

Ks. WOJCIECH PIKOR
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

EZ 38–39 JAKO ZWIASTUN ESCHATOLOGII APOKALIPTYCZNEJ

EZ 38–39 AS A PRECURSOR OF APOCALYPTICAL ESCHATOLOGY

ABSTRACT: The author tries to verify the claim that Ez 38–39 is a proto-apocalyptic text. In the first place, the article outlines the exegetical discussion concerning the possible presence of the features characteristic of the apocalyptic literature in Ez 38–39. Then, three aspects of the prophecy of Gog are examined: its temporal structure, the cosmic dimension of the events connected to Gog and the mythological context of the prophecy. First among the prophets, Ezekiel introduces a new temporal structure to prophetic eschatology, hence making it go outside the historical events to become a transcendental category. In his view history reaches its climax in the final triumph of God over the forces of evil represented by Gog. Compared with the earlier temporal concept of the history of Israel found in the prophetic books (also in the Book of Ezekiel), the final event presented by Ezekiel is situated beyond the now-accessible dimension of time and space. Instead of being limited only to the history of Israel, the incidents foretold by the prophecy of Gog have a cosmic and universal character. With the use of the mythological tradition, Ez 38–39 develops a new concept of the world characterized by partial dualism. In contrast to the earlier prophecies, the enemy from the north is detached from historical reality and represents metahistorical evil, which could finally be defeated only by God. Thus, the mythological conflict with chaos is subjected to the process of eschatologization. In this way, permanent order in the world, established by God, is predicted. Therefore, the prophecy of Gog is a decisive step towards the apocalyptic eschatology which is further developed by the postexilic prophets (cf. Is 24–27; Jl 4; Zc 14).

SŁOWA-KLUCZE: Księga Ezechiela, literatura apokaliptyczna, eschatologia apokaliptyczna

KEYWORDS: the Book of Ezekiel, apocalyptic literature, apocalyptic eschatology

Proroctwo o Gogu w Ez 38–39 jest jednym z najbardziej znanych, a zarazem najtrudniejszych w interpretacji tekstów z Księgi Ezechiela. Przedmiotem debaty egzegetycznej jest jedność literacka tego proroctwa, proces jego redakcji, pozycja, jaką zajmuje ono w strukturze księgi, wreszcie jego gatunek

literacki¹. Ta ostatnia kwestia jest podnoszona przede wszystkim w kontekście eschatologii proponowanej przez tę wyrocznię. Z perspektywy historii oddziaływania Ez 38–39 można by sądzić, iż proroctwo o Gogu przynależy już do tekstów apokaliptycznych, na co wskazywałyby liczne nawiązania do niego (nie tylko bezpośrednie aluzje do osoby Goga) w żydowskiej i chrześcijańskiej literaturze apokaliptycznej². Wspomnieć można lekturę tego proroctwa w kluczu apokaliptycznym przez Apokalipsę św. Jana, w której scenariusz ostatnich dni (rozdz. 20–22) jest paralelny wobec porządku zdarzeń zestawionych w Ez 37–48. Janowy opis ostatecznego zwycięstwa Boga nad szatanem i jego zwolennikami wykorzystuje nie tylko motyw Goga-Magoga (por. Ap 20,7–10), ale sięga również po wizję uczt-yofiary z pobitych wojsk Goga, na którą Bóg zaprasza wszelkiego rodzaju ptactwo i dzikie zwierzęta (por. Ez 39,17–20 i Ap 19,17–21). Mimo że wielu komentatorów wyklucza możliwość uznania Ez 38–39 za tekst apokaliptyczny, pozostaje otwarte pytanie, na ile proroctwo o Gogu pozostaje w obrębie eschatologii prorockiej, a na ile zbliża się już do eschatologii apokaliptycznej. Kwestia ta jest istotna nie tylko ze względu na późniejszą literaturę apokaliptyczną, która inspirowała się również Ezechielowym proroctwem. Jeszcze ważniejsze jest zwrócenie uwagi na dynamikę rozwoju eschatologii prezentowanej przez pisma prorockie. Wydaje się bowiem, iż proroctwo o Gogu jest najstarszym tekstem prorockim, który sytuuje wydarzenia eschatologiczne poza obecnym czasem historycznym, torując tym samym drogę ku eschatologii transhistorycznej, transcendentalnej.

By zweryfikować tę tezę, a zarazem odpowiedzieć na pytanie o zasadność postrzegania Ez 38–39 jako tekstu protoapokaliptycznego, zostanie zaprezentowana najpierw dotychczasowa dyskusja nad przynależnością proroctwa o Gogu do literatury apokaliptycznej. Następnie zostaną przebadane trzy aspekty tego proroctwa: jego perspektywy czasowe, jego odniesienia

¹ Szczegółowe omówienie problemów dyskutowanych w egzegezie w związku z Ez 38–39 można znaleźć u K.F. Pohlmana, *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2008, s. 115–130.

² Recepta Ez 38–39 zostaje szczegółowo przebadana przez S. Bøe, *Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10* (WUNT 135), Tübingen 2001. Wśród pomniejszych opracowań należy wymienić: J. Lust, *The Order of the Final Events in Revelation and in Ezekiel*, w: J. Lambrecht (red.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETHL 53), Leuven 1980, s. 179–183; D. Dimant, *The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel at Qumran*, w: I. Gruenwald, S. Shaked, G.G. Stroumsa (red.), *Fs. D. Flusser, Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity* (TSAJ 32), Tübingen 1992, s. 31–51; D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48* (NICOT), Grand Rapids [MI]–Cambridge 1998, s. 489–493 (Excursus: “Gog in Jewish and Christian Tradition”); F. García Martínez, *The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls*, w: J.M. Auwers, H.J. de Jonge (red.), *Fs. J. Lust, Interpreting Translation* (BETHL 192), Leuven 2005, s. 163–176; R. Buitenwerf, *The Gog and Magog Tradition in Revelation 20,8*, w: H.J. de Jonge, J. Tromp (red.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Hampshire 2007, s. 165–181.

mitologiczne oraz wymiar kosmiczny opisanych w nim zdarzeń. Te trzy elementy staną się podstawą do oceny relacji, w jakiej pozostaje Ez 38–39 wobec eschatologii prorockiej i eschatologii apokaliptycznej.

1. DEBATA NAD APOKALIPTYCZNYM CHARAKTEREM ESCHATOLOGII PREZENTOWANEJ PRZEZ EZ 38–39

Kwestia gatunku literackiego Ez 38–39 stała się przedmiotem debaty egzegetycznej stosunkowo późno, bo w końcu lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Wprawdzie już wcześniej poddawano krytyce opinię o apokaliptycznym charakterze tych rozdziałów³, ale dopiero próby zdefiniowania apokalipsy jako gatunku literackiego doprowadziły do rzeczywistej dyskusji nad gatunkiem literackim prorocstwa o Gogu. Do tego momentu określanie go mianem apokaliptycznego nie budziło większych zastrzeżeń. Pierwszym, który odniósł ten przymiotnik do Ez 38–39, był F. Hitzig, jakkolwiek uczynił to w kontekście całej księgi. Na jej charakter apokaliptyczny wskazywałaby nie tyle jej forma, co raczej jej styl i zawartość, wyróżniające się nagromadzeniem dużej ilości symboli i wizji⁴. Zdaniem L. Dürra, biblijna apokalipsa pojawia się po raz pierwszy w prorocztwie Ezechiela, którego należy uznać za twórcę (*Urheber*) eschatologicznego schematu rozwiniętego później w tekstach apokaliptycznych⁵. Szczególne znaczenie miało w tym kontekście prorocztwo o Gogu, w którym znana z wcześniejszych pism prorockich koncepcja zniszczenia przez Boga w Jerozolimie wrogich Izraelowi narodów zostaje przeniesiona na czasy ostateczne. Listę elementów świadczących o przynależności prorocztwa o Gogu do gatunku apokalipsy poszerza B. Erling, który uznaje je za najstarszy fragment apokaliptyczny w pismach prorockich⁶. W jego przekonaniu wyrocznia ta reprezentuje wczesny etap rozwoju tradycji apokaliptycznej, za czym przemawia obecny już w niej motyw ostatecznej bitwy przynoszącej zwycięstwo Jahwe nad nieprzyjaciółmi Izraela, którzy są

³ Najwyraźniej czyni to W. Zimmerli (*Ezekiel 2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 25–48* [Hermeneia], Philadelphia 1983 [oryg. niem. 1969], s. 303–304), który dowodzi zależności Ezechiela od Izajasza i Jeremiasza w prezentacji Goga jako „nieprzyjaciela z północy” oraz wskazuje na brak sekwencji czasowej wydarzeń, która miałyby być właściwa apokalipsie. Obie kwestie zostaną podjęte w trakcie dalszej analizy.

