

Dariusz Dziadosz

KUL Jana Pawła II

dariuszdzi@op.pl

ORCID: 0000-0002-5191-0560

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2020.002>

13 (2020) 1: 25–58

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

**Ideowy i teologiczny podtekst misji
„wodza zastępów JHWH”
w Joz 5,13–15**

**The Ideological and Theological Overtones
in the Mission of
“the Captain of the Lord’s Host” in Josh 5:13–15**

Streszczenie. Uczni bardzo różnie określają ostatecznych redaktorów Księgi Jozuego, utożsamiając ich najczęściej z bliżej nieokreślonymi kręgami deuteronomistycznymi. Pogłębiona analiza literacka i egzegetyczna passusu Joz 5,13–15 i jego najbliższego kontekstu wyraźnie sugeruje, że te wiersze oraz inne teksty księgi noszą na sobie piętno redakcji postdeuteronomistycznej (kapłańskiej), którą należy wiązać z heksateuchalną edycją Biblii Hebrajskiej. Można założyć, że istotnym celem tej finalnej ideowo-teologicznej elaboracji wcześniejszej wersji księgi były następujące kwestie: 1) ukazanie tematycznej i formalnej więzi pomiędzy *Pięcioksięgiem* a *Prorokami wcześniejszymi* w oparciu o teologiczny motyw realizacji Bożych obietnic (por. Joz 5,13–15 i Wj 23,20–23); 2) wzmocnienie historio-zbawczej wiarygodności biblijnych tradycji o podboju Kanaanu poprzez modelowanie ich na wzór bliskowschodniej literatury militarnej i propagandy królewskiej, w których dominuje idea jednej zwycięskiej kampanii otwierającej drogę do terytorialnej ekspansji (por. Joz 10,40–43; 11,1–21,42), i w których sła wi się na równi zasługi króla, jak i Boga (panteonu bogów); 3) wzmocnienie roli i figury przywódcy w Izraelu (teokratycznego lidera, a w szerszym kontekście: sędziego, króla, kapłana-namiestnika), który ma bezpośredni dostęp do Boga, oddaje Mu prawowitą cześć, przykładownie realizuje Jego wolę (1,1–18; 5,2–9.14–15; 6,2–14), odważnie walcząc z wrogiem i ciesząc się stałym i skutecznym wsparciem Boga w swych militarnych przedsięwzięciach.

Abstract. Scholars differently define the final editors of the Book of Joshua identifying them most often with unspecified deuteronomistic circles. A literary and exegetical analysis of Josh 5:13–15 and its immediate context suggests that this text and other texts of the book are marked with the post-deuteronomistic (priestly) elaboration, which should be associated with the hexateuchal edition of the Hebrew Bible. It is assumed that the following aspects were an important goal of this final ideological and theologi-

cal reinterpretation of the earlier version of the Josh 5:13–15 and the entire book: 1) to show the thematic and theological connection between the Pentateuch and the earlier Prophets: relying on the theological theme of fulfillment of God's promises (cf. Joshua 5:13–15 and Exodus 23:20–23); 2) to strengthen the historical and theological reliability of the biblical traditions of the conquest of Canaan by drawing inspiration from the ancient Near Eastern military literature and royal propaganda which are dominated by the idea of one victorious campaign opening the door to territorial expansion (cf. Joshua 5:13–15; 10:40–43; 11:1–21,42) in which the merits of both the king and God (the pantheon of gods) are praised; 3) to strengthen the mission and figure of the leader in Israel (a theocratic leader and, in a broader context, a judge, king and priest) by showing that he has a direct access to God, gives him righteous worship, and fulfills divine will, fightings courageously the enemy and enjoyings God's constant and effective support in military endeavors (cf. Joshua 1:1–18; 5:2–9,14–15; 6,2–14).

Słowa kluczowe: Joz 5,13–15; wódz wojska JHWH; deuteronomista; teofania; królewska propaganda starożytnego Bliskiego Wschodu.

Keywords: Josh 5:13–15; the captain of the Lord's host; YHWH; the Deuteronomist; theophany; the ancient Near Eastern royal propaganda.

Księga Jozuego, a szczególnie jej dwustopniowe otwarcie narracyjne (1,1–18; 2,1–24¹) i pierwsza obszerna sekcja rekonstruująca podbój Kanaanu przez wojska Izraela (3,1–12,24), to kompilacja tekstów, które różnią się od siebie pod względem literackim i ideowo-teologicznym, ale są spójne tematycznie.

¹ Perykopa o Rachab (2,1–24) i jej dopełnienie (6,22–25) figurują w obecnej strukturze księgi jako późna glosa wpisana przez jej post-deuteronomistycznego (kapłańskiego) redaktora, by zaakcentować historio-zbawczy aspekt działań Jozuego i przededefiniować podejście Izraelitów do nieizraelskich mieszkańców Kanaanu. J. Krause, *Hexateuchal Redaction in Joshua*, s.186–190. W kontekście teokratycznych tekstów 1,1–18 i 21,43–45, które w formie klamry narracyjnej ukazują przejęcie Kanaanu jako Boże dzieło czyniące zadość wszystkim obietnicom złożonym patriarchom (Rdz 12,1–3; 28,10) i Mojżeszowi (Wj 32,13; Kpł 20,24; 25,38; Pwt 1,21; 6,18), przekaz o Rachab (2,1–24; por. 24,1–28) odpowiada na pytanie: kto i na jakich warunkach może dziedziczyć ziemię obiecaną. Wobec przemian społeczno-religijnych i etnicznych, jakie zaszły w społeczności Izraela w epoce powygnańcowej, ten późny tekst radykalnie koryguje deuteronomiczną i deuteronomistyczną koncepcję podboju Kanaanu opartą na regule klątwy (Pwt 20,16–18; Joz 6,21; 8,18–19,26–29; 10,39; 11,14–15), torując nie-Izraelitom drogę do wejścia w relację przymierza z JHWH i Izraelem. E. Assis, *The Choice to Serve God*, s. 82–90; J. Stek, *Rahab of Canaan and Israel*, s. 44; B. Braulik, *Die deuteronomistische Landeroberungserzählung*, s. 89–150; E. Otto, *Born out Ruins*, s. 158–159; P. Jenei, *Strategies of Stranger Inclusion*, s. 138–139, 147–148; V. Matthews, *Herem versus Hospitality in the Story of Rahab*, s. 217–218.

Wszystkie, choć w różny sposób, mówią o instytucji wojny, którą ukazują według wzorców obowiązujących w biblijnej i pozabiblijnej historiografii w okresie deuteronomistycznej redakcji księgi² i jej post-deuteronomistycznej relikty (epoka perska³). Kolejne perykopy sekcji Joz 1–12 prezentują wojnę jako złożoną instytucję społeczno-religijną, która funkcjonuje według ściśle określonych zwyczajów i prawideł wypracowanych nie tyle przez hebrajskie pokolenia, co przez sąsiadujące z Izraelem cywilizacje starożytnego Bliskiego Wschodu⁴. Analiza pozabiblijnych i biblijnych źródeł dowodzi, że jednym z istotnych aspektów starożytnej wojny była różnie rozumiana i ukazywana obecność Boga

² Niektórzy sądzą, że deuteronomiczny opis siłowego (herem) i całkowitego podboju Kanaanu powstał w epoce Jozjasza, żeby usprawiedliwić ekspansję Judy na tereny północnych pokoleń. K. Schmid, *Deuteronomy*, s. 8–30; T. Römer, *The So-called Deuteronomistic History*, s. 82–90; N. Naʿaman, *The “Conquest of Canaan”*, s. 259.281. Oryginalne teksty o podboju Kanaanu bazujące na teologii Bożych obietnic, retribucji i heremu były poddawane sukcesywnym korektom na późniejszym etapie redakcji księgi. C. Nihan, *The Literary Relationship between Deuteronomy and Joshua*, s. 108–109; E. Knauf, *Josua*, s. 85. Ich ostateczna teologiczna rewizja miała miejsce we wczesnym okresie perskim, tak by zachęcić Izraelitów do powrotu i ponownego zasiedlenia terenów dawnego Izraela i Judy. R. Achenbach, *Divine Ware and Jhwh’s Wars*, s. 17–18. W obrębie tej właśnie kapłańskiej elaboracji wykreowano idealny obraz wodza Jozuego i tak przeredagowano opis zdobycia Jerycha (5,2–6,27), by, kosztem scen batalistycznych, zaakcentować zbawczą obecność JHWH (por. opis teofanii w 5,13–15; 6,2–5 oraz kultyczne procesje z arką w 6,6–16). C. Edenburg, *Rewriting, Overwriting, and Overriding*, s. 57–58.

³ W egzegezie ostatnich lat na nowo odżywa hipoteza o kapłańskiej, a nawet post-kapłańskiej elaboracji oryginalnej deuteronomistycznej wersji Księgi Jozuego, której celem było jej zbliżenie do Pięcioksięgu (koncepcja Heksateuchu). M. van der Meer, *Formation and Reformulation*, s. 306–327; J. Krause, *Der Zug durch den Jordan*, s. 391–395; R. Albertz, *The Formative Impact of the Hexateuchal Redaction*, s. 67–71; T. Römer, *The Problem of the Hexateuch*, s. 813–814.819–820; R. Kratz, *Der vor- und nachpriesterschriftliche Hexateuch*, s. 295–323; C. Frevel, *Die Wiederkehr der Hexateuchperspektive*, s. 13–53; T. Römer, “Higher Criticism”, s. 406–407.

⁴ Deuteronomistyczna rekonstrukcja walk Izraela z wieloetniczną autochtoniczną społecznością Kanaanu (1,1-12,24) to seria autonomicznych przekazów zespolonych w jedną literacką całość za pomocą niejednorodnego materiału redakcyjnego. W przeciwieństwie do analogicznego deuteronomistycznego źródła opisującego walki o Kanaan (Sdz 1,1–34), sekcja 1,1-12,24 komunikuje głęboki podtekst teologiczny. Został on zbudowany na: 1) idei dobrze funkcjonującej teokracji (motyw potężnego, bliskiego i aktywnego JHWH, który przewodzi Izraelitom w znaku arki i figurze niezłomnego lidera; por. 1,1–5; 3,1–5,1; 6,1–27); 2) regule bezpośredniej zależności między militarnymi sukcesami Izraela a jego wiernością prawu i przymierzu mojżeszowemu (1,6–9); 3) wyidealizowanym obrazie niegananej współpracy wodza i narodu (patriarchalna struktura 12 pokoleń wiernych Bogu i Jozuemu; por. 1,16–18). O. Creanga, *The Conquest*, s. 2; C. Berner, *The Gibeonite Deception*, s. 264–266.

(bogów). W powszechnej opinii, autoryzowała konfrontację z wrogiem, decydowała o jej powodzeniu, dawała gwarancję zdobyci terytorialnych, a także istotnie wzmacniała pozycję wodza, którego pokazywała jako Bożego wybrańca i realizatora Jego woli. Akcentowanie Bożego wkładu w zwycięstwa na polu walki w wielu starożytnych tekstach służyło również przypomnieniu królowi i jego poddanym o ciężących na nich obowiązkach kultycznych względem Boga i o zawartym z Nim przymierzu.

Księga Jozuego, jak żadna inna biblijna księga, utrwala tę religijną koncepcję wojny w odniesieniu do walk Izraelitów o ziemię Syro-Palestyny⁵, prezentując na niewielkiej przestrzeni narracyjnej, jak o ich biegu i ostatecznym rezultacie przesądzały na równi działania ludzi oraz aktywność Boga JHWH. Dla stworzenia tej historio-zbawczej rekonstrukcji zdarzeń, w księdze w kluczcu ideowo-teologicznym utrwalono obok siebie opisy działań pojedynczych bohaterów i całych armii, które poprzeplatano tradycjami o nadprzyrodzonych ingerencjach JHWH⁶. W tym samym celu w księdze udokumentowano wojenne strategie i praktyki, ideologie i wierzenia (2,1–24; 3,1–4,18; 5,1–8,35; 9,1–11,23), a także zarchiwizowano rezultaty militarnych działań Jozuego (12,1–24; 13,1–21,42), a wszystko według ówczesnych wzorców historiograficznych, które podkreślają ich głęboki wymiar historio-zbawczy (1,1–18; 21,43–45; 22,1–24,33).

Wieloaspektowa analiza formy i treści kolejnych sekcji księgi sugeruje, że niektóre z nich mogą powielać styl narracji i utarte schematy literackie (prozaiczne i poetyckie) ówczesnej propagandy królewskiej, a także przywoływać sens niektórych ikonografii i inskrypcji znanych z monarchicznych artefaktów

⁵ Najstarsze ślady ludzkiej aktywności, również militarnej, w Dolinie Jordanu sięgają epoki środkowego paleolitu. R. Jagher, D. Wojtczak, *The First Human Settlements on the Left Bank of the Jordan Valley*, s. 262–263.

⁶ Egzegetyczno-teologiczne pojęcie „świętej wojny” wypracowali F. Schwally i G. von Rad, a następnie rozwijali je, już pod mianem „wojny JHWH”, kolejni uczeni, akcentując, m.in., podobieństwa i różnice w biblijnym i pozabiblijnym ujęciu konfliktu zbrojnego i udziału w nim Boga (bogów). F. Schwally, *Semitische Kriegsalerturner I: Der heilige Krieg im alten Israel*, Dietrich, Leipzig 1901; G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; M. Lind, *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Herald Press, Scottsdale 1980; M. Weinfeld, *Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, w: M. Weinfeld, H. Tadmor, *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Magnes Press, Jerusalem 1983, s. 121–147; P. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, Harvard University Press, Cambridge 1973; A. Van der Lingen, *Les Guerres de Yahvé. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament*, LD 139, Cerf, Paris 1990.

starożytnego Lewantu⁷. Trudno nie zauważyć tych formalnych i tematycznych podobieństw (zależności?), ale równie trudno jest określić i ocenić ich genezę i charakter w sposób satysfakcjonujący wszystkich. Jedni sądzą bowiem, że podczas długiego procesu edycji księgi świadomie zapożyczano – oczywiście po dokonaniu odpowiednich korekt teologicznych – fragmenty egipskiej, mezopotamskiej i syro-palestyńskiej literatury wojennej, które z pewnością były znane w powygnaniowych izraelskich środowiskach pisarskich, aby na ich wzór wzmocnić historyczną wiarygodność i ideowo-religijny wydźwięk kampanii Jozuego. Inni podchodzą do tego zjawiska z większą ostrożnością, a napotykanie w pozabiblijnych i biblijnych źródłach formalne i treściowe zbieżności tłumaczą wspólną dla bliskowschodniej historiografii strategią tworzenia starożytnej narodowej literatury wojennej⁸.

Dla uzyskania wiarygodnej odpowiedzi w tej materii, każdy z tekstów Księgi Jozuego należałoby przebadać i ocenić indywidualnie, wskazując z jednej strony na wszystkie możliwe punkty styczności z formą i treścią pozabiblijnej propagandy królewskiej, a z drugiej pamiętać o oryginalnej historiograficznej optyce Biblii Hebrajskiej, która, w opozycji do współczesnych jej pozabiblijnych źródeł, buduje swą rekonstrukcję zdarzeń na fundamencie monoteistycznego jahwizmu i deuteronomicznej teologii przymierza mojżeszowego.

