

Joanna NOWIŃSKA

OSWOIĆ PRZYPADEK  
Aprobowane i dyskredytowane sposoby przejęcia  
kontroli nad przypadkiem  
ukazane w Biblii Hebrajskiej

*Świadectwem zainteresowania starożytnych Semitów, a w tym i autorów biblijnych, zagadnieniem przypadku są ukazane w Biblii Hebrajskiej sposoby zapobiegania jego zaistnieniu lub oswojenia go poprzez choćby częściową wiedzę, która miałaby zamienić go w zdarzenie przewidywalne bądź wskazać, jakie zająć stanowisko, zanim on nastąpi. Biblia opisuje zaskakująco wiele sposobów oswojania przypadku, ale aprobuje te, które przesuwają uwagę człowieka w kierunku Boga.*

Przypadek dla starożytnego Semity – tak jak dla współczesnego Europejczyka – lokuje się *ex definitione* w sferze subiektywnego odbioru rzeczywistości. Jako wydarzenie stanowi konstytutywną część teraźniejszości bądź przyszłości, ale ponieważ przyszłość nie jest znana człowiekowi ani możliwa dlań do przewidzenia, opatrywany bywa mianem splotu okoliczności. Opiswany jest w ten sposób jakiś precedens, niespodziewany i nieoczekiwany epizod, zajście, które się przytrafiło. Wprowadzenie formy bezosobowej, nawet w codziennym języku, gdy omawiane są takie zdarzenia, wskazuje na przeszczerń do refleksji, pewną tajemnicę, jaką owiana jest kwestia siły sprawczej – podmiotu działającego. Sugeruje to, że sytuacje takie wydają się jednak nie posiadać statusu samoistnych, niezależnych. Zainteresowanie nimi starożytnego Semity podsyca jest przez przekonanie o celowości i sensowności świata oraz logice jego funkcjonowania, co Semita wnioskuje na podstawie obserwacji. W tekście biblijnym jako jedna z prób oswojenia czy nawet mentalnego pokonania przypadkowości pojawia się forma bierna czasowników, zwana w egzegezie *passivum divinum*, mająca w takich kontekstach zasugerować działanie Boga, nawet jeśli bezpośrednio nie zostaje On wspomniany.

Emocje związane z przypadkiem są silne, dodatkowo wzmacniane przez zaskoczenie, jakie nieodłącznie towarzyszy nieprzewidzianym zdarzeniom. Możliwość ich koordynacji przez podmiot jest mniejsza niż w przypadku zdarzeń przewidywalnych, a więc i reakcja w postaci czynu czy słów może okazać się inna niż spodziewana przez podmiot. Jej owoce mogą pociągać za sobą poważniejsze reperkusje, nic więc dziwnego, że od starożytności człowiek na różne sposoby poszukuje metod pozwalających oswoić przypadek, uczynić go mniej zaskakującym, zapobiec ewentualnej destrukcji przezeń niesionej.

Akcydentalność tego zjawiska pozwala ograniczyć sposoby jego oswojenia do pojedynczych czynności, nie wymaga tworzenia systemu, ale zarazem nakazuje przezornie zachować dystans wobec tendencji dogmatyzowania osiągnięć, rozwiązań i efektów.

Przebadanie zagadnienia osvajania przypadku w Biblii wymaga najpierw analizy słownictwa hebrajskiego i kontekstów dookreślających semantykę, by poznać rozumienie tego terminu (pulę jego znaczeń) przez starożytnych Semitów. Konieczne jest uwzględnienie kontekstu kulturowego i retoryki właściwej dla Biblii Hebrajskiej. Wówczas można podjąć prezentację sposobów – aprobowanych i zakazanych – osvajania przypadku, jakie zostały ukazane na kartach tej Księgi.

## SŁOWNICTWO

W Biblii Hebrajskiej termin „miqreh” oznaczający przypadek pojawia się w Księdze Rut (por. Rt 2,3), w Pierwszej Księdze Samuela (por. 1 Sm 6,9; 20,26) i w Księdze Koheleta (por. Koh 2,14.15; 3,19; 9,2.3). W pierwszym z tych tekstów słowo to opisuje okoliczność niezaplanowaną, której kompatybilność z kontekstem życiowym bohaterki księgi jest zaskakująca. Rut wyszła, by zwyczajem ubogich wdów zbierać kłosa za żniwiarzami; „przypadkiem tak się stało, że było to pole Booza, który był z rodu Elimeleka” (Rt 2,3), zobowiązanego do lewiratu względem Noemi. Sytuacja określona mianem przypadku ma więc wydźwięk radosnego trafu. Rozpatrywana na tle fabuły księgi ukazuje się jako odsłona Bożej opatrności, efekt Boskiego działania uchwytne dla człowieka. Stanie się bowiem początkiem znajomości Rut z Boozem, prowadzącej do małżeństwa, w konsekwencji zaś do lepszych warunków życia oraz zmiany statusu społecznego tytułowej bohaterki (Moabitki, cudzoziemki, wdowy) i jej teściowej (Żydówki, wdowy). Spójność zarysowanego tu przypadku z sytuacjami egzystencjalnymi każdego z odbiorców tekstu sprawia, że jest on aprobowany i przyjmowany jako coś naturalnego. Koncentracja uwagi Rut na kłosach, a także nieznanostwo miejsca sprawiają, że rozpoznanie właściciela pola nie jest priorytetowe i umyka jej uwadze<sup>1</sup>. Miano przypadku zostaje więc nadane sytuacji, która nie jest efektem świadomej reżyserii ludzkiej, świadomego wyboru.

Kontekst „miqreh” w dziewiątym versie szóstego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela stanowi sytuacja odesłania Arki Przymierza – „Arki Przymierza Pana Zastępów, który zasiada na cherubach” (1 Sm 4,4), co sugeruje, że

<sup>1</sup> Por. J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavala, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2005, s. 303

sytuacja ta jest znakiem obecności Boga – przez Filistynów z ich ziemi do Bet Szemesz. Dołączony do Arki dar – ’āšām – oznacza ofiarę przebłagalną, składaną z prośbą o odsunięcie plag, zaskakujących wydarzeń, które towarzyszyły pojawianiu się palladium w miastach filistyńskiego Pentapolis. Jako czynnik motywujący władców filistyńskich do przygotowania pięciu złotych guzów i pięciu złotych myszy przywołany zostaje z historii biblijnej upór faraona egipskiego w analogicznej sytuacji (por. 1 Sm 4,4-6). Jego postawa wydaje się tu interpretowana jako efekt kwalifikowania wydarzeń dokonujących się na słowo JHWH, przekazywane przez Mojżesza, do kategorii przypadku. Na tle kontekstu wnioski takie świadczą o braku refleksji u władcy Egiptu. W Księdze Sędziów Arka wraz ze skrzynką zawierającą złote guzy i złote myszy ma zostać odesłana Izraelitom na wozie zaprzężonym w dwie mlecze krowy. Kierunek, w jakim się udadzą, ma pokazać, czy seria plag w miastach filistyńskich nosi znamię przypadku, czy oddaje działanie JHWH – jak to wyjaśnia dziewiąty werset szóstego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela. Mlecze krowy, odseparowane od swoich młodych, w sposób naturalny powinny się skierować w stronę cieląt. Ich rozpaczliwy ryk oraz podążanie w innym kierunku – do Bet Szemesz – ukazuje, że poruszają się one pod kuratelą, a nie zgodnie z własnym instynktem. W ten sposób realizuje się znak, którego potrzebowali Filistyni, by ostatecznie przekonać się, że to JHWH poprzez Arkę jest sprawcą ich utrapień. Ujawnia się tu podświadome definiowanie przypadku jako niespójnego z przewidywanym, logicznym układem zdarzeń. Nic jednak nie wskazuje na jego absurdalność. Wniosek, który wynika z dziewiątego wersetu szóstego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela (por. 1 Sm 6,9) brzmi: odróżnienie przypadku od celowego działania Boga może dokonać się na drodze zaaranżowania sytuacji, która w swoim przebiegu pozwoli odróżnić scenariusz naturalny od nadprzyrodzonego.