⁴ Por. F. Hitzig, *Der Prophet Ezechiel* (KEH 8), Leipzig 1847, s. XIV–XV.

⁵ Por. L. Dürr, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyp-tik* (Alttestamentliche Abhandlungen 9.1), Münster 1923, s. 94.

⁶ Por. B. Erling, *Ezekiel 38–39 and the Origins of Jewish Apocalyptic*, w: J. Bergman i in. (red.), *Fs. G. Widengren, Ex orbe religionum*, t. 1 (Studies in the History of Religions 21), Leiden 1972, s. 106.

opisani w tajemniczy i niejednoznaczny sposób⁷. Jeszcze bardziej detaliczne zastawienie danych wskazujących na apokaliptyczny charakter diskutowanych rozdziałów proponuje R. Ahroni. Z nowych sugestii należy wymienić hiperboliczny i fantazyjny charakter narracji o Gogu, dualistyczny wymiar konfliktu Jahwe i Goga oraz symboliczne wykorzystanie liczby siedem⁸. Jeszcze dalej idzie J. Becker, który zalicza Księgę Ezechiela już do literatury apokaliptycznej, zaś o samym Ezechielu mówi jako prekursorze (*Vorläufer*) apokaliptyki torującym drogę ku apokaliptycznej wizji eschatologii⁹. Za elementy, które później będą na stałe obecne w tekstach apokaliptycznych, uznaje on w Ez 38–39 motyw najazdu obcych ludów, determinizm oraz skoncentrowanie się na „końcu” czasów. Przedstawione wyżej argumenty za interpretacją proroctwa o Gogu w kluczu apokaliptycznym systematyzuje S.L. Cook, który widzi w tym proroctwie najstarszy przykład biblijnej literatury protoapokaliptycznej¹⁰.

Wyliczone przez różnych egzegetów cechy mające świadczyć o przynależności Ez 38–39 do literatury apokaliptycznej musiały zostać poddane rewizji w chwili, w której ustalili się pewien konsensus co do definicji gatunku literackiego apokalipsy. Prace nad tą problematyką zostały zainicjowane w 1970 r. przez K. Kocha, który wskazał osiem motywów świadczących o charakterze apokaliptycznym danego tekstu: usilne oczekiwanie końca ziemskich warunków życia w bliskiej przyszłości; koniec jako kosmiczna katastrofa; periodyzacja i determinizm; angelologia i demonologia; nowe zbawienie w kategoriach rajskich; objawienie się królestwa Bożego; obecność pośrednika o cechach królewskich; „chwała” jako słowo-klucz¹¹. Ważnym głosem w tej debacie było rozróżnienie dokonane przez P. Hansona na eschatologię proro-

⁷ Por. tamże, s. 107–109.

⁸ Por. R. Ahroni, *The Gog Prophecy and the Book of Ezekiel*, HAR 1 (1977), s. 11–13.

⁹ Por. J. Becker, *Erwägungen zur ezechielischen Frage*, w: L. Ruppert, P. Weimar, E. Zenger (red.), *Fs. J. Schreiner, Kündler des Wortes. Beiträge zur Theologie des Wortes*, Würzburg 1982, s. 143, 146.

¹⁰ S.L. Cook, *Prophecy and Apocalypticism. The Postexilic Social Setting*, Minneapolis [MN] 1995, s. 85. Dodać należy, że jeszcze kilku autorów mówi o języku protoapokaliptycznym w Ez 38–39, jednakże ich baza argumentacyjna jest bardzo ograniczona: H.F. Fuhs (*Ezekiel 25–48* [NEchtB], Würzburg 1988, s. 219) wskazuje na nagromadzenie obrazów zniszczenia w Ez 38,18–23; L.C. Allen (*Ezekiel 20–48* [WBC 29], Dallas [TX] 1990, s. 210) akcentuje perspektywę odległej przyszłości w tym proroctwie; S.J. De Vries (*From Old Revelation to New. A Tradition-Historical and Redaction-Critical Study of Temporal Transitions in Prophetic Prediction*, Grand Rapids 1995, s. 175) podkreśla wykorzystanie formuł czasowych właściwych późniejszym tekstom apokaliptycznym.

¹¹ Por. K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (SBT 22), London 1972 (oryg. niem. 1970), s. 28–33. Zaproponowana przez Kocha lista cech w pewnym stopniu przepracowuje charakterystykę pism apokaliptycznych dokonaną przez D.S. Russella (*The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia 1964, s. 104–139).

cką i eschatologię apokaliptyczną¹². Ta druga zakłada kres historii, która jest obecnie udziałem człowieka, zaś ostateczny akt zbawczy Boga sytuuje poza historycznym czasem. Na doprecyzowanie tradycyjnego określenia „literatura apokaliptyczna” pozwoliły badania podjęte przez *Society of Biblical Literature Genres Project*, których rezultaty zostały opublikowane w 1979 roku¹³. J.J. Collins zaproponował następującą definicję gatunku apokalipsy:

„Apokalipsa to gatunek literatury «objawieniowej» ze strukturą narracyjną, w której objawienie jest przekazywane przez istotę z innego świata ludzkiemu odbiorcy, odsłaniając transcendentną rzeczywistość, która jest zarówno czasowa – jako że obejmuje zbawienie eschatologiczne, jak i przestrzenna – jako że zakłada inny, nadprzyrodzony świat”¹⁴.

Wśród elementów składających się na apokalipsę Collins wymienia: kosmogonię, wydarzenia początków (*primordial events*), prorocstwo *ex eventu*, wspomnienie przeszłości, prześladowania, inne eschatologiczne wstrząsy, sąd/zniszczenie złych, sąd/zniszczenie świata, sąd/zniszczenie istot pozaziemskich, kosmiczną transformację, zmartwychwstanie oraz inne formy życia pośmiertnego¹⁵.

Wnioski, jakie egzegeci wyciągali na bazie definicji Collinsa w stosunku do Ez 38–39, wydają się wykluczać jakąkolwiek możliwość interpretowania tego prorocstwa jako tekstu apokaliptycznego. R.M. Hals stwierdza, iż wyrocznia o Gogu zawiera tylko „powierzchowne podobieństwa do apokalipsy”, gdyż w jej obietnicy zbawienia brakuje przede wszystkim wymiaru ostateczności, który jest istotny dla apokaliptycznej eschatologii¹⁶. D.I. Block swój sąd formułuje jeszcze dobitniej, domagając się „porzucenia podejścia apokaliptycznego do wyroczni o Gogu”¹⁷. Jego zdaniem, nie ma w Ez 38–39 żadnej dystynktywnej cechy apokaliptycznej¹⁸, w tym przede wszystkim transcendentnej struktury czasowej oraz ostatecznego zbawienia eschatologicznego.

¹² Por. P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1974, s. 10–12.

¹³ J.J. Collins (red.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula [MT] 1979.

¹⁴ Tenże, *Introduction. Towards the Morphology of a Genre*, w: tenże (red.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula [MT] 1979, s. 9.

¹⁵ Por. J.J. Collins, *Introduction. Towards the Morphology of a Genre*, s. 28; tenże, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids [MI]–Cambridge 1998², s. 5–7.

