

MARCIN MAJEWSKI

## WYROCZNIA EFODU ORAZ URIM I TUMMIM W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

### 1. ZARYS PROBLEMATYKI

Wyrocznia to instytucja funkcjonująca na całym starożytnym Wschodzie, rozumiana najogólniej jako słowo od bóstwa, wyraz jego woli w konkretnej sprawie. W dokumentach odnalezionych w różnych miejscach Bliskiego Wschodu (np. w Ebla, Ugarit czy Mari) odkryto wiele takich spisanych wyroczni lub aluzji do nich. Również literatura biblijna daje świadectwa obecności instytucji wyroczni i oprócz przedstawiania Boga objawiającego się człowiekowi ukazuje człowieka, który szuka słowa Bożego właśnie w wyroczni.

W Biblii możemy znaleźć bardzo wiele sposobów, jakimi ludzie usiłowali uzyskać odpowiedź Boga:

- astrologia (badanie gwiazd)
- hepatoscopia (przepowiadanie z wątroby zwierząt ofiarnych)
- hydromancja (studnie i źródła jako miejsca wyroczni)
- czytanie z runa
- dendromancja (przepowiadanie na podstawie drzew, lasek i strzał)
- *terafim* (posążki bóstw lub rzeźbione kamienie jako miejsca wyroczni)
- sny (np. inkubacja sakralna)
- nekromancja (radzenie się duchów zmarłych) itp.

Choć świadectwa wymienionych praktyk pojawiają się w Biblii, to jednak wszystkie te sposoby uzyskiwania wyroczni zostały przez autorów biblijnych potępione, niektóre bardzo wcześnie (np. *terafim* w Rdz 35,2), jako nieortodoksyjne<sup>1</sup>.

Takimi narzędziami uzyskiwania wyroczni były też „efod” oraz losy „urim i tummim”. Teksty o korzystaniu z nich są w Biblii dość liczne i w przeciwieństwie do powyższych prawomocność wyroczni efodu i losów, choć historycznie z czasem zarzucona, nigdzie nie została zakwestionowana. Rodzą się więc pytania: dlaczego? Co to za praktyki? Pytania tym ważniejsze dla teologa, ponieważ wyrocznia losów nie została zakwestionowana w Nowym Testamencie, a nawet jest powiedziane, że Apostołowie ją praktykują (por. Dz 1,26). W artykule skupię się zatem na omówieniu kwestii problemowych związanych z tymi dwoma narzędziami wyroczni.

Efod oraz urim i tummim to dosyć zagadkowe przedmioty Starego Testamentu. Do czego służyły? W jaki sposób były wykorzystywane? Czy były skuteczne? Dlaczego nigdy nie zostały zakwestionowane przy jednoczesnym zakazie wszystkich podobnych praktyk? Czym tak naprawdę jest efod: szatą kapłana, skrzynką z losami czy wizerunkiem bóstwa? Jaki jest jego związek z Arką Przymierza? Jak wyglądały urim i tummim i ile ich było? Jaki jest ich związek z efodem? Kiedy i jak oba narzędzia wyroczni pojawiły się w Izraelu, jak długo były używane? Czy używano ich w procesach karnych do wskazania winnego? Obok tych ważnych kwestii, rodzą się też pytania natury teologicznej: dlaczego do rozpoznania woli Bożej używano fizycznych przedmiotów i prymitywnych technik? Jaki jest ich stosunek do zjawiska profetyzmu? Jakie to ma znaczenie dla teologii objawienia i teologii natchnienia? Pytań rodzi się więcej, w artykule ograniczę się jednak do najważniejszych kwestii natury historyczno-egzegetycznej.

## 2. FUNKCJONOWANIE WYROCZNI W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

Rzadko która postać Starego Testamentu miała ten przywilej, że bez pośredników osobowych czy rzeczowych kontaktowała się z JHWH – jak Mojżesz czy prorocy, którzy słyszeli głos Boga. Większość Izraelitów, w tym królowie, radziła się Boga za pośrednictwem wyroczni. Do jej uzyskania służyły efod oraz urim

<sup>1</sup> Zob. szerzej R. Pindel, *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003.

i tummim. Były to narzędzia do zapytywania się JHWH i uzyskiwania odpowiedzi na ważne pytania, zwłaszcza dotyczące najbliższej przyszłości.

Wyrocznie przekazywane przez urim i tummim czy przez efod miały formę krótkich, najczęściej potwierdzających czy przeczących odpowiedzi na pytania: „Po tych wydarzeniach radził się Dawid Pana, pytając Go: «Czy mogę się udać do którego z miast judzkich?» Pan odrzekł: «Możesz iść»” (2 Sm 2,1)<sup>2</sup>. Albo: „Odezwał się Dawid do Abiatar, kapłana: «Przynies mi – proszę – efod». I Abiatar przyniósł efod Dawidowi. Dawid radził się Pana, pytając: «Czy mam ścigać tę zgraję?» I dał mu odpowiedź: «Ścigaj»” (1 Sm 30,7n). Odpowiedź wyroczni w obu przypadkach brzmiała: *Tak*.

Co ciekawe, w opinii autorów biblijnych wyrocznia nie była czymś mechanicznym – to znaczy nie było tak, że zawsze jakąś odpowiedź da się wylosować (jak w przypadku rzutu monetą, gdy zawsze wypadnie „orzełek” lub „reszka”). Bóg dysponował swobodą udzielenia bądź nieudzielenia wyroczni. Np. w 1 Sm 14,37 czytamy, że Saul pytał, czy ma uderzyć na Filistynów i czy Bóg odda ich w ręce Izraela, „ale Bóg nie dał mu w tym dniu odpowiedzi”. W innym miejscu czytamy: „Radził się Saul Pana, lecz Pan mu nie odpowiadał ani przez sny, ani przez urim<sup>3</sup>, ani przez proroków” (1 Sm 28,6). Jak działały urim i tummim, skoro odpowiedź nie zawsze była możliwa? Przecież najczęściej losy te kojarzy się z dwoma kamieniami, z których zawsze jeden da się wylosować. Przez proroka Ezechiela Bóg oświadczy: „Tak mówi Pan Bóg: Przyszliście po to, by szukać u Mnie rady? Na moje życie! Nie pozwolę na to, byście się Mnie radzili – wyrocznia Pana Boga” (Ez 20,3). Są to bez wątpienia ważne głosy, wskazujące, że już wtedy do tematu wyroczni JHWH nie można było podchodzić w sposób mechaniczny czy magiczny. Dalej jednak pozostaje problem funkcjonowania przedmiotów do uzyskiwania wyroczni, skoro nie zawsze „odpowiedź” Boga była możliwa. Niektórzy badacze przypuszczają (szerzej o tym niżej), że brak wyroczni ogłaszano wtedy, gdy nic nie wychodziło z kieszeni lub gdy oba losy wychodziły razem. W przypadku kamieni wydaje się to jednak mało przekonujące. Być może chodziło o trzeci los, pusty, oznaczający brak wyroczni, ale z braku świadectw biblijnych i odkryć pozabiblijnych pozostaje to, póki co, w sferze domysłów.

W powyższym tekście Ezechiela pojawia się czasownik קָסַם *qāsam*, który wraz z jego derywatem, rzeczownikiem קֶסֶם *qesem*, określa w Biblii hebrajskiej rzeczywistość radzenia się wyroczni, wróżenia, radzenia się duchów zmarłych

<sup>2</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne pochodzą z Biblii Tysiąclecia, czyli *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2007.

