

KS. GRZEGORZ M. BARAN

MITYCZNY DIOMEDES A BIBLIJNY JAKUB

MOTYW „WALKI CZŁOWIEKA Z BÓSTWEM” W KULTURZE HELLEŃSKIEJ ORAZ W TEKSTACH BIBLIJNYCH

Analizując pod względem treści dzieła literackie z różnych obszarów kulturowych, można zauważyć, że występują w nich niekiedy różnego rodzaju motywy, które odznaczają się pewnym podobieństwem lub mają jakieś elementy wspólne. Zjawisko to tym bardziej staje się ciekawe, kiedy jakieś motywy, wykazujące paralelność, pochodzą z dwóch odrębnych kultur, w wielu przypadkach niezależnych od siebie.

Przykładem tego może być motyw walki człowieka z bóstwem, który pojawia się m.in. w piątej księdze *Iliady* Homera oraz w 32 rozdziale Księgi Rodzaju. W pierwszym przypadku przedstawiona jest postać Diomedesa, który w walce z Trojanami zranił najpierw Afrodytę, potem wystąpił przeciw Apollonowi, a następnie w bezpośredniej potyczce zadał ranę Aresowi. W przekazie biblijnym natomiast mamy przedstawiony opis całonocnego zmagania się Jakuba z tajemniczą osobą, którą utożsamia się bezpośrednio z samym Bogiem albo z postacią Anioła Pańskiego.

Należy zauważyć, że motywy te pochodzą z dzieł, które przynależą do dwóch odrębnych kultur. I chociaż powstawały w zbliżonym do siebie przedziale czasowym, ponieważ – jak wiadomo – przekazywany ustnie tekst *Iliady* został spisany między połową VIII a pierwszymi dziesięcioleciemiami

VII wieku przed Chr.¹, natomiast czas kompozycji Księgi Rodzaju określa się w przedziale od IX do V wieku przed Chr.², to jednak trzeba bez wątpienia wykluczyć jakiejkolwiek możliwości bezpośrednio wzajemnych wpływów na ich kompozycję³.

Opierając się zasadniczo na analizie tekstów *Iliady* oraz ksiąg biblijnych⁴, w niniejszym artykule przedstawimy najpierw helleński motyw walki Diomedesa z bóstwami mitycznymi (I), a następnie istotę zmagania się Jakuba z Bogiem (II). Po przedstawieniu kulturowo odrębnych od siebie motywów, postaramy się uchwycić ich podobieństwa i zasadnicze różnice.

I. DIOMEDES WALCZĄCY PRZECIW AFRODYCIE, APOLLINOWI I ARESOWI

Z przekazów mitologicznych dowiadujemy się, że Diomedes (Διομήδης), którego imię oznacza „wymyślony/postanowiony przez Zeusa”⁵, był synem Tydeusa i Deipyle. Pochodził z Etolii, a jego przybraną ojczyzną stało się Argos.

W micie trojańskim Diomedes jawi się jako towarzysz Odyseusza, biorący udział w licznych delikatnych zadaniach: pomagał Odyseuszowi w nakłanianiu Agamemnona do złożenia w ofierze własnej córki Ifigenii w Aulidzie; towarzyszył mu także wtedy, gdy poselstwo greckie przybyło do

¹ Bibliografię na ten temat zob. w: *Literatura Grecji Starożytnej*. Red. H. Podbielski. T. 1: *Epika – Liryka – Dramat*. (Źródła i Monografie 225). Lublin: TN KUL 2005 s. 41.

² Zob. R.J. Clifford, R.E. Murphy. *Księga Rodzaju*. W: *Katolicki Komentarz Biblijny*. Red. wyd. oryg. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy. Red. wyd. pol. W. Chrostowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2001 s. 11; zob. także J.S. Synowiec. *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa*. Kraków: Wyd. OO. Franciszkanów „Bratni Zew 2000 s. 179.

³ W tekstach biblijnych, relacjonujących historię patriarchów, bibliści zasadniczo dostrzegają echa kultury Bliskiego Wschodu. Zob. A. Parrot. *Biblia i świat starożytny*. Przeł. E. Zwolski, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 1968 s. 203-286.

⁴ W artykule posługujemy się tekstem oryginalnym wymienionych dzieł zawartym w: *Homeri Ilias*. Ed. G. Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze. Pars I-II. Lipsiae: in Aedibus B.G. Teubneri, 1914-1915; תורה נביאי וכתובים *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990⁴. Odwołujemy się także do tłumaczenia zawartego w: Homer. *Iliada*. Przeł. K. Jeżewska. (BN 17). Wrocław i in.: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1986; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich [Biblia Tysiąclecia]. Poznań: Pallottinum 2000⁵.

⁵ Zob. E.G. Liddell, R.-H. Scott, S. Jones. *Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*. T. 1-2. Oxford: The Clarendon Press 1951⁹ s. 433.

Achillesa, aby ułagodzić jego gniew i skłonić go do powrotu do walki u boku Greków; uczestniczył w zwiadowczej wyprawie nocnej, w czasie której wspólnie z Odyseuszem zabił szpiega Dolona i Resosa. Według przekazów *Iliady* Diomedes był zręcznym mówcą, który uczestniczył w licznych naradach wodzów achajskich. Na polu walki odznaczał się wielkim męstwem i siłą. Potrafił być człowiekiem szlachetnym i wielkodusznym, o czym świadczy jego spotkanie w walce z Glaukosem, z którym zaniechał jednak walki w imię dawnej przyjaźni, łączącej ich przodków. Postać Diomedesa pojawia się także w *Odysei*, w świetle której jego powrót spod Troi uchodził długo za najszcześniejszy ze wszystkich⁶.

Motyw walki czy też zmagania się z bóstwami w przypadku osoby Diomedesa został przez Homera przedstawiony w kontekście, zamieszczonego w V księdze *Iliady*, opisu walecznych czynów na polu bitwy z Trojańczykami. Jak zaznacza poeta, pośród Argiwów odznaczał się Diomedes siłą i męstwem oraz zyskał „sławę szlachetną” dzięki bezpośredniemu wsparciu ze strony Pallas Ateny, która była dlań swego rodzaju bóstwem opiekuńczym. Kiedy zatem wyruszał do walki, w czasie której przyszło mu zmierzyć się nie tylko z ludźmi, ale także z nieśmiertelnymi bogami (ἀθάνατοι θεοί), to właśnie ta bogini sprawiła, że jego hełm i tarcza zaśniły jasnością płomieni, a on sam stał się podobny do „jesiennej gwiazdy” – opromieniony blaskiem, który spowijał jego głowę i ramiona (zob. *Il.* 5, 1-7). Pierwszego, którego śmiertelnie ugodził w potyczce swą włócznią, był Fegeus, syn Daresa, kapłana Hefajstosa (zob. *Il.* 5, 16-19). Jego brat Idajos z życiem uszedł jedynie dlatego, że uciekł i wmieszał się w tłum wojujących. Nadto sam Hefajstos przyszedł mu z pomocą, okrywając go mgłą, która stała się środkiem ocalenia dla uciekającego Idajosa (zob. *Il.* 5, 20-24).

Kiedy jednak po rozmowie, jaką odbyła Atena wraz z Aressem, obydwie bóstwa, wspierające swoich podopiecznych⁷, opuściły pole walki (zob.

⁶ Zob. P. Grimal. *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum 1997 s. 74; *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Vol. 1. Ed. W. Smith. London–New York: I.B. Tauris 2007 s. 1024-1026.

⁷ Należy zauważyć, że bogowie są w *Iliadzie* podzieleni (podobnie jak ludzie) na dwa obozy – bogów sprzyjających Grekom: Hera, Atena, Posejdon oraz bogów sprzyjających Trojańczykom: Zeus (nie od początku, dopiero skłoniony przez Tetydę), Apollo, Afrodyta, Ares. Konflikt przedstawiony w *Iliadzie* dzieje się zatem jednocześnie na dwóch płaszczyznach – ludzkiej i boskiej. Bogowie pełnią funkcję arbitrów w sporze między ludźmi. Często ingerują w przebieg bitew, ratując swoich sprzymierzeńców bądź przeszkadzając wrogom. Mają wpływ na postępowanie bohaterów, nakłaniają ich do podjęcia jakichś konkretnych decyzji. Zob. K. Kumaniecki, J. Mańkowski. *Homer*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne 1974 s. 132-136.

Il. 5, 29 nn.), pomyślność niejako odwróciła się od wojującego dzielnie Diomedesa. Stało się to za sprawą Pandara, syna Lykaona, który – jako doskonały łucznik – ugodził Diomedesa strzałą w samo spojenie pancerza. Jak podaje Homer, „ostra przedarła się strzała / Na wskroś przez ramię i pancerz gorącą krwią ubroczyła” (*Il.* 5, 99-100). Mimo celności strzału Pandar jednak nie pozbawił życia Diomedesa, który wycofawszy się nieco z pola walki, po wyjęciu strzały ze zranionego ramienia, zwrócił się w modlitewnej formule do Ateny z następującą prośbą (*Il.* 5, 118-119):

Pozwól mi tego odnaleźć i przybliżyć na rzut mej włóczni,
Który mnie zranił [...]

