

Ks. Łukasz Laskowski

Wyższe Seminarium Duchowne w Częstochowie
luca.laskowski@gmail.com

ŻABY W BIBLIJ NA TLE INNYCH ANTYCZNYCH TRADYCJI

FROGS IN THE BIBLE AGAINST THE BACKGROUND
OF OTHER ANCIENT TRADITIONS

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Tekst zawiera analizy motywu żab w Biblii (16 razy) na tle ich symboliki antycznej. Pozwala ona bowiem lepiej dostrzec podobieństwa i różnice między tekstem biblijnym a kulturowym środowiskiem narodów ościennych wobec Żydów. W historii wyjścia żaby są wykonawcami kary Bożej. Septuaginta dokonuje interpretacji, ściślej wiążąc żaby z działaniem Boga zapewne wskutek związku tych zwierząt z magią. Reinterpretacja drugiej plagi w księgach dydaktycznych Starego Testamentu ma charakter aktualizującej modlitwy. W Nowym Testamencie żaby pojawiają się jedynie w Apokalipsie w kontekście demonologicznym, w niejasnym i prawdopodobnie związanym z magią. Jako zwierzęta nieczyste służą zobrazowaniu działania złych duchów.

żaby; exodus;
bałwochwalstwo;
magia; druga
plaga; psalmy;
Księga Mądrości;
demon;
Apokalipsa
św. Jana

The article considers the presence of frogs in the Bible (16 occurrences) in relation to the wider symbolic meaning of this creature in antiquity. The ancient symbolism of frogs enables us to notice both the similarities and the differences between the biblical texts of the Israelites/Jews and the cultures of neighboring peoples. In the narrative of Exodus, frogs are the agents of divine punishment. In the Septuagint frogs are associated with the action of God, probably as a result of their relation to magic. The Old Testament interprets the second plague in the context of prayer. In the New Testament, frogs are found only in the Book of Revelation. The context of their appearance has a demonological and magic nature; frogs, as unclean animals, are symbols of evil spirits and their influence.

Frogs; Exodus; idolatry; magic; second plague; Psalms; Book of Wisdom; daemon; Book of Revelation

Żaby w Biblii występują trzykrotnie w dwóch kontekstach. Pierwszy z nich wiąże się z wyjściem Izraelitów z Egiptu i opisuje jedną z plag egipskich. Występuje tam termin ogólny *špardēa*¹, który w grece Septuaginty oddawany jest przez

¹ Etymologicznie termin ten wywodzi się z rdzenia *špr* ('skrzypiec, ćwierkać') zespolonego z arabskim *rada* ('błotniste bagno'), ewentualnie z terminów hebrajskich *šippôr* ('ptak') i *dēah* ('wiedza'). Tradycyjny przekład (*žaba*) nie zawsze był powszechnie przyjmowany. Jedni – bazując na tradycji żydowskiej – widzą tu wielkie, wychodzące na ląd, ryby, inni krokodyle, jeszcze inni zwierzęta pełzające w ogólności, a nawet ptaki żerujące w paszczach krokodyli. Wydaje się jednak, że nie powinno się zmieniać tradycyjnego przekładu, gdyż plaga *špardē'im* nie stanowiła zagrożenia dla ludzi, co eliminuje drapieżne zwierzęta (np. krokodyle), ich obecność

batrachos. Warstwa ta obejmuje tak Księgę Wyjścia, jak i Psalterz oraz Księgę Mądrości, które dokonują recepcji treści tej pierwszej. Drugą tradycję zaś prezentuje Ap 16,13. Często niesłusznie przekłada się ten werset jako mówiący o ropuchach. Nie jest to właściwe, ponieważ ropucha to po grecku *phrynē*, a więc słowo nieobecne w Biblii. Nie miało ono podobnych językowi polskiemu jednoznacznie negatywnych skojarzeń związanych z brzydotą. W grece antycznej bowiem i w niektórych innych językach rzeczownik *phrynē* stał się nawet imieniem własnym². Apokalipsa używa rzeczownika pospolitego *batrachos*, który oznacza żaby w ogólności i zwierzęta do nich podobne, bez rodzajowej, a tym bardziej gatunkowej, ich specyfikacji. Poza tymi dwiema tradycjami żaby już nie pojawiają się w Biblii.

Niniejszy artykuł zawiera prezentację miejsca żab w narracji biblijnej ujętej kanonicznie. Przedmiotem analiz będą nie tylko teksty hebrajskie relacjonujące plagi egipskie, lecz również perykopy Septuaginty. Jej tekst w interesującym nas temacie bywa bowiem w niektórych aspektach na tyle odmienny od przekazu oryginału, że rzuca nowe światło na stare tradycje. Jest bowiem ich twórczą interpretacją. Septuaginta ukazuje swoistą zmianę w pojmowaniu tekstu hebrajskiego Biblii. Warto więc zwrócić uwagę na związek tego procesu ze wzrostem świadomości teologicznej, co również będzie przedmiotem naszego zainteresowania jako jeden z etapów aktualizacji przesłania drugiej plagi.

Wyjaśnienie możliwości realnego jej zaistnienia nie wchodzi jednak w zakres interesujących nas zagadnień. Jest to bowiem temat stosunkowo dobrze opracowany jako jeden z elementów szeregu tajemniczych wydarzeń związanych

w garnkach zaś wyklucza zwierzęta wielkie, jak i plectwo. Szerzej zob. Slifkin, „Tzefarde'a”, 251-254.

² Najsłynniejszą bodaj Phryne starożytności była beocka hetera Mnesarete, nazywana właśnie tym epitetem, działająca w IV wieku przed Chrystusem w Atenach. Ona prawdopodobnie była pierwowzorem słynnej rzeźby Afrodyty z Knidos.

z Mojżeszem. Trudności dotyczące zrozumienia symboliki żab w Apokalipsie Janowej rodziły szereg nieporozumień, które owocowały intensywnym zwróceniem uwagi na zło-wieszczy aspekt tych płazów. To magiczne myślenie wynika z zagadkowych sformułowań biblijnych. Odkrycie ich teologicznego znaczenia jest celem niniejszego tekstu. Dotąd tematu żab w Biblii jako zagadnienia osobnego studium nie podejmowano, a przynajmniej nie udało mi się takiego dzieła odnaleźć. Powracał on jednak jako istotny element opracowań Księgi Wyjścia oraz Apokalipsy św. Jana. Zebranie podstawowych wyników badań w tym zakresie ukazać może nieco inne skojarzenia niż te, których nabywamy przy pobieżnej lekturze biblijnych tekstów na temat żab.

1. ŻABY W TRADYCJACH POZABIBLIJNYCH

Biblia jako księga wyrasta również ze zwyczajów kultur ościennych (*Sitz im Leben, Rede und Buch*). Dlatego punktem wyjścia powinien być – choć ogólny – przegląd znaczeń tych istot w kulturze i religii mogącej mieć oddziaływanie na Izrael, względnie wymagający od narodu wybranego zajęcia jakiejś postawy w kontekście konfrontacji z obcym symbolizmem, innymi tradycjami religijnymi lub zwyczajami. Trzeba tu rozpatrzyć wątki związane z obszarami zarówno Europy, jak i Biskiego Wschodu. Nie wyklucza to oczywiście tego, że również w innych częściach świata, kulturowo niezwiązanych z Biblią (Ameryka, Chiny), żaby będą miały podobną symbolikę. Już bowiem w najdawniejszych zabytkach neolitycznej kultury materialnej o charakterze sakralnym żaby wykazują związek z symbolizmem płodności i odrodzenia. Wątek ten jest zresztą powszechnym skojarzeniem łączącym się z interesującym nas zwierzęciem.

