierzęce w odniesieniu do działania Boga, pozwala wyeksponować jego specyfikę i symbolikę, i niezależnie od tego, czy jest to zwierzę dzikie czy udomowione, drapieżne czy łagodne, duże czy małe – ostateczna myśl jest taka: w każdym stworzeniu objawia się moc Stwórcy i każde stworzenie może stać się w pewnym aspekcie symbolem tego, co Boskie.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Tekst biblijny

Tekst oryginalny i starożytne przekłady

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger, W. Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.

Biblia Sacra iuxta Vulgatum versionem, t. 1–2, ed. R. Weber, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1969.

Nowy Testament grecki i polski [Novum Testamentum Graece et Polonice], red. R. Bogacz, R. Mazur, Pallottinum, Poznań 2017.

Novum Testamentum Graece, ed. E. E. Nestle, B. K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, A. Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1998.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, t. 1–2, ed. A. Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

Przekłady nowożytne

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski, tłum. W. Borowski, Pallottinum, Poznań 2000.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009.

Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florowski, Pallottinum, Poznań 1968.

- Pius XII, Encyklika o właściwym rozwoju studiów biblijnych *De sacrorum bibliorum studiis opportune provehendis*, syn. *Divino afflante Spiritu*, [w:] E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia, historia, kultura*, wyd. II, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1965.
- Jan Paweł II, *Przemówienie Jana Pawła II w setną rocznicę ogłoszenia encykliki Providentissimus Deus i w pięćdziesiątą rocznicę encykliki Divino afflante Spiritu (23 kwietnia 1993 r.)*, nr 8, [w:] *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994.

Literatura starożytna

- Arystoteles, *Zoologia [Historia animalium]*, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Epos o Gilgameszu*, tłum. A. Lange, Wydawnictwo „Armoryka”, Sandomierz 2010 (Wierzenia, Tradycje, Mity, Legendy i Baśnie Narodów Świata, 1).
- Herodot, *Dzieje*, t. 1, tłum. i oprac. S. Hammer, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1959.
- Miszna Zearim (Nasiona)*, red. nauk. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2013.
- Pliniusz Starszy, *K. Pliniusza Starszego Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, t. 4, tłum. J. Łukaszewicz, Księgarnia i Drukarnia J. Łukaszewicza, Poznań 1845 (Biblioteka Klasyków Łacińskich, 10).

Pomoce filologiczne i encyklopedyczne

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1–4, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958–1965.
- Biologia. Encyklopedia szkolna*, red. M. Stęplewska, R. Mitoraj, Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Britannica. Edycja polska*, t. 9: *De–Du*, red. W. Wolarski, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 1999.
- Britannica. Edycja polska*, t. 22: *Kr–Le*, red. W. Wolarski, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 2001.
- Chapeaurouge D. de, *Symbole chrześcijańskie*, tłum. G. Rawski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Cirlot J. E., *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Encyklopedia przyrody*, red. B. Baranowski, E. Dedo, Z. Siewak-Sojka, Wydawnictwo Pascal, Bielsko-Biała 2006.
- Encyklopedia wiedzy o książce*, red. A. Brikenmajer, B. Kocowski, J. Trzynadłowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1971.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.
- France P., *An Encyclopedia of Bible Animals*, Steimatzky, Tel Aviv 1986.

- Góry*, red. Ch. Sourd, tłum. M. i I. Szmurło, Delta, Warszawa 1992 (Encyklopedia Dzikich Zwierząt).
- Impelluso L., *Natura i jej symbole. Rośliny i zwierzęta*, tłum. H. Cieśla, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 2006 (Leksykon. Historia, Sztuka, Ikonografia).
- Kaiser W. C. Jr., Davids P. H., Bruce F. F., Brauch M. T., *Trudne fragmenty Biblii*, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. L. Bigaj, T. Fortuna, G. Grygiel, Vocatio, Warszawa 2011 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, red. nauk. P. Dec, Vocatio, Warszawa 2008.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011.
- Lurker M., *Słownik symboli i obrazów biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1989.
- Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 2: D–H, red. B. Petrozolin-Skowrońska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 4: M–P, red. B. Petrozolin-Skowrońska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Owusu H., *Symbole Egiptu*, tłum. M. Dziedzic, Wydawnictwo KOS, Katowice 2002.
- Podręczny słownik języka polskiego*, red. K. Skalska, Wiedza Powszechna, Warszawa 1957.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Vocatio, Warszawa 1997 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Ryken L., Wilhoit J. C., Longman T. III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 1998 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Sauer F., *Ptaki lądowe*, tłum. E. Turyn, B. Urbańska, Świat Książki, Warszawa 1996 (Leksykon Przyrodniczy).
- Sawanna afrykańska*, red. Ch. Sourd, tłum. M. i I. Szmurło, Delta, Warszawa 1992 (Encyklopedia Dzikich Zwierząt).
- Sawanny świata*, red. Ch. Sourd, tłum. M. i I. Szmurło, Delta, Warszawa 1992 (Encyklopedia Dzikich Zwierząt).
- Słownik języka polskiego*, t. 3: R–Z, red. M. Szymczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.
- Słownik tła Biblii*, ed. J. I. Packer, M. C. Tenney, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2007 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994.
- Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. A. Karpowicz, Vocatio, Warszawa 1999 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Sondel J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Universitas, Kraków 2006.
- Szczepanowicz B., Mrozek A., *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsca w Biblii i symbolika*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

