

KACPER JÓZEF CZYK
Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opolski

Motyw wody w cyklu Eliasza (1 Krl 17 – 2 Krl 2)¹

The water motif in the Elijah cycle (1 Kgs 17 – 2 Kgs 2)

Abstract

In the story of Elijah, the significant role of water has not been very well appreciated. Its material scarcity forms the backdrop of the activity and message of the prophet from Tishbe. The purpose of this study was to present the water motif found in the Elijah cycle in selected pericopes: 1 Kings 17:1-16; 18:1-5.20-46; 2 Kings 2:1-18.

The study uses mainly from the achievements of the historical-critical method. This method tries to find the answer to the question of what the inspired author wanted to say in a given place and time. However, it has its limitations, so it was enriched in this study with other forms of literary analysis of biblical texts: rhetorical, narrative and comparative.

The results indicated the importance of the water motif for the entirety of the prophet Elijah's message and mission. It is a constitutive element for the entire cycle. The lack of water and the drought caused by it is the main axis of chapters 17 and 18 of the First Book of Kings.

Keywords: Prophet Elijah, water motif, Yahwism, Baal, Books of Kings.

Abstrakt:

W historii Eliasza niezbyt doceniono znaczącą rolę wody. Jej materialny brak stanowi tło działalności i posłannictwa proroka z Tiszbe. Celem badań była prezentacja motywu wody występującego w cyklu Eliasza w wybranych perykopach: 1 Krl 17,1-16; 18,1-5.20-46; 2 Krl 2,1-18.

W opracowaniu wykorzystano głównie z osiągnięć metody historyczno-krytycznej. Metoda ta stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, co autor natchniony chciał powiedzieć w danym miejscu i czasie. Jednak ma jednak swoje ograniczenia, stąd wzbogacono ją w niniejszej badaniu o inne formy analizy literackiej tekstów biblijnych: retoryczną, narracyjną i porównawczą.

¹ Na potrzeby artykułu naukowego został zmodyfikowany tekst pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem ks. dr. Andrzeja Demitrówa, obronionej na Wydziale Teologicznym UO w 2019 r.

Wyniki wskazały na wagę motywu wody dla całości posłannictwa i misji proroka Eliasza. Stanowi on element konstytutywny dla całego cyklu. Brak wody i spowodowana nim susza jest główną osią rozdziałów 17 i 18. Pierwszej Księgi Królewskiej.

Słowa kluczowe: prorok Eliasz, motyw wody, jahwizm, Baal, Księgi Królewskie.

Wstęp

Spośród postaci prorockich starożytnego Izraela do najważniejszych należy prorok Eliasz. „Pochwała ojców” w Mądrości Syracha stwierdza, że był to „prorok jak ogień” (Syr 48,1). Jego słowo płonęło jak pochodnia, przez nie trzykrotnie sprowadził ogień na ziemię. W ten sposób ogień trawiący ofiarę na górze Karmel stał się znakiem obecności Bożej. Koniec misji Eliasza ma również związek z żywiołem ognia. Prorok w tajemniczy sposób został wzięty do nieba na ognistym rydwanie. Można zatem odnieść wrażenie, że ogień stanowi najważniejszy i jedyny żywioł obecny w całym cyklu. Obok motywu ognia nie można jednak pominąć drugiego, równie interesującego, motywu – wody. Choć hebrajski termin מַיִם („wody”) występuje w cyklu Eliasza zaledwie 10 razy, to jego pole semantyczne jest o wiele bogatsze i godne uwagi.

Przedmiotem badań jest charakterystyka motywu wody, ujętego w cyklu Eliasza (1 Krl 17–2 Krl 2). Należy postawić pytania: 1) Jakie znaczenie dla całego cyklu ma obecność wody i jej brak? 2) Czy żywioł wody jest tylko pobocznym motywem w historii prorockiej, czy może stanowi element konstytutywny całego cyklu? 3) Czy i w jaki sposób elementy akwacyjne kultur ościennych wniknęły do świadomości i kultu Królestwa Północnego w czasach panowania króla Achaba? Znalezieniu odpowiedzi na te pytania służy analiza pola semantycznego wody, występującego w perykopach 1 Krl 17,1-16; 18,1-5.20-46; 2 Krl 2,1-18. Pozwoli to na wyprowadzenie wniosków co do roli motywu wody w historii proroka Eliasza.

Geneza wyboru przedmiotu badawczego związana jest z dwoma wektorami. Pierwszy wiąże się z osobistym zainteresowaniem autora osobą i posłannictwem proroka Eliasza, którego dzieje pomagają lepiej zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość². Woda stanowi konstytutywny drugi element rzeczywistości. Jej rolę i znaczenie przypomina papież Franciszek w encyklice *Laudato Si'*, poświęcając temu zagadnieniu aż pięć punktów w pierwszym rozdziale (27–31)³.

W dotychczasowych badaniach nad cyklem Eliasza kontekst wody tam występujący nie doczekał się gruntownego studium. Poszczególne perykopy cyklu stanowiły przedmiot pogłębionych analiz, jednak nie były to badania skupione ściśle na elemencie akwa-

² Zainteresowanie prorokiem Eliaszem zdaje się nadal żywe. Świadczy o tym choćby temat rekolekcji wielkopostnych papieża Franciszka oparty na tekstach o osobie proroka z Tiszbe. Zob. B. SECONDIN, *Droga Eliasza. Rekolekcje papieskie* (Kraków 2015).

³ FRANCISZEK, *Laudato Si'* (Poznań 2015) 23–25.

tycznym. Wyjątek stanowi anglojęzyczna pozycja J.S. Van der Walta, w której wydobył on motyw wody, jednak nie przeprowadził gruntownej analizy pola semantycznego⁴. Należy także przywołać pionierską pracę P. Reymonda, traktującą o motywie wody w Biblii Hebrajskiej⁵. Stanowi ona – jak dotąd – całościowe opracowanie tego tematu w Starym Testamencie. Wśród polskojęzycznych monografii poświęconych wodzie na uwagę zasługuje książka W. Pikora, w której ukazał on soteriologiczną metaforę wody w Księdze Izajasza⁶. Dobrym punktem wyjścia do rozważań nad motywem wody są również prace Z. Górnickiego⁷ oraz S.J. Rittela (religioznawca)⁸. Mimo iż w języku polskim wydano dorywcześnie jeden komentarz do Ksiąg Królewskich⁹, literatura¹⁰ obcojęzyczna obfituje w różnego rodzaju komentarze, pomocne w zarysowaniu tła historyczno-kulturowego działalności proroka, jak i w egzegezie poszczególnych fragmentów cyklu.

W opracowaniu tematu korzystano głównie z osiągnięć metody historyczno-krytycznej. Metoda ta stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, co autor natchniony chciał powiedzieć w danym miejscu i czasie¹¹. Metoda historyczno-krytyczna posiada jednak swoje ograniczenia, stąd wzbogacono ją w niniejszej badaniu o inne formy analizy literackiej tekstów biblijnych: retoryczną¹², narracyjną¹³ i porównawczą¹⁴.

Od strony struktury artykuł składa się z trzech punktów. Pierwszy stanowi próbę usytuowania motywu wody w trzech kontekstach: antropologicznym, religijno-kulturowym i biblijnym. Perspektywa antropologiczna ukazuje jej znaczenie dla życia człowieka. Woda stanowi czynnik warunkujący powstawanie i jego podtrzymywanie oraz towarzyszy człowiekowi w jego codziennej egzystencji. Z uwagi na swe właściwości posiada zarazem charakter znaku. Można desygnować liczne stany: śmierci, życia, zniszczenia, cykliczności, choroby, uzdrowienia oraz sferę *sacrum*.

⁴ J.S. VAN DER WALT, *A biblical-theological investigation of the phenomenon of wonders surrounding Moses, Elijah and Jesus* (Bloemfontein 2014).

⁵ P. REYMOND, *Eau, Sa Vie Et Sa Signification Dans L'ancien Testament* (Vetus Testamentum. Supplements 6; Leiden 1958).

⁶ W. PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* (Studia Biblica Lublinensia 4; Lublin 2009).

⁷ Z. GÓRNICKI, *Woda w duchowych przeżyciach człowieka* (Kraków 2008).

⁸ S.J. RITTEL, *Obrazy wody w Biblii. Interpretacje realizmowocne* (Kielce 2013).

⁹ J.B. ŁACH, *Księgi 1–2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Poznań 2007).

¹⁰ Można tu przywołać choćby: M. COGAN, *1 Kings* (AncBC 10; New Haven 2001); E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige* (Göttingen 1977); J. GRAY, *I and II Kings. A Commentary* (London 1964); G. HENTSCHEL, *1, 2 Könige* (Leipzig 1985); T. LONGMAN III, D.E. GARLAND, *1 Samuel – 2 Kings* (EBC; Grand Rapids 2010); J.A. MONTGOMERY, *I–II Kings* (ICC; Edinburgh 1951).

¹¹ Zob. G. RAVASI, *Święte Księgi. Jak czytać i rozumieć Pismo Święte?* (Kraków 2015) 55–63.

¹² Np. Y.M.J. CHANG, *A rhetorical analysis of the Elijah – Elisha stories within the deuteronomistic history* (Dallas 2000).

¹³ Np. G.E. YATES, „The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17 – 2 Kings 13”, *ETS* (2008); J.A. BECK, „Geography as irony. The narrative-geographical shaping of Elijah's duel with the Prophets of Baal (1 Kings 18)”, *SJOT* 17/2 (2003); B.S. CHILDS, „On reading the Elijah Narratives”, *Interpretation* 34/2 (1980).

¹⁴ Np. Y. STEENKAMP, *A comparative reading of the Elijah Cycle and its implications for deuteronomistic ideology* (Pretoria 2005).

To powszechne bogactwo odniesień i symboliki wody przeniesione jest w religijno-kulturowy kontekst ludów starożytnego Bliskiego Wschodu. Tym samym ukaże się znaczenie, jakie woda posiadała w Egipcie, Mezopotamii, Syrii i Palestynie. W kontekście ścisłego monoteizmu biblijny motyw wody został poddany demityzacji i desakralizacji. Stary Testament przejął pewne elementy obce motywy i przekształcił je zgodnie z wymogami ścisłego jahwizmu. Bóg stoi u początku wszystkiego, również samych wód. Wody stanowią znak błogosławieństwa płynącego z życia zgodnego z wolą Bożą, są także karą za odejście od Prawa. Dla Noego, proroka Jonasza czy narodu wybranego żywioł wody stanowił ocalenie. Nie można zapomnieć także o jej charakterze oczyszczającym, wyrażonym w czynnościach kultycznych. Ablucje wodne stanowią przyczynek do nadania sakramentalnego znaczenia wody w chrzcie.

Drugi punkt zawiera charakterystykę postaci proroka Eliasza w kontekście historyczno-religijnym Ksiąg Królewskich. Misja prorocka ściśle związana jest z historią Królestwa Północnego, co wymaga przedstawienia ogólnej charakterystyki dzieła Deutoronomisty, ze szczególnym uwzględnieniem panowania dynastii Omridów. Treść Ksiąg Królewskich pozwala wydobyć oryginalny obraz proroka z Tiszbe, walczącego w obronie czystości religijnej w Królestwie Północnym za panowania króla Achaba. Choć Eliaz nie pozostawił po sobie spuścizny literackiej, jest ważną postacią szerokiego nurtu profetyzmu izraelskiego.

W trzecim punkcie ukazane jest pole semantyczne wody na tle całości cyklu Eliasza. Pole to nie ogranicza się do samego wyrazu „woda”, ale jest rozszerzone o jej bezpośrednie odniesienia. Takie całościowe spojrzenie na motyw wody pozwala na wybór reprezentatywnych i trafnych perykop w kontekście całego cyklu Eliasza. Dzięki wcześniejszej analizie motywu wody w Biblii uwaga autora skupia się na postaci Boga i Jego władzy nad światem. Od Boga, stwórcy wód, uzależniona jest egzystencja całego ludu. Znaczenie wody związane jest z jej funkcją przemiany i dzielenia danej rzeczywistości oraz widoczne jest także w sferze kultycznej cyklu.

1. Kontekst biblijnego motywu wody

Aby określić znaczenie i rolę wody w Biblii, należy najpierw usytuować motyw akwaticzny w trzech kontekstach: antropologicznym, religijno-kulturowym oraz biblijnym.

1.1. Kontekst antropologiczny

Dwa atomy wodoru i jeden tlenu tworzą najbardziej rozpowszechniony na ziemi związek chemiczny. Woda jest niezbędnym elementem życia, a jej deficyt pozostaje uciążliwy dla miliarda ludzi na świecie. Człowiek z wodą związany jest od początku swego życia nie tylko w sferze egzystencjalnej – stanowi dla niego element *sacrum* również w wymiarze symbolicznym.

1.1.1. Czynniki warunkujące życie

Człowiek bez wody nie może żyć. Jeszcze przed narodzinami wody płodowe stanowią jego pierwsze środowisko życiowe. Woda jest głównym składnikiem wielu organizmów i warunkuje ich właściwe funkcjonowanie. Dotyczy to także organizmu ludzkiego, gdzie stanowi średnio 60–80% masy ciała i jest podstawowym elementem pożywienia. Organizm ludzki, aby mógł funkcjonować w sposób normalny, powinien być odpowiednio uwodniony. Brak odpowiedniego bilansu wodnego powoduje zaburzenia w funkcjach biologicznych organizmu. Woda jest dobrym rozpuszczalnikiem i nośnikiem substancji odżywczych, reguluje temperaturę ciała i ciśnienie tętnicze krwi, nawadnia poszczególne narządy, usuwa szkodliwe produkty przemiany materii. To dzięki wodzie śluzówka jest wilgotna, a skóra gładka. Niedobór wody już po kilku godzinach powoduje gorsze ukrwienie mózgu, spada zdolność do koncentracji, pojawia się ból głowy czy mięśni. Utrata 10% wody jest dla człowieka groźna, natomiast 20% ubytek pociąga za sobą śmierć¹⁵.

Woda zajmuje około 70% powierzchni naszej planety, jednak zasoby wody słodkiej dostępnej dla człowieka stanowią jedynie 1% ogółu¹⁶. Liczba obszarów objętych niedoborem wody stale wzrasta, począwszy od państw północnej Afryki i zachodniej Azji. W Europie Polska, obok Danii, znajduje się w najbardziej niekorzystnym położeniu geograficznym, jeśli chodzi o zasoby wodne. Wzrost demograficzny krajów rozwijających się, podniesienie standardu życia, zmiany w sferze konsumpcji, rolnictwo i przemysł – to tylko niektóre czynniki powodujące wzrost zapotrzebowania na wodę¹⁷.

Dostęp do wody warunkuje codzienne życie milionów mieszkańców ziemi. Ponad 1 mld ludzi pozbawiony jest dostępu do czystej wody pitnej, zaś 2,6 mld ludzi żyje w niewłaściwych warunkach sanitarnych. Codziennie około 2 tys. dzieci poniżej 5. roku życia umiera z powodu braku dostępu do wody i złych warunków sanitarnych¹⁸. Prognozy Organizacji Narodów Zjednoczonych dotyczące dostępu do wody pitnej nie pozostawiają złudzeń – w ciągu najbliższych 20 lat przeciętna ilość przypadająca na jednego mieszkańca zmniejszy się o jedną trzecią¹⁹.

Organizacja Narodów Zjednoczonych, chcąc zwrócić uwagę opinii światowej na problem braku wody i jej niewłaściwe gospodarowanie, ogłosiło w latach 2005–2015

¹⁵ M. KUNOWSKA, „Woda – główny składnik organizmu. Świat, Medycyna i zdrowie. CyberWielkopolska” (2004) <http://www.wielkopolska.com.pl/index.php/a/3/b/13/c/3/d/0/id/44107> [dostęp październik 14, 2017].

¹⁶ OŚRODEK INFORMACJI ONZ, „2003 – Międzynarodowy Rok Słodkiej Wody” (2003) https://www.unic.un.org.pl/iyfw/raport_gwns.php [dostęp październik 14, 2017].

¹⁷ L. KŁOS, „Wirtualna woda”, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Studia i Prace Wydziału Nauk Ekonomicznych i Zarządzania 1. Gospodarka regionalna i międzynarodowa/37 (2014) 33–45.

¹⁸ „UNICEF: Zanieczyszczona woda i złe warunki sanitarne każdego dnia są przyczyną śmierci dzieci” <https://unicef.pl/co-robimy/aktualnosci/news/unicef-zanieczyszczona-woda-i-zle-warunki-sanitarne-kazdego-dnia-sa-przyczyna-smierci-dzieci> [dostęp październik 14, 2017].

¹⁹ OŚRODEK INFORMACJI ONZ W WARSZAWIE, „Raporty o Rozwoju Społecznym (HDR)” www.unic.un.org.pl/hdr/hdr2006.php [dostęp październik 14, 2017].

międzynarodową dekadę „Woda dla Życia”²⁰. Pośród licznych działań i zaleceń służących lepszemu udostępnianiu i poprawie jakości wody zwrócono uwagę na odpowiedzialność każdego człowieka w tej kwestii.

1.1.2. Egzystencjalny charakter symboliki wody

Słownik języka polskiego charakteryzuje funkcję symbolu jako zastępczą wobec pewnego przedmiotu i przywołujący ów przedmiot na myśl²¹. Każdy symbol opiera się zatem na dwóch podstawach: 1) osobie odbiorcy interpretującej symbol i odczytującej jego znaczenie oraz 2) znakowi, wszakże kluczową sprawą jest sposób jego uczestniczenia w obecności i sile rzeczywistości symbolizowanej²². Od samego początku świat otaczający człowieka przemawiał do niego językiem symboli. Odślaniały one wyższe zasady i pozwalały „przejsie z jednego świata do drugiego”²³. Ten „drugi świat” mógł wtedy przeniknąć do zwykłej codzienności i nadać jej głębszy sens i znaczenie. Woda, jako znak, znalazła swe szczególne miejsce w wielkiej rodzinie znaków. Jest obecna nieustannie w życiu człowieka: od kropli spadającego deszczu z chmury, źródła, cichego strumienia, rwącej rzeki po niszczący żywioł morski. Tak różnorodne sposoby uobecniania się wody otworzyły przed człowiekiem świat wielu nowych znaczeń i wartości.

Zatem symbolika wody jest bogata i nie może być sprowadzana tylko do hasła: woda to symbol życia. Egzystencjalny charakter symboliki wody oddawany jest przez szereg par: życie – śmierć, zdrowie – choroba, czystość – nieczystość, dobro – zło, słabość – moc, trwanie – przemijanie.

Niezależnie od ośrodka kulturowego woda spełniała zawsze funkcję poprzedzania każdej formy i bycia u podłoża każdego stworzenia. Jest ona zatem *fons et origo*, macierzą każdej możliwej egzystencji²⁴. Obok dawania życia woda posiada w sobie także moc jego odbierania. Ten dualizm życia i śmierci jest archetypiczny dla ludzkiej egzystencji. Tales z Miletu (ok. 624–547 r. przed Chr.), założyciel jońskiej szkoły filozoficznej, mówił o wodzie jako przasadzie, pierwszej substancji (arche)²⁵. W licznych mitach o początkach świata woda jest pramaterią posiadającą właściwości prokreacyjne. Stanowiła zatem praelement i praźródło życia w świecie.

Obok właściwości stwórczych posiada także charakter niszczący. Wody mórz czy wielkich rzek już od pierwszego spotkania budzą respekt, kontrola nad nimi nawet współcześnie jest ograniczona. Można tu wspomnieć wody przybierające kształt powo-

²⁰ OŚRODEK INFORMACJI ONZ W WARSZAWIE, „Międzynarodowa Dekada «Woda dla Życia»” https://www.unic.un.org.pl/dekada_wody/ [dostęp październik 14, 2017].

²¹ M. SZYMCZAK (ed.), *Słownik języka polskiego PWN* (Warszawa 1981) 3: R–Ż, 381.

²² PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 8.

²³ M. ELIADE, *Traktat o historii religii* (Seria Religioznawcza; Warszawa 1966) 445.

²⁴ ELIADE, *Traktat o historii religii*, 188.

²⁵ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii* (Warszawa 1968) 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, 12.

dzi czy potopu. Taki kataklizm w mitach symbolicznie wyrażał powrót do pierwotnej substancji, jako że „wszelka forma życia wywodzi się z wody i do niej powraca”²⁶.

Wody pozostają w nieustannym ruchu: morze cyklicznie przybliża się i oddala od stałego lądu, szybki nurt rzek zmienia krajobraz dolin. Wody „stale zajęte swą pracą sprawiają wrażenie, jak gdyby wypełniały jakąś ważną, ponadczasową misję, skrywając zarazem jakąś tajemnicę i niosąc jakieś ważne przesłanie”²⁷. W mitach przypisywano wodzie właściwości magiczne i lecznicze. Woda w tym przypadku wchłaniałaby chorobę dzięki swej zdolności asymilowania i rozkładania w sobie wszystkich form istnienia²⁸. Właściwości te stoją u podstaw wszelkich praktyk obmyć czy zanurzeń. Kultyczne zanurzenie w wodzie było powrotem do pierwotnej formy, stanu istnienia, a wynurzenie stanowiło nowe narodzenie, swoistą regenerację. Starożytni lekarze zalecali dobroczynne kąpiele w wodzie morskiej, mającej w ich przekonaniu substancje sprzyjające zdrowiu²⁹.

Woda stanowiła granicę między różnymi bytami i przestrzeniami, wyznaczała ludziom granice bezpiecznej bliskości, była zatem elementem porządkującym rzeczywistość. W mitologii oddzielała świat żywych od umarłych, wyznaczała podział sfer wszechświata.

Symbolika wody mogła się zmieniać, a wynikało to z jej właściwości: koloru, stanu, jakości, powierzchni, kształtu, jaki przybierała w rozmaitych zbiornikach. Wody deszczowe były czyste i dawały życie, zaspokajały pragnienie. Fakt ten, że spadały z góry, dodawał im charakteru niebiańskiego i błogosławionego. Wody oceaniczne i morskie poprzez swe ogromne przestrzenie przywoływały na myśl wrogość, obcość, niedostępność. Dlatego też od najdawniejszych przekonań w nich „znajdują swe siedliska różne monstra oraz złe moce, niebezpieczne i wrogie człowiekowi”³⁰. Niezależnie od kręgu kulturowego czy religii woda pozostawała środowiskiem przemiany, przejścia z jednego stanu bytu w drugi³¹. W niektórych kręgach kulturowych woda nabrała znaczenia sakralnego.

1.1.3. Woda w perspektywie *sacrum*

Kult wody (źródeł, strumieni, rzek)³² i obrzędów z nią związanych wynikał przede wszystkim z jej kosmogonicznej charakterystyki. Woda płynąca jest w ciągłym ruchu, jest „żywa”. Stanowi więc pewną autonomiczną sferę świętości, witalności i zdrowia. Kult rzeki obecny jest w różnych kręgach cywilizacyjnych, a klasycznym przykładem sakralności wody jest święta rzeka Ganges, będąca także płynnym ucieleśnieniem bóstwa.

²⁶ ELIADE, *Traktat o historii religii*, 209.

²⁷ GÓRNICKI, *Woda w duchowych przeżyciach człowieka*, 12.

²⁸ ELIADE, *Traktat o historii religii*, 194.

²⁹ B. SZCZEPANOWICZ, *Ziemia Święta. Geografia biblijna* (Kraków 2014) 141.

³⁰ GÓRNICKI, *Woda w duchowych przeżyciach człowieka*, 14.

³¹ M. LURKER, *Przesłanie symboli. W mitach, kulturach i religiach* (Mity Obrazy Symbole; Kraków 1994) 362.

³² J. OSTROWSKI, „Kult rzek w świecie antycznym”, *Religie świata śródziemnomorskiego* (ed. D. QUIRINI-POPEŁAWSKA; Portolana. Studia mediterranea 2; Kraków 2006) 25–33.

Sakralny charakter wody może być związany z występowaniem w niej jakiejś sakralnej obecności (bliskość miejsca świętego, teofania, widzenie) lub zanurzeniem niej rzeczy uważanej za świętą (cząstka ciała świętego, figura bóstwa). Tak konsekrowana woda miała posiadać właściwości lecznicze czy zapewniać płodność³³. Skutek zdrowotny wody łączono z wewnętrzną, duchową postawą osoby szukającej w niej uzdrowienia. Często wokół świętego źródła powstawało sanktuarium i było przedmiotem pielgrzymek ludzi szukających uzdrowienia.

Mitologia grecka dostarcza panteonu bóstw utożsamianego z różnymi zbiornikami wodnym (m.in. Okeanos, Tetyda). Starożytni czcili źródła jako istoty żywe i boskie³⁴. Człowiek odczuwał respekt przed tymi postaciami, gdyż przejmowały one atrybuty wody. Legendarne nimfy były personifikacją rzek, źródeł i mórz³⁵. Wody były także zróżnicowane pod względem płci. Pierwiastek męski nadawano morzu wraz z jego niebezpieczeństwami; woda źródeł, studni i stawów stanowiła pierwiastek żeński³⁶.

Kontekst antropologiczny dostarczył szereg związków, jakie zachodzą pomiędzy człowiekiem a wodą. Woda warunkuje życie człowieka, sama będąc istotną częścią ludzkiego organizmu. Jej znaczenie fizyczne przekłada się na znaczenie symboliczne. Człowiek doświadcza wody w jej charakterze oczyszczającym i leczniczym, jest ona elementem porządkującą przestrzeń życiową oraz prowadzi człowieka poza materię, umożliwiając kontakt z *sacrum*.

1.2. Właściwy kontekst religijno-kulturowy

Doświadczenie wody pozostaje wspólne dla wielu kultur. Wymaga jednak dookreślenia ze względu na uwarunkowania kulturowo-historyczne Izraela. Z tego powodu scharakteryzowano rolę, jaką posiada woda w kontekście bezpośrednich sąsiadów narodu wybranego.

1.2.1. Egipt

Rozwój żadnego innego kraju starożytności nie był tak związany z wodą jak koegzystencja Egiptu z rzeką Nil. To od jego regularnych wylewów początek wziął kalendarz egipski³⁷, mogło się rozwijać także rolnictwo. Nil w określonym czasie zalewał dolinę, by potem z niej się wycofać. Aby okiełznać rozmiary wylewów, zachodziła potrzeba odpowiedniej irygacji. W tym celu założono system kanałów, słuz, rowów i basenów. Odpowiedzialność za utrzymanie systemu nawadniającego spoczywała na każdym Egipcjaninie.

³³ ELIADE, *Traktat o historii religii*, 251.

³⁴ LURKER, *Przesłanie symboli*, 354–355.

³⁵ ELIADE, *Traktat o historii religii*, 203–204.

³⁶ LURKER, *Przesłanie symboli*, 354–355.

³⁷ Pierwszy dzień pory wylewu był zarazem dniem Nowego Roku.

Obecność rzeki przekładała się nie tylko na rozwój rolnictwa czy kultury, ale także na religię. W wierzeniach starożytnych Egipcjan początkiem wszelkiego życia były wody praoceanu Nun, z którego wyłonił się prapagórek³⁸, zatem „praocean nie zniknął w momencie stworzenia, ale został jakby od niego usunięty”³⁹. Rozciągał się także pod ziemią i spotykany był jako woda gruntowa. Jego siła stwórcza widoczna była nadal w obrazie cyklicznych wylewów Nilu. Stanowiły one etap powrotu do pierwotnego, mrocznego stanu Nun⁴⁰. Po corocznym ustąpieniu wód rodziło się nowe życie i następował nowy akt stworzenia⁴¹. Codziennie też praocean ogarniał wszystkie istoty pogrążone we śnie. Ponowne wynurzenie się o poranku z bezkresu Nun stanowiło dla każdego Egipcjanina nowe narodziny, pierwotną doskonałość momentu stworzenia. „Każda rzecz i istota, która jest, zużywa się i wymaga odnowienia, jakie może wynikać jedynie z jej przejściowego zanegowania i utraty cech istnienia”⁴².

Nil posiadał także panteon lokalnych bóstw⁴³. Początkowo na jego czele stał Hapi, z czasem jego pozycję zajął Ozyrys, który wyrósł do rangi głównego bóstwa kosmicznego, jako źródła rozlewających się wód nilowych⁴⁴.

Mitologiczne znaczenie wody uwidaczniało się w kulcie Egipcjan. Każda świątynia posiadała zasilane wodami Nilu „jezioro święte” i dzięki temu odwoływała się do jego funkcji symbolicznej. Sama świątynia, często znajdując się na pagórku i otoczona wodami jeziora świętego, przywoływała myśl o „miejscu pierwotnego stworzenia, które wynurzało się z Nun, uobecniającego się w świętym jeziorze”⁴⁵. Także każdy wschód słońca przywołał na myśl stwórcze działanie praoceanu Nun⁴⁶.

Woda świętych jezior wykorzystywana była głównie do dwóch celów kultycznych: puryfikacji i składania ofiar płynnych (libacji). Z tego powodu zakładano „czyste jezioro” przeznaczone do kąpieli oczyszczających oraz „zimne jezioro” – do libacji i puryfikacji. Przy świątyniach grobowych święte jeziora spełniały także rolę rekreacyjną dla zmarłych.

Funkcja kultyczna wody zależała od osoby, wobec której dokonywano czynności rytualnej. W przypadku faraona ablucja odbywała się o świcie. Dodawała nowych sił witalnych, obdarowywała niezbędnymi darami do pełnienia funkcji królewskiej i kapłańskiej, udzielała mu boskiej natury⁴⁷. Po śmierci faraona obycie rytualne ciała podczas

³⁸ M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych* (Warszawa 1988) 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, 63.

³⁹ GÓRNIKI, *Woda w duchowych przeżyciach człowieka*, 18.

⁴⁰ W. BATOR, *Religia starożytnego Egiptu. Perspektywa religioznawcza* (Kraków 2012) 304.

A. NIWIŃSKI, *Mity i symbole religijne starożytnego Egiptu* (Warszawa 1984) 24–25.

⁴² E. HORNUNG, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie* (Warszawa 1991) 160.

⁴³ Często były wszechobecne i nie wymagały organizowania form kultu ani świątyń, zob. J. CERNY, *Religia starożytnych Egipcjan* (Warszawa 1974) 35.

⁴⁴ Obok źródła wód, rozlewające się wody Nilu utożsamiano z członkami Ozyrysa lub jego zwłokami, zob. CERNY, *Religia starożytnych Egipcjan*, 45.

⁴⁵ PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 36.

⁴⁶ PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 37.

⁴⁷ CERNY, *Religia starożytnych Egipcjan*, 33.

balsamowania miało ponownie połączyć jego członki, podobnie jak miało to miejsce w przypadku zmartwychwstania Ozyrysa⁴⁸.