Atena, występująca w roli bóstwa opiekuńczego, spełniła prośbę Diomedesa, dając mu „lekkość i zwinne w działaniu ramiona i nogi” (*Il.* 5, 122). Jednocześnie zwróciła się z takimi słowami pouczenia (*Il.* 5, 127-132):

Z oczu pomrokę Ci starłam, co przedtem wzrok twój słoniła,
Abyś mógł poznać, czy boga (ἑεόν) spotkałeś w bitwie, czy męża (ἄνδρα).
Gdyby zaś który bóg stanął przed tobą, ażeby walczyć (μαχέσθαι) –
Z nieśmiertelnymi unikaj walki, do bitwy nie stawaj
Z nikim, lecz gdy Afrodytę, Dzeusową córkę napotkasz
W bitwie (ἐς πρόλεμον), tę możesz bezkarnie swym spiżem ostrym zadrasać.

Wyposażony w boskie dary, dzięki którym rany nie sprawiały bólu ani nie osłabiały jego sił, wyruszył Diomedes z pouczeniem Ateny do walki. W czasie bitwy z jego ręki zginęło kilku znamienitych (ἑσθλοί) wojowników spośród wojsk trojańskich: Astynoos, Hypejron, Abas i Polyidos, Ksantos i Toon, Chromios i Echemmon. To zaś sprawiło, że obserwujący cały przebieg akcji Eneasza oraz Pandar, który sądził, że rana zadana przezeń Diomedesowi była śmiertelna (zob. *Il.* 5, 187-190), mieli wątpliwości, czy to rzeczywiście Diomedes, czy może jakiś bóg zagniewany na Troję walczył z Trojanami (zob. *Il.* 5, 177-178). Rozpoznawszy jednak w osobie walczącego Diomedesa, Pandar powiedział do Eneasza (*Il.* 5, 184-187):

Jeśli ten człowiek, jak mówię, to dzielny potomek Tydeusa,
Myślę, że z boga pomocą jakiegoś tutaj szaleje,
Ktoś z nieśmiertelnych jest przy nim, obłokiem okrył ramiona,
Strzałę lecącą na niego ostrą widocznie odwrócił [...]

Rzeczywiście, wspierany nieustannie przez Atenę Diomedes⁸ jako pierwszego pobił Pandara, którego śmiertelnie ugodził włócznią, kierowaną przez samą boginię (zob. *Il. 5*, 290-295). Następnie zaś dzwignął głaz, którego – jak zaznaczył Homer – nie mogłoby unieść ani dwóch mężów, i cisnął z rozmachem w Eneasza. Trafiwszy Eneasza w biodro, „staw mu zdruzgotał i oba ścięгна przy stawie poszarpał [...]” (*Il. 5*, 305-307). W tym momencie na pole walki wkroczyła bogini Afrodyta, która – według mitu – była matką Eneasza⁹. Homer tak opisał tę scenę (*Il. 5*, 311-318):

Zginałby marnie Eneasze, wódz dzielny mężów walecznych,
Gdyby go tam Afrodyty matczyny wzrok nie wysledził.
Życie mu dała przed laty z pasterzem trzód – Anchizesem.
Prędko do syna miłego przypadła, oplotła uściskiem,
Rozpościerając świetlistą swą szatę, by ustrzec, uchronić
Od strzał – ażeby go któryś z Achajów – jeźdźców niechybnym
Spizem przez pierś nie ugodził i nie wyszarpnął zeń duszy.
Tak więc starała się unieść z potyczki syna miłego.

Sytuację tę niejako wykorzystał Diomedes, który nie zawahał się wymierzyć włócznią w samą boginię, kiedy ta – występując w obronie syna – stanęła niejako na przeszkodzie do ostatecznego zadania śmiertelnego ciosu Eneaszowi. Tę scenę z kolei Homer przedstawił następująco (*Il. 5*, 330-342; por. *Il. 5*, 458):

Ów bronią spizową godził w Kiprydę,
Wiedząc, że ona nie władnie siłą tych bogów i bogiń,
Które kierują wojnami i wiedzą mężów do bitwy,
Nie jest Ateną ni groźną Enyo¹⁰, miast burzycielką.
Skoro ją tylko dopędził przez ciżbę wojska skłębioną
Syn Tydeusa o duszy wielkiej, natychmiast skierował
Włócznię przeciwko bogini i w rękę ją delikatną
Zranił boleśnie. Grot przebił z łatwością szatę pachnącą
Ambrozyjskimi woniami, rękami Charyt¹¹ utkaną,

⁸ Zob. *Il. 5*, 256, gdzie bohater stwierdza: „Pallas Atena mi drzeć nie dozwoli”.

⁹ Ojcem Eneasza był natomiast, według mitologii, Anchizes. Więcej na temat Eneasza zob. *G r i m a l. Słownik mitologii* s. 83-84.

¹⁰ Enyo to bogini wojny, występująca zwykle w orszaku Aresa. Uchodziła często za jego córkę, niekiedy za matkę lub siostrę. Krwawa jej postać uosabiała przemoc i gwałt. Zob. tamże s. 84-85.

¹¹ Charyty były postrzegane jako boginie piękna. Zob. tamże s. 62.

Skórę zdzierając przy palcach. I boska krew popłynęła,
 Inna niż ludzka. Nie taką mają szczęśliwi bogowie.
 Wszakże nie żywią się chlebem, nie piją ciemnego wina,
 Więc ziemska krew w nich nie płynie. Stąd zowią się nieśmiertelni!

Wówczas bogini opuściła syna, którego następnie Apollon – okrywając chmurą – przejął w swoją opiekę (zob. *Il.* 5, 343-347).

Zraniona przez Diomedesa Afrodyta, korzystając z pomocy bogini Irydy¹² oraz Aresa, który użyczył jej swego rydwanu, opuściła plac boju i uciekła na szczyty Olimpu – siedziby bogów. Odchodzącej bogini – zbolałej i drżącej – Diomedes rzekł jeszcze takie słowa (*Il.* 5, 348-351):

Oddal się córko Dzeusowa, zejdź z pola zmagania i bitwy!
 Nie dość, że słabe kobiety podszeptem złym niepokoisz,
 Jeszcze do walki (ἔς πρόλεμον) się wtrącasz! Ja ci wnet bitwę (πόλεμος)
 pokażę!
 Drzeć będziesz z trwogi, gdy nawet z daleka o niej usłyszysz!

Po przybyciu na Olimp Afrodyta w rozmowie z własną matką Dione¹³ zaczęła się skarżyć na bezpodstawnie zadane jej cierpienie, a nadto oburzała się, że Grecy w osobie Diomedesa już nie tylko przeciwko mężom trojańskim walczą, ale odważyli się także z nieśmiertelnymi bogami stanąć do walki: ἀλλ' ἤδη Δαναοί γε καὶ ἀθανάτοισι μάχονται (*Il.* 5, 378-380)¹⁴. Dione, odpowiadając córce, uświadomiła ją, że to sama Atena nasłała Diomedesa przeciw Afrodycie. W tym kontekście bogini ta nazwała nadto Diomedesa mianem: νήπιος (*Il.* 5, 406). Należy zauważyć, że przytoczony przymiotnik posiada kilka znaczeń: niemowlęcy, dziecinny, dziecięcy, a także: głupi, zaślepiony, nieprzewidujący. Można zatem stwierdzić, że z jednej strony Diomedes, występując przeciw bóstwu, wykazał się brakiem rozwagi, a wręcz głupotą, a z drugiej – jak sugeruje kolejne znaczenie przymiotnika –

¹² Chodzi tutaj o boginię Iris, córkę Taumasa i Elektry. Uosabia ona tęczę i – ogólnie rzecz biorąc – wyobrażaną przez nią granicę między Ziemią i Niebem, ludźmi i bogami. Przedstawiana była zazwyczaj jako postać skrzydlata, spowita w lekką zasłonę, która w słońcu przyjmuje barwy tęczy. Zob. tamże s. 165.

¹³ Jedna z wersji mitu o Afrodycie podaje, że Zeus spółdził ją z Dione, która była córką bądź Okeanosa i Tetydy, bądź Powietrza i Ziemi. Zob. R. Graves. *Mity greckie*. Przeł. H. Krzeczowski. (Meandry kultury). Kraków: Vis-à-vis „Etiuda” 2009 s. 37.