W opracowaniu tematu Gilgamesza, Enkidu i zaświatów w tradycji sumeryjskiej A. Gadotti zamieszcza tekst mitologiczny, w którym Enki kontaktuje się z żabą siedzącą przy

drzwiach świątyni i wnosi ją ze sobą do jej wnętrza³. Jawi się ona w bezpośrednim związku z sacrum. W kulturze i obyczajowości Sumeru funkcjonowały kamienne amulety w formie żaby (sum. *bi-za-za*, *bil-za-za*, *bi-za-za*). Znane są figurki z serpentynitu, których wielkość zwykle nieznacznie przekracza 2 cm. Pochodzą przede wszystkim z okresu Uruk (3500-3100 przed Chrystusem) i Jemdet-Nasr (3100-2900 przed Chrystusem). Miały one przynosić szczęście oraz chronić przed złem. Są zresztą i dziś dostępne w ofertach wielkich domów aukcyjnych i galerii sztuki, co świadczy o ich popularności. By wyjaśnić związek żab z przynoszeniem szczęścia i szerzej z ich związkiem z boskością, należy zwrócić uwagę na to, że Sumerowie znali boginię medycyny i zdrowia zwaną Bau lub Baba, związaną właśnie z żabami. Dalekie echo kultu tej bogini znajdujemy również w greckim bóstwie zwanym Baubo⁴.

Niestety żadne z tych bóstw nie bywało prezentowane w formie żaby, a przynajmniej dziś nic o tym nie wiadomo. Żaby wykazują natomiast związek z żabiogłową egipską boginią Heket lub Hekat (żaba)⁵. To wieloimienne bóstwo⁶ patronowało płodności i narodzinom, matkom w połoгу⁷, a także odrodzeniu (zmartwychwstaniu). Skojarzenia wydają się dość proste: wraz z wylewem Nilu pojawiały się liczne żaby. Obfity wylew, więc i spora ilość tych płazów, zwiastował żyny rok. Reliefy prezentują żabiogłową Heket ze znakiem ankh (*życie*) w rękach, często w połączeniu z Khnumem (jej małżonkiem) patronującym procesowi przyścia na świat. Pod względem historycznym należy zauważyć, że chociaż

³ Gadotti, *Gilgamesh, Enkidu*, 37: „Przez zaryglowane drzwi świątyni przemówiła żaba. / Pokazał mu miejsce, Enki podniósł żabę / za jej prawą łapę, / wprowadził ją do świętego miejsca” (*Inanna i Enki* LI 4-7).

⁴ *Uniwersalny leksykon bóstw*, 248, 303, 537.

⁵ Gimbutas, *The Living Goddesses*, 26-28.

⁶ Jako Hathor i zarazem Nut, łączona z codziennym wschodem słońca. Por. *Uniwersalny leksykon bóstw*, 175, 286, 297, 359, 371.

⁷ Bator, *Religia starożytnego Egiptu*, 394, 408.

w ówczesnym Egipcie (Stare Państwo) kult Heket wydaje się być popularny, to jednak w Tekstach Piramid bogini ta została wymieniona tylko jeden raz.

W okresie Nowego Państwa, więc bliskim wyjściu Izraelitów z Egiptu, wzniesiono przybytek na cześć tej bogini w świątyni faraona Setiego I, ojca Ramzesa II. Liczne małe figurki żab znajdowano szczególnie w okolicach Abydos⁸, samą zaś Heket czczono zwłaszcza w okolicach miasta Herur⁹. Wpisywało się to w kontekst magiczny. Szereg zabytków materialnych bowiem wskazuje, że podobnie jak w Mezopotamii żaby łączono z pomysłnością. W Egipcie wiązano je także z obrzędami pogrzebowymi jako znak wskrzeszenia. W zoomorficznej religii i tradycji egipskiej żaby pełniły więc stosunkowo istotną rolę.

Również Grecy znali boginię Heket, którą zwykli utożsamiać ze swoją boginką Eklejtyją. W obszarze czysto greckich świadectw na temat związku żab ze świętością szczególnie miejsce zajmuje lokalny kult Perseusza na wyspie Serifos (Cyklady). Tamże bowiem miała się rozegrać istotna część mitu związana z udaremieniem podstępów Polidektesa, mitycznego władcy wyspy, i jego śmiercią. Znane są srebrne statery z wizerunkami żaby na awersie. Być może jednak nie mają one związku ze wspomnianym mitem. W starożytności bowiem żaby z Serifos były uważane za nieme¹⁰ i jako takie weszły do popularnego języka w przysłowiu (gr. *batrachos ek Seriphou*, łac. *rana Seriphia*)¹¹. Należy również odnotować, że w starożytnej grece istniało powiedzenie *batrachois oinochoein* (dosł. „mieszać wino dla żab”), którego używano w sensie „rzucić perły przed wieprze”¹². Podobnie jak na Bliskim Wschodzie, również i w Grecji istniał magiczny kontekst wykorzystywania żab, zwłaszcza martwych¹³. Łączono je

⁸ Wilkinson, *Early Dynastic Egypt*, 247.

⁹ Bator, *Religia starożytnego Egiptu*, 289.

¹⁰ Claudius Aelianus, *De natura animalium*, 3, 37.

¹¹ *Collected Works of Erasmus*, 410-411.

¹² Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, I, 420-421.

¹³ Np. Papyri Graecae Magicae, XXXVI, 231-255, 320-322.

ponadto z miłością i rozwiązłością¹⁴, a także przypisywano im wyjątkową mądrość i spryt¹⁵. Uważano również, że posiadają one zdolność przewidywania pogody¹⁶.

Nieco inaczej było w świecie rzymskim. Znano tam powszechnie sposób wróżenia ze śpiewu żab (batrachomancja). Miał on dwa aspekty. Pierwszy, będący jeszcze dziedzictwem greckim, odnosił się do przewidywania pogody¹⁷. Jednakże Ciceron w swoim dziele *De divinatione* wspomina o tym, że żaby posiadają zdolność widzenia rzeczy zasłoniętych dla ludzkiego wzroku¹⁸. Osobnym świadectwem jest przekonanie, że żaby mają moc sprowadzania deszczu¹⁹, co pokutowało jeszcze w epoce współczesnej w społeczeństwach prymitywnych²⁰. Ewidencja tekstów w tej materii jest niestety nieliczna. Jednakże zachowane świadectwa ukazują pewien sakralno-magiczny wymiar żab, znany również wśród wykształconych Rzymian.

Wyszczególnione wyżej wątki zdają się przynależać do odrębnych środowisk. Niemniej jednak ujmowanie ich jako samodzielnych i autonomicznych byłoby błędem. Zachwyty

¹⁴ Claudius Aelianus, *De natura animalium*, 9, 13.

¹⁵ Claudius Aelianus (*Varia historia*, 1, 3) wspomina o żabach w Nilu ratujących się mądrością przed węzami.

¹⁶ Claudius Aelianus, *De natura animalium*, 9, 13; Aratus, *Phaenomena*, 3, 942-953. Owocem tego skojarzenia było obecne również w Europie stosowanie żab w kontekście rytuałów mających za zadanie zapewnić opady deszczu. Por. w komentarzu w: Kidd, *Aratus, Phaenomena*, 501 i szerzej w: Frazer, *Złota gałąź*, 67-68, 112.

¹⁷ Plinius Maior, *Historia naturalis*, 18, 87; Vergilius, *Georgica*, 1, 378; Cicero, *Epistulae ad Atticum*, 15, 16a.

¹⁸ Cicero, *De divinatione*, 9, 15: „Videmus haec signa numquam fere eminentia nec tamen cur ita fiat videmus. / Vos quoque signa videtis, aquai dulcis alumnae, / cum clamore paratis inanis fundere voces / absurdoque sono fontis et stagna cietis. / Quis est, qui ranunculos hoc videre suspicari possit? Sed inest in ranunculis vis et natura quaedam significans aliquid, per se ipsa satis certa, cognitioni autem hominum obscurior”.