W dwudziestym szóstym wersecie dwudziestego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela „miqreh” pojawia się w kontekście skonstatowania przez Saula nieobecności Dawida na uczcie: „Saul nic o nim nie wspominał w tym dniu. Myślał: To przypadek; pewnie jest nieczysty i nie poddał się jeszcze oczyszczeniu” (1 Sm 20,26). Oznacza tu zatem okoliczność zaistniałą nagle, niezależnie od woli króla. Okoliczność ta postrzegana jest jako odmienna od dotychczasowych, dlatego też uznana zostaje za akcydentalną. Pobrzmiewa w tym przekonanie, że taka sytuacja już się nie powtórzy. Nic więc dziwnego, że sam kwalifikujący w ten sposób owo wydarzenie szuka dla niego wytłumaczenia i uznaje, że to jedynie odsunięcie w czasie stanu, jaki miał zaistnieć według jego założeń.

Termin „miqreh” występuje aż pięciokrotnie w księdze Koheleta (por. Koh 2,14.15; 3,19; 9,2.3). W czternastym wersecie drugiego rozdziału włączony jest w podsumowanie refleksji nad aspektem poznawczym rzeczywi-

stości oraz odniesieniem się do niego osób określanych mianem mądrych lub głupich. Autor biblijny stwierdza: doświadczyłem (hebr. *jāda'ti*) – a nie tylko kognitywnie zarejestrowałem – że każda z postaw, percepcja i jej brak, staje się udziałem każdego z ludzi na którymś etapie życia. W obliczu tych konstatacji *miqreh* traci w jakimś stopniu na nieprzewidywalności. Co prawda nadal nie jest znany czas jego nastania, ale mędrzec przewiduje specyfikę *miqreh* i – co więcej – to rozpoznanie wpływa nań bardzo deprecjonująco (por. Koh 2,15-20). Jakkolwiek *miqreh* wpleciony jest tu w tok przyczynowo-skutkowy, to pozostaje przypadkiem, bo moment, w jakim się pojawi, nie jest przewidywalny. Tekst piętnastego wersetu drugiego rozdziału Księgi Koheleta zawiera natomiast klasyczny czarny scenariusz dla przypadków, jaki projektują wielokrotnie w swoich umysłach ludzie wszystkich epok na bazie doświadczenia bezsensu podejmowanych wysiłków. W wersecie tym wzmiankowany jest jako kompatybilny względem „*miqreh*” kluczowy dla Koheleta termin „hebel”, podkreślający ulotność, przemijalność, lekkość, nieuchwytność (w piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia tłumaczony jako „marność”). Oba te hebrajskie pojęcia zbliża znamienność dla przypadku nieprzewidywalność. Powrócą one razem w dziewiętnastym wersecie trzeciego rozdziału Księgi Koheleta, gdzie porównane są przypadki, które spotykają ludzi, z tymi, które dotyczą zwierząt: „Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden” (Koh 3,19). Na marginesie warto zauważyć, jak bardzo na rozumienie „*miqreh*” wpływa transformacja semantyczna powstała w efekcie translacji. Zamiana w przywołanym fragmencie słowa „los” (za pomocą którego piąte wydanie Biblii Tysiąclecia oddaje „*miqreh*”) na „przypadek” daje następujący efekt: „Przypadek bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i przypadek zwierząt. Przypadek ich jest jeden”. W takim przekładzie zostaje usunięte wrażenie determinacji, istnienia przeznaczenia, a wskazana akcydentalność, nieuchwytność. Ciekawe, że obserwacja świata pozwala autorowi biblijnemu rozciągnąć przypadek także na zwierzęta. Te biblijne korelacje nasuwają myśl o wspólnym dla ludzi i zwierząt „nišmat hajjim” (tchnieniu życia), co wzmiankuje siódmy werset drugiego rozdziału Księgi Rodzaju. W ten sposób dokonuje się powiązanie doświadczenia, jakie człowiek na podstawie obserwacji nazywa „*miqreh*”, ze specyfiką (tajemniczością?) działania Bożego tchnienia i dynamiką Bożego życia. Potwierdza je kontekst następujący po dziewiętnastym wersecie trzeciego rozdziału Księgi Koheleta, w którym pojawia się motyw powstania z prochu (hebr. *‘āpār*), tchnienia czy ducha (hebr. *rûah*), w odniesieniu do pierwszego z terminów kompatybilny względem opisu stworzenia człowieka z drugiego rozdziału Księgi Rodzaju. Korelacje te sugerują, że przypadek jest konstytutywnym elementem świata istot żywych, czyli nie generuje go wolna wola ani rozumowa percepcja.

Dwa ostatnie fragmenty Księgi Koheleta (por. Koh 9,2; 9,3), w których pojawia się „*miqreh*”, na pierwszy rzut oka rozwijają treści paralelne do za-

wartych w czternastym i piętnastym wersecie rozdziału drugiego. Jest to jednak mylne wrażenie. Konstrukcja retoryczna w drugim wersecie dziewiątego rozdziału tej księgi to układ pięciu par kontrastowych postaw związanych z odniesieniem do Boga, życiem religijno-moralnym. Sprawiedliwy i złoczyńca, czysty i nieczysty, składający ofiary i nieczyniący tego, dobry i grzesznik, przysięgający i nieprzysięgający bez względu na swoją kondycję podlegają przypadkowi czy – według Biblii Tysiąclecia – temu samemu losowi. Jak jednak pokazuje poprzedni werset (por. Koh 9,1), każdy z nich, każda inspiracja (myśl) są w ręku Boga. I choć wobec takiego zestawienia nasuwa się myśl, że Jego Osoba jest ponad przypadkiem, to w trzecim wersecie dziewiątego rozdziału Księgi Koheleta pada stwierdzenie o jednym przypadku (losie) dla wszystkich, który opisany zostaje jako zło i utożsamiony z przejściem „do zmarłych” (Koh 9,3). Autor natchniony nie rozstrzyga tej kontrowersji. Semantyka „miqreh” rozszerza się zatem zarówno w aspekcie temporalnym – dotyka on czasu po śmierci, Szeolu – jak i antropologicznym, jest on niezależny od ludzkiej woli, ludzkich zachowań czy wyborów. Kontekst ten likwiduje też punktowość miqreh, przekształcając go w obejmujący dłuższy odcinek czasu (historii człowieka).

