



JANUSZ LEMAŃSKI

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000 0002-1512-997X

Zakaz czynienia idoli (Wj 20, 4; Pwt 5, 8) i jego późniejsze reinterpretacje

A PROHIBITION AGAINST IDOLS (EXODUS 20:4; DEUTERONOMY 5:8)
AND ITS SUBSEQUENT REINTERPRETATIONS

Summary

The article deals with the prohibition against making worship images of “strange gods.” The author points out that the prohibition first appeared as a short version in Deuteronomy (De) 5:8a and thus constituted a full expression of the first commandment (De 5:7,9a). In this version, its meaning was monolatric. Furthermore, another editor extended this short version with the verse 8b. The priestly editing in Exodus (Ex) 20:4 split this pronouncement into two nominal sentences (in De 5:8b: *ʾē mûnâ* as apposition to *pesel*) and, at the same time, broadened the scope of the prohibition to include potential figurative depictions of YHWH. In both reinterpretation versions, there was an additional shift in emphasis from monolatry to monotheism. Subsequent interpretations from the period after the Babylonian exile prohibited idolatry of an even more explicitly monotheistic character. First, by deprecating idols as useless gods (Holiness Code), next by referring to the experience at Horeb (an auditory rather than a visual way of manifestation of YHWH), further to the theology of creation (the lack of adequate patterns within it), again to the faithfulness to the calling and selection (exodus), as well as to the covenant (idolatry as a cause of the breaking of the latter) (De 4).

Keywords: Decalogue, idol, idolatry, aniconism, monolatry, monotheism

Wstęp

W Pięcioksięgu znajdujemy dwie wersje Dekalogu. Jedną łączy się ze środowiskiem kapłańskim (Wj 20, 2-17: Synaj), a drugą ze środowiskiem deuteronomistycznym (Pwt 5, 6-21: Moab). Wśród badaczy panuje względny konsensus co do tego, że oba

środowiska korzystały z jakiejś istniejącej już pierwotnej wersji i przepracowały ją zgodnie ze swoimi założeniami teologicznymi. Dotarcie do tej pierwotnej wersji (z niem. tzw. *Ur-Dekalog*) jest już dziś raczej niemożliwe¹. Analiza obu biblijnych tekstów pozwala jednak z jednej strony sądzić, że środowisko deuteronomistyczne z jego formą Dekalogu było chronologicznie pierwsze, a z drugiej, że to jednak autorzy kapłańscy, dodając jedynie swoje poprawki i komentarze, zachowali wersję bardziej surową i bliższą nieznanego nam już pierwowzoru². Zakaz „czynienia obrazów” i oddawania im czci wyraźnie jednak został umieszczony wtórnie najpierw w wersji deuteronomistycznej (Pwt 5, 8-9), a potem – mając ją już na uwadze – po raz kolejny przepracowany ponownie w wersji kapłańskiej (Wj 20, 4-5). O takiej kolejności świadczyć może gramatyczna „niezgrabność” w Pwt 5, 8, gdzie zwrot *pesel kōl-t^emûnâ* nie ma jeszcze koniunkcji *w^e* (por. Wj 20, 4: *pesel w^ekōl-t^emûnâ*)³. Może to świadczyć o tym, że w wersji deuteronomistycznej został on wtórnie dodany jako uzupełnienie do pierwszego przykazania (Pwt 5, 7b). Wtrącenie zakłóca tu bowiem ciągłość logiczną pomiędzy w. 7 i w. 9. W pierwotnej wersji chodziło jedynie o zakaz czci „obcych bogów” (*’ēlōhîm ’ăherîm*), a samo przykazanie miało charakter monolatryczny. Dodatek zakazujący czynienia figuralnych przedstawiń i podobizn służących celom kultowym pojawił się więc prawdopodobnie w wersji deuteronomistycznej (w formie *status constructus*) i został potem wygładzony przez autora kapłańskiego, który rozbił wypowiedź na dwa zdania nominalne. Potem jednak, ponownie w kontekście deuteronomistycznym, znajdujemy najpełniejszy komentarz do niego (Pwt 4, 12.15-20.23.25). Powody, dla których ten zakaz był później interpretowany, oraz sposób, w jaki to czyniono, będą celem przeprowadzonej poniżej analizy.

- 1 Dyskusje na ten temat por. L. Peritt, *Deuteronomium 1-6*, *Biblischer Kommentar Altes Testament* [dalej: BK] V. 1, Neukirchen 2013, s. 465–467.
- 2 Na ten temat szczegółową dyskusję por. J. Lemański, *Prawo Pana krzepi życie (Ps 19,8a). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, *Studia i Rozprawy* [dalej: SiR] 54, Szczecin 2019, s. 241–250.
- 3 Efekt dodania przez redaktorów kapłańskich koniunkcji *w^e* jest to, że mamy teraz zakazane dwie synonimiczne rzeczy: czynienia idoli oraz jakiegokolwiek figuralnej „podobizny” Boga wzorowanej na bytach ze sfery stworzenia. Nie mamy pewności, jaką emfazę chciał nadać zastosowanej koniunkcji autor biblijny. Z dużym prawdopodobieństwem jest to jednak świadoma „korekta” w stosunku do Pwt 5, 8. Mamy zatem do czynienia z interpretacją wersji deuteronomistycznej, zakazującą już nie tylko tworzenia idoli, ale również wszelkich form wizualnych reprezentujących Boga; por. T.B. Dozeman, *Exodus*, *Eerdmans Critical Commentary* [dalej: ECC], Grand Rapids 2009, s. 484.

1. Zakaz czynienia kultowych wyobrażeń Boga/bogów w Dekalogu

Jak zostało to już wspomniane, pierwotnie interesujący nas zakaz czynienia kultowych podobizn Boga/bogów pojawił się w deuteronomistycznej wersji Dekalogu. Potem został on przepracowany ponownie przez autorów kapłańskich. Jeszcze później był doprecyzowywany przez kolejne pokolenie autorów biblijnych, odpowiedzialnych za powstanie znanego nam dziś Pięcioksięgu. W takiej też kolejności będą przebadane teksty dotyczące tego zakazu.

1.1. Dlaczego potrzebne było uzupełnienie Dekalogu o zakaz czynienia „obrazów” (Pwt 5, 8)?

W Dekalogu z Moabu zakaz czynienia boskich podobizn obramowany jest zakazem dotyczącym czci oddawanej obcym bogom (Pwt 5, 7.9a). Inaczej niż w późniejszej wersji kapłańskiej, nie należy go tu traktować jako odrębnego przykazania, lecz jako dopowiedzenie i rozwinięcie zakazu czci obcych bogów. Być może w jego najbardziej pierwotnej wersji chodziło o krótki zakaz „nie będziesz czynił sobie żadnej statuy (*pesel*) kultowej” (w. 8a)⁴. W takiej formie zakaz ten służył zachowaniu czystości kultu JHWH w Izraelu i stanowił uzupełnienie pierwszego przykazania dotyczącego „obcych bogów”. Samo słowo *pesel* oznacza obiekt kultowy wykonany z drewna, kamienia lub metalu. Zwykle stosowane jest w kontekście polemiki z figuratywnymi formami kultu (*idolatria*). Powiązanie tego zakazu z „obcymi bogami” ma więc na celu utrzymanie monolatrii ograniczonej do kultu samego tylko JHWH. W tym sensie zakazane figury kultowe reprezentują tu tylko i wyłącznie inne, obce bóstwa. W takiej też krótkiej formie, nawet w oderwaniu od dodatkowego zakazu oddawania im czci, formuła z w. 8 może ten zakaz zastępować (por. Wj 20, 23; 34, 17; Kpł 19, 4; 26, 1; Pwt 27, 15).

Badacze w zasadzie zgadzają się dziś z tym, że anikoniczny kult JHWH był możliwy w Jerozolimie jeszcze przed wygnaniem babilońskim, co pośrednio potwierdza miniaturowa świątynia z przygranicznej twierdzy Arad (jedyne pewne i typowo judzkie lokalne sanktuarium), której konstrukcja odzwierciedla w pewnym sensie i potwierdza biblijny opis centralnej części świątyni Salomona (1 Krl 6, 5.16.19.23.31: *d⁶bîr*)⁵. Z drugiej strony, datowana na podobny czas (VIII wiek przed Chr.) kupiecka osada Kuntillet ‘Ajrud, położona na południowym krańcu Judei,

4 E. Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament [dalej: HThKAT], Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 732.

5 Z. Herzog, *The Fortress Mound at Tel Arad. An Interim Report*, „Tel Aviv” 29 (2002) 1, s. 3–109. Na ten temat por. też J. Lemański, *JHWH i Jego maššēbâ? Tel Arad i graniczny wyznacznik terytorium pod protektoratem Boga Izraela*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 29 (2022), s. 11–38.

na terenie Negebu, dostarczyła archeologom teksty i rysunki niepozostawiające wątpliwości, że również w kulcie JHWH w tym okresie dopuszczane były jakieś figuratywne Jego wyobrażenia, a sam kult odzwierciedlał jeszcze politeistyczne myślenie i kananejskie wzorce⁶. Wśród badaczy panuje również konsensus co do tego, że JHWH pojawił się w kontekście syryjsko-kananejskiego panteonu wtórnie, ale jeszcze w okresie monarchii „zdołał się” z niego wyemancypować i go zdominować (Pwt 32, 8-9)⁷, aż ostatecznie, w późniejszym czasie, ten panteon całkowicie wyrugować (Ps 82)⁸. Przez długi czas jednak kult JHWH przejawiał wiele form zapożyczonych od innych bóstw (solaryzacja, baalizacja), zwłaszcza od Ela – głównego bóstwa w tym panteonie⁹. W tej krótkiej wersji prohibicji z deuteronomistycznego Dekalogu chodziło zatem – do tej chwili – o wyłączność kultu JHWH w Izraelu, a nie o jego anikoniczną formę¹⁰.

Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że dopiero późniejszy redaktor¹¹ uzupełnił tę pierwotną, surową wersję słowami „podobizny (*t^emûnâ*) tego, co jest u góry na niebie, i na ziemi nisko lub w wodzie pod ziemią” (w. 8b). Tego rodzaju dopowiedzenie pozwala sądzić, że autor tych słów mógł już mieć na uwadze kapłański opis stworzenia (Rdz 1). Choć z drugiej strony taka trójkondygnacyjna struktura świata znana jest też innym autorom biblijnym (Ps 33, 6-8; Hi 38: niebo – wody – ziemia; Ps 139, 7; Ez 26, 20; 31, 14.16.18; 32, 18.20: niebo – ziemia – szeol) i tożsama z semickimi wyobrażeniami, znanymi również z Mezopotamii¹².

W kontekście biblijnego zakazu czynienia boskich podobizn (por. Wj 20, 4; Pwt 4, 12.15.16.23.25) słowo *t^emûnâ* w obecnej strukturze semantycznej (bez *w^e*) przykazania z Pwt 5, 8 stanowi jedynie wyjaśniające uzupełnienie do słowa *pesel*. Poza tym kontekstem rzeczownik ten wskazuje na widzialną formę, kształt czegoś lub

6 Na ten temat szerzej por. J. Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, Szczecin 2021, s. 264–296.

7 Idem, *JHWH i synowie Boga (Pwt 32,8-9) – ślad tego, w jaki sposób JHWH stał się jedynym Bogiem Izraela?*, w: J. Kręcidło, B. Strzałkowska (red.), *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92,2). Księga Pamiątkowa dla W. Chrostowskiego z okazji 70. rocznicy urodzin*, Warszawa 2021, s. 379–406.

8 Idem, *Gods Doomed to Death. Psalm 82 a Testimony of the Birth of Monotheism*, „The Biblical Annals” 12 (2022) 1, s. 5–28.

9 M.S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids 1990; 2002.

10 Formuła *’ēlōhîm ’āḥerîm* powraca w Pwt jeszcze 17 razy (Pwt 6, 14; 7, 4; 8, 19; 11, 16.28; 13, 3.7.14; 17, 3; 18, 20; 28, 14.64; 29, 25; 30, 17; 31, 18.20). W wersji „z ich bóstwami” (Pwt 7, 16.25; 12, 2.3.30bis.31bis; 20, 18) i „bóstwa ludów/narodów” (Pwt 6, 14; 13, 8; 29, 17) zawsze w kontekście idola trycznym.

