

Ks. Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin
lemanski@koszalin.opoka.org.pl

WĄŻ I JEGO SYMBOLIKA W BIBLI

THE SERPENT AND ITS SYMBOLISM IN THE BIBLE

STRESZCZENIE

Wąż i żmija należą do najbardziej popularnych symboli. Występują w tej roli w niemal wszystkich kulturach świata. Starożytny Bliski Wschód znał zarówno pozytywne, jak i negatywne skojarzenia związane z symboliką węża. W Biblii przeważają raczej te drugie. Wąż reprezentuje tu najczęściej chaos, świat magii, sytuacje zagrożenia, śmierć i podstęp. W licznych metaforach i porównaniach można znaleźć jednak czasem także pozytywne przykłady związane z wężem lub żmiją. W tle niektórych wypowiedzi, zwłaszcza z Księgi Wyjścia (Wj 4; 7) i Księgi Liczb (Lb 21), również dostrzec można takie pozytywne aspekty związane z symboliką węża. Reprezentuje on w tych tekstach YHWH oraz posiadaną przez Niego moc uzdrawiania.

SŁOWA KLUCZE

wąż; żmija;
zagrożenie;
podstęp; śmierć;
symbol

A serpent or viper is one of the most popular symbols within many cultures world-wide. In the Ancient Near East it had positive as well as negative connotations, but in the Bible the latter predominate. There, the serpent typically represents chaos, magic, a state of threat, death, or deceit. Nevertheless, among the numerous biblical metaphors and comparisons employing the image of the serpent or viper, there are some which present a positive image. In the older strata of biblical texts, especially those taken from the Book of Exodus (Chapters 4 and 7) or the Book of Numbers (Chapter 21), we find positive references in which a serpent represents JHWH and his healing power.

serpent; viper;
threat; deceit;
death; symbol

Wąż wyraźnie wyróżnia się na tle innych zwierząt wyglądem, sposobem poruszania się i życia. Jak pisze jeden z badaczy¹, jadowitość węża rodziła skojarzenia apotropaiczne. Jego sposób poruszania się w prochu ziemi kreował go na reprezentanta sił chaosu i świata demonów. Falliczna forma ciała pozwalała z kolei kojarzyć go z seksem i płodnością. Okresowe zmiany skóry rozumiano nie tylko jako zdolność do regeneracji, ale i odmładzania. W konsekwencji łączono więc węża z życiem i nieśmiertelnością. Do tych obserwacji dodać można jeszcze pozbawione powiek oczy węża, które kreowały go na symbol mądrości. Mając na uwadze wszystkie te skojarzenia, nie dziwi więc, że u większości ludów wąż był ważnym i wieloaspektowym symbolem². W bliższym au-

¹ Koenen, „Eherne Schlange”, 260 i cytowana tam w przypisie literatura.

² Osterreich-Mollwo, *Leksykon symboli*, 170-172; Handy, „Serpent (Religions Symbol)”, V, 1113-1116.

torom biblijnym kręgu kulturowym, jakim były starożytna Mezopotamia i Egipt, zauważyć można zarówno pozytywne, jak i negatywne skojarzenia dotyczące węża/źmii. W samej Biblii dominują raczej te drugie, choć już artefakty odnawiane przez archeologów pozwalają sądzić, że starożytni Izraelici wiązali z wężem również jakieś pozytywne (apropaiczne?) skojarzenia³. Ich biblijnym śladem może być zniszczony przez króla Ezechiasza spiżowy wąż Nechusztan⁴, którego powstanie przypisywano wykonawstwu Mojżesza. Czczono go w Jerozolimie w czasach monarchii (2 Krl 18,4)⁵. Również w tekście z Lb 21,4-9, który stanowi próbę oczyszczenia Mojżesza z odpowiedzialności za kult tego idola, doszukać się można echa dawnych, pozytywnych skojarzeń z węzami. Stanowią tu one bowiem najpierw naturalne zagrożenie śmiercią, ale zaraz potem ich miedziany wizerunek symbolizuje ratunek przed nią. Obok tych tekstów zwrócić można jeszcze uwagę na opowiadania o plagach egipskich, gdzie wąż również wydaje się przywoływać pozytywne skojarzenia (reprezentuje m.in. moc YHWH). Niewątpliwie jednak kluczowym tekstem dla zrozumienia biblijnej symboliki węża jest Rdz 3,1-5.14-15. Poza tymi, wymienionymi powyżej tekstami, wszystkie pozostałe wypowiedzi biblijne mają już wyraźnie charakter porównań lub metafor. Z reguły też bierze się w nich raczej pod uwagę negatywne opinie o węzach/źmijach i wskazuje, że zwierzęta te kojarzono głównie z podstępem i zagrożeniem śmiercią. W gronie tych ostatnich, niejako osobną kategorię, stanowią wypowiedzi o wyraźnie mitycznym charakterze (wąż i podobne do nie-

³ Por. Galing, Weippert, „Schlange”, 280-282.

⁴ Nazwa powstała z pomieszczenia dwóch słów: *nāḥāš* – ‘wąż’ i *nəḥōšet* – ‘brąz, spiż’ + *-ān*. Określa się nią metalowego idola wykonanego z brązu/miedzi/spiżu. Miał on kształt węża i czczono go w Jerozolimie (2 Krl 18,4 → Lb 21,4-9). Por. KBL, I, 650; Gentry, „Nehushtan”, IV, 251.

⁵ Por. Lemański, „Mojżesz i Nehusztan”, 5-24; Lemański, „Spojrzenie”, 13-32.

go bestie reprezentujące chaos). Wspomniany tekst z Rdz 3 niejako kumuluje wszystkie te negatywne skojarzenia. Prezentuje się w nim węża jako przyczynę ludzkiego grzechu, w konsekwencji którego człowiek utracił szansę na nieśmiertelność. Autor tego tekstu podaje zarazem etiologiczne wyjaśnienie aktualnego mu stanu rzeczy co do sposobu życia oraz wyglądu węża, jak i negatywnego do niego stosunku ze strony ludzi.

1. SYMBOLIKA WĘŻA U SĄSIADÓW STAROŻYTNEGO IZRAELA

Wąż należy do najczęściej spotykanych i najbardziej złożonych symboli w dziejach ludzkiej kultury. Jego szczególna pozycja w symbolice wynika ze wspomnianego już, specyficznego wyglądu i sposobu życia, które czynią go wyjątkowym w świecie zwierząt. Wąż porusza się po ziemi bez nóg, żyje w otworach ziemskich, wykluwa się z jaj, jak ptaki, ma zimną, gładką skórę, którą może okresowo zmieniać. Jego jad stanowi zagrożenie dla życia, ale może też służyć jako antidotum i środek leczniczy. Z jednej strony wąż jest więc dobrym reprezentantem sił chthonicznych, a z drugiej – apotropaicznych. W mitologii często pełni on też rolę strażnika w świecie bogów. Dotyczy to zarówno świata bóstw umiejscawianych w górze, jak i w podziemiu⁶.

W literaturze i w ikonografii starożytnego Bliskiego Wschodu postać węża odnosi się zarówno do stworzeń istniejących rzeczywiście, jak i tych powstałych wyłącznie w wyobraźni. Te ostatnie cechuje często jedynie podobna do węża forma fizyczna. Literatura i artefakty w tego rodzaju przypadkach są jednak bardzo nieprecyzyjne⁷. Ludy Lewantu generalnie łączyły węża z mitologicznymi potworami repre-

⁶ Oesterreicher-Mollwo, „Wąż”, 170-172.

⁷ Handy, „Serpent (Religions Symbol)”, 1113.

zentującymi siły chaosu, z magią i praktykami wróżbiarskimi (tzw. omina). Wąż był też atrybutem lub wręcz ucieleśnieniem licznych bóstw i demonów. Tym samym na starożytnym Bliskim Wschodzie znane były również pozytywne konotacje związane z wężem. Symbolizował on opiekę i władzę. Z drugiej strony zachowały się jednak także liczne zaklęcia chroniące przed ukąszeniami węża. Pokazują one, że gad ten postrzegany był również jako naturalne zagrożenie. W konsekwencji, najbardziej powszechne, symboliczne odniesienia do węża to ochrona lub zagrożenie, niebezpieczeństwo dla życia lub regeneracja tego życia i – nieco rzadziej – seksualność⁸.

Mitologia mezopotamska oraz związana z nią ikonografia pokazują nam, że wąż jako symbol łączony był z wieloma różnymi bóstwami i demonami⁹. Czasem całe ciało bóstwa lub jego część (np. ręce boga Nirah w roli opiekuńczego ducha)¹⁰ miało kształt węża. Dla przykładu Ningiszszida, bóstwo stojące na straży świata podziemnego, symbolizowany był przez rogatego węża lub smoka *bašmu*¹¹. Żeński demon świata podziemnego, Lamasztu, prezentowany był jako kobieta trzymająca w jednej lub w obu rękach węże¹². Z kolei jej męski przeciwnik, demon Pazuzu, ukazywany jest z fallusem zakończonym głową w kształcie węża¹³. W obu wypadkach symbolika węża łączy się z zagrożeniem, strachem, śmiercią, ale prawdopodobnie także z protekcją, zależnie od tego, czy jest się ofiarą, czy beneficjentem działania danego bóstwa lub demona. W mitach kreacyjnych przypominające węża monstrum

⁸ Hendel, „Serpent”, 744.

⁹ *Słownik mitologii Mezopotamii*, 219-221.

¹⁰ Hendel, „Serpent”, 744; *Słownik mitologii Mezopotamii*, 46. Co do siedmiu rąk bóstwa w kształcie węża, por. Lambert, *Ancient Mesopotamian*, 145-146.

¹¹ *Słownik mitologii Mezopotamii*, 137-138, 218. Por. Jacobsen, „Mesopotamian Gods”, 24.

¹² *Słownik mitologii Mezopotamii*, 105.

¹³ *Słownik mitologii Mezopotamii*, 156.

występuje w roli reprezentanta sił chaosu. W *Enuma eliš* Tiamat też ma prawdopodobnie kształt morskiego węża. Co prawda tekst w tym wypadku nie jest precyzyjny, ale wynika z niego na pewno, że monstrualny wąż wspierał boginię w walce z Mardukiem¹⁴.

Zupełnie inną symbolikę węża spotykamy w *Gilgameszu* (XI, 279-283)¹⁵. Opowiada się tu o podjętej przez głównego bohatera próbie zdobycia tajemniczej rośliny ze świata bogów. Może ona zagwarantować posiadanie życia wiecznego (ma właściwości odmładzające). Wąż odgrywa tu rolę zwierzęcia, które kradnie ją nieuważnemu bohaterowi, potem połyka ją w trakcie ucieczki, co powoduje, że zmienia pod jej wpływem skórę. Epizod ten stanowi kolejny dowód na to, że nieśmiertelność jest niedostępna człowiekowi (wcześniej Gilgamesz nie przeszedł próby niespania). Mamy tu też zarazem folklorystyczną etiologię. Wyjaśnia się w niej naturalne zjawisko zaobserwowane u węży: okresowe zmiany skóry. Kojarzono je z umiejętnością regeneracji i tym samym przypisywano węzom nieśmiertelność. W części ikonografii z tego regionu wąż pojawia się również w roli strażnika świętego drzewa reprezentującego tzw. *axis mundi*. Często występuje także w roli gwardiana przestrzeni przynależnej bogom.

Dla Egipcjan wąż był przede wszystkim symbolem mądrości i magii. Podobnie jak w Mezopotamii, symbolizował także bóstwa i demony. Egipską mitologię oraz ikonografię cechuje jednak o wiele szersza wieloaspektowość w symbolice węża¹⁶. Dla Egipcjan wąż był bowiem jednocześnie symbolem adwersarza i protektora. W mitologii egipskiej pierwotni bogowie mieli dla przykładu początkowo ciała węży. Wężę kojarzone były w tej kulturze również z życiem i regeneracją,

¹⁴ Hendel, „Serpent”, 1113.

¹⁵ Polskie tłumaczenie różnych wersji tego eposu: *Epos o Gilgameszu* (tł. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapelusz) (Warszawa: Agade 2002).