Świadectwem zainteresowania starożytnych Semitów, a w tym i autorów biblijnych, zagadnieniem przypadku są ukazane w Biblii Hebrajskiej sposoby zapobiegania jego zaistnieniu lub oswojenia go poprzez choćby częściową wiedzę, która miałaby zamienić go w zdarzenie przewidywalne bądź wskazać, jakie zająć stanowisko, zanim on nastąpi. Usiłowania te nie są niczym zaskakującym, gdyż człowiek w sposób naturalny asekuruje się wobec niespodzianek, których proveniencja nie jest dla niego oczywista, a reakcja ludzi na nie czy ich skutek – przewidywalne. Biblia opisuje zaskakująco wiele sposobów oswojania przypadku, ale aprobuje te, które przesuwiają uwagę człowieka w kierunku Boga. Odrzuca popularne wśród starożytnych próby zredukowania okazji do wystąpienia przypadku (możliwości jego zaistnienia) na drodze uzyskania dostępu do przyszłości poprzez wróżenie, nawet w oparciu o obserwację natury, lotu ptaków i ich zachowań czy też wnętrzości zwierząt (zwłaszcza żółci, wątroby), poprzez wywoływanie zmarłych, magię<sup>2</sup>. Dopuszcza zapobieganie przypadkom poprzez rzucanie losów. Różnicuje sposoby losowań w odniesieniu do osób i do wydarzeń (decyzji). Warto przyjrzeć się specyficie tych procedur.

## LOSOWANIE

Jednym ze sposobów oswojenia przypadku jest „wyprzedzenie go” poprzez zaaranżowanie rozwiązania sytuacji, której probabilistyczne zaistnienie

<sup>2</sup> Por. W. P o p i e l e w s k i, *Prorocka lektura historii*, „Verbum Vitae” 16(2009), s. 88.

rysuje się na horyzoncie; dzięki temu staje się możliwe kontrolowanie jej przebiegu oraz efektu. W Biblii Hebrajskiej dokonuje się to na drodze losowania (hebr. *bagōrāl*). Umieszczenie wyrażenia „*bagōrāl*” w związku wyrazowym z czasownikiem „*jāšā*” („wypadł”, „wyszedł”) nasuwa przypuszczenie, że *gōrāl* było w czymś przechowywane<sup>3</sup>. Porównanie z arabskim „*garila*” („być kamiennym”) sugeruje, że stanowiły je małe kamienie, noszone w kieszeni. Z dwudziestego szóstego wersetu dwudziestego pierwszego rozdziału Księgi Ezechiela i dwunastego wersetu czwartego rozdziału Księgi Ozeasza można natomiast wnioskować, że były to dwa kawałki drewna. Tak prosta materia, możliwość znalezienia takich elementów w otoczeniu, sugeruje, że losowanie było możliwe w każdej sytuacji.

Aby wyprzedzić przypadek – na przykład kłótni, animozji, wojny – w sytuacji przejmowania ziemi przez pokolenia Izraela wkraczające do Kanaanu, zostają rzucone losy (hebr. *gōrāl*), by rozstrzygnąć, jakie terytorium kto ma przejąć. Zapowiedź tego losowania pojawia się w pięćdziesiątym piątym wersie dwudziestego szóstego rozdziału Księgi Liczb, a jego realizacja – od drugiego wersetu czternastego rozdziału Księgi Jozuego. Co ciekawe, wskazanie za pomocą *gōrāl* wydaje się jednak dotyczyć jedynie lokalizacji, bo według pięćdziesiątego czwartego wersetu trzydziestego trzeciego rozdziału Księgi Liczb obszar ziemi ma być dostosowany do liczebności danego rodu (pokolenia). Szósty werset osiemnastego rozdziału Księgi Jozuego zapowiada, że podziału ziemi dokonają przedstawiciele pokolenia Józefa, ale przydział jej części zostanie im wskazany na drodze losowania. Trudno z perspektywy trzech tysięcy lat skonstatować, jakie korzyści mentalne to oswojenie przypadku przynosiło ówczesnym Izraelitom: może dawało poczucie sprawiedliwości albo bezpieczeństwa czy też zdejmowało odpowiedzialność z grup rodzinnych. Na pewno chroniło przed negatywnym przypadkiem zajmowania dowolnych obszarów, a więc tym samym przed nieuporządkowanym, niekontrolowanym przebiegiem zasiedlenia ziemi, oraz służyło budowaniu harmonii w życiu społecznym<sup>4</sup>.

Podobna sytuacja prewencji wobec przypadku ma miejsce, gdy Izraelici mają oddać lewitom miasta wraz z ich pastwiskami. Również wskazanie tych miast dokonuje się na drodze losowania (*bagōrāl*) i zostaje usankcjonowane w słowach: „Jak im rozkazał Pan za pośrednictwem Mojżesza” (Joz 21,8). Akt ten, dzięki właśnie takiemu uzasadnieniu, w społeczności ludu wybranego wyklucza walki bratobójcze o przejęcie poszczególnych ziemi, mogące się

<sup>3</sup> Por. W. D o m m e r s h a u s e n, hasło „גורל” w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 2, tłum. D.E. Green, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids, Michigan 1975, s. 450.

<sup>4</sup> Por. W. P i k o r, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne księgi Ezechiela*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 26.

pojawić jako przypadkowe. Wyklucza też ewentualne pretensje czy animozje między pokoleniami. Okazuje się więc, że uprzedzenie przypadku, którego złe konsekwencje są przewidywalne, odgrywa ogromną rolę w starożytności, a losowanie jest efektywną metodą w takich sytuacjach.

W analogiczny sposób wyznaczana jest każdego ranka kolejność kapłanów czy lewitów pełniących służbę w przybytku – najpierw w Namiocie Spotkania, potem w świątyni jerozolimskiej – jak opisuje to dwudziesty czwarty rozdział Pierwszej Księgi Kronik. Zdaniem Franciszka Mickiewicza losowanie było znakiem pozostawienia Bogu wolności co do wyboru określonego kapłana do konkretnego zadania<sup>5</sup>. Tym samym sytuacja przypadku w odniesieniu do funkcjonowania kultu zostawała oswojona. Warto zauważyć, że tym razem dokonuje się to poprzez wybór ludzi, czyli aktorów przypadków.

Należy jednak zaznaczyć, że nie we wszystkich sytuacjach oswojania przypadku za pomocą losowania przedstawionych na kartach Biblii Hebrajskiej zostaje bezpośrednio wspomniane odniesienie losującego czy losujących do Boga. Czasem odniesienie to zostaje zaznaczone poprzez wskazanie, że to Bóg zaleca taką formę działania (por. Lb 34,13). Opisane w Księdze Jozuego losowanie ma miejsce „w Szilo wobec Pana przy wejściu do Namiotu Spotkania” (Joz 18,10) – w ósmym wersecie osiemnastego rozdziału zapisano, że los rzuca sam Jozue natomiast w pięćdziesiątym pierwszym wersecie rozdziału dziewiętnastego, że partycypują w tej czynności kapłan Eleazar, Jozue, syn Nuna, i książęta rodów izraelskich (specyfika uczestnictwa nie jest opisana). Sformułowanie „lipnê JHWH” („przed obliczem JHWH”) w drugim z tych tekstów sugeruje nie tylko ukierunkowanie na Boga czy obecność w świętej przestrzeni, ale też sytuację komunikacyjną, rozmowę, wymianę.