Dla kapłanów puryfikacja wiązała się z podejmowaniem czynności kultycznych, miała zatem charakter oczyszczający. Po dokonaniu własnego oczyszczenia kapłani przystępowali do obmywania posągów bóstw świątynnych, które miało wyposażać je w siłę żywotną i skłaniać bóstwo do zamieszkania w nich⁴⁹. Natomiast w przypadku osób świeckich puryfikacja była sprowadzona do umycia rąk przed wejściem na teren świątynny.

W kulcie zamartwych znano szereg czynności libacyjno-puryfikacyjnych wykonywanych przez kapłanów, zwanych „szafarzami wody” Bazowały one w swej istocie na rewitalizujących właściwościach wody. Śmierć w Egipcie nie oznaczała końca istnienia: bogowie, król i ludzie podlegali uniwersalnej zasadzie odradzania: życie rodzi się ze śmierci, śmierć następuje po życiu. A pośrednio lub bezpośrednio rytuały, zwłaszcza te akwatywne, miały na celu obronę i stabilność „pierwotnego aktu stwórczego”⁵⁰.

W czasie ceremonii zakładania i inauguracji nowej świątyni, zwanej „rozciągnięciem linii mierniczej”, występowały liczne odniesienia do wody. Król składał ofiarę bogom, skrapiając ją wodą i umieszczając w dole wykopanym w ziemi. Cztery boki świątyni wyznaczał rów wykopany przez samego władcę, a głębokość kanału sięgała do poziomu wód gruntowych przeciekających z Nilu⁵¹.

1.2.2. Mezopotamia

Mezopotamia, czyli Międzyrzecze (grec. *mesos* – „między”; *potamos* – „rzeka”), to kraina leżąca w dorzeczu Tygrysu i Eufratu. Ich obecność w egzystencji kraju była nieco inna niż Nilu w Egipcie. Bliźniacze rzeki biorące swój początek w górach Armenii nie były do siebie podobne. Różnicował je różny czas trwania wylewów, pora i wielkość, odmienne warunki topograficzne doliny, różna prędkość nurtów⁵². Optymalne ich wykorzystanie wpłynęło na zaawansowany technologicznie system irygacyjny⁵³ (kanały, baseny zalewowe, cysterny, rezerwuary, wały, system śluz i zapór) i miało znaczny wpływ na wielkość zbiorów. Ciągła i zawzięta walka z wodami Tygrysu i Eufratu miała zna-

⁴⁸ CERNY, *Religia starożytnych Egipcjan*, 91.

⁴⁹ Według S. Morenza nie można stawiać znaku równości między bóstwem a jego przedstawieniem, zob. S. MORENZ, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie* (Warszawa 1972) 91.

⁵⁰ A. CŹWIEK, „Religia Egiptu”, *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu. Praca zbiorowa* (ed. K. PILARCZYK – J. DRABINA; Kraków 2008) 27–110, 63.

⁵¹ CERNY, *Religia starożytnych Egipcjan*, 104.

⁵² R.M. ADAMS, „Historic patterns of Mesopotamian irrigation agriculture”, *Irrigation's Impact on Society* (ed. T.E. DOWNING – M. GIBSON; Anthropological Papers of the University of Arizona 25; 1974) 1–6.

⁵³ Do innych funkcji obu rzek Hunt zalicza: transport surowców, źródło wody dla człowieka i gospodarstwa domowego, gospodarkę odpadami oraz element procesu produkcyjnego, zob. R.C. HUNT, „Hydraulic management in southern Mesopotamia in Sumerian times”, *Bulletin on Sumerian Agriculture* 4 (1988) 189–206, 189–206.

czący wpływ na postrzeganie wody przez mitologię mezopotamską⁵⁴. U jej źródeł leży cywilizacja Sumerów; zarówno Babilończycy, jak i Asyryjczycy inspirowali się utworami kosmogonicznymi i kosmologicznymi mieszkańców Międzyrzecza III tysiąclecia. Nadmienić należy, że w północnej Mezopotamii znacznie ważniejsze były opady deszczu, stąd rozwinął się tam kult boga burzy⁵⁵.

W micie sumeryjskim u źródeł powstania świata leżała stwórcza działalność bogini Nannu (uosabiająca pierwotne morze). Zrodziła ona niebo An i ziemię Ki. Dało to początek panteonowi licznych bóstw porządkujących świat, z których należy wspomnieć Enki, Iszkura i Enkimdu. Enki objął władanie wodami słodkimi *abzu* i *apsu*, czyniąc z nich swoje mieszkanie. Był odpowiedzialny za powstanie bliźniaczych rzek Tygrysu i Eufratu, będących manifestacją *abzu* i wód pierwotnych⁵⁶. Enki napełnił wody łąwicami ryb i dał początek systemowi nawadniającemu, czyniąc niektórych bogów „inspektorami kanałów”: Iszkur odpowiadał za „deszcz, wody niebios” oraz burze, natomiast Enkimdu za rolnictwo⁵⁷.

Także babiloński poemat *Enuma elisz* w pierwotnym, wodnym chaosie widział początek wszechświata. W tym chaosie zlewają się bóstwa Apsu⁵⁸, który symbolizuje wody słodkie i pierwiastek męski oraz Tiamat (żeński odpowiednik reprezentujący słone wody). Dają początek plejadzie bóstw, z których na pierwszy plan w wyniku walk wysuwa się Marduk. On to, posługując się ciałem przegranej Tiamat, stworzył niebo, ziemię, góry, deszcz, śnieg oraz rzeki: Tygrys, oraz Eufrat⁵⁹, nad którymi sprawował swą władzę.

Fenomen deifikacji rzek zależał od kontekstu historycznego i położenia geograficznego. Dotyczył głównie północnego i środkowego Eufratu oraz odnosił się do wczesnego okresu religii mezopotamskiej. Tylko na północy pojawiały się świątynie poświęcone rzece-bogowi (*bit nārim*), gdzie składano ofiary ze zwierząt⁶⁰. Rzeka-bóg pełniła także funkcję sądowniczą: oskarżonych poddawano próbie wody⁶¹. Wraz z rozwojem cywilizacji status rzeki sytuował ją pomiędzy rzeczywistością ludzką a boską.

Sakralny charakter wody wynikał z jej cech naturalnych oraz związków z *apsu* (mieszkanie bóstw) oraz z władzy sprawowanej nad nimi przez Enki i Marduka. Była zatem ona postrzegana jako rzeczywistość boska, ale pozbawiona natury boskiej. Woda służąca

⁵⁴ G. ROUX, *Mezopotamia* (Dzieje Orientu; Warszawa 32008) 26.

⁵⁵ A. SOŁTYSIAK, „Religie Mezopotamii”, *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu. Praca zbiorowa* (ed. K. PILARCZYK – J. DRABINA; Kraków 2008) 120.

⁵⁶ B. W. MATYSIAK, *Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu* (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 47; Olsztyn 2010) 43.

⁵⁷ PRACA ZBIOROWA (ed.), *Mity sumeryjskie* (Antologia Literatury Mezopotamskiej; Warszawa 2000) 53–56.

⁵⁸ Źródłem bóstwa jest sumeryjski *abzu*: ocean słodkiej wody i siedziba boga Enki.

⁵⁹ SOŁTYSIAK, „Religie Mezopotamii”, 144.

⁶⁰ C. WOODS, „On the Euphrates”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 95/1–2 (2005) 7–45.

⁶¹ J. BOTTÉRO, „The Ordeal. JSTOR”, *Everyday Life in Ancient Mesopotamia* (ed. B. LAFONT; 2001) 199–210, 199.

w świątyni, pomimo iż wydobywana z pobliskiego ciekłu wodnego, a nie w głównym sanktuarium bożka Enlila w Eridu, miała święte właściwości *abzu/apsu*⁶². W kulcie była wykorzystywana w trakcie rytuałów (np. „oczyszczenie ust”, „dom obmycia”, „dom wykluczenia”) do puryfikacji⁶³ czy pokropień. Jej siła sprawcza nieodzownie związana była z wypowiedanym słowem zaklęcia czy modlitwie kierowanej ku bóstwu.

1.2.3. Syria

Syria, położona na skrzyżowaniu dróg handlowych, podlegając od początku obcym wpływom politycznym⁶⁴, chętnie przyswajała sobie zdobycze innych kultur i religii⁶⁵. Historycznie obejmowała obszar leżący na wschód od Morza Śródziemnego aż do bliźniaczych rzek Tygrysu i Eufratu, znajdujący się między Anatolią a Egiptem. W przeciwieństwie do Egiptu i Mezopotamii Syria nie posiadała większych rzek, dlatego egzystencja ludów zamieszkujących ją uzależniona była od opadów deszczu i ukształtowania terenu. Woda deszczowa gromadzona była w specjalnie drążonych w skałach cysternach i przenoszona przez systemów kanałów (*qanat*). Innym sposobem wykorzystania wody deszczowej spływającej po górskich zboczach było jej zatrzymanie przez tarasowy system upraw⁶⁶.

Syria nie posiadała jednolitego systemu wierzeń, a z powodu braku wystarczającej ilości syryjskich źródeł literackich i epigraficznych, związanych z rolą wody w kulcie i mitologii, „można mówić o pewnej reprezentatywności Ugarit wobec religii zachodniosemickiej”⁶⁷. P. Lemche mówi o religii zachodniosemickiej z dominującą rolą bogów burzy⁶⁸. Bogowie ci byli znani dla większości ludów Żywnego Półksiężyca (sumeryjski Aszkur, akadyjski Adad).

W przypadku Ugarit dominującą rolę zajęli Dagan, Hadad i Baal. Obok nich głową panteonu, ojcem bogów i królem był El⁶⁹. El był najważniejszym bóstwem panteonu kananejskiego. Jego imię oznacza po prostu bóg. Jego pozycja w Ugarit nie była do końca jednoznaczna. Postrzegany był jako stwórca świata i człowieka oraz ojcem bogów⁷⁰.

⁶² C.B.F. WALKER – M.B. DICK, *The induction of the cult image in ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Miš Pi ritual* (State archives of Assyria literary texts; Helsinki 2001) 102.

⁶³ Podmiotem puryfikacji był zarówno człowiek, jak posąg bóstwa. Oprócz wody wykorzystywano także oleje, wyciągi roślinne i kadzidła, por. SOŁTYSIĄK, „Religie Mezopotamii”, 149.

⁶⁴ W przeszłości Syria nigdy nie utworzyła ani razu jednolitego organizmu państwowego. Władza skupiona została wokół większych miast.

⁶⁵ R. RANOSZEK, *Mezopotamia i Syria* (Wielkie Ośrodki Najstarszej Kultury 2; Warszawa 1949) 7.

⁶⁶ M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia, società, economia* (Manuali Laterza; Roma 21995) 650.

⁶⁷ PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 67.

⁶⁸ N.P. LEMCHE, *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; Sheffield, England 1991) 170.

⁶⁹ J. CHMIEL, „Ugarit a Stary Testament”, *Collectanea Theologica* 71/1 (2001) 41–49, 46.

⁷⁰ A. MROZEK, „Religia Ugaritu w kontekście kultury Kanaanu i Starego Testamentu”, *Religie świata śródziemnomorskiego* (ed. D. QUIRINI-POPEŁAWSKA; Portolana. Studia mediterranea 2; Kraków 2006) 15–24, 19.

Kult Dagan przybył z Mezopotamii do Ugarit w połowie II tysiąclecia. Tradycja przyznaje, że był bogiem zbóż (imię Dagan w języku semickim oznacza „zboże”), jednakże biorąc pod uwagę protosemicką etymologię imienia o arabskim rdzeniu *dg* („być zachmurzonym”, „deszczowym”), można stwierdzić, że był to bóg „przynoszący deszcz”⁷¹. Z czasem jego funkcja i miejsce zostały przejęte przez Baala, jego syna.

Bóg burzy Hadad ma także swoje mezopotamskie korzenie. Jego imię można tłumaczyć jako „Grzmiący”, „Gromowładny” i „brzmi jak następujący po błyskawicy pogłos grzmotu dudniący w dali”⁷², stanowiąc onomatopeję. Kodeks Hammurabiego podkreślał jego rolę jako boga żyzności i deszczu. Z czasem przejął dominującą funkcję w panteonie aramejskim (w II połowie X w.). Był właściwym bogiem burzy, a imię jego zapisywano *hd*, występowało ono z epitetem *bʿl*, tworząc Baal Hadad – „pan Hadad” Epitet Baal wyparł z czasem imię Hadad i stał się głównym bóstwem kananejskim⁷³.

Baal, jako samodzielny bóg, zaczął odgrywać poważniejszą rolę w religii starożytnej Syrii w II połowie II tysiąclecia. Jego związek z Ugarit był niezaprzeczalny. Święta góra Sapon (Dżebel el-Aqra) była siedzibą Baala i miejscem jego pochówku. Posiadanie góry dawało bogowi możliwość udzielania deszczu i śniegu: „Teraz wreszcie porę swego deszczu Baal będzie mógł wyznaczać, czas krzepnięcia lodu” Deszcz związany był z otwarciem przez Baala szczelin w chmurach, czemu towarzyszył święty głos boga, od którego drżała ziemia⁷⁴. Udzielał także rosy, co podkreśla imię jednej z jego trzech córek: Talaja (*tly*) – „Rosa”⁷⁵. Baal gwarantował także żyzność ziemi, pośrednio był bogiem urodzajów, zapewniając życie ludziom.

Cykl Baala tworzą trzy narracje zapisane na sześciu glinianych tabliczkach. Są to: konflikt Baala z Jamem, bogiem morza, budowa pałacu na górze Sapon oraz konflikt Baala z Motem, bogiem śmierci i podziemia. Najbardziej naturalną interpretację cyklu Baala stanowi klucz pór roku i wpisanie historii boga w roczny cykl zjawisk atmosferycznych⁷⁶. Interpretacja ta spotkała się z krytyką, gdyż wymagała zmiany kolejności tabliczek oraz zakładała coroczną śmierć Baala⁷⁷.

Dругa interpretacja rozszerza cykl o perspektywę królewską, nadając mu wymiar mitu kosmogonicznego. Baal jawi się jako „re-kreator świata, w którym zaprowadza ład, stając się źródłem życia i pomyślności dla bogów i ludzi”⁷⁸. Egzystencja świata zostaje zagrożona przez siły śmierci, destrukcji i chaosu, reprezentowane przez bogów Jama

⁷¹ N. WYATT, „The Relationship of the Deities Dagan and Hadad”, *Ugarit-Forschungen* 12 375–379.

⁷² S. CINAL, *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny* (Kraków 1997) 55.

⁷³ J. NAWROT, „Teofanie Baala jako boga burzy w wierzeniach kananejskich”, *Scriptura Sacra Posnaniensis. Opuscula Mariano Wolniewicz octogenario dedicata* (ed. F. LENORT; Poznań 2002) 15–33, 16.

⁷⁴ T.W. MANN, „The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative”, *Journal of Biblical Literature* 90/1 (1971) 15–30, 23.

⁷⁵ Pozostałe córki Baala to: Pidraja (*pdry*) – „córka światłości” oraz Arsaja (*arsy*) – bóstwo chthoniczne.

⁷⁶ Zwolennikami ujęcia klasycznego są C. Virolleat i J.C. de Moor.

⁷⁷ PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 70.

⁷⁸ PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 73.

i Mota. W pierwszej potyczce o naczelne miejsce panteonu Ugarit Baal zwycięża niszczycielskie siły morza i rzek. W drugiej walce Baal, wyrażający ożywczy urodzaj jesiennych opadów deszczu, pokonuje Mota, związanego z jałowością lata, upałem i suszą. Pomimo triumfu Baala co pewien czas śmiertcionośne działanie przegranych bogów daje o sobie znać⁷⁹. Jest to walka o ustalenie porządku w kosmosie, o zwycięstwo życia albo śmierci. Cykl Baala wskazuje, że jego funkcja nie zamykała się w sferze zjawisk atmosferycznych, ale dotyczyła także kwestii kosmogonicznych. „W jakim stopniu aspekt bogów burzy znalazł odbicie w kulcie, nie znajduje do końca pełnej odpowiedzi”⁸⁰.

Elementy mitu o Baalu widoczne są w religii fenickiej, a wiążą się w ścisłym powiązaniu wody z *sacrum*. Źródła, strumienie i obszary nawadniane przez naturalny ciek były uważane za należące do Baala⁸¹, a manifestacją działania boga była właśnie woda żywa wypływająca ze źródeł i nawadniająca obszar Syrii. Woda determinowała także lokalizację świątyń fenickich i to ona stanowiła główne *sacrum* tego miejsca⁸², podczas gdy znaczenie ablucji zeszło na dalszy plan. Naturalny ciek wody, wokół którego powstało sanktuarium, pełnił także rolę boskiej ochrony dla tego miejsca.

1.2.4. Palestyna

W porównaniu z Syrią, Egiptem i Mezopotamią sytuacja hydrologiczna Palestyny jest inna. Jordan, główna rzeka krainy, ustępuje swoimi rozmiarami Nilowi czy Eufratowi. Odczuwalny jest duży deficyt wody. Zeschnięta i porowata ziemia nie zatrzymywała wystarczającej ilości wody, a znaczna jej część szybko parowała. Z tego też powodu starano się ją gromadzić i przechowywać oraz dostarczać na pola odpowiednim systemem kanałów. Cysterny wykuwano niemal przy każdym większym domu, prawdziwym skarbem były studnie dające wodę świeżą, smaczną i zimną (zob. 2 Sm 23,25)⁸³. Zatem czymś naturalnym było doświadczenie pragnienia i szukania wody (Ps 42,2), racjonalnego gospodarowania nią, czerpania i noszenia.

Jak w Egipcie życie zależało od Nilu, tak w Palestynie – od opadów deszczu. Ich występowanie wpłynęło na podział pór roku na dwie: deszczową i suchą. Jako że deszcz był deficytowym i oczekiwanym zjawiskiem nadawano mu odpowiednie nazwy. Ogólnym określeniem deszczu pozostaje rzeczownik מָטָר (*matar*). Porę deszczową rozpoczynał pierwszy deszcz, zwany wczesnym lub jesiennym יוֹרֵה (*jore*; Pwt 11,14; Jr 5,24) lub מוֹרֵה (*more*; Ps 84,7; Jl 2,23). Przygotowywał on glebę do zimowego zasiewu. W grudniu i styczniu padał deszcz zimowy גֶּשֶׁם (*geszem*; Pnp 2,11), który nasyczał glebę i zapełniał

⁷⁹ Wydarzeniem takim są zimowe burze u wybrzeży Syrii powodujące wzrost poziomu wody w rzekach.

⁸⁰ PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 73.

⁸¹ W.R. SMITH – R.A. SEGAL, *Religion of the Semites. The Fundamental Institutions* (New Brunswick, N.J. 2002) 169.

⁸² E.M.C. GROENEWOUD, „Water in Cultic Worship in Phoenician Sanctuaries”, *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (ed. A. GIAMMELLARO SPANÒ; Palermo 2000) 149–160, 149.

⁸³ GÓRNICKI, *Woda w duchowych przeżyciach człowieka*, 88.

zbiorniki oraz cysterny, stanowiące rezerwuuar wody na czas suszy. W tym okresie występowały gwałtowne burze. Na przełomie marca i kwietnia występował deszcz wiosenny, zwany także późnym מלקוֹשׁ (*maleqosz*; Pwt 11,14; Jr 5,24), zasilający pola i zapewniający dojrzewanie owoców i warzyw. Pora sucha trwała od maja do października, a błogosławieństwem dla ziemi, roślin i zwierząt okazywała się rosa (Ps 65,13; 133,13). Brak opadów deszczu uważano za znak Bożej dezaprobaty, sądu Bożego nad ludem wybranym (Am 4,7), natomiast jego pojawienie się po okresie suszy odczytywano jako znak szczególnej opieki Boga.

Jedynie obszary położone w dolinie Jordanu miały stały dostęp do słodkiej wody⁸⁴, choć utrudniony ze względu na stromy brzeg rzeki i silny nurt⁸⁵. Dolina Jordanu pozostawała symbolem pomyślności i obfitości. Jordan pełnił także funkcję naturalnej granicy Kanaanu (Lb 13,29), a później oddzielał ich od wrogów zamieszkałych po jej drugiej stronie⁸⁶. Jedyne zbiornik słodkiej wody w Palestynie to jezioro Genezaret (od hebr. *kinnor-harfa*). Przy nim koncentrowało się życie Galilei. Rozwijało się rybołówstwo, handel rybami i rzemiosło. Palestyna nie obfitowała także w źródła, które dawały wodę nieregularnie, gdyż często wysychały⁸⁷. Religia Kananejczyków widziała w źródłach manifestację obecności lub działania Bożego nawadniającego ziemię oraz dostarczającego wody trzodzie i ludziom. Wokół tych miejsc powstawały później miejscowości, biorące swą nazwę od nazwy źródła. W Biblii możemy spotkać np.: עֵין עֶגְלַיִם (En Eglaim; Ez 47,10), עֵין גַּנִּים (En-Gannim; Joz 15,34), עֵין גֵּדִי (En-Gedi; 1 Sm 24,1).

Pod względem żeglugi obszar Kanaanu jest szczególnie uprzywilejowany, posiada bowiem dostęp aż do trzech mórz: Śródziemnego (Wj 23,31; Joz 1,4; 1 Krl 5,9), Martwego (Rdz 14,3; Pwt 4,49; Joz 3,16; Ez 47,19) i Czerwonego (Wj 14)⁸⁸.

W ośrodkach Syro-Palestyny dominowali „wielcy” bogowie ludów sąsiednich: El i Baal⁸⁹. W panteonie El przedstawiany był jako ojciec bogów i ludzi, władca czasu; natomiast aktywniejszy Baal dominował w panteonie bogów jako bóg burzy i deszczu. „Religia ta nie była oryginalna, lecz w treści liturgicznej i mitologicznej podobna do religii ludności w Mezopotamii”⁹⁰.

⁸⁴ M. ADAMSKI, „Palestyna – ojczyzna proroków. Topografia biblijnych krain geograficznych”, *Scriptura Sacra* 17 (2013) 125–143, 129.

⁸⁵ W czasach biblijnych tylko w pięciu miejscach Jordanu były możliwe przeprawy pomiędzy dwoma brzegami, zob. A. LIPIŃSKI, *Archeologia biblijna. Treść objaśniają liczne ryciny i pięć map* (Warszawa 1911) 32.

⁸⁶ Jordan pojawia się w wielu starotestamentalnych opowiadaniach relacjonujących przebieg bitew, np. Sdz 6,33; 2 Sm 10,17.

⁸⁷ Woda źródeł i rzek jako swobodnie płynąca była nazywana „wodą żywą”

⁸⁸ P. OSTAŃSKI, „Pytanie o żeglugę morską u starożytnych Izraelitów”, *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figłowi i Tadeuszowi Hanelstowi w 70. rocznicę urodzin* (ed. M. OLCZYK – P. PODESZWA; Gniezno 2010) 331–351, 332.

⁸⁹ A. MROZEK, „Religie Palestyny, Syrii i Arabii”, *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu. Praca zbiorowa* (ed. K. PIŁARCZYK – J. DRABINA; Kraków 2008) 259–310, 277.

⁹⁰ S. WYPYCH, *Księga Jozuego* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 4; Częstochowa 2015) 43.

Przedstawiony kontekst kulturowy krajów ościennych Izraela potwierdza ścisłą zależność egzystencji tych ludów od czynnika hydrologicznego. Woda wpływała nie tylko na życie człowieka w sferze podtrzymywania życia (rolnictwo, nawodnienia), ale, co więcej, oddziaływała na kult i wierzenia. W tej perspektywie dokonana zostanie charakterystyka motywu wody w Biblii, odszukując elementy oryginalne i niezależne od ujęcia swych sąsiadów.

1.3. Motyw wody w Biblii

Woda na kartach Biblii posiada trzy główne znaczenia: jest siłą kosmiczną, kontrolowaną przez Boga, materią umożliwiającą oczyszczenia oraz źródłem życia. W niemalże 600 odnośnikach dotyczących tematu wody posiada ona różne znaczenia. Są to: życie lub śmierć, błogosławieństwo lub ucisk, chaos lub ład⁹¹. W Ziemi Świętej woda jest cenna, oczekiwana; to powód do dziękczynienia.

1.3.1. Bóg stwórcą wód

W biblijnym opisie stworzenia tradycji kapłańskiej wśród sześciu dni stworzenia trzykrotnie pojawia się motyw wody⁹². Występuje on w dziele dnia drugiego (Rdz 1,6-7), trzeciego (Rdz 1,9-13) oraz piątego (Rdz 1,20-23).

Po pierwszy raz woda wspomniana jest w drugim wersecie Księgi Rodzaju, gdzie czytamy, że Duch Boży unosił się nad „wodami” (מַיִם) stanowiącymi część pierwotnego chaosu (תְּהוֹם וְבֵהוֹם)⁹³. Duch ten, według J. Lemańskiego, wyraża „jakiś aspekt boskości obecny ponad pierwotnym praocceanem i ciemnością”⁹⁴. Według Heksaameronu pierwotny chaos istniał, zanim Bóg rozpoczął dzieło stworzenia. Chaos miał wyrażać wrogą i destruktywną siłę, zagrażającą nowemu porządkowi stworzenia. W podobnym kluczu interpretuje תְּהוֹם (tehom – „otchłań”) Westermann, wskazując na cechy jakościowe (bezpostaciowość wód), a nie lokalne (jakiś konkretnie istniejący zbiornik)⁹⁵. Według Brzegowego תְּהוֹם nie jest żadną mityczną siłą, ale określeniem wielkiej wody, powodzi⁹⁶. Mimo różnych interpretacji תְּהוֹם znajduje się pod kontrolą Boga w granicach mu

⁹¹ M.E. BOISMARD, „Woda”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR; Poznań 1994) 1058, 1111.

⁹² Z. CIEŚLAK – K. KOWALIK – D. KWIATKOWSKI, *Chrzest – nowe narodziny z wody i Ducha Świętego. Pismo Święte – liturgia – prawo kanoniczne* (Studia i Materiały 172; Poznań 2014) 31.

⁹³ H. Gunkel uważa, że rzeczownik *tehom* – „odmęt”, który w 1,2 oznacza praoccean, jest odpowiednikiem imienia Tiamat – bogini wód słonych z babilońskiego Enuma Elis, zob. H. GUNKEL, *Genesis* (Göttingen 1977) 103.

⁹⁴ J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11* (NKB.ST I/1; Częstochowa 2013) 150.

⁹⁵ C. WESTERMANN – J.J. SCULLION, *Genesis 1–11. A Commentary* (London 1984) 583.

⁹⁶ T. BRZEGOWY, *Heksaameron i inne studia nad Starym Testamentem* (Rozprawy i Studia Biblijne 45; Warszawa 2012) 89.

wyznaczonych⁹⁷. To działanie widoczne jest choćby w historii potopu czy w uwolnieniu Izraelitów z Egiptu.

Dzień drugi (Rdz 1,6-7) przynosi podział wód dokonany władzą Boga. Granicę między wodami górnymi a dolnymi stanowi sklepienie niebieskie, które pełni funkcję „jakby zapory przedzielającej”⁹⁸. Sklepienie w kształcie ogromnego kłosa (Ps 19,2; Hi 37,18) miało powstać w wodach pierwotnego chaosu. Po rozkazie Boga kłos wraz z wodami znajdującymi się „ponad” uniósł się w górę, pozostawiając na dole wody, które były pod sklepieniem. Podział wód nie wiązał się z nadaniem im nazw własnych – nadal określone były hebrajskim słowem מַיִם z dookreśleniem ich położenia. Dalsze działanie Boga dotyczyło wód dolnych, co oznacza, że „Stwórca nie zakończył jeszcze swego działania względem nich. Jako takie stanowią zagrożenie dla życia. Konieczne będzie określenie ich granic, tak by móc je wprząc w służbę życiu powołanemu przez Boga”⁹⁹.

Polecenie Boga w trzecim dniu (Rdz 1,6-13) dotyczyło zebrania się wód dolnych w jedno miejsce; miało to na celu wyłonienie się przestrzeni ziemi¹⁰⁰. Zbiorowisko wód Bóg nazwał morzem (בַּיָּם)¹⁰¹ i tak określił granice wód pierwotnego chaosu (por. Ps 33,7; Prz 8,27-31), które przestają być groźne (por. Ps 104,6-7). Jako suweren nie dopuszcza, by znowu zalały ziemię (por. Ps 18,16). W trzecim dniu powstały już wszystkie przestrzenie dla mającego pojawić się życia. Semicci uważali wszystkie wody ziemi za jedną swoistą całość. Według E. Zawiszewskiego zwrot „jedno miejsce” „obejmuje wszystkie zbiorowiska wód, a więc oceany, morza i rzeki”¹⁰².

Motyw wody pojawia się w czasie powołania do życia istot żywych (Rdz 1,20-23), które zasiedliły wody mórz. Ich uprzywilejowany charakter wynika z pierwszeństwa wypełnienia tych przestrzeni przed innymi. Do stworzeń morskich Bóg zwraca się w sposób bezpośredni, co może wskazywać na bliską relację między nimi a Stwórcą¹⁰³ lub uwydatnić podziw dla siły rozrodczej istot żywych, będącej błogosławieństwem Boga, który uzdalnia człowieka (Rdz 1,28) i istoty żywe (Rdz 1,22) do przekazywania życia¹⁰⁴.

Dzieło stworzenia ziemi i nieba oraz istot żywych pozostających we wzajemnej harmonii zostało oddane czasownikiem oznaczania czynności Boga: בָּרָא (*bara*), w formie *qal* tworzących coś nadzwyczajnego i jedyne. Pierwotny chaos, z którego Bóg stworzył

⁹⁷ G. SZAMOCKI, „Aktywność Boga przed stworzeniem? Kolejna próba interpretacji Rdz 1,1-2”, *Collectanea Theologica* 73/4 (2003) 31–52, 41.

⁹⁸ S. ŁACH (ed.), *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu I/1; Poznań 1962) 187–188.

⁹⁹ Z. PAWŁOWSKI, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (Rozprawy i Studia Biblijne 13; Warszawa 2003) 180–181.

¹⁰⁰ W kosmogonii egipskiej z praocceanu Nun wyłonił się prapagórek.

Z uwagi na bezmiar wód autor poematu użył liczby mnogiej zamiast pojedynczej, por. T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie, egzegeza, teologia* (Academica 27; Tarnów 2010) 212. Inną interpretację podaje Rittel, dla którego morze nie reprezentuje jakiegoś konkretnego obiektu, lecz jest ogólną nazwą wód, por. RITTEL, *Obrazy wody w Biblii*, 25.

¹⁰² J.S. SYNOWIEC, *Na początku. Pradzieje biblijne. Rdz 1,1–11,9* (Kraków 1996) 25.

¹⁰³ PAWŁOWSKI, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*, 325.

¹⁰⁴ M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu* (Poznań – Warszawa 1970) 227.