¹⁹ Theophrastus, *De signis*, 15.

²⁰ Np. Frazer, *Złota gałąź*, 67-68.

tradycjami Egiptu oraz epoka ekspansji greckiej spowodowały wytworzenie się osobliwego świata o charakterze eklektycznym. Bardziej ekspansywna grecka kultura zasymilowała bliższe i dalsze motywy zaczerpnięte z innych kultur, tworząc pierwsze w historii społeczeństwa eklektyczne. Podobnie jak w epoce hellenistycznej, tak i w okresie cesarskim przenikanie się tradycji, religii i – ogólnie mówiąc – światów było zjawiskiem naturalnym i powszechnym. Nie należy zatem ujmować wskazanych wyżej problemów odrębnie, lecz widzieć w nich różne aspekty ówczesnej wieloaspektowej *oikoumenē*.

2. ŻABY W HEBRAJSKIEJ KSIĘDZE WYJŚCIA

Samodzielna i przepiękna w swojej oryginalności relacja o wyjściu Hebrajczyków z Egiptu jako drugą plagę opisuje inwazję żab na rozkaz Boga promulgowany przez Mojżesza, a wykonany przez Aarona (Wj 8,1). Rozmiar tej plagi był tak ogromny, że nie sposób było wyjaśnić go naturalnymi przyczynami związanymi z wylewem Nilu. Żaby weszły więc do najbardziej wewnętrznych miejsc domostw i pałaców jak pokój (*heder*), można było je znaleźć w łóżku (*miškāb*), a nawet w naczyniach (*miš'eret*) służących do wyrabiania ciasta lub w piecach chlebowych (*tannūr*)²¹. Żaby stały się zatem narzędziem kary Bożej, uniemożliwiając wykonywanie codziennych obowiązków i innych czynności. Sprowadziły także groźbę głodu z powodu niemożliwości wypieku chleba, podstawowego pokarmu całego społeczeństwa.

W związku z tym należy jednak zwrócić uwagę na kilka innych aspektów szczegółowych biblijnej narracji. Najpierw plaga żab dotyka jedynie faraona i jego sługi (Wj 7,29). Hagiograf nie wspomina, by ucierpiał od niej sam Izrael. Ponadto nosi ona aspekt ironiczny. Dokonując bowiem oceny pochodzenia drugiej plagi, faraon wzywa swoich czarowników, oni zaś

²¹ Łach, *Księga Wyjścia*, 128.

również sprowadzają żaby na ziemię egipską. W ten sposób hagiograf dyskretnie podkreśla, że egipska magia nie może usunąć plagi zesłanej przez Boga, może ją jedynie zwiększyć²². To właśnie przekonuje faraona do uznania, że jedynie Bóg może tę plagę odsunąć od jego kraju (Wj 8,4). Następnie na rozkaz Boga wykonany dzięki modlitwie Mojżesza żaby wyginęły (Wj 8,9), ziemia (*'eres*) zaś wydawała przykrą woń (rdzeń *b's*). Ten znak rozkładu (np. Wj 16,20) obecny jest również w opisie pierwszej plagi, a mianowicie wówczas, gdy Nil stał się krwią (Wj 7,18.21). Przez to dwie pierwsze plagi mają głębszy wymiar symboliczny. Tak krew, jak i padlina zwierząt niekoszernych, w tym żab (Kpł 11,10-12), sprowadzały nieczystość rytualną. Wobec tego napełnienie Egiptu, tak Nilu, jak i kraju, kształtuje w czytelniku przekonanie o tym, że sprawcy uciemnienia Izraela zostają sprowadzeni do rangi mieszkańców ziemi nieczystej. Najpierw główna przyczyna pomyślności Egiptu, to jest rzeka, została napełniona zgnilizną. Podczas plagi żab los ten podzieliła ziemia. Należy widzieć w niej cały Egipt jako jednostkę społeczno-polityczną. W ten sposób autor zaznacza, że całość kraju, tak życiodajna rzeka, jak i ziemia, owoc jej istnienia, została dotknięta przez Boga znakiem śmierci. Owa śmierć zrealizuje się również w dalszych plagach, zwłaszcza zaś w ostatniej, czyli śmierci pierworodnych.

J. Lemański twierdzi²³, że trudno tu zauważyć polemikę z kultem wspomnianej wyżej bogini Heket²⁴. Narracja hebrajska rzeczywiście tego nie sugeruje. Zestawienie dwóch pierwszych plag natomiast naprowadza czytelnika na inny wątek. Rozkład i towarzyszący mu zaduch związane są z dwoma aspektami ludzkiej egzystencji, które Egipcjanie uznawali za święte. Biblia prezentuje je jako pierwsze nieczyste rzeczywistości niejako na przekór opisanym wcześniej

²² Lemański, *Księga Wyjścia*, 231; Hamilton, *Exodus*, 131.

²³ Lemański, *Księga Wyjścia*, 231.

²⁴ Cassuto, *A Commentary*, 101; Hyatt, *Commentary on Exodus*, 108.

mniemaniom Egipcjan o Hebrajczykach i wspólnych z nimi posiłkach (Rdz 43,32).

Można wreszcie stwierdzić, że tekst prezentuje punkt widzenia związany z rytuałem domowym. W oczach Izraelitów nieustanna obecność żab w intymnej bliskości człowieka (łóżko) oraz w procesie wyrobu żywności (naczynia i piece) sprowadza ciągle zagrożenie nieczystością. Ze względu na ogromną liczbę tych zwierząt nie da się jej uniknąć. Podkreśla to sam tekst, stosując czasownik „roić się” (*šrš*), którego dopełnieniem są właśnie żaby. Powraca w nim echo błogosławieństwa udzielonego stworzeniu (Rdz 1,20), w którym Bóg zagwarantował moc przekazywania życia również żabom. Jest to więc czasownik pozytywny, który tutaj zmienia swój aspekt znaczeniowy dzięki zamieszczeniu go w innym kontekście. W tle zdaje się znajdować ponowne odniesienie do Kpł 11,10-11, w którym wszystkie stworzenia wodne bez łusek (więc również żaby) zostały określone rdzeniem zawierającym ideę nieczystości i obrzydliwości (*šqš*). Ta gra słów (*šrš* - *šqš*) powinna być brana pod uwagę, gdyż według nakazów Kpł 11,33-35 każde naczynie, do którego dostały się te stworzenia, należało zniszczyć, człowiek zaś po kontakcie z nimi musiał poddać się oczyszczeniu. Sytuacja była o tyle trudna, że woda stosowana w tym celu w większości była zanieczyszczona przez żaby. W ten sposób hagiograf podkreśla, że Egipcjanie stali się dla Izraelitów nieczyści, Bóg zaś sam w swojej opatrności uchronił naród wybrany od zagrożenia nieczystością nawet w świetle później przekazanych mu przepisów. Skojarzenia te wydają się anachroniczne. Jednak jest tak tylko pozornie. Teksty te zdradzają bowiem ślady kapłańskiej redakcji, która objęła nie tylko opowiadanie o plagach, ale również przepisy rytualne, które w kanonicznej lekturze pojawiają się nieco później.