¹⁶ Hendel, „Serpent”, 744-745.

ale z drugiej strony także z zagrożeniem tegoż życia, śmiercią, nieistnieniem. Klasycznym przykładem jest tu noszona na koronach faraonów kobra – *Ureusz* – symbol Wadjet, bogini patronującej Dolnemu Egiptowi¹⁷. Jej wizerunek oznaczał tu ochronę władcy i zarazem jego potęgę, zjednoczenie ze światem bogów, zdolność skutecznego unicestwienia wrogów i jednocześnie leczniczą moc faraona w stosunku do swoich poddanych. Egipcjanie widzieli węże w roli strażników dwunastu bram świata podziemnego. Również ważny egipski element duchowy *ba* symbolizowany był przez węża. Egipski bóg słońce – Ra, w swoim nocnym przejściu przez otchłań pierwotnych wód chaosu odmładzał się w ciele węża. To jego bowiem kształtem przypominała wygięta w łuk i oparta rękoma oraz nogami o ziemię bogini Nut. Przykładem egipskiego kultu bogini-kobry jest Uadżyt, patronka miasta Buto¹⁸.

W ikonografii kraju faraonów w formie węża przedstawiany był również czas. Jego zakończeniem był Atum – bóstwo o charakterze solarnym, reprezentujące zachodzące słońce. Jednym z jego symboli był wąż¹⁹. Semantyczne znaczenie symbolu węża w mitologii egipskiej dobrze ilustruje kontrast pomiędzy Apopisem²⁰, kosmicznym wrogiem bóstwa solarnego pożerającym codziennie słońce i przywracającym panowanie chaosu oraz ciemności, a Uroborosem, wężem otaczającym świat (w ikonografii pożera on własny ogon)²¹. Ten ostatni jest symbolem granicy pomiędzy kosmosem i chaosem. W odróżnieniu od Apopisa, Uroboros stanowi zatem siłę ograniczającą panowanie nieskończonego chaosu.

Mitologia i ikonografia Kanaanu oraz Fenicji odwołuje się do wyobrażeń węża w nieco inny sposób, niż czyniły to ludy Mezopotamii i Egiptu. Symbol ten często spotykany jest na różnych artefaktach, zwłaszcza naczyniach. Na tych ostatnich

¹⁷ Rachet, *Słownik*, 357-358.

¹⁸ Niwiński, *Bóstwa*, 172, 201.

¹⁹ Rachet, *Słownik*, 51.

²⁰ Rachet, *Słownik*, 42-43; ANET, 6-7.

²¹ Niwiński, *Bóstwa*, 119-120.

wyraźnie stanowi znak protekcji. W innych przypadkach jego znaczenie jest już mniej jasne. W tzw. ikonografii *Qudšu* wąż pojawia się w połączeniu z jakąś boginią, prawdopodobnie Aszerą – matką bogów w mitologii z Ugarit. Naga bogini stoi tu na lwach i trzyma w swoich rękach węże. Czasem w drugiej, obok węża, ma także kwiat. W jednej z protosynaickich inskrypcji bogini nosi nawet tytuł „tej od węży”. Wąż może reprezentować w tego typu przedstawieniach zdolność odmładzania, powtórne narodziny, protekcję, seksualność lub mieć inne, mniej jasne dla nas niuanse znaczeniowe. Teksty z Ugarit zawierają także liczne przykłady zaklęć stosowanych przeciwko ukąszeniom węży (KTU 1.100). Patronalnym bóstwem jest w nich Horon. Na cylindrycznych pieczęciach z regionu Syro-Palestyny wąż reprezentuje przeciwnika boga wojownika, a więc wydaje się ucieleśniać siły chaosu²².

2. BIBLIJNA TERMINOLOGIA OKREŚLAJĄCA WĘŻA/ŻMIJĘ

Liczne artefakty pozwalają domniemywać, że wąż był dość popularnym symbolem apotropaicznym w starożytnym Izraelu. Jego wizerunek być może stał się nawet przedmiotem kultu w okresie monarchii. O popularności tego gada i dość powszechnym jego występowaniu świadczy również szereg nazw geograficznych (por. Ne 2,13 – źródło węża/smocze; 1 Krl 1,9 – Zochelet, tłumaczone czasem jako „kamień węża”²³). Nie mamy pewności, czy starożytni Izraelici precyzyjnie rozróżniali węże i żmije. Różnorodna terminologia stosowana przez autorów biblijnych na określenie tych gadów pozwala jednak sądzić, że chyba tak, choć raczej na pewno nie było to rozróżnienie gatunkowe²⁴. Zoolodzy identyfikują ponad trzydzieści

²² Hendel, „Serpent”, 745.

²³ Wątpliwości w tej materii, por. Mulder, *1 Kings*, 48-49. Por. też: Lemański, „Mojżesz”, 21-22.

²⁴ Szczepanowicz – Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych*, 99.

różnych gatunków tych zwierząt obecnych na terenie biblijnego Izraela. Z tego tylko około sześciu jest jadowitych²⁵. Do tych ostatnich jednak najczęściej odnoszą się autorzy biblijni²⁶.

Podstawowy i najbardziej ogólny w wymowie termin określający węża w Biblii Hebrajskiej to słowo *nāḥāš* (LXX: *ofis*). U jego podstaw etymologicznych leży prawdopodobnie onomatopieczny dźwięk naśladujący syczenie węża. Leksykografowie wskazują jednak przede wszystkim na czasownikowy rdzeń *nhš* – ‘szukać wróżb, dawać wróżby, przepowiadać’ (Kpł 19,26; Pwt 18,10; 2 Krl 17,17; 21,6; 2 Krn 33,6, por. też Rdz 44,5.15), od którego – ich zdaniem – pochodzi forma nominalna oznaczająca ‘magiczne przekleństwo’ (Lb 23,23), ‘omen’ (Lb 24,1)²⁷. W językach semickich jedynym pewnym słowem, które może być spokrewnione z hebrajskim *nāḥāš*, jest ugaryckie słowo *nhš* – ‘wąż’ (wiele razy w KTU 1.100 i 1.107) i być może arabskie *ḥamaš* o tym samym znaczeniu (metateza?)²⁸.

Poza nim autorzy biblijni stosują jeszcze inne nazwy. Nie wszystkie dają się łatwo zidentyfikować i precyzyjnie przyporządkować. Niektóre kojarzy się z wężem lub żmiją poprzez paralelizm lub kontekst wypowiedzi. Do częściej występujących zaliczyć można określenia²⁹: *ʿpʿeh* – ‘żmija’³⁰, *peten* – ‘kobra’³¹,

²⁵ Por. Aharoni, „On Some Animals”, 461-471; Bodenheimer, *Animal and Man*, 65-68.

²⁶ Stelman, „nāḥāš”, III, 85.

²⁷ KBL, I, 649. Por. też imię własne *nāḥāš* (KBL, III, 650).

²⁸ Hendel, „Serpent”, 744.

²⁹ Podaję za Stelman, „nāḥāš”, 84.

³⁰ W języku koptyjskim *efōt* to słowo określające pewien rodzaj krokodyla, ale w arabskim *ʿeftan* oznacza węża. W tekstach biblijnych (Iz 30,6; 59,5; Hi 20,16 1QIs^a: ’p’) słowem tym określa się żmiją, tak: KBL, I, 77; Ges¹⁸, I 90. Wskazuje się również na propozycję identyfikacji pod tym słowem pewnego rodzaju węża.

³¹ Semicka forma podstawowa to *bṭn* (por. ugaryckie *bṭn*, syryjskie *patnā*, arabskie *baṭan*). Na podstawie kontekstu zidentyfikowana jako *cobra naya baye*, gad pozbawiony zewnętrznych kanałów słuchowych (por. Ps 58,5, potem też: Pwt 32,33; Ps 91,13; Iz 11,8; Hi 20,14.16; Syr 39,30). Por. KBL, II, 71-72.

šip'ōnī – ‘zmija’³² czy szeroko ciągle dyskutowany termin *šārāp* – ‘jadowity wąż, zmija’³³. Potem identyfikuje się kilka *hapax legomena*: *ākšūb* – ‘zmija’³⁴, *šepā'* – ‘zmija’³⁵, *qippōz* – ‘wąż’ (?)³⁶, *šapīpōn* – ‘zmija’³⁷. Najbardziej wątpliwy jest ter-

³² Por. Prz 23,32; Iz 11,8; 59,5; Jr 8,17: jadowity wąż, zmija. KBL, II, 123.

³³ Określenie to łączy się etymologicznie z czasownikiem *šrp* – ‘spalać całkowicie, spłonąć’ (nif'al, pu'al, por. KBL, II, 377-378). Na tej podstawie domniemywa się, że rzeczownik oznacza jakiś rodzaj kąśliwego, jadowitego węża (por. KBL, II, 379). Słowo to oznacza kolor gada, palący ból po jego ukąszeniu lub sposób prezentacji (por. Iz 6,2-3). Wyjaśnienie etymologiczne sugeruje, że na pojawienie się tego słowa w języku hebrajskim być może wpłynęło zapożyczenie egipskiego *šfr*, w metatezie *šrf*: ‘ciepło, upał, gorączka’ (por. Ges¹⁸, V, 1302). Takie znaczenie słowo to wydaje się mieć w Lb 21,6; Pwt 8,15; Za 3,7 – jadowite zmije/węże. O latających wężach, jako zagrożeniu, wspomina się jeszcze w Iz 14,29; 30,6. Na ten temat, por. Lemański, „Mojżesz”, 13-14. Osobliwość pośród siedmiu zastosowań tego rzeczownika (stosowanego czasem w roli dookreślenia do innego słowa opisującego węża lub zmiję) stanowi Iz 6,2-3, gdzie opisane tym słowem istoty przynależą do niebiańskiego dworu otaczającego tron Boga (na ten temat por. KBL, II, 378-379).

³⁴ Nie jest pewne, czy chodzi o gatunek pająka, czy o jadowitą zmiję (często identyfikowaną jako zmija rogata – *cerastes cornutus*) lub węża. W Ps 140,4 nazwa ta pojawia się paralelnie do określenia *nābhāš*. Por. KBL, I, 770; Ges¹⁸, IV, 962.

³⁵ Etymologia tego słowa jest niepewna. Zwykle tłumaczy się je w sensie ‘jadowity wąż/zmija’ – *vipera xanthina* (Iz 14,29), ale możliwy jest też sens ‘wydra’. Por. KBL, II, 122; Wildberger, *Jesaja. Kapitel 13-27*, 573, 581. Większość badaczy opowiada się jednak za pierwszym sensem. Por. Ges¹⁸, V, 1134; Beuken, *Jesaja 13-27*, 115.

³⁶ Arabskie słowo *qafāzat* oznacza węże żyjące na drzewach, węża drzewnego (*coluber ingularis* lub *coluber naiadum*, *coluber nummifer*; KBL, II, 181), ale pod uwagę bierze się również możliwy sens ‘sowa, pustynny ptak’, gdyż mowa jest o gnieździe i jajach (Iz 34,15). Por. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 28-39*, 1329. Współczesne komentarze skłaniają się jednak ku tłumaczeniu ‘węże drzewne’. Por. Beuken, *Jesaja 28-39*, 303.

³⁷ Słowo to ma formę opisową (końcówka -ān>-ōn) i prawdopodobnie stanowi onomatopieję naśladującą syczenie węża (akadyjskie *šibbu* oznacza mitologicznego węża). Odwołując się do arabskich słów, lingwiści zakładają, że chodzi o bardzo niebezpiecznego, jadowitego

min *bāšān* – ‘wąż’ (?)³⁸. Do tej listy dopisać należy również określenia stworzeń mitycznych, morskich potworów uosabiających siły chaosu, zwłaszcza *tannīn*, potem również imiona własne, jak Rachab oraz Lewiatan. Często wyobrażano je sobie jako podobne do węża monstra (smoki)³⁹. Spośród wymienionych nazw tylko *nāḥāš*, *sārāp* i *tannīn* pojawiają się w tekstach narratywnych. Pozostałe określenia występują wyłącznie w tekstach poetyckich. Można domyślać się jedynie, że wszystkie przytoczone określenia odnoszą się do konkretnych gadów. Wszelkie próby ich precyzyjnej identyfikacji są jednak najczęściej jedynie spekulatywne⁴⁰. Jakikolwiek definitywne przyporządkowanie poszczególnych biblijnych nazw konkretnym gatunkom jest dziś bowiem praktycznie niemożliwe. Ponadto często występują one jedynie w formie paraleli lub pełnią rolę dookreślenia.

W Nowym Testamencie stosuje się greckie określenie węża *ofis*. Może ono oznaczać realne węże (Mt 7,10; 10,16; Mk 16,18; Łk 10,19; 11,11; 1 Kor 10,9; Ap 9,19), wizerunek węża (J 3,14) lub mieć zastosowanie metaforyczne (Mt 23,33 o zdesperowanych ludziach). Wąż reprezentuje tu również wizerunek szatana (2 Kor 11,3; Ap 12,9.14.15; 20,2). Żmije określa się mianem *echidna* (Mt 3,7; 12,34; 23,33; Łk 3,7;

węża z rozpoznawalnymi biało-czarnymi cętkami na skórze (żmija rogata – *vipera cerastes*: Rdz 49,17). KBL, II, 582; Ges¹⁸, VI, 1403; Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, VIII, 538.