11 E. Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32...*, s. 733: „nachexilische Fortschreibung”.

12 Por. hasło „kosmologia”, w: J. Black, A. Green (red.), *Słownik mitologii Mezopotamii*, tłum. A. Reiche, Katowice 1998, s. 97–99.

kogoś (Lb 12, 8; Hi 4, 16¹³). Jego pierwotny sens związany był z atmosferą „królewskiej” audyencji udzielanej przez JHWH w Jego świątyni (Ps 17, 15; paralelny zwrot „ukazać oblicze” w takim kontekście pojawia się jeszcze tylko raz w psalterzu; por. Ps 11, 7 vs. 2 Krl 25, 19; Jr 52, 25; Est 1, 14)¹⁴. Późniejsze zastosowanie tego leksemu w kontekście (kapłańskiej?) teologii stworzenia, z przywołaniem trzystopniowej struktury tegoż stworzenia (niebo, ziemia, wody podziemia), służy już jednak podkreśleniu nieporównywalności czegokolwiek w ramach stworzenia ze Stwórcą, który jest wobec niego transcendentny (por. Rdz 1, 1)¹⁵. Ten temat rozwinięty został – uwzględniając aktualną, kanoniczną kolejność – już wcześniej (por. Pwt 4, 12-25).

W obecnym kontekście *pesel* oznacza zatem obiekt kultowy wykonany przez rzemieślnika, a słowo *t^emûnâ* pełni w stosunku do niego rolę apozycji. Pozwala poszerzyć zakaz (*lô³-ta³âšeh-l³kâ*) o czynienia widzialnej formy czegokolwiek. Użytkany w ten sposób efekt totalnego wykluczenia jest potem poszerzony o dodanie trójkondygnacyjnej przestrzeni świata stworzonego jako potencjalnego źródła wzorów. Mając na uwadze, że sami autorzy kapłańscy musieli dokonać korekty tego zwrotu, o wtórny charakter podejrzewać można by zatem tylko tę część przykazania, w której wspomina się tę trójkondygnacyjną strukturę. Z drugiej strony formuła *kôl- t^emûnâ* wydaje się być alternatywną wersją zwrotu *t^emûnat kôl* (por. Pwt 4, 16.23.25)¹⁶. Samo *t^emûnâ* w najstarszym rdzeniu Pwt 4 pojawia się bowiem tylko w w. 12 i użyte jest tam w celu podkreślenia audytywnego, a nie wizualnego charakteru doświadczenia Boga na Horebie¹⁷. To zatem dopiero kolejny redaktor Pwt 4 podjął ponownie ten leksem, by stworzyć parentezę dla zakazu idolatrii¹⁸. W ten sposób *pesel* i *t^emûnâ* znalazły się w relacji pozwalającej dowieść, że „brak kształtu/formy” (Pwt 4, 15b) oznacza zdecydowane „nie” dla wszelkich form idoli (Pwt 4, 16a), a w dalszej konsekwencji prowadzi do przesunięcia zainteresowania z ogólnego zakazu idolatrii do tematu różnorodności form, w jakich mogą wystąpić takie zakazane idole¹⁹. Ta adaptacja pozwala zrozumieć analizowany tu problem.

13 W obu wypadkach termin *t^emûnâ* pojawia się w powiązaniu ze słowem *mar³eh*, które zwykle bywa uważane za późniejszą glosę.

14 Na ten temat szerzej por. D. Böhler, *Psalmen 1-50*, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2021, s. 297–298; „...im Umfeld des Bilderverbots (Dtn 4-5 und Ex 20) nicht ‘Umrisse’, sondern ‘Sichtbarkeit’ meint” (s. 298).

15 E. Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32...*, s. 734.

16 Ch. Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Bonner biblische Beiträge [dalej: BBB] 62, Frankfurt am Main ²1987, s. 218–219.

17 D. Knapp, *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation*, Göttinger theologische Arbeiten [dalej: GThA] 35, Göttingen 1987, s. 31.

18 Ch. Dohmen, *Das Bilderverbot...*, s. 218.

19 *Ibidem*, s. 219.

W Pwt 4 zwrot *t^emûnat kôl* pojawia się wraz z negacją na końcu zdania (por. Pwt 4, 23), a w przykazaniu jego zmieniona wersja przybiera formę poszerzonego zakazu: „nie” dla idoli, ale również „nie” dla jakiegokolwiek ich formy inspirowanej stworzeniami²⁰. Wniosek może być więc taki, że za „dopowiedzenie” z Pwt 5, 8b odpowiada w istocie późniejszy redaktor, ale nie można jednoznacznie stwierdzić, że był on tożsamy z redaktorem poszerzającym pierwotną wersję Pwt 4²¹.

Pierwotna intencja autora deuteronomistycznego dotyczyła zatem przede wszystkim zakazu kultu obcych bogów (w. 7), a zakaz fabrykowania figuratywnych obiektów kultowych (*pesel*) był mu podporządkowany. To forma swoistej walki o wyłączność kultu JHWH (monolatRIA), ale być może i o jego „ortodoksyjną czystość” (tzw. polijahwizm) w końcowym okresie istnienia monarchii w Judzie. Dopowiedzenie nadało przykazaniu aspekty monoteistyczne. Eckart Otto²² uważa, że po wygnaniu problemy z samym kultem obcych bogów nie były już tak duże, a więc stały się też mniej istotne. Niemniej, jak zobaczymy w kolejnych tekstach, samo zagrożenie tego rodzaju wcale wraz z nową sytuacją religijną po wygnaniu babilońskim nie minęło.

1.2. Dwa czy jedno przykazanie (Wj 20, 3-4)?

W przepracowanym przez samych autorów kapłańskich Dekalogu forma „drugiego” przykazania, jak już było wspomинane, została stylistycznie wygładzona. Zmieniło to jednak również jego pierwotny sens. O ile pierwsze przykazanie w tej wersji dotyczy „posiadania” („nie będziesz miał...”) obcych bogów (Wj 20, 3), o tyle drugie „tworzenia” idoli (Wj 20, 4; por. Wj 34, 17). Już w tej różnicy widać, że pierwsze przykazanie ma szerszy zakres niż drugie. Każdy może posiadać jakieś bóstwo, ale nie każdy jest w stanie je wykonać. Istotna różnica pomiędzy pierwszym i drugim przykazaniem dotyczy także przedmiotu zakazu. W pierwszym chodzi o *’êlôhîm* („bogowie”), a w drugim o tworzenie i używanie *pesel* („figuratywne obiekty kultowe”). Kogo reprezentują te ostatnie? Wspominanych wcześniej „obcych bogów”, czy tym razem podobizn samego JHWH? W tym drugim przypadku często mówi się o anikonicznym kulcie Boga Izraela. Zdania w kwestii zakresu kapłańskiej wersji są wyraźnie podzielone. Wielu badaczy od dawna uważało, że w przypadku Wj 20, 4 myśleć należy, mimo wszystko, o pewnym rozwoju przykazania dotyczącego

²⁰ Ibidem.

²¹ Takie utożsamienie, przyjmując argumentację C. Dohmena, wydaje się postulować E.J. Waschke, *t^emûnâ*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 15, Grand Rapids 2006, s. 688–689.

²² E. Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32...*, s. 734.

tworzenia podobizn boskich: od pierwotnego, wąskiego jego zakresu, dotyczącego wyłącznie idoli, po szerszy, zakazujący tworzenia jakichkolwiek plastycznych wyobrażeń Boga²³. W krótszej wersji z Pwt 5, 8 (por. też 4, 16) *t^emûnâ* mogło zatem jeszcze oznaczać nie samego idola, lecz formę wspomnianego przedmiotu²⁴. „Ściśle mówiąc: ‘statua (*pesel*)’ oznacza obiekt materialny, a ‘obraz (*t^emûnâ*)’ jego kształt”²⁵.

Można założyć, że drugie przykazanie w wersji kapłańskiej zakazuje już jednak również tworzenia podobizn JHWH (por. Wj 32, 4-5), gdyż kult obcych bóstw został zakazany w pierwszym przykazaniu. Jest raczej mało prawdopodobne, aby autor pierwszego przykazania zakazał posiadania obcych bóstw i zapomniał o zakazaniu fabrykowania ich podobizn. Stylistycznie i gramatycznie nie ma śladu nagłego odcięcia jakiejś części pierwszego przykazania²⁶. Z drugiej strony nie można wykluczyć, że w drugim przykazaniu chodzi jednak nadal o idole reprezentujące obce bóstwa, a nie podobizny samego JHWH. W kolejnym wierszu czytamy „nie będziesz oddawał im czci [...]” (Wj 20, 5; por. Pwt 5, 9)²⁷. Czy zatem liczba mnoga „im” odnosi się do „obcych bogów”, a nie do rzeczownika *pesel*, który występuje w liczbie pojedynczej? Tego nie można być pewnym. Redaktor kapłański, jak było wspomniane wcześniej, miał już przed sobą deuteronomistyczną wersję Dekalogu i wygładził ją stylistycznie²⁸. Choć w istocie teraz słowo *pesel* jest w liczbie pojedynczej, to ma znaczenie kolektywne i obejmuje całą gamę podobizn, których inspirację ich twórcy mogliby

- 23 C. Dohmen, T. Sternberg (red.), *Kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1987; J. Gutman, *No Graven Images: Studies in Art and the Hebrew Bible*, New York 1971; R.S. Hendel, *The Social Origins of the Aniconic Traditions*, „Catholic Biblical Quarterly” 50 (1988), s. 365–382; T.N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Coniectanea Biblica, Old Testament ser. [dalej: CBOT] 42, Stockholm 1995.
- 24 W.H.C. Propp, *Exodus 19-40*, AB 2A, New York 2006, s. 111 ze wskazaniem na komentarz Dillmanna (1880).
- 25 Ibidem, s. 167.
- 26 V.P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2011, s. 329–330.
- 27 Kombinacja czasowników „kłaniać się... służyć” występuje głównie w tekstach deuteronomistycznych (por. Pwt 4, 19; 8, 19; 11, 16) oraz w Historii Deuteronomistycznej (Joz 23, 7.16; Sdz 2, 19; 1 Krl 9, 6; 2 Krl 17, 35; por. też Jr 13,10; 25, 6) i odnosi się zawsze do kultu „obcych bogów” (Pwt 4, 19: ciał niebieskich). Niemniej w Wj 20, 4 liczba mnoga może oznaczać zarówno „obcych bogów” z w. 3, jak i różnych podobizn reprezentujących samego tylko JHWH. Za tą drugą możliwością opowiada się m.in. T.N.D. Mettinger, *Israelite Aniconism: Developments and Origins*, w: K. van der Toorn (red.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology [dalej: CBET] 21, Leuven 1997, s. 173–204, zwł. s. 176.
- 28 Redaktor kapłański nie musi być tu tożsamy z autorem kapłańskim odpowiedzialnym za tzw. *Grundschrift-P*, do którego przynależało m.in. opowiadanie o stworzeniu (Rdz 1). Jako taki mógł on, podobnie jak redaktor odpowiedzialny za dopowiedzenie w Pwt 5, 8b, inspirować się Rdz 1, dokonując jednocześnie korekty sposobu, w jaki do tego tekstu odwołał się jego deuteronomistyczny poprzednik.

czерpać z „tego, co jest wysoko na niebie [...], nisko na ziemi [...], w wodach pod ziemią” (Wj 20, 4b). Ta – wspomiana już – trzykondygnacyjna struktura świata obejmuje także wszelkie rodzaje wzorców (*ʿmúnâ*) możliwych do odnalezienia w obrębie stworzenia. Istnieje zatem możliwość, że w. 5 odnosi się teraz do obu przykazań. Wtedy należy założyć, że oba przykazania (pierwsze i drugie) uległy fuzji. Znamy z tradycji takie sumaryczne rozumienie ww. 3-6 i traktowanie ich jak jedno przykazanie: formuła generalna (w. 3) i jej uszczegółowienie (ww. 4.5-6)²⁹. Decydujące o właściwej interpretacji może być odwołanie się do „zazdrości” Boga w dalszych wierszach (ww. 5b-6; por. Pwt 5, 9b-10)³⁰. Zwrot *ʿel qannâ* wyraża emocjonalną reakcję i ma swoje zakorzenienie w kontekście miłości i małżeństwa. Tak reaguje m.in. mąż podejrzewający swoją żonę o cudzołóstwo (por. Lb 5, 14: *rûʿh qinʾâ*: „duch zazdrości”). Małżeństwo i związane z nim cudzołóstwo to częsty obraz przymierza przywoływany przez proroków w kontekście kultu bogów innych niż JHWH (por. Oz 2, 7.10-13).