Ciekawym przykładem możliwego literackiego i ideowo-teologicznego zapożyczenia od propagandowej literatury monarchicznej i batalistycznej starożytnego Bliskiego Wschodu jest tekst Joz 5,13-15, który opisuje spotkanie Jozuego z enigmatyczną figurą *męża stojącego naprzeciw niego z obnażonym mieczem*. Tekst ten w aktualnej strukturze księgi inicjuje barwny i złożony opis zdobycia Jerycha i kampanii w Kanaanie (5,13-12,24), a jego specyficzna forma i treść sugerują ścisły związek z historiograficznymi kręgami Izraela powygnaniowego, jak też wzorcami militarnej literatury Lewantu. Aby gruntownie i metodologicznie zbadać charakter i zakres tych ewentualnych zależności oraz ich możliwy wpływ na teologiczne orędzie biblijnego źródła, tekst 5,13-15 zostanie

⁷ Chodzi tu np. o stele, reliefy, pieczęcie i cylindry sporządzane przez ówczesnych królów Mezopotamii (Sumer, Akad, Asyria, Babilonia) i Egiptu po kolejnych inwazjach zbrojnych, a także o niezwykle bogatą literaturę propagandową, która dokumentowała i wspierała ich ekspansyjną politykę. N. Levto, *Monumental Inscriptions and the Ritual Representation of War*, s. 25-47; G. Roux, *Mezopotamia*, s. 289-297.

⁸ Propozycje konkretnych rozwiązań tej kwestii prezentują publikacje: S. Melville, *The Campaigns of Sargon II*, s. 10; M. Karlsson, *Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology*, s. 12-13; C. Trimm, *Fighting for the King and the Gods*, s. 2-10; W. Hamblin, *Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC*, s. 2-12; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Evidence*, McGraw-Hill, London 1963; H. Dallaire, *Taking the Land by Force*, s. 54; K. Lawson Younger, *Ancient Conquest Accounts*, s. 122-123.

wpierw zaprezentowany w jego diachronicznej i synchronicznej optyce. Następnie kluczowe passusy biblijnego źródła zostaną poddane analizie egzegetyczno-teologicznej, a w ostatniej części publikacji wiodące wątki tematyczne 5,13–15 będą zestawione z wybranymi przykładami monarchicznej literatury Lewantu.

1. Synchroniczny i diachroniczny profil tradycji o „wodzu zastępów JHWH”

Już wstępna kontekstualna lektura 5,13–15⁹ prowokuje pytania, które wciąż nie znajdują jednoznacznych odpowiedzi. Niejasne jest pochodzenie tego tekstu, a w rezultacie charakter jego literackiej i tematycznej więzi z aktualną relacją o zdobyciu Jerycha (6,1–27) i cyklem tradycji o pobycie Izraelitów w Gilgal (5,2–12). Informacja o Jerychu (5,13) wiąże passus 5,13–15 topograficznie i merytorycznie z bliskim kontekstem poprzedzającym (4,13.19; 5,10) i następującym (6,2.25.26), który rekonstruuje jego upadek, a zarazem z kontekstem dalszym, który wpierw zapowiada (2,1.2.3), a potem opisuje upadek miasta i całego Kanaanu (10,28.30; 12,9; 13,32; 16,1; 18,12.21; 20,8; 24,11). Równocześnie epizod 5,13–15 w obecnym układzie strukturalnym księgi zamyka sekwencję trzech pierwotnie niezależnych od siebie ekspansji redakcyjnych o silnym podtekście teologicznym (5,2–9¹⁰; 5,10–11¹¹;

⁹ Z perspektywy krytyki tekstu wersety 5,13–15 są dobrze zachowane. Ostatnie wydanie *Biblia Hebraica Stuttgartensia* w aparacie krytycznym notuje kilka drobnych różnic ortograficznych w hebrajskich manuskryptach i LXX, a także próbę harmonizacji wiersza 5,15 w oparciu o Wj 3,5. Ponadto manuskrypty LXX¹ i Targumy mają formułę: *'admat-qōdeš*, a w LXX brakuje motywu posłuszeństwa Jozuego wobec nakazu wodza wojska JHWH, który jest wyraźnie obecny w Tekście Masoreckim: *wajja 'aš j^ehōšua' kēn*.

¹⁰ Opis rytu obrzezania zarządzanego po przejściu Jordanu (5,2–9) to jeden z wielu (kapłańskich) tekstów księgi, który ukazuje Jozuego jako Bożego wybrańca i sukcesora Mojżesza (por. Wj 4,24–26), który jest świadkiem realizacji przymierza JHWH z Abrahamem (Rdz 17,1–27) i przymierza zawartego na Synaju (por. Wj 12,48). Obrzezanie dla (kapłańskiego) redaktora księgi było wymogiem prawnym dla celebracji paschy (por. 5,10–11), a być może też autoryzacją dla lokalnego sanktuarium w Gilgal. M. Woudstra, *The Book of Joshua*, s. 101–102.

¹¹ Tekst 5,10–12 to haggadyczna interpolacja kapłańska (post-kapłańska) łącząca temat paschy i manny. Jej celem – w nawiązaniu do Wj 12,1–51 i 16,35 – jest przekonanie Izraelitów, że okres ich wyjścia z Egiptu i wędrówki przez pustynię zakończył się definitywnie, a rozpoczął się etap wolności na własnej ziemi. Nadto passus odzwierciedla ten etap rozwoju kultu, kiedy paschę obchodzono w jeden dzień i łączono ze świętem Przaśników, które miało upamiętnić wejście do ziemi obiecanej i spożywanie niekwaszonego chleba

5,12¹²), które nie zostały zlokalizowane w Jerycho, lecz w Gilgal (5,9.10). Już wstępna lektura passusu 5,2–12¹³ sugeruje, że nie należał do pierwotnego korpusu księgi, lecz został w nią wpisany na późniejszym etapie jej edycji dla zbudowania literackiego i teologicznego pomostu między sekcją o sforsowaniu Jordanu i wejściu do Kanaanu (3,1–5,1) a tradycją o zdobyciu Jerycha (6,1–27). Podobnie ma się rzecz z perykopą 5,13–15. Pod względem formy, struktury i tematyki odbiega ona od stylu poprzedzających ją narracji: o obrzezaniu (5,2–9), passze (5,10–11) i ustaniu manny (5,12)¹⁴, choć jej teologiczne przesłanie wpisuje się w heksateuchalną optykę sekcji 5,2–6,27¹⁵, gdyż wprowadza lektora bezpośrednio w opis podboju Jerycha i Kanaanu. Passus o wodzu zastępów, podobnie jak pozostałe komponenty sekcji 5,2–12, nawiązuje do epoki Mojżesza (por. 5,13), by zaprezentować niewolę i wyjście z Egiptu, wędrówkę przez pustynię i podbój Syro-Palestyny jako kolejne odsłony tej samej historii zbawienia Izraela inspirowanej przez JHWH. Tekst 5,13–15 sygnalizuje rzadko spotykaną w Pięcioksięgu i pozostałych księgach deuteronomistycznej historiografii (Sdz–2Krl) bliskość w relacji hebrajskich pokoleń i ich wodza z Bogiem (por.

przygotowanego z jej plonów. Zwyczaj celebracji siedmiodniowego święta Przaśników na pamiątkę wyjścia z Egiptu (Wj 23,15; 34,18) i ściśle związanej z nim paschy, czyli rytualnego spożywania baranka dla uczczenia końca niewoli (Wj 12,21–27; 13,3–9), był w tym okresie prawdopodobnie jeszcze nieznanym, a zrodził się dopiero w epoce, którą odzwierciedlają teksty Pwt 16,1–8 i Kpł 23,5–8. T. Butler, *Joshua*, s. 60–61; R. Albertz, *The Canonical Alignment of the Book of Joshua*, s. 292; J. Krause, *Hexateuchal Redaction in Joshua*, s. 194–195.

¹² Wiersz 5,12 jest podwójną redakcyjną glosą. Rozwija wątek wejścia do Kanaanu i dostępu do jego plonów, sygnalizowany już w 5,11. Wers 5,12 także podkreśla kres pobytu Izraela na pustyni. Informacja o ustaniu manny (5,12a), przywołuje temat Bożej opieki nad ludem podczas 40-letniej wędrówki i po wejściu do Kanaanu, potwierdzając tym samym wiarygodność Jego obietnic (por. Wj 16,35). D. Howard, *Joshua*, s. 153–154.

¹³ Ten heterogeniczny przekaz został jednorazowo lub stopniowo wkomponowany w to miejsce księgi na jednym z ostatnich etapów jej redakcji, by uczynić z niej dopełnienie Pięcioksięgu. B. Štrba, *Take off Your Sandals from Your Feet!*, s. 81–91; E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch*, s. 234–237. W świetle sekcji 5,2–6,27 słowa wodza wojska JHWH z 5,14 ujawniające jego tożsamość i cel przybycia można odczytać jako Bożą reakcję na obrzezanie i celebrację paschy zarządzane przez Jozuego (5,2–9.10–12). W duchu kapłańskiej teologii dopiero te przygotowania odnawiające przymierze z Bogiem otworzyły Izraelitom drogę do podboju ziemi obiecanej i zmały winę ojców (por. Lb 13,1–14,45).

¹⁴ Wielu egzegetów podkreśla teologiczną i tematyczną zależność 5,2–12 od Wj 16,1–36 (obydwa teksty przypisuje się środowisku kapłańskiemu). J. Baden, *The Original Place of the Priestly Manna Story*, s. 491–504; R. Albertz, *Exodus*, 1–18, s. 256–278.

¹⁵ Przywołując w 5,15 motyw teofanii JHWH z Wj 3,1–5, heksateuchalny redaktor Biblii Hebrajskiej zamyka też okres buntu i niewiary Izraela i inicjuje etap jego wiernej służby Bogu. J. Krause, *Exodus und Eisodus*, s. 197–198; M. Noth, *Josua*, s. 23; V. Fritz, *Josua*, s. 63; J. Krause, *Hexateuchal Redaction in Joshua*, s. 197–198.

Wj 24,1–18; Joz 1,1–18 i stały motyw teofanii w Joz 5,2.9.13–15)¹⁶, akcentując przy tym sakralny charakter działań zbrojnych Jozuego w Kanaanie, które są tu uważane za kluczowy etap procesu realizacji obietnic JHWH złożonych patriarchom i Mojżeszowi (por. 1,1–18; 21,43–45).

Specyficzna forma (opis teofanii) i treść (motyw wojny JHWH) 5,13–15 ukierunkowuje uwagę lektora także na początek relacji o podboju Jerycha (por. 6,2–5), co mogłoby przemawiać za oryginalną więzią literacką tych wierszy z kontekstem następującym. W aktualnej strukturze dość złożonego materiału narracyjnego (por. sekwencję pierwotnie autonomicznych tradycji: 6,1.2–5.6–21.22–25.26–27) passus 5,13–15 pełni rolę tekstu programowego, który mocą Bożego objawienia autoryzuje militarne działania Jozuego, zapowiada już na tym etapie narracji ich pozytywny finał, a wraz z cyklem tradycji o arce przymierza (3,1–4,14; 6,6–14) nadaje im status wojny JHWH. Z teologicznej perspektywy sekcji Joz 5,1–12; 6,1–21 i w kluczu intertekstualnej lektury Biblii (por. Wj 3,1–4,18) wiersze 5,13–15 nie są tylko przypadkowym tekstem dodanym w końcowej fazie edycji księgi przez redaktora porządkującego przekazy o Gilgal (por. 4,19; 5,9.10), lecz istotnym dopełnieniem cyklu o niewoli egipskiej, wyjściu, pustyni i wypełnieniu Bożej obietnicy ziemi. W świetle 5,13–15 Jozue jawi się jako nowy Mojżesz, który inicjuje kolejny etap w dziejach ludu wybranego i staje się wiarygodnym pośrednikiem między JHWH a Izraelitami. W tym kluczu interpretacji teofania na Horebie (Wj 3,1–4,18) i angelofania w pobliżu Jerycha figurują jako literacko-teologiczna kłamra, która obejmuje wszystkie zdarzenia zbawcze związane z wyjściem Izraela z niewoli i wejściem do Kanaanu.

Granice perykopy 5,13–15, a w efekcie jej literacka spójność i autonomiczność, nie są oczywiste. Na kolejne otwarcie narracji w sekcji 5,2–15 wskazywałoby pojawienie się nowego bohatera (*'iš 'ōmēd l'negdō w'ħarbō š'elūpā b'jādō* w 5,13 i *šar-š'ebā'-JHWH* w 5,14–15), który występuje tylko w tym miejscu księgi, oraz nowa, nieprzystająca do poprzedzających perykop, problematyka

¹⁶ W 5,2–9 temat relacji przymierza z JHWH przywołuje ryt obrzezania, a w 5,10–12 wskazuje na niego celebrowanie paschy i wątek Bożej opieki nad ludem (manna, plony Kanaanu). W 5,13–15 historio-zbawczy podtekst opisywanych zdarzeń widać w motywie teofanii, która poprzedza działania zbrojne, oraz nadnaturalnej tożsamości i misji wodza wojska JHWH. Ten wyłącznie duchowo-religijny, a nie militarno-strategiczny aspekt przygotowań do walki o Jerycho i Kanaan w 5,2–15 wpisuje się w wiodącą teologię księgi, którą najlepiej prezentuje jej wstęp (1,1–18; 2,1–24) i epilog (21,43–45; 22,1–24,28).

wojny¹⁷ komunikowana w formie angelofanii¹⁸. Ponadto zdanie okolicznikowe czasu, od którego rozpoczyna się wers 5,13, inicjuje motyw podboju miasta, który jest centralny dla sekcji 6,1–27 (por. 6,1.2.25–26)¹⁹. Te argumenty skłaniają, by wiersz 5,13 uważać za kolejne w księdze otwarcie narracyjne, które inicjuje pierwszą w niej sekcję batalistyczną (5,13–6,27), a zarazem akcentuje zbawczy i sakralny charakter opisywanych w następstwie zdarzeń.

Więcej problemów kreuje delimitacja końca epizodu. Wielu egzegetów uważa bowiem 5,13–15 za fragment szerszej oryginalnej tradycji, której epilog zaginął²⁰. Inni z kolei sądzą, że został celowo pominięty, gdyż nie odpowiadał teologicznej optyce redaktora księgi²¹, lub kryje się w 6,2–5²². Obecny kształt 5,13–15 sugeruje, że w sekcję 5,2–6,27 wiersze zostały wpisane na jednym

¹⁷ Tematycznie tekst 5,13–15 ciąży do materiału, który po nim następuje. W jego obecnej strukturze pełni funkcję teologicznego wstępu do relacji z podboju Jerycha (6,1–27) i całej kampanii w południowej i północnej Palestynie (7,1–12,24). J. Briend, *The Sources of the Deuteronomistic History*, s. 369.