³⁸ KBL, I, 158 wyróżnia termin *bāšān* II, przypisując mu sens ‘wąż’ (Pwt 33,22; Ps 68,23). Ges¹⁸, I, 184 sugeruje już jednak tylko pojęcie geograficzne „Baszan”. W Ps 68,23 może w istocie chodzić o punkty ekstremalne: góry Baszanu i głębokości morza, a nie o mitycznego, podobnego do węża smoka. Por. Hossfeld, Zenger, *Psalmen 51-100*, 255; Goldingay, *Psalms*, II, 307-308. W Pwt 33,22 problem jest bardziej złożony, gdyż *bāšān* wydaje się stanowić część metafory zoologicznej (lew). Można przyjąć, że i tu chodzi o lwy z Baszanu albo o węża/żmiję, co sugeruje paralela z Rdz 49,17 (w odniesieniu do Dana) i ugaryckie *btñ* – ‘wąż’. Por. Nelson, *Deuteronomy*, 392.

³⁹ Por. Myszkowska-Dekert, „Istoty mityczne”, 223-239.

⁴⁰ Swanson, „Serpent”, 190.

Dz 28,3) lub *aspis* (Rz 3,13). Jako obrazową nazwę zła, utożsamianego z postacią podobnego do węża smoka, używa się w księdze Apokalipsy słowa *drakōn* (Ap 12,3.4.7.9.13.16.17; 13,2.4.11; 16,13; 20,2).

3. SYMBOLIKA WĘŻA W BIBLIJ

W Biblii znajduje swoje odzwierciedlenie wiele symbolicznych konotacji węża znanych z kultur ościennych. Autorzy biblijni rzadko mają natomiast na uwadze odniesienia do „zwykłych” węży. Jeśli już mamy w Biblii do czynienia z odwołaniem do realnych gadów, to zwykle ma to formę porównań lub metafor. Hagiografowie mają na uwadze zarówno pozytywne, jak i negatywne konotacje (przebiegłość, podstępność, jadowitość). W pozostałych przypadkach wąż lub podobne do niego stworzenia mogą reprezentować siły chaosu, mieć powiązania z magią lub z samym YHWH (por. zwłaszcza Rdz 3,1-4.14-15; Wj 4; 7; Lb 21,1-9 → 2 Krl 18,4).

3.1. Wąż kusiciel (Rdz 3,1-5.14-15)

W Rdz 3,1-5.14-15 wąż nie jest prezentowany jako mityczne, morskie monstrum reprezentujące siły chaosu. Nie stanowi też jakiegokolwiek groźnego przeciwnika dla Boga. Odgrywa jednak destruktywną rolę, gdyż swoim dialogiem z niewiastą rozpoczyna on działania zmierzające do wprowadzenia chaosu w świat uporządkowany przez Boga Jego aktem stwórczym. Już w pierwszym zdaniu zachodzi też „strategiczna identyfikacja” węża⁴¹. Według Rdz 3,1 wąż (*hannāḥās*)⁴²

⁴¹ Walton, *Genesis*, 202.

⁴² Zastosowanie tego ogólnego określenia węża w tym miejscu może mieć na uwadze konotacje z magią, wróżbiarstwem czy wręcz okultyzmem, gdyż rdzeń czasownikowy *nḥs* i odpowiadający mu rzeczownik opisuje także tego rodzaju praktyki (Rdz 30,27; Pwt 18,10; 2 Krl 17,17; por. Blenkinsopp, *Creation*, 73.

jest tylko jednym ze zwierząt stworzonych przez Boga. Jak zauważyliśmy, węże na starożytnym Bliskim Wschodzie kojarzone były z mityczną mądrością i magią. Często reprezentowały też wrogie ludziom siły naturalne i nadnaturalne. Odgrywały też ważną rolę w symbolice religijnej, gdzie ucieleśniały bóstwa lub demony⁴³. Z tych też zapewne przyczyn już na samym wstępie autor biblijny przekreśla wszelkie tego rodzaju skojarzenia dotyczące tożsamości węża. Nie jest on ani bogiem, ani demonem, ani jakimkolwiek mitycznym stworzeniem. W jego opisie nie prezentuje się nawet jeszcze żadnych demonicznych cech, jakie nada mu późniejsza literatura biblijna (por. Mdr 2,24⁴⁴; Ap 12,9; 20,2) i pozabiblijna (1 Hen 69,6). Niewiasta nie ma więc też żadnego powodu, aby obawiać się węża. Zwłaszcza, że klasyfikowany jest on tu – jak wspomnieliśmy – wyłącznie jako jedno z żywych stworzeń żyjących na lądzie (*ḥajjat haśśādeh*)⁴⁵. Wyróżnia go w tym gronie jedynie większa „przebiegłość” (*‘ārûm*). Tak opisany, wąż z Edenu wydaje się zatem stanowić prototyp zwykłych węzów (por. Rdz 3,14-15)⁴⁶.

Dalszy opis czyni już jednak z niego istotę różniącą się mimo wszystko od zwykłego węża. W scenie z Rdz 3,1-5 odgrywa on rolę kusiciela i z tego powodu jawi się dalej jako istota mająca zdolność mówienia. Posiada więc cechę przypisywaną pośród stworzeń wyłącznie ludziom. To jedna z głównych zdolności pozwalająca odróżnić ich od zwierząt (por. Rdz 2,19-20). W konsekwencji wąż z Edenu stanowi połączenie cech zwierzęcych i ludzkich. Motyw mówiącego zwierzęcia jest typowo bajkowy, choć sama scena nie wydaje się być bajką w ścisłym tego słowa znaczeniu (por. Lb 22,22-

⁴³ Sarna, *Genesis*, 24.

⁴⁴ Na ten temat, por. Kardyś, *Szatan w Starym Testamencie*, 221-224.

⁴⁵ Walton, „Serpent”, 736-739, zwł. 737.

⁴⁶ Możliwe, że scena z w. 14 symbolizuje odebranie węzowi mitycznej siły przypisywanej mu w popularnych wyobrażeniach. Tak: Görg, „Schlange”, 483.

30 – oślica Balaama)⁴⁷. Wąż ma jeszcze potem jedną cechę charakterystyczną. Wie, że Bóg zakazał czegoś ludziom. Sugeruje im, że mogą stać się jak Bóg. Ta wiedza wydaje się nadawać mu cechy nadprzyrodzone, właściwe tylko Bogu lub komuś z Jego otoczenia. Autorzy biblijni z reguły, tworząc wyobrażenia istot niebiańskich, kreowali je na hybrydy łączące kilka znanych sobie cech w takiej konfiguracji, w jakiej nigdy nie występowały one razem w otaczającej nas naturze. Wąż ucieleśnia zatem trzy różne kategorie bytów (zwierzęce, ludzkie i boskie)⁴⁸, choć żadnym z nich nie jest w pełnym tego słowa znaczeniu.

W Rdz 3,1-5 mamy do czynienia z punktem zwrotnym w narracji (*peripateia*), a wąż stanowi nową postać pojawiającą się na scenie⁴⁹. Cechą charakterystyczną tego tekstu jest fakt, że nie używa się tu określenia YHWH-Elohim, jak ma to miejsce w pozostałej części Rdz 2–3. Boga określa się w nim wyłącznie mianem Elohim (Bóg). Być może chodzi o to, że rozmowa węża z niewiastą jest rozmową nie z Bogiem, ale o Bogu? A może problemem jest wyłącznie tzw. „zły kontekst”, w którym chce się uniknąć użycia słowa YHWH? Może wreszcie rzecz w tym, że wąż chce się zdystansować od prawdziwego Boga?⁵⁰ Na żadne z tych pytań nie ma w pełni przekonującej odpowiedzi. Scena „kuszenia” zakłada w każdym razie odniesienia do dwóch dobrze znanych starożytnym skojarzeń węża z mądrością i śmiercią.

Wybór węża do roli kusiciela może mieć swoje przyczyny nie tylko w tych dwóch przekonaniach ludzi starożytnego

⁴⁷ Starsza część opowiadania o Balaamie zna też imiona Kaina i Seta (por. Rdz 4 i Lb 24,17.22). Mają one tu wyraźnie etniczne odniesienia.

⁴⁸ Hendel, „Serpent”, 747.

⁴⁹ Blenkinsopp, *Creation*, 72.

⁵⁰ Tak: Cassuto, *Commentary*, I, 88. Faktem jest, że, inaczej niż w narracji, w dialogach generalnie rzadko używa się imienia YHWH, zastępując je bardziej ogólnym słowem Elohim (por. Rdz 4,25; 9,27; 27,28 + opowiadanie o Józefie). Friedman, *Who Wrote the Bible?*, 265, przyp. 17.

Bliskiego Wschodu. Jak było to już wspomинane, wąż bowiem często stanowił dla nich nie tylko ucieleśnienie zagrożenia śmiercią. Łączony był także z magią, sekretną wiedzą, zdolnościami odmładzania oraz nieśmiertelnością⁵¹. Nie bez znaczenia są być może również jego ikonograficzne związki z boginią – matką życia⁵². Część badaczy widziała w wężu z Edenu symbol religii kananejskich⁵³ lub przynajmniej głównego bóstwa kananejskiego panteonu – Ela⁵⁴. Trzeba podkreślić jednak, że w Rdz 3 nie chodzi ani o polemikę religijną, ani o kult węża. Ponadto określenie „El” ma w Starym Testamencie pozytywne konotacje. Jeśli już kojarzy się węża z siłami chaosu, to zwykle ma on postać Lewiatana. Nie chodzi tu wreszcie również o krytykę kananejskiego kultu płodności⁵⁵, bo ani sam „grzech” pierwszych ludzi nie ma konotacji seksualnych, ani idea tego rodzaju nie wydaje się szczególnie interesować autora biblijnego.

W Rdz 3,1-5 wąż pojawia się właściwie znikąd. Prowokuje kobietę do podejrzliwości wobec Boga i skupia jej uwagę nie na tym, na czym powinna być ona skoncentrowana. Zasadniczym efektem rozmowy węża z kobietą jest pozbycie się przez nią obaw przed śmiercią (ostrzeżenie ze strony Boga wydaje się akcentować natychmiastowy/nieuchronny efekt po spożyciu owocu z zakazanego drzewa, por. Rdz 2,17)⁵⁶ i nabycie przekonania, że można zdobyć wiedzę czyniącą ludzi równymi Bogu („będziecie jak Bóg [...]”). Sekwencja wypowiedzi węża jest jednak dwuznaczna, pełna postępu, półprawd i niedopowiedzeń. W tym sensie źle korzysta on z przypisywanej mu tradycyjnie mądrości. Przekonania ko-

⁵¹ Na temat możliwych symbolicznych konotacji węża w Rdz 3 warto odnotować publikację: Joines, *Serpent Symbolism*, 16-41.

⁵² Hendel, „Serpent”, 747.

⁵³ Hvidberg, „The Canaanitic Background”, 287-290; Arnold, *Genesis*, 62-63.

⁵⁴ Wyatt, „Interpreting the Creation”, 18-20.

⁵⁵ Coppens, *La cannaissance*; Soggin, „The Fall of Man”, 94-100.

⁵⁶ Walton, *Genesis*, 174-175.

biety, będące owocem tej rozmowy, są z kolei efektem owej dwuznaczności w słowach węża. Ludzie w istocie nie umrą od razu, tak jak wąż mówi o tym kobiecie⁵⁷. Nie oznacza to jednak, że nie umrą w ogóle. Ważniejsze jest zatem to, czego wąż nie mówi, a kobieta nie bierze jeszcze pod uwagę. Ostatecznie bowiem ludzie będą musieli zmierzyć się ze swoim przeznaczeniem wynikającym z faktu, iż powstałi z prochu (por. Rdz 2,7; 3,19). Stanie się tak, gdy w konsekwencji swojego czynu utracą przystęp do drzewa życia (por. Rdz 3,22-24). Na to jednak wąż nie zwrócił uwagi niewiasty, koncentrując jej zainteresowania jedynie na tym, co zostało zakazane (owoce z jednego tylko drzewa), a nie na tym, co zostało jej dane (wszystkie drzewa tego ogrodu, w tym drzewo życia).