<sup>3</sup> Wyrażenie „urim” jest tu figurą retoryczną *pars pro toto*, polegającą na wyrażeniu całości przez część.

czy przepowiadania przyszłości<sup>4</sup>. Sam czasownik używany jest na oznaczenie czynności zasięgnięcia wyroczni bez wyszczególniania środków czy sposobów do jej uzyskania (18 razy, wyj. w 1 Sm 28,8). Rzeczownik *qesem* (12 razy w Biblii) także nie jest ściśle dookreślony. Nie wiadomo, czy w danym monecie chodzi o czynność, efekt tej czynności, osobę czy przedmiot do zasięgnięcia wyroczni. Np. w Lb 22,8 jedni tłumacze widzą *osobę* (Biblia Tysiąclecia: „zaopatrzeni w dary dla *wieszczą*”; podobnie Biblia warszawsko-praska), inni samą *czynność* lub jej *efekt* (Biblia warszawska: „mając zapłatę za wróżbę”; podobnie Biblia gdańska i Cylkow). W przybliżeniu rdzeń **קספ** wskazuje na praktykę zasięgnięcia wróżby/wyroczni (przez losowanie), zob. np. Pwt 18,10; 2 Krl 17,17; Ez 13,23).<sup>5</sup>

Instytucja wyroczni (wróżbita plus przedmiot do zasięgnięcia wróżby) zlokalizowana była najczęściej w sanktuariach, takich jak świątynia Apolla w Delfach czy wyżyna w Gibeonie, na której Salomon miał sen od Boga (zob. 1 Krl 3,4-15). W Księdze Rodzaju 25,22 powiedziano, że Rebeka poszła „poradzić się JHWH” (czasownik **קספ**), co – zgodnie ze zwyczajnym użyciem tej formuły – oznaczało, iż poszła do jakiegoś sanktuarium prosić o wyrocznię, gdyż to właśnie w sanktuariach izraelskich przechowywano oba święte przedmioty. Pośrednikiem w przekazywaniu wyroczni był kapłan, a przedmioty wyroczni były ściśle związane z jego posługą. Można zaryzykować stwierdzenie, że funkcja przekazywania słowa JHWH za pomocą wyroczni była jedną z najstarszych funkcji kapłańskich w Izraelu. Potwierdza to stary tekst błogosławieństwa Mojżesza z Pwt 33, w którym zadanie udzielania wyroczni przez synów Lewiego jest wyliczone przed funkcją nauczania Tory i służbą ołtarza:

Do Lewiego powiedział: Twoje tummim i urim są dla oddanego ci męża, wypróbowałaś go w Massa, spierałaś się z nim u wód Meriba. O ojcu swym on mówi i o matce: Ja ich nie widziałem, nie zna już swoich braci, nie chce rozpoznać swych dzieci. Tak słowa Twego strzegli, przymierze Twoje zachowali. Niech nakazów Twych uczą Jakuba, a Prawa Twego – Izraela, przed Tobą palą kadzidło, na Twoim ołtarzu – ofiarę doskonałą (Pwt 33,8-10).

Dziś wiemy na pewno, że składanie ofiar nie jest najstarszą funkcją kapłańską. Do składania ofiary w okresie nomadycznym uprawniony był bowiem każdy ojciec-przywódcą rodziny czy rodu (zob. np. Rdz 22; 31,54)<sup>6</sup>. Także nauczanie

<sup>4</sup> L. Koehler, W. Baumgärtner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, tłum. zbiorowe, red. naukowa wyd. polskiego P. Dec, Warszawa 2008, 178-179. Oprócz tego słowa, „wyrocznia” określana jest także hebrajskim terminem **קספ** *n'um* lub zwrot **יהוה קספ** *n'um JHWH* – wskazującym na wypowiedź Boga przez usta proroka.

<sup>5</sup> *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids–Michigan 2004, 72-74 (hasło **קספ**).

<sup>6</sup> Ofiary istniały dużo wcześniej niż instytucja kapłaństwa; zob. np. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, 361.

nie jest wczesną funkcją kapłańską. Ono chyba najpóźniej stało się rolą kapłana i rozwinęło się na pewno w niewoli babilońskiej, gdy z braku świątyni i jej ofiarniczego kultu Księga (Tora) stała się podstawą judaizmu biblijnego. Jeśli chodzi o służbę w sanktuarium, jedną z głównych, a może i jedną z najstarszych, czynności starożytnego kapłana izraelskiego było przekazywanie słowa JHWH i uzyskiwanie Bożej odpowiedzi na pytania (zob. też 1 Sm 22,18; 2,28).

Jako narzędzie wyroczni (w bliżej nieokreślony sposób) mogła służyć Arka Przymierza, co zasugerowane jest przez wczesny tekst w Sdz 20,27n: „Następnie pytali się Izraelici Pana (była tam bowiem w tamtym czasie Arka Przymierza Boga, którą wówczas obsługiwał Pinchas, syn Eleazara, syna Aarona), mówiąc: «Czyż jeszcze mamy wyruszyć do walki z potomkami Beniamina, braćmi naszymi, czy też mamy jej zaniechać?» Odpowiedział im na to Pan: «Idźcie, jutro bowiem wydam ich wam w ręce». Arka kilkakrotnie pojawia się zamiast efodu w kontekście kapłana przynoszącego wyrocznię. W 1 Sm 14,18 czytamy: „Saul powiedział do Achiasza: «Przynies Arkę Bożą!» Była bowiem w tamtym czasie Arka Boża u synów Izraela”<sup>7</sup>.

Chodziło Saulowi o zasięgnięcie wyroczni, na co wskazuje kontekst. W związku z tym wszystkie przekłady polskie idą za poprawką *Septuaginty* – zasugerowaną przez ów kontekst i przez 1 Sm 14,3<sup>8</sup> – i w miejsce „Arki Bożej” wstawiają tu dwukrotnie efod. Czy taka poprawka jest uzasadniona (zwłaszcza gdy widzimy podobieństwo podkreślonych formuł)? Żywa dyskusja na ten temat toczy się od niemal stu lat<sup>9</sup>, pytanie jednak o związek Arki z efodem nadal pozostaje otwarte. Być może dopiero nowe odkrycia posuną dyskusję dalej. Przejdźmy teraz do omówienia obu przedmiotów służących do uzyskiwania wyroczni.

<sup>7</sup> Tłum. własne, by ukazać podobieństwo formuły z poprzednim cytatem z Sdz 20.

<sup>8</sup> „Achiasz syn Achituba, brata Ikaaboda, syna Pinchasa, syna Helego, kapłana Pańskiego w Szilo, nosił wtedy efor”.

<sup>9</sup> W.R. Arnold w swej pracy z 1917 r. (*Ephod and Ark. A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Cambridge 1917) na podstawie tego fragmentu MT i poprawki LXX stwierdził, że w Izraelu pierwotnie było więcej niż jedna arka (23), i że poprawka LXX (efod zamiast arki) miała bronić późniejszego dogmatu o jednej arce spod Synaju. W konsekwencji także w innych miejscach biblijnych, w których występuje efod, Arnold widział pierwotną obecność arki. Twierdził, że Arka, a nie efod, służyła jako skrzynka do wyroczni (16). Jego hipoteza o wielu arkach funkcjonujących w starożytnym Izraelu spotkała się z szeroką krytyką i słusznie nie uzyskała poparcia, zob. np. G.B. Caird, „The First and Second Books of Samuel. Introduction and Exegesis”, w: *The Interpreter's Bible*, vol. 2, Nashville 1953, 874; J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, vol. 3-4, London-Copenhagen 1940, 686. Za pozostawieniem tekstu hebrajskiego bez poprawki w 1 Sm 14,18 argumentuje np. P.R. Davies, dowodząc, że ta poprawka grecka jest tu nieuzasadniona; zob. szerzej P.R. Davies, „Ark or Ephod in I Sam XIV.18?”, *Journal of Theological Studies* 26 (1975), 82-87; za poprawką argumentuje np. C. Van Dam, *The Urim and Tummim. A Means of Revelation in Ancient Israel*, Winona Lake 1997, 151-153.