¹⁸ Egzegeci nie są jednomyślni w definiowaniu formy objawienia w 5,13–15. Jedni widzą tu teofanię lub angelofanię, inni sen lub wizję (por. Wj 3,1–4,18; Sdz 6,11–24; 7,9–15; 13,2–25), która zapowiada walkę zbrojną i ingerencję zbawcą JHWH. Hebrajska hendiadyczna składnia: *wajjiššā' 'ēnājw wajjar' w'hinnēh* „i podniósł swe oczy, i zobaczył, a oto...” (5,13a) w Biblii Hebrajskiej nie pojawia się często (por. Rdz 18,2; 24,63; 33,1; 37,25) i wprowadza zarówno spotkania człowieka z Bogiem, jak i ludzi między sobą. R. Boling, *Joshua*, s. 196–197. Teofanię sugeruje forma i treść wierszy 5,14–15 i ich bliskiego kontekstu (6,2–5). W tej optyce ambiwalentny jest tylko sens 5,13. Nadnaturalne realia spotkania pod Jerychem nie były dla Jozuego oczywiste, przynajmniej w jego pierwszej odsłonie, o czym świadczy jego pytanie o pochodzenie i zamiary rozmówcy w 5,13b–14a.

¹⁹ Tekst 5,13–15 opowiada o spotkaniu liderów dwu armii: wodza wojska JHWH i wodza wojsk Izraela, którzy uzgadniają strategię walki z obrońcami Jerycha i Kanaanu. D. Howard, *Joshua*, s. 155.

²⁰ Niektórzy widzą w 5,13–15 fragment obszerniejszej tradycji legitymizującej wiarygodność i legalność kultu w bliżej nieokreślonym sanktuarium jahwistycznym w Jerychu lub jego okolicach. T. Butler, *Joshua*, s. 61.

²¹ R. Nelson, *Joshua*, s. 81–82.

²² C. Goslinga, *Joshua*, s. 67; R. Hess, *Joshua*, s. 128–129. W myśl tej lektury wiersz 6,1 jest uważany za deuteronomistyczną głoś, która w oparciu o teologię deuteronomiczną (Pwt 20,11–12) uzasadniała konieczność zdobycia i całkowitego zniszczenia Jerycha (por. Joz 6,26–27). E. Jacob, *Une théophanie mystérieuse*, s. 131–133. Redakcyjne pochodzenie ma też wiersz 6,2, który otwiera Bożą wyrocznię zapowiadającą klęskę króla i obrońców Jerycha. Przesądza o tym zwrot *nātattī b'jādkā* „daję w twe ręce”, charakterystyczny dla deuteronomicznej i deuteronomistycznej kalki językowej (Pwt 2,24; Joz 6,2.16; 8,1; Sdz 1,2). Ponadto, król i dzielnie wojownicy Jerycha, których JHWH ma wydać w ręce Jozuego, nie odgrywają w perykpie żadnej roli, co wyraźnie sugeruje, iż informacja o nich w 6,2 jest dodatkiem poczynionym w oparciu o tekst o zwiadowcach (2,2–3).

z ostatnich etapów edycji księgi²³ przez post-deuteronomistycznego redaktora, który postanowił ukazać księgę jako zapis realizacji Bożych obietnic z Pięcioksięgu²⁴. Jedną z nich była obietnica z Wj 23,20–23, która doskonale ilustruje rolę passusu 5,13–15 w opisie oblężenia Jerycha (6,1–27) i rekonstrukcji działań zbrojnych syna Nuna (6,1–12,24): „Oto ja posyłam Posłańca przed tobą, by cię strzegł w drodze i doprowadził do miejsca, które ci wyznaczyłem. Szanuj go i słuchaj jego głosu. Strzeż się przed nim, słuchaj jego głosu i nie sprzeciwiaj się mu, gdyż nie przebaczyłby twego przewinienia, bo moje imię jest w nim. Jeśli na prawdę będziesz słuchał jego głosu i uczynisz wszystko, co mówię, będę nieprzyjacielem dla twych nieprzyjaciół i wrogiem dla twych wrogów. Ponieważ mój Posłaniec będzie przed tobą, zaprowadzi cię do Amoryty, Chittyty, Peryzzyty, Kananejczyka, Chiwwity, Jebusyty, a ja ich wygładzę”.

Analogie terminologiczne, tematyczne i teologiczne zachodzące między Wj 23,20–23 i Joz 5,13–14 oraz Wj 3,5 i Joz 5,15 zdradzają zamierzenia redaktora księgi, który w kluczu lektury intertekstualnej postanowił wykazać, że militarny sukces w Kanaanie to wypełnienie Bożych gwarancji przymierza synaickiego, a *Tora* i pierwsza księga *Proroków wcześniejszych* to spójne i komplementarne komponenty fundamentalnej tradycji Izraela. By zilustrować tę teologiczną ideę, posłużył się bliżej nieokreślonym źródłem o objawieniu się tajemniczego wodza wojska JHWH, które opracował na wzór klasycznej biblijnej angelofanii²⁵. Pełny zakres źródła trudno jest dziś odtworzyć (por. 6,2–5).

²³ Między 5,13–15 i 5,2–9 można dopatrzeć się pewnych formalnych i merytorycznych więzi. I tak formuła *kōl 'anšê hammilḥāmâ* (5,4) zapowiada militarny podtekst wizyty wodza wojska JHWH w 5,13–15, a pojęcia *ḥarbôt šurim* opisujące narzędzia obrzezania w 5,2–3 (por. Wj 4,24–26) przywołują jego nagi miecz (*ḥarbô š'łūpâ*). E. Blum, *Beschneidung und Passa*, s. 309–310; T. Römer, *Joshua's Encounter*, s. 54–55. Pokrewna terminologia nie zmienia jednak faktu, że styl wierszy 5,13–15 odbiega od tonu narracji ich najbliższego kontekstu.

²⁴ T. Römer, *The Problem of the Hexateuch*, s. 820. Knauf zalicza 5,10–12 do tradycji kapłańskiej, a 5,1–10 i 5,13–15 do późniejszej redakcji heksateuchalnej, którą datuje na II wiek przed Chr. (por. motyw ponownego obrzezania). E. Knauf, *Josua*, 85. Hipotezę redakcji heksateuchalnej w Joz 5 sugerują też: E. Blum, *Beschneidung und Passa in Kanaan*, s. 292–322; H. Auloos, *The Book of Joshua, Exodus 23 and the Hexateuch*, s. 259–266.

²⁵ W aktualnej strukturze perykopy można wyróżnić kilka związanych ze sobą elementów składowych, które sukcesywnie objawiają tożsamość Bożego posłańca, cel jego wizyty i jej militarne konsekwencje. Wszystko komunikowane jest w formie dialogu: adresat teofanii stawia pytania, a objawiający się wódz wojska JHWH udziela krótkich odpowiedzi. Lektor wpieryw poznaje miejsce i okoliczności spotkania (5,13a), które prowokują pierwsze pytanie Jozuego o pochodzenie posłańca i jego zamierzenia (5,13b). W odpowiedzi posłaniec precyzyje swą tożsamość, ale bardzo lakonicznie mówi o misji (5,14a). Kolejną odsłonę teofanijnej sceny inicjuje podwójny akt rewerencji Jozuego (5,14b), który prowadzi do dru-

Można tylko zakładać, że w dalszej jego części, zgodnie z założeniami starożytnej biblijnej i pozabiblijnej literatury militarnej i obowiązującym na Bliskim Wschodzie ideowo-religijnym podtekście wojny, informowało o nadprzyrodzonej obecności JHWH i Jego wsparciu dla oddziałów Jozuego w starciu z Kanaanajczykami²⁶.

Do analogicznych wniosków prowadzi diachroniczna lektura tej krótkiej perykopy. Jej pochodzenie i jednorodność literacka ciągle budzą kontrowersje. W epoce Wellhausena w 5,13–15 dopatrywano się źródeł: jahwistycznego i elohistycznego. Noth i jego następcy uważali ten tekst za ekspansję jednego ze środowisk odpowiedzialnych za edycję tej sekcji księgi, to znaczy z kręgami związanymi z sanktuarium Gilgal albo bliżej niezdefiniowanym środowiskiem pre-deuteronomistycznym²⁷. W latach 80. i 90. ubiegłego stulecia egzegeci skupiali uwagę na etiologicznej funkcji 5,13–15, podkreślając teologiczny sens gestu zdjęcia sandałów z nóg w zetknięciu z ziemią uświęconą obecnością (teofanią) JHWH i ścisłą zależność Joz 5,15 od paralelnego źródła Wj 3,5, a także Joz 5,13 od Lb 22,22–35²⁸. Ich zdaniem, obecność dwu bliźniaczych epizodów (Wj 3,1–4,26; Lb 9,1–10,36) na początku i końcu cyklu o Mojżeszu i pobycie Izraela na pustyni funkcjonuje jako literacka klamra łącząca ten bogaty zbiór w jedną spójną całość. Z kolei tekst Joz 5,13–15 zamyka post-deuteronomistyczny (kapłański²⁹) opis marszu Izraelitów przez pustynię zapoczątkowany w Lb 10,11³⁰. W najnowszych publikacjach perykopę 5,13–15 postrzega się najczęściej jako niejednorodną późną glosę zbudowaną na bazie Wj 3,5, która

giego pytania. Deklarując swą dyspozycyjność, syn Nuna pragnie dokładnie poznać zamiary wodza wojska JHWH (5,14c). I tym razem otrzymuje krótką odpowiedź. Komunikuje ona wolę posłańca (5,15a), którą Jozue natychmiast wprowadza w czyn (5,15b).

²⁶ Na bazie treści i formy 5,13–15 trudno jest zdefiniować oryginalne przesłanie tej tradycji i przesądzić o tym, że od samego początku łączyła w sobie teofanię (angelofanię) o podtekście militarnym (5,13–14; 6,2–5) z przekazem ilustrującym genezę jednego z lokalnych sanktuariów Jerycha.

²⁷ Panoramę poglądów w tej materii prezentuje: K. Bieberstein, *Joshua-Jordan-Jericho*, s. 223–226.

²⁸ P. Weimar, *Die Berufung des Mose*, s. 38–39.246–251; M. Görg, *Joshua*, s. 25–26; L. Schwienhorst, *Die Eroberung Jerichos*, s. 82.

²⁹ P. Pitkänen, *The Use of Priestly Legal Tradition in Joshua*, s. 318–326.331.

³⁰ Tę tezę uzasadnia się podobnym sensem najbliższego kontekstu 5,13–15 i kontekstu teofanii Mojżesza z Wj 3,1–4,16, a także treścią kapłańskiej relacji o opuszczeniu Synaju (Lb 9,1–10,36) (por. opis obrzezania w 5,2–9 i Wj 4,24–26 oraz opis paschy w 5,10–12 i Lb 9,1–5). M. van der Meer, “*Sound the Trumpet!*”, s. 34.

autoryzuje Jozuego jako sukcesora Mojżesza (temat bezpośredniego kontaktu z JHWH i wzorcowej uległości) i legitymizuje lokalne miejsce kultu³¹.

Co przesądza o złożonym redakcyjnie charakterze 5,13–15? Formalną i metryczną jednorodność tych wierszy można byłoby przyjąć tylko przy założeniu, że są one początkiem dłuższej kompozycji, która na wstępie zajmuje się kwestiami teofanijnymi i kultycznymi, ale w dalszej – zagubionej lub świadomie pominiętej – części podejmuje temat oblężenia Jerycha lub walki z Kanaanczykami. Tylko przy tej przesłance można zrozumieć bowiem tematyczne dublety w 5,14–15, uznając, że służą one stworzeniu klimatu sakralności i nadprzyrodzoności dla orędzia, które komunikuje dalsza część teofanii³². Istotnie, akcja 5,13–15 dotyczy tego samego miejsca i czasu, i tych samych postaci, których tożsamość i misję stopniowo odsłania ciągle ewoluująca terminologia: *'iš 'ōmēd l'negdō w'ḥarbō š'ēlūpā b'jādō* w 5,13 i *šar-š'ebā* '-JHWH w 5,14.15. Ponadto w 5,13–15 da się odczuć ten sam klimat batalistyczny³³ i teofanijny: por. sens formu: *wajjiššā* ' *ēnājw wajjar* ' *w'hinnēh* w 5,13a, *wajjippōl j'hōšua* ' *'el-pānājw 'aršā wajjištāhū* w 5,14b i *hammāqōm 'āšer 'attā 'ōmēd 'ālājw qōdeš hū* ' w 5,15b. Na spójność tego (fragmentu) źródła mogłby też wskazywać jednolity styl narracji, to znaczy dialogowany opis teofanii w 5,13–15, którego brakuje już w 6,2–5.

Literacką jedność passusu podważa jednak nagle zakończenie konwersacji syna Nuna z posłańcem, które niespodziewanie i nieodwracalnie urywa militarny wątek narracyjny z 5,13–14, zastępując go niezrozumiałym w kontekście 5,14b³⁴ i sekcji 6,1–27 nakazem kultycznej rewerencji wobec miejsca teofanii.

³¹ Uczeni nie są zgodni jedynie co do lokalizacji tego miejsca kultu, proponując: Gilgal (4,1–24; 5,2–9.10–12), Jerycho i jego obrzeża (4,13; 5,13–15), Ebal (8,30–35), a nawet Szilo. J. Gray, *Joshua, Judges, Ruth*, s. 75.79–80; Z. Farber, *Images of Joshua in the Bible*, s. 22–23; S. Wypych, *Księga Jozuego*, s. 173.

³² Biorąc pod uwagę podwójny akt unizenia, jaki Jozue okazuje posłańcowi na wieść o jego pochodzeniu w 5,14, trudno jest zrozumieć polecenie nakazujące kolejny gest rewerencji w 5,15. Temat militarnej misji wodza JHWH z 5,13–14 znika zupełnie w 5,15 i pojawia się dopiero w 6,2–5, ale już w ustach JHWH, co sugeruje zupełnie inne źródło. Ostatnie słowa posłańca z 5,14 precyzują jego tożsamość (*'āni šar-š'ebā* '-JHWH) i sugerują, że ma do spełnienia konkretną misję (*'attā bā 'tī*), lecz nie wyjawiają jej istoty. Wobec tej niewiadomej Jozue pyta wodza o konkretne dyspozycje, ale w odpowiedzi nie otrzymuje spodziewanych poleceń militarnych, ale kultyczne (5,15).

³³ Wojenny klimat wizyty posłańca można rozpoznać słysząc o obnażonym mieczu, jego „wojskowej tożsamości” i głośno deklarowanej woli zaangażowania się działania zbrojne. Te elementy po raz pierwszy w sekcji 5,2–6,27 mówią o realnej groźbie konfrontacji z wrogiem. Bo choć już wiersz 5,10 informował o rozbiciu obozu Izraelitów w Gilgal, to jednak od razu zastrzegł, że ich celem nie była walka, lecz celebrowanie paschy.