Zauważyliśmy już, że wąż w analizowanej przez nas scenie jest czymś więcej niż tylko zwykłym wężem. W związku z tym trzeba sobie postawić zasadnicze pytanie: czym lub kim zatem jest wąż z Edenu? Jego pojawienie się i rola, którą odgrywa, ujawniają niejako fakt, że w świecie stworzonym przez Boga zło w jakiś sposób jest już potencjalnie obecne. Paul Ricoeur⁵⁸ zasugerował swego czasu, że wąż w zasadzie symbolizuje tu nie tyle jakieś zewnętrzne zło, czy w ogóle jakieś jego zewnętrzne źródło, ile zły potencjał tkwiący w głowie samej Ewy. Stanowi katalizator wywołujący doświadczenie pokusy, siły tkwiącej w człowieku, na

⁵⁷ W ostrzeżeniu ze strony Boga (Rdz 2,17) *infinitivus absolutus* wzmocnił wymowę zwykłego czasownika (w obu wypadkach mamy ten sam rdzeń). Zanegowanie wypowiedzi Boga w obecnym miejscu wymagałoby umieszczenia negacji przed zwykłą formą czasownika (Joüon, Muraoka, *Grammar of Biblical Hebrew*, II, § 123o; *Gesenius' Hebrew Grammar*, § 113v). Tymczasem znajdujemy ją przed *infinitivus absolutus*. (taka konstrukcja jeszcze w Ps 49,3; Am 5,8). W związku z tym *infinitivus absolutus* służy tu temu, by wykazać brak możliwości ominięcia śmierci. Tym samym wąż neguje nie tyle zapowiedź Boga, ile wypowiedź niewiasty dotyczącą natychmiastowego doświadczenia śmierci. Por. Walton, *Genesis*, 204-205.

⁵⁸ Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, 258-259.

którą oddziałują zarówno czynniki zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Istotnie, nieco później dowiemy się, że możemy nad nią jednak zapanować, jeśli posłuchamy rady Boga (por. Rdz 4,7). Takie postrzeganie roli węża jest więc interesujące. Zaskakuje natomiast inna propozycja, w której sugeruje się, aby widzieć w nim postać pozytywną. Jej autor – James Charlesworth⁵⁹, eksplorując bogaty materiał porównawczy z Lewantu, zauważył, że wąż pojawia się w nim częściej w pozytywnym niż negatywnym znaczeniu. W związku z tym zasugerował, aby takie same pozytywne konotacje przypisać wężowi również w Rdz 3⁶⁰. Według niego wąż wcale nie kusi Ewy. Raczej ją pyta. Mówi jej prawdę, inaczej niż Bóg. Przedstawiany jest jako sprytny/mądry, a nie jako przebiegły. W konsekwencji uważa ten badacz, że w Rdz 3 należy postrzegać go pozytywnie, a nie negatywnie. Opinia ta, jak i argumenty przytaczane na jej poparcie, stanowią jednak daleko idące uproszczenie, by nie powiedzieć nadinterpretację. W Biblii wąż budzi prawie zawsze negatywne skojarzenia i nie inaczej jest w analizowanym tu tekście⁶¹. Ponadto przepytwana przez Boga Ewa wyraźnie mówi: „wąż mnie zwiódł” (Rdz 3,13), a on sam z tego właśnie powodu zostaje przeklęty (Rdz 3,14) i staje się (arcy)wrogiem niewiasty oraz jej potomstwa (Rdz 3,15). Słowo *‘arúm* owszem, ma pozytywny sens w Księdze Przysłów (sprytny, mądry, wrażliwy; por. Prz 12,16.25; 13,16; 14,8.15.18; 22,3; 27,12), ale ma też negatywny sens w Księdze Hioba (przebiegły; por. Hi 5,12; 15,5) i ten ostatni właśnie zdaje się być zakładany w tekście z Rdz 3. W kontekście Rdz 2–3 autor biblijny wyraźnie używa bowiem tego określenia w swojej grze słów. Stan ludzkiej niewinności opisuje słowem *‘arúmmim* – „[byli] nadzy”, natychmiast konstatując jednak, że początkowo sytuacja ta nie budziła wzajemnego wstydu (Rdz 2,25). Zmiana tego stanu rzeczy

⁵⁹ Charlesworth, *The Good*.

⁶⁰ J. Charlesworth, *The Good*, 275-324.

⁶¹ Day, *From Creation to Babel*, 36-37.

pokazuje zaraz potem kontrast pomiędzy „przebiegłością” (*‘ārûm*) węża i sposobem postrzegania wzajemnej nagości po przekroczeniu Bożego zakazu przez ludzi jako czegoś wstydliwego (Rdz 3,7.10.11). Ta gra słów zresztą swoje zwieńczenie znajdzie także w przekłęciu (*‘ārûr*) samego węża (Rdz 3,14). W konsekwencji z pozycji przewyższającej w czymś pozostałe stworzenia (w. 1) zostanie on zdegradowany na pozycję najbardziej poniżonego pośród nich (w. 14 – czołganie się na brzuchu i jedzenie prochu). Kontekst wyraźnie sugeruje zatem, że kobieta dała się zwieść podstępnyim sugestiom węża. Straciła pod ich wpływem nie tylko zaufanie do Boga, ale i zmieniła swój sposób postrzegania otaczającej ją rzeczywistości. Jej wrażenia dietetyczne i estetyczne odnośnie do owoców z zakazanego drzewa to dostrzeżenie właściwości przynależnych do wszystkich pozostałych drzew w ogrodzie (por. Rdz 2,9). W tym zakazanym najistotniejsza jest dla niej zatem przede wszystkim wiedza pozwalająca „być jak Bóg” (Rdz 3,6). Wąż przekonuje ją, by nie ufać Bogu i nie bać się śmierci („na pewno nie umrzecie”). Sugeruje ponadto, że jedynym motywem zakazu jest strach Boga, iż Jego stworzenia – poznawszy dobro i zło – staną się tak jak On. To dialog zmierzający do zasiania braku zaufania wobec Stwórcy.

Dużo światła na zrozumienie wyboru węża do roli kusiciela z Edenu rzuca mezopotamski epos *Gilgamesz* (11,305-307)⁶². Znajdujemy tu wspomnianą już scenę, w której wąż kradnie głównemu bohaterowi zdobytą przez niego z wielkim trudem boską roślinę pozwalającą odzyskiwać młodość. Uciekający przed pościgiem wąż zjada ją i w efekcie zmienia skórę. Mamy tu zarówno etiologię jednej z cech charakteryzujących węża (zdolność zmiany skóry), jak i symboliczne pouczenie o tym, że nieśmiertelność jest niedostępna dla człowieka. Co najmniej trzy elementy z tego opowiadania wydają się wspólne z Rdz 3. W obu przypadkach to wąż odpowiada za pozbawienie ludzi szansy na nieśmiertelność, w obu pojawia się roślina/drze-

⁶² Łyczkowska, *Epos o Gilgameszu*.

wo dające życie, w obu wreszcie pojawia się wspólny temat: ludzie nie mogą osiągnąć nieśmiertelności lub tracą swoją szansę, by ją zdobyć⁶³. Nie można wykluczyć, że te wspólne elementy stanowiły szeroko rozumiane dziedzictwo literackie starożytnego Bliskiego Wschodu i tą drogą zostały zapoznane przez autora biblijnego oraz wykorzystane w jego opowieści. Epos *Gilgamesz* był wszak znany na terenie Kanaanu, o czym świadczą jego fragmenty odnalezione w Megiddo (XIV wiek przed Chrystusem), w Ugarit oraz w Emar.

W wielu starożytnych tekstach wąż jest często także przedmiotem przekleństwa. Egipskie teksty, tzw. *Teksty Piramid*, z drugiej połowy trzeciego tysiąclecia przed Chrystusem zawierają wiele przykładów tego rodzaju wypowiedzi skierowanych przeciwko wężom oraz innym groźnym stworzeniom. Często pojawia się w nich formuła skazująca je na czołganie się na brzuchu lub spożywanie prochu. Wielu badaczy zastanawia się jednak nad tym, jak autor biblijny wyobrażał sobie węża zanim został on przeklęty (pozbywiony nóg?) i zmuszony jeść proch ziemi (Rdz 3,14)? Odpowiedź nie musi koniecznie zakładać, że według niego miał on pierwotnie nogi⁶⁴. Równie dobrze mógł on sądzić, że wąż po prostu poruszał się w postawie wyprostowanej (symbol dumy, godności; por. kobra – *Ureusz* na koronach faraonów), a w konsekwencji swojego czynu został ponizony (czołganie się na brzuchu, spożywanie prochu)⁶⁵. Język, którym opisuje się jego sytuację po przekleństwie, związany jest w każdym razie z poniżeniem pokonanego wroga (Ps 72,9; Iz 49,23; Mi 7,7) i z opisem zwierząt nieczystych (Kpł 11,42; Pwt 32,24). Stan ten – jak się wydaje – nie zmieni się nawet po eschatologicznej renowacji całego stworzenia (por. Iz 11,8; 65,25)⁶⁶. Symbolika opisu sugeruje, że

⁶³ Day, *From Creation*, 37.

⁶⁴ Tak tradycja rabiniczna (*Rabba do Księgi Rodzaju* 20,5; *Targum Pseudo-Jonatan*) i Józef Flawiusz (*Ant.* I,1,50).

⁶⁵ Lemański, *Księga Rodzaju*, 252.

⁶⁶ Stelman, „nāhās”, 86.

zostaje spacyfikowana szkodliwa natura węża czy jego *combat nature* – jak określa to J.H. Walton⁶⁷. Ponadto „jeść proch ziemi” w jego opinii to element opisu związany z egzystencją w świecie zmarłych. Enkidu, bohater *Gilgamesza*, określa ją słowami: „proch ich pokarmem, glina ich chlebem”. Podobny opis znajdujemy w *Zejściu Innany do świata podziemnego*. Jak słusznie zauważa Walton⁶⁸, to w praktyce opis grobu stanowiącego przedsiónek świata zmarłych. W sumie więc mamy tu obraz degradacji węża z pozycji wyższej od innych zwierząt na najniższą (czołganie się na brzuchu) oraz przyporządkowanie go sferze śmierci (spożywanie prochu ziemi).

Informacja o nieprzyjaźni pomiędzy potomstwem węża i niewiasty wydaje się mieć w pierwszym rządzie wymiar etiologiczny (Rdz 3,15)⁶⁹, choć niektórzy badacze dostrzegają tu paradygmat wszystkich przyszłych sytuacji pokusy (por. Mt 23,33)⁷⁰. Dla św. Pawła wydarzenia w Edenie w istocie mają wymiar paradygmatyczny. Apostoł jest przekonany, że sytuacja pokusy, której się ulega, może powtórzyć się w życiu każdego z wierzących, przed czym ostrzega wyznawców Chrystusa (2 Kor 11,3). W kanonicznym kształcie obecna deklaracja – jeśli rozumieć ją eschatologicznie – swoje wypełnienie znajduje w Księdze Apokalipsy. Jej autor widzi w scenie z Rdz 3 początek konfliktu, który ostatecznie zostanie zakończony przez Chrystusa (por. Ap 12,1-9; 20,1-10). Sam opis nieprzyjaźni w jego pierwotnym kontekście ma na uwadze jednak „potomstwo” rozumiane kolektywnie, stąd zaimek liczby pojedynczej „ono” odnosi się do niego⁷¹. Starożytni nie mieli jeszcze takiej wiedzy o procesie zapłodnienia, jaką mamy dzisiaj. W ich rozumieniu męczyzna składał swoje

⁶⁷ Walton, *Genesis*, 223.

⁶⁸ Walton, *Genesis*, 225.

⁶⁹ Por. Lemański, „Protoewangelia”, 529-530. Inaczej uważa Stellma („nāhāš”, 86), który dostrzega tu bardziej teologiczny niż etiologiczny sens dotyczący pełnego odwrócenia pierwotnej sytuacji.

⁷⁰ Tak np. Collins, *Genesis 1-4*, 156.