- Tajga, red. C. Nicolle, tłum. M. i I. Szmurło, Świat Książki, Warszawa 1997 (Encyklopedia Dzikich Zwierząt).
- Verhoef E., Rijs A., *Encyklopedia kur ozdobnych. Wszystko, co należy wiedzieć o opiece, utrzymaniu, rozrodzie oraz żywieniu kur ozdobnych wraz z obszernym opisem ponad stu ras*, tłum. D. E. Chelstowska, Bellona, Warszawa 2006.

Komentarze do ksiąg biblijnych

- Alonso Schökel L., Vilchez Lindez J., *I Proverbi*, Borla, Roma 1988 (Commenti Biblici).
- Aune D.E., *Revelation 1–5*, Thomas Nelson Inc, Nashville 1997 (Word Biblical Commentary, 52a).
- Blenkinsopp J., *Isaiah 40–55. A new translation with introduction and commentary*, Doubleday, New York 2002 (The Anchor Bible, 19A).
- Hałas S., *Pierwszy List św. Piotra*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2007 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 17).
- Jankowski A., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pallottinum, Poznań 1959 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 12).
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009 (Nowy komentarz biblijny. Stary Testament, 2).
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2013 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 1.1).
- Each S., *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pallottinum, Poznań 1962 (Biblia. Stary Testament, 1.1).
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka 1, 1–8, 26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2013 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 2.1).
- Marcus J., *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2000 (The Anchor Bible, 27).
- Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4.1).
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3.1).
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3.2).
- Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Wydawnictwo Apostolicum, Ząbki 2005.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.1).
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2008 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.2).

- Potocki S., *Księga Przysłów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Pallottinum, Poznań 2008 (Pismo Święte Starego Testamentu, 8.1).
- Ravasi G., *Apokalipsa*, tłum. K. Stopa, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2002.
- Ravasi G., *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 2, tłum. K. Stopa, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2005.
- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1975.
- Stachowiak L., *Księga Izajasza II–III. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Pallottinum, Poznań 1996 (Pismo Święte Starego Testamentu, 9.2).
- Tronina A., *Apokalipsa. Orędzie nadziei*, Wydawnictwo Tygodnik Katolicki „Niedziela”, Częstochowa 1996 (Biblioteka „Niedzieli”, 21).
- Walton J. H., Marrhews V. H., Chavalas M. W., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2005 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Wojciechowski M., *Apokalipsa św. Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 20).

Opracowania

- Aharoni Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia 1979.
- Album gołębi pocztowych i rasowych*, red. T. Kisiel, Wydawnictwo Piętka i Wydawnictwo Kartograficzne Mapy Ścienne Beata Piętka, Katowice 2006.
- Alon A., *The Natural History of the Land of the Bible*, Doubleday, New York 1978.
- Atlas biblijny*, Drukarnia Wydawnicza im. W. L. Anycza w Krakowie, Warszawa 1990.
- Arbuckle B. S., *Pace and process in the emergence of animal husbandry in Neolithic Southwest Asia*, „Bioarchaeology of the Near East” 8 (2014), s. 53–81.
- Bardski K., *Słowo oczyma Gołębiczy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2007 (Rozprawy Naukowe, 3).
- Bardski K., *Symbol – ikona tajemnicy*, „Verbum Vitae” 16 (2009), s. 201–210.
- Bardski K., *W kręgu symboli biblijnych*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010.
- Bartnicki R., *Chrystus Jezusa w Jordanie w perspektywie historiozbauczej*, [w:] *Verbum caro factum est. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2007, s. 99–109 (Ad Multos Annos, 11).
- Bator W., *Religia starożytnego Egiptu. Perspektywa religioznawcza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Hodowla zwierząt*, t. 1, red. W. Batowska, Z. Szlaszyńska, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1996.
- Bednarz M., *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej*, Biblos, Tarnów 2008.
- Bednarz M., *Związek Jezusa z Duchem Świętym według czwartej Ewangelii*, [w:] *Verbum caro factum est. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2007, s. 110–127 (Ad Multos Annos, 11).