¹⁶ Por. R.M. Hals, *Ezekiel* (FOTL 19), Grand Rapids [MI] 1989, s. 284. Autor wskazuje ponadto na nieobecność w Ez 38–39 zdeterminowanego przez Boga planu oraz rzeczywistego wypełnienia się historii w kosmicznym wstrząsie.

¹⁷ D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, s. 428.

¹⁸ Podobnego zdania jest H. Graf Reventlow, *The Eschatologization of the Prophetic Books. A Comparative Study*, w: tenże (red.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Chris-*

Sam jednak Collins jest o wiele bardziej ostrożny w rozstrzygnięciu o obecności elementów apokaliptycznych w pismach prorockich okresu wygnaniowego i powygnaniowego, w tym również w Księdze Ezechiela. Podkreśla, że wyszczególnione przez niego elementy wyróżniające gatunek literacki apokalipsy są niezbędne dla zidentyfikowania jej konceptualnej struktury, jednakże nie muszą one występować wszystkie naraz¹⁹. Przyznaje, że powygnaniowe proroctwa dzielą pewne znaczące cechy z apokalipsami, jednakże brakuje im „gatunkowej struktury myślenia apokaliptycznego”²⁰. Za tym enigmatycznym sformułowaniem nie kryją się wcale wszystkie elementy apokalipsy wcześniej przez niego wymienione, lecz tylko jedna: odpłata poza granicami doczesnej historii, którą należy utożsamić ze zmartwychwstaniem²¹. Gdyby uznać to kryterium za rozstrzygające, wówczas zaledwie pięć z wymienionych przez niego apokalips spełnia ten wymóg (*Księga Przypowieści*, 2 Bar, 4 Ezd, *Apokalipsa zwierzęca*, Dn). Równocześnie amerykański znawca apokaliptyki przyznaje, iż obecne w Iz 26,19 i w Ez 37,1–14 obrazy przywrócenia do życia umarłych stanowią „istotny czynnik rozwoju myśli apokaliptycznej”²². Można zatem zapytać, czy przypadkiem i inne elementy z wymienionych przez niego cech gatunku apokalipsy nie pojawiają się w proroctwach powygnaniowych w sposób wyznaczający kierunek rozwoju koncepcji eschatologicznych. On sam wyklucza taką możliwość²³, jednakże jego analiza nie dotyczy wcale powygnaniowych tekstów prorockich, lecz opinii, jaką ma o nich P. Hanson. Do tego, idąc za Hansonem, Collins nie bierze w tym kontekście pod uwagę Ezechielowego proroctwa o Gogu, które zawiera kilka z ustalonych przez niego dystynktywnych dla apokalipsy elementów (np. zniszczenie złych, kosmiczna transformacja, prześladowanie, wspomnienie przeszłości). Jest oczywiste, że Ez 38–39 nie jest apokalipsą w ścisłym tego słowa znaczeniu, jednakże należy się zapytać, w jakim stopniu właściwe jest rozpoznanie w tym proroctwie pewnych analogii z apokalipsami. To pozwoliłoby na zweryfikowanie zasadności określenia proroctwa o Gogu mianem tekstu protoapokaliptycznego²⁴.

Nakreślona panorama poglądów dotyczących apokaliptycznego charakteru Ez 38–39 wskazała, które z elementów eschatologii prezentowanej przez

tian Tradition (JSOT.S 243), Sheffield 1997, s. 188.

¹⁹ Por. J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, s. 8.

²⁰ Tamże, s. 24.

²¹ Por. tamże, s. 24, 49; tenże, *Prophecy, Apocalypse and Eschatology. Reflections on the Proposals of Lester Grabbe*, w: L.L. Grabbe, R.D. Haak (red.), *Knowing the End from the Beginning. The Prophetic, the Apocalyptic and Their Relationships* (JSPS 46), London–New York 2003, s. 49.

²² J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, s. 25.

²³ Por. tamże, s. 23–25.

²⁴ Tak Collins formułuje swoje pytania w relacji do Iz 24–27; 65–66; Za 1–8.9–14; JI. Por. J.J. Collins, *Prophecy, Apocalypse and Eschatology*, s. 46, 47.

proroctwo o Gogu stanowi przedmiot sprzecznych interpretacji. Jest nim najpierw struktura chronologiczna zapowiadanych wydarzeń, której eksponentem są formuły czasowe zastosowane przez Ezechiela. Z tym wiąże się kwestia wymiaru przestrzennego przyszłych zdarzeń. Chodzi nie tylko o ich wymiar kosmiczny, gdyż sporną kwestią jest również problem beneficjenta tych wydarzeń: pozostaje nim tylko Izrael czy też są nim mieszkańcy całej ziemi. Nieodzowne jest w tym kontekście pytanie o tło mitologiczne proroctwa o Gogu. Ezechielowa wizja eschatologii posiłkuje się wieloma motywami znanymi z wcześniejszych pism prorockich, jak chociażby obrazem nieprzyjaciela z północy, chaosu czy też uczytu przygotowanej przez Jahwe. Na ile jednak prorok pozostaje wewnątrz pewnej konwencji prorockiej, zakładającej historyczne konotacje wymienionych motywów, a na ile transponuje je, wykorzystując ich mitologiczne dziedzictwo? Zbadanie tych trzech elementów pozwoli ustalić, w jakim stopniu można mówić o analogiach Ez 38–39 do tekstów apokaliptycznych. Określenie pozycji proroctwa o Gogu wobec eschatologii prorockiej, występującej też w Księdze Ezechiela, jak również wobec eschatologii apokaliptycznej, stanowić będzie podstawę do oceny możliwego wpływu Ezechiela na rozwój idei apokaliptycznych w okresie powygnaniowym.

2. STRUKTURA CZASOWA W PROROCTWIE O GOGU

Inwazja Goga i jego sprzymierzeńców na ziemię zamieszkaną przez Izrael ma nastąpić *bāyyôm hāhū'* (w „ów dzień”), co zostaje podkreślone w Ez 38,10.14.18.19; 39,11. Dzień ten przynależy do sfery przyszłości, która zostaje określona w 38,8 jako *miyyāmîm rābbîm* („po wielu dniach”) i *b^eahārîṭ hāššānîm* („przy końcu lat”) oraz w 38,16 jako *b^eahārîṭ hayyāmîm* („przy końcu dni”). Jak należy interpretować te określenia czasu: jako zapowiedź końca w sensie względnym (w perspektywie historycznej chodziłoby o określony czas w przyszłości), czy też jako zapowiedź końca w sensie absolutnym (w perspektywie ostatecznego kresu doczesnej historii, która ustąpi miejsca czasom ostatecznym)?

Odpowiedzi na tak postawione pytanie egzegeci starają się udzielić, analizując czternaście tekstów, w których występuje wyrażenie *b^eahārîṭ hayyāmîm* w Biblii hebrajskiej²⁵. Panuje konsensus co do uznania tego zwrotu w Dn 2,28

²⁵ Por. Rdz 49,1; Lb 24,14; Pwt 4,30; 31,29; Iz 2,2; Jr 23,20; 30,24; 48,47; 49,39; Ez 38,16; Oz 3,5; Mi 4,1; Dn 2,28; 10,14.

i 10,14 za termin techniczny oznaczający czas ostateczny²⁶. Takie zastosowanie zwrotu „przy końcu dni” ma już charakter konwencjonalny w pismach qumrańskich, które w tym „punkcie czasowym” upatrują inaugurację czasów ostatecznych związaną z przyjściem mesjasza i całkowitym wyeliminowaniem zła (np. 4Q174 1,11–12; 1QSa 2,11–12)²⁷.

Nie ma jednak zgody na przypisanie takiej wartości czasowej temu wyrażeniu w Ez 38,16. Przeciwno takiemu rozumieniu występuje W. Zimmerli i D.I. Block. Zdaniem Zimmerlego, Ezechielowi byłaby obca abstrakcyjna koncepcja czasu jako „puste” przestrzeni, która miałaby zostać wypełniona wydarzeniami, a tym bardziej daleki jest prorok od mówienia o „absolutnym końcu”²⁸. Określenie „na końcu dni” (czy też paralelne „na końcu lat” z 38,8) wskazywałoby na wypełnienie się określonego czasu w przyszłości, która jest odległa, ale pozostaje w ramach obecnego czasu. Podobnie uważa Block, który odwołując się do wyrażenia „po wielu dniach” w Joz 23,1 (jedynego obok Ez 38,8), uznaje omawiane zwroty za idiomatyczne określenia okresu w przyszłości, który przynależy do ziemskiego wymiaru historii²⁹.