## 3. EFOD (HEBR. אֶפֹד 'ĒPŌD LUB אֶפֶד 'ĒPŌD)

Efod to przedmiot niezwykle tajemniczy. Opisy i okoliczności pojawiania się go nie zawsze są jasne i wskazują na różne jego funkcje pośród czynności sakralnych. Zostało to już w egzegezie zauważone i podzielono teksty o efodzie (których w Starym Testamencie jest 50<sup>10</sup>) na kilka kategorii<sup>11</sup>:

prosty strój kapłana (w 1 Samuela),  
 strój króla Dawida (pojedynczy tekst z 2 Sm 6,14),  
 uroczysty strój arcykapłana (tylko w Pięcioksięgu, w źródle kapłańskim),  
 przedmiot (skrzynka? worek?) do uzyskiwania wyroczni (w Sędziów, 1 Samuela),  
 obiekt kultu ze złota (wizerunek bóstwa? idol?) (zwl. Sdz 8,24-27; też ewentualnie Sdz 17,5; 18,14.17.20; 1 Sm 21,10).

Etymologia słowa 'ēpōd jest niepewna i wskazuje prawdopodobnie na „coś, co przykrywa, ciasno obejmuje”, sugerowałaby więc rodzaj szaty. Potwierdzenie takiego rozumienia znajdujemy w 1 Sm 2,18: „Samuel pełnił posługi wobec Pana jako chłopiec, ubrany” (dosł. przepasany, hebr. חָנָן) w lniany efod”. Kontekst wzmianki sugeruje liturgiczny strój kapłański, na co wskazuje formuła „wobec Pana” oraz fakt, że lniany efod był strojem izraelskich kapłanów służących przy ołtarzu niezależnie od ich wieku (McCarter<sup>12</sup>; Tidwell<sup>13</sup>).

Egzegeci na potwierdzenie rozumienia efodu jako szaty przytaczają także dwa inne teksty: 1 Sm 2,28 (BT): „Spośród wszystkich pokoleń izraelskich wybrałem ich sobie na kapłanów, aby przychodzili do ołtarza mojego celem składania ofiary kadzidła, aby wobec Mnie przywdziewali efod”, oraz fragment z 1 Sm 22,18, w którym kapłani sanktuarium Nob nazwani są w synonimicznym określeniu „mężami noszącymi lniany efod” (BT). Problem w tym, że w obu tekstach użyto czasownika נָשָׂא, który oznacza „podnieść, dźwignąć, unieść, nieść”, a nie „nosić ubranie”<sup>14</sup>, co wskazywałoby na jakiś przedmiot. Tak czy inaczej warto zwrócić uwagę na te fragmenty, gdyż mówią o efodzie jako głównym atrybucie starożytnego

<sup>10</sup> Jako rzeczownik 'ēpōd pojawia się 49 razy w Starym Testamencie i raz w formie czasownikowej w Kpł 8,7.

<sup>11</sup> Zob. np. K. Budde, „Ephod und Lade”, *ZAW* 39 (1921), 1-42; K. Elliger, „Ephod and Chosen”, *VT* 8 (1958), 19-35 (także w: *Festschrift Friedrich Baumgartel* (EF 10), Erlangen 1959, 9-23); D. Dziadosz, *Gli oracoli divini in 1 Sam 8-2 Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re*, Roma 2002 (rozprawa doktorska).

<sup>12</sup> P.K. McCarter, *1 Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible Commentary 8), New York 1980, 237.

<sup>13</sup> L.N. Tidwell, „The Linen Ephod”, *VT* 24 (1974), 507.

<sup>14</sup> Zobacz wyjaśnienia i przykłady w F. Brown, S.R. Driver, Ch.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Based on the Lexicon of W. Gesenius*, tłum. E. Robinson, Oxford 1966, 669-672.

kapłaństwa w Izraelu, zwłaszcza owo synonimiczne zestawienie „kapłan – mąż noszący/dźwigający lniany efod”.

Określenie „lniany efod” (hebr. אֶפֹּד בָּד *’ēpôd bād*) dotyczy materiału, z którego robiono kapłańskie szaty. Len był na starożytnym Bliskim Wschodzie dosyć tradycyjnym i standardowym materiałem na stroje kapłanów różnych kultur<sup>15</sup>. Efod Samuela nie różniłby się więc od efodu kapłańskiego, choć niektórzy egzegeci pod nazwą „efod” widzą tu chętniej inną szatę, o czym za chwilę. Także król Dawid nosi „lniany efod”, strój liturgiczny kapłanów, kiedy uroczyście sprowadza Arkę Przymierza do Jerozolimy (2 Sm 6,14). Ponieważ jednak Dawid jako król pełni wiele funkcji kapłańskich<sup>16</sup>, nie trzeba tego jego stroju odrywać od stroju kapłanów tamtego czasu.

W tych starych tekstach efodem się „przepasuje” (1 Sm 2,18; 2 Sm 6,14), niezbyt przykrywa on ciało (2 Sm 6,20; 22,18) i stąd czasem sugeruje się, że w przypadku Dawida czy Samuela wyrażenie „lniany efod” oznacza rodzaj krótkiej przepaski biodrowej<sup>17</sup>, jak to było w zwyczaju kapłanów egipskich – choć *de facto* wpływy egipskie nie są tu potwierdzone. Być może taka przepaska-efod była jedyną szatą, jaką kapłani nosili podczas sprawowania funkcji (tak twierdzi Roland de Vaux<sup>18</sup>).

Takie rozumienie efodu – jako szaty kapłańskiej czy, ewentualnie, królewskiej – potwierdzają odkrycia poczynione w kulturach ościennych Izraela. W literaturze z Ras Szamra (Ugarit) pojawia się „efod” (rdzeń *ipd*) i oznacza suknię bogini

<sup>15</sup> Przykłady zob. w J. Bray, *Sacred Dan: religious tradition and cultic practice in Judges 17–18*, New York–London 2006, 113.

<sup>16</sup> Dawid składa ofiary (2 Sm 6,13.17.18; 24,25), buduje w Jerozolimie pierwszy ołtarz ku czci JHWH (2 Sm 24,25), co więcej, udziela błogosławieństwa ludowi zgromadzonemu w sanktuarium (2 Sm 6,18) – a więc spełnia akt zastrzeżony w Lb 6,22–27 i 1 Krn 23,13 tylko dla kapłanów. Wszystko to nie oznaczało jednak, że Dawid czy inni izraelscy królowie byli kapłanami. Czynności te nie przekraczały prerogatyw, jakie król, przywódca państwa miał w sprawach religii państwowej. W Izraelu król nigdy nie był kapłanem w sensie ścisłym. Po prostu uświęcony przez namaszczenie i adoptowany przez Boga na syna był osobistością sakralną i wydawał się zdalny do funkcji religijnych. Namaszczenie w Izraelu czyniło z króla osobę sakralną (ale nie kapłana – kapłani nie byli namaszczani), pozostającą w specjalnej relacji do JHWH. W okresie monarchii (w tekstach sprzed niewoli) nie pojawia się żadne słowo protestu ze strony proroków czy autorów ksiąg historycznych przeciw ingerencji królów w sprawy kultu. Dopiero po upadku monarchii mamy takie głosy, np. w 2 Krn 26,16–20: Ozjasz dotknięty trądem za to, że złożył ofiarę kadzielną (por. też Lb 17,5; 1 Krn 23,13).