³⁴ Wiersz 5,14b informuje o dwukrotnym unizieniu się Jozuego, które świadczy o tym, że już po pierwszej wymianie zdań (por. 5,13) spostrzegł, że ma przed sobą Bożego po-

Te argumenty przesądzają o tym, by wiersz 5,15 uważać za późny dodatek redakcyjny, który wykorzystuje motyw teofanii z 5,13-14, aby zharmonizować i złączyć w jedną historio-zbawczą całość narracyjną tradycję o Mojżeszu i Jozuem. W kluczu diachronii należy więc opowiedzieć się za dwuczłonowością tradycji o wodzu zastępów JHWH (5,13-14 i 5,15)³⁵ i jej wtórnością w obrębie zbioru heterogenicznych tekstów na temat pobytu Izraelitów w Gilgal i zdobycia Jerycha (por. 5,2-9.10-11.12 i 6,1.2-5.6-14.15-21.22-25.26-27). Analiza diachroniczna wskazuje w 5,13-15 na dwa heterogeniczne elementy: dialogowany i niepełny (por. 6,2-5) opis teofanii akcentującej religijny wymiar wojny Jozuego (5,13-14) oraz głosę o podtekście teologiczno-kultycznym (5,15), zredagowaną na bazie terminologii 5,14 i w oparciu o intertekstualną lekturę figur Jozuego i Mojżesza (Wj 3,5; Pwt 31,1-8; 34,9-12; Joz 1,1-9; Sdz 2,8)³⁶. Wiersz 5,15, który treścią i teologią odbiega od militarnego tonu angelofanii 5,13-14, został dołączony do oryginalnego źródła prawdopodobnie dopiero podczas kapłańskiej relektury sekcji 5,2-6,27³⁷. Nawiązując on wprost do Wj 3,5, czyni z podboju Jerycha i Kanaanu ostatni etap zbawczych dziejów

słańca, a nie człowieka – wojownika (*'iš 'ōmēd l'negdô w'harbô š'łûpâ b'jādô*). To dlatego *wajjippōl 'el-pānāyw 'aršâ* „padł twarzą do ziemi” przed nim w geście prostracji (*wajjištāhû; hāwâ* w koniugacji *hishthapel*). Na Bliskim Wschodzie i w Biblii Hebrajskiej taka postawa wyraża głęboką rewerencję wobec Boga lub króla (2Sm 9,6; 14,33). W pierwszym przypadku jest też aktem kultu.

³⁵ P. Miller, *The Divine Warrior*, s. 128-129.

³⁶ Egzegeci opowiadają się za wtórnością 5,15, tak w relacji do opisu spotkania Jozuego z wodzem wojska JWHH (5,13-14), jak też całej sekcji 5,2-6,27. M. Noth, *Das Buch Josua*, s. 23.

³⁷ T. Römer, *Joshua's Encounter*, s. 52-55; K. Bieberstein, *Joshua-Jordan-Jericho*, s. 418. Trudno jest dziś określić, który z tych dwu tekstów jest starszy. Nie ma jedynie wątpliwości co do tego, że są one zależne od siebie. Niektórzy widzą w nich kluczowe elementy stworzonego przez redaktora Heksateuchu chiazmu, który miał połączyć wyjście Izraelitów z Egiptu z ich przejściem przez Jordan i rozpoczęciem procesu podboju Kanaanu:

A. Teofania wobec Mojżesza (Wj 3,1-4,18)

B. Pascha (Wj 12,1-28)

C. Obrzezanie przed paschą (Wj 12,43-50; por. 4,24-26)

D. Przejście przez Morze Sitowia (Wj 14,1-15,21)

E. Misja szpiegów (Lb 13-14)

F. Sukcesja władzy: Mojżesz – Jozue (Pwt 1-3; 31,1-8)

F". Sukcesja władzy: Mojżesz – Jozue (Joz 1,1-18)

E". Misja szpiegów (Joz 2,1-24)

D'. Przejście przez Jordan (Joz 3-4)

C'. Obrzezanie przed paschą (Joz 5,2-9)

B'. Pascha (Joz 5,10-12)

A'. Angelofania wobec Jozuego (Joz 5,13-15).

Izraela, które zapoczątkowało powołanie Mojżesza na Horebie (Wj 3,1–4,18). Dzięki całej kompozycji 5,13–14.15 relacjonowane w następstwie fakty zyskują status wojny JHWH, a syn Nuna autorytet sługi JHWH porównywalny z autorytetem Mojżesza.

Perykopę 5,13–15, podobnie jak wcześniejsze passusy tej sekcji (5,2–9.10–11.12), trzeba więc uznać za owoc pracy redakcyjnej, której celem było powiązanie i harmonizacja tekstów Tory i deuteronomistycznej historiografii Izraela (Joz–2Krl) za pomocą źródeł alternatywnych (np. 5,13–14) dla tych dwu kluczowych części Biblii Hebrajskiej albo też literacko-teologicznej elaboracji zawartych już w nich tekstów tak, aby stworzyły narracyjną komplementarną całość na zasadzie schematu: zapowiedź – wypełnienie.

2. Kontrowersyjne miejsca perykopy i ich egzegetyczno-teologiczna lektura

Ten krótki tekst przykuwa uwagę nie tylko swą historią redakcji, ale i ambiwalentnym orędziem, które kreuje kilka problemów interpretacyjnych. Cel badawczy i charakter publikacji pozwalają, by szerzej omówić jedynie te dotyczące tożsamości i misji rozmówcy Jozuego. W obrębie naukowych dociekań pozostanie też nakaz, jaki Jozue otrzymał w 5,15, a szczególnie jego związek z militarnym klimatem angelofanii 5,13–14 i działaniami zbrojnymi (instytucją wojny JHWH) dokładnie zrelacjonowanymi przez kontekst następujący (6,1–27; 7,1–8,29).

Już samo miejsce i czas pojawienia się męża z obnażonym mieczem są dwuznaczne. Stąd Tekst Masorecki, LXX³⁸ i literatura targumiczna sytuują spotkanie wodzów w Jerychu³⁹, natomiast pozostałe przekłady starożytne⁴⁰, a za nimi większość tłumaczeń nowożytnych czyta przyimek *b^e* w sensie szerszym, dostosowując jego sens do topografii i logiki narracyjnej sekcji 5,2–6,27. Zgodnie

³⁸ A. Auld, *Jesus, son of Nauē, in Codex Vaticanus*, s. 15.

³⁹ Egzegeci wyjaśniają tę topograficzną trudność na różne sposoby. Jedni obecność Jozuego w Jerychu tłumaczą nadprzyrodzoną scenerią teofanii: syn Nuna, znajdując się poza murami miasta, ma wizję, która przenosi go do niezdojonego jeszcze miasta (por. 6,1). Inni dopatrują się tu wyjątkowej strategii narracyjnej, w myśl której w tej sekcji specjalnie antycypuje się wejście Jozuego do miasta, aby skupić uwagę lektora na nadnaturalnym wymiarze opisywanych zdarzeń i wiarygodności Bożego słowa. W zestawieniu z informacją o niedostępności Jerycha w 6,1, pobyt syna Nuna w mieście w 5,13 już na tym etapie narracji zapowiada militarny sukces Izraelitów. A. Wénin, *Josué 1–12 comme récit*, s. 115.

⁴⁰ Vulgata czyta: *in agro urbis*, Peszitta posiada lekcję: *na równinach /stepach/ Jerycha*, a wersje arabskie opowiadają się zaprzekładem: *w pobliżu Jerycha*.

z przesłaniem 4,19; 5,10; 6,1–2.7.20–21, te ostatnie przekłady lokalizują spotkanie dwu wodzów nie w mieście, ale w bliżej nieznanym miejscu poza jego murami, które z czasem stało się obiektem kultu JHWH (5,15).

Akcja teofanii 5,13–14 toczy się w klimacie sakralności i tajemniczości, typowym dla tego gatunku biblijnej prozy. Stąd charakter i celowość wizyty Bożego posłańca są objawiane sukcesywnie i na drodze dynamicznie rozwijanego dialogu z adresatem teofanii⁴¹. Otwarcie perykopy, które rekonstruuje zdarzenie oczyma Jozuego (5,13), widzi w nim jedynie: *’iš ’ômēd l’negdô w^eħarbô š^elûpâ b^ejādô* „męża stojącego naprzeciw niego, który w rękę trzyma nagi miecz”⁴². Natomiast wiersz 5,14, który relacjonuje tę scenę z innych i ciągle zmieniających się perspektyw: objawiającego się wodza (5,14a), narratora (5,14b; por. 5,13a) i ponownie Jozuego (5,14c), tożsamość Bożego posłańca ujmuje o wiele precyzyjniej: to anonimowy *’ānî śar-š^ebā’-JHWH* „dowódca wojska JHWH”. Tytułem *śar-š^ebā’* deuteronomista określa w swym dziele najczęściej wojskowego przywódcę, który dowodzi armią królewską, i zwykle prezentuje go z imienia (Sdz 4,7; 1Sm 12,9; 14,50, 17,55; 18,13; 26,5; 2Sm 2,8; 3,38; 10,16.18; 19,14; 24,2; 1Krl 1,19; 2,32; 11,15.21.24; 16,9.16; 2Krl 4,13; 5,1; 25,19). Inaczej ma się rzecz, gdy chodzi o wojska nieba. W tych przypadkach

⁴¹ W tym samym kluczu hermeneutycznym historiografia deuteronomistyczna interpretuje wiele źródeł opisujących teofanię (angelofanię; por. Sdz 6,11–24; 13,2–23; 1Sm 3,1–18).

⁴² Symbol „wyciągniętego z pochwy miecza” *w^eħarbô š^elûpâ b^ejādô* w Biblii Hebrajskiej powraca jeszcze w Lb 22,31 i 1Krn 21,16, jednakże w tych dwu tekstach jest związany z figurą posłańca JHWH (*mal’ak JHWH*), a nie męża (*’iš*). W Lb 22,31 ten obraz jest przywołany w kontekście misji i wyroczni proroka Balaama podczas konfliktu zbrojnego Izraela z Moabem, a w 1Krn 21,16 opisuje konsekwencje spisu ludności zarządzanego przez Dawida. W obu tych tradycjach pojawia się akt prostracji ze strony adresata angelofanii, analogiczny do Joz 5,14. Terminologia i profil teologiczny Joz 5,13–15 sugerują, by ten tekst uważać za najstarszy. Atrybut nagiego miecza w Biblii Hebrajskiej dotyczy kontekstu wojny, a w Księdze Jozuego pojawia się tylko w 5,13. Z uwagi na to, że w 5,13 nagi miecz znajduje się w rękę wodza wojska JHWH, który przychodzi do Jozuego, obraz ten oznacza bezpośrednio zaangażowanie się Boga Izraela w kampanię zbrojną przeciw mieszkańcom Jerycha i Kanaanu. Podobny militarny symbol pojawia się w Joz 8,18.26, zapowiadając klęskę obrońców Aj. Analogiczny do 5,13–15 jest tam kontekst działań zbrojnych przeciw Kananejczykom, motyw teofanii JHWH i Jego zaangażowania się w bieg zdarzeń, a także idea całkowitego upadku miasta wyrażona koncepcją *ħërem* (8,24–29; por. 6,21.26). I choć w perykopie o Aj pojawia się nie *ħarbô š^elûpâ* „nagi miecz”, lecz *kiddôn* „krótki miecz, oszczep, nóż”, a nadto spoczywa on nie w rękę wodza, lecz Jozuego, to jednak tekst 8,18.26 można interpretować jako pewną ilustrację i kontynuację sceny z 5,13–15. W tym kluczu lektury miecz z ręki wodza wojska JHWH przeszedł do ręki Jozuego, a ten, posłuszny woli objawiającego się Boga, zwrócił go przeciw mieszkańcom Kanaanu, aby przyczynić się do ostatecznego wypełnienia Bożych obietnic (por. 8,26; 10,32.37.39; 11,10.12).

nie wskazuje się imienia i rangi ich wodza, sugerując, że jest nim sam JHWH (1Sm 1,3.11; 4,4; 15,2; 17,45; 2Sm 5,10; 6,2.18; 7,8; 26–27; 1Krl 18,15; 19,10.14; 2Krl 314; 19,31). W tle 5,13–14 kryje się ta druga koncepcja teologiczna, choć wyraża się tajemniczym językiem biblijnej antropologii. Podobnie jak w Sdz 2,4; 5,23; 6,11–23; 13,3–23; 2Sm 24,16; 1Krl 19,7, wiersze 5,13–15 bardzo enigmatycznie wypowiadają się na temat posłańca JHWH i nie definiują jego relacji z Bogiem⁴³. W 5,13 syn Nuna ma przed sobą męża (’iš), w którym widzi obcego wojownika-dowódcę i nazywa z szacunkiem: ’ādōnī „mój pan”, gdy dowiaduje się, że stoi on na czele wojska JHWH. Co istotne, na tym etapie narracji, ani Jozue, ani narrator⁴⁴ nie utożsamiają przychodzącego wodza z Bogiem JHWH⁴⁵, choć Jozue uniża się przed nim w geście prostracji, deklarując całkowitą dyspozycyjność i lojalność. Z teologicznej optyki całej perykopy wynika jednak, że Jozue ma przed sobą kogoś, kto posiada władzę JHWH, stoi na czele Jego niepokonanych zastępów, a teraz ma zamiar przystąpić do walki z wrogami Izraela, zapewniając mu zwycięstwo (por. Sdz 4,14; 5,4–9; 2Sm 5,23–24). Szczególnie wers 5,15 podpowiada, że wódz wojska Bożego reprezentuje chwałę i moc JHWH, które są porównywalne z tymi objawionymi Mojżeszowi na Horebie (Wj 3,5) i tymi okazanymi przez „posłańca JHWH” w spotkaniu z Gedeonem (Sdz 6,11–24) i rodzicami Samsona (Sdz 13,2–25). W zestawieniu z tekstami Księgi Sędziów, angelofania 5,13–15 wyróżnia się bardziej wyrazistym podtekstem militarnym, na który wskazuje wprost atrybut objawiającego się męża: *w^eħarbô š^elûpâ b^ejādô* „w jego ręku nagi miecz” (5,13)⁴⁶

⁴³ R. Lopez, *Identifying the „Angel of the Lord”*, s. 3–5.

⁴⁴ Sytuacja zmienia się w passusie 6,2–5, który otrzymuje od narratora status wyroczni JHWH (6,2a).

⁴⁵ Gdyby tak było, Tekst Masorecki posiadałby lekcję: *’ādōnāj* „mój Pan”. Jozue widzi w rozmówcy kogoś, kto należy do niebieskiego dworu JHWH i/lub jest Jego autoryzowanym posłańcem mającym całkowitą władzę nad Bożym wojskiem. C. Keil, F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, s. 46.