- Bodenheimer F. S., *Animal and man in Bible Lands*, E. J. Brill, Leiden 1960 (Collection de Travaux de L'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 10).
- Bodenheimer F. S., *Animal life in Palestine. An introduction to the problems of animal ecology and zoogeography*, L. Mayer, Jerusalem 1935.
- Bogacz R., *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006 (List do Hebrajczyków, 2).
- Bogacz R., *Tajemnice Gadary. O Jezusie, o opętanych i świniach*, [w:] *Między Biblią a kulturą*, t. 2, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2011, s. 9–21 (Biblia w Kulturze Świata).
- Historia Grecji*, red. J. Bonarek, T. Czekalski, S. Sprawski, S. Turlej, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Borowicz S., *Paphiaequ columbae – święte ptaki Cypru*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 2, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 11–23.
- Brehm A., *Życie zwierząt. Ssaki*, red. J. Żabiński, tłum. J. Wernerowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.
- Cansdale G., *Animals of Bible Lands*, The Paternoster Press, Sydney–Toronto–Auckland–Cape Town 1970.
- Chouraqui A., *Czasy biblijne*, tłum. L. Kossobudzki, Świat Książki, Warszawa 2012 (Życie Codzienne).
- Chrostowski W., „Ziemia miodem i mlekiem płynąca”. *Medytacja nad geografią historyczną Palestyny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 44 (1991) nr 4–6, s. 131–138, <https://doi.org/10.21906/rbl.998>.
- Chrostowski W., *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 114 (1990) z. 1, s. 63–76.
- Cooper J. C., *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, tłum. A. Kozłowska-Ryś, L. Ryś, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1998 (Mity i Legendy Świata).
- Ćwiek A., *Religia Egiptu*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 27–110.
- Darom D., *Animals of the Bible. From the Lion to the Snail*, Palphot, Herzila 2001.
- Daszewska M., *Taurobolium w sztuce rzymskiej*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 2, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 93–103.
- David A. B., Fossi A., Nick S., Issar A., Dubois P. J., *Przyroda*, [w:] *Ziemia Święta*, red. J. Hess, tłum. B. Czarnomorska, Wydawnictwo Pascal, Bielsko-Biała 1996, s. 20–21 (Przewodniki Pascala).
- Degórski B., *Materialne znaki i symbole w pierwszych wiekach Kościoła*, [w:] *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 41–61.
- Dreyer E., Dreyer W., *Las. Rośliny i zwierzęta*, tłum. H. Garbarczyk, Oficyna Wydawnicza Multico, Warszawa 1995.
- Wyspy greckie*, red. M. Dubin, tłum. H. Górski, J. Puchalska, Wydawnictwo Wiedza i Życie, Warszawa 2001 (Przewodniki Wiedzy i Życia).
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013 (Myśl Teologiczna, 77).
- Eliade M., *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, Harvest Book, Harcourt–Orlando–Austin–New York 1987, s. 11.

- Feliks J., *The animal world of the Bible*, Sinai, Tel Aviv 1962.
- Ferguson W. W., *The mammals of Israel*, Gefen Publishing House, Jerusalem 2002.
- Freeman J. M., *The animal world of the Bible*, Whitaker House, Springdale 1996.
- Gajda Z., *Do historii medycyny wprowadzenie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Gądecki S., *Wstęp do pism Janowych*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentium Gniezno 1991.
- Geniusz A., „Żadnej rzeźby ani żadnego obrazu” – sens biblijnego zakazu ikonografii i ikonodulii (Wj 20, 3–4), a chrześcijański kult obrazów, [w:] *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- Gillmeister A., Musiał D., *W cieniu Kapitolu. Religia starożytnych Rzymian*, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagiellonica”, Kraków 2012, s. 32–35 (Podręczna Biblioteka Historyka, 1).
- Gillmeister A., *Rytualna rola zwierząt przy założeniu Rzymu*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 2, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 45–52.
- Gower R., *The new manners and customs of Bible Times*, Lion Hudson PLC, Oxford 2004.
- Graves R., Patai R., *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, tłum. R. Gromacka, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1993.
- Hałas S., *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia z biblijnej teologii pustyni*, Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”, Kraków 1999.
- Har-El M., *Landscape nature and man in the Bible. Sites and events in the Old Testament*, Carta, Jerusalem 2003.
- Heide M., *The Domestication of the Camel. Biological, Archaeological and Inscriptural Evidence from Mesopotamia, Egypt, Israel and Arabia, and Literary Evidence from the Hebrew Bible*, [w:] *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas*, ed. M. Dietrich, O. Loretz, Ugarit-Verlag, Münster 2011, s. 331–382 (Ugarit-Forschungen, 42).
- Heschel A. J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Hillel D., *The Natural History of the Bible. An Environmental Exploration of the Hebrew Scriptures*, Columbia University Press, New York 2006.
- Historia naturalna. Kręgowce I. Ssaki i ptaki*, red. A. Zasieczny, tłum. E. Gałązka, A. Madejska, M. Madejska, K. Zielska, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1994.
- Hodowla zwierząt*, t. 2, red. Z. Szlaszyńska, W. Fijałkowska, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1996.
- Hofman S., *Zwierzęta świata*, Wydawnictwo Ryszard Kluszczyński, Kraków 2003.
- Huszcz M., *Gołębie*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1990.
- Iwański D., *Wysłannictwo aniołów w Księdze Henocha (1 Hen)*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011 (Scripta Theologica Thoruniensia, 15).
- Jankowski S., *Geografia biblijna*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2007.
- Janzen J. G., *The Character of the Calf and Its Cult in Exodus 32*, „Catholic Biblical Quarterly” 52 (1990) nr 4, s. 597–607, <http://www.jstor.org/stable/43718157> (11.10.2023).
- Jaroniewski W., *Gady jadowite*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1973.
- Jaroniewski W., *Jadowite węże świata*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1988.