¹⁴ Przy tej okazji Dione podaje kilka przykładów, poprzez które uświadamia córkę, że w historii zdarzały się przypadki zadawania przez śmiertelnych cierpienia nieśmiertelnym bogom. Zob. *Il.* 5, 384-400.

działał pod wpływem „jakiegoś” zaślepienia, którego inspiracją była oczywiście Pallas Atena. W użyciu przymiotnika *νήπιος* podkreślona została przez Dione jedna jeszcze cecha działania Diomedesa – nieprzewidywalność konsekwencji, jakie niesło zwykle wystąpienie przeciw bóstwu. Komentarzem do tego mogą być dalsze słowa bogini, która do Afrodyty tak rzekła (*Il.* 5, 405-406):

[...] Bo w myśli nie zważył syn Tydeusa, Diomedes,
 Że nie pożyje ten długo, kto walczy z nieśmiertelnymi.

Dione miała tu oczywiście na myśli walkę czy też wojowanie z bogami – *ἀθανάτοισι μάχεσθαι*.

Diomedes nie zakończył zmagania się z bóstwem na potyczce z Afrodytą. Kolejnym bogiem, przeciwko któremu wystąpił, był Fojbos Apollon. Po opuszczeniu bowiem placu boju przez Afrodytę to właśnie Apollo stanął w obronie Eneasza, którego chmurą okrył, aby „[...] ktoś z Achajów niechybnym/ Spizem go [Eneasza] w pierś nie ugodził i nie wyszarpnął zeń duszy” (*Il.* 5, 345-346). Diomedes jednak, nie dając za wygraną, ścigał uparcie Eneasza, „choć wiedział, że ręce samego Apolla go strzegą, / Jednak nie zważał na boga wielkiego [...]” (*Il.* 5, 434-435). Nacierając zatem na Eneasza, jednocześnie występował przeciwko bóstwu – Apollonowi, który – jak podał Homer – musiał czterekroć odpierać jaśniejącą tarczę Diomedesa. W tym kontekście Diomedes został określony mianem demona – *δαίμων* (*Il.* 5, 436-438.459), wskazującym na jego szczególną *m o c*, która stanowi niewątpliwie charakterystyczną cechą bóstwa¹⁵. Apollo, widząc to wszystko, nie bez przejęcia zawołał (*Il.* 5, 440-441):

Więcej rozważaj, Tydejo! Zaniechaj mnie! Czyż z bogami
 Chciałeś się równać? Wszak nie jest jednaki ród nieśmiertelnych
 Bogów, mieszkańców Olimpu, i ludzi chodzących po ziemi.

Te słowa bóstwa sprawiły, że Diomedes pohamował się nieco w swych zapędach, obawiając się z pewnością Apollona, który znany był jako bóstwo potrafiące z daleka razić śmiertelnościami strzałami¹⁶.

¹⁵ Termin *δαίμων* oznacza m.in.: bóg, bogini, bóstwo, moc, potęga boska, pomoc boska, duch, istota półboska.

¹⁶ Zob. np. *Hymn do Apollona* 1-4. W: *Hymny Homeryckie*. Przekł., wstęp, oprac. W. Appel. Toruń: Algo 2001 s. 79.

Jak podał w dalszym opisie Homer, bitwa wówczas stała się bardziej jeszcze zgorzała. Mimo dzielności Diomedesa, Odyseusza i innych szala pomyślności przechyliła się na stronę Trojan, gdyż sprzyjająca Grekom Atena opuściła plac boju. Tymczasem do walczących Trojańczyków – na prośbę Apollona – dyskretnie przyłączył się Ares, przysparzając swym podopiecznym kolejnych zwycięstw (zob. *Il. 5*, 461 nn., 506 nn.). Widząc to Hera, która stała po stronie Greków, udała się do Ateny z prośbą, aby bogini wyruszyła na pomoc wojskom greckim. Jak podał Homer, gdy posłuszna Atena zakładała na siebie okazałą zbroję, Hera przygotowała dla niej bojowy rydwan, a u swego męża – Zeusa wyprosiła niejako zgodę, aby pozwolił wystąpić przeciw Aresowi (zob. *Il. 5*, 711-766). Następnie obie boginie udały się z pośpiechem do wojsk greckich. Po przybyciu na pole bitwy Hera słownie zagrzewała Greków do walki, natomiast Atena pospieszyła do swego podopiecznego – Diomedesa, który w tym czasie obmywał sobie ranę zadaną przez Pandara (zob. *Il. 5*, 793-798). Odnalazłszy go, na nowo zadeklarowała pomoc (zob. *Il. 5*, 809). Kiedy natomiast w rozmowie z boginią Diomedes przypomniał dane mu przez nią uprzednio pouczenie, ażeby unikał w bitwie starcia z bogami za wyjątkiem Afrodyty, gdyby stanęła do walki, Atena wówczas takie dała mu wskazówki (*Il. 5*, 827-830):

Już nie unikaj w spotkaniu Aresa i nieśmiertelnych
Innych, bo ja dziś dla ciebie będę niezłomną obroną.
Skieruj więc wprost na Aresa konie o mocnych kopytach,
Uderz nań z bliska i niech cię Ares gwałtowny nie trwoży.

Sama zaś, ubrawszy hełm Hadesa, który sprawił, że stała się niewidoczna dla wszystkich, stanęła obok Diomedesa na rydwanie, aby poprowadzić go do walki z Aresem. Jak przekazał Homer (*Il. 5*, 850-862),

kiedy zbliżyli się obaj wzajemnie, spiesząc do siebie,
Podniósł się Ares i ponad jarzmem i koni lejcami
Cisnął swą włócznię spiżową, ażeby wyszarpać zeń duszę.
Lecz ją chwyciła bogini, o jasnych oczach Atena,
I odtrąciła z rydwanu, więc ta przeleciała na próżno.
Wtedy Diomedes o głosie donośnym wnet cisnął z kolei
Włócznię spiżową. Kieruje tę zaraz Pallas Atena
W dolną część brzucha Aresa, tu, gdzie pancerza płat sięga.
W cel zamierzony grot trafił i piękną skórę przeorał.
Włócznię wyrwała bogini. Okropnie Ares spiżowy

Krzyknął – tak jak jedenaście albo dwanaście tysięcy
Mężów na wojnie, gdy wiodą bój nienawistny Aresa.

Zraniony przez Diomedesa, wspieranego przez Atenę, Ares na swym rydwanie udał się pospiesznie na Olimp. Tam w pierwszej kolejności skierował swe kroki do Zeusa z następującymi słowami skargi na Atenę (*Il.* 5, 881-887):

Ona skłoniła Diomeda, dumnego syna Tydeusa,
Aby dziś nam, nieśmiertelnym bogom, swą pychę zagrażała.
Najpierw zuchwale w dłoń zranił przy samym zgięciu Kipryde,
Potem przeciwko mnie stanął, podobny sam do demona.
Nogi mnie tylko uniosły szybkie, inaczej bym długo
Musiał cierpienia sam znosić w ogromnym tłumie poległych
Albo moc życia utracić pod jego ciosem spiżowym.

Jak podał w dalszym ciągu Homer, zadaną przez śmiertelnego człowieka Aresowi ranę opatrzył Pajeon (zob. *Il.* 5, 899-904), który jako bóg lekarzy¹⁷ był biegły w sztuce medycznej i spieszył z pomocą nawet samym bogom (por. *Il.* 5, 401).

W świetle przytoczonego wyjątku z historii Diomedesa można zauważyć, że mamy do czynienia z wyjątkowym motywem walki człowieka z bóstwem – w tym przypadku z trzema bóstwami: Afrodytą, Apollonem oraz Aresem. Homer, relacjonując przebieg zmagania się śmiertelnika z nieśmiertelnymi, posłużył się zasadniczo czasownikami μάχομαι – walczyć, wojować, ἐπισεύω – atakować, rzucać się (na kogoś), oraz rzeczownikami πόλεμος – bój, walka, bitwa, wojna. Podstawowym natomiast orężem walki człowieka z bogami była spiżowa włócznia – ἔγος χάλκειος, narzędzie zadawania ran i śmierci. Bez wahania można zatem stwierdzić, że całe to zmaganie istoty ludzkiej z boską zostało opisane na wskroś antropomorficznie. Potwierdzeniem tego mogą być m.in. realnie zadane bóstwom rany, które – choć opływają boską krwią i żadną miarą nie skutkują śmiercią – wymagają jednak opatrzenia i leczenia.