Argumenty za szerokim potraktowaniem zakazu czynienia idoli (ww. 4-5a) są różne. Takie rozumienie pozwala przede wszystkim wyjaśnić nierozwiązywalny dylemat dotyczący zakresu tego zakazu³¹. W istocie słownictwo użyte w jego sformułowaniu jest bardzo ogólne (por. w. 4) w porównaniu z innymi odsłonami tego tematu w Pięcioksięgu³². Gdzie indziej obiekty zakazane są pełniej zdefiniowane w zakresie materiału (Wj 20, 23: złoto lub srebro), sposobu wykonania (Wj 34, 17; Kpł 19, 4; Pwt 27, 15: odlanie z metalu) lub formy (Kpł 26, 1: kamienne stele). Przez takie sformułowania, jakie znajdujemy w Dekalogu, drugie przykazanie staje się bardziej ogólną formą zakazu idolatrii i doskonale wpasowuje się w kategoryczny sposób formułowania innych przykazań³³. Obejmuje sobą najszerszy możliwy zakres zakazu czynienia i czczenia idoli reprezentujących czy to obcych bogów, czy samego JHWH.

Sugerowane przez współczesnych badaczy rozróżnienie pomiędzy wyobrażeniami JHWH oraz innych bóstw, w praktyce mogło być obce autorom Dekalogu. Wyznawca JHWH mógł bowiem postrzegać wizerunek JHWH tak samo, jak

29 J. Lemański, *Księga Wyjścia*, Nowy Komentarz Biblijny. ST II [dalej: NKB.ST II], Częstochowa 2009, s. 422–423.

30 T. Hiebert, *Theophany in the Old Testament*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6, New York 1992, s. 505–511, zwł. s. 510.

31 T.E. Fretheim, *Exodus*, Louisville 1991, s. 225–227; P.D. Miller, *The Ten Commandments. Interpretation, Resources for the Use of Scripture in the Church*, Louisville 2009, s. 48.

32 M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, Anchor Bible [dalej: AB] 5, New York 1991, s. 291.

33 Ibidem.

postrzegali wizerunki innych bóstw³⁴. Autorzy biblijni nie odróżniali mentalnie pomiędzy kultem obcych bóstw, kultem ich podobizn i kultem JHWH z użyciem obrazów³⁵. Dobrze widać to w przypadku niejasności w kwestii komu ostatecznie poświęcony był kult złotego cielca na Synaju (Wj 32, 1-6, zwł. ww. 1.4)³⁶. Dokonane przez autorów kapłańskich powiązanie pierwszego i drugiego przykazania wydaje się zatem oczywistym i jasnym w przekazie, ogólnym zakazem używania idoli w kulcie sprawowanym w Izraelu (por. Sdz 17, 3).

Warto odnotować jednak jeszcze jedno znaczenie tego zakazu. Figuratywne podobizny bogów zawierały w sobie pewne atrybuty przypisywane tym bóstwom. Ich rolą nie było jednak opisanie czy ukazanie rzeczywistego wyglądu bóstwa, lecz umożliwienie mu zmanifestowania się przed czcicielami³⁷. Wśród elit odpowiedzialnych za kult nie tyle zatem wierzone w to, że posąg bóstwa jest bogiem, ile w to, że bóg jest w nim i poprzez niego obecny. Dokonywaniu takiego transferu bóstwa z nieba na ziemię służyły specjalne ceremonie, znane z Egiptu i Mezopotamii³⁸. To subtelne rozróżnienie, oczywiste dla klasy kapłańskiej, niekoniecznie mogło być jednak takim dla zwykłych uczestników kultu³⁹, którzy w czczonym przez siebie posągu często widzieli mimo wszystko realne bóstwo.

Dla Izraelitów Bóg jest jednak transcendentnym Stwórcą (por. Rdz 1, 1) i nic w stworzonej przez Niego naturze nie może go adekwatnie reprezentować⁴⁰. Zakaz tworzenia Jego podobizn czy w ogóle podobizn jakiegokolwiek bóstwa wyraża więc troskę o właściwe rozumienia natury Boga Izraela. Jest On Bogiem, który mówi, odczuwa, działa i, jako taki, objawia się nie tylko w naturze, ale i w historii. Materialne idole tymczasem zatrzymują Go w czasie i w jednym konkretnym punkcie przestrzeni⁴¹. Niewykluczone zatem, że zakaz miał początkowo na celu również stworzenie bariery przeciwko tendencjom do synkretyzmu religijnego.

34 T.D. Alexander, *Exodus*, Apollos Old Testament Commentary [dalej: AOTC], London–Dovners Grove 2017, s. 402.

35 E.M. Curtis, *Idol, Idolatry*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, New York 1992, s. 376–381, zwł. s. 379.

36 T.D. Alexander, *Exodus...*, s. 402.

37 E.M. Curtis, *Idol, Idolatry...*, s. 377.

38 C.L. McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden. The Creation of Humankind in Genesis 2:5-3,24 in Light of *mis pi pit* and *wpt-r* Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Siphrut 15, Winona Lake 2015.

39 T.D. Alexander, *Exodus...*, s. 403 ze wskazaniem na G.E. Wright (1944).

40 M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11...*, s. 292.

41 T.E. Fretheim, *Exodus...*, s. 226.

Inny problem dotyczy zakresu zakazu czynienia kultowych wyobrażeń. Ogranicza się on tylko do świątyni, czy obejmuje także przedmioty kultu używane prywatnie? Kapłańskie dopowiedzenie z w. 4b wydaje się mieć charakter totalny, choć nie oznacza to, że do końca jest jednoznaczne w tej kwestii. Niemniej pewnym jest, że zakaz dotyczy wyłącznie sfery kultu, a ściślej rzecz ujmując, kultowych idoli.

2. Dlaczego potrzebne były kolejne reinterpretacje?

Kolejne dopowiedzenia do zakazu czynienia podobizn Boga znajdujemy odpowiednio w tekstach postkapłańskich i postdeuteronomistycznych. Potrzeba późniejszej reinterpretacji zakazu czynienia idoli wynikała z coraz mocniej akcentowanego monoteizmu i anikonizmu w kulcie JHWH. Zmieniała się również koncepcja świętości, która nie ograniczała się już wyłącznie do obiektów sakralnych w obrębie świątyni, lecz obejmowała także sferę codziennego życia⁴².

2.1. Kodeks Świętości: idole nie są bogami (Kpł 19, 4; 26, 1)

Pierwsze (w porządku kanonicznym) interpretacje drugiego przykazania z Dekalogu pojawiają się w tzw. Kodeksie Świętości. Chodzi o nazwę, która odnosi się bardziej do określonego kompleksu literackiego niż rzeczywistego zbioru prawa. Jak dowodzą najnowsze badania, nigdy zresztą tekst ten nie istniał samodzielnie. Nazwę zawdzięcza on zawartej w nim koncepcji świętości rozlewającej się na cały Izrael i każdego Izraelitę z osobna; świętości, która nie zamyka się tylko w obrębie świątyni, ale obecna jest także w życiu codziennym. Autorzy tego kompleksu nie tylko pracują pod tym kątem dawne przepisy prawa deuteronomistycznego, ale znają również dobrze narrację i legislację pochodzącą od autorów kapłańskich. Autorzy odpowiedzialni zatem za tę część Księgi Kapłańskiej byli aktywni po wygnaniu i prawdopodobnie po inauguracji odbudowanej już świątyni⁴³. Dla interesującego nas zagadnienia, a więc reinterpretacji pierwszych dwóch przykazań Dekalogu, ważne są dwie zawarte w tym tekście wypowiedzi (Kpł 19, 4; 26, 1).

Jak pisze Thomas Hieke⁴⁴ we wprowadzeniu do Kpł 19, „zauważalna jest [w tym rozdziale] bliskość niektórych przepisów do Dekalogu z Synaju (Wj 20; Pwt 5)”. Badacze od dawna więc próbowali doszukać się tu tych podobieństw i je odtworzyć⁴⁵.

42 Na ten temat J. Lemański, *Święty Izraela i Jego święty lud. Kilka uwag o starotestamentalnej 'teologii wcielenia' Boga Izraela*, w: E. Sienkiewicz (red.), *O Kościele Jezusa Chrystusa dzisiaj. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Doktorowi Wojciechowi Wójtowiczowi*, Koszalin–Poznań 2020, s. 203–219.

43 Omówienie całej dyskusji wraz z literaturą tematu por. J. Lemański, *Prawo Pana...*, s. 111–114.

44 T. Hieke, *Levitikus 16-27*, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2014, s. 706.

45 Przykłady por. J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, AB 5A, New York 2000, s. 1600.

Większość z nich, jak podsumowuje wspomniany autor, była jednak wymuszona. Nie ulega wątpliwości, że autor biblijny znał Dekalog, ale zarazem chciał przekazać swoim czytelnikom przesłanie, że sam Dekalog to jeszcze za mało. Życie codzienne jest o wiele bardziej złożone, a świętość wymaga od nich o wiele więcej zaangażowania niż tylko przestrzeganie podstawowych standardów⁴⁶.

W Kpł 19, 4 odniesienia do przykazania dotyczącego kultu „obcych bogów” są jednak pewne (por. Wj 20, 3-4; Pwt 5, 7). Odbija się w tej wypowiedzi również kwestia drugiego przykazania, związanego z zakazem fabrykowania jakichkolwiek boskich podobizn.

Nie zwracajcie się (*pnh*) ku bożkom (*hā'ēlilīm*) i bogów odlanych z metalu (*wē'lōhē massēkā*) sobie nie czyńcie (*śh*). Ja, JHWH, jestem waszym Bogiem. (Kpł 19, 4)

Słowa te mają wyraźnie monoteistyczny wydźwięk. Odniesienie do pierwszego przykazania ma tu też wyraźnie prześmiewczy charakter. Deprecjonujące określenie „obcych bogów” mianem *hā'ēlilīm*, sugeruje nawet, że nie są oni bogami. Uwzględniając inne języki semickie, słowo to mogłoby wyrażać sens „słabi” lub „bezużyteczni”. W języku hebrajskim często występuje ono w kontekście obiektów kultowych wykonanych przez rzemieślników. Poprzez asonans ze słowami *'ēlōhīm*, *'ēlīm* i z negacją *'al* może być tłumaczone albo jako „nic/nicość”, albo jako „nie-bogowie, bożki”. W każdym razie ironiczny i deprecjonujący wydźwięk tego określenia jest wyraźny⁴⁷. Mając na uwadze pierwsze przykazanie z Dekalogu, przytoczone określenie odnosi się teraz do „innych bogów” (*'ēlōhīm 'āharīm*), o których tam mowa. Autor biblijny w pewnym sensie chce tu powiedzieć swoim czytelnikom, że naruszając pierwsze przykazanie, zwracają się do bożków, którzy nie są bogami i w istocie w ogóle nie istnieją⁴⁸ (por. Pwt 31, 16-20). W konsekwencji deklaracja tego typu oznacza wyraźne przejście od monolatrii do monoteizmu (por. Ps 82)⁴⁹.

Druga część wypowiedzi wyklucza jednak czynienie sobie odlanych z metalu podobizn samego JHWH, czy odnosi się raczej do wcześniejszej deklaracji i oznacza podobizny wspomnianych bożków? Sama historia biblijna, jak również archeologia potwierdzają, że takie zagrożenia związane z figuratywnym przedstawianiem JHWH istniało w Izraelu czasów monarchii. Wystarczy wspomnieć o „złotym cielcu” (Wj 32; 34, 17). Po wygnaniu kult był już jednak anikoniczny i scentralizowany

46 T. Hieke, *Levitikus 16-27...*, s. 707.

47 J.M. Hadley, *'ēlil*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, Carlisle 1997, s. 411.

48 Ch. Nihan, *The Holiness Code Between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17-26 in the Composition of the Torah*, Göttingen 2004, s. 97.

49 T. Hieke, *Levitikus 16-27...*, s. 714.

w Jerozolimie (por. jednak Elefantyna; Leontopolis)⁵⁰. Mając na uwadze to, że autor biblijny łączy teraz jednak owych bogów odlanych z metalu z bożkami, można oba pojęcia potraktować jako synonimiczne. Zakaz dotyczy zatem idolatrii związanej z kultem obcych bogów.