Na przeciwległym biegunie sytuują się głosy tych komentatorów, którzy w okolicznikach czasu w Ez 38,8.16 widzą zapowiedź czasów ostatecznych. Jako pierwszy takie stanowisko zajął L. Dürr, który zwrotowi „przy końcu dni” przypisał wartość eschatologiczną – wskazywałby on na punkt otwierający oczekiwany koniec czasu³⁰. Według B.S. Childsa dyskutowane wyrażenia czasowe przenoszą wydarzenia związane z osobą Goga z poziomu historii w wymiar apokaliptyczny³¹. W ten sposób, zdaniem B. Erlinga, zostaje zerwany jakikolwiek związek z bezpośrednią sytuacją historyczną, w której jest komunikowane słowo proroka³².

Zaprezentowane opinie odnoszące się do znaczenia czasowego zwrotu „przy końcu dni (lat)” opierają się na lekturze intertekstualnej Biblii hebrajskiej, która w dalszej perspektywie uwzględnia wystąpienia tych wyrażen

²⁶ Por. H. Seebaß, אַחֲרַיִת, w: TWAT, t. 1, k. 228; J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis [MN] 1993, s. 161; D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, s. 443; M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.ST 26), Częstochowa 2008, s. 213.

²⁷ Por. M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 213–214.

²⁸ W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, s. 307.

²⁹ D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, s. 443.

³⁰ Por. L. Dürr, *Die Stellung des Propheten Ezechiel*, s. 100–104. Dürr uważa, iż rozumienie eschatologiczne tego wyrażenia jest już potwierdzone w tekstach przedwygnaniowych: Rdz 49,1; Lb 24,14; Pwt 31,29. H. Seebaß, אַחֲרַיִת, k. 227–228, wykazuje jednak, że dyskutowany zwrot ma w nich znaczenie nieeschatologiczne (podobnie jak w Pwt 4,30; Jr 23,20; 30,24; 48,47; 49,39).

³¹ B.S. Childs, *The Enemy From the North and the Chaos Tradition*, JBL 78 (1959), s. 196.

³² Por. B. Erling, *Ezekiel 38–39 and the Origins of Jewish Apocalyptic*, s. 113.

w literaturze międzytestamentalnej. Tymczasem ustalenie ich waloru chronologicznego w prorocztwie o Gogu musi wyjść od lektury intratekstualnej, która uwzględni perspektywy czasowe, jakie kreśli Ezechiel w swoich prorocztwach, szczególnie w tych zapowiadających dzień Jahwe oraz w tych, które stanowią refleksję teologiczną nad historią Izraela.

Zapowiedź dnia Jahwe powraca wielokrotnie w Księdze Ezechiela i zajmuje centralne miejsce w wyroczniach z 7,1–14 i 30,1–19. Nie brak głosów, iż prorocztwo o Gogu wpisuje się w ten nurt przepowiadania Ezechiela³³. Wprawdzie dzień inwazji Goga (38,18) jest tożsamy z dniem karzącego gniewu Jahwe (38,19), jednakże sam zwrot „ów dzień” pełni w Ez 38–39 funkcję koordynującą różne wydarzenia związane z osobą Goga³⁴. Należy podkreślić ponadto, że w prorocztwie o Gogu zapowiadany dzień nie jest podmiotem łączącym się z czasownikami ruchu, które w tekstach zwiastujących dzień Jahwe eksponowały jego bliskość, wręcz natychmiastowość jego pojawienia się w ludzkiej historii³⁵. Tymczasem mówiąc o Gogu, Ezechiel sytuuje jego osobę w odległej, nieokreślonej przyszłości, która nastąpi „po wielu dniach”, „przy końcu dni i lat” (38,8.16). Perspektywa dalekiej przyszłości jest tym bardziej zaskakująca, iż wcześniej Ezechiel bronił się przez zarzutami ze strony swoich słuchaczy, iż realizacja jego prorocztwa przeciąga się w czasie (por. 12,22) i dotyczy w rzeczywistości „odległych dni i dalekiego czasu” (12,27). W dyspucie z nimi prorok dowodzi, iż słowa wypowiedziane przez niego spełnią się za życia jego adresatów (por. 12,25) i w żaden sposób nie odwleka się (por. 12,28). Tak też było z prorocztwem o dniu Jahwe. Zrealizowało się ono wraz ze zdobyciem przez Babilończyków Jerozolimy (por. 7,21–22), a w szerszym kontekście – wraz ze zwycięstwami wojsk babilońskich na Bliskim Wschodzie, których efektem było pokonanie Egiptu, zapowiadane właśnie jako dzień Jahwe (por. 30,3).

Wystąpienie Goga, mimo że semantycznie przywołuje w pewnym stopniu ideę dnia Jahwe, pozostaje zdarzeniem chronologicznie różnym od wcześniejszych zapowiedzi dnia Jahwe w Księdze Ezechiela. Prorok nie precyzuje, jak długi czas oznaczają wyrażenia „wiele dni” i „koniec dni (lat)”, czas, po upływie którego dojdzie do interwencji Goga. Wprowadzając tę perspektywę przyszłości, Ezechiel dokonuje istotnej modyfikacji swoich wcześniejszych

³³ Por. S. Boe, *Gog und Magog. Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10* (WUNT 135), Tübingen 2001, s. 121–122; N. Wendebourg, *Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund* (WMANT 96), Neukirchen-Vluyn 2003, s. 48–50.

³⁴ Por. S.J. De Vries, *From Old Revelation to New. A Tradition-Historical and Redaction-Critical Study of Temporal Transitions in Prophetic Prediction*, Grand Rapids [MI] 1995, s. 178.

³⁵ Por. czasownik *bô'* w 7,10.12 (również w 21,30.34) i *nāgā'* w *Hi* w 7,12 oraz przymiotnik *qārôb* w 7,7; 30,3 (*bis*).

wizji przyszłej historii Izraela, która najpełniej jest ukazana w rozdz. 20³⁶, przynoszącą rzeczywistą periodyzację dziejów narodu wybranego. Dzielą się one na cztery okresy: (1) czas pobytu w Egipcie, wyzwolenie z niewoli, wędrówka przez pustynię (ww. 5–26); (2) zasiedlenie i pobyt w ziemi obiecanej (ww. 27–33); (3) nowe wygnanie i nowy *exodus* (ww. 34–39); (4) ostateczne wejście do ziemi obiecanej (ww. 40–44). Dotychczasowe dzieje narodu wybranego od początku są naznaczone niewiernością ludu, który buntuje się przeciw Jahwe i nie chce Go słuchać (por. 20,8.13.21.28–32). Pan Bóg pozostaje jednak wierny przymierz, które zawarł z Izraelem, chcąc właśnie poprzez historię tego narodu objawić swoją świętość w świecie. Troska o swoje święte imię staje się głównym motywem działania Jahwe (por. 20,9.14.22.44), który będąc Bogiem Izraela (por. 20,6), pragnie obdarzyć go swoim życiem (por. 20,11.13.21). Z tego powodu dzień Jahwe jako dzień karzącego gniewu Boga nie jest ostatnim aktem w dziejach Izraela, lecz stanowi niezbędny etap na drodze ostatecznego odrodzenia Izraela jako ludu przymierza, a tym samym rozpoznania przez obce narody świętości Boga (por. 26,17–23). Skutkiem odbudowanej relacji przymierza z Jahwe (por. 36,24–28) będzie zamieszkanie Izraela na powrót w swoim kraju, który zostanie przywrócony do stanu rajskiego (por. 36,35). Odtąd lud Jahwe będzie żył bezpiecznie w ziemi obiecanej, ciesząc się już na zawsze przymierzem pokoju, którego gwarantem będzie obecność Jahwe pośród swego ludu (por. 37,25–29).