<sup>17</sup> Bray, *Sacred Dan*, 113; C. Meyers, „Ephod”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, red. D.N. Freedman, New York 1996 (1992), 550; G. Henton Davies, „Ephod”, w: *The Interpreter’s Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, t. 2, red. G.A. Buttrick, J. Knox, H.G. May, New York–Nashville 1992, 118.

<sup>18</sup> R. de Vaux, *Instytucje*, 365.

Anat<sup>19</sup>. Jest więc strojem bóstwa, konkretnie statuy tego bóstwa. Także w kulturze asyryjskiej pojawiają się paralele. A.L. OPPENHEIM wykazuje, że rytualne stroje ozdabiające posągi bóstw asyryjskich były przejmowane i noszone przez ludzkich władców jako jedne z insygniów królewskich<sup>20</sup>. Taka praktyka przywdziewania stroju bóstwa była rzeczywiście znana. Noszenie szaty zdjętej z bóstwa miało dawać królowi moc i ochronę tegoż bóstwa, gdyż szatę na starożytnym Wschodzie utożsamiano niejako z jej właścicielem (porównaj epizod z płaszczem Saula, 1 Sm 24). F.H. Cryer, wyjaśniając przypadek efodu noszonego przez króla Dawida, łączy ideę efodu z asyryjskim *nalbašu* – naćwiekowaną złotem zdobną szatą dla bóstwa noszoną przez króla czy kapłana. Dawid byłby tu dla niego przykładem noszenia takich strojów przez Izraelitów<sup>21</sup>. Rzeczywiście czasem przypuszcza się, że taka mogła być prehistoria izraelskiego efodu – mógł być pierwotnie szatą czy ozdobą przewidzianą dla statuy bóstwa, a z czasem stał się szatą kapłana – reprezentanta tego bóstwa<sup>22</sup>.

W warstwie kapłańskiej Pięcioksięgu, opisującej Mieszkanie-Przybytek JHWH, efod nie jest jednak zwykłą szatą kapłańską. Opis efodu zawarty w rozdziałach 28. i 39. Księgi Wyjścia (wyrażenie „efod” pojawia się tu najczęściej w Biblii) wskazuje na uroczystą szatę arcykapłana. Teksty kapłańskie z Księgi Wyjścia należą do najpóźniejszej warstwy Pięcioksięgu ([po]wygnańczej) i stanowią anachroniczny opis kultu spod Synaju<sup>23</sup>. Według tych tekstów efod stanowił część stroju najwyższego kapłana (zwykli kapłani nie nosili efodu), szatę wierzchnią na tunice i na płaszczu (Wj 29,5; Kpł 8,7). Sporządzony był ze złotych nici, fioletowej i czerwonej purpury, karmazynu i kręconego bisioru (Wj 28,6), a więc z rzadkich i cennych materiałów<sup>24</sup>. Okrywał tylko pierś i plecy arcykapłana; płat przedni i płat tylni były połączone naramiennikami – wyglądem i funkcją przypominał zatem przedsoborowy ornat w kościele katolickim. Do tak sporządzonego efodu doczepiany był pektorał (hebr. **חֹשֶׁן** *hōšen*), czyli taka starożytna biżuteria religijna lub świecka noszona na piersi, zapinana z tyłu na szyi. W Izraelu pektorał był

<sup>19</sup> Zob. W.F. Albright, „Are the Ephod and Teraphim Mentioned in Ugaritic Literature?”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 83 (1941), 39-42.

<sup>20</sup> A.L. Oppenheim, „The Golden Garments of the Gods”, *Journal of Near Eastern Studies* 8 (1949), 172, 176.

<sup>21</sup> F.H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment: A Socio-Historical Investigation* (JSOT Supplement Series 142), Sheffield 1994, 281.

<sup>22</sup> Oppenheim, „The Golden Garments”, 172, 176.

<sup>23</sup> M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni*, Kraków 2008, 105-116 i 219-236.

<sup>24</sup> Szczegółowe rozważania, zwłaszcza dotyczące materiałów w źródle kapłańskim, zob. M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake 1985.



szywną prostokątną kopertą, do której – według źródła kapłańskiego – włożone były urim i tummim – a więc przypominał katolicką bursę.

Dzięki odkryciom literatury Ugarit wiemy już, że *ʿēpōd bād* (Iniany efod) to starożytny strój przewidziany pierwotnie dla statuy bóstwa, a noszony przez kapłanów. Efod arcykapłana przedstawiałby jego formę rozwiniętą, wzbogaconą i ze zmienionym zastosowaniem: jeśli pierwotny efod był jedyną szatą kapłana, tu staje się wierzchnią liturgiczną szatą jedynie najwyższego kapłana.

W niektórych starszych tekstach biblijnych efod pełnił jednak zgoła inną rolę niż liturgiczny strój kapłański. W tekstach tych chodzi wyraźnie o narzędzie do uzyskiwania wyroczni, o jakiś przedmiot, a nie strój. Np. w 1 Sm 23,9-12 czytamy:

„Kiedy się Dawid dowiedział o tym, że Saul knuje przeciw niemu złe zamiary, rozkazał kapłanowi Abiatarowi: «Przynieś tu efod!» I rzekł Dawid: «Panie, Boże Izraela! Sługa twój usłyszał, że Saul ma zamiar wkroczyć do Keili, aby zburzyć miasto z mego powodu. Czy Saul wyruszy, jak o tym słyszał sługa twój? (...) Pan odpowiedział: «Wyruszy». Dawid pytał jeszcze: «Czy mieszkańcy Keili wydadzą mnie i moich ludzi w ręce Saula?» Pan odrzekł: «Wydadzą»”.

Co warto tu zauważyć? Po pierwsze, dla Dawida efod jest reprezentantem Bożej obecności i wyrazem Bożego autorytetu, skoro każe go przynieść; po drugie, Dawid nie posiada efodu ani nie usurpuje sobie prawa do jego używania (choć spełnia wiele innych funkcji kapłańskich), lecz przywołuje kapłana Abiatarę; po trzecie, Abiatar nie nosi efodu, lecz ma go *przynieść*, tak jakby efod był specjalnie przechowywanym w sanktuarium przedmiotem do uzyskiwania Bożej wyroczni.

Podobne zdarzenie opisane jest w 1 Sm 30,7n:

Odezwał się Dawid do Abiatarę, kapłana, syna Achimeleka: «Przynieś mi – proszę – efod». I Abiatar przyniósł efod Dawidowi. Dawid radził się Pana, pytając: «Czy mam ścigać tę zgraję? Czy ją dosięgnę?» I dał mu odpowiedź: «Ścigaj, gdyż na pewno dogonisz i [tup] odbierzesz». Także w 1 Sm 14,18n czytamy: Saul powiedział do [kapłana] Achiasza: «Przynieś efod!» Efod był bowiem w tym czasie u synów Izraela. Kiedy Saul mówił jeszcze do kapłana, wrzawa wzmogła się w obozie filistyńskim.