W przypadku drugiej z interesujących nas wypowiedzi cała perykopa Kpł 26 uznawana jest za jednolity tekst przynależny do Kodeksu Świętości. Patrząc na niego pod kątem zawartej w nim myśli teologicznej, nietrudno zauważyć, że jest w niej obecna synteza koncepcji kapłańskiej (obietnica) i deuteronomistycznej (przymierze pomiędzy JHWH i Izraelem oraz obopólne zobowiązania). Obie poddane zostają jednak pewnej korekcie. Tekst jest więc późniejszy niż szkoła kapłańska⁵¹. Początkowy fragment tego rozdziału (Kpł 26, 1-5) zawiera wezwanie (w. 3) do przestrzegania przykazań (ww. 1-2: zakaz czynienia podobizn i oddawania im czci + szabat; por. odwrotne zestawienie w Kpł 19, 3-4) w zamian za błogosławieństwo (ww. 4-5: udane plony). Ważny dla badanej tu kwestii jest wiersz pierwszy, w którym czytamy:

Nie będziecie czynili (*śh*) sobie bożków (*’ēlīlīm*), ani posągów (*pesel*), ani steli (*maššēbâ*) nie będziecie sobie wznosili (*qwm*), kamiennych rzeźb (*’eben maškkīt*) nie ustawicie (*ntn*) w waszym kraju, aby oddawać im pokłon, ponieważ Ja, JHWH jestem waszym Bogiem. (Kpł 26, 1)

Tym razem mowa jest nie o „zwracaniu się ku” (tak Kpł 19, 4a), ale o „czynieniu” sobie *’ēlīlīm*. Słowem *pesel* posłużyli się również autorzy Dekalogu (Wj 20, 4; Pwt 5, 8; por. też Pwt 4, 16.23.25; 27, 15). Idąc śladem wypowiedzi z Kpł 19, 4, chodziłoby zatem o posągi wykonane, odlane z metalu. Ale równie dobrze mianem tym określić można także posągi z drewna, pokryte potem jakimś szlachetnym metalem. W każdym razie oba użyte dotychczas pojęcia nie muszą być w pełni synonimiczne, a ich akumulacja służy wykluczeniu wszelkich figuratywnych obiektów kultowych. Potwierdzają to kolejne dwa użyte tu określenia. *Maššēbâ* to zaokrąglona na górze lub zakończona szpicem kamienna tablica. Jak pokazuje archeologia, mogła być gładka, zawierać jakiś napis i/lub rysunek, np. wzniesione ręce⁵². Instalacje te mogły służyć upamiętnianiu wydarzeń, miejsc lub osób, ale miały także zastosowanie kultowe, piętnowane w wielu tekstach biblijnych. Izraelici mieli nie tylko obalić już istniejące stele (por. Wj 23, 24; 34, 13; Pwt 7, 15; 12, 3),

50 M. Görg, *Elephantine*, w: *Neues Bibel-Lexikon* [dalej: NBL], t. 1, s. 512–513; B. Lang, *Leontopolis*, w: NBL, t. 2, s. 621.

51 T. Hieke, *Levitikus 16-27...*, s. 1059–1060.

52 A. Reichert, *Massebe*, w: K. Galling (red.), *Biblisches Reallexikon*, Tübingen 1977, s. 206–209, zwł. s. 208.

ale przede wszystkim sami ich nie wznosić (por. Rdz 28, 18-22). Zwrot *'eben maškîkî* jest trudniejszy do zrozumienia. Drugi człon dwa razy pojawia się samodzielnie (Lb 33, 52; Ez 8, 12) i ma bardzo ogólny sens: posąg, rzeźba. W obecnym miejscu zakłada się wykonanie z kamienia. Może więc chodzić o kamień z płaskorzeźbą⁵³, relief wykonany na kamieniu (czasem ze srebra; por. Prz 25, 11)⁵⁴. Hieke⁵⁵ sugeruje, że dalsza część wypowiedzi „aby się kłaniać (*prostratio*) na” + sufiks zaimkowy 3. os. liczby pojedynczej może wskazywać, że chodzi tym razem o „bildlich gestaltete Steinfussboden (mozaika?)”. Sam jednak przyznaje potem, że końcowy zwrot stosowany jest też bardziej ogólnie, jako wyraz modlitwy, oddawania czci (por. Wj 32, 8 – w odniesieniu do złotego cielca). Chodzi więc, najogólniej rzecz ujmując, o nagromadzenie pojęć, które razem mają wykluczyć jakiegokolwiek sposoby i formy czynienia figuratywnych obiektów kultowych. Podobnie jak w poprzedniej wypowiedzi, akcentowany jest tu monoteistyczny punkt widzenia, a wszelkie ikonocne instalacje kultowe (drugie przykazanie) są traktowane jako nieracjonalne przejawy bałwochwalstwa naruszające wyłączność kultu JHWH w Izraelu (pierwsze przykazanie).

2.2. Nie czynić obrazów na wzór stworzeń (Pwt 4, 15-20)

Perykopa Pwt 4 składa się z części głównej (ww. 9-39) i obramowania (ww. 1-8.40). Charakteryzuje ją zmienność wypowiedzi formułowanych raz w 2. os. liczby pojedynczej, a raz w 2. os. liczby mnogiej. Ta zmienność (niem. *Numeruswechsel*) bywa czasem wykorzystywana jako argument w krytyce literackiej. Równie często wykazuje się jednak także, że może być ona elementem specyficznej retoryki i założeń teologicznych, które ją uzasadniają⁵⁶. Kontekst całej perykopy jest wyraźnie powygnaniowy, a tematyka, słownictwo i syntaksy z ww. 3-40 bliskie tekstom kapłańskim Pięcioksięgu. Fragment z ww. 16b-19 stanowi niemal cytat z Rdz 1, 14-27⁵⁷. Z tego względu Pwt 4 uważane jest za postkapłański rozdział umieszczony w kontekście deuteronomistycznym⁵⁸. Sporna jest tylko jedność literacka całej perykopy i kwestia

53 Tak L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2008 (= KBL), tu t. 1, s. 603.

54 Tak Clines D.J.A. (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 1–8, Sheffield 1993–2011 (= DCH), tu t. 5, s. 504.

55 T. Hieke, *Levitikus 16-27...*, s. 1063.

56 E. Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32...*, s. 528–532.

57 M.A. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, s. 321–322.

58 K. Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2014, s. 170.

potencjalnej obecności w niej przedkapłańskiej warstwy literackiej⁵⁹. Niemniej nietrudno jest zauważyć, że o ile autorzy deuteronomistyczni ostrzegali tylko przed kultem obcych bóstw, o tyle autor/zy rozdziału 4, w duchu tzw. Deuteroizajasza, przejawiają już wyraźnie monoteistyczny punkt widzenia (ww. 32-40) i wzmacniają polemikę wobec figuratywnych przedstawień JHWH⁶⁰. Jako całość rozdział ten prezentuje z jednej strony wiele cech jednolitej jednostki literackiej, a z drugiej zarazem cechy tekstu, który był jednak literacko i teologicznie rozbudowywany⁶¹. Lothar Peritt⁶², analizując krytycznie m.in. propozycję stopniowego i punktowego poszerzenia tekstu Pwt 4, jaką przedstawił Timo Veijola⁶³, ostatecznie, mimo podważenia niektórych rozwiązań zaproponowanych przez Veijolę, z samym takim sposobem wyjaśnienia wzrostu perykopy się zgadza. Zauważa też, że przyjęcie tego założenia ułatwia zrozumienie tematu związanego z zakazem wykonywania podobizn Boga, który rozwijany jest w samym sercu rozdziału 4 (Pwt 4, 12.15-20.[21-22]23.25).

2.2.1. Kapłańska teologia stworzenia jako punkt odniesienia

Wspomnieliśmy już, że ww. 16b-19 uznać można za cytaty z Rdz 1, 14-27. Język z tego kapłańskiego tekstu jest w nich niewątpliwie obecny (w. 16b = Rdz 1, 27; ww. 17-18 = Rdz 1, 20-26; w. 19 = Rdz 1, 14-19). Poszerzenie zatem tematu związanego z zakazem „czynienia obrazów” dokonuje się tu poprzez odwołanie do kapłańskiej teologii stworzenia⁶⁴. Z drugiej strony takie podobieństwa są do odnalezienia również w wypowiedziach tzw. Deuteroizajasza (por. Iz 40, 12-26; 44, 6-20; 45, 18-21; 46, 5-11). W tym wypadku jednak wyraźne są różnice w stylu wypowiedzi⁶⁵. Wiersz 19b z kolei łączy ten kapłański fragment wypowiedzi z deuteronomistycznym kontekstem poprzez nawiązanie do Pwt 17, 3. Cała wypowiedź pochodzi zatem z okresu po wygnaniu babilońskim i stanowi reinterpretację zakazu „czynienia obrazów” opartą na wykorzystaniu i przeformułowaniu argumentów zaczerpniętych z tekstów P i D. Potwierdza to również kontekst bliższy. Wiersz 23 podejmuje bowiem temat

59 W. Dietrich et al. (red.), *Die Entstehung des Alten Testaments*, Theologische Wissenschaft [dalej: ThW] 1, Stuttgart 2014, s. 162–163.

60 Ibidem, s. 163.

61 Argumenty przywoływane przez przedstawicieli obu opcji wraz z literaturą dobrze prezentuje m.in. R.D. Nelson, *Deuteronomy*, Old Testament Library [dalej: OTL], Louisville–London 2002, s. 61–63.

62 L. Peritt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 295–302, odnośnie do wspomnianej propozycji zvl. s. 297–298.

63 T. Veijola, *Das 5 Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1-16,17*, Das Alte Testament Deutsch [dalej: ATD] 8,1, Göttingen 2004, s. 98–99.

64 M.A. Fishbane, *Biblical Interpretation...*, s. 322.

65 E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43*, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 534.

z ww. 16b-19a, tworząc parenezę do zakazu „czynienia obrazów” poprzez nawiązanie do przymierza. Temat z w. 19, poprzez grę słów (*lqh; hlq*), pojawia się z kolei w w. 20 (*lqh*), gdzie również znajduje się aluzja do formuły przymierza. Takie połączenie w Pięcioksięgu charakterystyczne jest tylko dla tekstów kapłańskich i postkapłańskich (por. Wj 6, 7)⁶⁶. Wiersz 15 z kolei podejmuje na nowo temat objawienia na Horebie (por. w. 12), podczas którego Izraelici słyszeli jedynie głos Boga, ale nie wiedzieli żadnej Jego postaci/kształtu (*ʿmûnâ*). W Starym Testamencie zakaz wykonywania kultowych figur (*pesel*) zasadniczo wpisany jest w religijną polemikę z obcymi kultami. Chodzi zatem w tych przypadkach o pojęcie o charakterze religijnym, a nie artystycznym⁶⁷. W analizowanym obecnie miejscu chodzi tymczasem wyraźnie o zakaz czynienia kultowych podobizn/wyobrażeń JHWH, co wynika z odwołania się do objawienia na Horebie (w. 15b). Fakt, że takie podobizny były wykonywane, potwierdza także archeologia – uważa Eckart Otto⁶⁸, polemizując z innymi badaczami (Norbert Lohfink; Moshe Weinfeld), którzy chcą widzieć tu jedynie zakaz dotyczący podobizn obcych bogów (por. również same teksty biblijne: Sdz 17, 4; 18, 17-18; 1 Krl 12, 28-29). Rzecz raczej nie dotyczy jednak polemiki z jakimś figuratywnym wyobrażeniem JHWH w świątyni jerozolimskiej (por. Ps 17, 15). W istocie autor tej „nowelizacji” zakłada tu odniesienie do „obcych bogów” i „zakazu czynienia podobizn” z Dekalogu, ale jednocześnie przekonując, że ci bogowie w istocie nie istnieją. W tym celu wymienia wszystkie możliwe przestrzenie w ramach stworzenia i wszystkie obecne w nim istoty żywe. Gromadzi też wszystkie znane sobie leksemy powiązane z figuratywnym kultem. W ten sposób rozbudowuje przykazanie z Dekalogu, które w jego opinii jest za krótkie i tym samym mało precyzyjne⁶⁹.

2.2.2. Analiza egzegetyczna (Pwt 4, 15-20.23-25)

Wspomniane już obramowanie (ww. 1-8.40) obejmuje dwie zasadnicze sekcje tematyczne. Pierwsza to retrospekcja dokonana przez Mojżesza (ww. 9-22), a druga to jego mowa prorocka (ww. 23-39). Obie można dodatkowo podzielić na mniejsze

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ch. Dohmen, *Das Bilderverbot...*, s. 46–47.

⁶⁸ E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 563. Podobnie jak Otto, interpretują ten zakaz także inni badacze, por. A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, The New Century Bible Commentary [dalej: NCBC], Grand Rapids 1991, s. 153; F. Hartenstein, *Die unvergleichliche 'Gestalt' JHWHs. Israels geschichte mit den Bildern im Licht von Dtn 4,1-40*, w: B. Janowski, N. Zchomelidse (red.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Stuttgart 2003, s. 48–77, zwł. s. 68.