Proroctwo o Gogu otwiera zupełnie nową, dotąd nie przywoływaną przez Ezechiela, perspektywę czasową w historii Izraela. W przyszłych dziejach Izraela dojdzie raz jeszcze do przesilenia, poprzez które Jahwe ostatecznie ukaze się świętym wobec pogańskich narodów (por. 38,16). Czy to znaczy, że prorok wprowadza kategorię eschatonu – końca historii w sensie definitywnym? W świetle struktur czasowych, którymi dotąd posługiwał się Ezechiel, punktem kulminacyjnym historii pozostawał moment odrodzenia Izraela, który miał nastąpić wraz z powrotem ludu z wygnania i jego osiedleniem się w ziemi obiecanej. Zapowiedź najazdu Goga „przy końcu dni” wskazuje na zupełnie nowy punkt odniesienia dla dziejów Izraela, których wypełnienie się nastąpi w momencie unicestwienia przez Jahwe Goga, co przyniesie definitywne zbawienia Izraela i rozpoznanie Jahwe przez obce narody. W ten sposób Ezechiel wykracza poza czas historyczny, gdyż nie dokonało się jeszcze odrodzenie Izraela, które miało stanowić chronologicznie punkt odniesienia dla wystąpienia Goga. Prorok, wprowadzając ten nowy etap w przyszłej histo-

³⁶ Ezechiel w pełni zasługuje na miano teologa historii Izraela, której globalne ujęcie przedstawia nie tylko w rozdz. 20, ale również w rozdz. 16 i 23, gdzie w teologicznej interpretacji dziejów odwołuje się do metafory małżeńskiej. Zasady, którymi kierował się Ezechiel w swoim uprawianiu historii, zostają przybliżone przez W. Chrostowskiego, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, s. 120–123.

rii, nie kładzie jednak nacisku na koniec historii jako taki. Ta będzie biegła dalej, na co wskazują słowa zamykające wyrocznię o Gogu (por. 39,21–29), które sięgają ponownie po obraz bezpiecznego zamieszkania ludu w swoim kraju oraz powtarzają zapowiedź wylania Ducha Jahwe. Przyszłe wydarzenia związane z osobą Goga stanowić będą jednak punkt zwrotny w historii Izraela, który „od tego dnia i na zawsze” (*min-hāyyôm hāhû’ wāhâl’āh*) będzie ludem Jahwe (por. 39,22).

3. UNIWERSALISTYCZNA PERSPEKTYWA W PROROCTWIE O GOGU

Nowe perspektywy wyznaczone przez proroctwo o Gogu dotyczą nie tylko kwestii chronologii, ale też przestrzeni zapowiadanych zdarzeń. Wyrocznia w Ez 38–39 przynosi zapowiedź ostatecznego zbawienia dla Izraela, jednakże nastąpi ono na skutek wydarzeń, które będą miały uniwersalny, wręcz kosmiczny zasięg. Dotyczy to zarówno najazdu ziemi Izraela przez wojska Goga, jak i triumfu Jahwe, który pokonując Goga, dotknie zniszczeniem cały świat, objawiając się równocześnie wobec wszystkich narodów.

Ustalenie tożsamości Goga i jego sprzymierzeńców stanowi jeden z największych problemów w interpretacji Ez 38–39. Gog z krainy Magog³⁷ jest przedstawiony jako lider – *n’šî’ rōš* („główny książę”) – ludów północy: Meszek i Tubal (38,2.3). Próby identyfikowania Goga oraz ludów stanowiących jego wojsko idą w różnych kierunkach: jedni wyjaśniają etymologie tych imion, inni odnoszą je do historycznych postaci i narodów, jeszcze inni wskazują na ich pochodzenie mitologiczne³⁸. Przykładowo Gog jest identyfikowany z Gygesem, królem Lidii, zmarłym ok. 650 r. przed Chr.; z Gagiem, księciem Sahi – plemienia zamieszkującego północny rejon Asyrii, łączonego ze Scytami; z Gogiem, oficerem w armii Cyrusa Młodsze³⁹; z Aleksandrem

³⁷ Niektórzy komentatorzy uznają termin Magog za imię własne, tym bardziej że Gog i Magog są wymieniani wśród synów Jafeta w Rdz 10,2. Za uznaniem słowa Magog za nazwę krainy przemawia jego wystąpienie w 39,6. Użycie rodzajnika z rzeczownikiem Magog jest zaskakujące w języku hebrajskim, jakkolwiek da się wytłumaczyć na płaszczyźnie tekstualnej: pierwotnie *he* łączyło się z rzeczownikiem *’ereš* jako *he* kierunkowe: *’aršāh māgōg* (por. W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, s. 283–284).

³⁸ Najpełniejsze zestawienie propozycji tożsamości Goga i jego koalicjantów można znaleźć w: S. Boe, *Gog und Magog*, s. 88–107. W języku polskim prezentacji części tych różnych opinii dokonuje R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004, s. 155–157.

³⁹ R. Rumianek błędnie podaje „w armii młodego Cyrusa” (*Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 155). Chodzi w tym wypadku o Cyrusa Młodsze³⁹, syna Dariusza II, zmarłego ok. 401 r. przed Chr. Taką propozycję wysunął N. Messel, *Ezechielfragen*, Oslo 1945, s. 125–126.

Wielkim i z kilkoma pomniejszymi władcami starożytnego Bliskiego Wschodu. Powyższe próby bazują zwykle na etymologii imienia Gog, które jest wyprowadzane również z terminu Magog w znaczeniu „dach” (hebr. *gāḡ*), albo łączone jest z Gaga, krainą leżącą na granicy Kapadocji i Armenii, czy też z sumeryjskim Gug („ciemność”), mającym być imieniem bóstwa chaosu. Wreszcie pojawiają się próby interpretacji w kluczu mitologicznym, z których należy wspomnieć przede wszystkim akkadyjską *Legendę kuthejską o Naram-sinie* z II tys. przed Chr. jako pierwowzór inwazji Goga.

Każde z powyższych rozwiązań ma walor hipotetyczny, jakkolwiek wśród sugestii dotyczących postaci historycznych najlepszym kandydatem byłby Gyges, król Lidii. W czasach Ezechiela jest on jednak już nieżyjącym władcą. Poszerzając spojrzenie na imiona koalicjantów Goga, zauważa się, że prorok niezupełnie jest zorientowany w realiach historycznych i geograficznych, czego przykładem jest przywołanie czterech ludów: Meszek, Tubal, Gomer i Togarma, które należałoby wiązać z tym samym terytorium Kapadocji – północno-wschodnim górzystym rejonem Azji Mniejszej⁴⁰. Do tego wszyscy sprzymierzeńcy Goga są ludami, których potęga miała charakter raczej lokalny i należała już do przeszłości – mogła być żywa wyłącznie we wspomnieniach historycznych. Wyjątkiem jest tu tylko Persja (*pāras* w 38,5), która dopiero odegra ważną rolę w historii Izraela. Wzmianka o Presji jest zaskakująca również z powodów geograficznych, gdyż jako kraj leżący na wschodzie nie odpowiada kategorii ludu „z północy” (por. 38,6.15; 39,2), co odnosi się do wspomnianych wyżej mieszkańców Azji Mniejszej. Podobna sytuacja dotyczy Kusz i Put (38,5), które oznaczają odpowiednio Nubię i Somalię. Celu zestawienia tych różnych ludów przez proroka należy poszukiwać w kontekście ich usytuowania geograficznego. Armia Goga nadciągnie z różnych kierunków: z północy, ze wschodu i z południowego-zachodu. Gdy weźmie się pod uwagę także wymienionych w 39,13 obserwatorów najazdu Goga: Szebę i Dan – królestwa południowej Arabii, oraz Tarsisz – dla starożytnych punkt świata wysunięty najdalej na zachód, wówczas można sądzić, iż intencją Ezechiela jest ukazanie uniwersalnego, ogólnoswiatowego ataku wojsk Goga na ziemię Izraela, która leży w centrum świata (por. 38,12)⁴¹. Wielka armia Goga jest swoistą abstrakcją zbudowaną z konkretnych historycznych, politycznych i geograficznych realiów, która zostaje przerzucona w przyszłość jako personifikacja sił wrogich Bogu działających w świecie⁴². Ta „metahistoryczna siła zła”⁴³ ma wymiar kosmiczny, na co zwraca uwagę

⁴⁰ Por. S. Bøe, *Gog und Magog*, s. 102–104.