- Jasnos R., *Zoomorficzne aspekty wyobrażenia Boga w Starym Testamencie*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 1, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 169–178.
- Jażdżewska K., *O pochodzeniu „Fizjologa”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 15 (2002), s. 85–100.
- Jelonek T., *Historia literacka Biblii*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009.
- Jelonek T., *Kultury anatolijskie a Biblia*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010.
- Jelonek T., *Kultura mezopotamska a Biblia*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009.
- Jelonek T., *Przymierze jako model religii i źródło prawa Izraela*, [w:] *Biblijne kłosy z gratulacyjnych snopów*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2014, s. 169–176.
- Jelonek T., *Religia Izraela wobec religii ościennych*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009.
- Jelonek T., *Teologia biblijna*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011.
- Joines K. R., *Serpent symbolism in the Old Testament. A linguistic, archeologic and literary study*, Haddonfield House, Haddonfield 1974.
- Kaleta T., *Religie i zwierzęta. Szkice do wspólnego portretu*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2013.
- Kamieńska A., *Bestiarium biblijne*, [w:] A. Kamieńska, *Twarze Księgi*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982.
- Kapera Z., *Przetwórstwo zwierzęce*, [w:] *Archeologia Palestyny*, red. L. W. Stefaniak, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1973, s. 493–502.
- Karamucka M., *Nulla est gloria praeterire asellos. Wizerunek osła w kulturze i literaturze starożytnej Grecji i Rzymu*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 21 (2011) nr 2, s. 95–108.
- Karczewski M., *Baranek w Apokalipsie św. Jana*, Wydział Teologii UWM Olsztyn, Olsztyn 2016.
- Karczewski M., *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Studio Poligrafii Komputerowej SQL, Olsztyn 2010 (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 55).
- Kawecki W., *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Warszawskiej Prowincji Karmelitów Bosych, Poznań 2013 (Rozprawy – Flos Carmeli).
- Klemuk S. A., Riede T., Walsh E. J., Titze I. R., *Adapted to Roar. Functional Morphology of Tiger and Lion Vocal Folds*, „PLoS ONE” 6 (2011) nr 11, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0027029>.
- Klengel E., Klengel H., *Hetyci i ich sąsiedzi. Dzieje kultury Azji Mniejszej od Çatalhöyük do Aleksandra Wielkiego*, tłum. B. i T. Baranowscy, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.
- Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, red. E. Przybył, tłum. i oprac. S. Kobielus, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2005.
- Kopaliński W., *Opowieści o rzeczach powszednich*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1987.
- Kruszewicz A. G., Czujkowska A., *Sekretne życie kotów*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2021.
- Korzec C., „*Niech panuje (...) nad wszystkimi zwierzętami*”. Rdz 1, 26 – biblijna koncepcja zoosfery człowieka, [w:] *Ex Oriente Lux. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Stowarzyszenie Bibliotek Polskich, Warszawa 2010, s. 261–281 (Ad Multos Annos, 14).