Opis plagi żab w Biblii Hebrajskiej ma jeszcze jeden aspekt, upodabniający go do tradycji prorockiej. Hagiograf prezentuje ją bowiem w ten sposób, że, sięgając po słownictwo hiperboliczne, uzyskuje efekt przekraczający opis zwykłej

inwazji zwierząt. Po pierwsze więc Bóg uderzył (*ngp*) Egipt za pomocą żab. Jest to nie tylko zapowiedź zwykłej klęski. Trudno już wyobrazić sobie, w jaki sposób miałyby owo uderzenie żabą wyglądać. Przesadnia ta ma jednak głębszy sens. Zastosowany tu czasownik, dotąd w Pięcioksięgu nie-spotykany, pojawi się bowiem w opisie śmierci pierworodnych (Wj 12,13.23.27). Po drugie, ilość żab była tak ogromna, że pokryły (*ksb*) cały Egipt. Użyty tu obraz przywołuje najpierw plagę szarańczy, która w podobnej ilości stała się sprawcą klęski głodu (Wj 10,5.15). W opisie Księgi Wyjścia pojawia się jednak kolejny sugestywny obraz, gdyż wspomniany czasownik powraca w opisie zatopienia wojsk egipskich w morzu (Wj 14,28; 15,5). Paralele te wskazują na rozmiar dewastacji kraju²⁵. Podległe rozkazom Boga żaby stały się zapowiedzią późniejszych klęsk Egiptu, w tym ostatecznego zwycięstwa nad nim w wodach tego morza.

B. D. Lerner²⁶ sugeruje, że plaga żab uciemniżyła Egipt również hałasem. Czterokrotnie bowiem Mojżesz modlił się do Boga o oddalenie plag (Wj 8,8.26; 9,33; 10,18), lecz tylko raz jeden – w przypadku pojawienia się żab – krzyczał (Wj 8,8). Właściwa wydaje się więc sugestia, że taki dobór czasownika wiąże się nie z emocjonalnym zaangażowaniem Mojżesza. Wynikać może z uciążliwości znoszenia odgłosów wydawanych przez tak liczne stada żab²⁷.

3. SEPTUAGINTY INTERPRETACJA DRUGIEJ PLAGI EGIPSKIEJ

W porównaniu z narracją Biblii Hebrajskiej Septuaginta dokonuje kilku korekt o interesującej wymowie. Są one zamieszczone w przekładzie Pięcioksięgu, który to przekład jest

²⁵ Hamilton, *Exodus*, 130.

²⁶ Lerner, „Short Note”, 662-663.

²⁷ Childs, *Exodus*, 155.

zwykle świadectwem wielkiego szacunku do pierwowzoru hebrajskiego i tendencji do wiernego przekładu. Tu jednak autorzy zdecydowali się na doprecyzowanie kilku aspektów tekstu. Po pierwsze, tradycja hebrajska zwykła prezentować żaby jako aktywnie działający podmiot. Czytamy więc, że na rozkaz Boga „wyciągnął Aaron swoją rękę nad wodami Egiptu, a żaba weszła [*watta'al*] i pokryła [*wattekkas*] cały kraj” (Wj 8,2). Dla greckojęzycznych tłumaczy wersja ta była teologicznie zbyt nieprecyzyjna, gdyż żaby zdają się działać zbyt samodzielnie. Zaproponowali więc przekład: „i wyciągnął Aaron rękę nad wody Egiptu i wprowadził [*anēgagen*] żaby, i żaba została wprowadzona [*anebibasthē*] i pokryła [*ekalypsen*] ziemię Egiptu”²⁸. Podobną władzę nad żabami mieli czarownicy egipscy, którzy również wprowadzili żaby na ziemię Egiptu (Wj 8,3)²⁹. W temacie magów obie wersje językowe Pięcioksięgu są zgodne. Podobna do poprzednio opisanej różnica zachodzi w opisie ustąpienia plagi. Według wersji hebrajskiej żaby odejdą (*wesārū*) od faraona, a pozostaną jedynie w Nilu (Wj 8,7). Septuaginta precyzuje, że żaby zostaną zabrane (*periairethēsontai*) od faraona. Wyszczególnione tu przypadki zamiany strony czynnej, właściwej tradycji hebrajskiej, na bierną w przekładzie greckim jest zjawiskiem, które można interpretować jako *passivum theologicum*. Sprawcą wydarzeń jest więc sam Bóg. Jest to o tyle prawda, że każde działanie Hebrajczyków związane z plagami dokonywało się na rozkaz Boży i osiągało skutek ze względu na Bożą pomoc. Niemniej jednak trzeba podkreślić szczególną ostrożność, z jaką greckojęzyczni tłumacze wyrażali się o możliwości aktywnego udziału żaby w procesie karania Egiptu.

Czy takie ujęcie jest spowodowane obecnością żab w tradycji egipskiej, którą przecież znali również adresaci Septuaginty? Przez brak szczegółowych odniesień trudno tę sprawę jednoznacznie rozstrzygnąć. Nie można jednak przeoczyć, że

²⁸ Gurtner, *Exodus*, 276.

²⁹ Hamilton, *Exodus*, 128.

charakterystyczne dla najstarszego greckiego przekładu Biblii bezwzględne podporządkowanie żab woli Bożej sprowadza je do roli narzędzi w wykonywaniu Jego woli. To zaś wpisuje się w kontekst polemiczny. Obecność symbolu żaby w tradycji magicznej jest tu szczególnie sugestywnym tłem. Wj 8,3 zawiera stwierdzenie, że sprowadzenie ich na Egipt leżało w zakresie magicznych zdolności czarowników. Na tym tle Septuaginta szczególnie silnie podkreśla, że podlegają one mocy Boga, który według swej woli rozporządza nimi. I choć nie da się zaprzeczyć, że również Egipcjanie dzięki swej tajemnej wiedzy mają jakąś władzę nad nimi, to jednak nigdy nie mają oni możliwości uwolnienia swego kraju od plagi. Żaby bowiem, jak każde inne stworzenie, niezależnie od mocy przypisywanej im przez ludzi, podlegają jedynie Bogu. Treści te, choć w ogólności dają się wywnioskować również z tekstu hebrajskiego, w przekładzie greckim zostają silniej uwydatnione. Trzeba jednak poprzestać na stwierdzeniu tego, że żaby wpisano w kontekst magiczny i że stanowisko Biblii w tej materii jest nieco odmienne. Choć więc w jakiś nieokreślony bliżej sposób żaby podlegają władzy czarowników, to jednak jedynie Bóg w pełni nimi rządzi. Te zaś nieświadome swej roli wypełniają Jego wolę. Wydaje się, że bliżej doprecyzować się tego nie da, gdyż rodzi to zbyt szerokie pole do spekulacji.

4. ŻABY W BIBLIJNEJ LITERATURZE DYDAKTYCZNEJ

W obszarze literatury dydaktycznej Starego Testamentu wzmianki o żabach pojawiają się trzykrotnie: dwa razy w Psalterzu i raz w Księdze Mądrości. Za każdym razem są to echa drugiej plagi egipskiej. Doświadczenie historyczne stało się dla późniejszych hagiografów bodźcem do dziękczynnych modlitw, których teksty sięgają po dawne wydarzenia, aktualizując je dla potrzeb duchowości współczesnych autorowi adresatów. Owa „liturgia pamięci” jest jednym z miejsc, w którym przez wyliczanie Bożych cudów człowiek

kontempluje Jego obecność i osiągnięte w ten sposób zbawienie³⁰. W ten sposób zaadaptowano również motyw żab jako etapów wybawienia Izraela działających ze szkodą dla jego ciemieżycieli, czyli Egipcjan.

Pierwsze miejsce zajmuje tu Psalterz, dwukrotnie odwołując się do drugiej plagi egipskiej: Ps 78,45 i Ps 105,30. Oba teksty należą do modlitw wychwalających wspaniałe dzieła Boże w historii Izraela. Nie ma większego znaczenia sam szczegółowy charakter utworu, czy jest on pouczający, jak Ps 78, czy raczej wykazuje cechy hymnu o mądrościowym charakterze, jak Ps 105³¹. Zbytne zwrócenie uwagi na liczbę i kolejność plag³² również prowadzi na manowce, choć popularne było w dawniejszej egzegezie. Próbowano ją zidentyfikować z poszczególnymi tradycjami, w łonie których miały funkcjonować opowiadania w różnej liczbie plag, później połączone w jedną narrację³³.