⁶⁹ E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 563.

jednostki (odpowiednio: ww. 9-14: Horeb; ww. 15-20 + ww. 21-22: zakaz czynienie boskich podobizn i wtrącenie na temat losu Mojżesza oraz ww. 23-29: zapowiedź kary; ww. 30-39: zapowiedź wybawienia)⁷⁰. Ostatnie trzy wiersze (ww. 23-25), które mają zostać przeanalizowane, należą zatem do drugiej, głównej jednostki tematycznej. Zasadnicza część (ww. 15-20) jest natomiast końcowym fragmentem wywodu na pierwszy z głównych tematów i zarazem stanowi centralny element całej perykopy. Peter C. Craigie⁷¹ określa ten fragment słowami „a detailed warning against the dangers of idolatry”. W tle wypowiedzi stoi Dekalog, o którym będzie mowa w Pwt 5, a zwłaszcza pierwsze dwa jego przykazania (ww. 7-10). Po ich przywołaniu następuje szczegółowa lista potencjalnych wzorców mogących służyć za inspirację do tworzenia idoli, a postawę zakazu tworzy doświadczenie uzyskane na Horebie. Izraelici słyszeli tam głos Boga, ale nie widzieli jego wyglądu.

2.2.2.1. Izrael nie widział t^cmûnâ JHWH na Horebie (w. 15)

„Strzeżcie się (bardzo)” (*šmr*) to powtórzenie wezwania z w. 9, które formalnie oznacza początek nowej jednostki literackiej. Zamiast formy *imperativus* (por. ww. 9.23) pojawia się teraz forma *perfectum*, która pełni jednak mimo wszystko funkcję *imperativus*. Formalną kontynuację dla tego ostrzeżenia znajdujemy jednak dopiero w w. 16a⁷². Słowa z w. 15b stanowią zatem wtrącenie. Podejmuje się w nim temat z w. 12. Tym samym autor biblijny łączy tu tematykę z ww. 9-14 (sposób objawienia się JHWH na Horebie) z tematem z ww. 15-20 (zakaz czynienia obiektów kultowych). Tworzy przy tym „mozaikę” złożoną ze zwrotów stosowanych w ww. 9.10.12.73. Pozwala to domniemywać, że autor w. 15b mógłby być tożsamy z autorem ww. 9-14, gdyż kolejne wypowiedzi w sposób zasadniczy różnią się pod względem tematyki i słownictwa od poprzedzających je wierszy. To odwołanie się do wydarzeń, które miały miejsce na Horebie, jest – mimo wszystko – konieczne jako kluczowy argument w uzasadnieniu anikonicznego kultu JHWH. Tym samym w. 15b łączy ze sobą dwa tematy (audytywny sposób objawienia się JHWH na Horebie i teologię stworzenia). Leksem *kôl-t^cmûnâ* „wszelki kształt/postać” pojawia się tylko w Pwt 4 i można sądzić, że autor tej wypowiedzi podjął go z Dekalogu (Wj 20, 4; Pwt 5, 8)⁷⁴.

⁷⁰ Taki podział proponuje E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 532, jednak ww. 21-22 uznać należy za końcową „dygresję” pozwalającą na przejście pomiędzy głównymi tematami.

⁷¹ P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament [dalej: NICOT], Grand Rapids 1976, s. 134.

⁷² L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 326.

⁷³ G. Braulik, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik : erhoben aus Deuteronomium 4,1-40*, *Analecta Biblica* [dalej: AnBib] 68, Rome 1978 (diss. z roku 1973), s. 41-42.

⁷⁴ Tak L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 327.

Z drugiej strony, jak już wcześniej zauważyliśmy, w Dekalogu również może on być wtórny.

Objawienie na Horebie dokonało się bez ukazania jakiegokolwiek konkretnego wyglądu JHWH. W tle tej deklaracji stoi mezopotamski sposób rozumienia boskości. W otoczeniu Izraela nie brakowało figuratywnych, antro- i zoomorficznych idoli⁷⁵. „Ubóstwianiu” idoli służyły – wspomniane już – specjalne rytualne procedury, podczas których bóstwo stopniowo przejmowało reprezentującą je figurę wykonaną przez rzemieślników i – jak wierzono – było potem w niej realnie obecne i aktywne. Bóg Izraela jest jednak inny. Objawił się na Horebie jako Osoba, która przemawia, ale nie ukazuje swojego wyglądu. Doświadczenie z Horebu stanowi zatem podstawowy argument za tym, że wszelkie ikoniczne formy kultu JHWH są niewłaściwe.

2.2.2.2. Bóg nie jest podobny do człowieka (w. 16)

Syntaktycznie w. 16a stanowi kontynuację w. 15a. Zarazem jednak stanowi też konsekwencję argumentów z ww. 12b.15b (Izrael nie widział żadnej postaci JHWH). Zaczynający się teraz komentarz do zakazu czynienia kultowych podobizn JHWH (ww. 16-18) uznać można za rdzeń całego rozdziału, gdyż w. 16a znajduje swoje odbicie w ww. 23b.25b, tematyka zaś i słownictwo z ww. 16b-18 już nie⁷⁶. Autor biblijny gromadzi tu wiele słów związanych z ikonolatrią, tworząc z nich łańcuch synonimów w formie *status constructus*⁷⁷. Mamy tu zatem takie określenia, jak *pesel*, *t^omûnâ*, (*kôl-*) *semel*, *tabnît*.

Na liście zakazanych „obrazów” znajdujemy najpierw dwa omawiane już słowa: *pesel* – oznaczające „wyobrażenie bóstwa rzeźbione w drewnie lub wykuwane z kamienia, później odlewane z metalu”⁷⁸ i *t^omûnâ* – „forma, postać [...], nie wskazuje na konkretny kształt, lecz odnosi do formy jako wyglądu bez sugestii dotyczących konkretnego konturu”⁷⁹. Do nich autor biblijny dodaje teraz kolejne dwa.

Określenie *semel* oznacza konkretne, figuratywne wyobrażenie bóstwa, jak obecnie (por. Ez 8, 3.5). Występuje jeszcze tylko w języku fenickim, gdzie stanowi

75 Przykłady por. P. Craigie, *The Book of Deuteronomy...*, s. 135–136.

76 Ibidem.

77 M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11...*, s. 205.

78 KBL, t. 2, 37. Rzeczownik szczególnie często pojawia się w tekstach tzw. Deuteroizajasza, w polemice z kultem obcych bóstw (por. Iz 40, 19.20; 42, 17; 44, 9.10.15.17; 45, 20; 48, 5). W tekstach deuteronomicznych (Pwt 4, 16.23.25; 5, 8; 27, 15) zawsze pojawia się w formułach zakazu razem z czasownikiem *ʿsh*; por. Ch. Dohmen, *psl*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 12, Grand Rapids 2003, s. 30–38.

79 KBL, t. 2, s. 672.

określenie posągu⁸⁰. W 2 Krl 21, 7 mowa jest o obiekcie kultowym (*pesel*), wyobrażeniu Aszery, które król Manasses zainstalował w świątyni jerozolimskiej, określonym potem mianem *semel* w 2 Krn 33, 7.15. W kontekście deuteronomistycznym słowo to pojawia się tylko w tym jednym miejscu i może być tu tylko określeniem specyfikującym poprzedzające je słowo *pesel*. Stąd tłumaczenie „podobizna” (BT; BE), „posąg” (BWP) lub „obraz bóstwa” (BŚP) są tylko próbą oddania ogólnego sensu tego słowa (por. gr. *eikōn* LXX; *eidōlon* Aquilla).

Słowo *tabnit* oznacza konstrukcję, kształt, projekt, plan, kopię, podobieństwo, model, wzorzec, obraz, przedstawienie⁸¹. Leksem ma zatem bardzo szerokie pole semantyczne i jest ogólnym określeniem mającym podstawowy sens „model lub projekt czegoś (już) zbudowanego” (por. Wj 25, 8-9.40: niebiański model namiotu-świątyni; 1 Krn 28, 11-12: szkic, plan)⁸². Bywa jednak stosowany w kontekście wykonywania boskich podobizn (Ps 106, 19-21: cielec wykonany u stóp Horebu). Nie determinuje rodzaju materiału, z którego można je wykonać. Poza odlewem z metalu równie dobrze może oznaczać coś wyrzeźbionego z drewna (Iz 44, 13). Nie określa też konkretnej postaci. W przywołanych powyżej przykładach to odpowiednio cielec i człowiek.

Cała seria podporządkowana jest zakazowi sformułowanemu na podstawie dwóch czasowników. Jeden jest abstrakcyjny (*šht* hifil), a drugi konkretny (*šh* qal: „czynić, wykonywać”). Rdzeń czasownikowy *šht* w koniugacji hifil ma sens „rujnować, niszczyć [...], zgładzić, wytępić”⁸³. Często odnosi się do konkretnych działań, jak zniszczenia miasta (Rdz 18, 28), kraju (2 Krl 18, 25) lub ludu (9, 26). Tym razem jednak przyjmuje rzadki, abstrakcyjny sens (niem. *innerlich transitiv*) (Pwt 4, 16.25; 31, 29; Iz 11, 9) – „psuć, postępować niegodziwie”⁸⁴. Drugi rdzeń czasownikowy (*šh*) nie determinuje materiału, z którego się korzysta. Seria zoomorficznych przykładów, o których mowa będzie za chwilę (ww. 17-18), poprzedza jednak najpierw przykład antropomorficzny (w. 16b). Faktem jest, że autorzy biblijni często mówią o Bogu w sposób antropomorficzny. Czytamy więc nieraz o Jego oczach, ręce, stopach, nosie czy twarzy. To zarazem Bóg, który mówi, chodzi, jeździ, schodzi, wstępuje. Czy taki styl wypowiedzi oznacza jednak, że można Go przedstawiać w ludzkiej postaci?

80 Ibidem, t. 1, s. 712. Por. też Ch. Dohmen, *Heisst semel 'Bild, Statue?*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 96 (1984), s. 263–266.

81 KBL, t. 2, s. 627. Rzeczownik pochodzi od rdzenia czasownikowego *bnh* – „budować” (jak ak. *tab-nitu* od *banū*).

82 R.C. Van Leeuwen, *Form, Image*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, Carlisle 1997, s. 643–648, zwł. s. 645.

83 KBL, t. 2, 463.

84 L. Peritt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 327.

Zastosowany teraz zwrot *zākār 'ô n^eqēbâ* pochodzi, podobnie zresztą jak przykłady zoomorficzne, z kapłańskiej teologii stworzenia (Rdz 1, 26-27; 6, 19; 7, 3.9.16). Chodzi o rozróżnienie płciowe: egzemplarz męski i żeński⁸⁵. W swoim oryginalnym osadzeniu para słów połączona była jednak poprzez *waw copulativum*, a obecnie słowem „lub”. Zmiana – jak łatwo się domyśleć – wynika z odmiennego kontekstu. Tym razem chodzi nie o podkreślenie dwupłciowej natury człowieka, lecz o dwa warianty figuratywnego wzorca (postać bóstwa może być męska lub żeńska). To nowa, dokonana na potrzeby aktualnego kontekstu, interpretacja Rdz 1, która będzie miała swoją kontynuację w kolejnych dwóch wierszach. Zmieniona jest także kolejność sekwencji. Seria wymienianych podobizn wiedzie od ziemskich przykładów (antropo- i zoomorficznych; ww. 16b-17) po niebiańskie (w. 19). Efektem tej „haggadycznej adaptacji”⁸⁶ jest retoryczne powiązanie idolatrii z teologią stworzenia. W konsekwencji autor biblijny deklaruje w ten sposób, że JHWH nie objawia się w swoich stworzeniach i nie należy w żadnym z nich szukać „wzorców”, aby go figuratywnie przedstawić. W religii egipskiej czy mezopotamskiej bóstwa były ucieleśniane w taki sposób i reprezentującym je idolom oddawano boską cześć. Autor biblijny zaczyna wyliczać teraz całą gamę stworzeń (za Rdz 1, 14-27) dlatego, by taką możliwość wykluczyć. Nowe, w stosunku do myśli teologicznej autorów kapłańskich⁸⁷, jest stwierdzenie, że nawet człowiek nie może być wzorcem *imago Dei*. Autorzy kapłańscy, co prawda, też rozumieli tę rolę człowieka wyłącznie w sensie reprezentatywnym i funkcjonalnym, a nie jako fizyczne podobieństwo, ale teraz interpretator ich wypowiedzi wyklucza również i taką możliwość.