Analizując wypowiedzi samych bogów, można zauważyć, że wystąpienie człowieka przeciwko nim interpretowali przede wszystkim jako wyraz nierozwagi oraz głupoty. Wyraziła to – jak zostało wspomniane – bogini Dione, nazywając Diomedesa νήπιος – głupcem. Przystąpienie do walki z bóstwem było przez bogów postrzegane nadto jako wyraz zuchwalstwa i ogromnej

¹⁷ Por. Grimal. *Słownik mitologii* s. 269.

pychy, gdyż w takiej sytuacji śmiertelny człowiek stawiał się niejako na równi ze nieśmiertelnymi bogami. Tę prawdę bardzo mocno zaakcentował Ares w rozmowie z Zeusem, kiedy – mówiąc o postępkach Diomedesa – scharakteryzował go przymiotnikiem ὑπερφίαλος – dumny, zuchwały, butny (*Il.* 5, 881). Wymowna w tym względzie jest także wypowiedź Apollona, który – w momencie przypuszczonego nań przez Diomedesa ataku – zadał agresorowi retoryczne pytanie: „[...] Czyż z bogami / Chciałbyś się równać? [...]”, a następnie sam na nie odpowiedział: „[...] Wszak nie jest jednaki ród nieśmiertelnych / Bogów, mieszkańców Olimpu, i ludzi chodzących po ziemi” (*Il.* 5, 440-442). W tych kilku słowach Apollon wyraził zatem podstawową prawdę o kondycji człowieka, który żadną miarą nie może się równać z nieśmiertelnymi bogami¹⁸.

II. ZMAGANIE SIĘ JAKUBA Z BOGIEM (ANIOŁEM PAŃSKIM)

Biblijnym bohaterem, który walczył z Bogiem, był z kolei syn Izaaka i Rebeki – patriarcha Jakub, bliźniaczy brat Ezawa. Śledząc jego historię życia, przedstawioną na kartach Księgi Rodzaju, można zauważyć, że obfitowała ona w dość nietypowe wydarzenia. Jak przekazał autor biblijny, już w łonie swej matki walczył z bratem (zob. Rdz 25, 22), co było zapowiedzią antagonizmów między rodzeństwem, a w przyszłości między dwoma narodami (zob. Rdz 25, 23): Edomitami i Izraelitami, których poszczególni bracia byli protoplastami¹⁹. Chociaż urodził się jako drugi, a co za tym idzie – był młodszy od brata Ezawa, to jednak jeszcze przed jego narodzinami Bóg zapowiedział, że

¹⁸ Jak zauważa J. Griffin (*Homer*. Przeł. R.A. Sucharski. Warszawa: Prószyński i S-ka 1999 s. 43-44) u Homera „bogowie są ponad ludźmi, są wyżsi, silniejsi, wolni od starości i śmierci. [...] Wpływ epiki stworzonej w Mezopotamii i Syrii sprawił, że Homer umieścił wszystkich bogów razem w niebie; wszyscy oni wspólnie obserwują poczynania śmiertelników. Taka koncepcja wytworzyła nową świadomość tak u bogów, jak i u ludzi – jedni i drudzy określają swoją naturę przez odniesienie do swego widzialnego przeciwieństwa. Tylko dzięki porównaniu się z ludźmi bogowie uświadomili sobie swą tożsamość, a także swą wielkość”.

¹⁹ W tym kontekście autor biblijny przytacza słowa Jahwe: „Dwa narody są w twym łonie, dwa odrębne ludy wyjdą z twych wnętrzności; jeden będzie silniejszy od drugiego, starszy będzie sługą młodszego” (Rdz 25, 23). W wyroczni tej zapowiedział Bóg Rebecce, że stanie się matką dwóch rywalizujących ze sobą o supremację narodów: potomków Ezawa, czyli Edomitów i potomków Jakuba, to jest Izraelitów. Jak podają autorzy biblijni, Edomitów pokonał król Dawid (zob. 2 Sm 8, 13 n.), a za czasów judzkiego króla Jorama „Edom wyrwał się spod władzy Judy” (zob. 2 Krl 8, 20-22). Zob. S. Ł a c h. *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. (PŚST I/1). Poznań: Pallottinum 1962 s. 412.

„starszy będzie sługą młodszego” (Rdz 25, 23; por. 27, 37.40). Przepowiednia ta zaczęła się realizować w momencie, kiedy Ezaw w bardzo banalny sposób zrzekł się przywileju pierworództwa na rzecz młodszego brata. Stało się to wówczas, kiedy Ezaw powrócił z pola wycieńczony głodem i poprosił Jakuba o podanie pokarmu. Wykorzystując sytuację, Jakub wyraził chęć pomocy śmiertelnie osłabionemu bratu za cenę odstąpienia mu wspomnianego przywileju pierworodnego syna (zob. Rdz 25, 29-34).

Kolejnym podstępem, którego Jakub dopuścił się na szkodę Ezawa, było wyłudzenie ojcowskiego błogosławieństwa, jakie przysługiwało jedynie pierworodnemu synowi. Jak podał autor biblijny, Jakub, korzystając wówczas z pomocy matki, ucharakteryzował swoje ciało na wzór owłosionego ciała starszego brata, przywdział również jego szaty, a następnie podał ojcu stosowną potrawę. Izaak natomiast, który będąc już w podeszłym wieku, miał oczy tak słabe, że nie mógł widzieć, nie rozpoznał podstępnej intrygi i udzielił błogosławieństwa młodszemu synowi (zob. Rdz 27, 1-29). To stało się powodem nienawiści, jaką zapłonął Ezaw do młodszego brata, na którym – zamierzając go zabić – zapragnął się zemścić (zob. Rdz 27, 41-42). W tych okolicznościach Jakub, za radą matki, uciekł do swego wuja Labana, brata Rebeki – do Charanu. Tam miał przeczekać jakiś czas, aż gniew brata się uśmierzy. Matka obiecała mu, że kiedy to nastąpi, ona sama da znać, aby mógł spokojnie wrócić w rodzinne strony (zob. Rdz 27, 43-45).

Będąc na wygnaniu u wuja Labana, Jakub poślubił dwie jego córki, za które musiał odbyć stosowny czas służby. Najpierw zatem poślubił podstępnie podsuniętą mu przez Labana Leę, a następnie ukochaną Rachelę (zob. Rdz 29, 1-30). Po pewnym czasie, kiedy Jakub spostrzegł negatywne nastawienie swojego teścia – Labana, postanowił wraz z rodziną oraz całym dobytkiem opuścić go i powrócić w rodzinne strony (zob. Rdz 31, 1 – 32, 1). To zaś wiązało się ze spotkaniem z rozgniewanym bratem, którego zamierzał przejednać przygotowanymi skrzętnie darami, posłanymi za pośrednictwem swoich sług (zob. Rdz 32, 4-21).

W ostatnią noc, przed decydującym spotkaniem z bratem, Jakub, rezydując nad potokiem Jabbok, chociaż postanowił spokojnie spędzić noc w swoim obozowisku, podjął jednak decyzję, aby obie żony wraz z dziećmi oraz z całym dobytkiem przeprowadzić przez bród na drugą stronę, czyli lewą, wspomnianego potoku. Po dokonaniu tego powrócił na prawy brzeg potoku Jabbok, aby – jak tłumaczą egzegeci – w całkowitej samotności przygotować się wewnętrznie na spotkanie z bratem (zob. Rdz 32, 22-24)²⁰.

²⁰ Zob. tamże s. 445.

Jak zrelacjonował autor biblijny, w tych okolicznościach Jakub – pośród nocy, kiedy pozostał całkowicie sam (zob. Rdz 32, 25) – został zaatakowany przez tajemniczego przeciwnika, z którym musiał stoczyć ciężką fizyczną walkę. Tekst biblijny nie określa jednoznacznie owego przeciwnika. Autor Księgi Rodzaju w pierwszym zdaniu opisu walki Jakuba posłużył się bowiem ogólnym, a zarazem enigmatycznym, określeniem **אִישׁ**, które – chociaż w znaczeniu podstawowym oznacza: mąż, człowiek – można tłumaczyć ogólnie zaimkiem nieokreślonym: ktoś²¹. Walczący z Jakubem był zatem jakąś tajemniczą istotą, którą egzegeci próbują określić z dalszego opisu walki oraz w świetle tekstu, pochodzącego z Księgi Ozeasza, gdzie znajdują się następujące słowa dotyczące Jakuba (Oz 12, 4-5):

Już w łonie matki oszukał on brata,
w pełni sił będąc, walczył nawet z Bogiem (**אֱלֹהִים**).
Walcząc z Aniołem (**מַלְאָכִים**), zwyciężył,
płakał i błagał Jego o łaskę –
spotkał Go w Betel i tam z Nim rozmawiał.

Jasno zatem wynika z tego, że przeciwnikiem Jakuba nie był zwykły człowiek, ale nadprzyrodzona istota, przez jednych utożsamiana z aniołem jako wysłannikiem Boga, przez drugich zaś z samym Bogiem.

Zwolennicy pierwszego rozwiązania, czyli dopatrywania się osoby anioła w tajemniczym „ktoś”, powołują się na tekst Oz 12, 5, gdzie wprost pada termin **מַלְאָכִים**, który ma następujące znaczenia: anioł, (Boski) posłaniec²². W tym kontekście postrzegano go nie tyle jako „złego anioła”, który chciał jakoby przeszkodzić Jakubowi powrócić do ziemi Kanaan, lecz jako „dobrego anioła”, którego patriarcha prosił o błogosławieństwo. W tradycji żydowskiej w tajemniczej postaci dopatrywano się anioła Michała albo anioła stróża Ezawa, który miał się opiekować nie tylko Ezawem, ale i całą okolicą przez niego zamieszkałą, czy też anioła stróża Jakuba, który miał go umacniać do walki²³.