Warto najpierw zwrócić uwagę na pewien wspólny mianownik obu tekstów, gdyż zdradza on podobne podejście autorów obu psalmów. Oba opisy zostały wprowadzone wzmiankami odautorskimi, które definiują plagi w ich relacji do Boga i Jego zbawczego działania wobec ludzi. I tak Ps 78,42 zawiera stwierdzenie, że są one Jego ręką (metonimia), o której Izrael zapomniał (*lô zâkrû 'et-jâdô*). Następny werset zaś określa plagi terminami „znaki” (*'ôtôt*) i „cuda” (*nîplâ'ôt*). Z kolei w Ps 105,27 autor wspomina, że Mojżesz i Aaron okazali w Egipcie Boże znaki (*'ôtôt*) i dzieła straszne (*mopâtîm*). Nie ulega więc wątpliwości, że, według Psalterza, pojawienie się nadzwyczajnej ilości żab jest znakiem Bożego działania. Nie musi ono być elementem łamiącym zasady przyrody, gdyż jego zadaniem jest wzbudzenie bojaźni Bożej tak u Hebrajczyków, jak i u Egipcjan. Tak dobrana terminologia zdradza to, że tekst następujący będzie miał przede wszystkim aspekt parenetycz-

³⁰ Tronina, *Teologia Psalmów*, 74-78.

³¹ Borowski, *Psalmy*, 296, 342.

³² Łach, *Księga Psalmów*, 354-358, 450.

³³ Długosz, *Katechetyczne przesłanie*, 105-108 z podaną tam literaturą.

ny³⁴. W tym kontekście autorzy dokonują kilku interwencji w pierwotny opis plagi żab, które ten aspekt wzmacniają.

Ps 78,45 twierdzi, że Bóg „posłał [*jašallah*] na nich muchę i pożerała ich [*wajjôklēm*], i żabę i niszczyła ich [*waṭṭašhîṭēm*]”. Należy najpierw zauważyć, że żaby³⁵ są tu wysłańcami Boga w celu udręczenia wrogów Hebrajczyków. Po drugie zaś, działalność ich nabrała wymiaru niszczycielskiego w ogromnym zakresie. Opisując to, hagiograf wybiera czasownik *šḥt* w koniugacji przyczynowo-sprawczej (hif'il). W psalmie tym pojawia się on w tej formie jeszcze raz, gdy autor mówi, że Bóg ze swego miłosierdzia odpuszczał Hebrajczykom winę i ich nie wyniszczał (Ps 78,38). Pozwala to podkreślić, że spowodowane przez żaby klęski są w pełni wolą Boga. Potwierdza to również ewidencja tekstów biblijnych, w których czasownikiem tym opisano wielkie katastrofy, m.in. zniszczenie przez Boga ziemi wodami potopu (Rdz 6,13), a także Sodomy i Gomory (Rdz 18,28.31-32; 19,13-14). W kontekście drugiej plagi czasownik ten tworzy obraz hiperboliczny, w którym powszechność zagłady spowodowanej przez żaby ma wzmocnić parenetyczny wymiar tekstu przez wzbudzenie bojaźni Bożej i wdzięczności zwróconej ku Temu, który takim karom nie poddał Hebrajczyków nawet w dniach ich duchowego upadku³⁶. Kolejny element wspomnianej hiperboli rozciąga się na obraz dewastacji Egiptu. Widzimy więc kraj jako totalnie zniszczony, w którym nie pozostało nic poza resztkami będącymi znakiem przeszłej tragedii. Porównanie ze wskazanymi spektakularnymi wydarzeniami przeszłości sprawia, że żaby urastają do rangi jednych z najbardziej niebezpiecznych zwierząt ze względu na swoją ilość³⁷.

³⁴ Sumaryczna analiza tych pojęć w obszarze literatury polskiej z uwzględnieniem ważnych dla interesującego nas kontekstu aspektów katechetycznych w: Długosz, *Katechetyczne przesłanie*, 65-83.

³⁵ W tekście biblijnym liczba pojedyncza w sensie dystrybutywnym.

³⁶ Waschke, „šḥt”, 472-475.

³⁷ Tym samym śladem idzie Septuaginta, podkreślając w przekładzie Ps 78, 45, że żaba zniszczyła (*dieftbeiren*) Egipt.

Nieco inny aspekt został uwypuklony w Ps 105,30. Autor pisze dosłownie, że „zaroił [*šāraš*] ich ziemię żabami w komnatach królów ich”. Przekład rodzi problem, gdyż czasownik *šāraš* to trzecia osoba liczby pojedynczej rodzaju męskiego, niewątpliwie przechodni, ziemia (*'eres*) zaś jest rodzaju żeńskiego. Żaby natomiast mają również rodzaj żeński, tu pojawiający się w liczbie mnogiej. Podobnie jak w poprzednich wersetach tego psalmu, pomiotem jest Bóg³⁸. By ująć te subtelności, zaproponowano przekład nieco trudny w odbiorze, lecz akcentujący ważne dla znaczenia teologicznego aspekty. Dzięki czasownikowi *šāraš* odnajdujemy tu echo stwórczego działania Boga (Rdz 1,21-22; 8,19; 9,7). Hagiograf uwypukla obecność żab w pałacu królewskim³⁹. Uwidacznia się to również na płaszczyźnie tekstu masoreckiego dzięki akcentowi łączącemu. Inne wersety psalmu opisują jako miejsca występowania plag granice Egiptu (*gabûl*) lub kraj (*'eres*). Jedynie w kontekście żab jest mowa o pałacach królewskich. Technika ta podkreśla rozmiar plagi, gdyż żaby w ogóle stosunkowo rzadko wchodzą do domów, a tym bardziej do pałaców. Jest to więc komentarz autora do rozmiaru drugiej plagi, wyjątkowy w obrębie odniesień Ps 105 do Księgi Wyjścia.

Trzeci starotestamentalny tekst czerpiący z tradycji drugiej plagi to fragment modlitwy dziękczynnej skierowanej wprost do Boga zawartej w ostatniej części Księgi Mądrości. O ile więc psalmy opowiadały o przeszłości, to tym razem w Mdr 19,10 hagiograf zwraca się bezpośrednio ku Bogu w pobożnym wyznaniu: „jeszcze bowiem pamiętali swoje przesiedlenie: jak to zamiast rodzić stworzenia, ziemia wydała komary i zamiast istot wodnych rzeka mnóstwo żab wyrzuciła”. W tym tekście główną rolę odgrywa pamięć o cudach Bożych jako

³⁸ Lekcja z Qumran widzi tu jako podmiot ziemię. Tekst rodzi kilka problemów krytycznych. Szczególnie warto wspomnieć proponowaną poprawkę *mlkjhm* na *mlk jhmw* (w komnatach „króla zaroił się”). Na ten temat zwięźle: Roslon, *Zammeru maskil*, I, 65.

³⁹ Z tego powodu przekłady doprecyzowują: „nawet [podkreślenie moje – Ł. L.] w komnatach królewskich”.

czynnikach wyzwalających wdzięczność narodu wybranego, jak i poszczególnych Izraelitów. W ten sposób hagiograf daje wskazówkę, że pamięć o dawnych dziełach jest nieustannym bodźcem do odnawiania własnej pobożności. Pamięć ta, celebrowana zwłaszcza w świątecznej liturgii, funkcjonuje jako rodzaj łącznika między tym, co dawne, a duchowością człowieka żyjącego w późniejszych epokach. Dzięki liturgii staje się on coraz bardziej świadomy swojej przynależności do przymierza i pogłębia swoje zaufanie w Bożą opatrzność⁴⁰. W tym kontekście autor Księgi Mądrości dokonuje kilku uściśleń o charakterze teologicznym. Tłem do nich jest biblijna teologia natury. Hagiograf zwraca bowiem uwagę, że to, co dla złych jest karą, dla sprawiedliwych jest błogosławieństwem (Mdr 16,24). Plaga żab jest jedną z egzemplifikacji tej zasady⁴¹, jednakże mniej oczywistą niż inne teksty interesującej nas tu księgi.