⁴¹ Por. tamże, s. 107.

⁴² A. Cody, *Ezekiel with an Excursus on Old Testament Priesthood* (Old Testament Message), Delaware 1984, s. 185.

⁴³ B.F. Batto, *Slying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville [KY] 1992, s. 158.

liczba siedmiu narodów wspierających Goga⁴⁴. Wskazuje ona na kompletność i pełnię, a tym samym może sugerować, iż w inwazji Goga dojdzie do ostatecznego przesilenia w historii świata, do finalnego starcia sił zła reprezentowanych przez Goga i jego wojsko z siłą dobra reprezentowaną przez Izrael⁴⁵. Stroną w tym konflikcie jest jednak sam Bóg, który jako jedyny jest w stanie pokonać definitywnie zło w świecie (por. 39,1).

Na kosmiczny wymiar konfliktu wskazuje również opis wystąpienia Jahwe, które będzie miało miejsce „w dniu, w którym przybędzie Gog do kraju Izraela” (38,18). Przedstawiona w 38,19–22 karząca interwencja Boga znajduje wiele paralel w teofaniach związanych z dniem Jahwe, świętą wojną i tradycją o Syjonie, jednak ich nagromadzenie w tak krótkim fragmencie jest wyjątkowe dla całej Biblii hebrajskiej. Pierwszorządne znacznie będzie miało trzęsienie ziemi (por. 38,19b–20), które w późniejszych tekstach prorockich stanowi termin techniczny na opisanie powrotu świata do pierwotnego chaosu (por. Iz 13,13; 24,18; Jl 2,10; 4,16; Za 14,4–5)⁴⁶. Będzie to wydarzenie sądu, gdyż kosmiczny wstrząs dokona się przed obliczem Jahwe (por. „przede mną” w Ez 38,20a), który przychodzi sądzić (por. czas. *šāpāt* w 38,22a). Trzęsienie dotknie nie tylko ziemię Izraela, lecz ogarnie cały świat. Jego epicentrum będzie w kraju Izraela (por. 38,19b), a niewyobrażalne zniszczenia, jakie przyniesie, dotkną gór – symbolu stabilności i trwałości ustalonej przez Boga, oraz murów – symbolu siły ludzkich rąk⁴⁷. Poruszony zostanie nie tylko świat materialny, gdyż wszystkie zwierzęta zamieszkujące ziemię, niebo i akwenty wodne zdradzą wobec gniewu Jahwe (por. 38,20). Wojska Goga ogarnia panika, na skutek której wojownicy skierują swoją broń (miecze) przeciwko sobie nawzajem (por. 38,21). Miecz oraz wymienione w 39,22 narzędzia interwencji sądowniczej Jahwe (zaraza, krew, ulewa, grad, ogień i siarka) w sumie dają liczbę siedem, co podkreśla totalność kary, jaka spadnie na Goga i jego armię, powodującą ich całkowite unicestwienie.

Klęska Goga będzie wydarzeniem o znaczeniu ogólnoswiatowym. W zwycięstwie Boga nad Gogiem będzie uczestniczył cały świat zwierzęcy, co zostaje podkreślone przez emfaticzne *kōl* w określeniu zaproszonych na ucztę z ciał pobitych wojowników: „ptaki każdego rodzaju i wszystkie zwierzęta polne”

⁴⁴ Sposób, w jaki Ezechiel posługuje się liczbą siedem, przypomina symbolikę liczbową wykorzystywaną przez teksty apokaliptyczne, jak również jej charakter spekulatywny. Sama liczba siedem pojawia się trzykrotnie w prorocztwie o Gogu: w 39,9.12.14. Ponadto w 39,9 zostaje wymienionych siedem rodzajów broni. Całą wyrocznię można podzielić również na siedem sekcji, jeśli uwzględnić pozycję formuły posłańca w 38,3.10.14.17; 39,1.17.25. Por. L. Boadt, *Mythological Themes and the Unity of Ezekiel*, w: L.J. de Regt, J. de Waard, J.P. Fokkelman, *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen 1996, s. 227.

⁴⁵ Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 161.

⁴⁶ Por. B.S. Childs, *The Enemy From the North and the Chaos Tradition*, s. 189–190.

⁴⁷ Por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, s. 457.

(39,17; por. 39,4). Uczta ofiarnicza ma miejsce „na górach Izraela”, które były areną inwazji armii Goga i pokonania jej przez Jahwe. Bóg jako jedyny władca w całym świecie zwołuje teraz swoich poddanych ze wszystkich stron⁴⁸ na ucztę: „zbierzcie się, przyjdźcie, zgromadźcie się z dookoła” (39,17), w czym można widzieć paralelę do wcześniejszego zgromadzenia przez Goga swoich wojsk (por. 38,8–9)⁴⁹. W ten sposób nastąpi ostateczne objawienie się chwały Jahwe wśród narodów (por. 39,21), na oczach których Bóg da poznać swoją wielkość, świętość i osobę (por. 38,23).

4. MITOLOGICZNE TŁO PROROCTWA O GOGU

Proroctwo o Gogu przynosi wewnątrz Biblii hebrajskiej nowe spojrzenie na przyszłą historię Izraela i świata. Opisane przez proroka zdarzenia wykraczają poza obecny czas, obejmują cały kosmos. Ezechiel odrywa zapowiadane wydarzenia od historycznych, politycznych i geograficznych realiów, co jest wynikiem sięgnięcia przez niego po obrazy mitologiczne, z których należy wymienić motyw nieprzyjaciela z północy, kosmicznego starcia Boga z siłami chaosu oraz uczty przygotowanej przez Boga z pobitego wojska Goga.

W dyskusji nad tożsamością Goga zwraca się uwagę na trzykrotne wystąpienie wyrażenia „z odległej północy” (*yark^{et} šāpôn*), które w 38,6 służy lokalizacji Gomer i Togarmy, zaś w 38,15 i 39,2 wskazuje na pochodzenie Goga. W opinii większości egzegetów Ezechiel pozostawałby zależny w tych tekstach od Jeremiasza, który wielokrotnie zapowiadał przyście nieprzyjaciela z północy (por. 1,14–16; 4,6–7; 6,1–5.22–23; 10,22)⁵⁰. W kontekście historycznym wystąpienia Jeremiasza należałoby utożsamić nieprzyjaciela z północy z Nabuchodonozorem i jego wojskami, co przemawiałoby za identyfikacją

⁴⁸ Nie można wykluczyć wartości symbolicznej zgromadzonych przez Boga zwierząt jako reprezentantów uciskanych przez Goga ludów i ich przywódców, za czym opowiadają się m.in. F. Hossfeld (*Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* [FzB 20], Würzburg 1977, s. 478–479) oraz S. Grill (*Der Schlachttag Jahwes*, BZ 2 [1958], s. 280). Obaj egzegeci odchodzą od tradycyjnej interpretacji wymienionych w Ez 39,18 zwierząt przeznaczonych na ofiarę jako apozycyjnego określenia nowej materii ofiarniczej, którą mają być „ciała i krew” wojowników Goga. Syntaktycznie te właśnie zwierzęta stanowią podmiot czasowników „jeść” i „pić” w 39,18, zatem to one będą uczestniczyły w uczcie ofiarnej, którą przygotuje Bóg z pobitej armii Goga.

⁴⁹ Por. H.M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12,1–8 und 14,1–5* (WMANT 27), Neukirchen-Vluyn 1968, s. 73.