W każdym z tych tekstów efod jest w zarządzie kapłanów w sanktuarium, nie jest noszony jako szata, ale spoczywa w specjalnym miejscu sanktuarium i służy nie jako szata liturgiczna, ale jako narzędzie wyroczni.

Kilakrotnie efod pojawia się też w kontekście *terafim*<sup>25</sup> – przedmiotów magicznych starożytnego Bliskiego Wschodu, także Biblii, które również służyły do uzyskiwania wyroczni. Nasuwa się tu analogia funkcji obu przedmiotów. W Sdz 17,5 narrator wymienia niezbędne elementy sanktuarium: efod, *terafim* i obecność

<sup>25</sup> Henton Davies, „Ephod”, 118.

kapłan: „Mika miał u siebie sanktuarium, następnie sprawił efod i terafim oraz wprowadził jednego ze swych synów w czynności kapłańskie, tak że był dla niego kapłanem” (Sdz 17,5). W Oz 3,4 efod pojawia się w kontekście *terafim* i *massebot* (obie te praktyki są w Biblii napiętnowane) – jest to jedyny tekst, który ewentualnie rzuca cień na używanie efodu.

Efod jawi się w tych kontekstach jako narzędzie uzyskiwana wyroczni. W związku z tym wielu uczonych (np. May, Morgenstern) oderwało ten efod od efodu – szaty kapłańskiej, twierdząc, że to dwa zupełnie różne przedmioty. Niektórzy z kolei próbują poprawiać stare teksty i czytać w miejsce *ʿēpōd* albo *ʾārōn*, czyli arka, albo *ʾabbir*, czyli byk. Inni, mniej radykalni, wprawdzie nie korygują tekstów, ale uważają, że efod jest jakimś wyobrażeniem bóstwa czy miniaturowym symbolem Namiotu Spotkania – miejsca wyroczni z okresu wędrówki przez pustynię lub szkatułką zawierającą święte losy<sup>26</sup>.

Funkcja efodu jako przedmiotu wyroczni wydaje się na pierwszy rzut oka nie do pogodzenia ze strojem kapłana czy arcykapłana. W przytoczonych tekstach efod nie sprawia wrażenia szaty, ale jakiegoś solidnego przedmiotu, ponieważ „nosi” się go, „trzyma w ręce” (1 Sm 23,6), „przynosi” albo „rozkłada” (1 Sm 23,9; 30,7); w sanktuarium w Nob miecz Goliata był strzeżony za efodem (1 Sm 21,10), co sugeruje jego duże rozmiary. Tak sądzi część biblistów<sup>27</sup>, którzy opisują efod jako skrzynkę, worek czy inny pojemnik na losy wyroczni (tak też Biblia Tysiąclecia). Twierdzą też, że mogło istnieć kilka przedmiotów określonych mianem „efod”, obecnych w sanktuarium.

Trudno jednak zgodzić się z tym, że to samo słowo (אֶפֶד „efod”), w tym samym kontekście (sanktuarium, kapłan) oraz w tej samej epoce historycznej (epoka sędziów i wczesna monarchia) było stosowane na oznaczenie tak różnych przedmiotów, jak: szata kapłańska czy skrzynka. Wydaje się, że różne funkcje efodu są do uzgodnienia bez uciekania się do nietypowego, dziwnego określenia dwóch różnych przedmiotów tą samą nazwą. Na wiele sposobów próbuje się to robić<sup>28</sup>. Skoro znaczenie efodu jako „szaty kapłana” znalazło potwierdzenie w językach pozabiblijnych (zwł. w ugaryckim *ipd* i akadyjskim *epadu*, *epattum*), w kulturze asyryjskiej oraz w późniejszych rozwinięciach biblijnych (źródło P), to wydaje się, że trzeba połączyć z nim również efod służący do uzyskiwania wyroczni. Efod

<sup>26</sup> R. de Vaux, *Instytucje*, 365; Meyers, „Ephod”, 550.

<sup>27</sup> Zob. Bray, *Sacred Dan*, 112-116.

<sup>28</sup> Już w 1936 r. H. Thiersch zunifikował wszystkie dane biblijne o efodzie, twierdząc, że jest on rodzajem *ependytes*, czyli sakralnej szaty, która w starożytnej Grecji zdobiła statwę bóstwa-wyroczni oraz noszona była przez kapłanów tej wyroczni, jej reprezentantów; zob. H. Thiersch, *Ependytes und Ephod. Gottesbild und Priesterkleid im alten Vorderasien* (Geisteswissenschaftliche Forschungen 8), Stuttgart 1936.

– pierwotnie szata, ozdoba wyobrażenia bóstwa – stałby się z czasem atrybutem kapłana, który udzielał wyroczni w imię tego bóstwa, zanim stał się częścią stroju arcykapłana, jak mamy to w źródle P. Izraelici odrzucili wszelkie wyobrażenia i statuy Boga, przyjęli jednak efod jako element stroju kapłana, z kieszenią do przechowywania świętych losów, co utrwaliła tradycja kapłańska, umieszczając w kieszonce efodu (pektorale) święte losy urim i tummim (por. Wj 28,28-30; Kpł 8,7-8). Najbardziej logiczne i najprostsze jest więc przyjęcie, że w miejscach, w których Stary Testament mówi o efodzie jako narzędziu wyroczni, mowa jest domyślnie o towarzyszących mu świętych losach urim i tummim. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że konteksty występowania efodu oraz urim i tummim jako wyroczni są dokładnie tego samego rodzaju, co zostanie pokazane niżej.

Pozostaje jeszcze świadectwo z Księgi Sędziów, według którego Gedeon czyni efod ze złota i umieszcza go w swej rodzinnej miejscowości Ofra jako przedmiot kultu (Sdz 8,26n). Także to znaczenie efodu jest do uzgodnienia z efodem-szată. Teksty biblijne, choćby te o Dawidzie i Saulu, ukazują, że efod reprezentował obecność Boga (dlatego umożliwiał zasięganie wyroczni). Szata utożsamiana była – jak powiedzieliśmy – z jej właścicielem. Prawdopodobnie tu ma swe wyjaśnienie tekst z Księgi Sędziów, w którym Gedeon – dzielny izraelski sędzia, którego teologia miała jednak niewiele wspólnego z ortodoksją – czyni ze zdobytego złota efod i umieszcza go w sanktuarium. Efod był dla tamtych ludzi tak mocną manifestacją obecności Bożej, że uczyniono z niego niemal idola, wizerunek, który należy czcić – jak niegdyś z cielca pod Synajem: *Izraelu, oto twój bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej* (Wj 32,5).

Nie ulega wątpliwości, że efody przybierały różne kształty, rozmiary, były ozdabiane raz mniej, raz obficie. Były noszone przez kapłanów i ludzi pełniących posługi sakralne, jak Samuel czy Dawid, później przez arcykapłana. Kiedy nie były noszone, służyły jako narzędzia wyroczni, przechowując święte losy. Chodzi jednak ciągle o ten sam przedmiot i szczególnie jego związek z Bogiem, którego efod reprezentował.