⁷¹ Collins, „A Syntactical Note”, 139-148.

nasienie w łonie kobiety, a ta odgrywała rolę inkubatora. Od tego momentu jednak nasienie stawało się jej własnością (por. Rdz 16,10; 24,60). Przykłady, w których słowo *zera* tłumaczyć należy w sensie „ludzie” (Rdz 9,9), lub te, gdzie zaimek liczby pojedynczej oznacza kolektywnie rozumiane „potomstwo” (Rdz 22,17; 24,60), są tu mało przydatne. Bardziej ilustratywny jest tekst z Rdz 28,14, gdzie Bóg zwraca się do Jakuba słowami „[...] twoje potomstwo będzie jak proch ziemi, a ty [l. poj.] rozprzestrzenisz się”. Mamy w tej wypowiedzi przykład, w którym Jakub symbolizuje kolektywnie rozumiane potomstwo, a więc przypadek identyczny jak w Rdz 3,15⁷². O wiele ważniejsza jednak jest sama natura zapowiadanego tu konfliktu pomiędzy niewiastą i wężem oraz ich potomstwem. Zakładany tu przez egzegetów czasownik *šwp* bywa tłumaczony w obecnym miejscu zwykle na dwa różne sposoby: ‘zmiażdżyć, ugryźć’. Nie wszyscy jednak są przekonani, że chodzi o jeden i ten sam rdzeń czasownikowy mający dwa różne znaczenia⁷³. W LXX mamy więc na przykład tłumaczenie zakładające ten sam rdzeń czasownikowy użyty dwa razy, a w Wulgacie widać już wyraźne rozróżnienie. Choć zmiżdżenie głowy wydaje się mieć bardziej dewastujące skutki niż ugryzienie w piętę, to brak znajomości antidotum na jad węży powodował, że ukąszenie miało w starożytności jednakowoż groźne konsekwencje dla człowieka, jak zmiżdżenie głowy dla węża. Nie wiemy jednak na pewno, czy autorowi biblijnemu chodzi o jadowitą odmianę węża. Zwykle to one (zwł. *vipera palaestinae* – typowy jadowity gatunek dla terenów północnego i środkowego Izraela) były najbardziej agresywne w stosunku do człowieka. Jednak w obronie własnej kąsały również niejadowite węże. Trudno jest tu zatem jednoznacznie rozstrzygnąć końcowy efekt tego starcia⁷⁴, a tym samym mieć pewność, co do tego, o jakim finalnym efekcie myślał pierwotnie autor biblijny.

⁷² Walton, *Genesis*, 226.

⁷³ Por. dyskusję w: Hamilton, *The Book of Genesis*, 197-198.

⁷⁴ Słusznie zwraca na to uwagę: Walton, *Genesis*, 226.

3.2. Wąż jako symbol magii i potęgi YHWH (Wj 4,1-3; 7,8-13)

W opowiadaniu o wyjściu Izraelitów z Egiptu znajdujemy dwukrotne odwołanie do węży. Oba fragmenty pozostają ze sobą w ścisłej paraleli⁷⁵, ale wyszły spod ręki autorów wywodzących się z dwóch odmiennych środowisk. Najpierw chodzi o laskę Mojżesza, która zamienia się w węża, co stanowi znak uwierzytelniający go w oczach starszych Izraela (tak nie-P w Wj 4,1-3). Potem zaś o laskę Aarona, której przemiana w węża stanowi tym razem znak mający przekonać faraona do uznania żądań Mojżesza za rzeczywistą wolę Boga (tak P w Wj 7,8-13). W pierwszym przypadku mamy do czynienia z tzw. schematem prorockim (Wj 4,1-9: zarzut, odpowiedź, znaki uwierzytelniające)⁷⁶. Przemiana laski Mojżesza w węża (*nāḥāš*) stanowi jeden (Wj 4,8: 'ôṭ) z trzech „cudów/znaków” (hebr. 'ôṭôṭ, w. 9) mających uwierzytelnić Mojżesza w oczach starszych Izraela i przekonać ich, by uwierzyli, że rzeczywiście został on przysłany przez YHWH (por. w. 2-4).

Wąż jako stworzenie kojarzony jest nie tylko z zagrożeniem (por. Rdz 49,17) i siłami chaosu (por. Rdz 3). Może reprezentować także ocalenie ofiarowywane przez YHWH (tak w Lb 21,4-9: wąż reprezentuje zarazem zagrożenie i ocalenie). Boża władza nad węzami może symbolizować władzę królewską, jeśli uznamy laskę Mojżesza (nazywaną potem także laską Boga, por. Wj 4,20; 17,9)⁷⁷ za rodzaj berła, a węża za symbol przypominający egipskiego *Ureusza*, który strzegł faraona. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że tym razem wąż reprezentuje inne symboliczne skojarzenia. Na starożytnym Bliskim Wschodzie mógł on reprezentować uzdrawiającyce moce. W Izraelu panowało przekonanie, że posiadał

⁷⁵ Hamilton, *Exodus*, 117.

⁷⁶ Utzschneider, Oswald, *Exodus 1-15*, 132.

⁷⁷ Wielu bliskowschodnich bogów miało laski, jako atrybut ich władzy (np. Baal, por. CTA 1.2.IV.11-25).

je także YHWH (por. Wj 15,26). Wąż jest tylko akcesorium w ręku Mojżesza. Czytelnik wie zatem, że to nie sam gad ma jakąkolwiek zdolność uzdrawiania. Ta moc leży w zdolnościach Mojżesza udzielonych mu przez YHWH. Dzięki nim Mojżesz może odwrócić przemianę i uczynić z węża na powrót swoją laskę⁷⁸. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że na początku także sam Mojżesz ucieka na widok węża (w. 3), a dopiero potem, na polecenie wydane mu przez Boga (w. 4), łapie go za ogon, aby odwrócić skutki przemiany. Gest jest symboliczny, gdyż w naturze węże chwytają się raczej za głowę. Chwytność za ogon w normalnych warunkach jest swoistym brakiem rozważliwej. Tym razem jednak wykonanie takiego gestu na polecenie YHWH to akt wiary i zaufania ze strony Mojżesza oraz wyraz opieki/ochrony nad nim ze strony Boga⁷⁹.

Motywy przemiany laski w węża i odwróceniu tej przemiany powraca potem raz jeszcze w kapłańskim opowiadaniu stanowiącym wprowadzenie do serii plag (Wj 7,8-13). Mamy tu do czynienia z pierwszą konfrontacją sił pomiędzy Aaronem i magami egipskimi. Ci ostatni, dzięki swoim magicznym zabiegom, są w stanie dokonać takiej przemiany, jakiej dokonał wcześniej Aaron. Nie mają już jednak mocy, by ten stan odwrócić. Przemiana określana jest tym razem jako „cud” (Wj 7,9: *môpēt*), a wąż jako *tannîn*. Różnicę widać również w fakcie, że to nie faraon uzdalnia swoich specjalistów do dokonania takiej przemiany, lecz czynią to oni mocą znanych sobie tajemnych, magicznych zaklęć (*lahāṭim* – *tantum plurale*: ‘misteria, czary’). Magia odgrywała ważną rolę w egipskiej kulturze i religii, a wąż był jednym z jej akcesoriów (por. Ps 58,5-6). Jej „pozytywna” forma (tzw. biała magia) była wysoko rozwiniętą sztuką uprawianą przez egipskich kapłanów i służyła ochronie Egiptu. Na tym etapie

⁷⁸ Dozeman, *Exodus*, 140. Naturalistyczne próby wyjaśnienia tej przemiany laski w węża sugerują fakt, że egipskie kobry miały umiejętność zeszywnienia (tzw. katalepsja). Por. Kitchen, *On the Reliability*, 249.

⁷⁹ Albertz, *Exodus 1-18*, 90.

opowiadania pojedynki pomiędzy Aaronem, reprezentującym monoteistyczne środowisko kapłańskie Judy⁸⁰, a egipskimi kapłanami-magami jest jeszcze nierozstrzygnięty. Finał sceny (wąż Aarona „pochłania” węże Egipcjan) już na początku konfrontacji zapowiada jednak klęskę egipskiej magii.

Sam wąż uczyniony przez Aarona i potem przez magów określany jest tu, wspomnianym już, mitycznym tytułem *tannîn* (por. Ps 148,7; Iz 27,1; 51,9; Jr 51,34 [jego działanie opisuje tu czasownik *bāla* – ‘pochłaniać’, ten sam co w Wj 7,12]; Ez 32,2; Hi 7,12). Stwór określany tym słowem często przypomina wyglądem podobnego do węża morskiego smoka⁸¹. W literaturze ugaryckiej słowem *tunnanu* określa się węża, ale w tekstach mitologicznych chodzi o wrogie Baalowi stworzenie zamieszkujące morze (por. Rdz 1,21; Ps 74,13). Izajasz również wspomina *tannîn* paralelnie do mitycznego Lewiatana czy Rahaba – mitycznych morskich monstrów (Iz 27,1; 51,9). Pierwsze z nich prorok opisuje ponadto jako „latającego” (*bāriah*) i „wijącego się” (*ʾāqallātôn*) morskiego węża (*nāhās* [...] *hattannîn ʾāšer bajjām*, por. Iz 27,1).

W Ez 29,3 symbolicznie i metaforycznie utożsamia się z nim samego faraona, któremu prorok przepowiada upadek (klęskę poniosą ostatecznie potem także magowie egipscy, por. Wj 7,22; 8,3.14-15; 9,11). Dla autorów kapłańskich jednak mityczne stwory określane tym słowem to jedynie większe morskie stworzenia, powołane do istnienia przez Boga Stwórcę (por. Rdz 1,20-21). W tle tej sceny mamy zatem mitologiczne odniesienia, ale z wyraźną tendencją do demitologizacji, zarówno samych morskich potworów, jak i wartości magicznych rytuałów stosowanych przez Egipcjan⁸². Za tłumaczeniem leksemu *tannîn* słowem ‘wąż’ w tym wypadku przemawia głównie sceneria obecnych wydarzeń oraz

⁸⁰ Albertz, *Exodus 1-18*, 135.

⁸¹ Wokeman, *God's Battle*, 68-79; Oswalt, „The Myth”, 163-172; Guillaume, „Metamorphosis”, 232-236.

⁸² Na temat egipskiej (białej, tj. protekcyjnej) magii i egipskich specjalistów w tej dziedzinie, por. Dozeman, *Exodus*, 212-213.

przykłady paralelnych zestawień słowa *tannîn* i *peten* w kontekstach, w których wyraźnie chodzi o węże (Pwt 32,33; Ps 91,13 → Łk 10,19).

Oba wskazane teksty, jak wspomnieliśmy, różnią się w kwestii zastosowanej nazwy węża (*nābhāš* – *tannîn*), klasyfikacji zdarzenia (znak – cud) i wykonawcy przemiany (Mojżesz – Aaron). Różni są też w końcu adresaci i cel przemiany. W pierwszym wypadku „znak” ma uwierzytelnić posłanie Mojżesza w oczach Izraelitów, w drugim „cud” ma przekonać faraona i jego otoczenie co do konieczności ustąpienia wobec żądań Boga Izraela i wykazać nieskuteczność egipskich zabiegów magicznych wobec mocy okazywanej przez tegoż Boga. Być może różnica w klasyfikacji wynika z faktu, że znak jest przeznaczony dla wierzących, a cud dla obcych (tu by wzbudzić respekt, choć czasem cuda służą też temu, by dodać odwagi)⁸³.

3.3. Wąż jako zagrożenie i jako znak ocalenia ze strony YHWH (Lb 21; 2 Krl 18,4)

Podobnie jak w Księdze Wyjścia, Księga Liczb wydaje się sytuować węże w roli charakterystycznej dla nich w wierzeniach ludzi starożytnego Bliskiego Wschodu. Opowiadanie z Lb 21,4-9 jest wyraźnie próbą skorygowania negatywnego w wymowie brzmienia informacji z 2 Krl 18,4, w której mowa jest o bałwochwalczym kulcie miedzianego węża wykonanego przez Mojżesza na pustyni. Kult ten miał miejsce w Jerozolimie i został zlikwidowany dopiero przez Ezechiasza. Nie wiemy nic pewnego na temat tego, jaki był to rodzaj kultu ani czy chodziło o symbol religijny zaimportowany z Egiptu⁸⁴, Asyrii czy też raczej o rodzimy, kananejski element religijny⁸⁵. Autor

⁸³ Spekulacja tego rodzaju w: Hamilton, *Exodus*, 71.

⁸⁴ Tak: Görg, „Schlange”, 483.