- Kotecki D., *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013 (Scripta Theologica Thoruniensia, 27).
- Kowzan J., *Kogut, czyli przyczynek do pewnej zwierzęcej ambiwalencji w kulturze*, [w:] *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach sztuce i życiu codziennym*, red. P. Kowalski, K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 121–132 (Stromata Anthropologica, 1).
- Koziara S., *Pojęcia wartościujące w polskich przekładach Psalterza*, Universitas, Kraków 1993.
- Kudasiewicz J., *Ojciec o matczynym sercu – Bóg w Księgach prorockich*, [w:] *Żywe jest słowo Boże i skuteczne. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. W. Chrostowski, Vacatio, Warszawa 2001, s. 158–164.
- A. Kuśmirek, „I niosłem was na skrzydłach orlich” *Wj* 19, 4 – metafora w tłumaczeniu targumicznym, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 57 (2004) nr 2, s. 85–90, <https://doi.org/10.21906/rbl.489>.
- Läpple A., *Od egzegezy do katechezy*, t. 1: *Stary Testament*, tłum. B. Białecki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985.
- Lasota-Moskalewska A., *Archeozologia. Ssaki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Lasota-Moskalewska A., *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.
- Linzey A., *Teologia zwierząt*, tłum. W. Kostrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Lipiński A., *Archeologia biblijna. Treść objaśniają liczne ryciny i pięć map*, Wydawnictwo Księgarni Nakładowej M. Szczepkowskiego, Warszawa 1911.
- Lipiński E., *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013.
- Łukaszewicz A., *Dendera, Ombos i Efdu – święte krowy i krokodyle*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 2, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 25–31.
- Majewska T., *Drobiarstwo – niekonwencjonalnie*, Oficyna Wydawnicza Hoża, Warszawa 2006.
- Marcinkowski R., *Pascha według Miszny*, „Studia Judaica” 6 (2003) nr 2 (12), s. 93–115.
- Margul T., *Zwierzę w kulcie i micie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996.
- Marino A., *Storia della legislazione sul culto delle immagini dall'inizio fino al trionfo dell'Ortodossia*, Pontificium Institutum Orientale. Facultas Juris Canonici Orientalis, [Tesi di laurea], Roma 1981.
- Martin T. W., *Watch During the Watches (Mark 13:35)*, „Journal of Biblical Literature” 120 (2001) nr 4, s. 685–701, <https://doi.org/10.2307/3268266>.
- Matysiak B. W., *Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii i Egiptu*, Studio Poligrafii Komputerowej SQL, Olsztyn 2010 (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 47).
- Ptaki Europy. Przewodnik obserwatora i wskazówki do identyfikacji*, red. D. Mitchell, tłum. J. Czekał, Wydawnictwo Elipsa, Warszawa 2003.
- Moritz J. M., *Animals and the Image of God in the Bible and Beyond*, „Dialog. A Journal of Theology” 48 (2009) nr 2, s. 134–146, <https://doi.org/10.1111/j.1540-6385.2009.00449.x>.
- Moscatti S., *Kultura starożytnych ludów semickich*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.

- Mrozek A., *Religie Palestyny, Syrii i Arabii*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 261–312.
- Nowińska J., *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Vocatio, Warszawa 2006 (Rozprawy i Studia Biblijne, 27).
- Odasso G., *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tłum. S. Obirek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005 (Myśl Teologiczna, 52).
- Parchem M., *Motyw wojny eschatologicznej w Apokalipsie zwierząt (1 Hen 90, 13–19)*, [w:] *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa*, red. M. S. Wróbel, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 79–110 (Analecta Biblica Lublinensia, 6).
- Paz U., *Birds in the Land of the Bible*, Herzila [b.r.], s. 18–19.
- Perer E., *Gady – fakty i mity*, „Wiadomości Zootechniczne” 52 (2014) z. 1, s. 92–99.
- Péterfi S., *Hodowla gołębi*, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1977.
- Pikor W., *Jak powstało Pismo Święte? Historia tekstu Biblii*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2010.
- Biblia i jej kultura*, t. 1: *Stary Testament*, red. M. Quesne, P. Gruson, tłum. A. Domańska-Gruszka, A. Loba, P. Tomczak, Wydawnictwo Księży Pallotyńów Prowincji Chrystusa Króla Apostolicum, Ząbki 2008.
- Biblia i jej kultura. Jezus i Nowy Testament*, red. M. Quesnel, P. Gruson, tłum. A. Domańska-Gruszka, A. Loba, P. Tomczak, Wydawnictwo Księży Pallotyńów Prowincji Chrystusa Króla Apostolicum, Ząbki 2008.
- Rajski A., *Zoologia*, t. 2: *Część systematyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2002, s. 105–106.
- Ravasi G., *Wprowadzenie*, [w:] M. Starowieyski, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 14.
- Rosiński F. M., *Zwierzęta w ujęciu biblijnym*, [w:] *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*, red. P. Kowalski, K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 49–72 (Stromata Anthropologica, 1).
- Rubinkiewicz R., *Czy Bóg zakazał czcić obrazy?*, [w:] *Ikona liturgiczna. Ewangeliczne przesłanie ikonografii maryjnej*, red. K. Pek, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999, s. 17–24 (Theotokos. Seria Mariologiczna, 9).
- Schmidt H., *Gołębie. Poradnik hodowcy*, tłum. A. Różańska, Wydawnictwo RM, Warszawa 2012.
- Serafiński W., Wielgus-Serafińska E., *Ssaki. Zwierzęta świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988.
- Sikora R. A., *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 193–203.
- Sokołowski J., *Tajemnice ptaków*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1986.
- Stanek T., *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2002 (Biblioteka Pomocy Naukowych, 23).
- Stanek T., *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu – zarys problematyki*, [w:] *Stary Testament a religie*, red. I. S. Ledwoń, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 21–38.