Zwolennicy mitycznego ujęcia walczącą z Jakubem tajemniczą postać utożsamiali natomiast ze straszliwym bogiem rzeki Jabbok. Według tej tezy, przerażony hałasem wielkiej karawany bożek, będący personifikacją rzeki,

²¹ *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Ed. F. Brown, S.R. Driver, Ch.A. Briggs. Oxford: The Clarendon Press 1957 s. 35-36.

²² Tamże s. 521.

²³ Zob. Ł a c h. *Księga Rodzaju* s. 445.

ukrył się w pobliskiej jaskini. Kiedy zaś – po oddaleniu się karawany – ucichły wszelkie jej odgłosy, a Jabbok wyszedł ze swej kryjówki, wówczas Jakub miał zniecacka doskoczyć do owego bóstwa i w fizycznej walce wymusić na nim udzielenie błogosławieństwa²⁴.

Wydaje się jednak – co przyjmujemy w niniejszym artykule – że dla autorów biblijnych ową postacią, walczącą z Jakubem, był sam Bóg-Jahwe. Argumentem potwierdzającym tę tezę jest w pierwszym rzędzie zawarta w Oz 12, 4 wypowiedź: „walczył nawet z Bogiem”. W przytoczonym wyrażeniu występuje termin אֱלֹהִים, który wprost wskazuje na osobę Boga. Ten sam termin pojawia się również w stwierdzeniu walczącego z Jakubem tajemniczego „ktoś”, który po walce powiedział do patriarchy: „walczyłeś z Bogiem (אֱלֹהִים)” (Rdz 32, 29). Z kontekstu wypowiedzi można zatem wywnioskować, że osobą walczącą z Jakubem był sam Bóg.

Tę tezę potwierdza także nadana przez patriarchę nazwa miejsca jego nocnego zmagania się. Miejsce to bowiem nazwał Peniel/Penuel (w Rdz 32, 31: פְּנִיאֵל; w Rdz 32, 32: פְּנוּאֵל) – „twarz Boga”²⁵, podając przy tym następujące uzasadnienie: „Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocaliłem me życie” (Rdz 32, 31). W ten sposób niejako wyraził przekonanie, że tym, który walczył z nim w nocy, był sam Bóg-Jahwe, określony i tym razem terminem אֱלֹהִים.

Należy zauważyć, że użycie w Rdz 32, 25 terminu אֱיִשׁ nie stoi w sprzeczności z utożsamieniem walczącej z Jakubem osoby z Bogiem, gdyż tego samego terminu używa autor Księgi Rodzaju na określenie Boga przychodzącego w osobach „trzech mężów (שְׁלֹשָׁה אַנְשֵׁים)” do Abrahama w gościnę (Rdz 18, 1-33)²⁶. Jak wynika z treści dalszego opowiadania, owymi mężami byli Bóg oraz towarzyszący Mu dwaj aniołowie (zob. Rdz 18, 22; 19, 1), którzy zostali określani terminem אֱיִשׁ w liczbie mnogiej. W tym kontekście zatem osoba Boga została wprost wyrażona za pomocą terminu אֱיִשׁ.

²⁴ Zob. J.L. Frazer. *Le folklore dans l'AT*. Paris 1924 s. 220. W tym względzie egzegeci odwołują się do gry słów: czasownika נָבַק wyrażającego ideę walki oraz nazwy potoku נַבְק. Zob. Clifford, Murphy. *Księga Rodzaju* s. 55; J. Lemański. *Pięcioksiąg dzisiaj*. Kielce: ITB „Verbum” 2002 s. 235.

²⁵ LXX tłumaczy to jako εἶδος θεοῦ. Por. S. Cohen. *Penuel*. W: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Ed. G.A. Buttrick [et al.]. Vol. 4. New York: Abingdon Press 1962 s. 727.

²⁶ Wzmianka o trzech mężach nie jest jednoznaczna, gdyż wydaje się, że z jednej strony wskazuje na Jahwe, objawiającego się w ten sposób, czyli w osobach trzech mężów, a z drugiej – na Boga będącego w towarzystwie dwóch aniołów. Pomijamy jednak wszelkie dyskusje egzegetów na ten temat. Szerzej zob. Lach. *Księga Rodzaju* s. 366-368.

Również termin בְּלִיאָן , występujący w Oz 12, 5 paralelnie do terminu אֱלֹהִים w Oz 12, 4, nie wyklucza możliwości postrzegania osoby Boga w owym tajemniczym „ktoś” walczącym z Jakubem. Egzegeci wykazują bowiem, że termin בְּלִיאָן , występujący na kartach Starego Testamentu zwłaszcza z dookreśleniem „Jahwe” (יְהוָה) lub „Boga” (אֱלֹהִים), wskazuje na samego Boga-Jahwe, który będąc – jak to z biegiem czasu zaczęto akcentować w Starym Testamencie – osobą całkowicie transcendentną, dla skontaktowania się z ludźmi i objawienia się im przyjmował postać anioła²⁷. Choć w kontekście Oz 12, 4-5 termin בְּלִיאָן pojawia się bez wspomnianego dookreślenia, to jednak ze względu na jego paralelne zestawienie z terminem אֱלֹהִים , które wykazuje podobieństwo do występującego w Rdz 21, 17 wyrażenia: „Ale Bóg (אֱלֹהִים) usłyszał jęk chłopca i Anioł Boży ($\text{בְּלִיאָן אֱלֹהִים}$) zawołał na Hagar z nieba”, gdzie zachodzi utożsamienie anioła z osobą Boga, można przyjąć, że i w tym miejscu termin „anioł” wskazuje na objawiającego się człowiekowi Boga-Jahwe.

Postrzeżenie osoby Boga w owym „ktoś”, walczącym z Jakubem, sugeruje także dalsza wypowiedź z Księgi Ozeasza (12, 5-6):

[...] spotkał Go w Betel i tam z Nim rozmawiał.
Pan jest Bogiem Zastępów,
Pan jest imieniem, które wspominał.

Autor wspomnianej księgi stwierdza niejako, że tym, którego spotkał patriarcha, jest „Bóg Zastępów ($\text{יְהוָה אֱלֹהֵי הַצִּבְאוֹת}$)”²⁸.

Możemy zatem przyjąć, że przeciwnikiem Jakuba był sam Bóg-Jahwe, który walczył z patriarchą²⁹, przyjmując niejako postać anioła, jawiącego się jako tajemniczy „ktoś”³⁰. Być może z tej racji Jakub, aby nie mieć żadnych wątpliwości, z kim walczył, zapytał o imię napastnika (Rdz 32, 30).

Jak podał autor biblijny, zmaganie się Jakuba z Bogiem dokonywało się pod osłoną nocy i trwało aż do wschodu jutrzeńki. Walka ta została opisana

²⁷ Zob. tamże s. 357-358.

²⁸ Zob. J. Drozd. *Księga Ozeasza. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy*. W: *Księgi proroków mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Red. S. Łach. Poznań: Pallottinum 1968 s. 102.

²⁹ Por. L. Sabourin. *La lute de Jakob avec Élohim (Gen. 32,23-33)*. „Sciences ecclésiastiques” 10:1958 s. 78-89.

³⁰ Niektórzy egzegeci dostrzegają także paralelę do Wj 4, 24, gdzie znajduje się wzmianka o nocnym spotkaniu Jahwe z Mojżeszem, którego Pan „chciał zabić”. Por. C. Westermann. *Genesis 11-36*. (BKAT I/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlage 1981 s. 629-630.

czasownikiem אָבָה (Rdz 32, 25.26), który oznacza: obsypywać się piaskiem³¹. Być może występuje tu aluzja do unoszącego się pyłu z ziemi, wywoływanego gwałtownymi ruchami stóp walczących ze sobą³². Egzegeci dostrzegają w tym opisie nawiązanie do greckich, a później rzymskich walk zapaśniczych, w czasie których walczący zapaśnicy obsypywali się pyłem, aby łatwiej mogli się uchwycić i utrzymać pokryte oliwą śliskie ciało. Zmaganie Jakuba z Bogiem autor biblijny określił także czasownikiem שָׂרָה (Rdz 32, 29; Oz 12, 4-5), który oznacza: spierać się, zmagać się, walczyć³³. Wydaje się zatem, że walka Jakuba z Bogiem miała – według relacji – charakter zmagania zapaśniczych bez użycia jakiegokolwiek oręża.