⁸⁵ Jako kananejski symbol życia postrzega wzmiankowany tu kult węża m.in.: Joines, „The Bronze Serpent”, 245-256. Archeologiczne dane z terenów Kanaanu, por. Galing, Weippert „Schlange”, 281-282.

biblijny w Lb 21 stara się w każdym razie wyjaśnić swoim czytelnikom, że późniejszy bałwochwalczy kult nie jest „zasługą” Mojżesza. Wąż został wykonany przez niego na wyraźny rozkaz YHWH, miał rangę symbolu Jego uzdrawiającej i opiekuńczej mocy oraz dawał możliwość ocalenia przez kąsającymi węzami określanymi tu mianem *šerapîm* (jadowita odmiana węża, w Lb 21,6 z rodzajnikiem, a więc chodzi o dobrze znany czytelnikom rodzaj gada) oraz *hānnāḥāš* (Lb 21,7). Ten wykonany z brązu wąż (*nāḥuššttān*)⁸⁶ nie był niczym więcej, niż tylko symbolem. Uzdrawiająca siła z nim związana płynęła nie z jakichś magicznych mocy powiązanych z wizerunkiem samego węża, lecz z faktu spojrzenia skierowanego na niego z wiarą w momencie zagrożenia (por. reinterpretacje tej sceny w Mdr 16,5-7)⁸⁷. To owe spojrzenie z wiarą przynosi ocalenie ze strony YHWH. Epizod z Lb 21 jest ostatnią z serii scen, które charakteryzuje motyw „narzekania”. Izraelici oskarżają tu Mojżesza i pośrednio Boga, którego on reprezentuje, o to, że wyprowadził ich z Egiptu, aby pomarli na pustyni. Kąsające, jadowite węże przypominają o naturalnych zagrożeniach czyhających na pustyni. Scena ma pokazać, co by się stało z Izraelem bez opieki ze strony YHWH. Wąż miedziany (*nēḥāš nāḥōšet*) symbolizuje potrzebę zaufania wobec opiekuńczej i uzdrawiającej mocy Boga YHWH. Jego obecność w kulcie jerozolimskim mogła być pozostałością po dawnych przekonaniach o uzdrowicielskiej mocy JHWH⁸⁸. Wizerunek węża jedynie ją symbolizował,

Węża z miedzi, o którym mowa, za symbol płodności i część rytuałów związanych z jej kultem praktykowanych w Judzie uważają, w oparciu o przywołaną wzmiankę, również inni komentatorzy, m.in.: Cogan, Tadmor, *II Kings*, 217; Sweeney, *I & II Kings*, 403.

⁸⁶ Określenie, jak wspominaliśmy, sugeruje połączenie słów *nāḥûš/nāḥōšet* – ‘brąz/miedź’ i *nāḥāš* – ‘wąż’.

⁸⁷ Por. Lemański, „Spojrzenie”, 27-30.

⁸⁸ Artefakty z epoki brązu i żelaza potwierdzają fakt kultu węża na terenie Kanaanu. Por. Joines, *Serpent Symbolism*, 19-24; Galling, Weippert, „Schlange”, 280-282; Görg, „Schlange”, 483-484.

ale z czasem stał się obiektem bałwochwalczego kultu, zlikwidowanego przez wspomnianego Ezechiasza. W sumie informacja o zniszczeniu wizerunku węża zawarta w 2 Krl 18,4 to jedyny niestandardowy element w typowej, deuteronomistycznej formule opisującej reformy religijne (por. Pwt 7,5; 12,3). Z tego względu badacze widzą w tej wzmiance wspomnienie o rzeczywistym kulcie węża, jaki miał miejsce w Jerozolimie⁸⁹. W tradycję starotestamentalną reinterpretacji tej wzmianki (Lb 21,4-9; Mdr 16,5-7) wpisuje się również Ewangelia według św. Jana. Obraz „wywyższenia węża” stanowi w niej zapowiedź zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią. Z owoców tego zwycięstwa wierzący korzystają dzięki swej wierze (J 3,14-15)⁹⁰. W tym sensie wąż może być uznany tu także za symbol życia⁹¹.

3.4. Węże w służbie YHWH (Iz 6)?

Wspomniane już węże, określane mianem *śārāp*, to z reguły odmiana jadowitych węży. Czasem, w tekstach źródłowych, mówi się, że mają one zdolność latania (Iz 14,29; 30,6⁹², por. Herodot, *Dzieje* 2.75; ANET, 292: wyprawa Esharhaddona). Opisane tym słowem postaci, pojawiające się w scenie powołania proroka Izajasza, były czasem rozumiane jako przypominające węże, uskrzydłone stworzenia. Z opisu Izajasza wynika jednak tylko to, że mają one skrzydła (trzy pary), twarze i nogi. Uwielbiają swoim śpiewem YHWH siedzą-

⁸⁹ Por. Lemański, „Mojżesz”, 18-22.

⁹⁰ Por. Lemański, „Spojrzenie”, 31.

⁹¹ Por. *Słownik symboliki biblijnej*, 1073-1074.

⁹² W tej wypowiedzi Izajasza *śārāp mā'ôpēp* – ‘latające węże’ występują paralelnie z *'ep'ēh* – ‘zmiją’, jak realne zagrożenie na pustyni, mimo którego przywódca Judy zdążają przez Negew do Egiptu, aby tam szukać pomocy. Prorok krytykuje te działania. W następnym wierszu (Iz 30,7) nazywa Egipt „Rahab – beczynnym”. Sugeruje tym samym, że wyprawa po pomoc do Egiptu jest bezużyteczna. Por. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, 413.

cego na tronie i z pomocą rozżarzonych węgli symbolicznie oczyszczają usta proroka, uzdalniając go do głoszenia słowa Bożego. Współcześni komentatorzy nie są więc przekonani, że w tym miejscu należy słowo *šārāp* rozumieć jako latające węży. Sugerowano czasem, że obecna scena to wariant dla egipskiego motywu kobry chroniącej faraonów (*Ureusz*). Trudno jednak znaleźć tu jakieś wyraźne paralele. Inna propozycja to kojarzenie tych stworzeń z niższymi bóstwami, które w niektórych tekstach otaczały YHWH, tworząc Jego dwór (por. Ps 104,4; potem też Rdz 3,24: błyskający miecz cherubów; Ez 1: wizja stworzeń otaczających tron Boga)⁹³. Niektórzy badacze⁹⁴ sugerują, że autorowi biblijnemu chodzi w istocie o obraz drapieżnych ptaków. W innych miejscach *šārāp* zwykle występuje jako dookreślenie do innej, ogólnej nazwy węża, ale sposób prezentacji nie zawsze jest jednolity (Lb 21,6-9; Pwt 8,15; Iz 14,29; 30,6). W obecnym miejscu wyraźnie mamy jednak do czynienia z samodzielnym określeniem. Postaci opisywane mianem *šārāp* nie tyle pełnią tu rolę ochrony królewskiego tronu, ile same muszą zakrywać się i chronić przez blaskiem majestatu Bożego. Ich funkcja zatem ma raczej charakter apotropaiczny. Część badaczy nie wyklucza związków obecnej sceny z Lb 21,6-9⁹⁵. W samej nazwie *šārāp* wybrzmiewa etymologiczne powiązanie z ogniem i spalaniem, stąd rola strażników niebiańskiego ognia w analizowanej tu scenie nie zaskakuje. Można zatem zakładać, że prorok myśli w tym miejscu bardziej o „ognistych” bytach z otoczenia YHWH, niż o latających, podobnych do węży stworzeniach⁹⁶.

⁹³ Ikonografia tego rodzaju jest dość dobrze znana na starożytnym Bliskim Wschodzie. Pojawia się również na pochodzących z Judei pieczęciach. Por. Beuken, *Jesaja 1-12*, 170.

⁹⁴ Morenz, Schorch, „Der Seraph”, 365-386.

⁹⁵ Beuken (*Jesaja 1-12*, 169) wskazuje na: Glazov, *The Bridling*, 132-133, 156-161.

⁹⁶ Hendel, „Serpent”, 746.

3.5. Porównania i metafory

Gdy autorzy biblijni w swoich wypowiedziach wskazują na zwykłe węże, to odwołują się do nich z reguły, mając na uwadze ich metaforyczne lub porównawcze konotacje. Wąż pojawia się wówczas jako symbol lub przykład zagrożenia, podstępny, zdrady, ukrytego niebezpieczeństwa lub sprytu. O kojarzeniu ze złem i zagrożeniem decydował przede wszystkim obserwowany przez autorów natchnionych sposób życia węży, ich przebywanie w ruinach i różnego rodzaju zakamarkach (Iz 34,14-15; Mt 12,43; Mk 1,13) oraz doświadczenie związane ze skutkami działania ich jadu.

Metafory odwołujące się do zachowania węży wskazują często na złe zachowanie, które stanowi zagrożenie dla innych członków społeczności (Pwt 32,33; Ps 58,5; 140,4; Iz 59,5). Wąż/żmija to jednak również przykład zdolności do zaskakiwania nieprzyjaciół, sprytnej taktyki mającej na celu pokonanie silniejszego wroga (Rdz 49,17: *šapîpôn*). Równie często zwierzęta te występują w roli narzędzia kary Bożej (Lb 21,6-7; Pwt 32,24; Mdr 16,5; Syr 39,30; Jr 8,17; Am 9,3). W wypowiedziach proroków taka kara często przybiera formę obcej inwazji. W Iz 14,29, w groźbie skierowanej do Filistynów, prorok łączy ze sobą metaforę węża (*nāḥāš* – ‘wąż’, *šepa* – ‘żmija’, *šārāp māšpēp* – ‘latający wąż’) i drzewa (owoc), zapowiadając powrót nieprzyjaciół⁹⁷. W podobny sposób Jeremiasz (Jr 8,17) zapowiada z kolei sąd nad Izraelem, opisując inwazję nieprzyjaciół jako atak kąsających (*nšk*), jadowitych węży (*nāḥāšīm šipōnīm*). Nieco dalej porówna on Egipt do syczącego węża posuwającego się do przodu⁹⁸,

⁹⁷ Dwa pierwsze określenia sugerują zwykłe węże, które stanowią metaforę zagrożenia (por. Lb 21,7; Jr 8,17; Am 9,3). Trzeci, „latający wąż”, to być może w zamierzeniu autora biblijnego mityczne zwierzę stanowiące klimaks dla całej wypowiedzi. Por. Beuken, *Jesaja 13-27*, 115.

⁹⁸ Na temat interpretacji tego obrazu (podwójnej metafory: syczący i posuwający się do przodu wąż lub syk/jęk jak posuwający się do

aby podbić swoich nieprzyjaciół (Jr 46,22)⁹⁹. Obraz węża często stosowany jest też na opisanie sądu nad tymi, którzy dopuszczają się nieprawości. Izajasz mówi: „Tłuką jaja żmijowe [*běšé šip' ónī*] i tkają pajęczyny; kto zjada te jaja, umiera, gdy je stłucze, wylęga się żmija [*'ep' ēl*]” (Iz 59,5, tł. BT). Prorok porównuje tu złoczyńców do tych, co podrzucają jaja węża i tkają sieć pajęczą (por. Ps 140,4). „Podrzucanie jaj węża” to metafora złych planów i podstępnych działań. Ich spożywanie i tłuczenie to z kolei uleganie takim podstępom¹⁰⁰. Amos przywoła obraz węża kąsającego niespodziewanie tego, kto oprze się na murze, aby zilustrować los tych, którzy oczekują Dnia YHWH jako dnia odpłaty dla nieprzyjaciół. Sami jednak uciskają ubogich. Z tego powodu przywołany przez niego przykład ilustruje zapowiedź, że nie będzie to dzień ich ocalenia, ale dzień sądu nad nimi samymi (Am 5,19)¹⁰¹. Nieco później ten sam prorok przywoła obraz morskiego węża (*hannāḥāš*). Na rozkaz YHWH wytropi on w głębinach morza tych, którzy zechcą się ukryć przed Bogiem, i ukąsi (*nšk*) ich (Am 9,3). W Księdze Hioba spacyfikowanie morskich monstrów, w tym uciekającego węża (*nāḥāš bādīah*), to z kolei wyraz pełnego panowania Boga Stwórcy nad reprezentantami sił chaosu (Hi 26,13).

W Dn 14 wąż stanowi ucieleśnienie Bela, pogańskiego bóstwa, którego kult w satyryczny sposób zostaje tu skrytykowany¹⁰². Również w literaturze mądrościowej i w psalmach często stosuje się obraz węża metaforycznie albo jako porównanie adekwatne do opisywanej sytuacji. Kiedy mamy do czynienia z takimi porównaniami, wąż zwykle oznacza ludzi niegodziwych, wrogo nastawionych, występnych, zakła-

przodu wąż), por. dyskusję w: Carrol, *Jeremiah*, 769; Lundbom, *Jeremiah* 37-52, 221 i zwłaszcza: Allen, *Jeremiah*, 467.

⁹⁹ Inspiracją był tu prawdopodobnie wąż *Ureusz*, noszony na koronach przez faraonów. Por. dyskusję w: Fischer, *Jeremia* 26-52, 484.

¹⁰⁰ Paul, *Isaiah* 40-66, 501.