⁴⁶ K. Murphy, *„A Sword for JHWH and for Gedeon!”*, s. 65–82. Tekst 5,13–15 i sekcja 6,2–27 sygnalizują jeden z najbardziej kontrowersyjnych problemów egzegetycznych księgi – ideologię ħerem (por. Kpł 10,1–7; Pwt 2,34; 3,6; 7,2; Joz 2,10; 10,28), czyli, najogólniej mówiąc, nakaz brutalnej przemocy wobec obywateli Kanaanu podbudowany autorytetem i wolą JHWH (6,17.21.24). W tej kwestii sekcja 5,13–6,27 jest rodzajem teologiczno-ideowego paradygmatu dla całej księgi, gdyż propaguje deuteronomistyczną koncepcję podboju ziemi obiecanej (wojna JHWH). Egzegeza różnie ujmowała ten problem, tłumacząc go zwykle historycznymi realiami ówczesnego bliskowschodniego kodu społeczno-politycznego i kulturowo-religijnego. Niezrozumiały dziś wizerunek „Boga ħeremu” nakazującego zagładę autochtonicznej ludności Kanaanu (Pwt 20,16–18; Joz 6,17–21; 8,18–19.26–29; 10,39; 11,14–15), należy rozpatrywać w szerokiej (kanonicznej) perspektywie całej Biblii, która daje Jego pełny i wiarygodny ogląd. W zależności od ewoluujących wciąż realiów

i jego autoprezentacja: *'ānî śar-ś^ebā'-JHWH* „jestem wodzem wojska JHWH” (5,14a.15a)⁴⁷.

Tekst epizodu jest równie tajemniczy w kwestii celowości wizyty wodza wojska JHWH w przeddzień ataku na Jerycho i Kanaan. Enigmatyczność jego odpowiedzi na pytanie syna Nuna o to, czym sojusznikiem będzie w zbliżającej się konfrontacji zbrojnej (por. 5,13b-14a), jest tak duża, że sprawiała trudności interpretacyjne już na etapie kopiowania i przekładu tekstu hebrajskiego. Stąd w niektórych świadkach tekstualnych w miejsce partykuły przeczącej *lō'* „nie”; „ani, ani” figuruje forma zaimka 3 os. l.p. *lō* „i rzekł *mu*”⁴⁸. Tymczasem wyrażenie *lō' kî 'ānî śar-ś^ebā'-JHWH* w świetle pytania Jozuego z 5,13b należy odczytać następująco: „nie [jestem ani po twojej stronie, ani po stronie twoich wrogów]”, bo jestem wodzem wojska JHWH”. Te wymijające i ambiwalentne słowa kreują typowy dla biblijnych teofanii dystans pomiędzy objawiającym

kulturowo-historycznych, w których żyli biblijni autorzy, a także ich religijnej dojrzałości i konkretnych celów teologiczno-ideowych, jakie realizowali, Bóg Izraela był prezentowany jako nieustraszony wojownik i niezwyciężony wódz walczący za swój naród, a zarazem łaskawy i miłosierny, choć zawsze sprawiedliwy, Pan narodów okazujący dobro wszystkim ludziom. H. Dallaire, *Taking the Land by Force*, s. 47-49. W tej kwestii trzeba także wspomnieć o coraz mocniejszym ostatnio głosie egzegezy minimalistycznej, która – z uwagi na brak artefaktów archeologicznych i pozabiblijnych źródeł literackich – kwestionuje historyczność ukazywanej w Księdze Jozuego idei podboju Kanaanu, a więc również eksterminacji jego obywateli. „Minimaliści” sugerują, że ta rekonstrukcja jest ideowo-teologiczną projekcją literacką z czasów Jozjasza, która miała uzasadnić jego polityczno-militarną ekspansję na tereny Izraela i związane z nią deportacje lokalnych społeczności. A. Seibert, *Disturbing Divine Behavior*, s. 141. Ich zdaniem, w Izraelu monarchicznym i powygnaniowym było duże zapotrzebowanie na ideologię promującą własną tożsamość narodową i odrębność religijno-kulturową w relacji do mieszkujących w Kanaanie innych grup etnicznych. Jednym z aspektów tej silnie umocowanej teologicznie ideologii była idea bezpardonowej walki, opresji, podboju i eksterminacji wszystkiego, co sprzeciwia się jahwizmowi. L. Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence*, s. 25-29. Miała ona podnieść morale Izraelitów w ciągłej konfrontacji cywilizacyjno-militarnej z otaczającymi ich ludami, a także przypomnieć o religijnych zobowiązaniach względem JHWH wypływających z przymierza możeszowego (Joz 1,7-8; 6,1-8,35; por. Pwt 6,1-7,26). R. Nelson, *The Historical Books*, s. 18; R. Hawkins, *How Israel Became a People*, s. 29-48; C. Trimm, *Recent Research on Warfare*, s. 9-10; J. Friend, *The Sources of the Deuteronomistic History*, s. 372; J. Klawans, *Religion and Violence. The Biblical Heritage*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2007; T. Römer, *Violence de Dieu, violence des hommes*, s. 470-479.

⁴⁷ Wyrażenie *ś^ebā'-JHWH* nie oznacza tu „wojsk izraelskich”, lecz anielskie oddziały Boga (1Krl 22,19; Ps 103,21; 148,2). W Biblii Hebrajskiej tego rodzaju formuła odnosi się do wojsk Izraela tylko wtedy, gdy jest w liczbie mnogiej (por. *śib 'ōt JHWH* w Wj 12,41).

⁴⁸ Tak ten tekst odczytuje Septuaginta, Peszitta i niektóre manuskrypty hebrajskie. Według reguł krytyki tekstu w tym przypadku należy opowiedzieć się za *lectio difficilior: lō'*.

się Bogiem (Jego posłańcem) a człowiekiem, a zarazem przypominają synowi Nuna prawdę o tym, że Bóg jest Panem wszystkich narodów, dlatego też podczas wojny nie opowiada się bezwarunkowo i nieodwołalnie tylko za jednym z nich. Słowa posłańca trzeba więc wpisać w deuteronomistyczną ideę retribucji, która tworzy teologiczną podbudowę księgi (1,1–9; 2,8–20; 4,19–24; 23,1–24,28). Ustami wodza wojska JHWH redaktor komunikuje, że Boże wsparcie w walce z Kananejczykami nie jest czymś oczywistym, ale zależy bezpośrednio od wierności Jozuego i Izraelitów wobec reguł przymierza mojżeszowego (por. 1,10–15.16–18; 7,1–8,35). Ostateczną wskazówką, która rzuca światło na orędzie wersetu 5,14, jest wyrocznia Boża z 6,2–5 gwarantująca Izraelowi zdobycie miasta, a także redakcyjny komentarz wieńczący tę sekcję: „JHWH był z Jozuem, którego imię stało się głośne po całej ziemi” (6,27). Logika i dynamika narracji kolejnych wierszy sugerują, że Jozue odczytał zawołane orędzie wodza jako obietnicę zwycięstwa, na którą reaguje głębokim uniżeniem i deklaracją posłuszeństwa⁴⁹.

Wiersz 5,15, który wieńczy tę krótką perykopę, należy odczytać jako późną redakcyjną głosę. Ma ona na celu – za pomocą bezpośredniej aluzji do sceny powołania Mojżesza (Wj 3,5) – zespolić w jedną historio-zbawczą całość biblijne tradycje o wyjściu Izraelitów z Egiptu, ich marszu przez pustynię, przymierzu na Synaju i podboju Kanaanu. Odwołanie do teofanii na Horebie w kontekście rozpoczynającej się wojny o ziemię obiecaną (Joz 5,13–6,24) przywołuje obietnice złożone Mojżeszowi (por. Wj 3,1–4,18) i klimat nadprzyrodzonej i potężnej obecności JHWH opisanej w Pięcioksięgu, by zakomunikować, że mające się rozpocząć działania zbrojne w Kanaanie są integralną częścią historii zbawienia Izraela zapoczątkowanej w Egipcie. Apel, by Jozue – drugi po Mojżeszu adresat tak wyjątkowej teofanii – okazał należny szacunek wobec JHWH i wybranej przez Niego przestrzeni objawienia określonej mianem *hammāqôm qōdeš* „miejsca świętego” (góra Horeb /Synaj/ i ziemia obiecana), staje się w tym świetle wyszukaną literacką i teologiczną klamrą, którą redaktor Księgi Jozuego wykorzystuje, by spiąć w jedną całość dzieje Izraelitów rozciągające się od niewoli egipskiej po czas odzyskania społeczno-politycznej autonomii oznaczony pierwszymi zdobyciami terytorialnymi w Kanaanie, a zarazem ukazać Jozuego jako pełnoprawnego następcę Mojżesza. Ta teologia jest typowa dla dzieła deuteronomisty i jego późniejszych (post)kapłańskich elaboracji, i dość często powraca w księdze (1,1.5; 3,7; 4,14). W obrębie sekcji 5,2–6,27 motyw

⁴⁹ Prostracja (akt kultu) i całkowita dyspozycyjność Jozuego w 5,14 są ostatecznym dowodem na to, że jest on świadomy uczestnictwa w teofanii JHWH, a zarazem wyrażają jego wdzięczność za zbawczą ingerencję Boga. E. Assis, “How Long Are You Slack to Go to Possess the Land”, s. 17–18.

teofanii JHWH, która miejscu, na którym się dokonuje, nadaje status ziemi świętej, przypomina, że zdobycie i zniszczenie Jerycha, a potem Kanaanu, było dziełem Boga potwierdzającym Jego potęgę, prawdomówność i wierność wobec Izraela. Spotkanie Jozuego z wodzem wojska JHWH dowodzi też tego, że ziemie dane przez Boga Izraelitom stały się świętym miejscem Jego zbawczej aktywności⁵⁰.

Wiersz 5,15 należy więc uznać za teologiczną nadbudowę dla źródłowego opisu teofanii i prostracji Jozuego z 5,13-14, która powstała w oparciu o intertekstualną technikę narracyjną. Ten typ pogłębionej lektury teologicznej oryginalnych źródeł polegał na objaśnianiu ich orędzia poprzez przywołanie innych tradycji uznanych w biblijnych środowiskach redakcyjnych, w tym przypadku sztandarowego fragmentu z najważniejszej dla Biblii Hebrajskiej sceny powołania, czyli spotkania Mojżesza z JHWH na Horebie (Wj 3,15)⁵¹. Dzięki tej intertekstualnej projekcji sceny spod Jerycha, Mojżesz i Jozue są ukazywani w tej samej optyce historio-zbawczej, stając się idealnymi figurami przywódcy realizującymi wolę JHWH w najbardziej spektakularnych okresach dziejów Izraela (por. Joz 1,5; 3,7; 4,14). Wspólną cechą ich biblijnego wizerunku jest Boży wybór i powierzenie podobnej misji wobec Izraela i obcych ludów (Egipt, Kanaan), które zostały zautoryzowane specjalną teofanią o konotacjach kulturowych. I w Wj 3,5, i w Joz 5,15 rozbrzmiewa analogiczny nakaz domagający się od adresata teofanii symbolicznego gestu (rytuału), który wyrażałby jego wiarę i oddanie wobec manifestującego swą obecność Boga, a zarazem potwierdzał wiarygodność tego nadnaturalnego zjawiska i jego niezwykłą doniosłość w his-

⁵⁰ Informacja o świętości miejsca: *hammāqôm 'āšer a'ttā 'ōmēd 'ālājw qōdeš hū'* (5,15), na którym pod Jerychem staje Jozue z Izraelitami, sygnalizuje ważny aspekt powyższej teologii podkreślający, że Kanaan jest stałą przestrzenią Jego obecności. Szukając genezy tematu świętości miejsca w 5,15, należy wziąć pod uwagę wątek obecności arki w obozie Jozuego, która w tej sekcji jest symbolem zbawczego działania Boga (3,3.6.8.11.13; 4,5.7.9.11.16.18; 6,6.7.11.12.13; 7,6; 8,33). Kapłani niosący arkę stoją (*'ōmdīm*) w Jordanie aż do końca przejścia Izraelitów (4,10), by uświadomić im, że to, co się działo na ich oczach, było realizacją woli JHWH objawionej Mojżeszowi i Jozuemu. Fakt ten automatycznie przesądził o świętości tego miejsca. Ten sam rdzeń (*'ōmēd*) określa w 5,13 postawę wodza wojska JHWH, a w 5,15 postawę syna Nuna: obaj stoją na miejscu, które jest poświęcone zbawczym działaniem JHWH. D. Hawk, *Joshua*, s. 82.

⁵¹ Mimo iż nie jest to cytacja dosłowna, lektor Joz 5,15 nie może mieć wątpliwości, że redaktor tej sekcji książki pragnie zestawzić spotkanie syna Nuna z wodzem wojska JHWH z teofanią, jakiej doświadczył Mojżesz. Dowodem na to jest hebrajska wersja tych dwu tekstów: *wajjō 'mer 'al-tiqrab hālōm šal-nē 'ālejkā mē'al raglejkā ki hammāqôm 'āšer a'ttā 'ōmēd 'ālājw 'admat-qōdeš hū'* (Wj 3,5) oraz *wajjō 'mer šar-šēbā' JHWH 'el-j'hōšua' šalna' alkā mē'al raglejkā ki hammāqôm 'āšer a'ttā 'ōmēd 'ālājw qōdeš hū'* (Joz 5,15).

torii Izraela⁵². Co istotne, tylko Księga Jozuego informuje o realizacji woli Bożej przez adresata teofanii: *wajja 'as j'hôšua' kēn* (5,15b), co doskonale koreluje z deuteronomistycznym obrazem syna Nuna akcentującym jego idealne posłuszeństwo względem JHWH.

3. Spotkanie z wodzem JHWH na tle królewskiej literatury Lewantu

Teofanijny i militarny ton 5,13–15 wpisuje się w specyfikę biblijnych tradycji o wojnie JHWH, w których kolejni redaktorzy deuteronomistycznej historiografii dokumentują walki o zdobycie i utrzymanie Kanaanu w epoce Jozuego, sędziów i królów (Joz–2Krl). Jednak główne motywy perykopy, czyli temat spotkania z JHWH (Jego reprezentantem) w bliskości kluczowej potyczki zbrojnej, które zapewnia adresatowi teofanii Boże wsparcie i gwarantuje zwycięstwo w walce, jak również symbol „obnażonego miecza” w ręku Boga (Jego posłańca), nie pozostają domeną wyłącznie Biblii Hebrajskiej⁵³, lecz korespondują z literackimi i ideowo-teologicznymi kryteriami historiografii starożytnego Bliskiego Wschodu⁵⁴. Inskrypcje i ikonografie związane z polityką militarną kolejnych władców starożytnej Mezopotamii, Egiptu czy Syro-Palestyny odwołują się bowiem do podobnych scen, co pozwala sądzić, że autor oryginalnego źródła 5,13–15 lub redaktor księgi, który wpisał je w sekcję 5,2–6,27, mógł zaczerpnąć – przynajmniej w pewnej mierze – ze wspólnego kulturowego

⁵² Tak wyjątkową autoryzacją cieszą się w Biblii Hebrajskiej jedynie teofanie na Horebie (Wj 3,1–4,18), Synaju (Wj 19,1–24,18) i w pobliżu Jerycha (Joz 3,13–15).