Analizując przebieg walki, można zauważyć, że chociaż na pierwszy rzut oka wydawała się ona całkiem wyrównana, to jednak Jakub odznaczał się pewną przewagą. Przeciwnik bowiem patriarchy, który – jak wynika z biblijnego przekazu – zamierzał zakończyć zmagania do wschodu słońca, nie sprostał powziętemu zadaniu. Musiał niejako posunąć się do swego rodzaju „sztuczki”, która polegała na uderzeniu Jakuba w staw biodrowy. Jak podają egzegeci, takie uderzenie nie było czymś nadzwyczajnym, gdyż zapaśnicy w czasie walki, chcąc się uwolnić z objęć przeciwnika, używali różnych sposobów, z których bardzo skutecznym wydaje się być naruszenie stawu biodrowego przez uderzenie w mięsień, a tym samym w tak zwany nerw „ischiatyczny”³⁴. Mimo jednak zastosowanego chwytu taktycznego przez walczącego Boga Jakub miał niejako przewagę. Wówczas to Bóg zwrócił się z prośbą, aby patriarcha go puścił. Jako uzasadnienie prośby o zaprzestanie walki podał fakt wschodzenia zorzy. Egzegeci różnie próbują wyjaśnić owo uzasadnienie. Być może Bóg nie chciał być zauważony przez nikogo z przechodzących po nastaniu dnia³⁵. Nastanie dnia wraz z jego jasnością mogło także stworzyć niebezpieczeństwo dla samego Jakuba, gdyż w promieniach słońca mógł rzeczywiście patrzeć na Boga twarzą w twarz, a to – zgodnie z przekonaniem dawnych Izraelitów – nie pozwalało człowiekowi pozostać przy życiu³⁶. Można by rzec, że Bóg niejako chciał uchronić w ten sposób Jakuba od śmierci.

³¹ *A Hebrew and English Lexicon* s. 7. Zob. także Ł a c h. *Księga Rodzaju* s. 445.

³² Por. W e r g i l u s z. *Aeneida* IX 629, gdzie występuje wyrażenie „pedibus spargit arenam”, które niejako nawiązuje do tego zjawiska.

³³ *A Hebrew and English Lexicon* s. 975-976.

³⁴ Zob. Ł a c h. *Księga Rodzaju* s. 445-446.

³⁵ Zob. tamże s. 446.

³⁶ Tego rodzaju przekonanie wyraźnie zwarte jest w Wj 33, 20, gdzie znajduje się następujące stwierdzenie Boga-Jahwe: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu”. Por. L e m a n s k i. *Pięcioksiąg dzisiaj* s. 235

Zanim jednak Jakub puścił walczącego z nim boskiego napastnika, prosił Go o błogosławieństwo. Bóg spełnił prośbę patriarchy, lecz zanim to uczynił, zapytał o jego imię. Kiedy Jakub oznajmił swoje imię, Bóg zmienił je patriarsze, stwierdzając przy tym: „Odtąd nie będziesz się zwał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i z ludźmi, i zwyciężyłeś” (Rdz 32, 29). Od tamtego zatem momentu Jakub zaczął nosić miano Izrael, które nawiązując do hebrajskiego rdzenia שָׂרָא, mającego znaczenie: być silnym, walczyć oznacza „Bóg jest silny”, „Bóg walczy”. Imię to harmonizuje z całym opowiadaniem biblijnym, które rację zmiany imienia Jakub na Izrael widzi w zwycięskiej walce patriarchy z Bogiem³⁷.

Zmiana imienia oznaczała w tym kontekście niewątpliwie wewnętrzną przemianę Jakuba, a także – jak to miało miejsce w przypadku kilku innych postaci starotestamentalnych – powołania go do odegrania szczególnej roli w historii Izraela i Bożej ekonomii zbawienia³⁸. Patriarcha, który wcześniej prawa syna pierworodnego oraz błogosławieństwo ojca zdobył na drodze podstępny, teraz w wyteżonej walce godziwie zasłużył na Boże błogosławieństwo, które uczyniło go pełnoprawnym uczestnikiem błogosławieństwa Abrahama i Izaaka oraz dziedzicem obietnic z nim związanych.

Jak podał autor biblijny, przed udzieleniem przez Boga błogosławieństwa, patriarcha zapytał jeszcze o imię walczącego z nim. Być może chciał się upewnić, z kim zmagał się pod osłoną nocy. W odpowiedzi jednak usłyszał jedynie pytanie: „Czemu pytasz mnie o imię?” (Rdz 32, 30). Bóg zatem nie objawił swego imienia Jakubowi, gdyż – jak zauważają egzegeci – człowiek nie jest w stanie pojąć istoty samego Boga, której wyrazem jest Jego imię³⁹. W miejsce natomiast podania imienia Bóg udzielił swego błogosławieństwa, które wydaje się być potwierdzeniem Jego tożsamości jako osoby walczącej z Jakubem.

³⁷ Zob. Ł a c h. *Księga Rodzaju* s. 446; S.R. D r i v e r. *Jacob. W: A Dictionary of Bible*. Vol. 2. Ed. J. Hastings, J.A. Selbie. Edinburgh–New York: T.&T. Clark-Charles Scribner’s Sons 1928 s. 530. Podana wyżej etymologia imienia „Izrael” nie wyczerpuje dyskusji na ten temat. Debata w tej kwestii zaowocowała innymi jeszcze rozwiązaniami: „Bóg rządzi” (M. Noth), „Bóg leczy” (W.F. Albright), „Bóg sądzi” (R. Coote). Zob. L e m a ń s k i. *Pięcioksiąg dzisiaj* s. 236; V.P. H a m i l t o n. *The Book of Genesis. Chapter 18-50*. (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans 1990 s. 334.

³⁸ E.A. S p e i s e r. *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*. (AB1). Garden City–New York: Doubleday & Company, Inc. 1964 s. 256-257.

³⁹ Zob. A. B a r t o s z e k. *Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie*. „Communio” 14:1994 nr 1 s. 15-24; R. d e V a u x. *Instytucje Starego Testamentu*. Przeł. T. Brzegowy. T.1-2. Poznań: Pallottinum 2004 s. 53.

Po udzieleniu błogosławieństwa Jakubowi nagle zniknęła postać walczącego z nim Boga. Dla upamiętnienia tego szczególnego spotkania, w czasie którego rozegrała się jego walka z Bogiem, miejscu temu nadał nazwę פְּנֵי אֱלֹהִים – „twarz Boga”, gdyż – jak sam wyznał – w miejscu tym widział Boga twarzą w twarz i mimo wszystko pozostał przy życiu. Należy jednak zauważyć, że Jakub z pewnością nie oglądał w pełni Bożego oblicza w czasie walki, gdyż, po pierwsze, chociaż sam Bóg z nim walczył, to jednak dokonał tego – jak to zostało zaznaczone – w postaci anioła, a po drugie, całe wydarzenie miało miejsce nocą, która stanowiła niejako naturalny woal, ukrywający przed oczami śmiertelnika pełnię Bożego majestatu. Patriarcha miał jednak głębokie przekonanie, że tej szczególnej nocy spotkał się z Panem – Bogiem Zastępów, z którym rozmawiał (zob. Oz 12, 5-6)⁴⁰.

Jak zaznaczył autor biblijny, z walki Jakub wyszedł z kontuzją stawu biodrowego⁴¹. Jednakże w ostatecznym rozrachunku szale zmagania się patriarchy z Bogiem przechyliły się na korzyść Jakuba, o którym sam Bóg powiedział: „walczyłeś z Bogiem [...] i zwyciężyłeś” (Rdz 32, 29). Również w Księdze Ozeasza występuje wzmianka o zwycięskim rezultacie walki Jakuba z Bogiem (Oz 12, 5). To zwycięstwo patriarchy zostało opisane za pomocą czasownika יָבֵט, który oznacza: zwyciężyć, być zwyciężcą⁴².

O rozstrzygnięciu walki Jakuba z Bogiem na rzecz tego pierwszego wspomina także autor Księgi Mądrości, który mówiąc o roli Bożej Mądrości, stwierdza: „[Mądrość] rozstrzygnęła na jego korzyść ciężkie zmaganie (ἀγῶνα ἰσχυρόν)” (Mdr 10, 12c). Dzięki zatem Bożej Mądrości, która niejako miała aktywny udział w walce, patriarcha osiągnął szeroko rozumiany pozytywny efekt swego zmagania z Bogiem. Zdaniem egzegetów Mądrość przez walkę chciała niejako dać Jakubowi konkretną lekcję, aby poznał, że dzięki własnej pobożności (εὐσέβεια) można przezwyciężyć wszelkie trudności (zob. Mdr 10, 12d)⁴³.

W świetle jednak zarówno Księgi Ozeasza, jak i Księgi Mądrości owo zwycięstwo nabiera osobliwego znaczenia. W Oz 12, 5 wzmiankowane jest

⁴⁰ Zob. D r o z d. *Księga Ozeasza* s. 102.