Autor dokonuje właściwego dla przyjętej koncepcji kompozycji księgi, pełnej antytetycznych porównań (synkrisis)⁴², zestawienia rzeczywistości pozytywnych i negatywnych. Jest to związana z retoryką technika, która nosi cechy polemiczne. Hagiograf widzi bowiem w zoomorficznej religii egipskiej jeden z przypadków najgłębszego upadku ludzkiej duchowości. Wobec tego Egipcjanie podlegają karze wymierzonej im przez te stworzenia, które czczą (Mdr 15,18–16,1). Jest to jeden z wariantów przekonania właściwego późnym księgom starotestamentalnym, że grzesznicy podlegają karom związanym ze sposobem popełniania przez nich zła⁴³.

Zastosowanie żab wpisuje się również w teologię stworzenia właściwą Księdze Mądrości. Niektóre elementy tej

⁴⁰ Poniżej, *Motywy Wyjścia w Biblii*, 119.

⁴¹ Poniżej, *Księga Mądrości*, 496.

⁴² Poniżej, *Reinterpretacja wyjścia*, 57-58.

⁴³ Element ten jest widoczny zwłaszcza w Drugiej Księdze Machabejskiej, m.in. w opowiadaniach o antybohaterach: arcykapłanie Jazonie (5,9-10), królu Epifanieście (9,6) i arcykapłanie Menelaosie (13,8), a także w śmierci Nikanora (15,32).

koncepcji są interesujące również w zakresie poruszanego tu tematu. Jak słusznie zauważa B. Ponizy, centralny schemat Mdr 19,10-12 jest odwróceniem kolejności dzieł stworzenia piątego i szóstego dnia (Rdz 1,20-25)⁴⁴. Tak więc ziemia, zamiast właściwych jej stworzeń, rodzi tym razem muchy kąsające bydło i dokuczliwe dla ludzi, woda zaś rodzi żaby. Język podkreślający aktywność stwórczą żywiołów jest nawiązaniem do Księgi Rodzaju⁴⁵, według której w ten właśnie sposób ziemia i woda odpowiadają na Boży rozkaz. Mamy więc do czynienia z podobnym podkreśleniem, że dzieje się to wszystko zgodnie z wolą Bożą. Stworzenie zaś aktywnie uczestniczy w karaniu grzeszników, a żaby są jednym z etapów tego procesu.

5. APOKALIPSA

Najbardziej tajemniczy tekst na temat żab znajduje się w Apokalipsie św. Jana. Po wylaniu szóstej czaszy gniewu Boga na wielką rzekę Eufrat – co spowodowało jej wyschnięcie – droga ku Babilonowi dla barbarzyńskich królów Wschodu została otwarta. Wtedy również demoniczna triada, czyli Smok, Bestia i Falszywy Prorok, podejmują ostatnią inicjatywę przed czasem związanym ze zgromadzeniem pod Har-Magedon (Ap 16,13-14): „i zobaczyłem z ust Smoka i z ust Bestii, i z ust Falszywego Proroka duchy trzy nieczyste jakby żaby; są bowiem duchy – demony, czyniące znaki, które wychodzą ku królom całej zamieszkałej ziemi, aby zgromadzić *ich na wojnę wielkiego dnia Boga wszechwładnego*”. Dość nieszczęśliwe tłumaczenie Biblii Tysiąclecia terminu

⁴⁴ Mazzinghi, *Notte di paura*, 63; Ponizy, *Księga Mądrości*, 496.

⁴⁵ Van Rooden uważa, że w Księdze Mądrości znajdują się ślady stoickich spekulacji na temat żywiołów i ich roli w powstaniu świata. Do zastosowania w interpretacji plagi żab jest to jednak teoria zbyt dowolna. Por. Van Rooden, „Die antike Elementarlehre”, 92-96.

batrachoï jako ‘ropuchy’ warunkowane jest raczej retoryką i symbolizmem polszczyzny.

Należy najpierw zauważyć, że zgodnie z wymogami stylu apokaliptycznego prezentacja owych duchów jest jedynie przybliżona: są one „jakby” żabami lub – co też jest możliwe – „jak” żaby. Przypuszczano, że ten fragment jest głosem wyjaśniającą, w jaki sposób działa demoniczna triada. Słowo *pneuma* bowiem, które tu występuje, oznacza ducha, jak i wiatr. Tekst może więc mówić jedynie o jakichś mocach, względnie sposobach działania owej trójcy⁴⁶.

Poszukując znaczenia apokaliptycznych żab, trzeba wrócić do Kpł 11,10-11: „każda istota wodna, która nie ma płetw albo łusek w morzach i rzekach spośród wszystkiego, co się roi w wodzie, i spośród wszystkich zwierząt wodnych, będzie dla was obrzydliwością. Będą one dla was obrzydliwością, nie jedzcie ich mięsa i brzydziecie się ich padliną”. Wśród tych zwierząt są również żaby. Zestawienie ich z duchami nieczystymi (*pneumata akatharta*) jest więc naturalne również jako ślad recepcji treści starotestamentalnych.

To jednak nie wystarczy, gdyż nie wyjaśnia powodów, dla których hagiograf spośród wielu niekoszernych zwierząt wybrał właśnie żaby. Poszukując drogi, którą symbol żab mógł dostać się do Apokalipsy, zwraca się uwagę również na ich związek z magią⁴⁷. Ślady polemiki z bałwochwalstwem w jej kontekście dostrzegamy w interpretacji drugiej plagi w Septuagincie. Jednakże nie da się stwierdzić wprost, że zastosowanie symboliki żab wynika właśnie z tego.

Na jaki więc aspekt biblijnego tekstu należałoby zwrócić szczególną uwagę? Trzeba najpierw zauważyć, że interesujący nas temat pojawia się w szczególnym kontekście Apokalipsy. Interesujące nas trzy *pneumata* są emanacją demonicznej triady, która po raz pierwszy pojawia się tu jako działająca razem. Razem więc powołuje do istnienia owe *pneumata*,

⁴⁶ Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 318-319.

⁴⁷ Biguzzi, „Giovanni di Patmos”, 120-123.

o które nam chodzi, razem też ponosi odpowiedzialność za podjętą inicjatywę. Również po raz pierwszy pojawia się tytuł „Falszywy Prorok”. Po drugie, pojawienie się trzech *pneumata* poprzedza bezpośrednio Har-Magedon. Dzięki temu interesujący nas motyw wpisuje się w batalistyczną symbolikę Apokalipsy. Podobnych do Har-Magedon bitw jest zresztą nieco więcej. I tak pojawi się jeszcze wzmianka o walce z Barankiem (Ap 17,14) oraz finalna bitwa Bestii z Jeźdźcem (Ap 19,19). Jednakże każda z nich okazuje się próżną groźbą, gdyż nie dochodzi do skutku. Baranek nie ma bowiem godnego siebie przeciwnika.