świat, pozbawiony jest jakichkolwiek cech boskich. A stworzenie świata nie jest wynikiem walki z jakąś wrogą siłą, co charakterystyczne było dla mitologii krajów ościennych. Bóg jako stwórca świata posiada całkowitą kontrolę, pierwszeństwo i niezależność nad wszystkimi żywiołami i w ten sposób objawia swoją moc. Jest On zatem także panem wszystkich wód. Władzę Boga nad wodami po mistrzowsku przedstawia Ps 104. Wedle swego uznania mógł powodować suszę lub powódź (Hi 12,15). Stwórca czuwał, aby deszcz spadał we właściwym czasie (Kpł 26,4). Jego regularność wpływała na obfitość zniw (Am 4,7). Do prerogatyw Boga należało także napelnianie wodą rzek i strumieni (Iz 44,27), a ich opróżnienie wywoływało suszę i klęskę głodu.

Israelczycy przejęli poglądy sąsiednich ludów dotyczące budowy świata. Wyobrażano sobie, że ziemia ma kształt kolistej wyspy, unoszącej się na wodach dolnych (Wj 20,4; Ps 136,6)¹⁰⁵. Wody górne utrzymywane były na swoim miejscu dzięki sklepieniu niebieskiemu, uważanemu za powierzchnię trwałą przezroczystego kryształu (Wj 24,10) lub tkaniny rozpiętej na wzór namiotu mieszkalnego (Iz 40,22). Woda opadała na ziemię po otwarciu słuz firmamentu w postaci deszczu (Rdz 7,11; Iz 24,18) lub rosy (Hi 29,19; Wj 16,13). W pobliżu wód górnych doszukiwano się także zbiorników na grad i śnieg (Hi 38,22) oraz magazynów burzy i wiatrów (Jr 10,13). Z wód dolnych, na których osadzona była ziemia, a nie z opadów deszczu brały swój bieg rzeki oraz źródła. Nad wodami górnymi lokalizowano siedzibę Boga (Rdz 21,17; Ps 18,11-16)¹⁰⁶.

Woda pierwszego opisu stworzenia to „element Boskiej kreacji stojący u początku dziejów, samym swym zaistnieniem objawia Boży zamysł uprzedzającej troski o człowieka. (...) Jego nieodłączną towarzyszką będzie woda, żywicielka i znak błogosławionej, choć czasem karzącej obecności Boga”¹⁰⁷.

1.3.2. Znak błogosławieństwa płynącego z życia z Bogiem

Woda na wszystkich kartach Biblii pozostaje niezmiennie pod władzą i kontrolą swego Stwórcy. Przybierając różną postać i ujawniając się na różne sposoby, staje się także narzędziem w ręku Boga. Woda stanowi przede wszystkim źródło i potęgę życia, bez niej ziemia przypomina wysuszoną pustynię, krainę głodu i pragnienia¹⁰⁸.

Drugi, jahwistyczny opis stworzenia rozpoczyna się od stwierdzenia, że dlatego świat był suchy i niezamieszkały, iż nie spadł jeszcze deszcz, ani nie został wykopany żaden kanał¹⁰⁹ dla nawodnienia terenu¹¹⁰. Autor natchniony znał realia Palestyny, gdzie

¹⁰⁵ J.S. SYNOWIEC, *Pięćoksiąg. Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa* (Kraków 2000) 20.

¹⁰⁶ SYNOWIEC, *Na początku. Pradzieje biblijne. Rdz 1,1-11,9*, 52-58.

GÓRNICKI, *Woda w duchowych przeżyciach człowieka*, 68.

¹⁰⁸ BOISMARD, „Woda” 1058.

¹⁰⁹ M. Peter, dokonując analizy gramatycznej Rdz 2,6, wyklucza możliwość tłumaczenia słowa **תַּנּוּחַ** jako „kanał”, lecz oddanie go terminem: „mgła”, „obłok”, „fala” lub „źródło wody”

¹¹⁰ Widoczny jest tu znany podział wód na górne – spadające z nieba i dolne – wypływające z ziemi.

gromadzenie wody deszczowej i gospodarowanie wodami rzek i strumieni były na porządku dziennym¹¹¹. W biblijnym opisie taki stan rzeczy spowodowany jest brakiem dwóch zasadniczych elementów mogących użyźnić ziemię: interwencji Boga (deszcz) oraz pracy człowieka (budowniczego kanałów)¹¹².

W przeciwieństwie do tego opisu stoi tajemniczy i przebogaty ogród, będący miejscem opisywanych w kolejnych wersach zdarzeń biblijnych. Z ogrodu wypływa rzeka¹¹³, która nawadnia cały obszar ziemi dzięki czterem odnogom (hebr. **אֲרְבַּע נָחַל**)¹¹⁴, których nazwy zapisał autor natchniony: Pizon, Gihon, Hiddekel, Eufrat. Autor natchniony, wymieniając nazwy tych rzek, nie tyle stara się oznaczyć położenie ogrodu w Edenie¹¹⁵, ile wskazuje na wspaniałe warunki życia w „raju rozkoszy” (wg Wulgaty), pierwotny stan szczęścia pierwszych rodziców¹¹⁶ oraz błogosławieństwo płynące ze świadomości umiłowania przez Boga i braterskiej wspólnoty¹¹⁷. Powołaniem człowieka w tej przestrzeni było doglądanie ogrodu, gdyż drzewa same rodziły owoce, a o wodę nie trzeba było się starać, bo było jej pod dostatkiem.

C. Westermann nadaje rzekom charakter „arterii życia”, zgodnie z którym wszystkie rzeki ożywiającae rozmaite krainy mają swe źródło w strumieniu wypływającym i nawadniającym Eden¹¹⁸. Pośrodku raju znajdowało się „drzewo życia” (hebr. **עֵץ חַיִּים**), z którego – według Aertsy – wypływały życiodajne wody¹¹⁹. W nieco poetycki sposób pisze o raju S. Łach: „Wspaniały musiał to być ogród i obficie nawodniony przez rzekę, która po wyjściu z ogrodu dostarczała jeszcze wód czterem potężnym rzekom”¹²⁰.

Do kontekstu wody dającej życie i błogosławieństwo, będącej znakiem obfitości i nadprzyrodzonego życia z Bogiem, nawiązują prorocy okresu niewoli babilońskiej. W planach odrodzenia ludu Bożego Bóg oczyści serce człowieka, by ten mógł wiernie zachowywać Prawo (Ez 36,24-27). Błogosławieństwem dla człowieka, roślin i obfitych plonów jest deszcz, a dany będzie przez Boga w swoim czasie (Ez 34,26) jako Jego odpowiedź na wierną służbę swego ludu, będąc potwierdzeniem Jego mocy i boskiej

¹¹¹ P. GILBERT, „Idea stworzenia w Starym Testamencie”, *Communio* 2–4 (1982) 46–57, 46.

¹¹² BRZEGOWY, *Pięćksiąg Mojżesza*, 232.

¹¹³ Według egzegetów rzeka ta jest innym źródłem wody niż przywołana mgła, fala w Rdz 2,6. To źródło nie byłoby w stanie nawodnić całej powierzchni ziemi przed stworzeniem człowieka, por. U. CASSUTO, *From Adam to Noah. A Commentary on the Book of Genesis I–VI* (Jerusalem 1961) 104. Autorzy SSBib przypuszczają, że źródłem wód była otchłań wód podziemnych.

¹¹⁴ Liczba cztery wyraża ideę wielości, bogactw, dostatku i uniwersalizmu, por. D. DZIADOSZ, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju* (Przemyśl 2011) 124; T. JELONEK, *Biblia a mity o Raju i Złotym Wieku* (Biblia w Świecie Mitów; Kraków 2010) 14.

¹¹⁵ Uczni dopatrują się położenia biblijnego ogrodu w Armenii, Mezopotamii, Arabii czy wyżynie Pamiru.

¹¹⁶ S. ŁACH (ed.), *Księga Rodzaju*, 205.

¹¹⁷ T. STANEK, „Opis stworzenia świata w Rdz 1,1–6,8 w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej”, *Genesis 1–3. Tekst, interpretacje, przemyślenia* (ed. Z. PAWŁOWSKI; Scripta Theologica Thoruniensia 8; Toruń 2009) 26.

¹¹⁸ WESTERMANN – SCULLION, *Genesis 1–11. A Commentary*, 294.

¹¹⁹ T. AERTS, „Man and His World. Biblical and Melanesian Worldviews”, *Melanesian Journal of Theology* 5/1 (1989) 27–51, 28.

¹²⁰ S. ŁACH (ed.), *Księga Rodzaju*, 206.

skuteczności¹²¹. Naród zostanie zaprowadzony do tryskających źródeł wody, co oddali od niego głód i pragnienie (Jr 31,9; Iz 49,10).

Sam powrót z niewoli według proroków będzie wspanialszy od *exodusu* Izraelitów z Egiptu. Ziemia zamieni się w zielony ogród (Iz 41,17-20), a spragniony kraj – w same źródła (Iz 35,6n). Zdumiewające obrazy urodzajności, stanowiące echo wód będących mieszkaniem wielu stworzeń z Rdz 1, wskazują na nowe stworzenie, nieustannie zasilane przez strumień wypływający z Syjonu¹²², który „symbolizuje ożywczą moc Boga, która rozprzestrzeni się w czasach mesjańskich i pozwoli ludziom przynosić owoc w pełni”¹²³. Strumień ten, różny od wezbranych i niszczycielskich potoków pory zimowej, dokona przemiany pustyni w urodzajny ogród¹²⁴. Będzie to czas powrotu do szczęścia z ogrodu Eden (Ez 47,1-12), gdzie woda da możliwość odpoczynku, regeneracji sił, ponownego narodzenia (zob. Ps 23,2). Obraz przemiany pustyni łączy odbudowę sanktuarium z odnowieniem samego narodu. Lud Boży znajdzie w tych wodach życie (Jl 4,18), czystość (Za 13,1) i świętość (Ps 46,5).

Woda w przesłaniu prorockim ukazuje miłość Jahwe względem swego stworzenia, jest przejawem dobroci, przychylności, błogosławieństwa i powrotu do utraconej harmonii z Bogiem i daru obfitości życia¹²⁵. Wskazuje także na całkowitą niezależność Boga – On jest Panem życia, tego duchowego i fizycznego, gdyż w wizji proroka Ezechiela opisywany strumień ma swój początek w świątyni, miejscu przebywania Boga (Ez 47,1-12)¹²⁶.

1.3.3. Narzędzie gniewu Bożego

Woda może być narzędziem sądu, kary, znakiem sprawiedliwości Bożej, jak również wszechmocy i błogosławieństwa. Bóg jako Pan całego stworzenia może także wykorzystać wodę jako narzędzie swego gniewu i ocalenia. Gniew Boga nie jest skutkiem utraty panowania nad sobą. To raczej rezultat świadomego sądu nad grzechem – działaniem adekwatnym do okoliczności i zgodnym z Jego świętością i sprawiedliwością. Zatem decyzja o kataklizmie nie była wyrazem nienawiści Boga do człowieka, lecz do wszelkiego zła i grzechu¹²⁷. Najczęstszą z form gniewu Bożego (obok ognia) były obrazy: potopu (Rdz 7), suszy (1 Krl 8) i fal morskich (Jon 1; Ps 42,8). Woda w tym kontekście budziła strach jako element dezintegracji trwałego porządku.

¹²¹ SZCZEPANOWICZ, *Ziemia Święta. Geografia biblijna*, 180.

¹²² M. LEWANDOWSKA, „Relacja pomiędzy symboliką wody a życiem w Ewangelii Janowej”, *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 28/1 (2016) 139–154, 143.

¹²³ BOISMARD, „Woda”, 1061.

¹²⁴ CIEŚLAK – KOWALIK – KWIATKOWSKI, *Chrzest – nowe narodziny z wody i Ducha Świętego*, 76.

¹²⁵ J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela* (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w Przekładzie z Języków Oryginalnych; Lublin 1998) 318.

¹²⁶ J. HOMERSKI, „Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 21/1 (1974) 15–24.

¹²⁷ D. ADAMCZYK, „Zepsucie moralne ludzkości jako przyczyna potopu”, *Studia Warmińskie* 47 (2010) 25–36.

Biblijna opowieść o potopie¹²⁸ jest najwymowniejszym przykładem niszczącego i niebezpiecznego żywiołu, jakim jest woda. Bóg w odpowiedzi na zachowywanie przymierza przez lud podtrzymywał równowagę wód górnych i dolnych. Jedynym ratunkiem dla upadłej ludzkości wydało się odnowienie życia w wyniku żywiołu wody¹²⁹ przez powrót do pierwotnego stanu sprzed stworzenia¹³⁰. Wzmianka z Rdz 7,11 o otworzeniu się upustów nieba i o wytrysnięciu wód wielkiej otchłani podkreśla gwałtowność samego kataklizmu. Wody pierwotnego chaosu, powstrzymane wcześniej przez sklepienie i oddzielone od suchej ziemi, zniszczyły stworzony porządek¹³¹. Są to te same wody, które rozdzielone przez Boga w czasie drugiego dnia stworzenia jako jedyne nie zostały określone „dobrymi”¹³². Należy jednak zauważyć, że z groźnej otchłani wytryskują źródła, a dla Hebrajczyków pojęcie מַיִן תַּיִם posiadało pozytywny wydźwięk¹³³.

Obraz wielkiego kataklizmu wydaje się zlagodzony motywem padającego deszczu הַגֶּשֶׁם (*hageszem*). W Rdz 7,4 użyte zostało inne określenie na deszcz: מָטָר (*matar*). Egzegeci niekiedy kładą nacisk na ten niuans znaczeniowy. Rzeczownik הַגֶּשֶׁם oznaczałby intensywny deszcz (podobnie jak w 1 Krl 18,41; Ez 13,11), natomiast מָטָר – normalne opady deszczu¹³⁴. Sam rzeczownik „potop” (מַבּוּל – *mabul*) pierwotnie nie oznaczał samego kataklizmu, ale zbiornik wód górnych, oddzielonych od ziemi sklepieniem niebieskim¹³⁵. Dopiero później rozumiano go jako oznaczenie samej katastrofy (Syr 44,17). W opisie jahwisty מַבּוּל nie oznacza całego okresu, kiedy ziemia pozostawała zalana, lecz jej szczytowy moment (czas czterdziestu dni). Natomiast późniejszy stan zalania ziemi oddany jest słowem „wody” (מַיִם).

Rdz 8,1 stwierdza: „Pan sprawił, że wiatr powiał nad ziemią i wody zaczęły opadać” Równocześnie Bóg zamknął niebezpieczne źródła i ustał deszcz¹³⁶. Działanie to oddane jest czasownikiem „pamiętać”¹³⁷, „przypomnieć sobie” (זָכַר) i wpisuje się w szereg su-

¹²⁸ Potop ma swe liczne paralele pozabiblijne. Motyw ten występuje m.in. w: tekście sumeryjskim z Nippur, fragmencie epepei o Enki i Atrahasisie, opowiadaniu Berossusa czy eposie o Gilgameszu, por. T. JELONEK, *Biblia a mity. O Walce Kosmicznej* (Biblia w Świecie Mitów; Kraków 2011).

¹²⁹ S. WYPYCH, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych* (ed. J. FRANKOWSKI; Warszawa 1987) 1: *Pięcioksiąg*, 65.

¹³⁰ A. LIGEŻA – M. WILK, *Od popiołu do ognia. Rozmowy o czytaniach liturgicznych okresu Wielkiego Postu. Stary Testament* (Kraków 2010) 70.

¹³¹ BOISMARD, „Woda”, 1111.

¹³² M. MAJEWSKI, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu* (Kraków 2018) 172.

¹³³ Ł. LASKOWSKI, *Motyw potopu jako nowego stworzenia w Biblii* (Studia Biblica Lublinensia 7; Lublin 2010) 106.

¹³⁴ LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 387.

¹³⁵ L. STACHOWIAK, *Potop biblijny. Tworzywo literackie, treść opowiadania, teologia* (Jak Rozumieć Pismo Święte 4; Lublin 31996) 70.

¹³⁶ STACHOWIAK, *Potop biblijny*, 80.

¹³⁷ Czasownik „pamiętać” oddaje całą ostrość biblijnego sensu wiary, który nie opiera się na abstrakcyjnych założeniach teologii, lecz na historycznych interwencjach Bożych, por. E. ZAJĄC, *Potop. W tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni* (Studia Biblica Lublinensia 1; Lublin 2007) 28.

werennych działań Boga zakończonych przymierzem noachickim¹³⁸. Z biblijnego opisu potopu wylania się obraz Boga jako gwaranta istnienia kosmosu. Owa stałość wpływa z błogosławieństwem udzielonego Noemu i jego rodzinie, wchodzących w nowy etap historii zbawienia¹³⁹, a M. Arndt podkreśla, że „stałość naturalnego rytmu pór roku i dni jest obrazem stałości Bożej obietnicy”¹⁴⁰.

1.3.4. Narzędzie ocalenia Bożego

Opis wybawienia życia Hebrajczyków i wyjścia z niewoli egipskiej poprzedza historia narodzin Mojżesza i jego ratunku od niechybnej śmierci. Ocalenie Mojżesza stanowi zapowiedź ocalenia życia całego narodu¹⁴¹. „Wody, które miały unicestwić wybranych przez Boga do realizacji Jego zbawienia, staną się zaczątkiem klęski przeciwnika Boga, jakim jest faraon”¹⁴². Sama etymologia imienia Mojżesza wskazuje na fakt wydobywania dziecka z wody przez córkę faraona i nawiązuje do מִצְּיָאָה („wydobyć”, „wyjąć”)¹⁴³. W całym wydarzeniu *exodusu* Mojżesz pełni rolę pośrednika, natomiast JHWH kieruje biegiem wydarzeń i Jego moc przynosi zwycięstwo Hebrajczykom¹⁴⁴.

Przełomowe wydarzenie w dziejach narodu wybranego – wyjście z Egiptu i przejście przez Morze Trzciny – stanowi figurę procesu wybawienia całej ludzkości. Wśród plag egipskich niektóre bezpośrednio były związane z wodą jako narzędziem kary (przemiana wód Nilu w krew, krew na odrzwiach domów znakiem dla anioła śmierci). A samo przejście przez morze jest preludium otwierającym nowy etap w dziejach zbawienia¹⁴⁵. W konfrontacji Jahwe – faraon żywioł wody jest posłuszny swemu stwórcy. Dla Izraela stał się on ocaleniem – bramą prowadzącą ku wyzwoleniu z niewoli i wprowadzeniem do ziemi Kanaan, miejsca obiecanego patriarchom. Natomiast dla faraona wody stały się antycypacją sądu ostatecznego, w toni morskiej ginie on i jego wojsko¹⁴⁶. Fakt ocalenia narodu stał się punktem wyjścia do pogłębienia i umocnienia wiary w moc Boga. „Izraelici, widząc martwych Egipcjan, uznali to za dzieło Jahwe i odtąd nie boją się już rydwanów, ale Boga Jahwe”¹⁴⁷.

¹³⁸ LASKOWSKI, *Motywy potopu jako nowego stworzenia w Biblii*, 108.

¹³⁹ DZIADOSZ, *Tak było na początku*, 240.

¹⁴⁰ M. ARNDT, „Przymierze z Noem (Rdz 9,1-17)”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 12 (1987) 99–110, 109.

¹⁴¹ Opowiadanie o ocaleniu Mojżesza wpisuje się w cykl starożytnych opowiadań o ocaleniu osób pełniących istotną funkcję w dziejach świata, np. historia ocalenia Sargona I, egipski mit o Horusie.

¹⁴² D. DZIADOSZ, „Biblijny kontekst tradycji o narodzinach Mojżesza (Wj 1,8–2,10)”, *Collectanea Theologica* 76/2 (2006) 51–77.

¹⁴³ J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 2; Częstochowa 2009) 122.

¹⁴⁴ CIEŚLAK – KOWALIK – KWIATKOWSKI, *Chrzest – nowe narodziny z wody i Ducha Świętego*, 55.

¹⁴⁵ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 315.

¹⁴⁶ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 325.

¹⁴⁷ D. DZIADOSZ, „Przejście przez morze – aktywna obecność Boga kreująca Izrael (Wj 13,17–14,31)”, *Verbum Vitae* 6 (2004) 71–92, 72.

„Woda w pustynnych warunkach nabiera dosłownego znaczenia wody życia”¹⁴⁸. Jej obecność warunkowała przetrwanie i przebieg marszu narodu wybranego wzdłuż naturalnych źródeł wody (rzek, studni, cystern). Lud wielokrotnie wołał o wodę, a nawet buntował się z powodu jej braku. Historia cudownego wydobycia wody ze skały (Wj 17) stanowi typ sakramentalnego źródła łaski danej nam dzięki Chrystusowi. Izraelici doświadczyli szczególnej opieki i troski JHWH o swoje życie. „Powiązanie wody i życia stało się dla Izraelitów oczywiste”¹⁴⁹.

Opis przejścia przez Jordan zamieszczony w Księdze Jozuego zawiera wiele paralel do przekroczenia przez naród wybrany Morza Sotowia. W przeciwieństwie do opisu w Księdze Wyjścia, wody nie stanęły murem po obu stronach, lecz zatrzymała się woda spływająca z góry, a poniżej miejsca przejścia po prostu spłynęła do Morza Martwego¹⁵⁰. Wejściu do ziemi Kannan towarzyszyło oczyszczenie (dosłowni: uświęcenie się) całego ludu¹⁵¹. Zatrzymanie wód spowodowane było wejściem Arki Przymierza w toń Jordanu. „Arka była symbolem obecności JHWH w momencie wejścia w posiadanie Ziemi Obiecanej. Tak JHWH objawił się jako władca natury i historii”¹⁵². Bóg pozostał wierny danemu przymierzu. Oto skończył się czas obietnicy, a rozpoczynał się etap posiadania Kanaanu jako Ziemi Obietnicy¹⁵³.

Biblia odmitologizowała morze z pogańskich wyobrażeń, mimo to nadal było ono symbolem niebezpieczeństwa, śmiertelnej zagłady¹⁵⁴, niekiedy bywało nawet utożsamiane z siłami zła (Dn 7,3; Ap 13,1). Stały za tym bliskie konotacje morza i szeolu oraz zamieszkiwanie mórz przez potwory morskie: Lewiatana (Hi 3,8), Rahaba (Iz 30,7) czy Tannin (Ps 74,13)¹⁵⁵. „Jakkolwiek Stwórca ujarzmił u początków te istoty, wprowadzając suwerennie we wszystko swój ład i rozciągnął nad nimi swoją władzę, to mimo wszystko zachowują one część swych przywilejów i dopiero u kresu czasów zostaną ostatecznie pokonane”¹⁵⁶.

Historia proroka Jonasza dowodzi przekonaniu, że bóstwa akwaticzne miały dowodzić morskim żywiołem. Toń morza odzwierciedlała niestałe uczucia panujące

¹⁴⁸ RITTEL, *Obrazy wody w Biblii*, 36.

¹⁴⁹ S. ŁUCARZ, „Woda w starożytności greckiej i biblijnej”, *Oblicza wody w kulturze* (ed. Ł. BURKIEWICZ – P. DUCHLIŃSKI – J. KUCHARSKI; Humanitas. Studia Kulturoznawcze. Badania; Kraków 2014) 11–18, 14.

¹⁵⁰ WYPYCH, *Księga Jozuego*, 150.

¹⁵¹ J. ŁACH, *Księga Jozuego. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, eskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu 3/1; Poznań 2013) 175.

¹⁵² G. SZAMOCKI, *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1–5,1). Historiografia, teologia, pareneza* (Gdańsk 2011) 325.

¹⁵³ S. Jankowski, „Chrzest – historia, praktyka, znaczenie”, *Studia Włocławskie* 19 (2017) 105–130, 148.

¹⁵⁴ GÓRNICKI, *Woda w duchowych przeżyciach człowieka*, 136.

¹⁵⁵ L. RYKEN, „Morze”, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (ed. L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2003) 507.

¹⁵⁶ G. HERRGOTT, „Połowić morski”, *Praktyczny słownik biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów* (ed. A. GRABNER-HAIDER – T. MIESZKOWSKI – P. PACHCIAREK; Warszawa 1994) 1013.

w panteonie bóstw często targanego kłótniami i wzajemnymi sporami. Według mitów wrogość morza mogli powodować także ludzie, czego przykładem jest postać proroka Jonasza. „Wrzucony do morza Jonasz nie zostaje pochłonięty przez odmęty morskie, lecz z woli Bożej zostaje połknięty przez ogromną rybę, w której brzuchu spędza trzy dni i trzy noce”¹⁵⁷. To, co pozornie dla wielu oznaczało śmierć – wyrzucenie za burtę, dla Jonasza przyniosło ratunek. Opowiadanie o proroku Jonaszu po raz kolejny dowodzi wszechmocy JHWH, który sam jest Panem nieba i ziemi, rządząc wszystkimi wypadkami¹⁵⁸.

Odwwołanie się do niszczącej dramaturgii wody często odbywało się za pomocą metafor odnoszących się do jej ruchów i fal. W aktach tego dramatu występują: śmierć („Ogarnęły mnie fale śmierci i zatrwożyły mnie odmęty niosące zagładę”, Ps 18,5); samotność („Nade mną przeszły Twoje gniewy [...] Otaczają mnie nieustannie jak woda [...] Odsunąłeś ode mnie przyjaciół i towarzyszy”, Ps 88,17-19); szyderstwo („Mówią o mnie siedzący w bramie [...] wybaw mnie od tych, co mnie nienawidzą, i z wodnej głębin!”), Ps 69,13-15); wojna („gdy ludzie przeciw nam powstałi [...] wówczas zatopiłaby nas woda, przepłynąłby nad nami potok”, Ps 124,24). W każdej z tych sytuacji wiara i zaufanie Jahwe są gwarantem ocalenia. Dawid zaświadczył: „On mnie wyciąga z wysoka i chwyta mnie, wydobywa mnie z toni ogromnej” (Ps 18,17)¹⁵⁹.

Motyw Boga wymierzającego karę i dającego zbawienie pojawia się w Księdze Izajasza¹⁶⁰. Bóg „przyjdzie jak gwałtowny potok [...] [by] odpłacić swoim przeciwnikom gniewem” (Iz 59,19), lecz zarazem Odkupiciel wybawi tych, którzy się nawrócą. Pierwsze rozdziały Księgi przynoszą szereg obrazów Izraela pozbawionego wody: winnica zamienia się w pustynię (Iz 5,7). Brak wody jest również konsekwencją wzgardzenia przez lud wodami Siloe. Kulminacyjnym momentem jest wygnanie narodu i wyschnięcie rzek (Iz 15,6). Brak wody oznacza śmierć. Jednocześnie woda nabiera metafory soteriologicznej. Jeden z wersetów Księgi obwieszcza: „będziecie czerpać ze źródeł zbawienia” (Iz 12,3). Oczekiwanie i przyjście wody można odczytywać także w kluczu teofanii Jahwe.

1.3.5. Narzędzie oczyszczenia i symbol czystości moralnej

Woda niesie z sobą zdolność do obmywania i oczyszczania z brudu¹⁶¹. Czynności te były związane ze zwykłym funkcjonowaniem Izraelitów w warunkach pustynnych

¹⁵⁷ T. BRZEGOWY, „Prorocki wymiar Księgi Jonasza”, *Collectanea Theologica* 62/3 (1992) 5–20, 7.

¹⁵⁸ S. ŁACH (ed.), *Księgi Proroków Mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu 12/1; Poznań 1968) 316.

¹⁵⁹ J.C. WILHOIT, „Powódź, Potop”, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (ed. L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2003) 764.

¹⁶⁰ PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 18.

BOISMARD, „Woda” 1060.

(mycie, pranie); wschodnia gościnność wymagała obmycia nóg podejmowanej w swym domu osobie (Rdz 18,4; Łk 7,44).

Rytualne przepisy żydowskie przewidywały wiele form oczyszczenia z użyciem wody¹⁶². Związane to było z wyodrębnieniem stanu kapłańskiego i rytualizacją wody, krwi i oliwy, co znalazło swe odzwierciedlenie w nakazie zachowania świętości i czystości przez Izrael, naród wybrany przez Boga¹⁶³. Sprawowanie czynności kapłańskich wiązało się z oczyszczeniem (Wj 29,4) i dawało prawo do poruszania się w domenie *sacrum*: wykonywania aktów kultu religijnego, składania ofiar, zanoszenia modlitwy¹⁶⁴.

Ablucja wymagana była w przypadku choroby, np. trądu (Kpł 14,8; Lb 19,14-19), lub zaciągnięcia nieczystości rytualnej (Kpł 11,40; 17,15n). Była ona istotnym elementem święta Jom Kippur (Kpł 16,4.24). Podobnie jak w przypadku krajów sąsiednich, obmycie wodą stanowiło przejście ze sfery *profanum* do obszaru *sacrum*. Każdej ablucji towarzyszyła odpowiednia modlitwa i formuła błogosławieństwa. Także wojownicy wracający z wojny przez siedem dni pozostawali poza obozem, gdzie prali swe szaty i oczyszczali się (Lb 19,7-19.21). „Jednak żaden z tych rytuałów nie był w stanie zapewnić trwałej i wewnętrznej czystości i wymagał nieustannego powtarzania”¹⁶⁵. Obok oczyszczeń osób, ablucja towarzyszyła także ubraniom i naczyniom, które miały kontakt z czymś nieczystym (Wj 29,4; Kpł 8,6). Ponadto oczyszczeniom poddawano także naczynia świątynne po kontakcie z czymś świętym (Kpł 6,21)¹⁶⁶.

Wraz z rozwojem myśli Starego Testamentu fizyczny skutek ablucji poszerzono o pojęcie czystości moralnej. Dla proroków obmycie fizyczne i ofiary nie miały znaczenia same w sobie, kiedy nie towarzyszyła im wewnętrzna przemiana (Oz 6,6; Jr 7,21n). Sama nieczystość legalna była wyrazem nieczystości wewnętrznej, od której może uwolnić tylko sam Bóg (Iz 6,5n). W księgach mądrościowych czystość rąk, serca, czoła i modlitwy były warunkiem upodobania w oczach Boga (Hi 11,4.14n; Ps 24). W psalmach także dostrzega się troskę o czystość moralną. Fizyczne oczyszczenie rąk miało symbolizować niewinność (Ps 26,6); często sam Bóg był źródłem oczyszczenia z win i grzechów (Ps 51,4)¹⁶⁷.

¹⁶² L. SZABÓ, „Czysty”, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (ed. L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2003) 194.

¹⁶³ A. MALINA, „Chrzczyciele na pustyni. Chrzest Jana a obmycia rytualne w okresie Drugiej Świątyni”, *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem* (ed. H. DRAWNEL – A. PIWOWAR; Analecta Biblica Lublinensia 2; Lublin 2009) 259.

¹⁶⁴ JANKOWSKI, „Chrzest – historia, praktyka, znaczenie”, 107.

¹⁶⁵ CIEŚLAK – KOWALIK – KWIATKOWSKI, *Chrzest – nowe narodziny z wody i Ducha Świętego*, 26, 66.