¹⁰¹ Swanson, „Serpent”, 191.

¹⁰² Por. Suter, „Bel i wąż”, 88.

manych. Ich słowa lub postawy porównywane są do trucizny. Opisuje się ich jako ludzi, którzy tak jak wąż/głucha żmija pozostają głusi na głos zaklinaczy (Ps 58,5). Ich języki porównuje się do języka i jadu węża ukrywanego pod ich wargami (Ps 140,4, por. Rz 3,13: opis skłonności do grzechu). Obraz trującego jadu węża służy również opisaniu konsekwencji zła w życiu grzeszników (Hi 20,14.16). W Księdze Hioba znajdujemy piękny poemat oparty na metaforze „jedzenia”¹⁰³. Sofar, prezentując swoje argumenty Hiobowi, roztacza przed nim obraz grzesznika rozkoszującego się złem, odwołując się do poczucia przyjemności związanego ze spożywaniem smacznego pokarmu (por. Prz 20,17). Kiedy przychodzi czas, aby ponieść konsekwencje (połknąć je), wtedy staje się ono trucizną przypominającą działanie jadu węża (por. Ps 69,22; 2 Mch 10,13: obraz podawania trucizny w smacznych potrawach). Rozkoszowanie się smakiem zła „ukrytego pod językiem” (Hi 20,12b.13a) to brak przewidywania i zrozumienia jego ostatecznych konsekwencji (Hi 20,14b.16a). Zło zawiera w sobie ukrytą truciznę symbolizowaną przez trujący jad węża (por. Pwt 32,32-33: trujące grona Sodomy i Gomory są jak jad węża). Po spożyciu takiego zatrutego pokarmu grzesznik, trawiąc go (Hi 20,14), umiera w męczarniach, jak po ukąszeniu węża. Poetycka formuła ma na uwadze metaforyczne zabijanie językiem (Hi 20,12b.16b, por. Ps 140,4), choć trucizna w rzeczywistości znajduje się w szczękach i zębach gada. Kwestie zoologiczne w tej wypowiedzi są jednak drugorzędne. Najistotniejsze jest tu jej przesłanie teologiczne¹⁰⁴. A przesłanie to jest takie, że zło prędzej lub później zawsze powróci i dotknie tego, kto je czyni lub, jak w tym wypadku, tego, kto z nim flirtuje. Takie zachowanie przypomina wysysanie jadu węża (Hi 20,12b → w. 16a).

W Nowym Testamencie podanie dziecka węża zamiast ryby, o którą prosi, to symboliczny przykład nagannego za-

¹⁰³ Habel, *The Book of Hiob*, 317.

¹⁰⁴ Por. Tronina, *Księga Hioba*, 301-302.

chowania (Mt 7,10; Łk 11,11). Faryzeusze i uczeni w Piśmie określani są z tego powodu „plemieniem żmijowym” (Mt 3,7; 12,34; 23,33; Łk 3,7). Ich postawa wobec Jezusa rozumiana jest tu jako zasiewanie zła i destrukcji. Ponieważ w późniejszych tekstach szatan identyfikowany jest jako wąż (por. Mdr 2,24; Ap 12,8; 20,2), to „plemię żmijowe”, „potomstwo żmij” przyjmuje tu prawdopodobnie podobne znaczenie, jak „potomstwo szatana” (por. J 8,44)¹⁰⁵. Kontekst Mt 3,7 sugeruje, że chrzest jest skuteczną obroną przed działaniem zła i dotyczy to również faryzeuszy oraz innych przeciwników Jezusa. Z tego powodu, ukąszenie przez żmiję w dosłownym sensie, choć z symbolicznymi konotacjami, nie przynosi szkody św. Pawłowi (Dz 28,3-6). Stąpanie po węzach i żmijach to obraz często przywoływany jako metafora opieki ze strony Boga (Ps 91,13; Łk 10,19). Dlatego ci, którzy uwierzyli w Chrystusa, będą brać węże do ręki (por. Mt 16,18), nie ponosząc żadnej szkody. Już prorok Micheasz opisywał wrogów Judy jako wystraszone węże spacyfikowane przez Boga (Mi 7,17). Ich poniżenie przypomina skutki przekleństwa rzuconego na węża w Rdz 3,14 (por. 1 Sm 2,8; 1 Krl 16,2; Iz 25,12; 49,23; Ps 72,9)¹⁰⁶. Z drugiej strony Syrach wskazuje dzikie zwierzęta, skorpiony i żmije (*peten*), a więc siły reprezentujące zwykle moce chaosu, jako wykonawców kary wobec bezbożnych (Syr 39,30)¹⁰⁷. Prorok Izajasz – nawiązując prawdopodobnie do pierwotnego porządku stworzenia (por. Rdz 1,29-30) – opisuje z kolei czasy „mesjańskie” jako erę ponownego pokoju w świecie żywych stworzeń oraz powrót do wegetariańskiego trybu życia (Iz 11,6-9, zwł. w. 8: niemowlę bawiące się na gnieździe kobry i wkładające rękę do kryjówki żmii). Podobną wizję nowego porządku stwo-

¹⁰⁵ Tak: Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 142.

¹⁰⁶ Kessler, *Micha*, 307-308; Andersen, Freedman, *Micah*, 593 (w obu komentarzach sugeruje się odniesienie do Rdz 3,14). Podobne połączenie idei poniżenia i jedzenia prochu znaleźć można w jednym z listów z El Amarna (EA 100). Por. Barré, „A Cuneiform Parallel”, 272-275.

¹⁰⁷ Zapff, *Jesus Sirach 25-51*, 273.

rzenia, w której pacyfikacji ulegną groźne zwierzęta (wilk, lew, wąż) i nie będzie się już czynić zła, prezentuje potem także kontynuator tradycji Izajaszowej (Iz 65,25).

Obserwowanie natury, w tym zachowania węży, służy mędrcom (zwł. Księga Przysłów i Księga Koheleta) do – często ironicznego w wymowie – opisywania postaw ludzi, konsekwencji braku rozwagi, nieprzewidywalności pewnych zdarzeń. Doświadczenia z życia codziennego (węże/żmije ukrywające się w zakamarkach murów) służy mędrcom za przykład zagrożeń czyhających na człowieka podczas codziennych czynności. Człowiek rozwalający mur może zostać niespodziewanie ukąszony przez żmiję (Koh 10,8). Nieuzasadnione oczekiwania przez Izraelitów Dnia YHWH, jako dnia ocalenia, wspominany już prorok Amos ilustruje podobnym przykładem: oparcie się o mur może przynieść ukąszenie ze strony węża (Am 5,19). Syrach, przywołując obraz węża, ostrzega przed nadmiernym zaufaniem wobec udającego przyjazne nastawienie wroga. W razie zdrady z jego strony nikt nie ulituje się nad tym, kto naiwnie zaufał nieprzyjacielowi, pozwalając mu zbyt blisko zbliżyć się do siebie. Mędrzec powołuje się przy tym na praktykę zaklinalnia węży: „któż się ulituje nad zaklinalczem ukąszonym przez żmiję i nad tymi wszystkimi, którzy się zbliżają do dzikich zwierząt” (Syr 12,13, tł. BT). Podobną, nieskuteczną (por. Jr 8,17; Ps 58,5-6)¹⁰⁸ praktykę ma na myśli również Kohelet, kiedy ostrzega swoich słuchaczy/czytelników przez złym wykonywaniem pracy: „Jak żmija ukąsi, zanim nastąpi zakłęcie, traci swój zysk zaklinalcz” (Koh 10,11). Mędrzec, podobnie jak kilka wierszy wcześniej (por. w. 8.11: obramowanie sceny), ma na uwadze przypadkowe zagrożenia, na które zawsze narażony jest ten, kto wykonuje jakąś pracę¹⁰⁹. Innymi słowy poucza, że każde działanie zawsze wiąże się z jakimś ryzykiem.

¹⁰⁸ Zakłęcia przeciwko węzom znali już starożytni Sumerowie i mieszkańcy Ugarit. Zob. TUAT NF, IV, 3, 254-256.

¹⁰⁹ Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 494.

Do węża porównuje się również grzech, ostrzegając przez nim i zalecając, by szybko przed nim uciekać (Syr 21,2, por. 27,10: podobne porównanie do lwa czyhającego na swą zdobycz). Nie ma pewności, czy mędrzec czyni tu aluzję do wydarzeń opisanych w Rdz 3,1-4.14-15¹¹⁰. Choć takie odniesienia wydają się prawdopodobne, to jednak nie ma tu wprost nawiązania do wydarzeń w Edenie¹¹¹. Syrach odwołuje się do przykładu groźnego dla życia zwierzęcia, do którego nikt rozsądny nie powinien się zbliżać, gdyż nie będzie się potem w stanie oprzeć niebezpieczeństwu (w przypadku grzechu – pokusie). Do ukąszenia węża/żmii porównuje się potem również „podstępne” działanie wina, którego piękny widok (kolor czerwony) i łatwość spożywania mogą uspić czujność pijącego. Musi on zatem pamiętać o ostatecznym skutku spożywania tego trunku w nadmiarze. Porównanie do węża/żmii wynika z faktu, że w obu wypadkach zagrożenie wiąże się z ukrytym/podstępnym sposobem działania (Syr 23,32). Ostateczne „ukąszenie” (*nšh*) przez wino przypomina skutki ukąszenia jadowitej żmii, gdyż zastosowany czasownik w jedenastu przypadkach na dwanaście (wyjątek to Ha 2,7) łączy się z kąsaniem przez te gady¹¹².

Wreszcie sposób poruszania się węża po skale, bez pozostawienia śladu, to jeden z przykładów rzeczy tego świata, których nie zna mędrzec (Prz 30,19). W tym wypadku brak negatywnych konotacji i przykład ten można zinterpretować również w pozytywny sposób, jako swego rodzaju podziw dla sposobu poruszania się tego gada¹¹³. W tradycji chrześcijańskiej ten obraz (Chrystus skała) symbolizował potem brak śladu grzechów po odkupieńczej ofercie Chrystusa¹¹⁴.

¹¹⁰ Tak sugerują np.: Shehan, Di Lella, *The Wisdom*, 309.

¹¹¹ Za kwestię otwartą uważa takie konotacje m.in.: Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 255. Podobne wątpliwości ma: Sauer, *Jesus Sirach*, 16-161.

¹¹² Waltke, *The Book of Proverbs*, 265.

¹¹³ Waltke, *The Book of Proverbs*, 491.

¹¹⁴ Szczepanowicz, Mrozek, *Atlas*, 101.

4. WNIOSKI

Na podstawie przeanalizowanych wypowiedzi biblijnych można stwierdzić, że wąż i żmija – inaczej niż w innych krajach Lewantu – budzą u autorów biblijnych głównie negatywne skojarzenia. W licznych metaforach i porównaniach zwraca się przede wszystkim uwagę na ich jadowitość, przebiegłość, tajemniczy – kojarzony z poniżeniem – tryb życia i niezwykle wygląd. W tym aspekcie symbolizują one głównie chaos (często w postaci mitycznych potworów, takich jak Lewiatan), zagrożenie, postęp i śmierć. W niektórych przypadkach jednak wąż/żmija mogą być również pozytywnie rozumianym przykładem sprytu (np. w Rdz 49,17). Podziw może budzić również ich sposób poruszania się (Prz 30,19).

Swoistym „kompedium” negatywnych skojarzeń z wężem stanowi Rdz 3,1-4.14-15. Wybór węża do roli prakusiciela ludzkości w tym tekście dokonał się zapewne nie tylko z powodu tych negatywnych skojarzeń, ale i pod wpływem roli, jaką odgrywał on w mezopotamskiej tradycji o utracie szansy na nieśmiertelność zawartej w *Gilgameszu*. Nie bez wpływu na ten wybór były też zapewne „poniżające” warunki egzystencji tego gada (czołganie się na brzuchu i jedzenie prochu), które łatwo było kojarzyć z karą Bożą, a w konsekwencji z domniemanym, wyjątkowym przewinieniem popełnionym przez węża. Opis negatywnej roli, jaką wąż odegrał w Edenie (Rdz 3,1-4) i skutki jego postępków (Rdz 3,14-15), to przykład degradacji (od najsprytniejszego do najbardziej poniżonego stworzenia) i zarazem etiologia wyjaśniająca aktualny sposób życia tych gadów oraz nieprzyjaźni i zagrożenia, jakie stwarzają one dla ludzi. Trzeba jednak zauważyć, że wąż nie jest tu ucieleśnieniem zła ani żadnej demonicznej siły. Jest jedynie katalizatorem wyzwalamym siłę pokusy tkwiącą w samym człowieku.