⁴¹ Autor biblijny podał na kanwie tego następującą uwagę: „Dlatego Izraelici nie jadają po dzień dzisiejszy ścięgna, które jest w stawie biodrowym, gdyż Jakub został porażony w staw biodrowy, w to właśnie ścięgno” (Rdz 32, 33). Zakazu tego nie ma jednak w Prawie Mojżeszowym. Istniał on znaczenie wcześniej, a tradycja izraelska łączy go z walką Jakuba z Bogiem. Zob. Ł a c h. *Księga Rodzaju* s. 447;

⁴² *A Hebrew and English Lexicon* s. 407-408.

⁴³ Zob. B. P o n i ż y. *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*. (Biblioteka Pomocy Naukowych 17). Poznań: Wydawnictwo UAM 2000 s. 57.

bowiem, że Jakub co prawda walczył i zwyciężył, ale w czasie tej walki płakał i błagał o łaskę/litość/zmiłowanie⁴⁴. Wydaje się, że przytoczony werset zawiera wzmiankę o momencie przemiany-nawrócenia patriarchy⁴⁵. Od okresu prenatalnego, kiedy to – jak podkreśla autor Księgi Ozeasza – w łonie matki „oszukał brata”, aż do momentu walki z Bogiem Jakub jawił się jako człowiek przebiegły, podstępny, pełen pychy i zarozumiałości. Bez wątpienia potwierdzić to mogą wzmianki biograficzne z Księgi Rodzaju: walka z bratem w łonie matki, podstępne wyłudzenie od brata przywileju pierworództwa, a następnie błogosławieństwa od ojca – Izaaka. Walka z Bogiem, którą jeden z egzegetów określił mianem kontynuacji w wieku pełnej odpowiedzialności „grzechu niemowlęctwa”⁴⁶, stanowiła niejako przełom w życiu patriarchy. Chociaż w świetle relacji Księgi Rodzaju ma ona formę walki o charakterze typowo fizycznym, to w ujęciu autora Księgi Ozeasza nabiera niejako natury duchowej, gdyż jej istotę stanowił niejako płacz i błaganie o łaskę czy też litość albo zmiłowanie.

Podobnego wymiaru zmaganie się Jakuba z Bogiem nabiera w świetle Księgi Mądrości, w której ma ono bez wątpienia charakter symboliczny i oznacza walkę patriarchy jako boskiego atlety w sferze pobożności⁴⁷. Autor wspomnianej księgi z emfazą podkreśla, że zwycięstwo, które stało się udziałem Jakuba, dokonało się dzięki pomocy ze strony Bożej Mądrości. Owa Mądrość Boża towarzyszyła patriarsze, określonej przez autora Księgi Mądrości jako Sprawiedliwy, w różnych – zwłaszcza trudnych – chwilach życia (zob. Mdr 10, 10-12b). Ostatecznie „rozstrzygnęła na jego korzyść ciężkie zmagania” (Mdr 10, 12c), dzięki czemu Jakub przekonał się, że „pobożność jest mocniejsza niż wszystko” (Mdr 10, 12d), czyli że poprzez własną pobożność może więcej osiągnąć niż sprytem, podstępem i fizyczną siłą.

W kontekście przytoczonych informacji z Księgi Ozeasza oraz Księgi Mądrości można stwierdzić, że obraz fizycznej walki przedstawiony przez autora Księgi Rodzaju może symbolizować duchowe zmagania się Jakuba – jego gorącą, pełną wysiłku, może nawet fizycznego, modlitwę, w czasie

⁴⁴ W tekście hebr. występują dwa czasowniki: בכה, który oznacza: płakać, oraz בנה, który w koniugacji hitpael posiada następujące znaczenie: prosić/błagać o łaskę, litość lub zmiłowanie. Zob. *A Hebrew and English Lexicon* s. 113, 335-336.

⁴⁵ Zob. D.J. McCarthy, R.E. Murphy. *Księga Ozeasza*. W: *Katolicki Komentarz Biblijny* s. 814.

⁴⁶ Zob. Droid. *Księga Ozeasza* s. 102.

⁴⁷ Zob. Filon Aleksandryjski, *Spect.* 2.183; *Mos.* 1.307; 2.136; *Virt.* 45; *Spec.* 1.57. Por. D. Winston. *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*. (AB 43). Garden City–New York: Doubleday&Company, Inc. 1979 s. 218.

której nastąpiła jakaś tajemnicza interwencja Boga, który – zwyciężony niejako pobożnością Jakuba – udzielił mu swego błogosławieństwa. Tym razem patriarcha otrzymał błogosławieństwo nie na drodze podstępu, jak to miało miejsce wówczas, kiedy błogosławił mu jego ojciec Izaak. Boże błogosławieństwo otrzymał dzięki uległości natchnieniom Mądrości Bożej oraz własnej pobożności, której wyrazem – w kontekście Księgi Ozeasza – mogą być jego płacz oraz błaganie o łaskę, litość i zmiłowanie. Jakub, odcinając się od jakiegokolwiek formy podstępu, stał się na drodze duchowych zmagani dziezicem i uczestnikiem błogosławieństwa Abrahama i Izaaka. Patriarcha zatem zasłużył sobie na owo błogosławieństwo ogromnym duchowym wysiłkiem, przedstawionym za pomocą obrazu zapaśniczej walki jego jako pełnego pobożności atlety oraz Boga, który przystąpił do zmagania z człowiekiem w postaci anioła.

Jak podaje w dalszym opisie autor Księgi Rodzaju, po nocnych zmaganiach Jakuba nastąpiło spotkanie patriarchy z bratem – Ezawem. Wbrew oczekiwaniom Ezaw przyjął brata z wielką życzliwością i miłością (zob. Rdz 33, 1-17). Można by rzec, że – wyzbywszy się, z Bożego natchnienia, uzasadnionego gniewu i nienawiści – uznał w Jakubie rzeczywistego spadkobiercę obietnicy, czyli błogosławieństwa danego Abrahamowi i jego potomstwu. Zdobyte bowiem przez Jakuba podstępem wzbudziło w Ezawie gniew i pragnienie zemsty, otrzymane na drodze duchowego wysiłku spotkało się z jego pełną akceptacją.

III. PODOBIENSTWA I RÓŻNICE W PRZEDSTAWIONYCH EPIZODACH WALKI CZŁOWIEKA Z BÓSTWEM

Analizując przedstawione wydarzenia z życia Diomedesa oraz Jakuba, można stwierdzić, że w obu przypadkach występuje motyw zmagania się, a nawet walki człowieka z bóstwem. Opisy te zawierają, z jednej strony, pewne podobieństwa, a z drugiej – zasadnicze różnice, które decydują o specyfice i oryginalności przedstawionego wydarzenia oraz wpływającego zeń przesłania.

Jednym z zasadniczych punktów styčných obu przekazów – mitycznego i biblijnego – jest to, że podkreślone jest w nich, iż poszczególni bohaterowie walczą z istotą, która ich transcenduje. Diomedes bez wątpienia ma świadomość, że walcząc przeciw Afrodycie, Apollonowi czy też Aresowi, występuje przeciwko nieśmiertelnym bóstwom. Istotę różnicy, występującą między śmiertelnym człowiekiem a nieśmiertelnym bóstwem podkreślił

Apollon, który w swej wypowiedzi skierowanej do Diomedesa stwierdził, że „nie jest jednak ród nieśmiertelnych / Bogów, mieszkańców Olimpu, i ludzi chodzących po ziemi” (*Il.* 5, 441-442). Z tej racji nie godzi się ani nie jest to możliwe, aby człowiek równał się z bóstwem. Wystąpienie przeciw bóstwu poczytywane było jako wyraz ogromnej zuchwałości a zarazem głupoty i zaślepienia człowieka.

Tę różnicę w naturze bogów i ludzi Homer wyraził obrazowo m.in. poprzez stwierdzenie, że bogowie mają inną niż ludzie krew, gdyż nie spożywają pokarmów jak śmiertelnicy, lecz żywią się nektarem i ambrozją. Stąd też rana zadana bóstwu, chociaż powoduje pewnego rodzaju osłabienie oraz wymaga leczenia, nie skutkuje śmiercią, jak w przypadku śmiertelnego człowieka.

Podobna myśl – chociaż wyrażona innym językiem – występuje w relacji walki Jakuba z Bogiem. Patriarcha bowiem, stwierdzając: „mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie” (Rdz 32, 31), miał świadomość spotkania z istotą, na którą śmiertelnemu człowiekowi nie godzi się nawet spoglądać, gdyż jest to istota pod każdym względem przewyższająca swoim majestatem człowieka. Z tej racji w wierzeniach dawnego Izraela istniało przekonanie, że straci życie ten, kto „twarzą w twarz” zobaczy Boga. Tę transcendencję Boga względem człowieka podkreślił także autor Księgi Ozeasza, który określając Boga, używa uroczystej formuły „Jahwe – Bóg Zastępów” – יְהוָה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת. W ten sposób wyraził niejako teologiczną prawdę, że między śmiertelnym człowiekiem a Bogiem istnieje przepaść nieprzebyta⁴⁸.