¹⁶⁶ R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań 2004) 2: *Instytucje wojskowe – instytucje religijne*, 472.

¹⁶⁷ J.M. DURLESSER, „Water, Drink, Fountain, Wash”, *The Westminster Theological Wordbook of the Bible* (ed. D.E. GOWAN; Louisville – Westminster 2003) 529.

1.3.6. Wody chrztu

Symbolika wody otrzymuje swe znaczenie sakramentalne w chrzcie. Początkowo użycie wody w chrzcie wiązało się z jej właściwościami oczyszczającymi (gr. *baptisma* – „zanurzenie”, „obmycie”, od czasownika *baptidzo*, łac. *baptismus*)¹⁶⁸.

Chrzest Janowy z wody w rzece Jordan „osiąga swój cel, ponieważ nie zmierza do odpuszczenia grzechów, ale do ich wyznania, i kieruje myśl ku osobie, która może przenieść ich odpuszczenie”¹⁶⁹. Woda ma charakter symboliczny i wiąże się z budowaniem Królestwa Bożego na ziemi, z aktem nawrócenia człowieka. Marek Ewangelista podkreślał, że ten ryt był odpowiedzią na ludzkie pragnienie przebaczenia grzechów¹⁷⁰. Zatem miał charakter bardziej moralny niż rytualny, duchowy niż formalny¹⁷¹. Sam akt chrztu był jednorazowy i dotyczył otwartej grupy ludzi.

Ewangelie wspominają o chrzcie Jezusa¹⁷² w dwóch kontekstach: raz, z sensie dosłownym, kiedy przyjął On chrzest w Jordanie, a za drugim razem w znaczeniu przenośnym, gdy sam zapowiada jego przyjęcie (Łk 12,49-53). W obu przypadkach chrzest wiązał się z objawieniem: Bożego synostwa, upodobania i namaszczenia Duchem Świętym. Chrzest Jezusowy powoduje oczyszczenie nie tyle zewnętrzne, ile oczyszczenie duszy, sumienia (1 P 3,21), obmycia z grzechów (1 Kor 6,11) i stosuje do człowieka zbawcze działanie krwi Chrystusa (Hbr 9,13n; Ap 7,14). W perspektywie popaschalnej ma charakter ostateczny i radykalny¹⁷³.

Św. Paweł widzi w chrzcie udzielanym w imię Jezusa zjednoczenie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Zanurzenie w wodzie reprezentuje śmierć i pogrzebanie z Chrystusem, natomiast w wyjściu z niej widzi zmartwychwstanie i zjednoczenie z Chrystusem (Rz 6,3-11). Chrzest jest także zasadą nowego życia, gdyż sprowadza na nas Ducha Świętego w „kąpieli odrodzenia i odnowienia” (Tt 3,5; J 3,5)¹⁷⁴.

1.3.7. Bóg deszczu w wierzeniach Izraela

W religii Hebrajczyków interesujące jest występowanie elementu akwaticznego w kontekście ścisłego monoteizmu. Stary Testament z jednej strony sprzeciwiał się

¹⁶⁸ J. KUDASIEWICZ, „Chrzest”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (ed. H. WITCZYK; Lublin – Kielce 2017) 140.

¹⁶⁹ MALINA, „Chrzczyciele na pustyni”, 268.

¹⁷⁰ D.J. HARRINGTON, „Wstęp do Ewangelii według św. Marka”, *Katolicki komentarz biblijny* (ed. R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2001) 985.

¹⁷¹ JANKOWSKI, „Chrzest – historia, praktyka, znaczenie”, 111.

¹⁷² A. MALINA, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii* (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 34; Katowice 2007).

¹⁷³ CIEŚLAK – KOWALIK – KWIAŃKOWSKI, *Chrzest – nowe narodziny z wody i Ducha Świętego*, 89.

¹⁷⁴ F. AMIOT, „Chrzest”, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (ed. L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2003) 133.

politeizmowi oraz kulowi płodności widocznych w religiach Kanaanu. Z drugiej strony przejął pewne elementy obce i przekształcił je zgodnie z wymogami religii jahwistycznej. Wpływ syryjskiego boga burz Baala na obraz Boga Izraela nie budzi wątpliwości. Może on być rozważany w dwóch koncepcjach: konceptualnej (genetycznej) i lingwistycznej.

Według pierwszej koncepcji pewne elementy obrazu JHWH były przejmowane przez Izrael od kultur ościennych. Źródłem tego mechanizmu, według B. Langego, był chroniczny brak wody w Palestynie, kompensowany obrazem JHWH jako boga burzy¹⁷⁵. Konceptualizacja odbywała się na zasadzie projekcji, substytucji i idealizacji. W swych opiniach B. Lange dochodzi do wniosku, że teksty niektórych psalmów (np. Ps 29) powstały przez mechaniczną zamianę imienia Baala na Jahwe w poematach kananejskich¹⁷⁶. Wskazuje na to choćby motyw burzy, pierwotnie wskazujący na bóstwo burzy: „Głos Pański ponad wodami, zagrzmiął Bóg majestatu: Pan ponad wodami niezmiernymi!” (Ps 29,3).

Według drugiej koncepcji, zaproponowanej przez A. Troninę, doszło do asymilacji między pierwotną religią Izraela a wierzeniami syryjskimi. Żydzi egipscy po osiedleniu się w ziemi Kanaan spotkali plemiona izraelskie z dominującą rolą boga El. El było imieniem własnym nieizraelskiego boga, głowy panteonu, który opiekował się grupami społecznymi uciskanymi przez władców Kanaanu. El pojawiał się także jako epitet różnych późniejszych bóstw z zakresem ich władzy, odnosząc się do ogólnej idei boga. W Biblii El pojawia się w historii Jakuba w Rdz 33,20: אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל – „El, Bóg Izraela”

Wraz z pojawieniem się Jahwe jako Boga wybawiciela z niewoli, plemiona, które oddawały cześć Ełowi, zaakceptowały JHWH¹⁷⁷. Przyjęcie rolniczo-pasterskiego trybu życia poszerzyło obraz Jahwe wyzwoliciela o Jego troskę i opiekę względem ludu w jego codziennej egzystencji. Jahwe zapewniał obfite plony, był panem życia i śmierci¹⁷⁸. Zatem domeną JHWH stały się obszary będące pod wpływem bóstw kananejskich, szczególnie Baala i Ela. „To znajduje swoje odbicie w religii, która akcentuje zyciodajną moc Jahwe, władającego deszczem i pogodą”¹⁷⁹. Towarzyszące teofaniom Boga deszcz, pioruny, ogień i burza korespondują z teofaniami Baala (Wj 19; 1 Krl 17–19). Jahwe nie był Bogiem burzy, jak Hadad czy Baal. Oni władali tylko częścią kosmosu, byli słabi i podlegali cykliczności narodzin i śmierci, natomiast JHWH był Panem całego świata.

W Biblii słowo *baal* pojawia się wielokrotnie na oznaczenie: bóstwa, kultu pogańskiego, imiona czy nazwy miejscowości. W Rdz 20,3 określa małżonka: „Umrzesz

¹⁷⁵ B. LANG, *The Hebrew God. Portrait of an Ancient Deity* (New Haven 2002) 180–184.

¹⁷⁶ LANG, *The Hebrew God*, 182.

A. TRONINA, *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela. Rozprawa habilitacyjna* (Lublin 1989) 154.

¹⁷⁸ T. STANEK, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje* (Studia i Materiały 85; Poznań 2005) 99.

¹⁷⁹ TRONINA, *Bóg przybywa ze Synaju*, 153.

z powodu tej kobiety, którą zabrałeś, gdyż ona ma męża (בַּעַל)”. Może wskazywać na przynależność, właściciela, stan posiadania, np.: „właściciel (בַּעַל) cysterny winien dać właścicielowi bydłęcia odszkodowanie w pieniądzech, a zwierzę będzie należało do niego” (Wj 21,34). W Kanaanie przypisywano władzę nad rzekami, lasami, studniami niewidzialnym bóstwom, których nazywano *baale*. Wiele nazw miejscowości zawierało w sobie element teoforyczny rdzenia בעל, np.: „בַּעַלְת בְּאֵר – „Baal-Beer” (Joz 19,8), בְּבַעַל תְּמָר – „Baal-Tamar” (Sdz 20,33). Kult Baala występował także na górach, z czego wzięły nazwy: בַּעַל הַרְמוֹן – „Baal-Hermon” (Sdz 3,3; 1 Krn 5,23), בַּעַל כַּרְמֶל – „Baal-Karmel”¹⁸⁰.

Pierwsze zetknięcie Izraelitów z Baalem miało miejsce jeszcze przed ich opuszczeniem niewoli egipskiej. W kraju faraonów czczony był on w mieście Tachpanches (zob. Jr 43,7-9; Ez 30,18), w czasie wędrówki Izraelitów mijali oni Baal-Sefon (Wj 14,2.9) oraz Baal-Peor (Lb 25,3.5). Trudnym do ustalenia jest, czy określenie Baal (w znaczeniu Pan) używano w stosunku do JHWH; mogą o tym świadczyć imiona własne z elementem teoforycznym בעל używane przez Izraelitów, np. יְרֻבְבַּל – „Jerubbal” (Sdz 6,32), בַּעַלְיָה – „Baaljah” (1 Krn 12,6).

Wpływ sąsiadów Izraela na biblijny motyw wody jest niezaprzeczalny, jednak w kontekście ścisłego monoteizmu motyw ów został poddany demityzacji i desakralizacji¹⁸¹. Nie zanegowano jej właściwości puryfikacyjnych, tak częstych w kulcie. Woda, będąc stworzona przez Boga, pozostawała pod Jego kontrolą. Była symbolem błogostawieństwa, podtrzymując życie wiernych JHWH, mogła także stanowić narzędzie sądu i zniszczenia. Szczególna rola wody została przedstawiona w cyklu Eliasza, stanowiąc tło walki jedynego Boga Jahwe z fenickim bóstwem Baalem w trosce o czystość wiary Izraela.

2. Kontekst historyczny posłannictwa Eliasza

2.1. Zagadnienia historyczno-literackie

Księgi Królów w Biblii Hebrajskiej znajdują się w drugim zbiorze świętych ksiąg na miejscu ostatnim. Łącznie z Księgami Jozuego, Sędziów, 1–2 Samuela stanowią dzieło proroków wcześniejszych albo starszych. W oryginale hebrajskim Księgi Królewskie tworzyły jedną całość i nosiły nazwę *sefer melākîm*¹⁸².

Istniała także druga nazwa 1–2 Krl, utworzona od pierwszych słów hebrajskich tej Księgi, mianowicie *wehammelek dāwid*¹⁸³. Tłumacze Septuaginty podzielili Księ-

¹⁸⁰ M. MAJEWSKI, *Ugarit – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu* (Kraków 2010) 41–44.

¹⁸¹ PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 79.

¹⁸² T. JELONEK, *Księgi historyczne Starego Testamentu* (Kraków 2006) 25.

¹⁸³ Istnienie tej nazwy potwierdzają m.in. Orygenes i Euzebiusz z Cezarei.

gę na dwie części: III i IV Księgę Królestw; podobnie uczynili z Księgą Samuela, czyniąc z nich I i II Księgę Królestw. Oznaczono je czterema początkowymi literami alfabetu greckiego: Α Β Γ Δ¹⁸⁴. Św. Hieronim zastąpił starołacińską nazwę *Regnorum libri quattuor* tytułem *Quattuor libri Regum*. Do dziś przyjmuje się podział 1–2 Krl na dwie księgi, w miejscu podyktowanym przez greckich tłumaczy Septuaginty, tj. w 1 Krl 22,54¹⁸⁵. Nie było to rozwiązanie najszcześniejsze, gdyż przerywa narrację o królu Ochozjaszu. Podział ten skutkuje nierównomiernym podziałem rozdziałów (23 do 25) i wierszy (816 do 718).

Wcześniejsze istnienie wersji hebrajskich Ksiąg Królewskich potwierdzają nieliczne rękopisy hebrajskie, fragmenty znalezione w Qumran oraz Targumy. Do I w. po Chr. powstało w diasporze żydowskiej w Egipcie tłumaczenie greckie, służące głównie w celach liturgicznych i dydaktycznych. Porównanie tekstu hebrajskiego z przekładem LXX świadczy o nielicznych zmianach: rozszerzeniu tekstu (1 Krl 2,35), wykonaniu skrótów (1 Krl 6,11-14), przeniesień całych fragmentów tekstu w inne miejsce (1 Krl 7,1-12 przeniesiono w LXX po 7,51nn). Mimo tych zmian tekst 1–2 Krl został dobrze zachowany i przekazany¹⁸⁶.

Treść Ksiąg Królewskich obejmuje długi okres historii Izraela (972/971–561 r. przed Chr.). Narracja rozpoczyna się od ostatnich dni króla Dawida (1 Krl 1–2), a kończy amnestią króla Judy, Jojakina (2 Krl 25,27-30). Środkową część wypełniają rozdziały poświęcone rządowi króla Salomona (1 Krl 3–11), władcom Judy i Izraela (1 Krl 12 – 2 Krl 17), a po upadku Królestwa Północnego tylko królom Judy (2 Krl 18–25). Można zatem wyróżnić w treści 1–2 Krl trzy części¹⁸⁷. Opowiadania w Księdze Królów układane są w schematyczne obramowanie, które poddaje ocenie każdego władcę. Kryterium oceny jest teologiczne i stanowi je wierność Bogu i czystość kultu. Księgi Królów zostały napisane na podstawie licznych źródeł. Kilka z nich zostało nawet w treści ksiąg wspomnianych. Są to: Księga dziejów Salomona (1 Krl 11,41), Księga dziejów królów Judy (2 Krl 24,5) oraz Księga dziejów królów Izraela (2 Krl 15,31)¹⁸⁸.

Wiarygodność historyczną treści przekazanych przez Księgi Królewskie potwierdzają liczne wykopaliska archeologiczne oraz zabytki piśmiennicze Izraela i krajów ościennych: Egiptu, Fenicji, Aramu, Moabu, Asyrii i Babilonii. Dane te pomagają poznać także ówczesny aspekt polityczno-gospodarczo-religijny¹⁸⁹. Zagadnienie powstania Ksiąg

¹⁸⁴ A. RAHLES (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart 1952) I; A. RAHLES (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart 1952) 2: *Libri poetici et prophetici*.

¹⁸⁵ Środek ksiąg według obliczeń masoretów (VI w. po Chr.) wypadł w dzisiejszej 1 Krl 22,6.

¹⁸⁶ W. RUDOLF, „Zum Text der Königsbücher”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 63 (1951) 201–215.

¹⁸⁷ J.S. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje. Wprowadzenie do ksiąg: Powtórzonego Prawa, Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskich* (Kraków 1998) 163.

¹⁸⁸ SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 196.

¹⁸⁹ J. ŁACH, *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięćksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne* (Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 2018) 12/3, 329.

Królewskich skupia się wokół trzech grup uczonych. Pierwsza uważa Joz–2 Krl za kontynuację Pentateuchu. Druga zakłada istnienie samodzielnego autora Joz–2 Krl będącego pod wyraźnym wpływem tradycji deuteronomistycznej (DtrG). Redakcja dzieła miała przebiegać dwutorowo: przed niewolą (po śmierci króla Jozjasza, ok. 600 r. przed Chr.) i po niewoli¹⁹⁰. M. Noth połączył obu redaktorów deuteronomistycznych i uczynił jednego autora ksiąg Joz–2 Krl¹⁹¹. Teza o jednym autorze poparta została licznymi badaniami literacko-teologicznymi całego dzieła. Wskazały one na ten sam styl i język, charakterystyczne mowy przywódców ludu, podobną strukturę modlitw oraz powoływanie się na te same idee teologiczne przy ocenie dziejów narodu¹⁹². Opinia Notha została przyjęta i stała się powszechnie akceptowana. Trzecia grupa uczonych łączy powstanie dzieła deuteronomistycznego z dwoma lub trzema redakcjami, poprzedzonymi etapami przedliterackimi.

Współczesne badania mówią o trzech głównych redaktorach dzieła¹⁹³: deuteronomista – historyk (DtrH), deuteronomista – prorok (DtrP) i deuteronomista – prawnik (DtrN). Historyk przedstawił panoramę dziejów obu królestw wraz z oceną postępowania kolejnych władców. W kontekście upadku królestwa Judy w 587 r. przed Chr. stanowiło to przyczynek do narodowego rachunku sumienia i udzielenia odpowiedzi o przyczyny tej tragedii. Prorok miał rozszerzyć tę panoramę o narracje o prorokach indywidualnych i grupowych. Deuteronomista – prawnik w braku wierności Bogu i Jego prawu widział upadek obu królestw¹⁹⁴.

W 1–2 Krl występują zarówno prorocy indywidualni (np. Natan, Achiasz z Szilo, Szemajasz, Eliasz, Elizeusz, Chulda, Izajasz), jak i grupowi. Dla interpretacji historii Deuteronomista we wszystkich ważniejszych punktach rozwoju wypadków wkłada mowę w usta jakiegoś wielkiego bohatera, który stara się naświetlić bieg historii. W narracji o prorokach występuje najczęściej schemat: zapowiedź – wypełnienie. Prorok zapowiada w przypadku karzącego proroctwa karę, gdyż każdy zły czyn „niezależnie czy go popełnił król, prorok, czy lud, musi być ukarany”¹⁹⁵. Zapowiedzi prorockie dotyczyły także obietnicy panowania w Izraelu (1 Krl 11,29n), podziału królestwa (1 Krl 12,15), wyniszczenia rodu (1 Krl 15,19) czy śmierci pojedynczej osoby (1 Krl 21,33). Obok przytoczonego schematu występuje także drugi: słowo – zdarzenie. Formuła ta zdaje się starsza niż sama tradycja deuteronomistyczna. Zdaniem E. Würthweina do narracji profetycznych dodano swoiste „biografie” prorockie, czyli opowiadania o prorokach.

¹⁹⁰ R.D. NELSON, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (Sheffield 1981) 14–19.

¹⁹¹ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen 3¹⁹⁶⁷) 205.

¹⁹² J. ŁACH, *Księgi Samuela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (ed. S. ŁACH; Pismo Święte Starego Testamentu 4/1; Poznań – Warszawa 1973) 36.

¹⁹³ J. ŁACH, „Z problematyki literackiej 1–2 Krl”, *Collectanea Theologica* 72/1 (2002) 45–56, 45.

¹⁹⁴ J. ŁACH, „Powstanie 1–2 Królów w świetle współczesnych badań biblijnych”, *Resovia Sacra* 13 (2006) 5–24, 20.

¹⁹⁵ J. ŁACH, *Księgi 1–2 Królów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (ed. L. STACHOWIAK – S. ŁACH – R. RUBINKIEWICZ; Pismo Święte Starego Testamentu 4/2; Poznań 2007) 117.

W opowiadaniach tych przejęto stare tradycje czasów sprzed redakcji deuteronomistycznej i połączono w cykle. W Księgach Królewskich są to opowiadania o Eliaszu z Tiszbe, Elizeuszu i Izajaszu¹⁹⁶.

Czas i miejsce powstania Księgi Królów są przedmiotem sporów egzegetów. Według uczonych trudno wypowiadać się i rozstrzygać o miejscu powstania, gdyż narracje kształtowały się powoli i powstawały w różnych miejscach kultu na północy i południu.

H.-Ch. Schmitt uważa, że najstarsza warstwa Ksiąg Królów mogła powstać już w drugiej połowie IX stulecia przed Chr. (opowiadania o Jehu; 2 Krl 9,1–10,27). Opowiadania aramejskie o uzdrowieniu Naamana (2 Krl 5,1–14), śmierci Elizeusza (2 Krl 13,14–21) zostały zredagowane na przełomie IX i VIII w. Za Jeroboama II (787–746 r. przed Chr.) miały zostać zredagowane opowiadania o cudach Elizeusza w jedną całość. Następnie na początku VIII w. dodano opowiadania o wojnach. Po upadku Królestwa Północnego (722/721 r. przed Chr.) miała powstać w Judzie dalsza część opowiadań o Elizeuszu (powołanie, tajemnicze odejście Eliasza). Po niewoli dokonano teologizacji opowiadań o Elizeuszu. Działalność głównych redaktorów wspomagana była późniejszymi dodatkami (np. niektóre części cyklu o Salomonie – 1 Krl 3–11; polemika przeciw Samarytanom – 2 Krl 17,24–41). Nawet po powstaniu LXX dokonywano zmian w umiejscowieniu poszczególnych narracji, o czym świadczą dobitnie 20. rozdział 1 Krl, który w Septuagincie został umieszczony po rozdziale 21., nie rozdzielając tym samym narracji o Eliaszu¹⁹⁷.

Deuteronomista – historyk nie stronił od oceny poszczególnych władców, czyniąc to w wypracowanym przez siebie schemacie. Z reguły była to ocena negatywna, zawarta w krótkiej frazie, że król trwał w „grzechu Jeroboama” (zob. 1 Krl 12,30; 16,19). Tak stanowczy sąd narratora wynikał z pozostawienia kultu Jahwe i zwróceniu się ku bałwochwalczym sanktuariom w Bet-El i Dan już po secesji plemion północnych¹⁹⁸.

2.2. Kontekst działalności Eliasza – panowanie dynastii Omridów (882–841 r. przed Chr.)

Niedługo po śmierci Salomona królestwo Dawida podzieliło się na dwa państwa: południowe, zwane Królestwem Judy oraz północne, zwane Królestwem Izraela. Wśród wielu przyczyn secesji północnego Izraela J. Bright wymienia: dążenie do niezależności plemiennej, nałożenie wysokich podatków i liczne środki ucisku stosowane przez Salomona. Oba państwa nigdy nie dorównały swą siłą początkom monarchii, a nęcane

¹⁹⁶ E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1. Könige 1–16* (Das Alte Testament Deutsch 11,1; 1977) 496.

¹⁹⁷ H.-C. SCHMITT, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie* (Gütersloh 1972) 150.

¹⁹⁸ ŁACH, *Księgi 1–2 Królów*, 86.

wewnętrzny problemami stały się łupem dla swych sąsiadów: Filistynów, Moabu i Edomu¹⁹⁹.

Rozpad królestwa Dawida skutkowało rozbięciem jedności religijnej narodu izraelskiego. Jeroboam, chcąc podkreślić niezależność Izraela, założył dwa nowe sanktuaria Królestwa Północnego: w Betel i Dan, konkurencyjne dla Jerozolimy. W sanktuariach tych pojawiły się posągi cielców. Król umieścił także przybytki na wyżynach, którymi opiekowali się kapłani nie pochodzący z rodu Lewiego (1 Krl 12,31). Królestwo izraelskie nie posiadało jednej dynastii panującej. W ciągu kilkunastu lat na tronie pojawili się: Szeszonk, Nadab, Basza, Ela, Zimri, Omri, Achab, Ochozjasz i Joram²⁰⁰.

Wraz z objęciem rządów przez Omriego (882–871 r. przed Chr.) sytuacja polityczna w kraju ulega poprawie. Król zmierzał do wywyższenia Izraela z upadku gospodarczo-politycznego. W swym postępowaniu wzorował się na rysach polityki Salomona i Dawida. Pragnął dobrych stosunków z silniejszą kulturą Fenicją. Przymierze z Tyrem przypieczętował małżeństwem swego syna, Achaba, z Izebel, córką Etbaala, króla Tyru (1 Krl 16,31). Korzyści z przymierza były obopólne. Izrael znalazł rynek zbytu dla swoich produktów rolnych oraz nawiązał nowe kontakty handlowe z innymi krajami południa, natomiast Tyr mógł zachować równowagę względem wzmacniającego się Damaszku²⁰¹.

Następnym działaniem domu Omriego było przymierze z Judą. Było to możliwe dzięki małżeństwu Atalii – córki (bądź siostry) Achaba z Joramem, synem Jozafata, króla Judy. Celem sojuszu było wzmocnienie wojskowe i rozwój handlu dalekomorskiego (1 Krl 22,48n). Wspólnie można było odbić byłe obszary niepodzielonego królestwa: Moabu, Edomu i części państwa filistyńskiego. Nieustannym zagrożeniem dla Izraela był Damaszek, jednak w wyniku wzrastającej potęgi Asyrii dwa wrogie kraje w osobie swych władców: Achaba i Ben-Hadadema, weszły w sojusz. Wkrótce do koalicji dołączyły kraje od Cylicji do Amonu. W ostatecznym starciu pod Karkar (853 r. przed Chr.) koalicja odparła atak Salmanassara II, co przedłużyło pokój na kilka następnych lat.

Liczne źródła informują o rozwoju społeczno-ekonomicznym kraju pod rządami dynastii Ormidów. Dowodem tego było przeniesienie stolicy z Tirsy do Samarii (1 Krl 16,24). Było to odważne przedsięwzięcie, wskazujące na polityczną samodzielność Omriego. Samaria została wybudowana od fundamentów, a posiadając znakomite warunki obronne, porównywana była do Jerozolimy. Położenie na skrzyżowaniu szlaków handlowych i otwarcie na Fenicję potwierdziło tylko znaczenie nowej stolicy. Omridzi mieli również drugą rezydencję królewską z Jizreel, według niektórych badaczy odzwierciedlało to podwójną rolę domu Omriego: jako królów kananejskich i izraelskich. Do czasów współczesnych zachowały się arcydzieła sztuki obronnej z czasów dynastii w Megiddo i Chasor²⁰².

¹⁹⁹ J. BRIGHT, *Historia Izraela* (Warszawa 1994) 237.

²⁰⁰ M. GRANT, *Dzieje dawnego Izraela* (Warszawa 1991) 134.

A. PIWOWAR, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 12; Lublin 2013) 133.

²⁰² GRANT, *Dzieje dawnego Izraela*, 140.

Księgi Królewskie zawierają oznaki stopniowej dezintegracji struktury społeczeństwa izraelskiego i wyłaniania się surowego systemu, który doprowadził do pozostawienia ubogich na łasce i niełasce bogatych. Można przypuszczać, że ta pomyślność doprowadziła do rozwarstwienia ludności, a co za tym idzie, do wyłonienia się grupy ludzi coraz bardziej bogacących się kosztem drugich. Nie ma świadectw co do ściągania podatków przez państwo, jednak wielkie projekty budowlane musiały być w jakiś sposób finansowane. Dlatego też Achab, nawiązując do poczynań Salomona, podzielił kraj na dwanaście okręgów (*medinot*)²⁰³.

Obok kryzysu społecznego poważniejszym był ten religijny. Głównym jego powodem był sojusz z Tyrem i małżeństwo Achaba (871–852 r. przed Chr.) z Izebel. Sama królowa i towarzysząca jej służba mogli bez przeszkód praktykować swą rodzimą religię w Królestwie Północnym. Rozszerzanie kultu Baala Melkartam, zwanego w Starym Testamencie po prostu Baalem, i Aszery stało się dla Izebel ważnym punktem działalności. Wkrótce postawiono liczne świątynie Baala w Samarii (1 Krl 16,32n) i samej stolicy, gdzie zajęcie znaleźli oficjalni kapłani i prorocy Baala i Aszery obu płci (1 Krl 18,19). „Konfrontacja kultów posiada jeszcze jeden istotny element – wynikała niejako z samego rdzenia imion. Eliasza znaczy «moim Bogiem jest Jahwe», Izebel – «moim bogiem jest Baal»”²⁰⁴.

Odstępczy kult trafił na podatny grunt, gdyż znaczny obszar Państwa Północnego zamieszkiwany był przez Kananejczyków, dalekich od ścisłego jahwizmu. „Politykę państwową popierającą baalizm mogło wielu przyjąć bez większego oburzenia, a nawet przychylnie”²⁰⁵. Achab zachowywał taki stan rzeczy być może wiedziony myślą, że kult bogów płodności, obok jahwizmu, zapewni pomyślność jego rządowi, zwłaszcza że ludność była mieszana. Według Brighta imiona synów królewskich: Ochozjasz („Jahwe uchwycił rękę, pomagając”) i Joram („Jahwe jest wyniesiony”) świadczą, że Achab pozostał nominalnym jahwistą, lecz jego dwór mógł odejść od ścisłego kultu JHWH. Mógł on zatem stracić w pewnym stopniu kontrolę nad sferą religijną²⁰⁶.

Ludzie pozostający wyznawcami jedyne Boga stali się przedmiotem prześladowania ze strony Izebel. Królowa od samego początku zamierzała zniszczyć jahwizm, wprowadzając rodzimy kult Baala. Sięgała do różnych działań – od zastraszania po karanie śmiercią (1 Krl 18,4). Niektórzy z proroków ulegli naciskowi i weszli w skład proroków dworskich (1 Krl 22,1-28). Osoby te ograniczały się do mówienia tego, co chciał usłyszeć król i jego małżonka. Inni wierni Jahwe (Micheasz, syn Jimli, Eliasza) nawet za cenę własnego życia prorokowali zniszczenie domu Omriego²⁰⁷.

Achab prowadził liczne prace budowlane w swoim królestwie. Odbudował Jerycho, które od czasów Jozuego znajdowało się w ruinie (1 Krl 16,34), wznosił w stolicy pałac

²⁰³ GRANT, *Dzieje dawnego Izraela*, 140.

²⁰⁴ A. TSCHIRSCHNITZ, *Dzieje ludów biblijnych* (Warszawa 1994) 249.

²⁰⁵ BRIGHT, *Historia Izraela*, 252.

²⁰⁶ BRIGHT, *Historia Izraela*, 249.

²⁰⁷ BRIGHT, *Historia Izraela*, 253.

królewski zwany domem z kości słoniowej (1 Krl 22,39). Po 22 latach panowania zginął w bitwie pod Ramot w Gileadzie, po wschodniej stronie Jordanu, kiedy wraz z królem Judy, Jozafatem, stanął przeciw byłemu sprzymierzeńcowi – Ben-Hadadowi II.

Ochozjasz (852–851 r. przed Chr.), następca Achaba na tronie, służył Baalowi i nie okazał się zdolnym władcą. Kontynuował on politykę swego ojca. Umarł po roku rządów w wyniku obrażeń, jakich nabawił się po tym, jak wypadł z okna górnej komnaty pałacu królewskiego (2 Krl 1,2.16n). Brat Ochozjasza, Joram (851–841 r. przed Chr.), walczył o odzyskanie dawnej świetności, utrzymywał dobre kontakty z królestwem Judy. Brał udział w wyprawach wojennych przeciw Moabowi (2 Krl 3,4-27) i Damaszkowi. Czynił pewne kroki, by uśmierzyć nastroje ludu, jednak przeprowadzenie rzeczywistych reform było niemożliwe. Wypełnienie proroctw nastąpiło po śmierci Achaba, za rządów króla Jorama, kiedy to lud za przewodnictwem Jehu (841–818 r. przed Chr.) i wsparciu Elizeusza dokonał czystki w domu Omriego. Powodów rebelii można doszukiwać się w kilku aspektach: ożywieniu ruchu prorockiego, będącego przeciwwagą dla szerzącego się kultu Baala, wsparciu ugrupowań konserwatywnych (np. Rekabitów), niezadowoleniu w kręgach wojskowych (2 Krl 9,1-13) oraz ucisku samego ludu²⁰⁸.