⁵³ W podobnej perspektywie motyw miecza powraca w wyroczni JHWH proklamowanej przez Ezechiela przeciw faraonowi w 30,20–26. W tym tekście miecz oznacza militarną siłę (władzę) Boga, którą JHWH obdarza wybranego przez siebie władcę, by ten mógł zwyciężać wrogów. Tekst 30,20–26 odzwierciedla nie tylko ideowo-teologiczny profil Joz 5,13–15, ale i ducha bliskowschodniej propagandy królewskiej. Mówi bowiem o „trzymaniu miecza” przez króla Egiptu, „wytrąceniu go z jego ręki” przez JHWH i „oddaniu go w rękę króla babilońskiego”, co zapewnia mu sukces militarny nad faraonem i Egiptem. Ten prorocki tekst komunikuje uniwersalizm teologii powygnaniowej, w myśl którego Bóg Izraela miał władzę nad wszystkimi władcami świata, przesądzał o biegu ich życia, a nierazko posługiwał się nimi, by wypełnić swe zbawcze plany (por. Iz 41,1–7.25–29; 45,1–6).

⁵⁴ Już dydaktyczny sumeryjski mit Enuma elisz, opisując genezę i przebieg krwawej primordialnej konfrontacji Marduka z Tiamat, informuje, że decydująca inspiracja do jej zainicjowania wyszła od babilońskiego zgromadzenia bogów, które autoryzowało to siłowe rozwiązanie i wskazało jego wykonawcę, udzielając mu koniecznego wsparcia i zapewniając o stosownej nagrodzie (status wodza panteonu bogów).

dziedzictwa Lewantu, a szczególnie tekstów monarchicznych⁵⁵. Dla ilustracji tej hipotezy poniżej zostanie przywołanych kilka wybranych paralel literackich reprezentujących najważniejsze środowiska rejonu Żyźnego Półksiężycza. To zestawienie bliskowschodnich źródeł pozwoli zakreślić o wiele szerszy religijno-kulturowy i literacki kontekst biblijnej sceny 5,13-15, a przy tym sprecyzować rodzaj i zakres jej możliwych (formalnych i merytorycznych) zależności od starszych tekstów propagandy królewskiej.

Intertekstualna lektura pozabiblijnych i biblijnych tradycji batalistycznych prowadzi do wniosku, że zwycięstwo jest w nich prezentowane zawsze jako rezultat odwagi i doświadczenia wodza i jego armii oraz owoc nadnaturalnej ingerencji Boga (bogów). Ponadto w raportach z polityczno-militarnych i religijno-kulturowych przygotowań do boju, jak i w opisach oblężeń miast, toczących się bitew czy kampanii zbrojnych powracają te same lub podobne schematy narracyjne i wspólna terminologia, które przywołują te dwie ideowo-teologiczne kwestie. Już wstępna lektura Księgi Jozuego prowadzi do wniosku, że jej redaktor powieliła pewne wzorce, symbole i terminy, które były znane już środowiskom tworzącym propagandę i militarną literaturę Lewantu. Do wspólnych kwestii tych źródeł należą, m.in.: przeprawa przez rzekę (3,1-5,1), pokonanie trudnej przeszkody naturalnej (11,16) lub koalicji wrogów (10,1-5,16-27; 11,1-12), zdobycie obwarowanego miasta (6,1-27; 8,9-29; 10,28-39) czy fortecy usytuowanej w niedostępnym terenie (10,16-27). Wspólnym motywem pozabiblijnej i biblijnej literatury jest też opis logistycznych przygotowań do boju na polu religijno-kulturowym i militarnym (5,2-10; 7,6-26) i utrwalenie praktyk związanych z zawarciem przymierza z podbitym ludem (9,14-27). Analogiczny w ikonografii i inskrypcjach bliskowschodnich oraz w Księdze Jozuego jest także temat Bożej wyroczni, która dawała królowi (wodzowi) obietnicę zwycięstwa w przeddzień bitwy i była proklamowana w klimacie pełnym sacrum, tajemniczości i królewskiej symboliki (5,13-15; 11,6)⁵⁶.

⁵⁵ W sekcji 5,2-6,27 (por. 10,1-12,24; 21,43-45), podobnie jak w wielu tekstach archiwów królewskich Lewantu i w inskrypcjach umieszczanych na bliskowschodnich artefaktach (monumenty, obeliski, stele, cylindry, itp., poświęcone wojnom lokalnych władców) aktywność militarna jest opisywana w tonie wielkiego zwycięstwa (praktycznie bez strat własnych; por. Joz 6,1-8,29), które prowadzi do całkowitej klęski koalicji wrogów i dużych zdobyczy terytorialnych. Genezę tych zapożyczeń można wiązać z okresami przymusowych pobytów Izraelitów w Asyrii, Babilonii czy Egipcie wywołanymi inwazją: Sennacheriba (722 przed Chr.), Nabuchodonozora (598-586 przed Chr.) czy innymi konfliktami zbrojnymi w tym rejonie. Izraelitom znane też były praktyki wojenne Hetytów, Moabitów, Edomitów, Amalekitów, Filistynów i Aramejczyków, z którymi toczyli nieustanne boje.

⁵⁶ B. Albrektson, *History and the Gods*, s. 50-51.122; J. Van Seters, *Joshua's Campaign of Canaan*, s. 1-12.

Tak więc wiele wskazuje na to, że wyrazisty ideowo-teologiczny profil Księgi Jozuego i wyidealizowana koncepcja wojny w Kanaanie, które są dziełem (post-) deuteronomistycznych kręgów w Izraelu powygnaniowym, były uwarunkowane wpływem nie tylko deuteronomicznej teologii, ale i propagandowych tekstów wypracowanych przez monarchiczny system Lewantu. W tym kluczu hermeneutycznym łatwiej zrozumieć, dlaczego w Księdze Jozuego pojawiają się tak często opisy Bożych ingerencji przesądzających o biegu bitewnych starć (3,14–17; 10,10–15; 11,8)⁵⁷, a przy tym informacje o poselstwach płynących ze strony królestw i miast leżących na drodze przemarszu zwycięskiej izraelskiej armii, które sławią potęgę zdobywców i proszą o warunki pokoju (por. 9,1–13). Ideowo-teologiczny ton bliskowschodniej historiografii królewskiej pobrzmiwa bowiem nie tylko w tych passusach księgi, które relacjonują wojnę Jozuego w Kanaanie, jego strategie wojskowe i stosunek do podbitej ludności i ich wodzów, ale też w strukturze list koalicjantów i spisów pokonanych królów i przywódców (10,1–12,24). Klimatu bliskowschodniej propagandy królewskiej można dopatrzeć się w wykazach terenów (łupów wojennych) zdobytych przez izraelskie pokolenia (13,1–21,42), jak również w tekstach sławiących cześć i wdzięczność Jozuego wobec wspierającego go Boga JHWH i Jego kapłanów (ośrodka kultu) (3,1–5,12; 8,30–35; 24,1–28)⁵⁸.

A jak w tej ogólnej panoramie merytorycznych podobieństw prezentuje się scena Joz 5,13–15? Listę bliskowschodnich paralel teofanijno-militarnych, które mogły być inspiracją dla tego źródła, otwiera opis (religijnego) rytuału reprezentującego starożytną hetycką propagandę wojenną. Kolekcja tekstów dotyczących króla Zakira z Hamath utrwała na 11 Tablicy *Hišuwāš-festival* (CTH 628) opisuje uroczystości na cześć *boga-burzy* w Manuzziji, podczas których jeden z miejscowych kapłanów (*purapši*), w formie oficjalnej i symbolicznej wyroczni, dodaje otuchy władcy, obiecując mu klęskę wrogów, zdobycze terytorialne i trwałą pokój:

one of the musicians who stands in the gate of the god will blow the horn and one of the purapši-priests who stands on the roof, will speak in front of the king to encourage him the following words: „O king, be not afraid! The Storm-god will put for you, o king the enemies and the lands of the enemy under your feet and you will smash them like empty jars. To you, o king, life, health, future heroism and

⁵⁷ K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, s. 35–48; A. Spalinger, *Aspects of the Military Documents of the Ancient Egyptians*, YNER 9, Yale University Press, New Haven 1982.

⁵⁸ J. Van Seters, *In Search of History*, s. 325–331; E. Lee, *Crossing the Jordan*, s. 5–6.

prosperity of the gods will constantly be given. Do not be afraid of anybody for you will have them defeated”⁵⁹.

Wspólny dla propagandy Mezopotamii, Egiptu i Syro-Palestyny motyw objawiania woli boga (bogów), która w kontekście wojny w uroczystej formie zapewnia władcy nadnaturalne wsparcie dla królewskiej armii, wyraża się w konkretnych rytuałach i symbolicznych gestach. Królewska ikonografia Lewantu często ukazuje boga (bogów) i królów jako nieustraszonych wojowników trzymających w ręku atrybut wojenny (narzędzie walki). Na kamiennych reliefach i tablicach spotyka się sceny, w których bogowie lub ich reprezentanci stoją przed monarchami z wyciągniętymi w ich stronę albo nad nimi rękoma (ręką) uzbrojonymi w miecz, łuk, oszczep lub inny oręż wojenny. Ten gest oznacza z jednej strony bożą autoryzację dla działań zbrojnych prowadzonych przez króla, a z drugiej jest zachętą do podjęcia decydującego ataku (kampanii, oblężenia), która wahającemu się lub lękającemu władcy daje gwarancję, że zwycięży wroga⁶⁰. Literatura asyryjska zachowała, na przykład, relację ze zbrojnej kampanii Assurbanipala przeciw Elamitom (639 przed Chr.), podczas której władca miał wizję bogini Isztar deklarującej mu militarne wsparcie. To orędzie potwierdził następnie sen jednego z jego wizjonerów (šabrù), który zapewnił, że wizja była odpowiedzią Istar na usilne błaganie króla. We śnie wizjoner ujrzał stojącą przed monarchą boginię, która – uzbrojona w łuk, strzały (dwa kołczany) i nagi ostry miecz – deklarowała wolę walki w jego obronie. Istar pochwaliła przygotowania do boju poczynione przez Assurbanipala, ale zakomunikowała, że sama pokona królewskich wrogów, aby w ten sposób zrealizować swe plany wobec niego:

Istar heard my desperate sighs and said to me: «Fear not!» She made my heart confident, saying: «Because of the prayer you said with your hand lifted up, your eyes being filled with tears, I have compassion with you». The very same night as

⁵⁹ Tekst źródła za: V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, s. 848–875; B. Collins, *The Hittites and Their World*, s. 163; M. Dijkstra, *Prophets, Men of God*, s. 14.

⁶⁰ Atrybut nagiego miecza z 5,13 może być aluzją do deuteronomicznej koncepcji wojny opartej o hërem (por. treść nakazu z Pwt 20,10–14 zaaplikowaną przez Jozuego w Joz 6,1–11,15). Postawa Jozuego z 8,26–29; 11,6.8–9.11–12.14–15 może być też inspirowana neo-asyryjskim prawem wojny. Reliefy ze zdobycia Lakisz przez Sennacheriba ilustrują, m.in., okrutny sposób obchodzenia się ze zwyciężonymi wodzami i ich ludem. C. Edenburg, *Paradigm*, s. 125–128; H. Rösel, *Joshua*, s. 131; N. Wazana, *For an Impaled Body is a Curse of God*, s. 69.89–92; N. Na’aman, *The “Conquest of Canaan”*, s. 254–255; C. Crouch, *War and Ethics in the Ancient Near East*, s. 184–185; C. Edenburg, *Joshua 9 and Deuteronomy*, s. 120–121.128–129.

I implored her, a visionary (šabrû) lay down and had a dream. When he woke up, he reported to me the nocturnal vision shown to him by Ištar: «Ištar who dwells in Arbela entered, having quivers hanging from her right and left and holding a bow in her hand. She had drawn a sharp-pointed sword, ready for battle. You stood before her and she spoke to you like a mother who gave birth to you. Ištar, the highest of the gods, called you and gave you the following order: 'You are prepared for war, and I am ready to carry out my plans.' You said to her: 'Wherever you go, I will go with you!' But the Lady of Ladies answered you: 'You stay here in your place ... until I go accomplish that task'»⁶¹.

Oręż wojenne w rękach bogów Asyrii pojawia się również w zupełnie przeciwnym kontekście, a mianowicie w rytualnych przekleństwach wypowiedzianych przy okazji zawierania królewskich przymierzy. W tych prawnokulturowych tekstach w sposób niezwykle podniosły przywołuje się zbrojną interwencję bogów na wypadek nieusprawiedliwionego pogwałcenia warunków zawartej wcześniej ugody przez jedną ze stron. Przykładem takiego źródła jest pochodzący z 672 r. przed Chr. obszerny neo-asyryjski dokument potwierdzający przymierze Asarhaddona (680–669) z siedmioma księżętami Medii, dotyczące sukcesji tronu Assurbanipala (668–630). Warunki tej umowy są obwarowane sankcją militarnej interwencji Isztar – bogini wojny, Nergala – bohatera bogów, i innych przedstawicieli panteonu bóstw. Symbolem ich siłowej interwencji jest miecz i inne narzędzia walki, którymi mają odplacić wiarołomnemu kontrahentowi za złamane przymierze:

May Ishtar, lady of battle and war, smash your bow in the thick of ba[ttle], may she bind your arm(s), (and) make you sit beneath your enemy. May Nergal, hero of the god(s), extinguish your live with his merciless sword, (and) send slaughter (and) pes[til]ence among you. May Ninlil, who dwells in Nineveh, bind the flaming sword to your side. [May] Ishtar, who dwells in Arbela, [no]t show you mercy (and) compassion [...] May the Pleiades, the [heroic] gods, [establish your] devastation with their fierce [weapons]⁶².

Spotkanie teofanijne – będące prawdopodobnie częścią oficjalnej procedury intronizacji faraona i odwołujące się do symboliki instytucji wojny – podczas którego król otrzymywał obietnicę militarne zaangażowania się ze strony czczonego przez niego boga (bogów), jest typowe także dla Egiptu. Dowodem

⁶¹ Tekst źródła za: M. Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, s. 147–148.

⁶² Tekst źródła za: K. Kitchen, P. Lawrence, *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East*, s. 989 (linie: 453.455–457.464).

na to są choćby inskrypcje na steli Ramzesa II, odkrytej w Bet Sze’an w północnej Palestynie. Na tym bazaltowym artefakcie datowanym na 1261 r. przed Chr. widnieje tekst utrzymany w formie poezji, który słaui militarne osiągnięcia faraona. Na płycie figuruje także scena, na której król wyciąga prawą rękę w kierunku boga Amun-Re, aby przyjąć od niego miecz. Umieszczone obok hieroglify objaśniają, że ten symboliczny gest to znak i dowód mocy Amun-Re, która zagwarantuje monarsze zwycięstwo nad obcymi ludami i rozszerzenie granic Egiptu:

I am giving thee the victory [...] I am giving you the boundaries as far as you desirest [...] Accept for yourself a sword against all foreign countries⁶³.