- Stanek T., *Asymilacja kulturowych i religijnych wartości ludów ościennych przez Izrael*, [w:] *Stary Testament a religie*, red. I. S. Ledwoń, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 39–65 (Biblioteka Teologii Religii).
- Starowieyski M., *Zapytaj zwierząt, pouczą, czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014 (Ojcowie Żywi, 20).
- Archeologia Palestyny*, red. L. W. Stefaniak, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1973.
- Strawn B. A., *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Vandenhoeck–Ruprecht, Freiburg 2005 (Orbis Biblicus et Orientalis, 212), <https://doi.org/10.5167/uzh-15039>.
- Strawn B. A., *While Does the Lion Disappear in Revelation 5? Leonine Imagery in Early Jewish and Christian Literatures*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 17 (2007) nr 1, s. 34–74, <https://doi.org/10.1177/0951820707083881>.
- Strąkowski H., *Chrystus – Baranek w Piśmie Świętym. Studium z teologii biblijnej*, TN KUL, Lublin 1961.
- Szczurek J. D., *Opatrzność Boża i jej zbawcza celowość*, Wydawnictwo AA, Kraków 2013.
- Śliwa J., *Egipskie mumie zwierzęce*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 1, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 128–129.
- Tabick J., *The snake in the grass. Problems of interpreting a symbol in the hebrew Bible and Rabinic writings*, „Religion” 16 (1986) nr 2, s. 155–167, [https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(86\)80004-5](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(86)80004-5).
- Taracha P., *Religie Anatolii hetyckiej*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 178–259.
- Testament a religie*, red. I. S. Ledwoń, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 134–135 (Biblioteka Teologii Religii).
- Thompson H. O., *Jordan River*, [w:] *Anchol Bible Dictionary*, t. 3: H–J, ed. D. N. Freedman, Yale University Press, New York–London–Toronto 1992, s. 955.
- Thompson H. O., *Jordan, Jungle of*, [w:] *Anchol Bible Dictionary*, t. 3: H–J, ed. D. N. Freedman, Yale University Press, New Haven 1992, s. 960–961.
- Toboła Ł., *Cykl Baala z Ugarit*, The Enigma Press, Kraków–Mogilany 2008 (Teksty Starożytnej Palestyny i Syrii, 1).
- Trocmé E., *Baranek Boży*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 1999.
- Ullrich W., *Zoopsychologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, tłum. T. Brzegowy, Pallottinum, Poznań 2004.
- Wajda A., *Postacie zwierzęce w panteonie egipskim*, [w:] *Teologia. Rośliny i zwierzęta*, red. T. Jelonek, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 181–208 (Biblia w Kulturze Świata).
- Wajda A., *Zwierzęta czyste i nieczyste*, [w:] *Wokół Biblii*, red. T. Jelonek, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 128–149 (Biblia w Kulturze Świata).
- Wajda A. M., *Istoty Żywe w Apokalipsie św. Jana*, „Studia Leopoliensia” 4 (2011), s. 175–184.
- Wajda A. M., *Motywy ryb, rybaka i jego pracy w wybranych perykopcach biblijnych*, „Studia Catholica Podoliae” 7 (2013), s. 103–113.
- Wajda A. M., *Nazewnictwo wybranych gatunków ssaków w Biblii Tysiąclecia w świetle opracowań z zakresu zoologii*, [w:] *Między Biblią a Kulturą*, cz. 2, red. T. Jelonek, R. Bogacz,

- Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2011, s. 181–191 (Biblia w Kulturze Świata).
- Wajda A. M., *Pies i kot w Biblii, a status tych zwierząt u sąsiadów Izraela*, „Lumen Bibliae. Pismo Nowej Ewangelizacji przy Ogrodzie Biblijnym w Myczkowcach” 2 (2012) nr 2, s. 21–36.
- Wajda A. M., *Przyczynek do metodyki tłumaczenia terminów zoologicznych w tekstach biblijnych na przykładzie ssaków (Mammalia)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 64 (2011) nr 3, s. 221–232, <https://doi.org/10.21906/rbl.137>.
- Wajda A. M., *The Biblical Word of Animals*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 66 (2013) nr 4, s. 293–315, <https://doi.org/10.21906/rbl.72>.
- Wajda A. M., *Zwierzęta apokaliptyczne*, [w:] *Aspekty biblijnego przestania*, cz. II, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, Kraków 2013, s. 135–151 (Biblia w Kulturze Świata).
- Wajda A. M., *Zwierzęta czyste na ołtarzu Jahwe*, „Lumen Bibliae, Pismo Nowej Ewangelizacji przy Ogrodzie Biblijnym w Myczkowcach” 1 (2011) nr 1, s. 117–128.
- Wajda A. M., *Zwierzęta mesjańskiego królestwa (Iz 11, 6–9)*, [w:] *Między Biblią a kulturą*, cz. 1, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, Kraków 2011, s. 109–134 (Biblia w Kulturze Świata).
- Wasilewski J., *Tabu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323510420>.
- Wight F. H., *Obyczaje krajów biblijnych*, tłum. R. Piotrkowski, Vocatio, Warszawa 2013 (Biblioteka Pielgrzyma).
- Wilk J., *Trumf baranka jako idea przewodnia Apokalipsy*, „Collectanea Theologica” 40 (1970) nr 3, s. 45–61.
- Winniczuk L., *Ludzie zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Wirszo K., *Zwierzęce formy strażników w egipskich księgach zaświatowych*, [w:] *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 1, red. L. Kostuch, K. Ryszevska, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 116–119.
- Włodarczyk S., *Język biblijny – „język” Boga jako wzór języka w przekazywaniu prawd wiary*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980) nr 5, s. 258–263, <https://doi.org/10.21906/rbl.1517>.
- Włodarczyk Z., *Przyroda w Biblii „od cedrów... do hizopu”*, Bonus Liber, Kraków–Rzeszów 2011.
- Włodarczyk Z., *Wzajemnie warunkujące się współwystępowanie gatunków roślin i zwierząt w przekazie biblijnym*, [w:] *Symbol, znak, przestanie. Symbolika roślin*, red. J. Marecki, L. Rotter, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2009.
- Wojciechowski M., *Wpływy greckie w Biblii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Wronka S., *Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1, 3). Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2013.
- Wróbel M. S., *Uniwersalizm zbawczej ekonomii. Słowo, mądrość, duch*, [w:] *Stary Testament a religie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 134–135.
- Zieliński T., *Starożytność bajeczna*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1988.


Abstrakt

Anna Maria Wajda

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

anna.wajda@upjp2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-0005-0652>

Zoomorficzne aspekty obrazu Boga w Biblii

 <https://doi.org/10.15633/9788383700052>

Niektóre wzmiankowane w Biblii zwierzęta przywoływane są przez autorów natchnionych jako symbole Boga, Jego Syna czy Ducha Świętego i służą plastycznemu ukazaniu Bożej Mocy, Mądrości i Opatrzności. Znajomość wyglądu i zachowania lwa, niedźwiedzia, pantery, wilka, orła, byka, baranka, gołębia, kury, a nawet węża, połączone z wyobrażeniami na ich temat, posłużyły tym autorom do ukazania Boga i Jego działania pomimo wyraźnej tendencji do antropomorficznego, a zwłaszcza transcendentalnego, ujmowania Jego tajemnicy. Dlatego też poprawna prezentacja zoomorficznych aspektów obrazu Boga na płaszczyźnie teologicznej wymaga odwołania się do różnych dziedzin wiedzy, które pozwalają lepiej poznać znaczenie zwierząt w codziennym życiu, a także kulturze mieszkańców starożytnego Izraela. Prowadzone na trzech płaszczyznach badania: zoologicznej, kulturowej i biblijno-teologicznej, pozwoliły wykazać, że motywy literackie nawiązujące do wspomnianych wyżej przedstawicieli świata fauny są nie tylko toposami stanowiącymi dziedzictwo kultury ogólnoludzkiej, lecz także niektóre z nich są wkładem własnym tradycji biblijnej do tej kultury, jak np. symbolika baranka.

Słowa kluczowe: Bóg, fauna, Biblia, zoomorfizm, obrazowość, kultura, starożytny Izrael



Ten utwór jest dostępny na licencji

Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)


Abstract

Anna Maria Wajda

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

anna.wajda@upjp2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-0005-0652>

Zoomorphic aspects of the image of God in the Bible

 <https://doi.org/10.15633/9788383700052>

Certain animals mentioned in the Bible are invoked by inspired authors as symbols of God, His Son, or the Holy Spirit. They serve to visually represent demonstrations of God's Power, Wisdom, and Providence in a symbolic and plastic manner. The authors, despite a clear tendency to anthropomorphize and transcendentalize, used familiarity with the appearance and behavior of animals like the lion, bear, panther, wolf, eagle, bull, lamb, pigeon, hen, and even serpent to portray God and His actions. The correct presentation of the zoomorphic aspects of the image of God on a theological level requires reference to various fields of knowledge. This approach allows a better understanding of the significance of animals in everyday life and the culture of the inhabitants of ancient Israel. The research, conducted on three levels—zoological, cultural, and biblical-theological—has demonstrated that literary motifs related to the aforementioned representatives of the faunal world are not only *topoi* that constitute the heritage of general human culture. Some of them are the biblical tradition's unique contributions to this culture, such as the symbolism of the lamb.