W takim kontekście kultowo-historycznym na scenę wydarzeń Izraela Bóg powoływał wybrane przez siebie „sługi słowa” – proroków. W IX w. na pierwszy plan wysuwają się prorocy Elias z Tiszbe i Elizeusz z Abel Mechora. Przedstawienie osoby Eliasza wymaga szerszego spojrzenia na całe zjawisko profetyzmu izraelskiego, tak różnego od profetyzmu krajów ościennych Izraela.

2.3. Zjawisko profetyzmu izraelskiego (do VIII w. przed Chr.)

Profetyzm, jako zjawisko religijne, występował u ludów starożytnego Wschodu. W Egipcie był związany z dwoma funkcjami: powrotem do przeszłości oraz sztuką przepowiadania. Kapłani w badaniu przeszłości mieli odnajdywać *maat* – pełną równowagę polityczną, prawną i moralną. Ten porządek i ład rzutował na przyszłość, zwłaszcza na przyszłość faraona. Profetyzm egipski był typowo indywidualistyczny, odnosił się do pojedynczych wydarzeń i osób. „Nigdy prorocy egipscy nie są zwiastunami zbawienia dla całego narodu czy jego części”²⁰⁹.

Termin „profetyzm” pochodzi od grec. *prophetes*, który miał kilka znaczeń. Określał człowieka przekazującego wolę bogów, odnosił się do poetów i tłumaczy, ludzi posiadających siłę wieszczą czy tłumaczy snów.

Profetyzm mezopotamski czerpał z sumeryjskich technik wróżenia i stworzył kompleksową sztukę przepowiadania zwaną mantyka. Obok przejętych technik, posilkowano się wróżbami z lotu ptaków, obserwacji ruchu ognia, dymu, zachowania się ludzi czy

²⁰⁸ SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 179.

²⁰⁹ L. STACHOWIAK, *Prorocy – słudzy słowa* (Attende Lectioni 5; Katowice 1980) 12.

zjawisk atmosferycznych. „Wróżbiarstwo wymagało specjalizujących się w nich kapłanów baru („widzący”) i odpowiednich podręczników”²¹⁰. Stanowisko baru było dziedziczne i przechodziło z ojca na syna. Obok baru dużym poważaniem cieszyli się ludzie działający pod wpływem tchnienia, głoszący wyrocznie w trakcie ekstaz (*muhhul muhhtutu*). W Mezopotamii dominowały wyrocznie prorockie, jako odpowiedź na pytanie osoby zainteresowanej swoją przyszłością. Dużą wagę przypisywano także snom proroczym i ich wykładowi. W królestwie Mari pojawiła się instytucja *apilul aplitu*. Ludzie ci byli ustami konkretnych bóstw, wypowiadając w ich imieniu wyrocznie w pierwszej osobie. Stanowili osobną klasę społeczną, utrzymywaną przez króla²¹¹.

Profetyzm kananejski znany jest głównie z kart Biblii. Mantyka i ekstaza były zmieszane z magią i wróżbiarstwem. Proroctwo ekstatyczne było znane w Fenicji od IX w. przed Chr. W eposie o Baalu wspomniani są „widzący”. Obok tych zjawisk występowała także nekromancja, czyli szukanie odpowiedzi za pośrednictwem wywoływanych duchów zmarłych. W czasach przedbiblijnych północne części Kanaanu przemierzali cudzoziemscy kapłani, ogłaszając boże słowo. Ludzi tych określano słowem *nabiutum* (od rdzenia *nb/nby* – „wołać”, „zwiastować”). M. Dahood uważa, że Kanaan należy uznać za miejsce, gdzie Izraelczycy zetknęli się ze zjawiskiem profetyzmu. Profetyzm w historii Izraela ukazuje się jednak jako coś niepowtarzalnego, oryginalnego i jednego; wyróżnia się także w historii religijnej całej ludzkości. Przez posłannictwo sług słowa naród kontynuował swe tradycje religijne, zatem dziedzictwo wiary przodków przechodziło z pokolenia na pokolenie, ubogacone i zaktualizowane do chwili obecnej. „Prorocy byli prawdziwymi przewodnikami Izraela”²¹². Nigdzie poza Biblią nie dokonano rozróżnienia pomiędzy funkcjami prorockimi, a wróżbiarstwem, mantyką i wykładem snów²¹³.

Istoty misji prorockiej dotyczyły hebrajskie terminy: *ro'eh* i *chozeh*, będące imiesłowami czynnymi od dwóch prawie synonimicznych czasowników: *ra'â* i *hâzâ* („widzieć”, „ogłądać”). Grecy tłumacze LXX oddali je jednym słowem *blepôn*, co w tłumaczeniach polskich odpowiada słowu „widzący”. „Widzący przekazywał Boże objawienie, informował o rzeczach ukrytych i przyszłych, stał na straży panowania Jahwe nad narodem, interweniował w sprawach politycznych”²¹⁴. Wraz z rozwojem profetyzmu izraelskiego termin „widzący” wycofał się na drugi plan, dając miejsce znaczeniu *nabî*. Ukazuje to ewolucję rozumienia funkcji proroka: od głosiciela rzeczy tajemnych do objawiciela woli Bożej²¹⁵.

W Biblii Hebrajskiej 315 razy spotyka się określenie proroka za pomocą terminu *nabî*, który w tłumaczeniu Septuaginty oddany jest rzeczownikiem *prophētēs*. Do łaciny

²¹⁰ STACHOWIAK, *Prorocy – słudzy słowa*, 12.

²¹¹ B. W. MATYSIAK, *Heroldowie słowa Bożego. Wprowadzenie do literatury prorockiej Starego Testamentu* (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 67; Olsztyn 2011) 8.

²¹² T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Cz. 1* (Academica 14; Tarnów 2014) 15.

²¹³ M. DAHOOD, „Ebla, Ugarit and the Old Testament”, *Bible and Spade* 8/2 (1979) 45–57, 48.

²¹⁴ T. JELONEK, *Prorocy Starego Testamentu* (Kraków 2007) 49.

²¹⁵ JELONEK, *Prorocy Starego Testamentu*, 49.

weszła ta grecka nazwa jako *propheta* wraz z jego pochodnymi: *prophetia* i *prophetare*. Źródło pochodzenia i znaczenia terminu hebrajskiego nie jest znane, które oznacza przemawiającego w imieniu Boga. Do określenia funkcji prorockiej posiłkowano się formą czasownikową w odmianie biernej *nifal* oraz zwrotnej *hipatel*. Termin *nābî* może występować w formie biernej i czynnej. W formie biernej wskazuje na człowieka powołanego przez Boga (forma bierna), natomiast w czynnej ukazuje czynność proklamacji Bożego orędzia (od czasownika *nabat* – „mówić”, „przekazywać wolę innego”). W sensie szerokim terminem *nābî* określano cały naród wybrany, który miał stać się pośrednikiem między Bogiem a całą ludzkością²¹⁶.

Wśród innych określeń nadawanych prorokom jedne są ogólne i wyjątkowo związane ze sługami Boga, inne trafnie oddają sedno misji prorockiej. Szczególną więź, osobistą bliskość i święty charakter związku proroka z Bogiem oddawano terminem **אִישׁ אֱלֹהִים** („mąż boży”). Ten specyficznie izraelski tytuł zawsze wiązał się z imieniem Elohim, nigdy zaś z JHWH. Godność męża bożego przysługiwała Samuelowi (1 Sm 9,6), Eliaszowi (1 Krl 17,18), Elizeuszowi (2 Krl 4,7). Podobny zakres znaczeniowy niosły tytuły: „sługa Jahwe” oraz „sługa Boga” (2 Krl 7,9; 17,13; Jr 7,25; Am 3,7). Termin „sługa” odnosił się do ludzi przebywających w otoczeniu swego Pana; w kontekście profetyzmu izraelskiego oddawał pokorę i posłuszeństwo proroka. Późniejszy tytuł, „wysłannik Jahwe” (Ag 1,13), wskazywał na proroka jako ambasadora Boga, głoszącego nie swoje orędzie, lecz Boże. Wśród tytułów opartych na przenośni były: „stróż” lub „wartownik nocny” (Jr 6,17). Zadaniem proroka-stróża było czuwać nad życiem duchowym powierzonego sobie ludu, w razie potrzeby wskazywać na niebezpieczeństwa i je demaskować. Prorok będący na czele ugrupowania prorockiego nazywany był „ojcem” (2 Krl 13,14), rozpoznający w proroku przemawiający głos Boga; określali go jako „głos wołającego”²¹⁷.

Początki profetyzmu izraelskiego są mało znane. Pierwszym, wobec którego użyto termin *nābî*, był Abraham. Rozmawiał on z Bogiem, odbierając zbawcze obietnice dla Izraela i całej ludzkości. W dziele deuteronomistycznym *nābî* był Mojżesz. Z lektury Pwt 18,15 można wysnuć wniosek, że Bóg będzie w przyszłości wzbudzał Izraelowi proroków na wzór Mojżesza. Ideał ten polegał na mediacji pomiędzy Bogiem a Izraelem. Na przykładzie Mojżesza dowiadujemy się, że prorok to mąż, który musi mieć bezpośredni kontakt z Bogiem, rozmawiać z Nim w twarzą w twarz oraz wiernie i bezkompromisowo przekazywać Jego wolę. Trzeba jednak zaznaczyć, że Abraham i Mojżesz sami siebie nie nazywali *nābî*. Był to wynik przypisania im tytułu przez późniejszą tradycję, zwłaszcza kręgi prorockie. Księga Liczb podaje imiona współczesnych Mojżeszowi Eldada i Madada, „na których zstąpił ten duch” (Lb 11,26). Z kolei bezimiennych pozostaje owych siedemdziesięciu, którzy podczas wędrówki przez pustynię wpadli w uniesienie duchowe

²¹⁶ T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*. Cz. 1 (Academica 14; Tarnów 32014) 16.

²¹⁷ T. JELONEK, „Prorocy. Głosiciele słowa”, *Symposium* 10/1 (2006) 19–40, 24.

wo-ekstazy (Lb 11,16-29). W okresie sędziów występowali anonimowi prorocy. Jeden ogłosił kary Boże za przestępstwo synów Helego (1 Sm 2,27-36), inny w Betel strofował synów Izraela (Sdz 6,8n). Debora nosiła tytuł „prorokini” Zagrzewając do walki Izraelitów z Kananejczykami, zapowiadała zwycięstwo w imię Boże²¹⁸.

Profetyzm pojawił się jako rzeczywistość dobrze wykrystalizowana w połowie IX w. przed Chr. Okres ten był dla Izraelitów czasem trudnym tak pod względem politycznym, jak i religijnym. Niescalone jeszcze plemiona musiały stanąć do nierównej walki z Filistynami. Również na polu religijnym religia kananejska ze swoim kultem naturalistycznym dla wchodzących w rolniczy tryb życia Hebrajczyków była dużą pokusą i zagrożeniem dla jahwizmu. W sytuacji zagrożenia ze strony filistyńskiej prorocy bronili jahwizmu przez naporem wierzeń i kultem kananejskim. Prorocy gromadzili się w grupach, które przemierzały obszar kraju, nawołując do wierności JHWH. Ośrodkami ich działalności były sanktuaria: Gilgal, Sychem, Betel. Mieli „prorokować”, wprawiając się w stan ekstazy. Wraz z powstaniem świątyni jerozolimskiej istnienie grup prorockich przy sanktuariach przestało być zasadne²¹⁹.

W okresie monarchii izraelskiej prorocy znaleźli się także na dworze królewskim. Biblia wspomina dwóch pierwszych „proroków dworskich”: Natana i Gada. Ich obecność na dworze nie była służalcza i poddańcza, prorocy ci przemawiali w imieniu Boga autorytatywnie, będąc dla króla swoistymi „kapelanami” (2 Sm 12,1-14). Wobec władców występował także Achiasz z Szilo, piętnując bałwochwalstwo Salomona (1 Krl 11,11-12) oraz w geście prorockim rozdarcia płaszcza zapowiadając podział królestwa (1 Krl 11,29-32). W kontekście rozbicia królestwa wystąpił Szemajasz, przestrzegając Roboama przed walką z oderwanymi plemionami (1 Krl 12,22-24). „Urząd proroka w początkowej fazie monarchii w Izraelu to swoisty bastion prawowierności w sferze wiary i obyczajów, który za wszelką cenę i wszystkimi możliwymi środkami starał się zachować religię jahwistyczną od wpływów pogańskich kultur ościennych”²²⁰. Wpływ ten przejawiał się nie tylko w obcym kulcie, ale również w ideach władzy, bogactwa, układach politycznych, egoizmie i hedonizmie. W tym kontekście głos proroka pozostawał jedynym, który dopominał się o pokrzywdzonych, nawoływał do nawrócenia i sprawiedliwości społecznej²²¹.

Obok autentycznych proroków występowali także ci fałszywi, urzędowi czy zinstytucjonalizowani. Do ich zadań należało towarzyszenie królowi w wyprawach wojennych (1 Krl 22), ogłaszanie wyroczni w świątyni (Jr 28), ale niekiedy ulegali pokusie, by w chwilach konfliktu stawać po stronie króla chlebobdawcy, a nie Jahwe. Wtedy wypowiadali się

²¹⁸ D. DZIADOSZ, „Prorok stróżem porządku etycznego w Izraelu w epoce rodzącej się monarchii”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 37/2 (2004) 109–123, 112.

²¹⁹ BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*. Cz. 1, 25.

²²⁰ D. DZIADOSZ, „Prorok stróżem porządku etycznego w Izraelu w epoce rodzącej się monarchii”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 37/2 (2004) 109–123, 121.

²²¹ DZIADOSZ, „Prorok stróżem porządku etycznego w Izraelu”, 121.

w imieniu JHWH, choć nie zostali przez Niego do tego upoważnieni. Najprostszym kryterium stanowiącym o ich „prawdziwości” była weryfikacja treści przepowiadania, oczekując na wypełnienie ich pomyślnych zapowiedzi (Jr 28,8-9)²²².

Wokół wielkich proroków, Eliasza i Elizeusza, gromadzili się ludzie, tworząc tzw. „zgromadzenia prorockie”, czyli grupę skupioną wokół osoby proroka. Elementem wiążącym ich zgromadzenie z grupami nabizmu z czasów Samuela były te same ośrodki kultu w starożytnych sanktuariach: Betel, Jerycho, Gilgal (2 Krl 2,1-2)²²³. Ruch prorocki od czasów Samuela uległ także poważnym zmianom. W przedmiocie zainteresowań proroków był dwór królewski, ale również codzienne życie Izraelczyków. Synowie prorocy utrzymywali się z jałmużny (1 Sm 9,7) oraz nosili długie włosy i charakterystyczny ubiór. Eliaz nie odzęgnywał się od tych ruchów, niemniej więź łącząca go z „synami prorockimi” nie była tak widoczna, jak w przypadku Elizeusza, w którym mieli oni znaleźć swego przywódcę i kierownika duchowego. Trzeba zaznaczyć, że obaj z takich stowarzyszeń się nie wywodzili. „Synowie prorocy” w odróżnieniu od fałszywych proroków zajmowali się kwestią religijno-narodową; szczególnie piętnowani byli za czasów Achaba²²⁴.

Wiek VIII przyniósł pierwszych proroków klasycznych – pisarzy, których słowa i czyny zostały zachowane w księdze noszącej imię proroka w jej tytule poprzez utrwalenie ich na piśmie przez nich samych lub jakiegoś kronikarza. To dzięki prorokom naród izraelski zachował swoją tożsamość, nie tylko religijną. Mimo rozlicznych wojen, rozdarcia politycznego i religijnego, najazdów sąsiadów i klęski Jerozolimy, a potem rozproszenia wśród pogan, słowo głoszone przez proroków potrafiło skłonić naród do wierności Jahwe, aby „przyjął obecne doświadczenia i wyciągnął z nich wnioski na przyszłość”²²⁵.

2.4. Postać i posłannictwo Eliasza

Źródłem informacji o postaci i posłannictwie Eliasza z Tiszbe pozostają Księgi Królewskie. Autor 1–2 Krl najwięcej uwagi poświęcił dwóm prorokom niepiśmiennym: Elizeuszowi z Abel Mechora i właśnie Eliazowi. Obaj działali w Królestwie Północnym. „Okres ten cechowało jeszcze bardziej zdecydowane odejście proroków od królewskiego dworu i stopniowe zbliżanie się do ludu”²²⁶. Ich historia nie została ujęta w ramy kroniki, lecz przedstawiono ją za pomocą luźno połączonych ze sobą opowiadań. Mogły one zatem istnieć dużo wcześniej, nim znalazły się w zbiorze Ksiąg Królewskich. Według J.A. Montgomery wśród uczniów prorockich znajdowali się także skrybowie, którzy zajmowali się spisywaniem niedawnych wydarzeń związanych z ich duchowymi przy-

²²² J.S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka* (Kraków 1999) 134.

²²³ SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 134.

²²⁴ JELONEK, „Prorocy. Głosiciele słowa”, 26.

²²⁵ C.H. DODD, *The Bible Today* (Cambridge 1965) 50.

²²⁶ DZIADOSZ, „Prorok stróżem porządku etycznego w Izraelu”, 117.

wódcami. Redakcja i włączanie poszczególnych perykop do kanonu 1–2 Krl stanowi do dzisiaj przedmiot polemik wielu egzegetów²²⁷.

Wydarzeniem historycznym według G. Hentschela wydaje się tylko zakończenie suszy za czasów Achaba. Potem dołączono do niego historię o Ochozjaszu, winnicy Nabota i o suszy. Deuteronomista przejął te opowieści i po odpowiedniej redakcji uwydatnił idee: kultu JHWH i Jego poleceń oraz cechy proroka z Tiszbe. Wraz z kolejnymi redakcjami dodawano nowe opowiadania: o wdowie z Sarepty i wskrzeszeniu jej syna, ofierze na górze Karmel. Świadczy o tym brak wyraźnej jedności opowiadań i ich jednolitości²²⁸.

Opowiadanie o Eliaszu zawiera się głównie w trzech formach zastosowanych przez redaktorów 1–2 Krl. Pierwsza forma to relacja o cudach (1 Krl 17,4.10'), druga tworzy warstwę relacji o zdarzeniach współczesnych Eliaszowi (2 Krl 1,1n; 1 Krl 21,1-16), natomiast trzecią formę stanowią skargi proroka z Tiszbe (1 Krl 19,3ab-18). Każdy z typów opowiadań inaczej charakteryzuje proroka. Pierwszy używa imienia „Eliasz”, drugi przedstawia go jako „Eliasza Tiszbitę”, trzeci używa terminu „mąż Boży”²²⁹.

Opowiadania traktujące o działalności Eliasza zostały ujęte w cykl. Większość egzegetów za jego ramy uznaje 1 Krl 17,1–2 Krl 2,25. Odznacza się on bardzo dobrą sztuką literacką, będącą przykładem prozy północno-izraelskiej napisanej w najbardziej czystym języku hebrajskim. Eliasz, jako główny bohater opowiadania, został przedstawiony na sposób ikony.

Imię *Ēlījjahū* oznacza: „Jahwe jest moim Bogiem” lub „Bogiem jest Jahwe”. Etymologia imienia zdradza program działalności prorockiej Eliasza. Była nim obrona czystości religijnej wobec szerzącego się kultu fenickiego Baala w połowie IX w. Na kartach Ksiąg Królewskich pojawił się bez zapowiedzi. Redaktorzy nie wspominają o jego powołaniu czy rodzinie. Nie znamy pokolenia, z jakiego pochodził prorok, ani imienia jego ojca. Został wprowadzony na karty Pisma Świętego podobnie jak Melchizedek. Tylko raz określono Eliasza terminem *nābī* (1 Krl 18,36), częściej „mąż Boży” (1 Krl 17,18.24), w innych miejscach ograniczono się do podania tylko imienia Eliasz. Wiemy, że pochodził z Tiszbe w Gileadzie. Miejscowość ta identyfikowana jest z dzisiejszym Kirbet El-Istib, położonym 16 km na wschód od rzeki Jordan. Dodanie „Gilead” do nazwy miejscowości miało ją odróżnić od tej, położonej w pokoleniu Neftalego i wspomianej w Księdze Tobiasza (1,2). Pochodzenie Eliasza może w jakimś stopniu wyjaśnić charakter wystąpienia proroka, którego korzenie sięgały wschodniej strony Jordanu. Pokolenia te „z pewnością nie uczestniczyły w całej pełni w kulturowym i gospodarczym rozwoju

²²⁷ S.L. MCKENZIE, „The Prophetic History and the Redaction of Kings”, *Hebrew Annual Review* 9 (1985) 203–220.

²²⁸ ŁACH, *Księgi 1–2 Królów*, 110.

²²⁹ D. DOGONDKE, *Posłannictwo Eliasza według proroctwa Malachiasza (Ml 3,23–24; Studia i Materiały* 128; Poznań 2009) 128.

pokoleń osiadłych w Kanaanie. Zachowały one coś jeszcze z pierwotnego życia nomadów, sięgającego czasów Mojżesza²³⁰.

Z analizy najstarszej warstwy tekstu o proroku można znaleźć elementy, które pozwalają zaliczyć go do proroków wędrownych. „Na tym etapie historii prorok nie żyje już na dworze króla, lecz na osobności. Tam szuka Bożego słowa i jeśli tylko zostaje mu ono objawione, natychmiast idzie, by zakomunikować je monarsze. (...) W tym czasie prorocy coraz częściej kierują swoje kroki w stronę narodu. Dzieje się tak dlatego, że tylko tam mogą znaleźć tych, którzy starali się gorliwie zachować swoją wiarę w Boga i być posłusznymi Jego prawu²³¹.

Eliasz nawiązywał do tradycji „widzących” w dawnym Izraelu i kierował swe przesłanie do króla i jego dworu. Prorok nie posiadał stałego miejsca zamieszkania, często przebywał na pustyni. W przeciwieństwie do Elizeusza nie związał się z żadnym ugrupowaniem prorockim, był typem samotnego wędrowca, nieprzywiązanym do żadnego z sanktuariów. Nosił płaszcz ze skóry zwierzęcej i pas na biodrach (2 Krl 1,8), dzięki czemu był rozpoznawalny dla innych proroków czy króla Achaba.

Eliasz w swych mowach określał JHWH jako jedynego Boga panującego nad życiem człowieka i całą przyrodą (1 Krl 18,19-40). Osobą decydującą o biegu historii był tylko Jahwe, co objawiło się w powołaniu Eliasza na proroka (1 Krl 19,19-21) i wyborze szeregu monarchów (1 Krl 19,15n). Prorok był także obrońcą ubogich, strzegł sprawiedliwości społecznej i Bożego porządku prawnego, potępiając autokratyczne postępowanie Achaba i Izebel (1 Krl 21,1-16). W kolejnych redakcjach zwrócono uwagę na intymną relację z Bogiem. Konsekwencją tego kontaktu z Jahwe była cudotwórcza działalność proroka i moc jego modlitwy wstawienniczej (1 Krl 17,20; 18,42)²³².

Działalność Eliasza przypomina misję Mojżesza. Oba łączy pustynia jako miejsce ucieczki przed władzą królewską. Eliasz, idąc 40 dni i nocy do Bożej gór Horeb, niejako symbolicznie powtarza wędrówkę narodu wybranego. Sama góra stanowi miejsce spotkania z Bogiem²³³. Także motyw walki z prorokami Baala nasuwa na myśl opowiadanie o rywalizacji Mojżesza i Aarona z magami faraona. C. Schedl twierdzi, że Eliasz może być nazwany drugim Mojżeszem, gdyż obaj walczyli przeciwko odradzającemu się kultowi cielca, choć w innych warunkach historycznych. Łączy ich także samo odejście ze świata: nikt nie zna grobu Mojżesza (Pwt 34,6), podobnie nie znaleziono także miejsca pochowania Eliasza, choć szukało do pięćdziesięciu mężów przez trzy dni (2 Krl 2,17). W Nowym Testamencie pojawiają się wspólnie na górze Tabor podczas przemienienia Chrystusa²³⁴.

²³⁰ D. DZIADOSZ, „Eliasz – starotestamentalny typ obrońcy wiary w jedynego Boga Jahwe i Jego prawa”, *Collectanea Theologica* 74/1 (2004) 5–20, 7.

²³¹ DZIADOSZ, „Prorok stróżem porządku etycznego w Izraelu”, 117.

P.C. BOSAK, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych* (Kraków 2015) 418.

²³³ T. HERGESEL, „Eliasz i Elizeusz. «Mężowie Boży» w służbie jahwizmu”, *Studia Theologica Varsoviensia* 2 (1982) 25–45, 30.

²³⁴ A. KUŚMIREK, „Sefer Elijahu – Żydowska Apokalipsa Eliasza”, *Studia Judaica* 7/1 (2004) 123–137.

Postać Eliasza odcisnęła na postawie religijnej i wierze Izraela niezbywalne piętno. Jego wystąpienie i działalność przypomniało należne miejsce Boga. Cechowała go wielka gorliwość i nieprzejednany sprzeciw wobec niebezpieczeństwa powstania mieszanej religii, jahwistyczno-baalistycznej. Jego nauka postawiła tamę wdzierającemu się kultowi fenickiego boga Baala i jego żony Asztarty. Eliasza dał także początek silnemu ruchowi odnowy religijnej, tzw. synów prorockich. Po jego tajemniczym odejściu późniejsze pokolenia narodu wybranego oczekiwwały jego powrotu wraz z nadejściem Dnia Pańskiego. W Nowym Testamencie miał on być eschatologicznym prekursorem Mesjasza. Niektórzy myśleli, że jest nim sam Jezus czy Jan Chrzciciel²³⁵. W Liście do Hebrajczyków Eliasza został przedstawiony jako wzór wytrwałości i ufności woli Bożej dla chrześcijan, którzy, mimo prześladowań, zachowywali nadzieję zmartwychwstania z Chrystusem²³⁶.

3. Motyw wody w cyklu Eliasza

Osoba i działalność proroka Eliasza zostawiła niezatarte piętno w świadomości Izraela. Postać ta stanowiła główną oś obrony religii jahwistycznej w IX w. w Królestwie Północnym. Tłem dla poczynań proroka był ogień, w głównej mierze stanowiła susza za czasów króla Achaba, będąca karą za bałwochwalstwo. I właśnie w tym kontekście wydobywa się na pierwszy plan termin „woda”, który w całym cyklu występuje ponad 10 razy (np. 1 Krl 17,10.11; 18,4.5.13.34.35; 19,6.22.27; 2 Krl 2,7.8.13). Celem artykułu nie jest interpretacja tych miejsc w oderwaniu od całości cyklu, dlatego koniecznym było wyznaczenie pola semantycznego motywu wody w kontekście misji i posługi proroka z Tiszbe.

3.1. Pole semantyczne wody w cyklu Eliasza

Fenomen językowy, jakim jest pole semantyczne, wiąże się z osobą J. Triera i oznacza grupę słów treściowo sobie bliskich, których wzajemna relacja wskazuje na ich znaczenie²³⁷. Trzy założenia stoją u podstaw takiej koncepcji: wzajemnej zależności (słowo określane przez pojęciowo pokrewny mu wyraz), całości (pojedyncze słowo rozumiane w całości pola semantycznego) oraz strukturalności (relacje między słowami w polu zależą od wyrazu, wokół którego jest ono organizowane). Pozostaje otwartym wybór kryteriów bazowych budowania danego pola. Wpływa to na różnorodność wariantów

²³⁵ W Kościele Apostolskim uważano Jana Chrzciciela za dziedzica mocy i ducha Eliasza (Łk 1,17) albo za zmartwychwstałego Eliasza (Mt 11,14).

²³⁶ T. BRZEGOWY – J. ŁACH – S. WYPYCH (ed.), *Księgi historyczne Starego Testamentu* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 2; Warszawa 2006) Cz. 1: *Dziejopisarstwo izraelskie. Księgi: Jozuego, Sędziów, Samuela, Królów*, 232.

²³⁷ J. TRIER, *Altes und Neues vom sprachlichen Feld* (Duden-Beiträge zu Fragen der Rechtschreibung, der Grammatik und des Stils 34; Mannheim 1968) 10.

tów pola wyrazowego, wśród których spotykamy przede wszystkim pola: leksykalne, syntagmatyczne, paradygmatyczne i asocjacyjne. Rozwiązaniem łączącym i godzącym wymienione wcześniej pozostaje wprowadzenie pola konceptualnego²³⁸.

W poszukiwaniu pola semantycznego wody w cyklu Eliasza wyszukano leksemę i syntagmy należące do pola wyrazowego „wody”. W jednym przypadku stanowią główny wyznacznik pola semantycznego, innym razem są składnikami tego pola na równi z innymi. Klucze, będąc kryterium doboru wyrazów wchodzących w zakres badanego pola, stanowią, po pierwsze, bezpośrednie odniesienie do wody w jej postaciach atmosferycznych (deszcz, rosa), hydrologicznych (strumień, źródło, potok, rzeka) i kosmologicznych (morze, ocean). Kolejne kryterium poszerza semantykę wody o warstwę czasownikową (obecność czasowników w polu semantycznym) oraz sytuuje wodę w różnych kontekstach życia ludzkiego (jedzenie i picie, przelanie krwi). Korelację w polu semantycznym wody nie zamknięto wyłącznie w relacji synonimicznej, ale także starano się zauważyć kontekst asocjacyjny pola (krew, oliwa, rów). W rekonstrukcji pola semantycznego wody w cyklu Eliasza ważny był także moment opozycji. Dla wody momentem opozycji jest jej brak (susza), dlatego w zakres semantyki wody wchodziła także ta rzeczywistość oddana szeregiem czasowników: wyschnąć, wysuszyć. Interpretacja wody nie zamyka się zatem na poziomie jej materialności, lecz odczytana zostaje także jej wartość symboliczna i metaforyczna dla ludzkiej egzystencji.

Wydzielanie i łączenie hydronimów w pola semantyczne wody jest propozycją autora, uzasadnioną kryteriami interpretacji. Wszystko prowadzi, do wniosku, że „woda” jest polem semantycznym, w którym wyróżniono cztery główne charakterystyki obecne w cyklu Eliasza (1 Krl 17 – 2 Krl 2):

- 1) władza Boga nad wodą;
- 2) woda, która daje życie;
- 3) woda w perspektywie *sacrum*;
- 4) woda jako granica między światami.