W Lb 21,4-9 oraz Wj 4,1-3; 7,8-13 wąż wydaje się odzwierciedlać zarówno negatywne, jak i pozytywne konotacje. Z jednej strony węże pustynne w pierwszym z tych tekstów

stanowią realne zagrożenie dla Izraelitów wędrujących po pustyni, a z drugiej wizerunek miedzianego węża jest symbolem uzdrawiającej mocy YHWH (tak Lb 21). W kolejnych wymienionych tekstach węże mogą być zarówno symbolem magii, jak i reprezentować moc samego YHWH oraz Jego suwerenną władzę (tak: Wj 4; 7). Pozytywne aspekty tej symboliki mogą być echem dawnego kultu węża reprezentującego Boga Izraela i kojarzonego z osobą Mojżesza (2 Krl 18,4). O istnieniu kultu węża (lub tylko węża symbolizującego jakieś bóstwo) w okresie monarchii przekonuje nas archeologia. Rola serafinów (nazwa ta w innych miejscach stanowi określenie jadowitej odmiany węża) w Iz 6 również jest pozytywna, choć w tym wypadku egzegeci wątpią, aby autor biblijny myślał o przypominających węże istotach. Postaci te pojawiają się w scenie powołania proroka Izajasza raczej z powodu związku samego określenia *śārāp* z motywem ognia (w scenie rozżarzone węgle służą oczyszczeniu ust proroka). Z opisu wynika jedynie, że mają postać hybrydy (typowy sposób opisu istot z otoczenia Boga), ale niekoniecznie wyglądem węża.

BIBLIOGRAFIA

- Aharoni I., „On Some Animals Mentioned in the Bible”, *Osiris* 5 (1938) 461-471.
- Albertz R., *Exodus 1-18* (ZBK.AT 2.1; Zürich: TVZ Theologischer Verlag 2012).
- Allen L.C., *Jeremiah* (OTL; Louisville, KY – London: Westminster J. Knox Press 2008).
- Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (red. J.B. Pritchard) (Princeton, NJ: Princeton University Press ³1969) (=ANET).
- Andersen F.I., Freedman D.N., *Micah* (AB 24E; New York, NY: Doubleday 2000).
- Arnold B.T., *Genesis* (NCBC; Cambridge: Cambridge University Press 2009).

- Barré M.L., „A Cuneiform Parallel to Ps 86,16-17 and Mic 7,16-17”, *Journal of Biblical Literature* 101 (1982) 272-275.
- Beuken W.A.M., *Jesaja 1-12* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2003).
- Beuken W.A.M., *Jesaja 13-27* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2007).
- Beuken W.A.M., *Jesaja 28-39* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2010).
- Blenkinsopp J., *Isaiah 1-39* (AB 19; New York, NY: Doubleday 2000).
- Blenkinsopp J., *Creation, Un-creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1–11* (London: T&T Clark 2011).
- Bodenheimer F.S., *Animal and Man in the Bible Lands* (Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences 10; Leiden: Brill 1960).
- Carroll R.L., *Jeremiah* (OTL; Philadelphia, PA: The Westminster Press 1986).
- Cassuto U., *A Commentary on the Book of Genesis*, t. 1: *From Adam to Noah. Genesis I-VI 8* (tł. I. Abrahams) (Jerusalem: Magnes Press 1961).
- Charlesworth J., *The Good and Evil Serpent* (New Haven, CT: Yale University Press 2010).
- Clines D.J.A (red), *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press 1993-2011) I-VIII.
- Cogan M. – Tadmor H., *II Kings* (AB 11; New York, NY: Doubleday 1988).
- Collins C.J., „A Syntactical Note (Genesis 3,15): Is the Woman's Seed Singular or Plural?”, *Tyndale Bulletin* 48 (1997) 139-148.
- Collins C.J., *Genesis 1–4. A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing Company 2006).
- Coppens J., *La connaissance du bien et du mal at le péché du paradis* (Gambloux: J. Duculot 1948).
- Day J., *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1–11* (LHB/OTS 592; London et al.: Bloomsbury Academic 2013).
- Dozeman Th.B., *Exodus* (ECC; Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans 2009).

- Epos o Gilgameszu* (tł. K. Lyczkowska – P. Puchta – M. Kapeluś) (Antologia literatury mezopotamskiej; Warszawa: Agade 2002).
- Fischer G., *Jeremia 26-52* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2005).
- Friedman R.E., *Who Wrote the Bible?* (London: Cape 1988).
- Galing K. – Weippert H., „Schlange”, *Biblisches Reallexikon* (red. K. Galing) (HAT 1; Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck ²1977) 280-282.
- Gentry B.W., „Nehushtan”, *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible* (red. K.D. Sakenfeld) (Nashville, TN: Abingdon Press 2009) IV, 251.
- Gesenius’ Hebrew Grammar* (red. E. Kutzsch – A.E. Cowley) (Oxford: Clarendon Press 1909).
- Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (red. D.R. Meyer – H Donner) (Berlin – Heidelberg: Springer-Verlag ¹⁸1987-2012) I-VII (=Ges¹⁸).
- Glazov S.Y., *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy* (JSOTS 311; Sheffield: Academic Press 2001).
- Görg M., „Schlange”, *Neues Bibel-Lexikon* (red. M. Görg – B. Lang) (Düsseldorf – Zürich: Benziger 2001) III, 482-484.
- Goldingay J., *Psalms*, t. 2: *Psalms 42-89* (BCOT; Grand Rapids, MI: Backer Academic 2007).
- Guillaume P., „Metamorphosis of a Ferocious Pharaoh”, *Biblica* 85 (2004) 232-236.
- Habel N.C., *The Book of Hiob* (OTL; Philadelphia, PA: Westminster Press 1985).
- Hamilton V.P., *The Book of Genesis. Chapters 1–17* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990).
- Hamilton V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011).
- Handy L.K., „Serpent (Religions Symbol)”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York, NY: Doubleday 1992) V, 1113-1116.
- Hendel R.S., „Serpent”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (red. K. van der Toorn – B. Becking – P.W. van der

- Horst) (Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans ²1999) 744-747.
- Hossfeld F.L. – Zenger E., *Psalmen 51-100* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2000).
- Hvidberg F.F., „The Canaanitic Background of Gen i-iii”, *Vetus Testamentum* 10 (1960) 285-294.
- Jacobsen T., „Mesopotamian Gods and Pantheon”, *Toward the Image of Tammuz* (red. M. Moran) (Cambridge, MA: Harvard University Press 1970) 16-34.
- Joines K.R., „The Bronze Serpent in the Israelite Cult”, *Journal of Biblical Literature* 87 (1968) 245-256.
- Joines K.R., *Serpent Symbolism in the Old Testament* (Haddonfield, NJ: Haddonfield House 1974).
- Joüon P. – Muraoka T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Editrice PIB 1993).
- Kardyś W., *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie drugiej świątyni. Studium z historii tradycji* (SBL 12; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015).
- Kessler R., *Micha* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 1999).
- Kitchen K.A., *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003).
- Koenen K., „Eherne Schlange und Goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 111 (1999) 258-263.
- Lambert W.G., *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology. Selected Essays* (red. A.R. George – T.M. Oshima) (ORA 15; Tübingen: Mohr Siebeck 2016).
- Lemański J., „Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4-9; 2 Krl 18,4): próba analizy historii jednej tradycji”, *Collectanea Theologica* 71/4 (2001) 5-24.
- Lemański J., „Spojrzenie, które wymaga wiary”, *Krzyż Twój wielbimy* (Scripturae Lumen: Biblia i jej oddziaływanie 3; Tarnów: Biblos 2011) 13-32.
- Lemański J., „Protoewangelia”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Gígilewicz) (Lublin: KUL 2012) XVI, 529-530.

- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 1–11* (NKB.ST 1/1; Częstochowa: św. Paweł 2013).
- Lundbom J.R., *Jeremiah 37–52* (AB 21C; New York: Doubleday 2004).
- Marböck J., *Jesus Sirach 1–23* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2010).
- Morenz L.D. – Schorch S., „Der Seraph in der Hebräischen Bibel und in Altägypten”, *Orientalia* 66 (1997) 365-386.
- Mulder M., *1 Kings* (HCOT; Leuven: Peters 1998).
- Nelson R.D., *Deuteronomy* (OTL; Louisville – London: Westminster J. Knox Press 2002).
- Niwiński A., *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu* (Warszawa: Świat Książki 1993).
- Osterrreich-Mollwo M., *Leksykon symboli* (Warszawa: ROK Corporation SA 1992).
- Oswalt J., „The Myth of the Dragon and Old Testament Faith”, *Evangelical Quarterly* 49 (1977) 163-172.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 1–13* (NKB.NT I/1; Częstochowa: Edycja św. Pawła 2005).
- Paul Sh.M., *Isaiah 40–66* (ECC; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. : Eerdmans 2012).
- Rachet G., *Słownik cywilizacji egipskiej* (Katowice: Księźnica 1994).
- Ricoeur P., *The Symbolism of Evil* (Boston, MA: Beacon Press 1967).
- Sarna N., *Genesis* (JPSTC; Philadelphia: Jewish Publication Society 1989).
- Sauer G., *Jesus Sirach (Ben Sira)* (ATD Apokryphen I; Göttingen: Vandernhoeck & Ruprecht 2000).
- Schwienhorst-Schönberger L., *Kohelet* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2004).
- Shehan P.W. – Di Lella A.A., *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39; New York: Doubleday 1987).
- Słownik mitologii Mezopotamii* (red. J. Black – A. Green) (Katowice: Księźnica 1998).
- Słownik symboliki biblijnej* (red. L. Ryken *et al.*) (Warszawa: Vocatio 1998).

- Soggin J.A., „The Fall of Man in the Third Chapter of Genesis”, *Old Testament and Oriental Studies* (Rome: Biblical Institute Press 1975) 88-111.
- Stellman R., „nāḥāš”, *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis* (red. W.A. VanGemeren) (London: Paternoster Press 1997) III, 84-88.
- Suter D.W., „Bel i wąż”, *Encyklopedia Biblijna* (red. P.J. Achtemeier) (Warszawa: Vocatio 1999) 88.
- Swanson K.A., „Serpent”, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* (red. K.D. Sakenfeld) (Nashville: Abigdon Press 2009) V, 190-191.
- Sweeney M.A., *I & II Kings* (OTL; Louisville – London: Westminster J. Knox Press 2007).
- Szczepanowicz B. – Mrozek A., *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsca w Biblii i symbolika* (Kraków: WAM 2007).
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge* (red. B. Janowski – G. Wilhelm) (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008) IV (=TUAT NF).
- Tronina A., *Księga Hioba* (NKB.ST 15; Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013).
- Utzschneider H. – Oswald W., *Exodus 1–15* (IEKAT; Stuttgart: Kohlhammer 2013).
- Waltke B.K., *The Book of Proverbs. Chapters 15–31* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005).
- Walton J.H., *Genesis* (The NIV Application Commentary; Grand Rapids: Zondervan 2001).
- Walton J.H., „Serpent”, *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch* (red. T.D. Alexander – D.W. Baker) (Downer Grove – Leicester: InterVarsity Press 2003) 736-739.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (red. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm) (Warszawa: Vocatio 2008) I-II (=KBL).
- Wildberger H., *Jesaja. Kapitel 13–27* (BK.AT X.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989).
- Wildberger H., *Jesaja. Kapitel 28–39* (BK.AT X.3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982).

Wokeman M.K., *God's Battle With the Monster* (Leiden: Brill 1973).
Wyatt W., „Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2–3”,
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 93 (1981) 10-21.
Zapff B.M., *Jesus Sirach 25–51* (NEB; Würzburg: Echter Verlag
2010).

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI, prezbiter diecezji koszalińsko-kołobrzezkiej, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego, autor wielu artykułów i kilku monografii z zakresu Starego Testamentu. Specjalizuje się w zagadnieniach związanych z badaniami nad Pięcioksięgiem. Ważniejsze publikacje: *Księga Wyjścia* (NKB.ST 2; Częstochowa Edycja Św. Pawła 2009); „*Niech przyjdzie do mnie, a dowie się, że jest prorok w Izraelu*” (2 Krl 5,8b). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*. I. *Profetyzm przedklasyczny. Prorocy więksi* (Studia i Rozprawy – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego 28; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2011); „*Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli*” (Am 5,14a). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*. II. *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza* (Studia i Rozprawy – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego 31; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2012); *Księga Rodzaju* (NKB.ST 1/1-3; Częstochowa: Edycja Św. Pawła 2013-2015).