Dla interesującego nas tematu nie jest istotne, czy konfrontacja pod Har-Magedon się odbyła i na którym etapie. Należy więc zwrócić uwagę na rolę apokaliptycznych żab w procesie konfrontacji z Bogiem. W tym aspekcie można dostrzec kilka interesujących szczegółów. Zadaniem tych żab jest czynienie znaków (*poiein sēmeia*). W Apokalipsie Janowej dotąd władzę taką miała druga Bestia (Ap 13,13-14). Według kontekstu następczego zaś znaki takie czynił również Falszywy Prorok (Ap 19,20). Demony żaby są trzecią rzeczywistością posiadająca taką władzę. Tym razem jest ona doprecyzowana. Jej adresatami są jedynie władcy, gdyż oni mają możliwość zgromadzenia swoich poddanych na wojnę w dniu ostatecznym. Taką samą inicjatywę wykaże Smok, gromadząc wojska Goga i Magoga na podobną walkę (Ap 20,8). Ten propagandowy wymiar symbolu żab wysuwa się na pierwsze miejsce. Dzięki wykonywaniu znaków działania tych duchów odnoszą skutek, gdyż przygotowania do walki ostatecznie mają miejsce. Ich zadanie jest więc również eschatologiczne i zapowiada konflikt między dobrem a złem. Ten podwójny sukces demonów podobnych do żab – choć w ostatecznym rozrachunku tragiczny – jest zatem swoistą esencją misji zła. Ponieważ obejmuje ona słowo oraz czynienie znaków (falszywych cudów mających za cel zwodzenie ludzi), duchy te jawią się również jako objawienie się władzy Smoka, Bestii i Falszywego Proroka.

Należy zauważyć, że apokaliptyczne żaby dublują działania poszczególnych istot wspomnianej demonicznej triady, choć dokonują tego w różny sposób. Istotną rolę odgrywają raczej na poziomie ewokatywnym. Czytelnik jest prowadzony w poznanie tajemnicy walki demonicznej. Pojawienie się żab nie dodaje niczego nowego do opisu podstępów zła, ale intensyfikuje poczucie zagrożenia. Chodzi zatem o wywołanie przeżycia, które ułatwi opowiedzenie się po jednej ze stron. W ten sposób żaby stają się jednym z elementów włączających czytelnika w batalistykę Apokalipsy.

Tajemnicza wzmianka o apokaliptycznych żabach była różnie rozumiana już przez Ojców Kościoła. Interpretowali ją więc, widząc żaby jako demony dzięki systemowi skojarzeń tych zwierząt z brudem i truciznami (Andrzej z Cezarei), czarami (Tykoniusz), życiem w błocie zamiast w czystej wodzie (Ekumeniusz, Prymazjusz, Cezary z Arles), nocną aktywnością i nieprzyjemnym głosem (Prymazjusz)⁴⁸. Są to jednak propozycje, które w ogromnej części nie mogą być brane pod uwagę w egzegezie. Ojcowie interpretują bowiem tekst, który znają jedynie tylko jako demonologiczny. Szukają zatem wyjaśnienia dla znanej im jego formy. Nie można zatem się dziwić, że ich propozycje idą we wskazaną stronę. Tendencja ta zaowocuje powstaniem przymiotnika *batrachōdēs*, który w piśmiennictwie kościelnym będzie synonimem terminu „nieczysty” (*akathartos*)⁴⁹, żaby zaś wejdą ściśle w zakres symbolizmu związanego z ziemskimi przyjemnościami⁵⁰. Nie wyjaśnia to jednak, dlaczego w tekście Apokalipsy znajdujemy wzmiankę o żabach i jaki jest jej sens w dzisiejszej formie tekstu.

⁴⁸ Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 319. Należy jednak pamiętać, że starożytna *farmakeia* oznaczała tak ważenie magicznych napojów, trucizn, jak i sporządzanie leków. Słusznie jest zatem zestawiać trucizny produkowane przez żaby z czarami. O takich praktykach powszechnie wiedziano. Zob. Kitchell, *Animals*, 185 z podanymi tam odnośnikami do literatury antycznej.

⁴⁹ Biguzzi, *Apocalisse*, 299.

⁵⁰ Tresidder, *Symbols and Their Meaning*, 65.

Dalsza identyfikacja żab lub ropuch w symbolizmie chrześcijańskim opiera się na przemożnym wpływie demonologii Apokalipsy⁵¹. Dość odosobnioną propozycję przedstawił B.J. Malina, który usiłuje w apokaliptycznych żabach widzieć dwie gwiazdy, zwane tak przez niektóre plemiona Arabów⁵². Ta interesująca propozycja wydaje się jednak zbyt dowolna. Przywołana niepewność co do interpretacji apokaliptycznych żab wskazuje, że nigdy nie było ustalonego ich znaczenia. Skąpe dane i dość odległe paralele sprawiają, że apokaliptyczne symbole pozostają w dalszym ciągu tajemnicze (jako *crux exegetarum*), chyba że nowsze znaleziska i przeprowadzone na ich podstawie badania wskażą nowy lub pewny sposób ich wyjaśnienia.

6. ZAKOŃCZENIE

Analiza tekstów biblijnych, w których pojawiają się żaby, wskazuje, że są to zwierzęta wprowadzane w narrację w kontekście polemicznym. Stary Testament powraca do motywu żab jedynie w związku z drugą plagą egipską. Różnice w jego zastosowaniu warunkuje kontekst. Nie są to istotne lub znacznie zmieniające wymowę pierwotnej narracji Księgi Wyjścia elementy. Niemniej gra odcieniami i niektóre niejednoznaczne prezentacje powodują, że można zauważyć pewien związek między tekstem i jego adresatem. W Starym Testamencie zatem żaby wypełniają wolę Boga, co jednak nie przeszkadza poddać ich w jakimś stopniu działalności magów. Ponadto zaś ten osobliwy sposób prezentacji ostatecznie koncentruje uwagę czytelnika na tym, że żaby działały na rzecz Izraela. Były więc narzędziem kary nawet wśród narodu, który uznał je za epifanię bóstwa i łączył je z tajemną, magiczną władzą nad stworzeniem.

⁵¹ Charbonneau-Lassay, *Il bestiario del Cristo*, 478-480.

⁵² Malina, *Die Offenbarung des Johannes*, 207.

W kontekście polemicznym zastosowano motyw żab w Księdze Mądrości. Jednakże kieruje się ona w stronę po-
tępienia bałwochwalstwa. Starotestamentalna tradycja zwią-
zana z żabami jest zatem wieloaspektowa. Choć jej źródłem
jest historia wyjścia, to jednak dokonano jej aktualizacji tak
na poziomie recepcji w tekstach hebrajskojęzycznych, jak
i w greckojęzycznej Księdze Mądrości, która weszła w skład
Septuaginty. Należy zwrócić uwagę, że świat greckojęzyczny,
do którego tłumacze kierowali swój przekład Biblii, uzupeł-
niany później innymi księgami, jest nastawiony bardziej rygo-
rystycznie. Stara się uniknąć wszelkich możliwych niezręcz-
ności, które odsuwałyby podstawową myśl, że Bóg jest władcą
wszystkich stworzeń i wobec Jego woli nie można nic zdziałać.

W Nowym Testamencie sytuacja zmienia się, a żaby
wchodzą w zakres metaforyki demonologicznej. Działanie
podobnych do nich duchów przybiera formy powszechne,
przygotowuje bowiem ostateczną konfrontację mocy zła
z Bogiem. Zarazem ich władza duchowa (moc czynienia
znaków) sprawia, że stają się kondensacją każdego grzechu.
Zaprezentowano je jako przemożny lep dla władców. Lecz
w konfrontacji ze źródłem zła dochodzi do uwydatnienia
się swoistego paradoksu. Oto bowiem to, co tak przyciąga,
że aż wzywa do beznadziejnej bitwy, jest efektem działania
zwierząt, które Biblia regularnie wiąże z zagładą grzeszni-
ków i wyzwoleniem sprawiedliwych. Dzieje się tak nawet
wtedy, gdy ich nadejście jest – jak w przypadku Egiptu –
owocem magii. W symbolice Apokalipsy owo właściwe du-
chom „podobieństwo do żab” staje się rodzajem prorocstwa
skierowanego ku czytelnikowi. Zwierzęta te przynależały do
sfery niebezpiecznej, niezależnie od tego, czy pierwszorzę-
dne skojarzenia wiązały się z tradycją pogańską czy biblijną.
Jednakże zaznajomiony z tradycją wyjścia czytelnik wiedział,
że to niebezpieczeństwo dotyka wrogów Boga. Może się więc
już domyśleć finału całej batalii.