3.2. Woda jako podmiot *dābār Jahwe*

Cykl Eliasza rozpoczynają słowa: Eliasza Tiszbita z Tiszbe w Gileadzie rzekł do Achaba: „Na żyjącego Jahwe, Boga Izraela, któremu służę, nie będzie w tych latach ani rosy, ani deszczy, dopóki ich nie zapowiem” (1 Krl 17,1). Zapowiedź suszy redaktor, biblijny powiązał ze zwrotem: „na żyjącego Jahwe”, który równoznaczny był z proroczym określeniem: „To mówi Jahwe”²³⁹. Słowo Boże (יהוה) stanowi rzeczywistość dynamiczną i poznawczą. „Tak rozumiany wyraz *dābār* w połączeniu z imieniem JHWH zawsze oznacza pewną rzeczywistość, przez którą Bóg wyraża swą wolę”²⁴⁰. „Daje do poznania

²³⁸ PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody*, 88.

²³⁹ ŁACH, *Księgi 1–2 Królów*, 318.

²⁴⁰ P. NYK, *Eliasza Tiszbita* (Kraków 2018) 5.

swoją stwórczą oraz zbawczą moc i za pośrednictwem której wchodzi w dzieje ludzkości, kształtuje je i nimi kieruje”²⁴¹.

Dābār JHWH, ze względu na formę przekazu (słowo, czyn), okoliczności i potrzeby oraz różne motywy, ma wieloraki charakter. Jednak zawsze słowa i czyny JHWH pozostają ze sobą w ścisłym związku i wzajemnie się uzupełniają. Raz to słowo uzdrowia i ożywia, innym razem karci, karze, poucza, napomina, informuje, powołuje czy zapowiada²⁴².

D. Dziadosz łączy wypowiedź Eliasza z 1 Krl 17,1 z rzeczywistością *dābār* JHWH, ale czyni to w innym kluczu niż J.B. Łach. Wskazuje na moc słów samego proroka w zapowiedzi suszy: „Nie będzie w tych latach ani rosy, ani deszczu, dopóki nie powiem” (1 Krl 17,1). „W ten sposób nie przemawiał żaden prorok w całej historii Izraela. Nie ma też żadnego innego fragmentu w tradycji o Eliaszu lub o jakimkolwiek innym proroku Izraela, gdzie słowa męża Bożego miałyby tak wielką rangę i byłyby, tak jak tutaj, traktowane na równi ze słowami Jahwe. W większości przekazów Eliaz jest przedstawiony bowiem jako posłaniec Boga i herold obwieszczający Jego wolę. 1 Krl 17,1 jest jedynym miejscem w historii profetyzmu izraelskiego, gdzie prorok proklamuje wyrocznię bezpośrednio bez jakiegokolwiek podkreślenia swej funkcji posłańca i ta wyrocznia ma wartość słowa Bożego, jakby to sam prorok był Bogiem”²⁴³.

Dābār JHWH pojawia się w cyklu Eliasza zwłaszcza w kluczu: zapowiedź i jej wypełnienie. Słowo Jahwe wieści suszę (1 Krl 17,1), każe Eliazowi ukryć się przy potoku Kerit (1 Krl 17,2.5) i iść do Sarepty koło Sydonu (1 Krl 17,8), zapewnia o oliwie, której nie zabraknie w baryłce (1 Krl 17,16), nakazuje Eliazowi pojawić się przed królem Achabem, zapowiadając koniec suszy (1 Krl 19,1), karci władcę po śmierci Nabota (1 Krl 21,17.28) oraz mówi o śmierci Achaba (1 Krl 22,38) i Ochozjasza (2 Krl 1,17). Obok słów samego Boga, na uwagę zwraca fraza „*dābār* Eliaz” Służyła ona do podkreślenia mocy słowa wypowiedzianego przez proroka, choćby w spotkaniu z wdową z Sarepty Sydońskiej. „W życiu prywatnym Eliaz kieruje słowa obietnicy do prostych ludzi; publicznie jest Bożym heroldem przed królem i ludźmi; przed Bogiem jest osobą, do której Jahwe mówi bezpośrednio i objawia pełnię swojego majestatu podczas teofanii na górze Horeb”²⁴⁴.

Pierwsze zdanie cyklu Eliasza od razu kwestionuje całą boską moc Baala, osiągając punkt kulminacyjny na górze Karmel. Zgodnie z przekleństwem deuteronomistycznym (Pwt 28,23) JHWH zesłał na Izraelitów suszę. Słowa Eliasza decydują o życiu i śmierci, zapowiadają całkowite „zamknięcie nieba” i zupełne wyschnięcie i wyjałowienie ziemi

²⁴¹ U. SZWARC, „Teologia Słowa Jahwe w księdze proroka Jeremiasza”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30/1 (1983) 15–32, 15.

²⁴² M. JASIŃSKI, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 19,15 – 2 Krl 13,21* (Poznań 2004) 67.

²⁴³ DZIADOSZ, „Eliaz – starotestamentalny typ obrońcy wiary w jedynego Boga Jahwe i Jego prawa”, 9.

²⁴⁴ T. TUŁODZIECKI, „Eliaz. Słowo Boże lekarstwem na kryzys wiary proroka (1 Krl 17,1–19,21)”, *Świadkowie wiary. Biblia o wierze* (ed. D. DZIADOSZ; *Analecta Biblica Lublinensia* 9; Lublin 2014) 61.

(zob. 2 Sm 1,12n). Izraelici, wybierając i szukając wody u Baala, wybrali śmierć z pragnienia²⁴⁵.

Susza i związana z nią klęska głodu nie były niczym rzadkim w Palestynie, mającej niewiele stałych rzek. Brak odpowiedniej ilości opadów w porze zimowej (od połowy października do połowy kwietnia) skutkowało wysychaniem sezonowych potoków doprowadzających deszcz zimowy do większych rzek (np. potoku Kerit) i w konsekwencji brakiem zbiorów. Wzmianka o rosie i deszczu z w. 1 wskazuje na całość cyklu biologicznego, a użyty tu hebrajski rzeczownik רוֹטָן stanowi termin określający deszcz w ogólności, bez jego konkretyzacji co do pory roku. Ponadto sama rosa pojawiała się nocą w miesiącach letnich (ok. 250 nocy w roku), nawet wtedy, gdy nie było deszczu. W tym przypadku wegetacja roślin była całkowicie zależna od rosy²⁴⁶. Teraz nie było ani deszczu, ani rosy. To „zamknięcie nieba” służyło ukazaniu, że grzech narodu doszedł już do szczytu, a susza stała się widoczną rzeczywistością śmierci sprowokowanej przez idolatrię. Błogosławieństwo Boga wyrażone w opadach deszczu (Am 4,7) i rosie (Prz 19,12) zostało cofnięte.

Egzegetom trudno ustalić czas trwania samej suszy. Wydaje się, że ta opisana na początku 1 Krl 18 musiała trwać dłuższy okres, przynosząc tak odczuwalne skutki²⁴⁷. Józef Flawiusz, za Menadrem z Efezu, utrzymuje, że susza trwała przez jeden rok, stanowiąc zagrożenie dla życia wielu dobrych rolników. Flawiusz umieszcza ją za panowania króla Tyru Etbaala (1 Krl 16,31) od miesiąca *hyperberetaios* (wrzesień/październik) przez okres jednego roku²⁴⁸. Pisma Nowego Testamentu podają, że susza trwała trzy lata i sześć miesięcy (Łk 4,25; Jk 5,17), być może konotując czas sześciu miesięcy jego apokaliptycznym przedstawieniem w Dn 9,27 jako okres największego spustoszenia i biedy. M. Noth twierdzi, że rozbieżności w czasie są pozorne, gdyż po uwzględnieniu systemu anty- i postdatacji kalendarza hebrajskiego, rzeczywisty czas trwania suszy wyniesie jeden rok²⁴⁹. Biorąc pod uwagę słowa Boga: „Po upływie wielu dni, w trzecim roku, Pan skierował do Eliasza to słowo: «Idź, pokaż się Achabowi, albowiem zesłę deszcz na ziemię»” (1 Krl 18,1) można wnioskować, że susza trwała przynajmniej 3 lata, 6 miesięcy, zanim rozpoczął się głód (pobyt przy potoku Kerit), dając tym samym czas trzech i pół roku. Liczba trzy i pół jest połową doskonałej liczby siedem (dzieło stworzenia świata trwało siedem dni, zatem jest symbolem pełni, całości). Czas trwania suszy posiadałby zatem symboliczne znaczenie. Oznaczałby określony i mierzalny czas nieszczęścia, kary, ucisku i Bożej próby (por. Ap 11,2.3.9.11; Dn 7,25), mający na celu doprowadzenie ludu do nawrócenia²⁵⁰.

²⁴⁵ Y.-M.J. CHANG, *A rhetorical analysis of the Elijah-Elisha stories within the deuteronomistic history* (Dallas Theological Seminary; Dallas 2000) 146.

²⁴⁶ J.I. PACKER – M.C. TENNEY – R.J. CALVERT, *Słownik tła Biblii* (ed. W. CHROSTOWSKI; Prymasowska Seria Biblijna 26; Warszawa 2007) 140.

²⁴⁷ U. SZWARC, „«Iśc za Panem». Sens teologiczny tekstu 1 Krl 18,21”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 31/4 (1978) 184–193, 188.

²⁴⁸ J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*. Cz. 1 (ed. E. DAJBROWSKI; Warszawa 1997) 501.

²⁴⁹ M. M. NOTH, *Geschichte Israels* (Göttingen 1969), 103.

²⁵⁰ J. KOZYRA (ed.), *List świętego Jakuba* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 16; Częstochowa 2011) 296.

Dla wybranych JHWH błogostawieństwo Boga nie zostało odebrane, co jest widoczne w opisie dwóch cudów z 17. rozdziału 1 Krl. Tam Eliasza, a potem i wdowa z Sarepty, dzięki zaufaniu słowom Jahwe, mieli co jeść i pić.

3.3. Woda jako czynnik warunkujący życie i przetrwanie (1 Krl 17,1-16; 18,1-5)

Dwa opisy cudów połączone zostały z klęską suszy zapowiedzianej przez Eliasza. W wyniku kolejnych redakcji dołączono te narracje do całego cyklu, tworząc zabarwione folklorem wydarzenia prorockie. Powtórka motywów i zwrotów skłania niektórych egzegetów do opinii, iż oba te opisy wyszły spod pióra jednego redaktora. Opowiadanie o pobycie proroka przy wadi Kerit (ww. 2-7) oraz o jego obecności w Sarepcie Sydońskiej (ww. 8-16) wskazuje na życiodajne właściwości wody i troskę Boga o człowieka wiernego i posłusznego Jego słowu. Wydarzenia opisywane w 1 Krl 17 są istotne dla rozwoju motywu boskiej opieki na tle rozwijającego się kontrastu między Baalem a JHWH²⁵¹. Granicę dla materiału literackiego 1 Krl 17 stanowi *dābār* Jahwe, rozpoczynając blok ogłoszeniem suszy, zgodnie ze słowem Boga, i kończąc wyznaniem wdowy z Sarepty Sydońskiej, że słowo Jahwe na ustach Eliasza jest prawdziwe.

Troska Boga o Eliasza skieruje tego ostatniego do potoku Kerit. Bóg nakazuje „skrycie” się proroka w potoku Kerit być może przed wzrastającą opozycją Achaba (zob. 1 Krl 18,4.10). Zatem sam strumień stanowi nie tylko źródło wody dla proroka, ale jest dla niego bezpiecznym miejscem schronienia w miejscu, z którego pochodzi²⁵². Nazwa potoku może pochodzić od rdzenia: KRH, który to czasownik oznacza „przygotować”, „zastawić ucztę”²⁵³, co oddawałoby cel posłania Eliasza²⁵⁴. Hebrajskie słowo קַרְיָה („potok”) wskazuje na głęboki wąwóz, w którym przez okres deszczowy płynął silny strumień, a przez inny czas pozostawał wyschnięty, i jako taki mógłby stanowić dobrą kryjówkę. Inna interpretacja wiąże termin Kerit z jego hebrajskim znaczeniem: „to, co zostało odcięte” i może odnosić się do naturalnego wąwozu wyżłobionego przez płynącą wodę²⁵⁵. Bliższa lokalizacja potoku nastręcza wiele trudności, choć prawdopodobnie znajdował się on na wschód od Jordanu. Jedni uczeni identyfikują go z Wadi Jabis (na północ od Tiszbe), inni kojarzą rzekę z Wadi Karrar lub z Wadi Qilt²⁵⁶.

²⁵¹ Y. STEENKAMP, *A comparative reading of the Elijah Cycle and its implications for Deuteronomistic ideology* (Pretoria 2005) 13.

²⁵² SECONDIN, *Droga Eliasza. Rekolekcje papieskie*, 65.

²⁵³ W. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. FOHRER; Berlin – New York 1971) 361.

²⁵⁴ W ascezie monastycznej fragment ten został odczytany jako zachęta do wędrówki, ku oderwaniu się od dóbr materialnych, aby żyć w miłości. Zwracano uwagę na grę słów: *charitas/charith – Kerit*, por. NYK, *Eliasz Tiszbita*, 25.

²⁵⁵ M.A. SWEENEY, *I & II Kings* (Old Testament Library; Louisville, KY 2007) 211.

²⁵⁶ F. RIENECKER – G. MAIER, „Kerit”, *Leksykon biblijny* (ed. F. RIENECKER – G. MAIER – F. RIENECKER; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2001) 355.

Przy potoku Kerit Bóg żywił Eliasza w cudowny sposób, podobnie jak czynił to podczas wędrówki Izraelitów przez pustynię (Wj 16). Naród wybrany pił wodę i żywił się manną i przepiórkami, Eliaz był karmiony przez kruki chlebem i mięsem oraz pił wodę z potoku. Izraelici w czasie wędrówki przez pustynię nauczyli się żyć w całkowitej zależności od Boga, Eliaz teraz żyje tym, czego lud nie chciał przyjąć już w Ziemi Obiecanej. Bóg, podobnie jak podczas Wyjścia, nie tylko kontroluje deszcz, ale także stworzenia w ich naturalnym porządku²⁵⁷. Dlatego pustynia nie jest już znakiem śmierci, lecz objawia głębszy sens troski Boga o człowieka, przy czym TM bardziej niż LXX akcentuje wielkość pomocy ofiarowanej przez Boga Eliazowi, gdyż otrzymuje on chleb i mięso zarówno rankiem, jak i wieczorem. LXX rozdzieliła oba posiłki. Według niej Eliaz rano jadł chleb, a wieczorem mięso.

Szkody wyrządzone przez trwającą suszę dobrze oddały słowa Achaba do Obadiasza: „Pójdź. Obejdziemy wszystkie źródła w kraju i wszystkie potoki. Może znajdziemy tyle trawy, abyśmy utrzymali konie przy życiu i muły, a nie utracili zwierząt” (1 Krl 18,5). Klęska głodu dotknęła ludzi i zwierzęta, także te wykorzystywane w wozach bojowych. Najwyraźniej trawa była trudna do znalezienia nawet w miejscach, gdzie zwykle była obfita²⁵⁸. W rezultacie wiele zwierząt musiało zostać zabitych z powodu braku paszy. Brak wody, żywności i paszy przyczynił się do militarnego i gospodarczego upadku kraju za czasów Achaba.

Skutków suszy doświadczył także sam prorok, zostając zmuszony do swoistej solidarności z ludem, któremu Bóg odmówił błogosławieństwa deszczu. Przedłużający się kataklizm doprowadził do wyschnięcia potoku Kerit, a Eliaz, okazując po raz kolejny posłuszeństwo słowu Boga, musiał na nowo zawierzyć swoje życie i posługę. Bóg wysłał proroka do pogańskiej Sarepty, fenickiego miasta leżącego blisko Sydonu, choć mógł pić wodę z pobliskiego Jordanu.

Sama Sarepta utożsamiana jest z Szarafned – miejscowością położoną na wybrzeżu Morza Śródziemnego między Tyrem a Sydonem. W czasach Królów Sydon należał do Sarepty, dlatego też całą tę krainę określano terminem „kraj Sydończyków” (1 Krl 16,31). Działalność na terenach pogańskich i kontakty z obcymi ludami nie były piętnowane w pierwszych latach monarchii (1 Sm 21,11; 2 Krl 8,1n), stąd też obecność Eliasza w ojczyźnie królowej Izebel nie była niczym zaskakującym. Tam JHWH nadal troszczył się o swego herolda, tym razem za pośrednictwem ubogiej wdowy. Powtórzenie kilku „słów kluczy” (w 1 Krl 17) łączy pobyt u wdowy z pierwszym opowiadaniem: „polecenie” (צִוִּיתִי) – ww. 4.9; „zamieszkać” (וַיֵּשְׁבוּ) – ww. 5.9; „karmić” (לֶחֶם לֶלֶךְ) – ww. 4,9; „chleb” (לֶחֶם) – ww. 6.11; „deszcz” – (וַיִּשָּׁטֵט) – ww. 7.14²⁵⁹. W spotkaniu z ubogą kobietą Eliaz

²⁵⁷ A.J. HAUSER, „Yahweh Versus Death. The real struggle in Kings 17–19”, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis* (ed. A.J. HAUSER – R. GREGORY; JSOT Supplement 85; Sheffield 1990) 14.

²⁵⁸ T. LUTEREK, *Eliasz z Tiszbe. Prorok na czas bałwochwalstwa posuchy i ucisku* (Biblioteka Animatora Biblijnego 2; Sandomierz 2014) 22.

²⁵⁹ R.L. COHN, „The Literary Logic of 1 Kings 17–19”, *Journal of Biblical Literature* 101/3 (1982) 333–350, 335.

poprosił o konieczne pożywienie dla człowieka: wodę w dzbanie i kawałek chleba²⁶⁰. Woda w studni jeszcze nie wyschła i wdowa mogła spełnić prośbę proroka. Na wschodzie dar wody dla spragnionych uważany był za święty obowiązek (Rdz 24,18). Pytanie o chleb spotkało się z wyznaniem kobiety. Ona sama przygotowywała się na spotkanie ze śmiercią, ostatkiem sił zbierała drwa, które miały posłużyć jej do wypieku chleba z resztek oliwy i mąki²⁶¹. Miał być to ostatni posiłek w życiu jej i jej syna. „Ujawnienie biedy i oczekiwania na śmierć głodową sprawia, że Eliazs podejmuje przyjętą wcześniej Bożą obietnicę o zapewnieniu pokarmu”²⁶²: „Naczynie mąki nie wyczerpie się, dzban oliwy nie opróżni się aż do dnia, w którym Jahwe spuści deszcz na ziemię” (1 Krl 17,14). Zapewnienie Eliasza stanowi prośbę o wiarę, która musi być większa nawet od miłości jedyne go syna (por. Rdz 22).

W sytuacji niebezpieczeństwa śmierci kobieta podejmując decyzję bezgranicznego zaufania i posłuszeństwa słowom proroka. Wdowa nie realizuje własnego planu, lecz wypełnia słowo Eliasza (1 Krl 17,13). Na początku je on sam, a potem wdowa i jej syn. Bóg dotrzymuje złożonej obietnicy: mąka i oliwa będą do momentu, kiedy zaczną padać. Opatrznościowa interwencja JHWH jest o tyle szczególna, że proroka karmi wdowa, a więc osoba z założenia bezbronna, uboga i sama dramatycznie potrzebująca pomocy. Prorok po raz kolejny doświadcza, że to Bóg daje życie – w tym momencie poprzez mąkę jęczmienną i oliwę, a wkrótce poprzez deszcz. Nie są to rzeki oliwy czy góry mąki, lecz niewielkie ilości. Mała liczba składników jest wystarczająca do podtrzymania życia. Ten codzienny posiłek w domu wdowy stawia proroka w pozycji dziecka, wzmacniając jego wiarę i ufność w słowo JHWH. W środku suszy, obrazującej śmierć, słowo Boga zapowiada wyłom w postaci życia podtrzymywanego w cudowny sposób i kontrastującego z realizmem śmierci. To pierwszy zanotowany na kartach Pisma Świętego nadprzyrodzony i niewytłumaczalny cud pomnożenia żywności. „Wobec niekwestionowanych znaków (pomnożenie mąki i oliwy oraz późniejsze wskrzeszenie syna), wdowa uznała JHWH za prawdziwego Boga i wyznała w Niego wiarę (1 Krl 17,24)”²⁶³.

Fragment 1 Krl 17,8-16 charakteryzuje minimalistyczny język: trochę wody, kawałek chleba, placuszek, kilka drewniek, mały podpłomyk, także mąki i oliwy pozostało na ostatni placek. Takie nagromadzenie słów wprowadziło kontrast względem wcześniejszej perykopy (tam dwa razy dziennie kruki przynosiły pożywienie). Kontrast oddany został także w wyborze miejsca cudu. Oto w krainie Izraela od Baala domagano się błogo-

²⁶⁰ C.M. MARTINI, *Bóg żywy. Rozważania o proroku Eliaszu* (Duc in Altum – Wypłyn na Głębię 8; Kraków 1993) 113.

²⁶¹ Sarepta była ważnym eksporterem oliwy i ziarna, zatem ich resztki u wdowy jeszcze potęgują wielkość suszy w kraju Baala. To, co było źródłem dumy i bogactwa miasta, staje się przedmiotem cudu, por. S. SADOWSKI, „Wdowa z Sarepty Sydońskiej jako narzędzie w ręku Boga (1 Krl 17,8-24)”, *Communio* (2015) 7–34, 21.

²⁶² K. FRĄCKOWSKA, „Gościć proroka to przyjąć słowo Boga. Eliazs u wdowy z Sarepty Sydońskiej (1 Krl 17,8–24)”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9/2 (2016) 11–23, 13.

²⁶³ Ł. FLORCZYK, *Bóg Izraela w rozumieniu nie-Izraelitów. Studium historyczno-krytyczne wybranych tradycji deuteronomistycznej historiografii (Joz–2 Krl)*; Opolska Biblioteka Teologiczna 173; Opole 2020) 246.

sławieństwa w opadach deszczu i obfitych plonach – i nie doczekano się. Przeciwnie w obcym kraju – wiara fenickiej kobiety w słowo Boga stała się przyczyną jej ocalenia, syna (w LXX: dzieci) i proroka. R.L. Cohn słusznie zauważa, że Eliazsz przechodzi z bycia „pasywnym” odbiorcą Bożych darów do „aktywnego” uczestnika kreującego bieg wydarzeń²⁶⁴. W polu semantycznym wody występuje także oliwa, otrzymywana w wyniku tłoczenia przez ludzi biednych, często wydeptywana nogami. Oliwą zalewano rany (Łk 10,34), łagodzone ból, chroniono ciało przed szkodliwym wpływem środowiska. Oliwę do namaszczeń osób i rzeczy odpowiednio preparowano, dodając mirrę, wonny cynamon, trzcinę oraz kasję (Wj 30,22-25). I taką przygotowaną oliwą został namaszczony Elizeusz²⁶⁵.

Oliwa była wykorzystywana w codziennym życiu jako pożywienie, o czym świadczy historia wdowy z Sarepty Sydońskiej. Dostatek oliwy, mąki i wina świadczył o dobrobycie, obfitości i pomyślności (Pwt 7,17; Ez 16,13). Jej brak był symbolem zniszczenia, głodu, przekleństwa i smutku (Pwt 28,40; Mi 6,15). Zmieszaną oliwę z mąką spożywano w formie smażonych lub pieczonych na ogniu placków. Codzienna obecność oliwy w baryłce u Eliasza związana była z aspektem czasu: baryłka oliwy nie opróżni się aż do dnia, w którym Pan spuści deszcz na ziemię (1 Krl 17,14), podczas gdy u Elizeusza wiązała się z przestrzenią, do napełnienia ostatniego naczynia (2 Krl 4,1-6)²⁶⁶.

Punkt kulminacyjny polemiki z kultem Baala cykl Eliasza osiąga w perykopie opowiadającej o konfrontacji Eliasza z prorokami i Achabem na Karmelu (1 Krl 18,19-40). „Przez posłuszeństwo i wiarę Eliasza JHWH dowodzi, że tylko On, a nie Baal, jest prawdziwym Bogiem, który panuje nad całym światem i wszystkimi narodami oraz kieruje siłami natury, decydując nie tylko o tym, kiedy spadnie deszcz, ale też ogień z nieba”²⁶⁷.

Po konfrontacji z prorokami Baala i lękiem przed królową Izebel Eliazsz udał się do Królestwa Południowego i po męczącej ucieczce pragnął tylko jednego: śmierci. Odpowiedź Jahwe była natychmiastowa. Dwukrotnie posyła anioła (אֱלִיָּאֵל) z poleceniem zaspokojenia pragnienia i nakarmienia go. Wyrażenia „jeść”, „pić” oraz „wskrzesić duszę” wskazują na troskę Boga, który ocala proroka. Pożywienie otrzymane na pustyni nawiązuje do początków działalności proroka ognistego (Syr 48,1). Tam, przy potoku Kerit, w cudowny sposób otrzymał wodę, chleb i mięso. W Sarepcie z kolei spotkał wdowę, która trzymała oliwę w dzbanie (תַּבַּיִט). Teraz otrzymuje wodę od anioła w naczyniu o takiej samej nazwie. Jest to rzadki termin w Biblii Hebrajskiej – poza 1 Krl, występuje tylko raz w 1 Sm 26²⁶⁸. Placek (chleb, podplomyk) przyniesiony przez anioła jest tym samym pożywieniem, które przygotowała Eliazszowi uboga wdowa (1 Krl 17,15).

²⁶⁴ COHN, „The Literary Logic of 1 Kings 17–19”, 335.

²⁶⁵ M. ZAWADA, *Niewyczerpana historia ognistego proroka. Cykl Eliasza i Elizeusza w komentarzu duchowo-mistycznym* (Poznań 2010) 74.

²⁶⁶ M. ZAWADA, „Duchowo-mistyczny komentarz do cyklu Elizeusza (1 Krl 19,19 – 2 Krl 13,21)”, *Itinera Spiritualia. Commentarii Periodici Instituti Carmelitani Spiritualitatis Cracoviae* 2/1 (2009) 107–132.

²⁶⁷ FLORCZYK, *Bóg Izraela w rozumieniu nie-Izraelitów*, 243.

²⁶⁸ TUŁODZIECKI, „Eliasz. Słowo Boże lekarstwem na kryzys wiary proroka (1 Krl 17,1–19,21)”, 64.

Zarówno woda, chleb, jak i mięso wskazują na przejaw opatrności, bliskości i miłości w całej misji prorockiej. Chleb w Izraelu był darem Boga (Wj 16,1-36; Ps 104,14). Woda, pramateria wszystkiego istnienia, stanowi przeciwieństwo jałowej pustyni. Pokarm stał się dla Eliasza źródłem wyrwania z aktualnego stanu śmierci, rozpoczęcia nowego etapu życia i nabrania nowych sił. Prorok wyrusza w długą i niebezpieczną drogę do Bożej góry Horeb²⁶⁹. „Bóg okazuje Eliaszowi tę samą opiekę, którą okazywał pokoleniu Mojżesza w czasie jego wędrówki przez pustynię: daje mu pokarm i napój i prowadzi go za pośrednictwem swojego anioła, by spotkać się z nim osobiście na świętej górze Horeb” W tej wędrówce woda symbolizuje zarówno śmierć, jak i ponowne narodziny²⁷⁰.

Baal, jako bóg burzy, w wierzeniach ludu przynosił deszcz i urodzaj, czyli błogosławieństwo dla człowieka i rolnictwa²⁷¹. Baal każdego roku w okresie suchym umierał z rąk Mota, by powrócić do życia wraz z deszczem jesiennym, przygotowującym ziemię pod zasiewy. W kontraście pozostaje działanie JHWH, który wprowadzając suszę, zachwia pewnością człowieka co do panowania Baala, dostarczającego żywność wybranym. Bóg nawet w czasie suszy jest w stanie zapewnić pożywienie dla Eliasza oraz wdowy i jej syna, „ale mógł też pogрузić ich w dalsze doświadczenia nieurodzaju i głodu”²⁷². Jahwe jest Panem życia i śmierci, natomiast susza i głód bardziej przemawiały za bezsilnością Baala i kwestionowały jego boską moc; tym bardziej że prorok działał na terenie pogańskiej Fenicji. Nawet w domu Baala ten pierwszy nie jest konkurencją dla JHWH. Dobitnie świadczy o tym 18. rozdział 1 Krl, gdzie Eliasza stanął naprzeciw proroków Baala na górze Karmel.

3.4. Kulturowy wymiar wody (1 Krl 18,19-46)

Wzmianka o suszy jest konstytutywną częścią opowiadania o ofierze na górze Karmel. Wprowadzona w 17. rozdziale 1 Krl, już na początku kolejnego znajduje zapowiedź końca. Struktura opowiadania o suszy, spotkaniu Eliasza z Obadjaem i Achabem oraz z Izraelem na górze Karmel przechodziła przez kolejne procesy redakcyjne i mimo różności źródeł, oraz czasowych tradycji na pierwszy plan wysuwa się Eliasza jako gorliwego obrońcę jahwizmu. Centralna scena rozdziału ma na celu ukazanie, kto tak naprawdę jest prawdziwym Bogiem: Jahwe czy Baal. Została zawarta w ramy zapowiedzi końca suszy (1 Krl 18,1b-2a) i jej wypełnienia (1 Krl 18,45). Według J.A. Becka susza staje się kluczowym elementem linii fabuły całego 18. rozdziału²⁷³.

²⁶⁹ R. KRAWCZYK, „Kryzys w życiu proroka Eliasza”, *Studia Redemptorystowskie* 11 (2013) 188–200, 196.

²⁷⁰ W.H.C. PROPP, *Exodus 1–18* (The Anchor Yale Bible Commentaries; New Haven 1999) 562.

COHN, „The Literary Logic of 1 Kings 17–19”, 335.

²⁷² J.H. WALTON – M.W. CHAVALES – V.H. MATTHEWS (ed.), *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej* (Primasowska Seria Biblijna; Warszawa 2005) 418.

²⁷³ J.A. BECK, „Geography as irony the narrative-geographical shaping of Elijah's duel with the Prophets of Baal (1 Kings 18)”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 17/2 (2003) 291–302, 294.

Góra Karmel stanowiła miejsce święte jeszcze przed przybyciem Izraelitów do Kanaanu. Natomiast za czasów Omriego powróciła pod panowanie królów Izraela. Geograficznie stanowi południową granicę Fenicji i ważne sanktuarium Baala²⁷⁴. Etymologicznie oznacza ogród Boga, a dzięki bujnej roślinności (por. Iz 35,2; Am 1,2), z głębokimi i zalesionymi wąwozami, porośniętymi winoroślą i drzewami oliwnymi, stanowiła, według J.A. Becka, idealne miejsce objawienia prawdziwego Boga deszczu i płodności²⁷⁵. Karmel był jednym z najbardziej urodzajnych obszarów Ziemi Świętej, porównywany na kartach Biblii do Baszanu i Libanu (por. Pnp 7,6; Am 9,3)²⁷⁶.