Podobna scena widnieje na steli poświęconej synowi Ramzesa II – Merneptahowi⁶⁴. Na czarnej granitowej tablicy znalezionej w Tebach w 1896 r., datowanej na lata 1210–1208 przed Chr., która słaui zwycięstwo faraona nad koalicją Libijczyków oraz zawiera najstarszą znaną informację o Izraelu, umieszczono podwójną, bardzo wymowną scenę. W formie lustrzanego odbicia ukazuje ona faraona, który otrzymuje od Amun-Re zakrzywiony egipski miecz. Poniżej tej sceny figuruje jej szeroka ilustracja utrwalona w formie poetyckiej pochwały zwycięstwa, jakie faraon Merneptah odniósł nad wrogami, w tym również nad Izraelem. Militarny sukces jest przypisywany faraonowi i bogom. Oto wybrane fragmenty tej inskrypcji, które reprezentują ideowo-teologiczny ton bliskowschodniej propagandy królewskiej, a równocześnie charakter niektórych tekstów Księgi Jozuego:

Then said Ptah concerning the vile Libyan foe: „His crimes are all gathered upon his head”. Give him into the hand of Merneptah, Content with Maat [...] It is Amun who curbs him with his hand, He will deliver him [...] Tjehenu (Libia) is vanquished, Khatii (Hetyci) at peace, Canaan is captive with all woe. Ashkelon is conquered, Gezer seized [...], Israel is wasted, bare of seed [...] All who roamed

⁶³ J. Černy, *Stela of Ramesses II from Beisan*, s. 76; J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, s. 255–258. Inna bazaltowa stela z tej epoki, znalezionej w Tyrze a przechowywana w Muzeum Narodowym w Bejrucie, przedstawia Ramzesa II, który zabija swych wrogów w obecności egipskiego boga wojny Re-Horachty trzymającego w prawym ręku obnażony miecz. Militarną pomoc Amun-Re dla Ramzesa II słaui też hymniczny tekst opisujący jego zwycięstwo pod Kadesz. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, s. 65–70.

⁶⁴ Tekst steli przechowywanej w Kairze jest utrzymany w podniosłym ideowo-religijnym tonie egipskiej propagandy z epoki Nowego Królestwa, znanym choćby z wspomnianego wyżej opisu zwycięskiej bitwy Ramzesa II pod Kadesz.

have been subdued by the King of Upper and Lower Egypt, son of Re, Merneptah, Content with Maat, given life like Re every day⁶⁵.

Tematyczną kopią tych inskrypcji⁶⁶ jest również zapis umieszczony na steli wzniesionej w świątyni Karnaku, który dokumentuje sen Merenptaha. W myśl tego źródła, król Egiptu widzi kogoś podobnego do boga Ptaha. Ukazująca się mu w sennej wizji postać pokrzepia go przed zbliżającą się walką i wręcza (wyciąga w jego stronę) miecz na znak udzielenia bożej mocy i zapowiedzi zwycięstwa. Wizjoner królewski, który relacjonuje tę senną teofanię, czyni to w następujący sposób:

Then his majesty saw in a dream as if a statue of Ptah were standing before Pharaoh [...] He spoke to him: "Take thou (it), while he extended to him the sword, and banish thou the fearful heart from thee"⁶⁷.

Z podobnymi treściami można spotkać się w środowiskach historiograficznych Syro-Palestyny, co opisuje, na przykład, tekst A.1968, pochodzący z królewskiego archiwum Mari (sygnatura XXXVI/3), a datowany na XVIII w. przed Chr.⁶⁸. W tym źródle, Abija – królewski wizjoner (āpilum) – prezentuje królowi Zimri-Lim w imieniu boga Addu, czczonego jako opiekun i władca Halab (Aleppo), wyrocznię z okazji jego wejścia na tron Mari, na którym wcześniej zasiadał jego ojciec Jahdun-Lin:

Addu says: „I had given all the land to Yahdun-Lim and by means of my weapons, he had no opponent. But when he abandoned me, the land I gave him. I gave to Samsi-Addu [...] I wanted to bring you back. I brought you back to your father's throne and I handed you the weapons with which I battled against Sea. I rubbed you with oil from my numinous glow so that no one could stand up to you [...] When you go out (to war), don't do so without consulting the omens" [...] weapons

⁶⁵ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, s. 76.78.

⁶⁶ O. Keel, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*, s. 82–88.

⁶⁷ Zapis inskrypcji cytowany za: J. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, s. 245 § 582. Motyw egipskiego boga stojącego przed władcą i zagrzewającego go do walki (z mieczem w rękę) jest typowy dla wielu reliktyw królewskiej propagandy kraju faraonów. Szczególnie znana jest scena ukazująca uzbrojonego Amun-Re stojącego przed Ramzesem III, czy też Horusa, który trzyma wojenne oręż, stojąc naprzeciw króla Ramzesa II. C. Trimm, *Fighting for the King and the Gods*, s. 608–621.

⁶⁸ J. Durand, *Le mythologeme du combat entre le Dieu de l'Orage*, s. 43–45; S. Poloczek, *Walka Jahwe z morzem*, s. 45–46; A. Malamat, *A New Prophetic Message from Aleppo*, s. 236–241.

of Addu of Aleppo have arrived here. I am storing them in the temple of Dagan of Terqa⁶⁹.

I w tym archiwalnym tekście można zaobserwować podobny do Joz 5,13–15 podtekst teofanijno-militarny, który potwierdza militarną interwencję lokalnego bóstwa na rzecz króla Mari w chwili objęcia przez niego władzy i rozpoczęcia działań zbrojnych. Dowodem Bożego wsparcia gwarantującego zwycięstwo nad wrogami, jest symboliczny znak przekazania bliżej niezdefiniowanej broni, która wcześniej pozwoliła bogu Addu pokonać Morze. Oręż w ręku boga i w tym bliskowschodnim źródle jest więc wiodącym motywem tematycznym, który mówi królowi o niezawodnej (nadprzyrodzonej) sile zapewniającej sukces nad wrogiem⁷⁰. Dzięki niej bóg Addu zwyciężył w primordialnej walce mityczny morski żywioł (boga), zaś Zimri-Lim, z woli Addu, poniżył wszystkich nieprzyjaciół, którzy sprzeciwiali się jego wejściu na tron. Z uwagi na to, że to nadzwyczajne oręż w obu przypadkach autoryzowało władzę: w pierw boga Addu, a potem Zimri-Lima, umieszczono je w lokalnej świątyni.

* * *

Odczytując tekst 5,13–15 w świetle tych hetyckich, mezopotamskich, egipskich i syro-palestyńskich ikonografii i inskrypcji królewskich, a zarazem formułując ostateczne wnioski wypływające z jego egzegetyczno-teologicznej analizy, można założyć, że redaktor sekcji Joz 5,2–6,27 odwołuje się nie tylko do teologii judaizmu⁷¹, ale też do wspólnego w obrębie Lewantu wzorca kulturowego i literackiego, który opisywał spotkanie lokalnego władcy z jego bogiem-opiekunem w chwili kluczowej dla jego dalszych rządów (przejęcie tronu, początek

⁶⁹ J. Sasson, *The Posting of Letters with Divine Messages*, s. 315–316.

⁷⁰ O orężu wojennym boga Addu, które zostało umieszczone w świątyni Dagona mówi też inne źródło z królewskich archiwów w Mari: List Sumu-Ila (A. 1858). J. Durand, *Le mythe du combat entre le Dieu de l'Orage*, s. 53; J. Sasson, *The Posting of Letters with Divine Messages*, s. 314. Natomiast król Mari – Jahdun-Lim w jednej z przypisywanych mu inskrypcji informuje, że Dagan proklamował go królem, dając mu potężne oręż, które sprawiło upadek jego nieprzyjaciół. L. Feliu, *The God Dagan in Bronze Age Syria*, s. 158.

⁷¹ Warto podkreślić, że biblijne teksty określające militarną interwencję JHWH w obronie lub przeciwko ludowi (wojsku) Izraela i jego wodzowi (królowi) nie posługują się, poza Joz 5,13–15 (por. Lb 22,23), symboliką ręki uzbrojonej w obnażony miecz, lecz „wyciągniętej ręki (ramienia) JHWH” (Wj 6,6; Pwt 4,34; 5,15; 7,19; 9,29; 26,8; 1Krl 8,42; 2Krl 17,36; Ps 136,12; Iz 5,25; 9,11.16.20; 10,4; 14,26–27; Jr 21,5; 32,21; Ba 2,11; Ez 20,33–34; Za 2,13) lub „wyciągniętej ręki Jego posłańca” (por. 2Sm 24,16). Motyw miecza w nielicznych biblijnych tekstach wydaje się więc być teologiczną elaboracją bliskowschodnich źródeł związanych z propagandą królewską.

kampanii zbrojnej). Zgodnie z ówczesnym przekonaniem utrwalonym w wielu źródłach pozabiblijnych, a także w Joz 5,13–15, mogło ono mieć miejsce w ramach teofanijnej wizji, proroczego snu (inkubacyjnego), rytu konsultacji lub różnie rozumianego nadprzyrodzonego poselstwa, które wypełniał ludzki bądź boski posłaniec (w Biblii: anioł-mąż Boży, prorok, wódz wojska JHWH, zaś w tekstach pozabiblijnych: kultyczny lub królewski urzędnik odpowiedzialny za kontakt z bogiem-protektorem). Rezultatem tego spotkania była wyrocznia, która gwarantowała królowi skuteczną aktywność Boga (bóstwa) w rozpoczętej przez niego wojnie. Znakiem, a zarazem widowym dowodem militarnego zaangażowania się Boga (bóstwa) po stronie adresata teofanii lub przeciwko niemu był atrybut wojny w Jego ręku, którym zwykle był nagi, ostry miecz albo łuk i strzały. Ten fakt, w opinii niektórych egzegetów, prowadzi do wniosku, że w starożytnym Lewancie istniał specjalny rytuał, na który składał się wizjonerski sen (wizja) zwiastujący militarne zwycięstwo oraz gest przekazania władcy w imieniu Boga (bóstwa) wojennego oręża. Rytuał ten sprawowano prawdopodobnie w dniu wejścia króla na tron lub w początkowej fazie inicjowanych przez niego kampanii zbrojnych⁷². Zgodnie z procedurą obowiązującą wówczas na królewskich dworach, tego rodzaju ceremonia oficjalnie autoryzowała społeczno-polityczną i militarną aktywność władcy wobec społeczności i wojska, którym przewodził.

Nie jest wykluczone, że te bliskowschodnie praktyki wpisują się również w teologiczno-ideowy profil sekcji 5,13–6,27. Sposób prezentacji figury i misji Jozuego koresponduje bowiem w pewien sposób z historiograficznymi standardami królewskiej propagandy Lewantu. Dzięki tej scenie, która została dodana do księgi na jednym z ostatnich etapów jej redakcji, syn Nuna, na wzór władców bliskowschodnich, staje się adresatem nadnaturalnego poselstwa, które przed jego pierwszą bitwą w Kanaanie dało mu pewność, że w rozpoczynającej się kampanii zbrojnej będzie mógł liczyć na stałą pomoc Boga JHWH. Cel, charakter i zakres tej pomocy wyraża symbolika obnażonego miecza w ręku wodza wojsk JHWH. W teologii deuteronomistycznej tak wyrazisty wojenny atrybut okazany Jozuemu podczas nadnaturalnej teofanii pod Jerychem, która

⁷² Taka oficjalna ceremonia królewska mogła polegać na wręczeniu władcy lub wyciągnięciu nad nim miecza (oszczepu, łuku) przez przedstawiciela (sanktuarium) lokalnego bóstwa i była prawdopodobnie połączona z instytucjonalną praktyką snu (inkubacyjnego, wizjonerskiego) lub rytu konsultacji, który przeprowadzał sam król lub autoryzowany religijnie członek jego dworu. T. Römer, *Joshua's Encounter*, s. 57–60. Biblijną ilustracją takiej procedury może być, na przykład, tradycja 1Krl 22,1–40 opowiadająca o złożonym kontekście prorockiej konsultacji przeprowadzonej z inicjatywy izraelskiego króla Achaba i judzkiego Jozafata przez jahwistycznego proroka Micheasza, syna Jimli, oraz rzeszę proroków Baala i Asztarte podległych Sedecjaszowi, synowi Kenaany.

spowodowała natychmiastowe uświęcenie tej ziemi (5,15), nie tylko zapowiada militarny sukces w Kanaanie, ale też wskazuje w synu Nuna wybranego i autoryzowanego przez JHWH przywódcę wojsk izraelskich. On to w imieniu Boga Izraela i z Jego pomocą poprowadzi wojnę, która doprowadzi do ostatecznego wypełnienia obietnic danych patriarchom (Joz 1,1-18; 21,43-45)⁷³, czyli wypędzenia dotychczasowych mieszkańców Kanaanu i nabycia niezwykłych praw do ich terenów i dóbr.

Bibliografia

- Achenbach R., *Divine Ware and Jhwh's Wars: Religious Ideologies of War in the Ancient Near East and in the Old Testament*, w: G. Galil, *The Ancient Near East in the 12th-10th Centuries BCE. Culture and History, Proceedings of the International Conference Held at the University of Haifa, 25 May 2010*, AOAT 392, Ugarit Verlag, Münster 2012, s. 1-26.
- Albertz R., *Exodus, 1-18*, ZBAT 2.1, Theologischer Verlag, Zürich 2012.
- Albertz R., *The Formative Impact of the Hexateuchal Redaction. An Interim Result*, w: F. Giuntoli, K. Schmid, *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on Its Redactional Development and Theological Profiles*, FAT 101, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 53-74.
- Albertz R., *The Canonical Alignment of the Book of Joshua*, w: O. Lipschits, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007, s. 287-303.
- Albrektson B., *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, CB.OTS 1, Gleerup, Lund 1967.
- Assis E., “How Long Are You Slack to Go to Possess the Land” (*Jos. XVIII 3*). *Ideal and Reality in the Distribution Descriptions in Joshua XIII-XIX*, VT 53(1; 2003), s. 1-25.
- Assis E., *The Choice to Serve God and Assist His People. An Analogy Between Rahab and Yael*, Bib 85 (2004), s. 82-90.
- Auld A., *Jesus, son of Nauē, in Codex Vaticanus*, SCS, Brill, Leiden 2005.
- Auloos H., *The Book of Joshua, Exodus 23 and the Hexateuch*, w: E. Nort, *The Book of Joshua*, BETL 250, Peeters, Leuven 2012, s. 259-266.
- Baden J., *The Original Place of the Priestly Manna Story in Exodus 16*, ZAW 122(4; 2010) s. 491-504.
- Berner C., *The Gibeonite Deception: Reflections on the Interplay between Law and Narrative in Josh 9*, SJOT 31 (2; 2017), s. 254-274.

⁷³ D. McCarthy, *The Theology of Leadership in Joshua 1-9*, s. 165-175.