W Biblii Hebrajskiej pojawiają się także sformułowania: „jârâh lâkem gōrâl” – „los przypadł w udziale” (por. Joz 18,6), bezosobowe „jāšā’ ha gōrâl” – „wypadł los” (por. Joz 21,4) czy „waj’hî gōrâlâm” – „stały się losem” (por. Joz 21,40). Kontekst tych passusów pokazuje, że oswojenie przypadku poprzez losowanie dokonuje się z nakazu JHWH i że w taki sposób On przejmuje odpowiedzialność za sam akt i jego rezultaty. Na przykład ludzie mają dokonać podziału ziemi, ale jej przejęcie nie będzie pozostawione przypadkowi, lecz kolejno rzucane losy – jak w rozdziałach od trzynastego do dziewiętnastego Księgi Jozuego – wyprzedzą go, oswojając. Pewna przypadkowość w tej sytuacji i tak zapewne zaistniała, ponieważ granice ziem były uznaniowe, płynne.

W sposób naturalny u współczesnego odbiorcy rodzi się pytanie, czy taka metoda oswojania przypadku w sytuacji podziału ziemi czy wyznaczania prac

<sup>5</sup> Por. F. M i c k i e w i c z, *Ewangelia według św. Łukasza rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2011, s. 96.

(służby) była powszechnie akceptowana. Opisany w rozdziałach szesnastym i siedemnastym Księgi Liczb bunt Koracha pokazuje, że nie zawsze. Reakcja ludzi pozostawała nieprzewidywalna – w tym aspekcie przypadku nie dało się wyprzedzić. Zdaniem Artura Ławniczaka procedura losowania była jednak bardzo korzystna, gdyż niwelowała siłę nacisków społecznych w danej sytuacji wyboru, jak również ewentualne późniejsze poczucie krzywdy czy wyższości związane z wynikiem tego wyboru<sup>6</sup>. Wyrastającą z efektów tych procedur odpowiedzialność za przyszłość przesuwała na Boga. Tym samym przypadek zostawał poddany Bogu i pozostając przypadkiem – rzeczywistością nieznaną – zyskiwał rys ulokowanego w przestrzeni Bożego oddziaływania, a więc bezpiecznego dla człowieka, koordynowanego czy kontrolowanego przez Osobę kochającą ludzi.

Warto przywołać jeszcze ryt z Jom Kippur, wzmiankowany w ósmym wersecie szesnastego rozdziału Księgi Kapłańskiej, kiedy to spośród dwóch przyprowadzonych do Aarona kozłów wybierany był na drodze losowania ten przeznaczony dla Pana i ten dla Azazela. Tu wykluczenie przypadku nie przynosiło żadnych wymiernych korzyści danej społeczności. Inaczej jednak miała się rzecz, gdy losowanie przydziału pracy czy wkładu w życie społeczeństwa (por. np. Ne 10,35) pozwalało wykluczyć przypadkową sytuację, kiedy nikt nie poczułby się zobowiązany do podjęcia danej czynności.

#### NA POGRANICZU ASEKURACJI I MANIPULACJI

Rzucanie losu wydaje się stanowić formę ochrony – tak można wnioskować w oparciu o szósty werset dwudziestego czwartego rozdziału Księgi Ezechiela, gdzie w konsekwencji popełnionych przestępstw miasto pozbawienie jest owej możliwości. Kontekst ten sugeruje, że akt losowania oznaczałby powierzenie przypadku Bogu. Zdaniem Wenera Dommershausena stosowanie *gōrāl* wiązało się z pragnieniem uzyskania bezstronnej decyzji<sup>7</sup>. Klimat modlitwy, często towarzyszący tym sytuacjom, wskazuje na uznanie panowania Boga nad czasem<sup>8</sup>, a tym samym nad przypadkiem. Ciekawe, że Księga Daniela w trzynastym wersecie dwunastego rozdziału nie ogranicza *gōrāl* do teraźniejszości, lecz w takiej konwencji opisuje też rzeczywistość finalną, u celu dni (powraca motyw poruszony w trzecim wersecie dziewiątego rozdziału Księgi Koheleta). Przekład tego fragmentu w wersji Septuaginty tłumaczy „*gōrāl*”

<sup>6</sup> Por. A. Ł a w n i c z a k, *Losowanie jako procedura podejmowania decyzji w starożytnym Izraelu*, „*Studia Erasiana Wratislaviensia*” 2011, nr 5, s. 55.

<sup>7</sup> Por. D o m m e r s h a u s e n, dz. cyt., s. 451.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 453.

jako „doksa”, wskazując na pozytywny wymiar przypadku, który odsłania wartość czynów człowieka.

Nieco inny kontekst towarzyszy sposobom oswojania przypadku w księdze Estery. Siódmy werseł trzeciego rozdziału tego m<sup>e</sup>gillot ukazuje rzucanie losu od początku dwunastego roku panowania króla Aswerusa – sugeruje zatem, że wcześniej tej praktyki nie stosowano. Powodem jej podjęcia mogła być determinująca króla obawa przed przypadkiem albo zachęta ze strony Hamana, gdyż odbywa się to w jego obecności. Zastanawiająca – bo aż przesadna – jest częstotliwość losowań: w każdym dniu każdego miesiąca. Fakt, że nie dokonują się one przed JHWH ani też w obrębie rytu nie pada żadne odniesienie do Niego, sugeruje, że jest to praktyka amalekicka (Haman był Aggagitą, o czym informuje autor natchniony na początku trzeciego rozdziału księgi) albo perska (tu jednak powstaje pytanie, dlaczego zaczyna ona funkcjonować w życiu króla dopiero w dwunastym roku jego panowania). Zastosowanie frazy „pûr hû’ hagōrāl” (pur, czyli los) w siódmym wersecie trzeciego rozdziału (Est 3,7) wskazuje nie tylko na istotną rolę faktu próby oswojenia przypadku, ale również na wagę samego terminu. W sformułowaniu tym pojawia się częściowe zdublowanie semantyczne: akkadyjskie „puru” oznacza kamień i los<sup>9</sup>, natomiast jeśli wyprowadzić je z aramejskiego „prwîj” („zniszczyć”)<sup>10</sup> – nabiera konotacji negatywnych. Wśród Babilończyków słowo to funkcjonowało jako „przypadek” („los”). Później przybrało również znaczenie działu, części, ale pozostało w nim esencjalne „los”<sup>11</sup>. Rzucanie losu przez Hamana trzynastego dnia Nissan, jak podaje dwunasty werseł trzeciego rozdziału Księgi Estery, a więc przed paschą, miało stać się demonstracją wobec Żydów, mającą im uświadomić, że nie pozostają pod opieką JHWH<sup>12</sup>. Zamiar eksterminacji narodu wybranego, który ma się na mocy tego losowania urzeczywistnić trzynastego Adar (por. Est 3,13), spełnienie na niczym i satysfakcja Hamana obróci się w jego klęskę: tego samego dnia Żydzi będą walczyć ze swoimi przeciwnikami, a następnie świętować zwycięstwo. Przypadek, który miał być oswojony przez Hamana, a raczej zmanipulowany przez niego, okazuje się suwerenny. Unaoczni to Żydom, że ich wróg może chcąc nie chcąc podzielić los, jaki chciał im zgotować<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Por. H. R i n g g r e n, *Esther and Purim*, w: *Studies in the Book of Esther*, red. C.A. Moore, Ktav Publishing House, New York 1982, s. 188.