2.2.2.3. Bóg nie jest podobny do innych stworzeń (ww. 17-18)

Słownictwo zainspirowane jest nadal językiem z kapłańskiego opisu stworzenia. Tym razem przywołana jest jednak lista różnych zwierząt. Wspomniane są trzy przestrzenie: niebo, ziemia i podziemie (por. Pwt 5, 8; por. Rz 1, 23) oraz cztery typy zwierząt (w. 17: zwierzęta lądowe, ptaki) oraz stworzenia pełzające i ryby (w. 18). W ten sposób podaje się możliwie jak najpełniejszą listę zakazanych wzorców. Rzeczownik *b^ehēmâ* ma znaczenie ogólne „zwierzęta, bydło” (por. Pwt 2, 35; 3, 7) i reprezentuje ssaki żyjące na ziemi (*bā'āreš*). Zwrot *šippôr kânāf 'āšer tā' ūf* – „skrzydlate ptaki, które fruują [...]” brzmi trochę dziwnie (inny wariant: Rdz 1, 21: *kōl- 'ōf kânāf*;

⁸⁵ J. Lemański, *Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) 1, s. 97–118, zwł. s. 105–106.

⁸⁶ M.A. Fishbane, *Biblical Interpretation...*, s. 322.

⁸⁷ Na ten temat por. J. Lemański, „*Imago Dei*”. *W poszukiwaniu źródeł i znaczenia pewnej biblijnej koncepcji antropologicznej*, w: T. Maziarka (red.), *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, Kraków 2019, s. 121–154.

por. też Rdz 7, 14; Ez 17, 23; 39, 4.17). Nie ma ptaków bez skrzydeł. Jednak ten atrybut właściwy jest także niektórym bytom niebiańskim (por. Wj 25, 20; Ez 1, 8.24). Ważne jest zatem precyzyjne stwierdzenie i określenie właściwej przestrzeni, do której się ono odnosi, gdyż dookreślenie przestrzenne *baššāmājim* jest nieprecyzyjne. Zaimek *b^c* wskazuje generalnie na „obszar, wewnątrz którego coś istnieje lub się dzieje”⁸⁸. Można go zatem zrozumieć zarówno w sensie „w niebie”, jak i „na niebie”. Bardziej wyraziste i zgodne z rzeczywistością byłoby zastosowanie zaimka *taḥat* – „pod (niebem)”, który zawsze określa coś, co jest poniżej czegoś lub kogoś innego⁸⁹. Z perspektywy patrzącego do góry starożytnego autora mogło się jednak wydawać, że ptaki fruwały na niebie. Słowo *rōmēš* (*qal participium activum*) – „(stworzenia), które pełzają” (w. 18a), jest charakterystyczne dla języka kapłańskiego, ale już nie dla tekstów deuteronomistycznych. Przestrzeń tym razem określona jest jako *bāʾādāmā*. Chodzi jedynie o „poetycki” wariant dla stosowanego wcześniej słowa *ʾeres*⁹⁰. Pewną trudność stanowi tu natomiast zwrot *mittaḥat lāʾāreš* (w. 18b). Ryby (*kōl-dāgā*) pływają w wodzie, która jest na ziemi, a nie pod ziemią. Można myśleć tu o *t^chôm* – „otchłań wód” (Rdz 7, 11; Ez 31, 4). Lothar Perlitt⁹¹ krytycznie odnosi się jednak do tej propozycji. Nie daje zarazem jednak żadnego wyjaśnienia. Fakt, że wyraźnie chodzi o ryby, w istocie wyklucza jednak myśl o jakichkolwiek mitycznych monstrach. Już w samym kapłańskim opisie stworzenia zostały one zresztą zdemitologizowane (por. Rdz 1, 21a). Autorowi chodzi być może o wskazanie pewnego *extremum* w przestrzeni stworzonej przez Boga. Efekt retoryczny jest więc taki, że w żadnym jej zakątku nie istnieją adekwatne wzorce (*tabnit*) pozwalające stworzyć odwzorowanie boskiej postaci.

2.2.2.4. Ciała niebieskie nie reprezentują Boga (w. 19)

Wprowadzenie *ûpen* (por. w. 16a) sugeruje, że mamy teraz do czynienia z dopowiedzeniem (niem. *Fortschreibung*). Następuje jednak zarazem zmiana z liczby mnogiej na pojedynczą. Założenie zatem, że w. 19 był oryginalną kontynuacją w. 16a, a ww. 16b-18 zostały dopisane później⁹², jest więc raczej mało prawdopodobne. W ww. 16-18 tematem są zrobione przez ludzi idole. Obecnie chodzi o kult

⁸⁸ KBL, t. 1, s. 101.

⁸⁹ Ibidem, t. 2, s. 654.

⁹⁰ L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 329.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Tak D. Knapp, *Deuteronomium 4...*, s. 71. Krytycznie o tym L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 329–330.

ciał niebieskich. Następuje zatem przesunięcie od tego, czego Izrael nie widział na Horebie, do tego, co widzi na niebie⁹³.

Przypisanie ww. 19-20 temu samemu redaktorowi⁹⁴ również byłoby trudne do wyjaśnienia, gdyż w w. 20 ponownie powraca liczba mnoga, a próba „psychologicznego” rozróżnienia (indywidualizacja w ramach kultu ciał niebieskich; kolektywizacja, gdy chodzi o obowiązujące w nim zasady ogólne) nie znajduje potwierdzenia ani w Dekalogu, ani w praktyce kultowej. Niemniej ideowo oba wiersze łączy troska o wyłączność kultu JHWH w Izraelu. Jeden temat zatem to anikoniczny kult JHWH (ww. 15-18.23.25), a drugi to kwestia monolatrii i akcent położony na przynależność (w sferze religii i kultu) Izraela do JHWH (w. 19-20). Co łączy w obecnym kontekście oba tematy? W jednym i drugim przypadku opisane w nich zachowania są bałwochwalstwem⁹⁵. Autor ww. 16-18 poszerzył i sprecyzował pierwsze i drugie przykazanie z Dekalogu, podejmując temat z Pwt 17, 3. Nie był już jednak zainteresowany kwestią „obcych bogów” (zwrot jest nieobecny w Pwt 4). Pominął zatem obecny tam wątek ciał niebieskich. W rozważanym miejscu kwestia ta zostaje więc podjęta, a ich lista uszczegółowiona. Oznacza to, że temat nadal był aktualny, a dylematy nie zostały rozwiązane. Piękno ciał niebieskich zawsze zachwycało ludzi starożytnego Bliskiego Wschodu. Było opiewane w poezji (por. Ps 8, 4; Hi 25, 5), a same ciała ubóstwiane. Niemniej dla autorów biblijnych były one tylko elementami stworzenia (Rdz 1, 14-18; Ps 19, 5b-7; 104, 19; 136, 8-9; 148, 3; Hi 31, 26-27; Jr 31, 35; por. też „zastępy niebieskie” w Ps 33, 6; Iz 45, 12). Podziw dla nich powinien prowadzić nie do ich kultu, lecz do ich Stwórcy (tak Ps 8; por. Mdr 13, 1-9). W dziejach Izraela jednak nie zawsze tak było (por. 2 Krl 23, 11; Ez 8, 16b: kult słońca; Sof 1, 5; 2 Krl 17, 16; 21, 3.5; 23, 4: kult zastępów/wojska niebieskiego) i problem niewątpliwie istniał (por. Pwt 17, 3; Jr 7, 18; 8, 2; 19, 13; 44, 17-19.25; Ez 8, 16)⁹⁶. W Judzie dominujący wydaje się zwłaszcza kult słońca, praktykowany jeszcze na krótko przed wygnaniem babilońskim (2 Krl 23, 5; 23, 11; Ez 8, 16; Iz 45, 12)⁹⁷. Po liście ciał niebieskich (w. 19ab: słońce, księżyc, gwiazdy)⁹⁸

⁹³ R.D. Nelson, *Deuteronomy...*, s. 67.

⁹⁴ C. Steuernagel, *Das Deuteronomium. Handkommentar zum Alten Testament*, Göttingen ²1923, s. 67.

⁹⁵ L. Peritt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 330.

⁹⁶ H. Speckermann, *Juda unter Assur in der sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen 1982) s. 86-88, 221-225; F. Lelli, *Stars*, w: K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-Grand Rapids 1999, s. 809-815.

⁹⁷ Ibidem, s. 87. Por. też M.S. Smith, *The Early History...*, s. 148-153.

⁹⁸ Przykłady bóstw czczonych pod postaciami ciał niebieskich w Egipcie i Kanaanie por. P. Craigie, *The Book of Deuteronomy...*, s. 137 przypis 15.

dopowiedzenie *kōl šēbā' haššāmajim* „wszelkiego/całe wojsko niebieskie” (w. 19c) wydaje się zbędne. W Pwt 17, 3 oznacza on same tylko gwiazdy, które tu zostały już wymienione wcześniej. Dla późnego redaktora zatem zwrot ten ma sens podsumowujący (niem. *zusammenfassende Begriff*)⁹⁹. W ten sposób nawiązuje on do kolejnej wypowiedzi kapłańskiej: „I zostały ukończone niebo oraz ziemia, i wszystkie ich zastępy (*wēkōl-šēbā'ām*)” (Rdz 2, 1). W wizji Micheasza ben Jimla (1 Krl 22, 19) oznacza on już byty niebiańskie z otoczenia JHWH. Sugestia, że kult ciał niebieskich praktykowany w Asyrii mógł być narzucony Judzie w czasach Sargona¹⁰⁰, jest trudna do dowiedzenia, choć wtedy w istocie mógł stać się bardziej popularny. Same tendencje tego rodzaju, jak wskazują artefakty (głównie pieczęcie z epoki żelaza)¹⁰¹, były dość silne. Niektóre praktyki wynikały jednak z naturalnych kontaktów i nie musiały być narzucane siłą. Niemniej post- lub późnodeuteronomistyczny tekst, jakim jest Pwt 4, 19, wskazuje, że kult tego rodzaju praktykowany był również w okresie po wygnaniu babilońskim (VI w. przed Chr.) i równie dobrze jego popularność mogła nasilić się wraz z kontaktami z okresu dominacji babilońskiej. Zarówno deuteronomista (por. Pwt 17, 2-3), jak i autor kapłański (por. Rdz 1, 14-19) przekonywali, że ciała niebieskie nie mają same z siebie boskiej natury. Wypowiedź deuteronomisty mogła wiązać się z próbą oczyszczenia kultu w czasach Jozjasza (622/21 przed Chr.). Autor kapłański stwierdził natomiast, że są one jedynie elementami stworzenia. Reprezentują chwałę Boga Stwórcy, ale Nim nie są. Powygnaniowy redaktor w. 19 łączy obecnie oba przekonania, występując przeciwko odradzającym się – jak można się domyślać – tendencjom do astralizacji kultu w jego czasach¹⁰².

Zastosowany w drugiej części wypowiedzi (w. 19b) czasownik *ndh* nifal – „być zbląkanym” (por. Pwt 22, 1), „rozproszonym” (Jr 40, 12), przyjmuje w obecnym miejscu sens „dać się zwieść”¹⁰³. Wskazuje to, że zagrożenie nadal jest aktualne. Izraelici poprzez kultury ciał niebieskich mogą dać się zwieść (por. Pwt 13, 11: fałszywi prorocy), w sensie oddalić się przez nie od JHWH (por. 2 Krl 17, 31; por. w takim samym sensie jeszcze Pwt 30, 17). Obserwacja ciał niebieskich i zachwyt nad nimi stanowi podstawę pokusy i zagrożenie przekroczenia pierwszego przykazania z Dekalogu (tak w. 19a). W obecnym miejscu następuje przejście do treści drugiego

⁹⁹ L. Peritt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 331.

¹⁰⁰ Tak H. Speckermann, *Juda...*, s. 223.

¹⁰¹ O. Keel, Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Göttersymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israel aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, *Quaestiones Disputatae* [dalej: QD] 134, Freiburg–Breisgau 1992, s. 340–355, 361–369.

¹⁰² Szerzej na ten temat w: E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 565–566.