#### 4. URIM I TUMMIM

Urim i tummim to również ciekawe przedmioty w Biblii hebrajskiej, co efod, i zwykle z nim kojarzone. Wyrazy „urim” oraz „tummim” (hebr. אֲרִיִּים וְתַמִּיִּים *'urim w<sup>o</sup> tummim* lub z rodzajnikiem אֲרִיִּים וְתַמִּיִּים *hā'urim w<sup>o</sup> battummim*) normalnie w Biblii występują razem: Wj 28,30 (przy opisie pektorału i efodu); Kpł 8,8

(ustanowienie Aarona i jego synów kapłanami); Pwt 33,8 (błogosławieństwo Mojżesza nad Lewim); Ezd 2,63 = Ne 7,65 (wzmianka o losach); Syr 45,10 (opis szat Aarona)<sup>29</sup>. W Lb 27,21 i 1 Sm 28,6 występuje tylko słowo „urim”, stanowiąc swoiste *pars pro toto*<sup>30</sup>. To są wszystkie wystąpienia owych terminów w Biblii. Do tego dochodzi większa grupa tekstów, w których co prawda nie mówi się o losach wprost, ale zakłada ich obecność (zwl. Sdz 1,1; 20,18; 1 Sm 10,22; 14,37; 22,10; 23,2.4 itp.). Na tej podstawie można już wysnuć pewne wnioski nt. tych przedmiotów.

Znaczenie obu terminów nie jest pewne i naukowe etymologie współczesnych egzegetów nie są wiele lepsze od arbitralnych tłumaczeń starożytnych wersji<sup>31</sup>. Dzieje się tak dlatego, że oba wyrazy nie są najprawdopodobniej pochodzenia hebrajskiego, lecz przejęte zostały przez Izraelitów w Kanaanie już jako stare określenia<sup>32</sup>. Słowo *urim* zidentyfikowano jako rzeczownik w liczbie mnogiej r. męskiego<sup>33</sup> słowa אֹר *’úr* („blask ognia”, „ogień”) i pokrewnego jemu אֹר *’ór* („światło, światłość”) – w związku z czym tłumaczone jest najczęściej jako „światło”. Słowo *tummim* natomiast jako męską liczbę mnogą rzeczownika תָּמָם *tōm* („kompletność, całkowitość, integralność”) i pierwotnego czasownika תָּמַם *tmm* („być całym, ukończonym, zakończyć coś robić, ustać, być niewinnym, doskonałym”) – w związku z czym tłumaczone jest najczęściej jako „doskonałość”, lecz także „niewinność”, „czystość” lub „prawda”. Współcześnie wysuwane są różne inne hipotezy co do pochodzenia obu zagadkowych terminów<sup>34</sup>. Jednak

<sup>29</sup> Choć tu padają tłumaczenia nazw: „pektorał sądów”, „wyrocznia prawdy”. Zob. także: 3 Ezd 5,40 oraz LXX do 1 Sm 14,41.

<sup>30</sup> Zob. W. Dommershausen, „אֹרִים”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Bd. 2, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1975, 453; M. Greenberg, „Urim and Tummim”, w: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, Jerusalem 1972, 8-9.

<sup>31</sup> LXX tłumaczy: τὴν δὴλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν (objawienie i prawda), ewent. urim przez δῆλοισις (ukazania się). Wulgata i Peszitta idą zasadniczo za tłumaczeniem odnalezionym w Septuagincie.

<sup>32</sup> DOMMERSHAUSEN, „אֹרִים”, 453. Panuje ogólna zgoda co do starożytnego pochodzenia urim i tummim. Niektórzy datują je na czasy Mojżesza, zob. np. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, (OTL), Philadelphia 1961, 113; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Anchor Bible 35), Rome 1969, 175, nota 1.

<sup>33</sup> L. mn. r. męskiego w hebrajskim zwykle kończy się na *-im* (אִים), w innych językach semickich północno-zachodnich końcówka jest analogiczna.

<sup>34</sup> Etymologii poszukuje się najczęściej w hebrajskim, akadyjskim, arabskim czy egipskim. Np. S.R. Driver, współautor renomowanego słownika j. hebrajskiego BDB (Brown, Driver, Briggs), przypuszcza, że słowo *tummim* pochodzi od akadyjskiego *tummû* (derywat *tāmitu* – „wyrocznia”), w związku z czym urim i tummim oznaczałyby „wyrocznie i zaklęcia” (zob. S.R. Driver, „The Modern Study of the Hebrew Language”, w: *The People and the Book. Essays on the Old Testament*, red. A. Peake, Oxford 1925, 90-91. Inni wywodzą to słowo od arabskiego *tamīma* (G.W. Freytag, P. de Lagarde) czy *’úrirm* od egipskiego *r’* (Re), *urei* (dwie żmije, symbol królewski Egiptu) (Wilkinson, Kalisch). Wszystkie te próby spotykają

ich generalna słabość i charakter spekulatywny wpływa na umacniającą się *opinio communis* badaczy o „niepewnym” czy „nieznany” pochodzeniu nazw świętych losów. W związku z tym dziś w przekładach i pracach biblijnych powszechnie stosuje się hebrajskie terminy, pozostawiając je w brzmieniu oryginalnym. Nazwa „urim i tummim” przeszła do mowy potocznej w języku hebrajskim, podobnie w tłumaczeniu łacińskim jako *lux et veritas*.

Nie bez znaczenia jest fakt, że pierwszy wyraz zaczyna się od pierwszej litery alfabetu hebrajskiego (fenickiego) *alef*, natomiast drugi – od ostatniej *taw*. Oba terminy tworzą więc hebrajską figurę retoryczną zwaną meryzmem<sup>35</sup>, brzmiąc jak greckie *alfa i omega* (por. Ap 1,8; 21,6; 22,13)<sup>36</sup>. Wyrazy (jak i sama praktyka) musiały zostać zapożyczone od cywilizacji przedizraelskiej Kanaanu, a liczba mnoga obu rzeczowników może być *de facto* liczbą pojedynczą, tzw. *plurale tantum*, jak w innych wyrazach hebrajskich, typu: *šāmājim* (niebo), *šānīm* (twarz) czy *ʿēlōhīm* (Bóg)<sup>37</sup>.

Nigdzie w Biblii nie podano, jak wyglądały owe przedmioty. Nawet w Księdze Wyjścia, w której szczegółowo opisuje się komponenty stroju arcykapłana, opisuje ich wygląd i materiały, z których je uczyniono, urim i tummim są wymienione, ale nie opisane. Nie ma mowy ani czym są, ani z czego są wykonane. Mowa jest tylko o tym, że mają być włożone do pektorału i spoczywać „na sercu Aarona” – co sugeruje jedynie, że są to jakieś drogie przedmioty małego rozmiaru. Także nie wspomina się ani razu, w jaki sposób posługiwano się świętymi losami. Nieznane są więc ani budowa, ani technika ich wykorzystywania<sup>38</sup> – co

---

się jednak z bardzo ograniczonym zaufaniem badaczy, gdyż podobieństwa są bardzo niewyraźne: nie pojawiają się obie nazwy „urim i tummim”, etymologie są wątpliwe, czasem czysto spekulatywne, a analogiczne instytucje bardzo się różnią. Także sugestie o błędnej wokalizacji masoreckiej obu terminów nie zyskały na popularności i ostatecznie upadły, gdy pełniejsza pisownia odnaleziona w Qumran (11QTemple 58,18-21) potwierdziła wymowę masorecką.

<sup>35</sup> Meryzm to semicka figura retoryczna polegająca na wskazaniu dwóch skrajnych punktów jakiegoś zbioru, aby wyrazić jego całość. Np. w pierwszym zdaniu Biblii, stanowiącym tytuł opowiadania o stworzeniu: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1) – „niebo i ziemia” wskazują na całość stworzenia, „synowie i córki” oraz „starcy i dzieci” w prorocztwie Joela (Jl 3,1n) odnoszą się do wszystkich ludzi, a „od wschodu do zachodu” oznacza wszędzie lub zawsze.