<sup>10</sup> Zob. J.C. R y l a a r s d a m, hasło „Purim”, w: *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, red. G.A. Buttrick, Abingdon Press, Nashville 1989, s. 968n.

<sup>11</sup> Por. A.D. C o h e n, *Hu Ha-goral: The Religious Significance of Esther*, w: *Studies in the Book of Esther*, s. 124.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 126.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 124.

W tekście hebrajskim tego m<sup>e</sup>gillot nie pojawia się imię JHWH, choć wszystkie wydarzenia sugerują, że to On stwarza szanse, okoliczności, kieruje losem<sup>14</sup>. Pur stanowi jakby ujawnienie ręki, która do tej pory była ukryta<sup>15</sup>. Haman wyznacza dzień realizacji zła, Bóg odwraca to na rzecz dobrego czasu dla Izraela<sup>16</sup>. To On na oczach człowieka i na jego prośbę – co można wnioskować w oparciu o dwunasty werset czwartego rozdziału Księgi Estery – ukazuje się jako sprawujący kontrolę nad przypadkiem. Tym samym człowiek mający z Nim kontakt, pozostający w przymierzu, ochroniony jest przed negatywnymi oddziaływaniami przypadku.

### ROZPOZNAWANIE TEGO, CO MA SIĘ WYDARZYĆ

Zaskoczenie, jakie powoduje przypadek, i związane z nim emocje zmieniają naturalny sposób reakcji na wydarzenia, osłabiając człowieka, intensyfikując lęk, wzmagając napięcie. Nic więc dziwnego, że starożytni, usiłując oswoić przypadek, dążyli do poznania choćby zasadniczych zrębów sytuacji z przyszłości, których przebieg nie był przewidywalny. W tym celu używane były efod oraz ’ûrîm i Tummîm. Etymologia pierwszego słowa nie jest pewna. Najprawdopodobniej „’ēpôd” („’ēpōd”) oznacza coś, co przykrywa jakiś element, ciasno go obejmuje na wzór sukni<sup>17</sup>. Najstarsze tradycje biblijne opisują go właśnie jako tkaninę, uznając za część kapłańskiego ubioru<sup>18</sup>, w którym można było wchodzić do Przybytku (por. 1 Sm 2,18). Najprawdopodobniej miał formę krótkiej szaty, przepasywanej na wysokości bioder. Nosił go na przykład Samuel (por. 1 Sm 2,18), kapłani z Nob (por. 1 Sm 22,18) czy Dawid, gdy tańczył przed Arką (por. 2 Sm 6,14). Identyfikację z ubraniem podważa jednak zastosowany w osiemnastym wersecie drugiego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela i osiemnastym wersecie dwudziestego drugiego rozdziału tejże księgi czasownik „nāšā””, który oznacza „podnieść”, „dźwignąć”, „unieść”, „nieść”, a nie „nosić ubranie” – kontekst wskazywałby więc raczej, że efod to jakiś przedmiot. W księgach powygnaniowych terminem tym określa się pas materiału, przetykany złotymi nićmi, wełną i lnem, przystosowany do utrzymania się na ciele<sup>19</sup>. Za jego pomocą zadawano Bogu pytania, oswajając w ten sposób

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Por. tamże.

<sup>16</sup> Por. tamże.

<sup>17</sup> Por. M. M a j e w s k i, *Wyroczenia efodu oraz urim i tummim w Biblii Hebrajskiej*, „Scripta Biblica et Orientalia” 4(2012), s. 96.

<sup>18</sup> Por. D. D z i a d o s z, *Urząd kapłana w epoce przedmonarchicznej*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 7(2010), s. 289.

<sup>19</sup> Por. tamże.

przypadek. Możliwe, że zabieg ten odzwierciedlał analogiczne czynności ludów ościennych. Wzmianki o „efodzie” (rdzeń „ipd”) pojawiają się bowiem w Ugarit, gdzie mianem tym określana jest suknia bogini Anat<sup>20</sup>, nakładana na jej posąg. Marcin Majewski przywołuje opinię Adolfa Lea Oppenheima, że w starożytnej Asyrii ubrania bóstw noszone były jako insygnia królewskie, poświadczenie posiadania przez władcę prerogatyw bóstwa i zarazem znak ochrony przezeń sprawowanej<sup>21</sup>. Nic więc dziwnego, że korzystano z nich, usiłując zapobiec negatywnym skutkom zaskoczenia generowanego przez przypadek. Specyfika odniesienia Dawida do efodu pokazuje, że rozpoznaje on w nim palladium Bożej obecności i autorytetu. Warte jest zauważenia, że według trzydziestego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela (por. 1 Sm 30,7-8) efod nie pozostaje w posiadaniu syna Jessego, lecz jest przynoszony przez Abiatarą, najprawdopodobniej z Przybytku. W tych kontekstach jawi się jako spoczywający w sanktuarium, a nie jako szata kapłana. Istotą efodu jest jego związek z JHWH, ubóstwienie przedmiotu natomiast jest równoznaczne z bałwochwalstwem (tak dzieje się pod koniec życia Gedeona<sup>22</sup> – por. Sdz 8,27). Oswajanie przypadku poprzez uzyskiwanie informacji czy zapewnienia od Boga za pomocą efodu pozwala na elementarne poczucie bezpieczeństwa wobec przyszłości i ułatwia podjęcie właściwych decyzji. Realność zabiegów potwierdza liczba wzmianek o nich w Biblii, a o randze efodu świadczy umieszczenie oznaczającego go słowa w czwartym wersecie trzeciego rozdziału Księgi Ozeasza wśród terminów takich, jak „ofiary”, „stele” i „posążki”. Kontekst świadczy o postrzeganiu ich jako gwarantujących kontakt z JHWH, dających namacalne doświadczenie komunikacji z Nim. Spośród nich jednak jedynie efod pełnił rolę osławiającego przypadek. W ten sposób według dwudziestego trzeciego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela (por. 1 Sm 23,9-12) korzysta z efodu Dawid w obliczu wiadomości o morderczych planach Saula, usiłując dowiedzieć się, czy może schronić się w Keili, czy mieszkańcy miasta wydadzą go w ręce Saula. Analogiczną czynność podejmuje wobec wątpliwości, czy podjąć poгон za Amalekitami, którzy najechali Siklag i wzięli w niewolę żony i dzieci Dawida i jego towarzyszy (por. 1 Sm 30,7-8). W obu tych przypadkach padają ze strony syna Jessego przy efodzie – w obecności efodu – pytania zamknięte skierowane do Boga. Odpowiedź jest prosta, natychmiastowa, uchwytana dla indagującego. Fakt ten ukazuje JHWH jako panującego nad przypadkiem, mającego możliwość dać człowiekowi wiedzę o przypadku i wykluczającego jego negatywne aspekty.

<sup>20</sup> Por. Majewski, dz. cyt., s. 97.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 98. Por. też: A.L. Oppenheim, *The Golden Garments of the Gods*, „Journal of Near Eastern Studies” 8(1949) nr 3, s. 172, 176.

<sup>22</sup> Por. Majewski, dz. cyt., s. 101.