Można więc stwierdzić, że w biblijnym bestiariuszu żaby
są zwierzętami o ambiwalentnym znaczeniu. W tradycji

starotestamentalnej ich obraz jest ostatecznie pozytywny. Każde miejsce ich pojawienia się zwraca wzrok czytelnika ku Bogu i kształtuje w nim na nowo przekonanie, że On jest władcą historii. W Nowym Testamencie zaś ten wątek jest obecny jedynie w tle. Pierwszorzędny jest natomiast wymiar złowrogi, demoniczny. Żaby jako stworzenia kojarzone z magią i ciemnością wzmacniają opis konfrontacji światłości z ciemnością. Jako symbol wszelkiej propagandy zła, zostaną pokonane mocą zwycięskiego Baranka.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (red. A. Alt – O. Eissfeldt – P. Kahle – R. Kittel) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1983).
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (red. A. Rahlfs) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006).
- Novum Testamentum Graece* (red. B. Aland – K. Aland – J. Karavidopoulos – C.M. Martini – B.M. Metzger) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²⁸2012).
- Claudius Aelianus, *De natura animalium* (ed. M. García Valdés – L.A. Llera Fueyo – L. Rodríguez-Noriega Guillén) (Bibliotheca Teubneriana; Berolini et Novi Eboraci: Teubneri 2006).
- Claudius Aelianus, *De natura animalium libri xvii, Varia historia, Epistulae, fragmenta* (ed. R. Hercher) (Bibliotheca Teubneriana; Lipsiae: Teubneri 1866) II.
- Aratus, *Phaenomena* (ed. D. Kidd) (Cambridge Classical Texts and Commentaries 34; Cambridge: Cambridge University Press 1997).
- Marcus Tullius Cicero, *Epistulae ad Atticum* (ed. D.R. Shackleton Bailey) (Bibliotheca Teubneriana; Stutgardiae: Teubneri 1986).
- Marcus Tullius Cicero, *De divinatione. De fato. Timaeus* (ed. W. Ax) (Bibliotheca Teubneriana; Stutgardiae: Teubneri 1998).
- Plinius Maior, *Historia naturalis* [w:] Pline l’Ancien, *Histoire naturelle. Livre XVIII* (tł. H. Le Bonniec – A. Le Boeuffle)

(Collection des Universités de France; Paris: Les Belles Lettres 1972).

Theophrastus, *De signis* [w:] *Enquiry into Plants*. II. Books 6-9. *On Odours. Weather Signs* (tł. A.F. Hort) (Loeb Classical Library 79; Cambridge: Harvard University Press 1926).

Vergilius, *Georgica* [w:] *P. Vergili Maronis Opera* (red. R.A.B. Mynors) (Oxford Classical Texts; Oxonii: e typographeo Clarendoniano 1969).

Opracowania

Bator W., *Religia starożytnego Egiptu. Perspektywa religioznawcza* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012).

Biguzzi G., „Giovanni di Patmos e la cultura ellenistica”, *Percorsi nell’Apocalisse di Giovanni* (red. E. Bosetti – A. Colacrai) (Commenti e Studi Biblici; Assisi: Cittadella 2005) 93-126.

Biguzzi G., *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento; Milano: Paoline 2011).

Borowski W., *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny* (Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych 1983).

Cassuto U., *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: The Magnes Press 1983).

Charbonneau-Lassay L., *Il bestiario del Cristo. La misteriosa problematica di Gesù Cristo* (Roma: Arkeios 1994) I.

Childs B.S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (Louisville, KY: Westminster Press 1974).

Długosz A., *Katechetyczne przesłanie znaków Starego Testamentu. Studium biblijno-katechetyczne* (Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1994).

Frazer J.G., *Złota gałąź. Studia z magii i religii* (Warszawa: Wydawnictwo KR 2002).

Gadotti A., *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld and the Sumerian Gilgamesh Cycle* (Boston, MA – Berlin: De Gruyter 2014).

Gimbutas M., *The Living Goddesses* (Berkeley, CA: University of California Press 2001).

Gurtner D., *Exodus. A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus* (Leiden – Boston, MA: Brill 2013).

- Hamilton V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011).
- Hyatt J.P., *Commentary on Exodus* (New Century Bible Commentary Series; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1983).
- Kitchell K.L. jr., *Animals In the Ancient World from A to Z* (London – New York, NY: Routledge 2014).
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament II; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009).
- Lerner B.D., „Short Note Crying Out About Frogs”, *Vetus Testamentum* 60 (2010) 662-663.
- Each S., *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu VII/2; Poznań: Pallottinum 1990).
- Each S., *Księga Wyjścia. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu I/2; Poznań: Pallottinum 1964).
- Malina B.J., *Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen* (Stuttgart: Kohlhammer 2002).
- Collected Works of Erasmus* (red. Mann Phillips M. – Mynors R.A.B.) (Toronto: University of Toronto Press 1982).
- Mazzinghi L., *Notte di paura e di luce. Eseggesi di Sap 17,1–18,4* (Analecta Biblica 134; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1995).
- Ponizy B., *Księga Mądrości* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XX; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Ponizy B., *Motyw Wyjścia w Biblii. Od historii do teologii* (Biblioteka Pomocy Naukowych 19; Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Redakcja Wydawnictw 2001).
- Ponizy B., *Reinterpretacja wyjścia Izraelitów z Egiptu w ujęciu Księgi Mądrości* (Studia i materiały 8; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha ²1991).
- Rosłon J., *Zammeru maskil. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów, ze słownikiem hebrajsko-polskim i łacińskim oraz konkordancją i zarysem reguł gramatycznych* (Warszawa: ATK 1985).

- Slifkin N., „Tzefarde'a: Frogs or Crocodiles?” *Jewish Bible Quarterly* 38/4 (2010) 251-254.
- Słownik grecko-polski* (red. Z. Abramowiczówna) (Warszawa: PWN 1958) I.
- The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* (ed. H.D. Betz) (Chicago, IL – London: University of Chicago Press 1992) I.
- Tresidder J., *Symbols and Their Meaning* (New York, NY: Barnes and Noble 2006).
- Tronina A., *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalterza* (Jak rozumieć Pismo Święte 8; Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1995).
- Uniwersalny leksykon bóstw* (red. A.M. Kempiański) (Poznań: Oficyna Wydawnicza Atena 1998).
- van Rooden P.T., „Die antike Elementarlehre und der Aufbau von Sapientia Salomonis 11–19”, *Tradition and Reinterpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honor of J.C.H. Lebram* (red. J.W. van Henten – H.J. de Jonge – P.T. van Rooden – J.W. Wesselius) (Leiden: Brill 1986) 81-96.
- Waschke E.J., „šrš”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer 1995) VII, 472-475.
- Wilkinson T.A.H., *Early Dynastic Egypt* (London – New York, NY: Routledge 1999).
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XX; Częstochowa: Święty Paweł 2012).

Ks. ŁUKASZ ŁASKOWSKI, prezbiter archidiecezji częstochowskiej, doktor teologii biblijnej KUL i doktor filologii klasycznej KUL, wykładowca w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie, seminariach duchownych częstochowskim i sosnowieckim oraz w sekcji licencjackiej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.