⁵⁰ Por. G. Fohrer, K. Gallig, *Ezechiel* (HAT 13), Tübingen 1955, s. 214; W. Zimmerli, *Ezekiel 2.*, s. 300; R. Ahroni, *The Gog Prophecy and the Book of Ezekiel*, s. 14–15; J.W. Wevers, *Ezekiel* (NCBC), Grand Rapids [MI]–London 1982, s. 198.

Goga właśnie z władcą babilońskim⁵¹. Mimo że w Ez 26,7 Nabuchodonozor jest przedstawiony jako nadciągająca z północy siła niosąca zniszczenie Tyrowi, Ezechiel pozostaje niezależny od Jeremiasza w swojej zapowiedzi nieprzyjaciela z północy. Po pierwsze, wprawdzie nie można zaprzeczyć, iż Jeremiasz kilkakrotnie ma na myśli Nabuchodonozora jako nieprzyjaciela z północy, to jednak w Jr 50,3.10.41.48 za tą postacią musi kryć się inna osoba, skoro to nieprzyjaciel z północy ma przynieść zagładę Babilonii. Po drugie, jeśli za imieniem Goga kryłby się Nabuchodonozor, to niezrozumiałe jest stwierdzenie z Ez 38,16 o realizacji w osobie Goga zapowiedzi wcześniejszych proroków. Jeremiasz zapowiadał nadejście zniszczenia z północy, które przyniosł najazd wojsk babilońskich. W żaden sposób wcześniejsze proroctwa o nieprzyjacielu z północy nie pozostawiałyby niespełnione aż do czasu wystąpienia Goga⁵². Po trzecie, Jeremiasz, zapowiadając nieprzyjaciela z północy, przedstawia go jako narzędzie kary w ręku Boga. Tymczasem u Ezechiela Bóg występuje przeciwko nieprzyjacielowi z północy, aby poprzez ukaranie go objawić swoją chwałę wobec narodów⁵³. W świetle tych argumentów należy uznać, iż Ezechiel nie czerpie motywu nieprzyjaciela z północy z tradycji Jeremiaszowej, lecz wykorzystuje mitologiczne wyobrażenia podobnego nieprzyjaciela.

M.C. Astour wyprowadza Ezechielowego nieprzyjaciela z północy z *Cuthejskiej legendy o Naramsinie*, której fabuła jest podobna do scenariusza zdarzeń z proroctwa o Gogu⁵⁴. Ninhursang (Isztar), bogini-matka, wraz z innymi bogami stwarza potężną armię barbarzyńców, która zamieszkuje góryste tereny Anatolii. Horda, dowodzona przez Anubanini, króla Lulubi, i jego siedmiu synów, rusza z północy i pustoszy całą krainę Mezopotamii aż po jej południowe kresy. Naramsin, król Akadu, przekonany o swojej potędze postanawia stawić jej czoła, lecz podejmowane przez niego trzy wyprawy kończą się sromotną klęską. Ostatecznie zwraca się do bogów i wyprasza od nich zwycięstwo. Zniszczenie nieprzyjaciela jest jednak dziełem samego Enlila, który dokonuje masakry barbarzyńców na ich własnym terytorium północy.

⁵¹ J. Galambush, *Necessary Enemies. Nebuchadnezzar, Yhwh, and Gog in Ezekiel 38–39*, w: B.E. Kelle (red.), *Fs. J.H. Hayes, Israel's Prophets and Israel's Past. Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History* (LHB/OTS 446), New York–London 2006, s. 260.

⁵² Por. D.I. Block, *Gog in Prophetic Tradition. A New Look at Ezekiel XXXVIII 17*, VT 42 (1992), s. 169.

⁵³ Por. H.M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, s. 127–129.

⁵⁴ M.C. Astour, *Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin*, JBL 95 (1976), s. 567–579. Za takim rozwiązaniem opowiadają się m.in. L. Boadt (*Mythological Themes and the Unity of Ezekiel*, s. 223–225), T. Renz (*The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* [VT.S 76], Leiden–Boston–Köln 1999, s. 118–119), S. Bøe (*Gog und Magog*, s. 97). Polski przekład tej legendy: *Legenda o Naramsinie*, tłum. M. Stolarczyk, w: O. Drewnowska-Rymarz (red.), *Mity akadyjskie* (Antologia Literatury Mezopotamskiej), Warszawa 2000, s. 165–171.

Ten mitologiczny paradygmat został zaadaptowany przez Ezechiela, który dokonał jednej istotnej zmiany w fabule, usuwając z niej podjętą w pysze przez Naramsina próbę pokonania nieprzyjaciela z północy bez udziału bogów. Ten wątek był Ezechielowi niepotrzebny, gdyż pycha królów Judy, jak i obcych królów, została już ukarana przez Jahwe (por. w przypadku tych pierwszych – Ez 17; 19, tych drugich – Ez 32). Pozostałe elementy mitologicznego opowiadania posłużyły Ezechielowi do ukazania absolutnego panowania Jahwe w świecie, który jest zdolny pokonać wszelkie siły zagrażające Izraelowi i w ten sposób zapewnić mu już na zawsze bezpieczną egzystencję.

Podobny motyw nieprzyjaciela z północy można znaleźć w sumeryjskiej *Lamentacji nad zniszczeniem Ur*⁵⁵. W czwartej pieśni (ANET, s. 458) mowa jest o zniszczeniu Ur, którego dokonać ma lud z północy (Gutejowie). Są oni przedstawieni jak wielka burza, którą wywołał Enlil. Echa tej lamentacji można widzieć w Ezechielowym przyrównaniu inwazji Goga do „nadciągającej burzy i przychodzącej chmury” w 38,9 (por. 38,16).

Przywołane paralele mitologiczne nie są jedynymi tekstami, w których pojawia się motyw nieprzyjaciela z północy. Część komentatorów łączy go z górą Sapon jako siedzibą bogów w mitologii ugaryckiej. Mimo że nie do końca możliwe jest rozstrzygnięcie, która z tych tradycji jest źródłowa dla Ezechielowego obrazu Goga, nie ma wątpliwości, że prorok wiąże nieprzyjaciela z północy z konfliktem Jahwe z siłami chaosu, który również ma konotacje mitologiczne. Motyw ten pojawia się w wielu tekstach biblijnych, jak na przykład w obrazie najazdu obcych wojsk na Syjon (por. Ps 2; 46; 48; 75), w przedstawieniu Jahwe jako wojownika walczącego z potworami morskimi uosabiającymi pierwotny chaos (por. Hi 26,10–13; Ps 74,10–17; Iz 51,9–10) czy też w zapowiedziach konwulsji, które ogarną kosmos na skutek wkroczenia Boga na pole bitwy (por. Iz 13,13; 24,18–20.23; Jl 4,15–16; Za 14,4–7). Podobne wydarzenia są kreślone również w proroctwie o Gogu, w którym występuje motyw szturmowania ze strony obcych ludów (por. Ez 38,9.11–12.16), Jahwe jest przedstawiany jako walczący przeciwko Gogowi (por. 39,1–3) oraz pojawia się zapowiedź wstrząsu ogarniającego naturę na skutek gniewu Jahwe (por. 38,19–20.22). Mitologiczne tło wyroczni o Gogu stanie się jeszcze czytelniejsze, gdy zostanie ona odczytana w powiązaniu z proroctwami przeciwko obcym narodom w rozdz. 25–32⁵⁶. Te ostatnie są zapisem walki Jahwe z historycznymi nieprzyjaciółmi Izraela. W rozdz. 38–39 konflikt ten

⁵⁵ Taką sugestię wysuwa L. Boadt, *Mythological Themes and the Unity of Ezekiel*, s. 224. Angielski przekład lamentacji: S.N. Kramer, *A Sumerian Lamentation*, w: J.B. Pritchard (red.), *Ancient Near East Texts*, Princeton 1952, s. 455–463.