Z efodem rozumianym jako szata związany był pektorał, stanowiący coś na kształt kieszeni albo torby zawierającej 'Ūrîm i tummîm. Termin „urim” (hebr. 'urîm) wywodzi się od „ur” – blask ognia, płomień, lub „'ôr” – światło, blask, świecić, a tummim od „tāmam” – być kompletnym, całym, skończonym. 'Ūrîm i tummîm wspominane są w wielu tekstach starożytnego Bliskiego Wschodu jako narzędzia kleromancji<sup>23</sup>. Trudno jednoznacznie orzec, czym były. Najczęściej, podążając za współczesną interpretacją żydowską przedstawianą w Temple Institute w Jerozolimie, kojarzy się je z dwoma lub jednym kamykiem, z tej racji, że mieściły się w pektorale arcykapłana. Nie wiadomo też, jak dokładnie wyglądała technika ich wykorzystywania<sup>24</sup>. Marcin Majewski w swoim opracowaniu przywołuje brzmienie czterdziestego pierwszego wersetu czternastego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela w poprawionej wersji Septuaginty, gdzie pojawia się wzmianka o 'ûrîm i Tummîm: „Jeśli ja jestem winien czy mój syn Jonatan, niech JHWH, Bóg Izraela, da 'ûrîm; a jeśli winien jest lud Izraela, niech da tummîm” (1 Sm 14,41)<sup>25</sup>. Zdaniem tego egzegety tekst ten pozwala na konstatację, że każdy z nich ukazywał inną odpowiedź, prawdopodobnie jeden „tak”, a drugi „nie”<sup>26</sup>. Forma liczby mnogiej, jaką posiadają oba te hebrajskie terminy, sugeruje, że desygnatów mogło być więcej, co było przydatne na przykład we wskazywaniu wybranych spośród większej liczby osób. 'Ūrîm i Tummîm wyrzucane z pektorału przez arcykapłana miały doprecyzować odpowiedź Boga udzielaną na pytania zadawane w imieniu Izraela. Starożytny sposób oswojenia przypadku zyskiwał tu formę dialogu z Bogiem, w którym On dawał poznać swoje zdanie poprzez kamyk (kamyki). Majewski zwraca uwagę na meryzm, jaki tworzą urim i tummim z racji rozpoczynających je liter pierwszej i ostatniej alfabetu hebrajskiego<sup>27</sup>. Seymour Rossel wyjaśnia, że tak jak światło jest pierwszym stworzonym elementem świata, tak celem świata jest pełnia<sup>28</sup>, co analogicznie obrazuje zamykanie w 'ûrîm i Tummîm pewnej całości. Tekst dwudziestego wersetu dwudziestego ósmego rozdziału Księgi Wyjścia, formułując nakaz ustawicznego noszenia pektorału przez Aarona, opisuje cel tego nakazu za pomocą słowa „mišpāt” sugerującego rozeznanie, wskazanie właściwej drogi, odgraniczenie rozwiązania błędnego od właściwego. 'Ūrîm i Tummîm mają być zawsze na sercu Aarona, a poznanie ma się dokonywać przed Bogiem. Ten sposób oswojenia przypadku zastrzeżony był dla arcykapłana.

<sup>23</sup> Szerzej na ten temat zob. A.M. K i t z, *The Plural Form of 'Ūrîm and Tummîm*, „Journal of Biblical Literature” 116(1997) nr 3, s. 403-410.

<sup>24</sup> Por. M a j e w s k i, dz. cyt., s. 103.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 104.

<sup>26</sup> Por. tamże.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 103.

<sup>28</sup> Por. S. R o s s e l, *The Torah: Portion by Portion*, Torah Aura Productions, Los Angeles 2007, s. 133. Por. M a j e w s k i, dz. cyt., s. 103.

## NIEAPROBOWANE UPREDZANIE PRZYPADKÓW

W piątym wersecie siedemnastego rozdziału Księgi Sędziów wraz z efodem zostają wymienione t̄rāpîm jako jedne z podstawowych przedmiotów sankcjonujących istnienie sanktuarium. Egzegeci wyprowadzają etymologię „t̄rāpîm” od „rāpā” – „leczyć” albo od „rāpāh” – „lekceważenie”<sup>29</sup>. Niektórzy wiążą ją z ugaryckim rdzeniem opisującym narastającą słabość<sup>30</sup>. Mimo że termin „t̄rāpîm” nie jest dookreślony w Biblii Hebrajskiej, to teksty z Nuzi, zawierające analogiczne określenia, pozwalają rozpoznać, że jego desygnaty służyły przywoływaniu bożków domowych, duchów albo też posiadały formę kultycznych świeczników<sup>31</sup>. W tekstach z Emar są one łączone z przodkami, kultem przodków, duchami śmierci<sup>32</sup>. Wydaje się, że właśnie w oparciu o relację z ojcami oraz obecność w kontakcie z bożkami t̄rāpîm służyły jako osławiające przypadki, pozwalające zaufać, że dzięki przodkom czy bożkom nikt z aktualnie żyjących nie zostanie dotknięty przez negatywny los. O przekonaniu o wartości oraz sile oddziaływania t̄rāpîm świadczy fakt ich kradzieży, której dokonuje Rachela (por. Rdz 31,19), i uporczywe poszukiwanie ich przez Labana (por. Rdz 31,30-31). Nawet przy założeniu, że chodziło o materię, z której były wykonane figurki – jak można by wywnioskować z historii Mikiego (por. Sdz 17,5; 18,14-17) – to warunkowane nimi w tej samej historii ustanowienie sanktuarium przesuwa jednak akcent na ich kultyczny charakter. Obecność t̄rāpîm nawet w domu Dawida (por. 1 Sm 19,13.16) sugeruje, że uważano je za skutecznie osławiające przypadek. Sytuacje odwoływania się do nich, w kontraście do wymienionych wcześniej losów i efodu, nie zawierają odniesień do JHWH. Przez autora natchnionego Drugiej Księgi Królewskiej (por. 2 Krl 23,24) t̄rāpîm kwalifikowane są wręcz jako bałwochwalcze, dlatego zostają usunięte przez Jozjasza. Tekst drugiego wersetu dziesiątego rozdziału Księgi Zachariasza konstatuje, że uzyskiwane za ich pomocą informacje są błędne. Fakt ten pokazuje, że poszukiwanie sposobów oswojenia przypadków w starożytności nie zawsze uwieńczone było sukcesem. T̄rāpîm jako związane z przodkami, a więc osobami, co do których atencji i życzliwości indagujący ma pewność, poświadczają poszukiwanie poczucia bezpieczeństwa, w które uderza sytuacja przypadku.