- Bieberstein K., *Joshua-Jordan-Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmemeerzählungen Josua 1–6*, OBO 143, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.
- Blum E., *Beschneidung und Passa in Kanaan. Beobachtungen und Mutmassungen zu Jos 5*, w: C. Hardmeier, *Freiheit und Recht. FS. F. Crüsemann*, Kaiser, Gütersloh 2003, s. 292–322.
- Boling R., *Joshua*, AB 6, Yale University Press, New Haven 2008.
- Braulik B., *Die deuteronomistische Landeroberungserzählung aus der Joschijazeit in Deuteronomium und Josua*, w: H. Stipp, *Das deuteronomistische Geschichtswerk*, ÖBS 39, Lang, Frankfurt a.M 2011, s. 89–150.
- Breasted J., *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest*, Russel & Russell, New York 1962.
- Briend J., *The Sources of the Deuteronomistic History. Research on Joshua 1–12*, w: A. de Pury, *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, JSOT.S 306, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, s. 360–385.
- Butler T., *Joshua*, WBC 7, Word Books Publisher, Dallas 1984.
- Collins B., *The Hittites and Their World*, ABS 7, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007.
- Creanga O., *The Conquest of Memory in the Book of Joshua*, w: D. Fewell, *The Oxford Handbook to Biblical Narrative*, Oxford University Press, Oxford 2016, s. 1–10 (www.academia.edu/8492530/_The_Conquest_of_Memory_in_the_Book_of_Joshua_in_Danna_N._Fewell_ed._The_Oxford_Handbook_to_Biblical_Narrative_Oxford_University_Press_2016_).
- Crouch C., *War and Ethics in the Ancient Near East: Military Violence in Light of Cosmology and History*, BZAW 407, De Gruyter, Berlin – New York 2009.
- Černý J., *Stela of Ramesses II from Beisan*, *ErIsr* 5(1958) 75*–82*.
- Dallaire H., *Taking the Land by Force: Divine Violence in Joshua*, w: M. Carroll, R. Wilgus, *Wrestling with the Violence of God: Soundings in the Old Testament*, BBR.S 10, Eisenbrauns, Winona Lake 2015, s. 47–67.
- Dijkstra M., *Prophets, Men of God, Wise Women: Dreams and Prophecies in Hittite Stories*, w: B. Becking, H. Barstad, *Prophecy and Prophets in Stories*, OS 65, Brill, Leiden 2015, s. 11–28.
- Durand J., *Le mythologeme du combat entre le Dieu de l'Orage et la Mer en Mésopotamie*, *Mari: Annales de Recherches Interdisciplinaire*, 7(1993) 41–61.
- Edenburg C., *Joshua 9 and Deuteronomy, in Intertextual Conundrum: The Chicken or the Egg?*, w: K. Schmid, R. Person, *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch and the Deuteronomistic History*, FAT II.56; Mohr Siebeck, Tübingen 2012, s. 115–132.
- Edenburg C., *Paradigm, Illustrative Narrative or Midrash: the Case of Josh 7–8 and Deuteromic/stic Law*, w: C. Berner, H. Samuel, *The Reception of Biblical War Legislation in Narrative Contexts: Studies in Law and Narrative*, BZAW 460, De Gruyter, Berlin 2015, s. 123–137.
- Edenburg C., *Rewriting, Overwriting, and Overriding. Techniques of Editorial Revision in the Deuteronomistic History*, w: A. Brenner, F. Polak, *Words, Ideas, Worlds*

- in the Hebrew Bible. Essays in Honour of Y. Amit*, HBM 40, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2012, s. 54–69.
- Farber Z., *Images of Joshua in the Bible and Their Reception*, BZAW 457, De Gruyter, Berlin 2016.
- Feliu L., *The God Dagan in Bronze Age Syria*, CHANE 9, Brill, Leiden 2003.
- Frevel C., *Die Wiederkehr der Hexateuchperspektive. Eine Herausforderung für die These vom deuteronomistischen Geschichtswerk*, w: H. Stipp, *Das deuteronomistische Geschichtswerk*, ÖBS 39, Lang, Frankfurt am Main 2011, s. 13–53.
- Fritz V., *Das Buch Josua*, HAT 1.7, Mohr Siebeck, Tübingen 1994.
- Goslinga C., *Joshua, Judges, Ruth*, BSC, Zondervan, Grand Rapids 1986.
- Görg M., *Joshua*, NEB.AT, Echter Verlag, Würzburg 1991.
- Grayson K., *Assyrian Royal Inscriptions. Literary Characteristics*, w: F. Fales, *Assyrian Royal Inscriptions. New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis*, OAC 17, Istituto per l'Oriente, Rome 1981, s. 35–48.
- Hamblin W., *Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC. Holy Warriors at the Dawn of History*, Routledge, New York 2006.
- Haas V., *Geschichte der hethitischen Religion*, HOS 1, Brill, Leiden 1997.
- Hawk D., *Joshua*, Berit Olam, The Liturgical Press, Collegeville 2000.
- Hawkins R., *How Israel Became a People*, Abingdon Press, Nashville 2013.
- Hess R., *Joshua. An Introduction and Commentary*, TOTC 6, InterVarsity Press, Downers Grove 1996.
- Howard D., *Joshua*, NAC 5, Broadman & Holman Publishers, Nashville 1998.
- Jacob E., *Une théophanie mystérieuse: Josué 5,13–15*, w: R Kuntzmann, *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au prof. B. Renaud*, LeDiv 159, Editions du Cerf, Paris 1995, s. 131–135.
- Jagher R., Wojtczak D., *The First Human Settlements on the Left Bank of the Jordan Valley: Report of the 2015 and 2016 Seasons*, w: *SLSA Annual Report*, Zürich 2017, s. 239–266.
- Jenei P., *Strategies of Stranger Inclusion in the Narrative Traditions of Joshua-Judges. The Case of Rahab's Household, the Kenites and Gibeonite*, OTE 32 (1; 2019), s. 127–154.
- Karlsson M., *Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology*, SANER 10, De Gruyter, Berlin 2016.
- Keil C., Delitzsch F., *Commentary on the Old Testament*, t. 2, Hendrickson Publishers, Peabody 1989.
- Kitchen K., Lawrence P., *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East. Part 1: The Texts*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012.
- Klawans J., *Religion and Violence. The Biblical Heritage*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2007.
- Knauf E., *Josua*, ZBK.AT 6, Theologische Verlag, Zürich 2008.
- Kratz R., *Der vor- und nachpriesterschriftliche Hexateuch*, w: J. Gertz, *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, De Gruyter, Berlin 2002, s. 295–323.

- Krause J., *Exodus und Eisodus. Komposition und Theologie von Josua 1–5*, VT.S 161, Brill, Leiden 2014.
- Krause J., *Hexateuchal Redaction in Joshua*, w: G. Knoppers, *Hebrew Bible and Ancient Israel*, t. 6, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 181–202.
- Krause J., *Der Zug durch den Jordan nach Josua 3–4. Eine neue Analyse*, w: E. Noort, *The Book of Joshua*, BETL 250, Leuven University Press, Leuven 2012, s. 383–400.
- Lawson Younger K., *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, JSOT.S 98, Sheffield JSOT Press, Sheffield 1990.
- Lee E., *Crossing the Jordan. Diachrony Versus Synchrony in the Book of Joshua*, LHB.OTS 578, Bloomsbury T&T Clark, New York 2013.
- Levtow N., *Monumental Inscriptions and the Ritual Representation of War*, w: B. Kelle, *Warfare, Ritual, and Symbol in Biblical and Modern Contexts*, SBL.AIL 18, Society of Biblical Literature, Atlanta 2014, s. 25–47.
- Lichtheim M., *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, t. 2, University of California Press, London 1976.
- Lind M., *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Herald Press, Scottsdale 1980.
- Lopez R., *Identifying the „Angel of the Lord” in the Book of Judges. A Model for Reconsidering the Referent in Other Old Testament Loci*, BBR 20(1; 2010), s. 1–18.
- Malamat A., *A New Prophetic Message from Aleppo and Its Biblical Counterparts*, w: G. Auld, *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of G. Anderson*, JSOT.S 152, Sheffield JSOT Press, Sheffield 1993, s. 236–241.
- Matthews V., *Herem versus Hospitality in the Story of Rahab*, w: T. Finlay, W. Yarchin, *The Genre of Biblical Commentary. Essays in Honor of J. Hartley on the Occasion of His 75th Birthday*, Wipf & Stock, Eugene 2015, s. 217–233.
- McCarthy D., *The Theology of Leadership in Joshua 1–9*, Bib 52(1971), s. 165–175.
- Melville S., *The Campaigns of Sargon II, King of Assyria, 721–705 B.C.*, CCS, University of Oklahoma Press, Norman 2016.
- Miller P., *The Divine Warrior in Early Israel*, Harvard University Press, Cambridge 1973.
- Murphy K., „A Sword for JHWH and for Gedeon!”. *The Representation of War in Judges 7:16–22*, w: B. Kelle, *Warfare, Ritual, and Symbol in Biblical and Modern Contexts*, SBL.AIL 18, Society of Biblical Literature, Atlanta 2014, s. 65–82.
- Na’aman N., *The “Conquest of Canaan” in the Book of Joshua and in History*, w: I. Finkelstein, *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Yad Ben-Zvi, Jerusalem 1994, s. 218–281.
- Nelson R., *The Historical Books*, IBT, Abingdon Press, Nashville 1998.
- Nihan C., *The Literary Relationship between Deuteronomy and Joshua. A Reassessment*, w: R. Person, K. Schmid, *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, FAT II.56, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, s. 79–114.
- Nelson R., *Joshua. A Commentary*, OTL, Westminster John Knox, Louisville 1997.
- Nissinen M., *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, WAW 12, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003.
- Noth N., *Das Buch Josua*, HAT 1.7, Mohr Siebeck, Tübingen 1971.

- Otto E., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens*, FAT 30, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.
- Parpola S., *Assyrian Prophecies*, SAA 9, Helsinki University Press, Helsinki 1997.
- Parpola S., *Born out Ruins. The Catastrophe of Jerusalem as Accoucheur to the Pentateuch in the Book of Deuteronomy*, w: P. Dubovsky, D. Markl (red.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, FAT 107; Mohr Siebeck, Tübingen 2016, s. 158–159.
- Pitkänen P., *The Use of Priestly Legal Tradition in Joshua and the Composition of the Pentateuch and Joshua*, OTE 29(2; 2016), s. 318–335.
- Poloczek S., *Walka Jahwe z morzem i potworami w Biblii Hebrajskiej. Geneza motywu*, Scripta biblica et orientalia 4(2012), s. 43–63.
- Pritchard J., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton 1969.
- Rad von G., *Der heilige Krieg im alten Israel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962.
- Rowlett L., *Joshua and the Rhetoric of Violence. A New Historicist Analysis*, LHBOTS 226, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- Römer T., *Joshua's Encounter with the Commander of Yhwh's Army (Josh 5,13–15). Literary Construction or Reflection of a Royal Ritual?*, w: B. Kelle, *Warfare, Ritual, and Symbol in Biblical and Modern Contexts*, SBL.AIL 18, Society of Biblical Literature, Atlanta 2014, s. 49–63.
- Römer T., *The So-called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, T&T Clark, London 2005.
- Römer T., *The Problem of the Hexateuch*, w: J. Gertz, *The Formation of the Pentateuch, Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel and North America*, FAT 111, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, s. 813–827.
- Römer T., “Higher Criticism”. *The Historical and Literary-critical Approach – with special Reference to the Pentateuch*, w: M. Saeboe, *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, s. 393–423.
- Römer T., *Violence de Dieu, violence des hommes. La question de la violence dans la Bible hébraïque*, w: J. Eslin, *La Bible: 2000 ans de lectures*, Desclée de Brouwer, Paris 2003, s. 470–479.
- Rösel H., *Joshua*, HCOT, Peeters, Leuven 2011.
- Sasson J., *The Posting of Letters with Divine Messages*, w: D. Charpin, J. Durand, *Florilegium Marianum*, t. 2, SEPOA, Paris 1994.
- Schmid K., *Deuteronomy within the “Deuteronomistic Histories” in Genesis–2Kings*, w: K. Schmid *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, s. 8–30.
- Schwally F., *Semitische Kriegsalertumer I: Der heilige Krieg im alten Israel*, Dietrich, Leipzig 1901.
- Schwienhorst L., *Die Eroberung Jerichos Exegetische Untersuchung zu Josua 6*, SBS 122, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1986.

- Seibert A., *Disturbing Divine Behavior. Troubling Old Testament Images of God*, Fortress Press, Minneapolis 2009.
- Spalinger A., *Aspects of the Military Documents of the Ancient Egyptians*, YNER 9, Yale University Press, New Haven 1982.
- Stek J., *Rahab of Canaan and Israel. The Meaning of Joshua 2*, CTJ 37(2002), s. 28–48.
- Štrba B., *Take off Your Sandals from Your Feet! An Exegetical Study of Josh 5,13–15*, ÖBS 32, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008.
- Trimm C., *Recent Research on Warfare in the Old Testament*, CBR 10(2; 2012), s. 1–46.
- Trimm C., *Fighting for the King and the Gods. A Survey of Warfare in the Ancient Near East*, RBS 88, SBL Press, Atlanta 2017.
- Unsok Ro J., *The Theological Concept of JHWH's Punitive Justice in the Hebrew Bible: Historical Development in the Context of the Judean Community in the Persian Period*, VT 61(3; 2011), s. 406–425.
- Van der Lingen A., *Les Guerres de Yahvé. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament*, LD 139, Cerf, Paris 1990.
- Van der Meer M., "Sound the Trumpet!". *Redaction and Reception of Joshua 6:2–25*, w: J. van Ruiten, *The Land of Israel in Bible, History, and Theology*, Brill, Leiden 2009, s. 19–43.
- Van der Meer M., *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*, VT.S 102, Brill, Leiden 2004.
- Van Seters J., *Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography*, SJOT 2(1990), s. 1–12.
- Van Seters J., *In Search of History*, Yale University Press, New Haven 1983.
- Yadin Y., *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Evidence*, McGraw-Hill, London 1963.
- Wazana N., *For an Impaled Body is a Curse of God (Deut 21:23). Impaled Bodies in Biblical Law and Conquest Narratives*, w: K. Adam, *Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures: Conference on "Abstract Law and Case Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures" at Marburg in September 2009*, FAT II/54, Mohr Siebeck, Tübingen: 2012, s. 69–98.
- Weimar P., *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5*, OBO 32, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.
- Weinfeld M., *Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, w: M. Weinfeld, H. Tadmor, *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Magnes Press, Jerusalem 1983, s. 121–147.
- Wénin A., *Josué 1–12 comme récit*, w: E. Noort, *The Book of Joshua*, BETL250, Leuven University Press, Leuven 2012, s. 109–135.
- Woudstra M., *The Book of Joshua*, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1981.
- Wypych S., *Księga Jozuego*, NKB.ST 6, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2015.