Keywords: God, fauna, Bible, zoomorphism, imagery, culture, ancient Israel



Ten utwór jest dostępny na licencji

Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)

Spis treści

Wstęp	5
1. Ogólna charakterystyka fauny biblijnej	15
1.1. Specyfika doboru gatunkowego fauny na terenach biblijnych	16
1.2. Biblijne systemy klasyfikacji zwierząt	23
2. Rola terminów zoologicznych w tekstach biblijnych w kontekście językowym	31
2.1. Język Biblii i środki stylistyczne z nim związane	32
2.2. Rola i znaczenie symbolu w Piśmie Świętym	36
3. Zwierzęta w wierzeniach i obrzędach starożytnego Bliskiego Wschodu, antycznej Grecji oraz Rzymu	43
3.1. Egipt	44
3.2. Mezopotamia	51
3.3. Anatolia hetycka	53
3.4. Kanaan	56
3.5. Starożytna Grecja i Rzym	58
4. Motywy zwierzęce w perykopcach biblijnych jako sposób werbalizacji tajemnicy obrazu Boga i Jego relacji do człowieka ...	65
4.1. Sens biblijnego zakazu ikonografii i ikonodulii	66
4.2. Wartościowanie świata zwierząt w Biblii	74
4.3. Dzikie zwierzęta biblijne metaforą obrazu Boga i Jego działania	76

4.3.1. Lew	77
4.3.2. Niedźwiedź, pantera i wilk	84
4.3.3. Orzeł	94
4.2.4. Wąż	100
4.4. Zwierzęta udomowione a obraz Boga w Piśmie Świętym	108
4.4.1. Bydło domowe na kartach Biblii	109
4.4.2. Wyobrażenie byka w kulcie Jahwe	113
4.4.3. Byk symbolem Jahwe	118
4.4.4. Rogi jako symbol mocy Bożej	118
5. Symbolika zwierzęca na usługach biblijnej chrystologii i pneumatologii	123
5.1. Chrystus – Baranek Boży	123
5.1.1. Biblijne wzmianki o hodowli owiec, ich wykorzystaniu i symbolice	124
5.1.2. Baranek Boży, który gładzi grzechy świata	129
5.1.3. Baranek triumfujący	132
5.2. Chrystus – Lew z pokolenia Judy	137
5.3. Duch Święty zstępujący z nieba niczym gołębicą	140
5.3.1. Historia hodowli i charakterystyka zoologiczna gołębi	140
5.3.2. Symbolika i znaczenie religijne gołębi w obszarze basenu Morza Śródziemnego	147
5.3.3. Biblijne wzmianki o gołębiach	148
5.3.4. Zstąpienie Ducha Świętego pod postacią gołębicy	155
5.4. Kwoka – Jezusowa metafora Bożej opieki	159
Zakończenie	169
Bibliografia	175
Abstrakt	187
Abstract	189

Niektóre wzmiankowane w Biblii zwierzęta przywoływane są przez autorów natchnionych jako symbole Boga, Jego Syna czy Ducha Świętego i służą plastycznemu ukazaniu Bożej Mocy, Mądrości i Opatrzności. Znajomość wyglądu i zachowania lwa, niedźwiedzia, pantery, wilka, orła, byka, baranka, gołębia, kury, a nawet węża, połączone z wyobrażeniami na ich temat, posłużyły tym autorom do ukazania Boga i Jego działania pomimo wyraźnej tendencji do antropomorficznego, a zwłaszcza transcendentalnego, ujmowania Jego tajemnicy. Dlatego też poprawna prezentacja zoolożycznych aspektów obrazu Boga na płaszczyźnie teologicznej wymaga odwołania się do różnych dziedzin wiedzy, które pozwalają lepiej poznać znaczenie zwierząt w codziennym życiu, a także kulturze mieszkańców starożytnego Izraela. Prowadzone na trzech płaszczyznach badania: zoologicznej, kulturowej i biblijno-teologicznej, pozwoliły wykazać, że motywy literackie nawiązujące do wspomnianych wyżej przedstawicieli świata fauny są nie tylko toposami stanowiącymi dziedzictwo kultury ogólnoludzkiej, lecz także niektóre z nich są wkładem własnym tradycji biblijnej do tej kultury, jak np. symbolika baranka.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