Starożytni usiłowali też wykluczyć przypadek poprzez zyskanie wpływu na kształt wydarzeń. Dokonywało się to za pomocą zachowań (rytów)

<sup>29</sup> Por. K. v a n d e r T o o r n, Th. J. L e w i s, hasło „רַפְּיָה”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 15, tłum. D.E. Green, red. G.R. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, Grand Rapids, Michigan 2006, s. 778.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 779.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 780n.

magicznych, czyli czynności i słów mających oddziaływać na bóstwo. Nie było wątpliwości co do faktu, że istnieją siły kształtujące przyszłość, ale też uważano, że można wywrzeć na nie wpływ. U podstaw tego stanowiska leżało przekonanie o istnieniu w świecie pewnego porządku – w Egipcie określano go mianem „Ma’at”, a w Mezopotamii „Me”<sup>33</sup>, natomiast na terenie Dalekiego Wschodu „Rta”<sup>34</sup>. W dolinie Nilu porządek ten postrzegany był jako kreujący i konstytuujący kosmos oraz posiadający moc jednoczenia bóstw z poszczególnymi elementami stworzenia, a z człowiekiem – dzięki praktykowaniu przezeń określonego systemu moralnego<sup>35</sup>. W jakimś stopniu układ ten pozostawał zależny od bogów, ale – zdaniem Janusza Lemańskiego – częściowo również poza ich wpływem, co potwierdzały między innymi anomalie pogodowe<sup>36</sup>. Co ciekawe, analogiczne pojęcie nie występuje w Biblii. Mądrość, jedyna hipostaza, jaka jest w niej wzmiankowana, pojawia się jedynie w tekstach sapiencjalnych i opisuje akt komunikacji i jej treść kierowaną przez JHWH ku człowiekowi. Posiada więc rys relacyjny i dynamikę, która oddziałuje na człowieka, zatem i wpływ na nią można uzyskać tylko na drodze kontaktu, komunikacji, nie zaś rytu. W kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu podejmowano różnorodne czynności, aby zmanipulować bogów, sprawić, by zrobili to, czego pragnie człowiek, i w ten sposób zapobiec wydarzeniom przyszłości. Panowało na przykład przekonanie, że klęski żywiołowe mogą zostać powstrzymane przez prześlągane, nasycone ofiarą bóstwo. Pojawiały się więc różnego rodzaju zaklęcia, amulety i rytuały. Biblia potępia je, ponieważ niwelują relację z Bogiem, która stanowi podstawę jahwizmu. Tekst dwudziestego szóstego wersetu dziewiętnastego rozdziału Księgi Kapłańskiej, który piętnuje wróżbiarstwo, nie wskazuje, jakie konkretnie czynności pod tym terminem się kryją. Lemański w oparciu o kontekst stawia tezę o wzmiankowaniu w tym wersecie rytuałów mających na celu kontakt ze zmarłymi lub z bóstwami chtonicznymi<sup>37</sup>. Sugerowałoby to praktykę ochrony życia przed przypadkowym zagrożeniem przez powstrzymanie go, zanim zaistnieje. Przeciwno wróżbom i nekromacji występuje autor natchniony w trzydziestym pierwszym wersecie dziewiętnastego rozdziału Księgi Kapłańskiej – konsekwencją podejmowania tych praktyk jest wyłączenie ze społeczności, co obwieszcza

<sup>33</sup> Por. J. L e m a ń s k i, „Nie pozwolisz żyć czarownicy” (*Wj 22,17*). *W poszukiwaniu właściwego rozumienia jednego ze starotestamentalnych praw*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 26(2019), s. 12.

<sup>34</sup> Por. D. N. P r e m n a t h, *The Concepts of Rta and Maat: A Study in Comparison*, „*Biblical Interpretation*” 2(1994) nr 3, s. 326.

<sup>35</sup> Por. H. G r i f f i n, *(Dis)Order in the Court: Sanctioned Dishonesty in the Hall of Two Maats*, „*Journal of the School of Religious Studies*” 47(2019), s. 156n.

<sup>36</sup> Por. L e m a ń s k i, dz. cyt., s. 12.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 24.

w kolejnym rozdziale, w wersecie szóstym (por. Kpł 20,6). Analogiczne stanowisko prezentuje Księga Ezechiela w rozdziale trzynastym, w wersetach od osiemnastego do dwudziestego pierwszego, stawiając praktyki wróżbiarskie w opozycji do kontaktu z JHWH.

Kontrowersyjnym tematem jest poszukiwanie znaku – „nhš”. Rdzeń ten w języku arabskim oznacza omen<sup>38</sup>. Ponieważ etymologicznie wywodzi się z niego również termin określający węza, przypisywano mu konotacje analogiczne do czynności zaklęcia, która miała zapobiegać agresji tego zwierzęcia<sup>39</sup>. Sposobom osławiania przypadku poprzez nhš wspomnianym w pierwszym wersecie dwudziestego czwartego rozdziału Księgi Liczb zostaje przeciwstawione – dwa wersety dalej – działanie Bożego Ducha (por. Lb 24,3), co potwierdza władzę Boga nad losem. Jak podaje trzydziesty trzeci werset szesnastego rozdziału Księgi Przysłów: „We fałdy sukni wrzuca się losy [przypadki – J.N.], ale Pan sam rozstrzyga” (Prz 16,33). Na tyle człowiek zyskuje dostęp do Bożych rozwiązań, na ile angażuje się w kontakt z Bogiem. Z Jego strony wola relacji i bliskości zagwarantowana jest przymierzem. Z przywołanych tekstów wyłania się zawarte w Biblii Hebrajskiej kryterium aprobaty sposobów osławiania przypadku: jest nim wpływ podejmowanej czynności czy przedmiotu służącego okiełznaniu losu na relację danego człowieka z Bogiem<sup>40</sup>. Potwierdza to *passus* od drugiego do szóstego wersetu trzynastego rozdziału Księgi Powtórzonego Prawa.

\*

Próby osławiania przypadku podejmowane przez starożytnych Izraelitów, a opisane w Biblii Hebrajskiej wydają się mieć u podstaw ludzkie pragnienie uzyskania poczucia bezpieczeństwa. Poszukiwanie go na drodze religii jest – według Émile’a Durkheima – zrozumiałe ze względu na integrującą rolę wspólnoty, którą tworzy religia, i więzi rodzinnych, które w nią wprowadzają<sup>41</sup>. Wyraża się w istotny sposób również poprzez poszukiwanie wiedzy<sup>42</sup>, a jej percepcję wzmacniają elementy wizualne, takie jak wielobarwność pektorału, czy dotykowe, jak „namacalność” ’ûrîm i Tummîm. Lęk przed nieznanym,

<sup>38</sup> Por. R. P i n d e l, *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2003, s. 102.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 103.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 89.

<sup>41</sup> Cyt. za: H. M a m z e r, *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008, s. 25. Por. E. D u r k h e i m, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 472.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 45.

wielokrotnie implikowany poczuciem winy, ale także autopsją skłania do poszukiwania logiki przypadkowości<sup>43</sup>. I tu nabyta przez obserwację świadomość harmonii świata ugruntowuje przekonanie, że jest Ktoś, kto zna przypadek z racji swojej transcendencji. Kształtuje też przekonanie, że jeśli są zasady, prawa, które podlegają percepcji, to można też dążyć do poznania przypadku. Ciekawie z myśleniem biblijnym koresponduje wniosek Boecjusza odnośnie do przypadku – niech zatem wniosek ten posłuży za konkluzję powyższych rozważań: „W istocie nie stało się to z niczego, gdyż ma to swoje własne przyczyny, których nieprzewidywany i niespodziewany zbieg wywołał wrażenie przypadku [...]. Tak więc można powiedzieć, że przypadek jest to nieprzewidywany wynik zbiegających się przyczyn w tych rzeczach, które dla jakiejś sprawy się dzieją”<sup>44</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Boeticus, Anitius Manilius Torquatus Severinus. “O pocieszeniu, jakie daje filozofia.” Translated by Leon Jakimowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962.
- Botterweck, G. Johannes, and Helmer Ringgren, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 2 (s.v. “גִּרְגָּל” by Werner Dommershausen). Translated by David E. Green. Michigan: Grand Rapids, 1975.
- Botterweck, G. Johannes, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 14, s.v. “תְּרַפִּים” (by Karel van der Toorn and Theodore J. Lewis). Translated by David E. Green. Michigan: Grand Rapids, 2006.
- Buttrick, George A., ed. *The Interpreters’s Dictionary of the Bible*, s.v. “Purim” (by J. Coert Rylaarsdam). Nashville: Abingdon Press, 1989.
- Cohen, Abraham D. “Hu Ha-goral: The Religious Significance of Esther.” In *Studies in the Book of Esther*. Edited by Carrey A. Moore. New York: Ktav Publishing House, 1982.
- Dziadosz, Dariusz. “Urząd kapłana w epoce przedmonarchicznej.” *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 7 (2010): 281–313.
- Griffin, Hannah. “(Dis)Order in the Court: Sanctioned Dishonesty in the Hall of Two Maats.” *Journal of the School of Religious Studies* 47 (2019): 151–71.
- Kitz, Anne Marie. “The Plural Form of ’Ūrîm and Tummîm.” *Journal of Biblical Literature* 116, no. 3 (1997): 401–11.