⁵⁶ Por. M. Nobile, *Beziehung zwischen Ez 32,17–32 und der Gog-Perikope (Ez 38–39) im Lichte der Endredaktion*, w: J. Lust (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (BETHL 74), Leuven 1986, s. 255–259; B.F. Batto, *Slying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville [KY] 1992, s. 153–167; L. Boadt, *Mythological Themes and the Unity of Ezekiel*, s. 225–227.

zostaje przeniesiony na poziom metahistoryczny. Zwycięstwo Boga nad Gogiem reprezentującym siły chaosu, niebytu i zła umożliwi nadejście nowego i trwałego eonu, który zostaje opisany w rozdz. 40–48. Motyw walki boskiego wojownika przeciwko chaosowi występuje w mitologii ugaryckiej, przede wszystkim w konflikcie między Baalem, bogiem burzy, i Jamem, bogiem morza (por. KTU 1.1–2), w którym można upatrywać zapis mitu kosmogonicznego. Rezultatem starcia Baala z Jamem jest bowiem ustalenie porządku w świecie, nie tylko w wymiarze następujących po sobie pór roku, ale również w wyznaczeniu granic poszczególnym elementom tworzącym kosmos⁵⁷. Nie znaczy to, że Ezechiel musiał się koniecznie inspirować w tym wypadku mitem ugaryckim, jakkolwiek pewne aluzje do niego można znaleźć w zauważalnym powiązaniu osoby Goga z faraonem, który w wyroczni z rozdz. 29 jest przedstawiany jako smok uosabiający chaos, co stanowi analogię do wyobrażenia Jama w micie ugaryckim (por. KTU 1.83)⁵⁸. Gog zostaje potraktowany przez Boga w identyczny sposób jak król egipski (por. zapowiedź „założenia kółka w twoje szczęki” w 29,4 i 38,4), zaś pobite wojska Goga – podobnie jak pokonany faraon – zostaną rzucone na żer ptactwu i dzikim zwierzętom (por. 29,5; 32,4 i 39,4).

Mitologiczne odniesienia są rozpoznawalne również w obrazie uczty ofiarniczej z ciał pobitych wojowników Goga, na którą Jahwe zaprosi ptactwo każdego rodzaju i dzikie zwierzęta (Ez 39,17–20). Idea ofiary (por. *zeb aḥ* w 39,17.19) przygotowanej przez Jahwe z ludzkich ciał pojawiała się we wcześniejszych tekstach prorockich (por. Iz 34,6–8; Jr 46,10; So 1,7). Tak specyficzne menu jest zaskakujące u Ezechiela z jeszcze innego powodu: oto bowiem Bóg każe zwierzętom spożywać tłuszcz ofiar (por. 39,19) i poić się ich krwią (por. 39,17.19). Tymczasem w kulcie krew i tłuszcz składanych ofiar były zarezerwowane wyłącznie dla Jahwe (por. Kpł 3,16–17). Ten nie-izraelski charakter ofiary zapowiadanej w prorocztwie o Gogu przypomina opisy uczty ofiarnych w tekstach ugaryckich⁵⁹. W micie o Baalu bogini Anat nurza się we krwi pobitych wojowników, aż nią się nasyci (por. KTU 2.29). W innym tekście czytamy, jak Anat spożywa ciało i pije krew swego brata (por. RS 22.225)⁶⁰. Również zaproszenie do „spożywania tłuszczu do syta i krwi aż do upojenia” (39,19) odzwierciedla orgiastyczny charakter uczty znanych w starożytnych kultach, który był obcy religii jahwistycznej. Z tekstów ugary-

⁵⁷ Por. A. Tronina, *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin 1989, s. 26–29.

⁵⁸ Por. L. Boadt, *Ezekiel's Oracles against Egypt. A Literary and Philological Study of Ezekiel 29–32* (BibOr 37), Rome 1980, s. 26–28.

⁵⁹ Por. B.P. Irwin, *Molek Imagery and the Slaughter of Gog in Ezekiel 38 and 39*, JSOT 65 (1995), s. 108; S.L. Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, s. 89.

⁶⁰ M. Pope, *A Divine Banquet at Ugarit*, w: J.M. Efrid (red.), *Fs. W.F. Stinespring, The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, Durham [NC] 1972, s. 179–180.

kich można przywołać jako ilustrację ucztę zorganizowaną przez Ela z KTU 1.114⁶¹.

Język mitologiczny wykorzystany w proroctwie o Gogu umożliwił Ezechielowi przeniesienie wydarzeń związanych z osobą Goga w wymiar transhistoryczny. Gog reprezentuje kosmiczne siły powracającego chaosu, które zostaną ostatecznie pokonane przez Jahwe. Elementy zaczerpnięte z mitologii prorok nie tyle demitologizuje poprzez ich historyzację, ile raczej poddaje je procesowi eschatologizacji, przez co dotychczasowa eschatologia prorocka nabiera pierwszych cech apokaliptycznych⁶².

5. PROTOAPOKALIPTYCZNY CHARAKTER PROROCTWA O GOGU

Prześledzenie historii oddziaływania tekstu Ez 38–39 na późniejszą literaturę biblijną i pozabiblijną potwierdza, iż prorocтво to było odczytywane jako tekst protoapokaliptyczny. Szczegółowo dokumentuje to monografia S. Bøe *Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10*. Szereg drobniejszych dopowiedzeń w tym zakresie można znaleźć w rozdziale poświęconym Księdze Ezechiela w monografii S.L. Cooka *Prophecy and Apocalypticism. The Postexilic Social Setting*.

Intencją niniejszego artykułu było zweryfikowanie pozycji, jaką zajmuje prorocтво o Gogu na tle eschatologii prorockiej i eschatologii apokaliptycznej występującej w Biblii hebrajskiej. Ezechiel jako pierwszy wprowadza do eschatologii prorockiej nowy wymiar czasu, który wykracza poza wydarzenia historyczne i staje się kategorią transcendentalną. Historia kulminuje w ostatecznym triumfie Boga nad siłami zła reprezentowanymi przez Goga, co w stosunku do wcześniejszych ujęć struktury czasowej dziejów Izraela (również w Księdze Ezechiela) jest już wydarzeniem poza obecnie dostępnym wymiarem czasu i przestrzeni. Zapowiadane w proroctwie o Gogu wydarzenia nie odnoszą się tylko do historii Izraela, lecz mają charakter uniwersalny i kosmiczny. Sięgnięcie do tradycji mitologicznej pozwala Ezechielowi na wprowadzenie koncepcji świata, która zdradza pewne cechy dualistyczne. Nieprzyjaciel z północy, w przeciwieństwie do wcześniejszych prorocत्व, zostaje oderwany od realiów historycznych i wyraża metahistoryczną siłę zła, która może zostać pokona w sposób definitywny tylko przez Boga. Mitologiczny konflikt z chaosem zostaje poddany procesowi eschatologizacji, zapowiadając akt nowego stworzenia, który w proroctwie o Gogu oznacza nastanie trwałego porządku ustalonego przez Boga.

⁶¹ Por. F. Tryl, *Śladami biblijnego marzēah*, RT 55 (2008) z. 1, s. 69–70.

⁶² Por. B.S. Childs, *The Enemy From the North and the Chaos Tradition*, s. 198.

Protoapokaliptyczny charakter wyroczni o Gogu należy przypisać same-mu Ezechielowi. Mimo że ustalenie procesu redakcji Ez 38–39 jest przedmiotem trwającej wciąż debaty egzegetycznej, istnieje konsensus co do najstarszego rdzenia proroctwa, który stanowią następujące fragmenty: Ez 38,1–9; 39,1–5.17–20⁶³. W tych tekstach, przypisywanych Ezechielowi, można odnaleźć wszystkie cechy, które pozwalają mówić o zmieniającej się koncepcji eschatologii: od tej pozostającej w obrębie historycznej kategorii czasu i przestrzeni do tej transcendującej obecny czas i przestrzeń. Nie ma wątpliwości, iż ta nowa koncepcja eschatologii zapoczątkowana przez Ezechiela wywarła bezpośredni wpływ na proroków powygnaniowych, czego dowodem są teksty Iz 24–27; Jl 4 i Za 14.

⁶³ Por. W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, s. 296–299; J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1–39* (EHS 23), Bern–Frankfurt am M. 1974, s. 230–239; F. Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches*, s. 498–508.