<sup>36</sup> Według tradycji żydowskiej meryzm tkwi nie tylko w literach rozpoczynających, ale i w znaczeniu: urim to „światło”, czyli pierwsze stworzenie Boże (zob. Rdz 1,3), a tummim to „doskonałość”, czyli cel i ukoronowanie życia człowieka, a więc ostatni element stwarzania; zob. S. Rossel, *The Torah: Portion by Portion*, Los Angeles 2007, 133.

<sup>37</sup> W języku polskim gramatyczną formę liczby mnogiej mają np. rzeczowniki: drzwi, spodnie, nożyczki itp. *Pluralis intensivus* (dotyczący bezmiernych fenomenów przyrody: nieba, morza, gór itd.), *pluralis excellentiae* (jak Gesenius określa *pluralis majestatis*) czy *pluralis abstractionis* (dotyczący pojęć oderwanych, jak „świętość”) zapewne nie wchodzą tu w grę.

<sup>38</sup> E. Robertson, „The Urim and Tummim. What Were They?”, *VT* 14 (1964), 67.

pokazuje, że gdy powstawała tradycja kapłańska (w i po niewoli babilońskiej), już nie wiadomo dokładnie, co to są losy urim i tummim. Niektórzy badacze wyciągnęli stąd wniosek, że przedmioty te nigdy nie miały materialnej formy<sup>39</sup>, ale jest to za daleko posunięta konkluzja, która nie uzyskała szerszej akceptacji. Interesujące są za to interpretacje alegoryczne, symboliczne i typiczne rozwijane w dobie judaizmu rabinicznego i Ojców Kościoła, które nie negując historycznej fizyczności świętych losów, nadają im znaczenie duchowe<sup>40</sup>.

Najczęściej przyjmuje się – co ciekawe bez uzasadnienia i bez odwołania się do dowodów materialnych – że para słów oznaczała dwa przedmioty, np. kamienie, kostki lub patyki<sup>41</sup>, służące jako losy do objawiania Bożych wyroków. W literaturze przedmiotu wskazuje się nawet ich prawdopodobne kolory: biały i czarny. Pewny wydaje się sposób wróżenia: losowanie przez wyciągnięcie z kieszeni efodu; w ten sposób urim i tummim zastępowały Izraelitom wyrocznie stosowane przez inne narody. Na podstawie m.in. 1 Sm 14,41<sup>42</sup> i 2 Sm 2,1<sup>43</sup> można wywnioskować, że wylosowanie jednego z dwóch przedmiotów oznaczało odpowiedź: „tak” (hebr. כִּי) lub „nie” (hebr. אֵין). Obie odpowiedzi mogły być na nich wygrawerowane. Teksty nie potwierdzają, że tummim było losiem korzystnym, a urim – niekorzystnym, lecz przeciwnie – losy miały wartość umowną, która była ustalana za każdym razem. Nie było to jednak losowanie typu „orzełek czy reszka”, gdyż odpowiedź – jak wspomnieliśmy – nie zawsze była uzyskiwana.

Końcówka liczby mnogiej, a nie podwójnej, obu nazw oraz meryzm – wskazanie wszystkich liter alfabetu – sugerują, że mogło równie dobrze chodzić o większą liczbę świętych losów, np. 22, czyli tyle, ile jest liter w alfabecie hebrajskim<sup>44</sup>, lub 12 (symbol kompletności), jak sugeruje Filon, Flawiusz i talmudyczna tradycja żydowska. W takim wypadku wyrocznia mogłaby odpowiadać na bardziej skomplikowane pytania, jak to daje do zrozumienia początek Księgi Sędziów: „Po śmierci Jozuego Izraelici tak się pytali Pana: «Któż z nas pierwszy wystąpi do walki przeciwko Kananejczykom?» Pan odpowiedział: «Wystąpi Juda»” (Sdz

<sup>39</sup> Tak już Thiersch, *Ependytes und Ephod*, 123-125.

<sup>40</sup> Szerzej na ten temat zob. Van Dam, *The Urim and Tummim*, 11-16.

<sup>41</sup> E. Lipiński, „urim and tummim”, *VT* 20 (1970), 495-496.

<sup>42</sup> „Następnie Saul mówił do Pana: «Boże Izraela, okaż prawdę!» Wylosowani zostali Jonatan i Saul, naród zaś – uwolniony”, a zwłaszcza w poprawionej wersji greckiej (LXX), gdzie czytamy: „Jeśli ja jestem winien czy mój syn Jonatan, niech JHWH, Bóg Izraela, da Urim; a jeśli winien jest lud Izraela, niech da Tummim”. Udział kapłana w wyroczni jest potwierdzony przez w. 36.

<sup>43</sup> „Po tych wydarzeniach radził się Dawid Pana, pytając Go: «Czy mogę się udać do którego z miast judzkich?» Pan odrzekł: «Możesz iść». Pytał znów Dawid: «Dokąd mam iść?» Odpowiedział: «Do Hebronu»”.

<sup>44</sup> B. Johnson, „Urim und Tummim als Alphabet”, *Annual of the Swedish Theological Institute* 9 (1974), 28.

1,1n; por. też 20,18) albo odpowiedź udzielona królowi Dawidowi: „Pytał znów Dawid: «Dokąd mam iść?» Odpowiedział [Pan]: «Do Hebronu»” (2 Sm 2,1; por. też 1 Sm 10,22). Urim i tummim było czasem formą sądu Bożego. Ciągnięto święte losy, aby wyłonić winnego spośród grupy, jak to uczyniono w przypadku Jonatana (1 Sm 14,38-42; por. też zdarzenie z Joz 7,14nn), co również sugerować może większą liczbę losów. Ostatecznie wygląd oraz sposób korzystania z urim i tummim, a także sposób interpretacji wyroczni nie są obecnie możliwe do ustalenia z powodu zbyt lakonicznych informacji biblijnych oraz braku innych źródeł.

Źródła pozabiblijne potwierdzają ogólnie praktykę świętych losów: w Mezopotamii używa się losów „puru” (por. *purim* w Est 9,26) – zob. tablicę z Aszur z opisem dwóch losów: *aban ereszi* i *aban la ereszi*. Jednak w samym Kanaanie nie odnaleziono źródeł podobnej praktyki. W doszukiwaniu się analogii pozabiblijnych w przypadku urim i tummim pojawia się naturalny problem: z czym porównywać dane bliskowschodnie, do czego je odnieść, skoro tak naprawdę nie wiemy prawie nic na temat izraelskiej instytucji losów?

Choć wydaje się, że zwyczaj korzystania ze świętych losów dotyczył wszystkich Izraelitów, Biblia opisuje tylko przywódców zasięgających wyroczni (Jozue, Saul, Dawid). Czyżby w praktyce wyłącznie dla nich przeznaczona była ta instytucja religijna?

Czasem w ogóle nie wspomina się przedmiotów wyroczni (ani efodu, ani urim i tummim), a mówi się tylko „radzeniu się Pana” (לְרַדְּךָ *šā'al* – „radzić się”, „dowiadzać”): „I radził się Dawid Pana: «Czy mam wyruszyć i czy pokonam tych Filistynów?» Pan odrzekł Dawidowi: «Wyruszaj, a pokonasz Filistynów i oswoobodzisz Keilę». Ludzie Dawida mówili jednak: «Przecież my tutaj w Judzie żyjemy w lęku, a pójdziemy do Keili na szyki filistyńskie?» I znów radził się Dawid Pana. A Pan dał mu odpowiedź: «Wstań, idź do Keili, gdyż oddam Filistynów w twoje ręce» (1 Sm 23,2-4).