<sup>43</sup> Por. N.N. T a l e b, *Czarny labędz. Jak nieprzewidywane zdarzenia rządzą naszym życiem*, tłum. O. Siara, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2020, s. 420-425.

<sup>44</sup> A.M.T.S. B o e t i c u s, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, ks. V, tłum. L. Jakimowicz, PWN, Warszawa 1962, s. 125.

- Lemański, Janusz. “‘Nie pozwolił żyć czarownicy’ (Wj 22,17): W poszukiwaniu właściwego rozumienia jednego ze starotestamentalnych praw.” *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 26 (2019): 11–32.
- Ławniczak, Artur. “Losowanie jako procedura podejmowania decyzji w starożytnym Izraelu.” *Studia Erasmiana Wratislaviensia*, no. 5 (2011): 49–67.
- Majewski, Marcin. “Wyrocznia efodu oraz urim i tummim w Biblii Hebrajskiej.” *Scripta Biblica et Orientalia* 4 (2012): 91–107.
- Mamzer, Hanna. *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego: Uwarunkowania społeczno-kulturowe*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2008.
- Mickiewicz, Franciszek. *Ewangelia według św. Łukasza rozdziały 1–11: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2011.
- Oppenheim, A. Leo. “The Golden Garments of the Gods.” *Journal of Near Eastern Studies* 8, no. 3 (1949): 172–93.
- Pikor, Wojciech. *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem: Studium historyczno-teologiczne księgi Ezechiela*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2013.
- Pindel, Roman. *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*. Kraków: Dom Wydawniczy Rafael, 2003.
- Popielewski, Wojciech. “Prorocka lektura historii.” *Verbum Vitae* 16 (2009): 85–106.
- Premnath, Devadasan Nithya. “The Concepts of Rta and Maat: A Study in Comparison.” *Biblical Interpretation* 2, no. 3 (1994): 325–39.
- Ringgren, Helmer. “Esther and Purim.” In *Studies in the Book of Esther*. Edited by Carrey A. Moore. New York: Ktav Publishing House, 1982.
- Rossel, Seymour. *The Torah: Portion by Portion*. Los Angeles: Torah Aura Productions, 2007.
- Taleb, Nassim Nicholas. *Czarny łabędź: Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*. Translated by Olga Siata. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2020.
- Walton, John H., Victor H. Matthews, and Mark W. Chavalas. *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*. Translated by Zbigniew Kościuk. Warszawa: Vocatio, 2005.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Joanna NOWIŃSKA – Oswoić przypadek. Aprobowane i dyskredytowane sposoby przejścia kontroli nad przypadkiem ukazane w Biblii Hebrajskiej

DOI 10.12887/36-2023-2-142-05

Celem artykułu jest prezentacja ukazanych w Biblii Hebrajskiej sposobów przejścia kontroli nad zdarzeniami mającymi charakter przypadku. Przywołana zostaje procedura wyprzedzenia przypadku przez losowania za pomocą

*gōrāl* – podejmowana w sytuacji podziału ziemi Izraela, posługi w Przybytku, wyboru zwierzęcia w Jom Kippur, prac na rzecz społeczności – asekuracja od przypadku poprzez przenoszenie odpowiedzialności na JHWH oraz manipulacja przypadkiem, na przykładzie *pur* z księgi Estery. Scharakteryzowane są starania o uzyskanie choćby częściowego rozpoznania przypadku za pomocą *efodu*, *ûrîm* i *Tummîm* oraz odrzucane przez Biblię Hebrajską *tʳrāpîm* i magia. Z przeprowadzonych analiz terminów i kontekstów (z odniesieniem do metod literackich i uwzględnieniem specyfiki kultury i języka) wyłania się stymulujące próby osvajania przypadku dążenie Izraelitów do utrzymania poczucia bezpieczeństwa, przekonanie o logice wydarzeń oraz wszechmocy Boga i Jego miłości do ludzi. Wniosek o niemożliwości manipulacji przypadkiem, przekraczającej przypadek transcendencji JHWH, jak i o kluczowym w próbach osvajania przypadku włączaniu wszystkich działań w przestrzeń relacji z Bogiem stymuluje do dalszych badań na temat proroctw jako innej kategorii – bo dotyczącej ochrony przed przypadkiem zakorzenionym w konsekwencjach niewłaściwych decyzji Narodu Wybranego.

Słowa kluczowe: przypadek, los, *efod*, *ûrîm* i *tummîm*

Kontakt: Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski,  
ul. Bankowa 12, 40-007 Katowice  
E-mail: [joanna.nowinska@us.edu.pl](mailto:joanna.nowinska@us.edu.pl)  
<https://us.edu.pl/wydzial/wtl/osoby/s-dr-hab-joanna-nowinska/>

Joanna NOWIŃSKA, Taming Coincidence: Acceptable and Unacceptable Ways to Take Control of Chance, as Depicted in the Hebrew Bible

DOI 10.12887/36-2023-2-142-05

The purpose of the article is to present the methods described in the Hebrew Bible for taking control of chance events. The paper discusses the strategy to anticipate chance by drawing lots (using *gōrāl*) in the situations of land division, service in the Tabernacle, selection of an animal for the Yom Kippur sacrifice, and work for the community. The author shows protective measures adopted against chance, such as transferring responsibility to YHWH and manipulation of chance, as seen in the example of *pur* in the Book of Esther. Efforts to obtain even partial insight into chance by means of *ephod*, *ûrîm* and *tummîm* are characterized, as well as the application of *tʳrāpîm* and magic, the latter rejected by the Hebrew Bible. The analyses of terms and contexts, with reference to literary methods and taking into account the specificities of culture and language, reveal the desire to maintain a sense of security and the faith in the logic of events, as well as in God's omnipotence and love for people as factors inspiring attempts to control chance. The conclusions about the impossibility to manipulate chance, the transcendence of YHWH which goes beyond chance, and attempts, crucial for taming coincidence, to include all human activities in the space of the relationship with God prompt further research on prophecy

as a category concerning protection against coincidences due to the Chosen People's wrong decisions.

Keywords: coincidence, fate, *ephod*, *urim* and *tummim*

Contact: Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski,  
ul. Bankowa 12, 40-007 Katowice, Poland

E-mail: [joanna.nowinska@us.edu.pl](mailto:joanna.nowinska@us.edu.pl)

<https://us.edu.pl/wydzial/wtl/osoby/s-dr-hab-joanna-nowinska/>