¹⁰³ KBL, t. 1, s. 633.

przykazania (w. 19b). Świadczy o tym zakaz „kłaniania się/oddawania czci” (*šth* Hitpael) i „służenia” (*‘bd qal*) im, co w praktyce oznaczałoby zarazem także złamanie pierwszego z przykazań (por. Pwt 5, 7.9; Pwt 8, 1; 11, 16; 17, 3; 29, 25). Końcowa wypowiedź przesuwana jednak zarazem ciężar argumentacji z monolatrii na monoteizm. Czasownik *ḥlq qal* – „dzielić, mieć swój udział w” tym razem (z zaimkiem *l^e* = *accusativus*) ma sens „wyznaczyć/przydzielić” (por. Pwt 29, 25; Ne 13, 13)¹⁰⁴ i odnosi się do wszystkich „narodów pod całym niebem”. Chodzi o „ciała niebieskie” z w. 19a. JHWH „przydzielił” je tym narodom, ale nie Izraelowi. Bóg Izraela ukazany jest tu jako Bóg wszystkich ludów na ziemi (por. Pwt 32, 8 LXX)¹⁰⁵. W konsekwencji wspomniane „ciała” rozumiane są tu jako bogowie czczeni przez inne narody za przyzwoleniem JHWH. Takie same praktyki w Izraelu są jednak niedopuszczalne (por. Pwt 29, 25). Bóg Izraela jawi się tu zarazem jako jedyny prawdziwy Bóg, który wybrał sobie Izraelitów na własność (por. Pwt 4, 20) i oczekuje od nich wierności (Pwt 29, 24). Autor biblijny nie uzasadnia tym samym ani nie uprawomocnia tzw. „religii naturalnych”. Ostrzega przed nimi jedynie Izraelitów, wskazując tego rodzaju praktyki religijne jako złamanie pierwszego przykazania¹⁰⁶. Wymowny jest w związku z tym zwrot „twój Bóg”, który odnosi się tu do Izraela, a nie do innych narodów. Im Bóg pozwolił oglądać niebo pełne „ciał niebieskich”, a one potraktowały je jako swoich bogów. Izraelici mają jednak coś ponadto. Prawdziwy Bóg i władca tych narodów do nich przemówił i objawił się im na Horebie.

2.2.2.5. Dlaczego Izrael jest ludem JHWH? (w. 20)

Wiersz 20 jest kontynuacją i zarazem stanowi antytezę wobec w. 19b. Chodzi prawdopodobnie o późniejsze dopowiedzenie¹⁰⁷. Następuje przejście od 1. os. liczby pojedynczej do 2. os. liczby mnogiej. Poprzednio stwierdzono, że JHWH przydzielił narodom kult gwiazd, ale wyłączył z tego Izraela. Teraz uzasadnia się tę wyłączość praw JHWH do tego narodu (*w^e’etkem* – „a was/lecz was”). Poprzez akt wybawienia Izraelitów z Egiptu, JHWH uczynił ich swoim *naḥālā* – „dziedzictwem”. To uzasadnienie wymogu wobec Izraela z poprzedniego wiersza. Z drugiej strony, inaczej niż poprzednio, nie ma tu odniesień do wydarzeń na Horebie, lecz do exodusu z Egiptu (zamiast teofanii uzasadnieniem jest wydarzenie historiozbowcze).

¹⁰⁴ Ibidem, s. 306.

¹⁰⁵ Na ten temat por. J. Lemański, *JHWH i ‘synowie Boga’...*, s. 379–406.

¹⁰⁶ L. Perlitt, *Deuteronomium 1–6...*, s. 333.

¹⁰⁷ Dyskusje na ten temat por. ibidem.

Autor biblijny stwierdza teraz, że JHWH „wziął” (*lqh*) sobie jeden naród (w. 20a; por. Pwt 32, 8). Czasownik ten rzadko jest stosowany w takim kontekście i zastępuje tu częściej używany czasownik *bhr* – „wybrać” (por. Pwt 4, 34a; 7, 6-7). Towarzyszy mu kolejny czasownik *jsr hifil* – „wyprowadzić”, który związany jest z tradycją wyjścia z Egiptu (por. Pwt 1, 27a; 5, 6), ale już niekoniecznie jest on typowy dla literatury deuteronomistycznej¹⁰⁸. Niemniej pojawia się on kilka razy w obramowaniu Księgi Powtórzonego Prawa z JHWH w roli podmiotu i z dopełnieniem „z kraju Egiptu” (Pwt 1, 27; 5, 6.15; 6, 12 itd.) lub, jak tu, „z Egiptu” (Pwt 4, 20.37; 6, 21 itd.). Zasadnicza różnica pomiędzy obecnym zastosowaniem i tym z Dekalogu polega na dodaniu słowa (*mi*)*kûr* – „(z) pieca do wytopu żelaza”. Akadyjskie *kûru*, *kî/êru* oznacza piec hutniczy (akadyjskie *Clichésprache*)¹⁰⁹. Dopowiedzenie (*ha*) *barzel* – „żelazo” (por. Pwt 3,11: żelazne łożo) wskazuje, że służył on wykonywaniu narzędzi i przedmiotów uzyskiwanych poprzez przetapianie tego metalu (Joz 17, 16.18; Sdz 1, 19; 4, 3.13; 1 Krl 6, 7; Am 6, 4). Chodzi o metaforę wyrażającą ucisk, jakiego Izraelici doznawali w Egipcie (por. 1 Krl 8, 51; Jr 11, 4; Iz 48, 10)¹¹⁰.

Druga część zdania (w. 20b) to „połowiczna formuła przymierza”¹¹¹. O ile w P stosuje się stwierdzenie, że JHWH jest Bogiem Izraela, o tyle teksty deuteronomistyczne dodają do tego stwierdzenie, że Izrael jest ludem JHWH (por. Pwt 4, 20b; 7, 6; 14, 2; 27, 9; 28, 9; potem także Pwt 26, 18-19; 1 Sm 12, 22; 2 Krl 11, 17; Jr 13, 11 i Wj 19, 5). Powiązanie leksemu *lqh* z formułą przymierza jest charakterystyczne dla tekstów powygnaniowych. Wcześniej pojawia się tylko raz w kapłańskim tekście z Wj 6, 7. To wyraźne wskazówki – uważa Eckart Otto – że mamy tu do czynienia z powygnaniowym uzupełnieniem w tekście (post-P i post-D)¹¹².

Język wypowiedzi jest deuteronomistyczny¹¹³. Zwrot ‘*am nahālā* – „lud (będący) dziedzictwem” jest jednak niezgrabny stylistycznie. W innych miejscach oba rzeczowniki powiązane są poprzez *waw copulativum* (por. Pwt 9, 26.29; 1 Krl 8, 51). Deuteronomista w swoich wypowiedziach stosuje także wariant tego zwrotu:

108 W. Gross, *Die Herausführungsformel. Zum Verhältnis von Formel und Syntax*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 86 (1974), s. 425–453.

109 Tak E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 567.

110 D. Vieweger, *...und führte euch heraus aus dem Eisenschmelzofen aus Ägypten: kwr hbrzl als Metapher für die Knechtschaft in Ägypten (Dtn 4,20; 1Kön 8,51 und Jer 11,4)*, w: P. Mommer (red.), *Gotten Rechts als Lebensraum. Festschrift für Hans Jochen Boecker*, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 265–276.

111 L. Perliitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 333.

112 E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 566–567.

113 E. Nielsen, *Deuteronomium*, Handbuch zum Alten Testament [dalej: HAT] I/6, Tübingen 1995, s. 61.

‘*am s^cgullâ* „lud (stanowiący szczególną) własność” (por. Pwt 7, 6; 14, 2; 26, 18). Samo *naḥālâ* może też odnosić się do (dobrej) ziemi Izraela (Pwt 4, 21.38)¹¹⁴.

Końcowa formuła *kajjôm hazzeh* – „jak jest dzisiaj” (por. Pwt 2, 30; 4, 38; 8, 18; 10, 15; 29, 27) jest typowo deuteronomistyczna i stanowi podsumowanie stanu rzeczy obowiązującego w czasach autora wypowiedzi.

2.2.2.6. Konsekwencje (ww. 23.25)

Po wtrąceniu nawiązującym do tradycji o odmowie wejścia do Ziemi Obiecanej udzielonej przez JHWH Mojżeszowi (ww. 21-22; por. Pwt 1, 37; 3, 23-28), w kolejnych wierszach powraca jeszcze dwa razy temat zakazu tworzenia idoli. Za pierwszym razem (w. 23) nie znajdujemy już jednak odniesień do ww. 19-20 ani do ww. 17-18. Jest natomiast nawiązanie do ww. 15-16. Jak zauważa Lothar Perlit¹¹⁵, to znak, że temat zakazu fabrykowania podobizn Boga jest silnie wpisany w tekst podstawowy (niem. *Grundschicht*) Pwt 4. Autor biblijny wyraźnie wraca tu jednak do głównego tematu¹¹⁶, czy raczej, poprzez częściowe powtórzenie ww. 15-16, dokonuje uzupełniającej interwencji w swoją *Vorlage*? Nowy niewątpliwie w stosunku do poprzedzającego tę wypowiedź kontekstu jest tu zwrot *b^crit Jhwh*. Powróci on znacznie później jeszcze tylko dwa razy (por. Pwt 29, 11.24). Wcześniej wezwanie, aby „strzec przymierza”, związane było z przestrzeganiem Dekalogu (por. Pwt 4, 13). Teraz ogranicza się to wezwanie do zakazu tworzenia boskich podobizn. Druga część wypowiedzi (w. 23b) stanowi w istocie dosłowny cytat z Pwt 5, 8 (por. 2 Krl 17, 15-16). Ostrzeżenie sformułowane w tym wierszu może nawiązywać do wypowiedzi z Pwt 4, 9 i ją rozwijać. Ma też swoją paralelę w upomnieniu z 2 Krl 17, 38. Jednak temat ten dzięki w. 23a uzyskuje nowe brzmienie w stosunku do jego odsłony w Pwt 4, 15-16. Chodzi tu bowiem o lingwistyczny wariant dla typowego dla deuteronomisty tematu złamania przymierza. Autor biblijny stwierdza tu zatem, że tworzenie idoli jest jedną z przyczyn prowadzących do takiej sytuacji.

Wiersz 25 powraca do tematu z ww. 15-24 (zwł. w. 16). Tam jednak w centrum znajdowało się objawienie na górze Horeb oraz exodus (tak w. 23). Oba tematy zostały podporządkowane ostrzeżeniu przed tworzeniem i kultem idoli oraz wpisane w kontekst bliskiego już wejścia do Ziemi Obiecanej. Kolejna sekcja (ww. 25-28), którą otwiera w. 25, wprowadza nowy motyw: możliwość wypędzenia z niej i rozproszenia (ww. 26-27). Ostrzeżenie przed tworzeniem podobizn (w. 25b) prowadzi ostatecznie do bałwochwalstwa na wygnaniu (w. 28). Krytyka literacka pozwala

¹¹⁴ E. Lipiński, *nāḥal, naḥālâ*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9, Grand Rapids 1998, s. 319–335, zwł. s. 328–329.

¹¹⁵ L. Perlit, *Deuteronomium 1-6...*, s. 338.

¹¹⁶ D. Knapp, *Deuteronomium 4...*, s. 78.

zauważyć, że – interesujący nas tu w. 25a napisany jest językiem nietypowym dla deuteronomisty, w. 25b zawiera zaś słownictwo łatwe do odnalezienia zarówno w Pwt 4, jak i innych tekstach deuteronomistycznych¹¹⁷. Tworzenie idoli to naruszenie 1. i 2. przykazania. Oba stoją w samym centrum myśli deuteronomistycznej. Ich naruszenie stanowi zatem prowokację wobec JHWH i prowadzi do konsekwencji opisanych w kolejnych wierszach (ww. 26-28).

Wnioski

Zakaz czynienia boskich podobizn i używania ich w kulcie pojawił się najpierw w deuteronomistycznej wersji Dekalogu. Odnosił się on do „obcych bogów”, miał – typową dla Dekalogu – ogólną formę zabraniającą ich czynienia oraz monolatryczny charakter (Pwt 5, 8a). Kolejny – prawdopodobnie powygnaniowy – redaktor uzupełnił i sprecyzował ten zakaz (Pwt 5, 8b). Dopowiedzenie jest w apozycji do słowa *pesel* i oznacza, że zakazane jest nie tylko tworzenie idoli, ale także nadawanie im form wzorowanych na istotach stworzonych.

Redaktorzy kapłańscy przepracowali to przykazanie ponownie, zastępując apozycję dwoma zdaniem nominalnymi (Wj 20, 4). W ten sposób *t^emûnâ* – „forma, kształt”, poprzez dodanie koniunkcji, zaczęło stanowić odrębny element w przykazaniu. Choć nadal chodziło w nim o figuratywne wyobrażenia „obcych bogów”, to jednak w tej nowej wersji zaczęło ono obejmować prawdopodobnie także potencjalne wizerunki JHWH. Kapłański redaktor wykluczył jednoznacznie możliwość czerpania wzorców do tworzenia boskich podobizn ze stworzenia.