Według relacji zawartej w 1 Krl 18 tam zgromadzili się prorocy Baala i Aszery, Eliasza oraz lud. Ten ostatni występował w roli świadka (lub sędziego) w starciu przedstawicieli czczonych bóstw. Eliasza w ostrej mowie prorockiej skierowanej do ludu ostro potępiał brak stałości i owoców wiary w Boga. Usilnie wołał: „Dokąd będziecie się wahać na dwie strony?” (1 Krl 18,21). Nie uzyskał żadnej odpowiedzi od Izraelitów, dlatego jako jedyny prorok JHWH obecny na Karmelu zaproponował złożenie dwóch cielców jako ofiary dla własnego Boga. Rytuał ten był zgodny z przepisami o ofiarach całopalnych (por. Kpł 6), z wyłączeniem znaku ognia, który był znakiem obecności bóstwa i przyjęcia przezeń ofiary. Jeśli ogień zostanie zesłany, będzie to oznaczało, że prośba została przyjęta, i deszcz, który spadnie, będzie mógł zostać przypisany właściwemu bóstwu. Propozycja ta przypadła do gustu zgromadzeniu obecnemu na górze.

Znak ognia był obecny na kartach Starego Testamentu choćby w opowiadaniu o Gedeonie (por. Sdz 6,21, lecz także w Kpł 9,24; 1 Krn 21,26 oraz 2 Krn 7,1). W sferze natury zapewne było to wyładowanie atmosferyczne (piorun), które w połączeniu z długotrwałą suszą i zapowiedzią deszczu mogło być przewidziane przez proroka. Nadzwyczajność zjawiska polegałaby na warunkach miejsca i czasu, w jakich ono zaszło. Okoliczności złożenia ofiary wykazały absolutną władzę Jahwe nad innymi bogami, na czele z Baalem, bogiem burz i błyskawic. Zatem wybór znaku ognia nie był przypadkowy.

Rytuał rozpoczęli licznie zgromadzeni prorocy Baala. Przygotowali ołtarz i ofiarę, po czym wzywali imienia Baala. Mimo usilnego wołania nie zostali wysłuchani, dlatego też rozpoczęli wykonywać rytualny taniec wokół ołtarza. Wierzono, że rytmiczne wykonywanie pewnych czynności miało magiczną moc, zdolną do otwarcia się na boskie działanie. Kolejne rytualne czynności także nie przynosiły spodziewanego efektu. Prorocy krzyczeli, ranili się mieczami i oszczepami; trwało to do czasu składania ofiary pokarmowej w świątyni Jerozolimskiej. Baal nadal milczał i nie zesłał ognia, co podawało w wątpliwość jego kontrolę nad burzami i poważnie podważało jego roszczenia do bycia bogiem²⁷⁷. Jedyną cieczą, jaka pojawiła się w kontekście „proroków blisko związanych

²⁷⁴ Ł. TOBOŁA, *Ba'al w dziejach rodu Omriego. Studium historyczno-teologiczne* (Poznań 2013) 129.

²⁷⁵ BECK, „Geography as irony the narrative-geographical shaping of Elijah's”, 297.

²⁷⁶ P.C. BOSAK, *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych* (Kraków 2016) 514.

²⁷⁷ HAUSER, „Yahweh Versus Death. The real struggle in Kings 17–19”, 40.

z wodą”, była ich własna krew. I (jak na ironię), kiedy wreszcie spadł deszcz, prorocy Baala byli martwi jak ich bóg²⁷⁸.

Po kilku godzinach bezskutecznych obrzędów i nawoływań baalistów prorok Eliaz przejmując inicjatywę. Zwołuje lud do siebie i na jego oczach stawia nowy ołtarz ze starych kamieni na miejscu wcześniejszego (por. Sdz 6, 25-28). Różnice w relacji o wznoszeniu ołtarza wynikają z połączenia dwóch różnych tradycji. Ta traktująca o wzniesieniu go na nowo nawiązywała do etymologii imienia Izraela (zob. Rdz 32,29) i zawartego z ludem przymierza i jego ponawianiem (por. Wj 24,2; Joz 4,20). Ołtarz ustawiony przez proroka został zbudowany według wskazań Wj 20,24n oraz Joz 4,1-8 jakby dla odzyskania pamięci Izraela o jego przeszłości. Ofiara złożona na tym ołtarzu miała stanowić odnowę przymierza z JHWH (zob. Joz 4,20). Liczba kamieni użytych do jego budowy odpowiadała dwunastu pokoleniom Izraela, co bezpośrednio wskazywało na charakter składanej ofiary i nawiązywało do okresu wierności wobec JHWH²⁷⁹.

Eliasz wokół ołtarza wykopał rów jako bruzdę na dwa *sea* ziarna. *Sea* stanowiła starożytną miarę objętości ciał sypkich (ziarna, mąki). Odpowiadała ona 1/3 efy, czyli przeliczając na obecnie stosowane jednostki, stanowiła od 13,13 do 15,3 litra²⁸⁰. Określenie wielkości czy objętości (26–30 litrów) rowu nie stanowiło celu redaktora. Pragnął on dać jakieś wyobrażenie o głębokości i kształcie bruzdy. Stosując się do przepisów kultycznych, Eliaz ułożył drwa, poćwiartował cielca i ułożył go na stosie ofiarniczym. Według Miszny rów z wodą stanowił powierzchnię 2500 łokci kwadratowych. Wedle H. Junkera przestrzeń ta konotuje z miejscem świętym, na której nie mógł stanąć żaden człowiek przy objawieniu się Boga Izraelowi (Wj 19,12), stanowiąc połowę powierzchni Namiotu Przymierza (zob. Wj 27,18). M. Cogan twierdzi, że rów miał stanowić barierę dla ognia spadającego z nieba, natomiast P. Heger widzi tu zwykły sposób przygotowania miejsca ofiary, do którego miała spłynąć krew cielca. M.A. Sweeney mówi o „nienaruszalnych granicach świętego ołtarza”, które ustanowił wykopany rów²⁸¹.

Prorok Eliaz kazał wylać wodę na ofiarę całopalną i drewno – trzy razy po cztery miary. Trzykrotne powtórzenie danej czynności miało duże znaczenie dla uwydatnienia emfazy samego aktu²⁸². Niektórzy egzegeci symbolicznie odczytują liczbę użytych dzbanów przez Eliasza. Według jednych desygnują cztery części nieba; inni twierdzą, że deszcz jest tym samym przeznaczony dla czterech stron świata²⁸³. Woda pochodziła najprawdopodobniej z pobliskiego źródła/studni el-Muhraka lub z samego Morza Śródziemnego²⁸⁴. Woda z takich studni pozostaje zawsze chłodna, a pod zacienionym

²⁷⁸ BECK, „Geography as irony the narrative-geographical shaping of Elijah’s”, 300.

²⁷⁹ SZWARC, „«Iść za Panem». Sens teologiczny tekstu 1 Krl 18,21”, 190.

²⁸⁰ W.R.F. BROWNING, *Słownik Biblii* (Warszawa 2005) 970.

SWEENEY, *I & II Kings*, 229.

²⁸² B. SZCZEPANOWICZ, *Tajemnice liczb biblijnych* (Kraków 2018) 124.

²⁸³ SWEENEY, *I & II Kings*, 401.

²⁸⁴ J.H. WALTON – M.W. CHAVALAS – V.H. MATTHEWS (ed.), *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, 421.

okapem nie odparowuje, podczas gdy inne źródła wyschły. Eliasz znalazł nadwyżkę wody, którą tak obficie wylał na ofiarę, potęgując jeszcze napięcie ludu z powodu braku wody i jej marnotrawstwa.

Liczba dwunastu wiader (dzbanów) wody nie pozostaje także bez znaczenia, ma charakter symboliczny, konotując z dwunastoma pokoleniami Izraela, po cztery na każdego z patriarchów. Kananejskie bądź izraelskie naczynie służące Eliaszowi do libacji ofiary redaktor określił słowem $\text{דִּבְּ$. Był to gliniany dzban o pojemności 4 galonów (wody, wina), czyli około 15 litrów. Zatem można powiedzieć, że na ofiarę, ołtarz i rów zostało wylane około 180 litrów wody. Redaktor celowo konfrontuje panującą suszę (w. 1) z obfitością wody (w. 34) wylanej na ofiarę. P. Berlyn widzi także drugi kontrast między Eliaszem wylewającym życiodajną wodę a prorokami Baala wylewającymi krew, która przynosi śmierć²⁸⁵.

Według Miszny rozlewanie wody było jednym z obrzędów ekspiacyjnych, ale także miało na celu sprowadzenie deszczu w traktacie o święcie Namiotów. Libacja symbolizowała oczyszczenie z grzechów i rozmiękłe wobec Boga serce (Lm 2,19). Egzegeci charakteryzują czynność rozlewania wody jako jednej z czynności w rytuale pogrzebowym, element radykalizujący podjęty post oraz jako formę zastępczą ofiar, składaną w czasie licznych zgromadzeń liturgicznych, lub też ofiarę płynną oraz rytuał mający na celu odpędzenie nieczystych duchów. Praktyka libacji znana była także poza Izraelem; choćby w królestwie Mari wylewano płynne ofiary przed wizerunkami bóstw²⁸⁶.

W potrójnym wylaniu wody na ofiarę dopatruje się zwyczajnego oczyszczenia kultowego. Wszystko, co świeckie i skażone, musiało być oczyszczone wodą rytualną. Czynność libacji oddzieliła tym samym sferę *sacrum* od *profanum*. Inny punkt widzenia prezentuje J.A. Montgomery, według którego fakt wylania wody na ofiarę jest swego rodzaju fenomenem, który nie miał miejsca w rytuałach libacji wodnej Izraela lub jego sąsiadów. Większość egzegetów stwierdza, że tak wielka obfitość wody miała podkreślić sam cud trawiącego ognia.

Po odpowiednim przygotowaniu ofiary, prorok zwrócił się w modlitwie wstawiennej za lud do Boga „Abrahama, Izaaka i Izraela”. Działo się to o zwyczajowej porze modlitwy i składania ofiary w świątyni Jerozolimskiej. Prorok prosił, „aby Izraelici uznali i przyjęli z powrotem Jahwe za swego jedyne Boga”²⁸⁷. Modlitwa błagalna Eliasza podyktowana była jego głęboką wiarą w obecność jedyne Pana, którym jest Jahwe (zob. 1 Sm 12,17). Sam zaś był Jego sługą i czynił wszystko zgodnie z Jego słowem. C.F. Keil zauważa, że zastosowane w *perfectum* czasowniki $\text{וַיִּשְׁׁ$ oraz $\text{וַיִּסְׁ$ użyte są nie tylko do oznaczenia tego, co się już wydarzyło, ale co stanie się w przyszłości. Słowa te wskazują na suszę zapowiedzianą w 1 Krl 17, ale także na cud przyjęcia ofiary i nawró-

²⁸⁵ P. BERLYN, „Elijah’s battle for the soul of Israel”, *Jewish Bible Quarterly* 40/1 (2012) 52–62, 58.

²⁸⁶ WALTON – CHAVALAS – MATTHEWS (ed.), *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, 316.

²⁸⁷ ŁACH, *Księgi 1–2 Królów*, 332.

cenia ludu²⁸⁸. Tylko Bóg mógł być sprawcą cudu – i tak się stało. JHWH objawił swą moc w postaci ognia z nieba, który strawił ofiarę, a cały lud wyznał swą wiarę w Jahwe. Przyjęcie ofiary przez Boga w tak spektakularny sposób nie było rzadkością w historii Izraela. Bóg przyjął taką ofiarę przy poświęceniu przybytku na pustyni (1 Kpł 9,22-24), ofiarę króla Dawida na klepisku Ornana Jebusyty (1 Krn 21,26), ofiarę przy poświęceniu świątyni Salomona (2 Krn 6,1). Religia jahwistyczna odniosła zwycięstwo nad powszechnym w tym czasie kultem Baala. P.G. Ryken zwraca uwagę na chronologię wydarzeń i jej sens teologiczny. Zanim na ziemię miał spaść deszcz, najpierw spadł ogień. Zanim ludzie otrzymali błogosławieństwo Boga kończącego suszę, Eliasza złożył w jego imieniu ofiarę przebłągalną za cały lud²⁸⁹.

Wykorzystując nagłą przemianę i gorliwość ludu, Eliasza polecił, by schwytano wszystkich proroków Baala i dokonano na nich sądu, zgodnie z prawem (Wj 22,19). „Świadkiem” owych wydarzeń był potok Kiszon (zob. Sdz 4–5), przepływający przez dolinę Ezdrelon, u stóp Karmelu, aż do Morza Śródziemnego. Ziemia Izraela nie mogła być splamiona krwią bałwochwalców, dlatego też krew zabarwiła wody potoku Kiszon.

Zakończenie rozdziału 18. wiąże się końcem kłęski suszy. W opisie centralne miejsce zajmuje Eliasza i król Achab. Prorok polecił władcy, aby przerwał post, będący błaganiem o opad, i zasiadł do biesiadnego stołu²⁹⁰, ponieważ słyhać już było szum ulewnego deszczu (w. 41). Oddano go hebrajskim słowem **יָמַח**, które sygnalizuje dźwięk grzmotu, ogłaszającego szybko zbliżający się sztorm. Sam Eliasza nakazał swemu słudze, aby ze szczytu Karmelu obserwował morze, skąd zachodni wiatr przynosił zimowy opad. Prorok po raz kolejny wznosił modlitwy do Boga, tym razem skulony, w pozycji embrionalnej, symbolizującej pokorę i odrodzenie (por. Syr 35,17). Sługa dopiero za siódmym razem dostrzegł małą chmurę (**עָנָן**), wyglądającą jak dłoń człowieka (zob. Wj 19,9; Ps 18,12). Hebrajski termin **עָנָן** odnosi się do ciężkiej, ciemnej chmury burzowej (zob. Sdz 5,4). Następnie niebo zaczęło się chmurzyć i nadszedł długo oczekiwany, pożądany i wielki deszcz zimowy (zob. Jr 14,22). Z morza, które w wierze Izraela było symbolem zła, wyłonił się znak łaski i błogosławieństwa dla człowieka i ziemi. Pojawienie się deszczu nie było skutkiem umiejętności Eliasza, lecz darem i błogosławieństwem Bożym, „o który trzeba było błagać, prowadząc walkę duchową”²⁹¹.

Achab przynaglany przez Eliasza zaprzął rydwan i odjechał do Jizreel. Pośpiech ten był podyktowany charakterem rzeki Kiszon, która pod wpływem zimowych opadów szybko wzbierała i zwykle zalewała cały region pomiędzy Megiddo a Nazaretem, czyniąc przejście lub przejazd prawie niemożliwym. Przed rydwanem biegł Eliasza, co

²⁸⁸ J. MARTIN – C.F. KEIL – F. DELITZSCH, *Biblical Commentary On the Old Testament* (London 2015) III, 175.

²⁸⁹ P.G. RYKEN, *1 Kings* (Reformed Expository Commentary; Phillipsburg, N.J 2011) 507.

²⁹⁰ K.L. ROBERTS, „God, prophet, and king. Eating and drinking on the mountain in First Kings 18:41”, *Catholic Biblical Quarterly* 62/4 (2000) 632–644, 641.

²⁹¹ SECONDIN, *Droga Eliasza*, 181.

symbolizowało przywrócenie właściwego porządku w Izraelu: król podąży za prorokiem. Był to pochód radości i triumfu z powodu wypełnienia obietnicy danej przez Jahwe, w której spełnienie wierzył głęboko i którą jako prorok przepowiadał. Eliasz był teraz heroldem symbolicznie ogłaszającym i sprowadzającym deszcz z wybrzeża na wyschlą równinę Ezdrelon²⁹².

Jak zauważa J. A. Beck, redaktor 1 Krl 18 stara się przyciągnąć uwagę czytelnika narracją o wodzie i osobach blisko związanych z ideą wody. Jahwe składa obietnicę Eliaszowi: jeśli ten przedstawi się Achabowi, to On wyśle deszcz na ziemię (1 Krl 18,1). Obadiasz, wierny sługa JHWH, zaopatruje setkę proroków w żywność i wodę (1 Krl 18,4.13). Eliasz wylewa dużą ilość wody na ołtarz, który odbudował (1 Krl 18,33-35). Pochłonięcie ofiary i wody przez ogień staje się przyczynkiem do objawienia troski Boga w deszczu zalewającym kraj (1 Krl 18,41.44.45)²⁹³.

Według D.R. Ap-Thomasa cały rozdział posiada jeden główny motyw od początku do samego końca: sprowadzenie deszczu. Zaspokojenie potrzeby ludu i ziemi może być zapewnione jedynie przez zwierzchnictwo i opiekę Jahwe²⁹⁴. W rzeczywistości, jak mówi N. Glover: „W cyklu Eliasza rozsiane zostały najważniejsze symptomy życia: rosa, deszcz, chleb, mięso, olej i woda”, stanowiąc znak Bożej opieki i błogosławieństwa²⁹⁵.

Redaktor cyklu Eliasza ukazał, że legendy o Baalu były fałszywe, ilustrując to konkretnymi przykładami z życia proroka Eliasza. Krok po kroku wskazał, że moce przypisywane Baalowi są kontrolowane tylko przez Boga Izraela. Tylko On może obdarzyć ziemię błogosławieństwem deszczu i płodności, a więc życiem lub jego brakiem. Także On ma moc zabrania swego wiernego sługi do nieba, na co wskazuje ostatni motyw wody w całym cyklu²⁹⁶.

3.5. Woda bramą do nieba (2 Krl 2,1-18)

Opowiadanie o zniknięciu proroka Eliasza i pierwszych cudach jego sługi, Elizeusza, ukazuje, w jaki sposób duch proroka z Tiszbe spoczął na jego następcy.

Opis powołania Elizeusza znajduje się na końcu 19. rozdziału 1 Krl. Układ rozważanej perykopy (2 Krl 2,1-18) jest czytelny²⁹⁷. W pierwszych wersetach zostało przedstawione oddanie i przywiązanie Elizeusza do swego mistrza (w. 18). Trzykrotna próba zostawienia ucznia nie przyniosła skutku. Elizeusz dzięki swemu uporowi i wytrwałości

²⁹² D.R. AP-THOMAS, „Elijah on Mount Carmel”, *Palestine Exploration Quarterly* 92/2 (1960) 146–155, 155.

²⁹³ BECK, „Geography as irony the narrative-geographical shaping of Elijah’s”, 299.

²⁹⁴ AP-THOMAS, „Elijah on Mount Carmel”, 155.

²⁹⁵ N. GLOVER, „Elijah versus the Narrative of Elijah. The Contest between the Prophet and the Word”, *Journal for the Study of the Old Testament* 30/4 (2006) 449–462, 451.

²⁹⁶ L. L. BRONNER, *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship* (Pretoria Oriental series; Leiden 1968) 138.

²⁹⁷ J. ŁACH, „Elizeusz jako sługa Eliasza i prorok Jahwe”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 40/4 (1987) 272–280, 278.

stał się świadkiem ostatniej podróży i cudu mistrza. Droga ta wiodła przez ważne punkty Ziemi Obiecanej²⁹⁸.

Pierwszym było Gilgal, przez egzegetów utożsamiane z różnymi miejscami na mapie Izraela. Biorąc pod uwagę rozwój opowiadania, najprawdopodobniej chodzi o osadę zlokalizowaną obok Jerycha²⁹⁹, gdzie Jozue rozbił pierwszy obóz po przekroczeniu Jordanu (Joz 4,19n) i ustawił dwanaście kamieni jako pamiątkę wejścia do Ziemi Obiecanej. W Gilgal Izraelici zostali obrzezani i obchodzili pierwszą Paschę w kraju obiecany im przez JHWH. Także w Gilgal skończyła się manna, co świadczyło o zakończeniu pustynnej drogi narodu wybranego i początek zwykłego życia w Kanaanie³⁰⁰.

Po Gilgal mistrz i uczeń udali się do Betel, miasta na pograniczu Efraima i Zabulona. Było to ważne sanktuarium związane z historią patriarchów, a od zawsze – z obietnicą ziemi³⁰¹. Abraham wznosił ołtarz w pobliżu tego miejsca (por. Rdz 13,3n), natomiast Jakubowi przyśniła się tutaj drabina z aniołami (por. Rdz 28,10-22). Betel stanowiło ważne miejsce kultu w czasach sędziów (por. Sdz 20,18-28); po secesji Jeroboam ustanowił tu jedno z ważniejszych sanktuariów Królestwa Północnego (por. 1 Krl 12,28-29).

Ostatnim miastem nawiedzonym przez proroków było Jerycho, pierwsze miasto podbite przez Jozuego (Joz 6). W ten właśnie sposób prorocy przeszli symbolicznie całą Ziemię Obecaną, podążając w stronę Jordanu. Ostatnia podróż Eliasza, związana z ważnymi wydarzeniami i miejscami z historii Izraela, stanowiła przypomnienie narodowi, że działanie Boga nie ogranicza się do odległych czasów, ale Jego aktywność jest nadal żywa. „Jahwe był zawsze obecny i dotrzymuje swoich obietnic, począwszy od patriarchy Abrahama”³⁰². Bóg nie zapomniał o swoim ludzie, choć ludzie zapomnieli o wielu obietnicach, także dotyczących objęcia na własność ziemi Kanaan³⁰³.

Narrator biblijny w 2 Krl 2,8 umieścił opis ostatniego cudu Eliasza. Wiązał się z rozdzieleniem wód rzeki na dwie części. Opis wydarzenia przypomina podobne narracje: w związku z wyjściem z Egiptu narodu wybranego i rozdzieleniem wód Morza Czerwonego (Wj 14,15-31) i Jordanu (Joz 3-4)³⁰⁴. Mojżesz wtedy użył swojej laski; tym razem Eliaz uderzył w wody zwiniętym płaszczem, tak że Jordan rozstał się na dwie strony. Płaszcz był znakiem mocy oraz władzy proroka i misji otrzymanej od Boga. Działanie Eliasza, który nie był lewitą, przypomina także rozstąpienie się wód Jordanu za czasów Jozuego. Różni się jednak tym, że wody nie zostały rozdzielone przez laskę, lecz

²⁹⁸ B. COSTACURTA, *Eliasz* (Kraków 2010) 55.

²⁹⁹ G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung* (Erfurter Theologische Studien 33; Leipzig 1977) 145.

³⁰⁰ HERGESEL, „Eliasz i Elizeusz. «Mężowie Boży» w służbie jahwizmu”, 36.

F. SNYMAN, „The land as leitmotiv in the Book of Amos”, *Verbum et Ecclesiae* 26/2 (2005) 527-542, 534.

³⁰² C.M. FETHEROLF, „Elijah's Mantle. A Sign of Prophecy Gone Awry”, *Journal for the Study of the Old Testament* 42/2 (2017) 199-212, 208.

³⁰³ J.S. VAN DER WALT, *A biblical-theological investigation of the phenomenon of wonders surrounding Moses, Elijah and Jesus* (University of the Free State; Bloemfontein [South Africa] 2014) 208.

³⁰⁴ ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 383.

przez wejście lewitów z Arką Przymierza w wodę³⁰⁵. We wszystkich tych przypadkach zewnętrzny i widoczny znak uderzenia stał się kanałem duchowej mocy i wiary.

Czynność wykonaną przez Eliasza z użyciem płaszcza oddano słowem גָּלַגַּל – „zwinąć”, „złożyć”. Jest to *hapax legomenon* – pod wpływem oczywistej identyfikacji Eliasza z Mojżeszem i wydarzeniem *Exodusu*, tłumaczony właśnie jako „zwinąć”, „złożyć”. W świetle tych niepewności J. Kaltner zaproponował, aby spojrzeć na jego arabski odpowiednik – جَلَّج – *jalama* i hebrajski rdzeń. Słowo to oznacza „przeciąć” i dając alternatywne znaczenie, lepiej pasuje do okoliczności. Eliaz, stojąc nad brzegiem wody, „przeciął” swój płaszcz. To symboliczne działanie, w którym rozbrzmiewa rzeczywiste rozszczepienie wody, nawiązuje do podziału Królestwa³⁰⁶.

Rzeka rozdzieliła się, aby prorocy mogli wyjść z Ziemi Obiecanej. Szli oni w przeciwnym kierunku do Izraelitów, którzy pod wodzą Jozuego weszli do Kanaanu. Jak naród wybrany przekroczył Jordan, aby objąć w posiadanie dziedzictwo ustanowione przez Boga, tak teraz Eliaz miał powrócić za Jordan w miejsce swego powołania, by otrzymać wieczne dziedzictwo.

Przechodząc po suchym korycie rzeki, Eliaz zwrócił się do swego sługi z pytaniem: „Co mam ci uczynić, zanim zostanę wzięty od ciebie?” (w. 9a). Elizeusz poprosił o dziedzictwo pierworodnego – dwie trzecie dóbr ojcowskich (por. Pwt 21,17). Elizeusz prosił, aby był wybrany jako pierworodny, aby był uznany za pierwszego duchowego spadkobiercę Eliasza³⁰⁷, być może w stosunku do synów prorockich. W przypadku Elizeusza chodziło o dwie trzecie ducha proroka (zob. 1 Sm 10,5-10; Lb 11,24). Dysponowanie *ruah* w całości należało do Boga i co potwierdza sam Eliaz. Jego sługa otrzyma nadzwyczajną moc prorocką, jeśli zobaczy go odchodzącego do nieba³⁰⁸.

Dwie części dóbr ojcowskich, według interpretacji M.L. Bellamy, odnoszą się do ziemi Izraela. W Biblii Hebrajskiej czasownik „dziedziczyć” prawie wyłącznie oznacza odbiór ziemi, ponieważ posiadanie przez Izrael ziemi rozumiane jest jako „odziedziczone” od JHWH (Wj 23,20; Lb 34,13). Elizeusz, otrzymując dwie części ducha Eliasza, przywołuje status Izraela jako pierworodnego syna Jahwe (por. Wj 4,22), potwierdzając w ten sposób, że dwa Królestwa są legalnym dziedzictwem Izraela.

Epizod wzięcia do nieba Eliasza należy do biblijnych opisów podkreślających wyjątkową interwencję Jahwe przy odejściu człowieka z tej ziemi. Przez graniczne wody Jordanu trafia do nieba, oczekując swej przyszłej chwały (Mt 17,4; Łk 9,33). Jordan oddzielał także to, co żywe (Jeziro Tyberiadzkie), od tego, co martwe (Morze Martwe). W takim kluczu interpretacyjnym przejść Jordan „znaczy przekroczyć to, co nie może

³⁰⁵ SWEENEY, *I & II Kings*, 273.

³⁰⁶ J. KALTNER, „What Did Elijah do to his Mantle? The Hebrew root GLM”, *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East Essays in Honor of Herbert B. Huffnon* (ed. J. KALTNER – L. STULMAN; The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 378; London – New York 2004) 225–230.

³⁰⁷ MARTINI, *Bóg żywy*, 141.

³⁰⁸ S. SZYMIK, „Tradycja prorocka – Eliaz i Elizeusz”, *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza* (ed. A.S. JASIŃSKI – W.J. SZTYKA; Szkoła Seraficka 2; Katowice-Panewniki 2008) 24–37, 36.

lub nie chce żyć, by w granicy nieba i ziemi, czasu i wieczności, dokonać odkrycia nieśmiertelności”³⁰⁹. *Dabar JHWH* i woda mają naturę zstępowania i wstępowania (zob. Iz 55,10-12), tak teraz Eliasza po wypełnieniu swego posłannictwa powraca do nieba. Wydarzeniu temu towarzyszą znaki obecności Boga: ogień i wiatr (Wj 3,2; Na 1,3)³¹⁰. Według D.J. Wisemana ognisty rydwan i jeździec są symbolami ochrony i duchowej opieki Boga, gwarantem bezpieczeństwa całego narodu³¹¹.

Prawdopodobnie na znak rozpaczy i żaloby Elizeusz rozdarł swoje szaty na dwie części (por. 2 Sm 1,11; Hi 1,20). Następnie podniósł płaszcz Eliasza, który stał się jego własnością, a który już leżał na jego ramionach, i przybył nad brzeg Jordanu. Tam miał przekonać się, czy rzeczywiście Bóg ustanowił go swoim prorokiem, obdarzając dziedzictwem Eliasza. W tym celu uderzył wody Jordanu płaszczem proroka. Jednak za pierwszym razem „nie rozdzieliły się” (LXX, Vg). BH w w. 14 nie ma tej frazy, co czyni prawdopodobnym podejrzenie, że istniała w tekście oryginalnym i na skutek przeoczenia kopisty nie została umieszczona w tym wersecie. Przy ponownym uderzeniu w Jordan wody rozstały się. Fakt ten został zinterpretowany przez synów prorockich zgromadzonych w Jerycho jako dowód napełnienia Elizeusza duchem swego mistrza.

Tak więc ostatni cud Eliasza był pierwszym cudem Elizeusza, a uczeń zaczął od miejsca, w którym jego mistrz odszedł. Podejmuje i wykonuje tę samą prorocką misję, świadcząc o Bogu przeciwko bożkom i bałwochwalcom. Jak Elizeusz został wyznaczony z konkretną funkcją przywództwa, tak apostołowie do rozprzestrzeniania wśród wszystkich narodów Dobrej Nowiny³¹². Elizeusz jako nowy Jozue wkroczył do Ziemi Obiecanej. Tak jak Bóg był z Jozue, tak teraz będzie z Elizeuszem. Imię Elizeusza: „Bóg jest wybawieniem”, „Bóg wybawił” jest wariatem imienia Jozuego: „Jahwe jest wybawieniem”

Według części egzegetów Jordan rozstał się już za pierwszym uderzeniem płaszcza w wody, jednak aby uniknąć błędnego wyobrażenia o magicznej sile płaszcza Eliasza (w. 13), późniejszy redaktor dodał pytanie: Gdzie jest Jahwe, Bóg Eliasza? I powiązał rozdzielenie wód nie z mocą samego płaszcza, lecz uznał JHWH za sprawcę cudu podziału wód Jordanu. W opowiadaniu pojawia się aż pięćdziesięciu świadków, którzy zgodnie stwierdzają, iż „nigdzie nie ma Eliasza”, a więc został wzięty do nieba³¹³, oraz że duch Eliasza spoczął na Elizeuszu. Dodanie tylu świadków wskazywało na wiarygodność ich zeznania (zob. Pwt 17,6). Uczniowie prorocy wyraźnie uznali Elizeusza za prawowitego następcę proroka. Dwukrotny cud przejścia suchą nogą przez koryto

³⁰⁹ ZAWADA, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, 139.

³¹⁰ TRONINA, *Bóg przybywa ze Synaju*, 153.

D.J. WISEMAN, *1 and 2 Kings. An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries 9; Downers Grove, IL 2008) 208.

³¹² J.S. CROATTO, „Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke-Acts”, *Journal of Biblical Literature* 124/3 (2005) 451–465, 458.

³¹³ ŁACH, „Elizeusz jako sługa Eliasza i prorok Jahwe”, 279.