Według niektórych egzegetów świętymi losami posługiwano się do czasu zburzenia Pierwszej Świątyni w 586 r. przed Chr. Jednak konteksty, w których wzmiankuje się o urim i tummim, zdają się wskazywać, że zaprzestano ich używania dużo wcześniej, krótko po ustanowieniu monarchii. Później, jak w przypadku króla Dawida, nie wspomina się o korzystaniu ze świętych losów. Radzenie się JHWH za pomocą urim i tummim zostało prawdopodobnie zastąpione przez wyrocznie proroków, występujących w tym okresie ze szczególną intensywnością<sup>45</sup>. Wskazują na to m.in. teksty, w których królowie izraelscy Achab i Joram oraz współcześni im królowie judzcy (1 Krl 20,13-14; 22,6; 2 Krl 3,11) radzą

<sup>45</sup> Dlatego prawdopodobnie w literaturze prorockiej w ogóle nie wspomina się wyroczni losów, nawet u proroków związanych z kapłaństwem, jak Jeremiasz czy Ezechiel.

się JHWH „przez proroków” w takich okolicznościach, w jakich Saul i Dawid radzili się jeszcze za pomocą efodu. Jest możliwe, że kapłani aż do czasów zburzenia Świątyni przekazywali wiernym wyrocznie w imieniu JHWH, jednak bez używania instrumentów wróżbiarskich.

W okresie po powrocie z niewoli babilońskiej urim i tummim stały się pamiętką religijnej praktyki przeszłości. Źródło kapłańskie Pięcioksięgu zastrzega przechowywanie świętych losów jako zadanie arcykapłana, który miał je umieszczać w pektoralu, czyli kieszeni efodu (Wj 28,30; Kpł 8,8). Teksty kapłańskie, które nie podają żadnych informacji na temat urim i tummim, wskazują, że już wtedy nie wiadomo dokładnie, co to naprawdę było i że autor przywołuje przedmioty z dawnej przeszłości. Ostatnia wzmianka biblijna o świętych losach pojawia się w dziele Ezdrasza-Nehemiasza. Po powrocie z niewoli Ezdrasz podczas spisu powracających przekazuje informację, że dotychczas nie powrócił kapłan noszący urim i tummim (Ezd 2,63 = Ne 7,65)<sup>46</sup>, a więc taki, który mógłby rozstrzygnąć sprawę kapłanów. Według niektórych teksty paralelne w Ezd i Ne mogą sugerować, że nie oczekiwano już przywrócenia praktyki świętych losów.

Wzmiankę o urim odnajdujemy w Qumran m.in. we fragmencie 4Q376, który utożsamia urim i tummim z dwunastoma szlachetnymi kamieniami umocowanymi na pektoralu efodu arcykapłana (por. Wj 28,9-12). Z takim samym utożsamieniem spotykamy się u Filona z Aleksandrii<sup>47</sup>. Podobne sugestie można spotkać u Józefa Flawiusza<sup>48</sup> oraz później w Talmudzie. Tak czynili też pojedynczy badacze, twierdząc, że urim i tummim – początkowo odrębne kamienie – z biegiem czasu zostały wmontowane do arcykapłańskiego efodu i wraz z dziesięcioma innymi kamieniami symbolizowały dwanaście pokoleń Izraela. Tradycja utożsamiania świętych losów z dwunastoma kamieniami pektorału przetrwała do XIX w., dziś jednak nie jest utrzymywana (choćby na podstawie Kpł 8,8, gdzie wyraźnie odróżnia się pektorał od losów). W Talmudzie można odnaleźć rozmaite spekulacje na temat dalszych losów tych tajemniczych kamieni. Najbardziej zbliżona do realiów historycznych jest tradycja palestyńska, która mówi, że działanie kamieni ustąpiło

<sup>46</sup> Oba teksty mówią o „kapłanie”, natomiast 3 Ezd zdaje się bardziej poprawnie mówić o „arcykapłanie”, gdyż wówczas raczej tylko on (jeśli w ogóle) posługiwał się urim i tummim.

<sup>47</sup> *Philon: De specialibus legibus, I i II* (Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 24), tłum. i red. S. Daniel, Paris 1975, 64-65; za: C. Van Dam, *The Urim and Tummim*, 19.

<sup>48</sup> Flawiusz pisze, że za pomocą przyszytych do pektorału dwunastu kamieni Bóg zapowiadał zwycięstwo wojownikom mającym toczyć bitwę. Zanim zdążyli oni wyruszyć do boju, świetlisty blask tryskał z kamieni, dając do zrozumienia wszystkim obserwującym, że Bóg postanowił wesprzeć wyruszających i czeka ich zwycięstwo. Według niego kamienie przestały świecić około 135-105 r. przed Chr., po śmierci Jana Hirkana, czyli w końcu rządów teokratycznych: J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Antiquitates Judaicae*, red. E. Dąbrowski, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, III, 215-230.



bardzo wcześnie – wraz ze śmiercią pierwszych proroków: Samuela, Dawida i Salomona (*Talmud bawli* [Talmud Babiloński], Sota 48b<sup>49</sup>).

Sama praktyka rzucania losów znana była jeszcze w czasach Nowego Testamentu. Świadczą o tym np. losy odnalezione w Masadzie, górskiej twierdzy na zachodnim brzegu Morza Martwego, która była ostatnim punktem oporu Żydów w czasie powstania przeciwko Rzymowi w latach 66–73 po Chr. Na każdym z losów tam odnalezionych zapisane jest imię. Być może użyto ich do ustalenia, kto kogo ma zabić, aby nie dostać się w ręce Rzymian. W Nowym Testamencie żołnierze, którzy ukrzyżowali Jezusa, „rzucili losy o jego szatę” (Mt 27,35 i par.)<sup>50</sup>, natomiast Maciej został wybrany na jednego z apostołów w miejsce Judasza przez rzucenie losów (Dz 1,26).

Ludzie zawsze pragnęli poznać wolę Bożą; co mają zrobić w konkretnej życiowej sytuacji. Najczęściej oczekuje się wtedy jasnej i prostej odpowiedzi: tak lub nie, postąpić tak czy inaczej, pójść w tę albo w tamtą stronę. Człowiekowi towarzyszy chęć poznania woli Bożej bezpośrednio, w sposób pewny i jak najprostszym sposobem. I tu pojawia się miejsce na wyrocznię. Dużo trudniej jest prosić na modlitwie i czekać; rozważać, medytować i prowadząc życie duchowe „szukać Bożych wyroków” (jak powie psalmista). Łatwiej rzucić przysłowiową monetą. Jednak nie można w teologii do końca dyskredytować i takiego sposobu „radzenia się Pana”, odkąd Nowy Testament i praktyka apostołów potwierdziła taką możliwość „dotarcia” do woli Bożej.

#### EPHOD AND URIM AND TUMMIM ORACLE IN THE HEBREW BIBLE

##### Summary

The article discusses functioning of the oracle in ancient Israel using biblical data and informations beyond the Bible. It concentrates on two legal objects serving as oracle: ephod and urim and tummim.

<sup>49</sup> Bray, *Sacred Dan*, 112.

<sup>50</sup> Zapewne był to rodzaj gry.