Ustalenie chronologicznej kolejności obu poprawek (Pwt 5, 8b; Wj 20, 4b) nie jest rzeczą łatwą. Obie redakcje mogły inspirować się tą samą koncepcją zawartą w kapłańskim opisie stworzenia (Rdz 1). O ile jednak w Dekalogu z Moabu zachowana została jedność zakazu i dotyczył on nadal wyłącznie figuratywnych podobizn „obcych bogów”, o tyle w Dekalogu z Synaju taki zakaz wyraźnie się „usamo-dzielił” i obejmował jakiegokolwiek inspiracje przy tworzeniu boskich wyobrażeń czerpane ze świata stworzonego. Redaktor kapłański nadał zatem przykazaniu szerszy zakres, którym objął również potencjalne, figuratywne wyobrażenia Boga Izraela.

Autorzy tzw. Kodeksu Świętości (późny okres powygnaniowy), mając na uwadze przykazania Dekalogu, skupili swoją uwagę na tym, by takie wyobrażenia boskich postaci zdeprecjonować, odmawiając reprezentowanym przez nie bóstwom, a w konsekwencji także ich idolom boskiego statusu (Kpł 19, 4; 26, 1). W tle tych

¹¹⁷ L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 341.

wypowiedzi wyraźnie odbijają się już monoteistyczne przekonania. Z dużym prawdopodobieństwem jeszcze późniejsi redaktorzy w Pwt 4 doprecyzowali to przykazanie, jeszcze bardziej akcentując swoje monoteistyczne przekonania. Posłużyli się przy tym ponownie kapłańskim tekstem o stworzeniu (Rdz 1). Lista zakazanych wzorców czerpanych ze stworzenia objęła tym razem nie tylko modele zoomorficzne, ale i antropomorficzne (w Rdz 1, 26-27 człowiek prezentowany był jako *imago Dei*). Uzasadnieniem zakazu było doświadczenie audytywnego, a nie wizualnego objawienia się JHWH na Horebie (Pwt 4, 12.15-18). Dodatkowo wykluczony został również jakikolwiek kult ciał niebieskich w Izraelu, a uzasadnienie zaczerpnięte zostało tym razem z doświadczenia związanego z tradycją exodusu (Pwt 4, 19-20). W konsekwencji ostatnie wypowiedzi z tego rozdziału traktują idolatrię jako naruszenie przymierza z JHWH (Pwt 4, 23) i zagrożenie prowadzące do wygnania i utraty prawa do ziemi (Pwt 4, 25).

Bibliografia

- Alexander T.D., *Exodus*, AOTC, Apollos; InterVarsity Press, London–Dovners Grove 2017.
- Black J., Green A. (red.), *Słownik mitologii Mezopotamii*, tłum. A. Reiche, Książnica, Katowice 1998.
- Böhler D., *Psalmen 1-50*, HThKAT, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2021.
- Braulik G., *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik : erhoben aus Deuteronomium 4,1-40*, AnBib 68, PIB, Rome 1978 (diss. z roku 1973).
- Curtis E.M., *Idol, Idolatry*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, Doubleday, New York 1992, s. 376–381.
- Clines D.J.A. (red.), *The Dictionary of Clasical Hebrew*, t. 1–8, Phoenix Press, Sheffield 1993–2011 (= DCH).
- Craigie P.C., *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Eerdmans, Grand Rapids 1976.
- Dietrich W. et al. (red.), *Die Entstehung des Alten Testaments*, ThW 1, Kohlhammer, Stuttgart 2014.
- Dohmen Ch., *Heisst semel 'Bild, Statue?*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 96 (1984), s. 263–266.
- Dohmen Ch., *Das Bilderverbot: sein Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, BBB 62, Athenäum, Frankfurt am Main ²1987.
- Dohmen Ch., *psl*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 12, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge 2003, s. 30–38.
- Dohmen C., Sternberg T. (red.), *Kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*, Echter Verlag, Würzburg 1987.
- Dozeman T.B., *Exodus*, ECC, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge 2009.

- Fishbane M.A., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford 1985.
- Fretheim T.E., *Exodus*, Westminster John Knox, Louisville 1991.
- Görg M., *Elephantine*, w: M. Görg, B. Lang (red.), *Neues Bibel-Lexikon*, t. 1, Benziger, Zürich 1991, s. 512–513 (= NBL).
- Gross W., *Die Herausführungsformel. Zum Verhältnis von Formel und Syntax*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 86 (1974), s. 425–453.
- Gutman J., *No Graven Images: Studies in Art and the Hebrew Bible*, Ktav, New York 1971.
- Hadley J.M., *’ēlîl*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, Paternoster Press, Carlisle 1997, s. 411.
- Hamilton V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids 2011.
- Hartenstein F., *Die unvergleichliche ‘Gestalt’ JHWHs. Israels geschichte mit den Bildern im Licht von Dtn 4,1-40*, w: B. Janowski, N. Zchomelidse (red.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2003, s. 48–77.
- Hendel R.S., *The Social Origins of the Aniconic Traditions*, „Catholic Biblical Quarterly” 50 (1988), s. 365–382.
- Herzog Z., *The Fortress Mound at Tel Arad. An Interim Report*, „Tel Aviv” 29 (2002), s. 3–109.
- Hiebert T., *Theophany in the Old Testament*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6, Doubleday, New York 1992, s. 505–511.
- Hieke T., *Levitikus 16-27*, HThKAT, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2014.
- Keel O., Uehlinger Ch., *Göttinnen, Götter und Göttersymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israel aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Herder, Freiburg–Breisgau 1992.
- Knapp D., *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation*, GThA 35, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J. (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, Vocatio, Warszawa 2008 (=KBL).
- Lang B., *Leontopolis*, w: M. Görg, B. Lang (red.), *Neues Bibel-Lexikon*, t. 2, Benziger, Zürich–Düsseldorf 1995, s. 621 (= NBL).
- Lelli F., *Stars*, w: K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Eerdmans, Leiden–Grand Rapids 1999, s. 809–815.
- Lemański J., *Księga Wyjścia*, NKB.ST II, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Prawo Pana krzepi życie (Ps 19,8a). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, SiR 54, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2019.
- Lemański J., *Imago Dei. W poszukiwaniu źródeł i znaczenia pewnej biblijnej koncepcji antropologicznej*, w: T. Maziarka (red.), *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 121–154.

- Lemański J., *Święty Izraela i Jego święty lud. Kilka uwag o starotestamentalnej 'teologii wcielenia' Boga Izraela*, w: E. Sienkiewicz (red.), *O Kościele Jezusa Chrystusa dzisiaj. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Doktorowi Wojciechowi Wójtowiczowi*, Koszalin–Poznań 2020, s. 203–219.
- Lemański J., *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2021.
- Lemański J., *JHWH i synowie Boga (Pwt 32,8-9) – ślad tego, w jaki sposób JHWH stał się jedynym Bogiem Izraela?*, w: J. Kręcidło, B. Strzałkowska (red.), *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92,2). Księga Pamiątkowa dla W. Chrostowskiego z okazji 70. rocznicy urodzin*, SBP, Warszawa 2021, s. 379–406.
- Lemański J., *Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) 1, s. 97–118.
- Lemański J., *Gods Doomed to Death. Psalm 82 a Testimony of the Birth of Monotheism*, „*The Biblical Annals*” 12 (2022) 1, s. 5–28.
- Lemański J., *JHWH i Jego maššēbâ? Tel Arad i graniczny wyznacznik terytorium pod protektoratem Boga Izraela*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 29 (2022), s. 11–38.
- Lipiński E., *nāḥal, nahālâ*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge 1998, s. 319–335.
- Mayes A.D.H., *Deuteronomy*, NCBC, Eerdmans, Grand Rapids 1991.
- McDowell C.L., *The Image of God in the Garden of Eden. The Creation of Humankind in Genesis 2:5-3,24 in Light of mīs pī pīt and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Siphrut 15, Eisenbrauns, Winona Lake 2015.
- Mettinger T.N.D., *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, CBOT 42, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1995.
- Mettinger T.N.D., *Israelite Aniconism: Developments and Origins*, w: K. van der Toorn (red.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, Peeters, Leuven 1997, s. 173–204.
- Milgrom J., *Leviticus 17-22*, AB 5A, Doubleday, New York 2000.
- Miller P.D., *The Ten Commandments. Interpretation, Resources for the Use of Scripture in the Church*, Westminster John Knox, Louisville 2009.
- Nielsen E., *Deuteronomium*, HAT I/6, Mohr Siebeck, Tübingen 1995.
- Nelson R.D., *Deuteronomy*, OTL, John Knox Press, Louisville–London 2002.
- Nihan Ch., *The Holiness Code Between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17-26 in the Composition of the Torah*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- Otto E., *Deuteronomium 1,1-4,43*, HThKAT, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2012.
- Otto E., *Deuteronomium 4,44-11,32*, HThKAT, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2012.
- Perlitt L., *Deuteronomium 1-6*, BK V.1, Neukirchener Theologie, Neukirchen 2013.

- Propp W.H.C., *Exodus 19-40*, AB 2A, Doubleday, New York 2006.
- Reichert A., *Massebe*, w: K. Galling (red.), *Biblisches Reallexikon*, Mohr Siebeck, Tübingen 1977, s. 206–209.
- Schmid K., *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2014.
- Smith M.S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge 1990; ²2002.
- Speckermann H., *Juda unter Assur in der sargonidenzeit*, FRLANT 129, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.
- Steuernagel C., *Das Deuteronomium. Handkommentar zum Alten Testament*, Göttingen ²1923.
- Van Leeuwen R.C., *Form, Image*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, Paternoster Press, Carlisle 1997, s. 643–648.
- Vejjola T., *Das 5 Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1-16,17*, ATD 8,1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- Vieweger D., *...und führte euch heraus aus dem Eisenschmelzofen aus Ägypten: kwr hbrzl als Metapher für die Knechtschaft in Ägypten (Dtn 4,20; 1Kön 8,51 und Jer 11,4)*, w: P. Mommer (red.), *Gotten Rechts als Lebensraum. Festschrift für Hans Jochen Boecker*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 265–276.
- Waschke E.J., **mûnâ*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 15, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge 2006, s. 687–690.
- Weinfeld M., *Deuteronomy 1-11*, AB 5, Doubleday, New York 1991.

ZAKAZ CZYNINIENIA IDOLI (WJ 20, 4; PWT 5, 8) I JEGO PÓŹNIEJSZE REINTERPRETACJE

Streszczenie

W artykule podjęty jest temat zakazu czynienia kultowych wyobrażeń „obcych bogów”. Autor wskazuje, że najpierw pojawił się on w Pwt 5, 8a w formie krótkiej i stanowił dopowiedzenie do pierwszego przykazania (Pwt 5, 7.9a). Miał on w tej wersji sens monolatryczny. Kolejny redaktor rozszerzył tę krótką wersję o w. 8b. Redakcja kapłańska w Wj 20, 4 rozbiła tę wypowiedź (w Pwt 5, 8b: **mûnâ* jako apozycja do *pesel*) na dwa zdania nominalne i poszerzyła zakres zakazu także o potencjalne figuratywne wyobrażenia JHWH. W obu wersjach reinterpretacyjnych nastąpiło zarazem przesunięcie akcentów z monolatrii na monoteizm. Kolejne interpretacje z okresu po wygnaniu babilońskim nadały zakazowi czynienia idoli jeszcze wyraźniejszy charakter monoteistyczny. Najpierw deprecjonując idole jako bezużyteczne bożki (Kodeks

Świętości), a potem odwołując się do doświadczenia na Horebie (audytywny, a nie wizualny sposób objawienia się JHWH), teologii stworzenia (brak w jego obrębie adekwatnych wzorców) oraz wierności swojemu wybraniu (exodus) i zawartemu przymierzu (idolatria jako przyczyna jego złamania) (Pwt 4).

Słowa kluczowe: Dekalog, idol, idolatria, anikonizm, monolatria, monoteizm

Nota autorska

Janusz Lemański – duchowny rzymskokatolicki, prof. nauk teologicznych, biblista, kierownik Katedry Teologii Biblijnej i Historii Kościoła w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: janusz.lemanski@usz.edu.pl.

Cytowanie

Lemański J., *Zakaz czynienia idoli (Wj 20, 4; Pwt 5, 8) i jego późniejsze reinterpretacje*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 97–127. DOI: 10.18276/cto.2023.39-05.