Jordanu jest jedynym w cyklu Eliasza-Elizeusza, który nie przynosi korzyści innym ludziom. Gdzie indziej prorocy uzdrawiają, leczą choroby, wskrzeszają do życia czy zapewniają pożywienie³¹⁴.

W perykopie mówiącej o cudownym przejściu przez Jordan Eliasza i Elizeusza autor natchniony nadal prowadził polemikę z kultem Baala. Postępując się tym razem władzą bóstwa nad wodami i rzekami, wskazał, że moce przypisywane Baalowi były w rzeczywistości podległe jednemu Bogu. Kolejny raz autorytet i wpływ bóstwa został podważony. Mity przypisywały kolosalne moce temu bóstwu. Narrator cyklu Eliasza ukazał, że te legendy o Baalu były fałszywe, ilustrując konkretne przykłady z życia proroka, jak ogień, aż po jego tajemnicze odejście. Tylko JHWH może obdarzyć ziemię błogosławieństwem deszczu, ma moc rozdzielić płynące wody Jordanu i wziąć do siebie swego sługę. Natomiast rzeka stała się dla Eliasza bramą do nowego życia.

Zakończenie

Celem badań była prezentacja motywu wody występującego w cyklu Eliasza w wybranych perykopach: 1 Krl 17,1-16; 18,1-5.20-46; 2 Krl 2,1-18. Wyniki wskazały na wagę tego motywu dla całości posłannictwa i misji proroka Eliasza. Motyw stanowi element konstytutywny dla całego cyklu. Brak wody i spowodowana tym susza jest główną osią 17. i 18. rozdziału Pierwszej Księgi Królewskiej. Dzięki swoim właściwościom woda ma charakter znaku, co znakomicie wykorzystał autor Księgi. Woda jawi się najpierw jako znak naturalny, decydujący o egzystencji ludzi, zwierząt i roślin. Władzę nad wodą sprawuje Bóg, jej Stwórca. Brak wody staje się znakiem kary, natomiast opady deszczu stanowią o Jego błogosławieństwie. Charakter sakralny wody, ściśle zakorzeniony w egzystencji ludu, ukazany jest w opisie składania ofiary na górze Karmel. Widoczny jest także w przejściu Eliasza przez Jordan, gdzie wody rzeki stanowią granicę światów i bramę do nowej rzeczywistości, do życia z Bogiem i w Bogu.

Pierwsze słowa cyklu Eliasza kwestionują całą boską moc Baala. Opady deszczu pozostawały pod całkowitą kontrolą Boga. Niewierność ludu została ukarana suszą. W tym miejscu postać Eliasza wydaje się wyjątkowa. Posłuszny słowom Boga pozostaje pod Jego stałą opieką. Jest żywny nad potokiem Kerit (1 Krl 17,1-7), jak i dzięki pomocy ubogiej wdowy (1 Krl 17,8-16). Woda, chleb i mięso, oprócz tego, że utrzymują go przy życiu, dają mu siły do rozpoczęcia nowego etapu życia (1 Krl 19,1-8). Wielokrotnie przekonuje się, że to JHWH jest Panem życia i śmierci. Boże panowanie jest szczególnie widoczne w czasie składania ofiary na górze Karmel. Woda wylana na ołtarz i ofiarę na pewno konotuje z libacjami świątynnymi, ale głównie ma na celu ukazanie mocy Boga, który przyjął składaną ofiarę całopalną. Autor zwrócił uwagę na symbolikę

³¹⁴ FETHEROLF, „Elijah's Mantle”, 211.

liczb użytych przez redaktora Księgi w opisie potyczki na górze Karmel. Susza odbiegła końca, upragniony deszcz spadł na ziemię. Bóg cofnął karę za bałwochwalstwo. Po raz kolejny w konfrontacji JHWH – Baal wygrał ten pierwszy. Tylko Bóg zapewnia błogosławieństwo i opiekę oraz zaspokaja potrzeby swojego ludu do tego stopnia, że używa śmierci i suszy, aby objawić swoją potęgę.

Wzięcie Eliasza do nieba jest najlepszym przykładem ukazania potęgi Boga. Wody Jordanu okazały się granicą nie tylko pomiędzy plemionami Izraela, ale – co ważne – stanowiły granicę pomiędzy światami, prawdziwą bramę do nieba. Stały się środowiskiem przejścia i przemiany zarówno Eliasza, jak i Elizeusza. Nie można pominąć faktu, że moment przekroczenia Jordanu podważał także obecność i władzę Baala nad Szeolem. Po raz kolejny sługa Boga stał się narzędziem w Jego rękach. Misja i posłannictwo Eliasza znalazły swą kontynuację w postaci Elizeusza. Także w cyklu Elizeusza element akwatoryczny stanowi ważny motyw działalności prorockiej.

Narrator cyklu Eliasza ukazał, że legendy o Baalu były fałszywe, ilustrując konkretne przykłady z życia proroka, jak ogień, aż po jego tajemnicze odejście. Tylko JHWH może obdarzyć ziemię błogosławieństwem deszczu, ma moc rozdzielić płynące wody Jordanu i wziąć do siebie sługę proroka.

References:

- ADAMCZYK, D., „Zepsucie moralne ludzkości jako przyczyna potopu”, *Studia Warmińskie* 47 (2010) 25–36.
- ADAMS, R.M., „Historic patterns of Mesopotamian irrigation agriculture”, *Irrigation's Impact on Society* (ed. T. DOWNING – M. GIBSON; Anthropological Papers of the University of Arizona 25; 1974).
- ADAMSKI, M., „Palestyna – ojczyzna proroków. Topografia biblijnych krain geograficznych”, *Scriptura Sacra* 17 (2013) 125–143.
- AERTS, T., „Man and His World. Biblical and Melanesian Worldviews”, *Melanesian Journal of Theology* 5/1 (1989), 27–51.
- AMIOT, F., „Chrzest”, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (ed. L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2003).
- AP-THOMAS, D.R., „Elijah on Mount Carmel”, *Palestine Exploration Quarterly* 92/2 (1960) 146–155.
- ARNDT, M., „Przymierze z Noem (Rdz 9,1-17)”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 12 (1987) 99–110.
- BATOR, W., *Religia starożytnego Egiptu. Perspektywa religioznawcza* (Kraków 2012).
- BECK, J.A., „Geography as irony the narrative-geographical shaping of Elijah's duel with the Prophets of Baal (1 Kings 18)”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 17/2 (2003) 291–302.
- BERLYN, P., „Elijah's battle for the soul of Israel”, *Jewish Bible Quarterly* 40/1 (2012) 52–62.
- BOISMARD, M.E., „Woda”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR; Poznań 1994) 1058–1111.
- BOSAK, P.C., *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych* (Kraków 2016).

- BOSAK, P.C., *Leksykon wszystkich postaci biblijnych* (Kraków 2015).
- BOTTÉRO, J., „The Ordeal. JSTOR”, *Everyday Life in Ancient Mesopotamia* (ed. B. LAFONT; 2001) 199–210.
- BRIGHT, J., *Historia Izraela* (Warszawa 1994).
- BRONNER, L. L., *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship* (Pretoria Oriental series; Leiden 1968).
- BROWNING, W.R.F., *Słownik Biblii* (Warszawa 2005).
- BRZEGOWY, T., *Heksaameron i inne studia nad Starym Testamentem* (Rozprawy i Studia Biblijne 45; Warszawa 2012).
- BRZEGOWY, T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie, egzegeza, teologia* (Academica 27; Tarnów ³2010).
- BRZEGOWY, T., „Prorocki wymiar Księgi Jonasza”, *Collectanea Theologica* 62/3 (1992) 5–20.
- BRZEGOWY, T., *Prorocy Izraela. Cz. 1* (Academica 14; Tarnów ³2014).
- BRZEGOWY, T. – ŁACH, J. – WYPYCH, S. (ed.), *Księgi historyczne Starego Testamentu* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 2; Warszawa 2006) Cz. 1: *Dziejopisarstwo izraelskie. Księgi: Jozuego, Sędziów, Samuela, Królów*.
- CASSUTO, U., *From Adam to Noah. A Commentary on the Book of Genesis I–VI* (Jerusalem ³1961).
- CERNY, J., *Religia starożytnych Egipcjan* (Warszawa 1974).
- CHANG, Y.-M.J., *A rhetorical analysis of the Elijah-Elisha stories within the deuteronomistic history* (Dallas Theological Seminary; Dallas 2000).
- CHMIEL, J., „Ugarit a Stary Testament”, *Collectanea Theologica* 71/1 (2001) 41–49.
- CIEŚLAK, Z. – KOWALIK, K. – KWIATKOWSKI, D., *Chrzest – nowe narodziny z wody i Ducha Świętego. Pismo Święte – liturgia – prawo kanoniczne* (Studia i Materiały 172; Poznań 2014).
- CINAL, S., *Baal z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny* (Kraków 1997).
- COHN, R.L., „The Literary Logic of 1 Kings 17–19”, *Journal of Biblical Literature* 101/3 (1982) 333–350.
- COSTACURTA, B., *Eliasz* (Kraków 2010).
- CROATTO, J. S., „Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke-Acts”, *Journal of Biblical Literature* 124/3 (2005) 451–465.
- ĆWIEK, A., „Religia Egiptu”, *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu. Praca zbiorowa* (ed. K. PILARCZYK – J. DRABINA; Kraków 2008) 27–110.
- DAHOOD, M., „Ebla, Ugarit and the Old Testament”, *Bible and Spade* 8/2 (1979) 45–57.
- DODD, C. H., *The Bible Today* (Cambridge ²1965).
- DOGONDKE, D., *Posłannictwo Eliasza według prorocstwa Malachiasza (Ml 3,23-24)*; Studia i Materiały 128; Poznań 2009).
- DURLESSER, J.M., „Water, Drink, Fountain, Wash”, *The Westminster Theological Wordbook of the Bible* (ed. D.E. GOWAN; Louisville – Westminster 2003) 529.
- DZIAŁOSZ, D., „Biblijny kontekst tradycji o narodzinach Mojżesza (Wj 1,8–2,10)”, *Collectanea Theologica* 76/2 (2006) 51–77.
- DZIAŁOSZ, D., „Eliasz – starotestamentalny typ obrońcy wiary w jedyne Boga Jahwe i Jego prawa”, *Collectanea Theologica* 74/1 (2004) 5–20.
- DZIAŁOSZ, D., „Prorok stróżem porządku etycznego w Izraelu w epoce rodzącej się monarchii”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 37/2 (2004) 109–123.

- DZIADOSZ, D., „Przejście przez morze – aktywna obecność Boga kreująca Izrael (Wj 13,17–14,31)”, *Verbum Vitae* 6 (2004) 71–92.
- DZIADOSZ, D., *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju* (Przemyśl 2011).
- ELIADE, M., *Historia wierzeń i idei religijnych* (Warszawa 1988) 1. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*.
- ELIADE, M., *Traktat o historii religii* (Seria Religioznawcza; Warszawa 1966).
- FETHEROLF, C.M., „Elijah’s Mantle. A Sign of Prophecy Gone Awry”, *Journal for the Study of the Old Testament* 42/2 (2017) 199–212.
- FLAWIUSZ, J., *Dawne dzieje Izraela*. Cz. 1 (ed. E. DĄBROWSKI; Warszawa 1997).
- FLORCZYK, Ł., *Bóg Izraela w rozumieniu nie-Izraelitów. Studium historyczno-krytyczne wybranych tradycji deuteronomistycznej historiografii (Joz–2 Krl; Opolska Biblioteka Teologiczna 173; Opole 2020)*.
- FRĄCKOWSKA, K., „Gościć proroka to przyjąć słowo Boga. Eliasz u wdowy z Sarepty Sydońskiej (1 Krl 17,8–24)”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9/2 (2016) 11–23.
- GESENIUS, W., *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. FOHRER; Berlin – New York 1971).
- GILBERT, P., „Idea stworzenia w Starym Testamencie”, *Communio* 2–4 (1982) 46–57.
- GLOVER, N., „Elijah versus the Narrative of Elijah. The Contest between the Prophet and the Word”, *Journal for the Study of the Old Testament* 30/4 (2006) 449–462.
- GÓRNICKI, Z., *Woda w duchowych przeżyciach człowieka* (Kraków 2008).
- GRANT, M., *Dzieje dawnego Izraela* (Warszawa 1991).
- GROENEWOUD, E.M.C., „Water in Cultic Worship in Phoenician Sanctuaries”, *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (ed. A. GIAMMELLARO SPANÒ; Palermo 2000) 149–160.
- GUNKEL, H., *Genesis* (Göttingen 1977).
- HARRINGTON, D.J., „Wstęp do Ewangelii według św. Marka”, *Katolicki komentarz biblijny* (ed. R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2001) 985.
- HAUSER, A.J., „Yahweh Versus Death. The real struggle in Kings 17–19”, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis* (ed. A.J. HAUSER – R. GREGORY; JSOT Supplement 85; Sheffield 1990) 14.
- HENTSCHEL, G., *Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung* (Erfurter Theologische Studien 33; Leipzig 1977).
- HERGESEL, T., „Eliasz i Elizeusz. «Mężowie Boży» w służbie jahwizmu”, *Studia Theologica Varsoviensia* 2 (1982) 25–45.
- HERRGOTT, G., „Potwór morski”, *Praktyczny słownik biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów* (ed. A. GRABNER-HAIDER – T. MIESZKOWSKI – P. PACHCIAREK; Warszawa 1994) 1013.
- HOMERSKI, J., *Księga Ezechiela* (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w Przekładzie z Języków Oryginalnych; Lublin 1998).
- HOMERSKI, J., „Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 21/1 (1974) 15–24.
- HORNUNG, E., *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie* (Warszawa 1991).

- HUNT, R.C., „Hydraulic management in southern Mesopotamia in Sumerian times”, *Bulletin on Sumerian Agriculture* 4 (1988) 189–206.
- JANKOWSKI, S., „Chrzest – historia, praktyka, znaczenie”, *Studia Włocławskie* 19 (2017) 105–130.
- JELONEK, T., *Biblia a mity o Raju i Złotym Wieku* (Biblia w Świecie Mitów; Kraków 2010).
- JELONEK, T., *Biblia a mity. O Walce Kosmicznej* (Biblia w Świecie Mitów; Kraków 2011).
- JELONEK, T., *Księgi historyczne Starego Testamentu* (Kraków 2006).
- JELONEK, T., „Prorocy. Głosiciele słowa”, *Symposium* 10/1 (2006) 19–40.
- JELONEK, T., *Prorocy Starego Testamentu* (Kraków 2007).
- KALTNER, J., „What Did Elijah do to his Mantle? The Hebrew root GLM”, *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East Essays in Honor of Herbert B. Huffmon* (ed. J. KALTNER – L. STULMAN; The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 378; London – New York 2004) 225–230.
- KŁOS, L., „Wirtualna woda”, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Studia i Prace Wydziału Nauk Ekonomicznych i Zarządzania* 37 (2014) 33–45.
- KOZYRA, J. (ed.), *List świętego Jakuba* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 16; Częstochowa 2011).
- KRAWCZYK, R., „Kryzys w życiu proroka Eliasza”, *Studia Redemptorystowskie* 11 (2013) 188–200.
- KUDASIEWICZ, J., „Chrzest”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (ed. H. WITCZYK; Lublin – Kielce 2017) 140.
- KUNOWSKA, M., „Woda – główny składnik organizmu. Świat, Medycyna i zdrowie. CyberWielkopolska” (2004) <http://www.wielkopolska.com.pl/index.php/a/3/b/13/c/3/d/0/id/44107> [dostęp październik 14, 2017].
- KUŚMIREK, A., „Sefer Elijahu – Żydowska Apokalipsa Eliasza”, *Studia Judaica* 7/1 (2004) 123–137.
- LANG, B., *The Hebrew God. Portrait of an Ancient Deity* (New Haven 2002).
- LASKOWSKI, Ł., *Motywy potopu jako nowego stworzenia w Biblii* (Studia Biblica Lublinensia 7; Lublin 2010).
- LEMAŃSKI, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11* (NKB.ST I/1; Częstochowa 2013).
- LEMAŃSKI, J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 2; Częstochowa 2009).
- LEMICHE, N.P., *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; Sheffield, England 1991).
- LEWANDOWSKA, M., „Relacja pomiędzy symboliką wody a życiem w Ewangelii Janowej”, *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 28/1 (2016) 139–154.
- LIGĘZA, A. – WILK, M., *Od popiołu do ognia. Rozmowy o czytaniach liturgicznych okresu Wielkiego Postu. Stary Testament* (Kraków 2010).
- LIPIŃSKI, A., *Archeologia biblijna. Treść objaśniają liczne ryciny i pięć map* (Warszawa 1911).
- LIVERANI, M., *Antico Oriente. Storia, società, economia* (Manuali Laterza; Roma 21995).
- LURKER, M., *Przesłanie symboli. W mitach, kulturach i religiach* (Mity Obrazy Symbole; Kraków 1994).
- LUTEREK, T., *Eliasz z Tiszbe. Prorok na czas bałwochwalstwa posuchy i ucisku* (Biblioteka Animatora Biblijnego 2; Sandomierz 2014).
- ŁACH, J., „Elizeusz jako sługa Eliasza i prorok Jahwe”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 40/4 (1987) 272–280.
- ŁACH, J., *Księga Jozuego. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu 3/1; Poznań 2013).

- ŁACH, J., *Księgi 1–2 Królów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (ed. L. STACHOWIAK – S. ŁACH – R. RUBINKIEWICZ; Pismo Święte Starego Testamentu 4/2; Poznań 2007).
- ŁACH, J., *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne* (Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 2018) 12/3.
- ŁACH, J., *Księgi Samuela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (ed. S. ŁACH; Pismo Święte Starego Testamentu 4/1; Poznań – Warszawa 1973).
- ŁACH, J., „Powstanie 1–2 Królów w świetle współczesnych badań biblijnych”, *Resovia Sacra* 13 (2006) 5–24.
- ŁACH, J., „Z problematyki literackiej 1–2 Krl”, *Collectanea Theologica* 72/1 (2002) 45–56.
- ŁACH, S. (ed.), *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu 1/1; Poznań 1962).
- ŁACH, S. (ed.), *Księgi Proroków Mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu 12/1; Poznań 1968).
- ŁUCARZ, S., „Woda w starożytności greckiej i biblijnej”, *Oblicza wody w kulturze* (ed. Ł. BURKIEWICZ – P. DUCHLIŃSKI – J. KUCHARSKI; Humanitas. Studia Kulturoznawcze. Badania; Kraków 2014) 11–18.
- JASIŃSKI, M., *Postannictwo proroka w cyklu Elizeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 19,15–2 Krl 13,21* (Poznań 2004).
- MAJEWSKI, M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu* (Kraków 2018).
- MAJEWSKI, M., *Ugarit – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu* (Kraków 2010).
- MALINA, A., „Chrzczyciele na pustyni. Chrzest Jana a obmycia rytualne w okresie Drugiej Świątyni”, *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem* (ed. H. DRAWNEL – A. PIWOWAR; Analecta Biblica Lublinensia 2; Lublin 2009) 259.
- MALINA, A., *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii* (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 34; Katowice 2007).
- MANN, T.W., „The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative”, *Journal of Biblical Literature* 90/1 (1971) 15–30.
- MARTIN, J. – KEIL, C. F. – DELITZSCH, F., *Biblical Commentary On the Old Testament* (London 2015) III.
- MARTINI, C.M., *Bóg żywy. Rozważania o proroku Eliaszu* (Duc in Altum – Wyptyń na Głębię 8; Kraków 1993).
- MATYSIAK, B.W., *Heroldowie słowa Bożego. Wprowadzenie do literatury prorockiej Starego Testamentu* (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 67; Olsztyn 2011).
- MATYSIAK, B., *Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu* (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 47; Olsztyn 2010).
- McKENZIE, S.L., „The Prophetic History and the Redaction of Kings”, *Hebrew Annual Review* 9 (1985) 203–220.
- MORENZ, S., *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie* (Warszawa 1972).
- MROZEK, A., „Religia Ugaritu w kontekście kultury Kanaanu i Starego Testamentu”, *Religie świata śródziemnomorskiego* (ed. D. QUIRINI-POPŁAWSKA; Portolana. Studia mediterranea 2; Kraków 2006) 15–24.

- MROZEK, A., „Religie Palestyny, Syrii i Arabii”, *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu. Praca zbiorowa* (ed. K. PILARCZYK – J. DRABINA; Kraków 2008) 259–310.
- NAWROT, J., „Teofanie Baala jako boga burzy w wierzeniach kananejskich”, *Scriptura Sacra Posnaniensis. Opuscula Mariano Wolniewicz octogenario dedicata* (ed. F. LENORT; Poznań 2002) 15–33.
- NELSON, R.D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (Sheffield 1981).
- NIWIŃSKI, A., *Mity i symbole religijne starożytnego Egiptu* (Warszawa 1984).
- NOTH, M., *Geschichte Israels* (Göttingen 1969).
- NOTH, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen 1967).
- NYK, P., *Eliaasz Tiszbita* (Kraków 2018).
- OSTAŃSKI, P., „Pytanie o żeglugę morską u starożytnych Izraelitów”, *Credidimus caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figłowi i Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin* (ed. M. OLCZYK – P. PODESZWA; Gniezno 2010) 331–351.
- OSTROWSKI, J., „Kult rzek w świecie antycznym”, *Religie świata śródziemnomorskiego* (ed. D. QUIRINI-POPEŁAWSKA; Portolana. *Studia mediterranea* 2; Kraków 2006) 25–33.
- OŚRODEK INFORMACJI ONZ, „2003 – Międzynarodowy Rok Słodkiej Wody” (2003) https://www.unic.un.org.pl/iyfw/raport_gwns.php [dostęp październik 14, 2017].
- OŚRODEK INFORMACJI ONZ W WARSZAWIE, „Międzynarodowa Dekada «Woda dla Życia»” https://www.unic.un.org.pl/dekada_wody/ [dostęp październik 14, 2017].
- OŚRODEK INFORMACJI ONZ W WARSZAWIE, „Raporty o Rozwoju Społecznym (HDR)” [//www.unic.un.org.pl/hdr/hdr2006.php](http://www.unic.un.org.pl/hdr/hdr2006.php) [dostęp październik 14, 2017].
- PACKER, J.I. – TENNEY, M.C. – CALVERT, R.J., *Słownik tła Biblii* (ed. W. CHROSTOWSKI; Prymasowska Seria Biblijna 26; Warszawa 2007).
- PAWŁOWSKI, Z., *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (Rozprawy i Studia Biblijne 13; Warszawa 203n.e.).
- PETER, M., *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu* (Poznań – Warszawa 1970).
- PIKOR, W., *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* (Studia Biblica Lublinensia 4; Lublin 2009).
- PIWOWAR, A., *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 12; Lublin 2013).
- PRACA ZBIOROWA (ed.), *Mity sumeryjskie* (Antologia Literatury Mezopotamskiej; Warszawa 2000).
- PROPP, W.H.C., *Exodus 1–18* (The Anchor Yale Bible Commentaries; New Haven 1999).
- RAHLFS, A. (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart 1952) I.
- RAHLFS, A. (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart 1952) 2: *Libri poetici et prophetici*.
- RANOSZEK, R., *Mezopotamia i Syria* (Wielkie Ośrodki Najstarszej Kultury 2; Warszawa 1949).
- REYMOND, P., *Eau, Sa Vie Et Sa Signification Dans L'ancien Testament* (Vetus Testamentum, Supplements 6; Leiden 1958).
- RIENECKER, F. – MAIER, G., „Kerit”, *Leksykon biblijny* (ed. F. RIENECKER – G. MAIER – F. RIENECKER; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2001) 355.
- RITTEL, S.J., *Obrazy wody w Biblii. Interpretacje realizmowcowe* (Kielce 2013).

- ROBERTS, K.L., „God, prophet, and king. Eating and drinking on the mountain in First Kings 18:41”, *Catholic Biblical Quarterly* 62/4 (2000) 632–644.
- ROUX, G., *Mezopotamia* (Dzieje Orientu; Warszawa 32008).
- RUDOLF, W., „Zum Text der Königsbücher”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 63 (1951) 201–215.
- RYKEN, L., „Морзе”, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (ed. L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2003) 507.
- RYKEN, P.G., *1 Kings* (Reformed Expository Commentary; Phillipsburg, N.J 2011).
- SADOWSKI, S., „Wdowa z Sarepty Sydońskiej jako narzędzie w ręku Boga (1 Krl 17,8-24)”, *Communio* (2015) 7–34.
- SCHMITT, H.-C., *Elisa. Traditions-geschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie* (Gütersloh 1972).
- SECONDIN, B., *Droga Eliasza. Rekolacje papieskie* (Kraków 2016).
- SMITH, W.R. – SEGAL, R.A., *Religion of the Semites. The Fundamental Institutions* (New Brunswick, N.J 2002).
- SNYMAN, F., „The land as leitmotiv in the Book of Amos”, *Verbum et Ecclesiae* 26/2 (2005) 527–542.
- SOŁTYSIAK, A., „Religie Mezopotamii”, *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu. Praca zbiorowa* (ed. K. PIŁARCZYK – J. DRABINA; Kraków 2008).
- STACHOWIAK, L., *Potop biblijny. Tworzywo literackie, treść opowiadania, teologia* (Jak Rozumieć Pismo Święte 4; Lublin 31996).
- STACHOWIAK, L., *Prorocy – studzy słowa* (Attende Lectioni 5; Katowice 1980).
- STANEK, T., *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje* (Studia i Materiały 85; Poznań 2005).
- STANEK, T., „Opis stworzenia świata w Rdz 1,1–6,8 w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej”, *Genesis 1–3. Tekst, interpretacje, przemyślenia* (ed. Z. PAWŁOWSKI; Scripta Theologica Thoruniensia 8; Toruń 2009) 26.
- STEENKAMP, Y., *A comparative reading of the Elijah Cycle and its implications for Deuteronomistic ideology* (University of Pretoria; Pretoria 2005).
- SWEENEY, M.A., *I & II Kings* (Old Testament Library; Louisville, KY 2007).
- SYNOWIEC, J.S., *Izrael opowiada swoje dzieje. Wprowadzenie do ksiąg: Powtórzonego Prawa, Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskich* (Kraków 1998).
- SYNOWIEC, J.S., *Na początku. Pradzieje biblijne. Rdz 1,1–11,9* (Kraków 1996).
- SYNOWIEC, J.S., *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa* (Kraków 2000).
- SYNOWIEC, J.S., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka* (Kraków 31999).
- SZABÓ L., „Czysty”, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (ed. L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2003) 194.

- SZAMOCKI, G., „Aktywność Boga przed stworzeniem? Kolejna próba interpretacji Rdz 1,1-2”, *Collectanea Theologica* 73/4 (2003) 31–52.
- SZAMOCKI, G., *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1–5,1). Historiografia, teologia, pareneza* (Gdańsk 2011).
- SZCZEPANOWICZ, B., *Tajemnice liczb biblijnych* (Kraków 2018).
- SZCZEPANOWICZ, B., *Ziemia Święta. Geografia biblijna* (Kraków 2014).
- SZWARC, U., „«Iść za Panem». Sens teologiczny tekstu 1 Krl 18,21”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 31/4 (1978) 184–193.
- SZWARC, U., „Teologia Słowa Jahwe w księdze proroka Jeremiasza”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30/1 (1983) 15–32.
- SZYMCZAK, M. (ed.), *Słownik języka polskiego PWN* (Warszawa 1981) 3, R–Ż.
- SZYMIK, S., „Tradycja prorocka – Eliazs i Elizeusz”, *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza* (ed. A.S. JASIŃSKI – W.J. SZTYKA; Szkoła Seraficka 2; Katowice-Panewniki 2008) 24–37.
- TATARKIEWICZ, W., *Historia filozofii* (Warszawa 1968) 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*.
- TOBOŁA, Ł., *Ba'al w dziejach rodu Omriego. Studium historyczno-teologiczne* (Poznań 2013).
- TRIER, J., *Altes und Neues vom sprachlichen Feld* (Duden-Beiträge zu Fragen der Rechtschreibung, der Grammatik und des Stils 34; Mannheim 1968).
- TRONINA, A., *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*. (Lublin 1989).
- TSCHIRSCHNITZ, A., *Dzieje ludów biblijnych* (Warszawa 1994).
- TUŁODZIECKI, T., „Eliazs. Słowo Boże lekarstwem na kryzys wiary proroka (1 Krl 17,1–19,21)”, *Świadkowie wiary. Biblia o wierze* (ed. D. DZIADOSZ; Analecta Biblica Lublinensia 9; Lublin 2014) 61.
- „UNICEF: Zanieczyszczona woda i złe warunki sanitarne każdego dnia są przyczyną śmierci dzieci” <https://unicef.pl/co-robimy/aktualnosci/news/unicef-zanieczyszczona-woda-i-zle-warunki-sanitarne-kazdego-dnia-sa-przyczyna-smierci-dzieci> [dostęp październik 14, 2017].
- VAN DER WALT, J. S., *A biblical-theological investigation of the phenomenon of wonders surrounding Moses, Elijah and Jesus* (University of the Free State; Bloemfontein [South Africa] 2014).
- VAUX, R. DE, *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań 2004) 2: *Instytucje wojskowe – instytucje religijne*.
- WALKER, C.B.F. – DICK, M.B., *The induction of the cult image in ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pi ritual* (State archives of Assyria literary texts; Helsinki 2001).
- WALTON, J.H. – CHAVALAS, M.W. – MATTHEWS, V.H. (ed.), *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2005).
- WESTERMANN, C. – SCULLION, J.J., *Genesis 1–11. A Commentary* (London 1984).
- WILHOIT, J.C., „Powódź, Potop”, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (ed. L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2003) 764.
- WISEMAN, D.J., *1 and 2 Kings. An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries 9; Downers Grove, IL 2008).
- WOODS, C., „On the Euphrates”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 95/1–2 (2005) 7–45.

- WÜRTHWEIN, E., *Die Bücher der Könige. 1. Könige 1–16* (Das Alte Testament Deutsch 11,1; Göttingen 1977).
- WYATT, N., „The Relationship of the Deities Dagan and Hadad”, *Ugarit-Forschungen* 12 (1980) 375–379.
- WYPYCH, S., *Księga Jozuego* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 4; Częstochowa 2015).
- WYPYCH, S., *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych* (ed. J. FRANKOWSKI; Warszawa 1987) 1: *Pięcioksiąg*.
- ZAJĄC, E., *Potop. W tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni* (Studia Biblica Lublinensia 1; Lublin 2007).
- ZAWADA, M., „Duchowo-mistyczny komentarz do cyklu Elizeusza (1 Krl 19,19–2 Krl 13,21)”, *Itinera Spiritualia. Commentarii Periodici Institutii Carmelitani Spiritualitatis Cracoviae* 2/1 (2009) 107–132.
- ZAWADA, M., *Niewyczerpana historia ognistego proroka. Cykl Eliasza i Elizeusza w komentarzu duchowo-mistycznym* (Poznań 2010).