W obu opisach zmagania się poszczególnych bohaterów z bóstwem autorzy zaznaczają w swoisty sposób, że tego rodzaju walka człowieka jest zawsze – mówiąc ogólnie – „jakimś występkiem”, który domaga się z kolei „jakiejś kary”. W przypadku Diomedesa mówiła o tym bogini Dione, która bohatera nazwała „głupcem”, podkreślając jednocześnie, że kto walczy z nieśmiertelnymi bogami, poniesie szybką śmierć (zob. *Il.* 5, 406-407). Również postępek Jakuba – według autora Księgi Ozeasza – domagał się kary i Bożej odpłaty. Taką tezę można postawić na podstawie stwierdzenia zawartego we wspomnianej księdze (Oz 12, 3-4).:

[...] ukarze [Bóg] postęпки Jakuba
i odpłaci za jego uczynki.

⁴⁸ Zob. D r o z d. *Księga Ozeasza* s. 102.

Już w łonie matki oszukał on brata,
w pełni sił będąc, walczył nawet z Bogiem.

W świetle przytoczonego stwierdzenia zarówno oszustwo brata, jak i walka z Bogiem to postęпки, za które Bóg chciałby ukarać Jakuba.

Pewnym punktem stycznym obu opisów jest dość realistyczne⁴⁹ przedstawienie zmagania się człowieka z bóstwem. W przypadku historii Diomedesa, chociaż wprowadzone zostały przez Homera cudowne elementy, takie jak np. natychmiastowe opuszczenie pola walki przez Afrodytę na boskim rydwaniu, unoszącym ją na Olimp, to jednak zasadniczo obraz walki, przypuszczanego ataku na bóstwo jawi się dosyć realistycznie, czego wyrazem są rzeczywiście zadawane rany, które krwawią, sprawiają ból i osłabiają zarówno śmiertelnych, jak i nieśmiertelnych.

Swego rodzaju realizm występuje także w walce Jakuba z Bogiem, która na pierwszy rzut oka przypomina zmagania siłujących się ze sobą dwóch zapaśników. Podobnie jak w przypadku opisu walki Diomedesa z bóstwami, tak i tutaj mamy do czynienia z elementami antropomorficznego przedstawiania bóstwa.

Pewnym elementem wspólnym obu opisów jest odniesienie przez śmiertelników zwycięstwo. Wyrazem sukcesu Diomedesa była ucieczka bogów na Olimp czy też zadanie im dotkliwych ran. Nieco inaczej rzecz ma się ze zwycięstwem Jakuba: nie zadał on swemu napastnikowi żadnej rany, lecz sam odniósł kontuzję. Wyrazem jego zwycięstwa może być fakt, że jego napastnik prosił go o wypuszczenie z zapaśniczych objęć. Trofeum natomiast, które Jakub zdobył w walce, było – można by rzec – błogosławieństwo udzielone mu przez Boga.

Mimo wspomnianych podobieństw istnieje wiele różnic, które nadają określoną specyfikę obu opisom, zawierającym motyw walki człowieka z bóstwem. Podstawową różnicę, która może nie jest najistotniejsza, stanowi fakt, że Diomedes walczy z kilkoma bóstwami, a nie tylko z jednym, jak to ma miejsce w przypadku Jakuba. Oczywiście wynika to z istoty wierzeń religijnych: politeizmu greckiego oraz monoteizmu biblijnego. Wydaje się nadto, że chociaż w obu przypadkach można dostrzec antropomorficzne przedstawienie bóstwa, to jednak w biblijnym opisie postać Boga nie jest aż tak „ludzka”, jak ma to miejsce w ujęciu mitycznym. Co prawda w biblijnym przekazie – zwłaszcza w Księdze Rodzaju – Bóg jawi się na sposób ludzki

⁴⁹ W przypadku opisu zmagania się Jakuba z Bogiem ów realizm najbardziej oddaje autor Księgi Rodzaju.

jako walczący zapaśnik, lecz zasadniczo jego postać jest tajemnicza. Jak zostało ustalone, chociaż On sam walczy z Jakubem, to jednak czyni to w postaci anioła, któremu tajemniczości dodają z pewnością spowijające go mroki nocy.

Bardzo istotną różnicą jest fakt, że w przypadku Jakuba to sam patriarcha zmagał się z Bogiem. W tym kontekście należy zauważyć, że z opisu wydarzenia nie wynika jasno, kto był inicjatorem owego zmagania się, gdyż w przekazie Księgi Rodzaju mamy jedynie ogólną wzmiankę, że „ktoś zmagał się z nim” (Rdz 32, 25; por. Oz 12, 4; Mdr 10, 12c).

Śledząc natomiast poczynania Diomedesa, należy zauważyć, że wystąpił on i walczył z bogami z podszeptu opiekuńczego bóstwa – Ateny, która bezpośrednio go wspomagała i razem z nim walczyła. Diomedes w tym kontekście wydaje się być jedynie narzędziem, za pomocą którego tak naprawdę dokonywały się rozgrywki między bogami, tworzącymi niejako frakcje, wspierające już to Greków, już to Trojan. Bardzo widoczne jest to w scenie przedstawiającej walkę Diomedesa z Aressem. Wówczas – jak przedstawił Homer – sama Atena kierowała włóczniami ciskanymi zarówno przez Aresa, jak i Diomedesa: to dzięki jej interwencji rzucona przez Aresa włócznia nie ugodziła Diomedesa, włócznia zaś, którą cisnął Diomedes, zraniła dotkliwie Aresa (zob. *Il.* 5, 852-859).

Mówiąc o różnicach, należy nadto podkreślić, że w przypuszczonych atakach i walce z bóstwami Diomedes posługiwał się konkretnym orężem – spiżową włócznią, którą zadał realne rany bóstwom. W przypadku zaś Jakuba nie mamy wzmianki, aby posługiwał się on jakąś formą broni. Walka patriarchy z Bogiem – jak to już było nadmieniane – przypominała raczej zmagania nieuzbrojonych zapaśników, walczących wręcz za pomocą chwytów i uderzeń⁵⁰. Mimo odniesionego zwycięstwa przez Jakuba, to właśnie on odniósł kontuzję, Bóg – w przeciwieństwie do bogów walczących z Diomedesem – wyszedł z tej walki bez szwanku.

Analizując opis walki Jakuba z Bogiem, należy zauważyć, że w świetle wzmianki o tym wydarzeniu, zawartej w Księdze Ozeasa oraz Księdze

⁵⁰ Owa walka przypominać może bardziej siłowanie się Menealosa z bożkiem morza – Proteusem, który posiadał dar wróżebny, lecz odmawiał śmiertelnym odpowiedzi na ich zapytania. Jak podał Homer w *Odysei* (4, 249 nn.), za radą córki Proteusa, morskiej bogini Ejdotei, Menealosa wybrał się do owego bożka z prośbą o radę. Zgodnie z sugestią owej bogini, miał złapać Proteusa i nie puszczać, aż bożek z własnej woli nie udzieli stosownej odpowiedzi. Chociaż zatem Proteus przybierał po kolei postać lwa, węża, pantery, olbrzymiego odyńca, choć przemienił się w wodę i drzewo, Menelaos nie dał mu się wymknąć i na koniec znękany starzec musiał udzielić odpowiedzi. Zob. Grimal. *Słownik mitologii* s. 305.

Mądrości, nabiera ona charakteru symbolicznego. Wydaje się nadto, że realistycznie przedstawiona relacja w Księdze Rodzaju jest tylko obrazem, metaforą walki duchowej, w której głównym celem nie była walka z kimś, jak w przypadku Diomedesa walczącego z Trojanami oraz wspierającymi ich bóstwami, lecz z samym sobą. W sensie metaforycznym orężem, którym posłużył się Jakub, była – jak podkreśla autor Księgi Mądrości – jego pobożność (zob. Mdr 10, 12d). Według wspomnianego autora patriarcha – podobnie jak Diomedes wspierany radą i pomocą Ateny – nie zmagął się sam, gdyż po jego stronie tą, która mu doradzała, której podszeptów niejako słuchał w tym zmaganiu, była Boża Mądrość (zob. Mdr 10, 12c). Kończącym efektem zmagania się Jakuba z Bogiem była jego wewnętrzna przemiana, czego zewnętrznym wyrazem stała się zmiana jego imienia. Kiedy zatem nastał świt nowego poranka, z mroków nocy wyszedł już inny człowiek: wewnętrznie przemieniony Jakub, który od tej pory stał się Izraelem.

Ukoronowaniem tej walki, jako duchowym trofeum patriarchy, było otrzymanie błogosławieństwa od Boga. A zatem nie zadanie rany, nie odniesienie fizycznej przewagi, jak to miało miejsce w przypadku Diomedesa, lecz dobra natury duchowej były celem zmagania się Jakuba z Bogiem. Dlatego też, chociaż autor Księgi Ozeasza stwierdza, że ów postępek domaga się kary i odpłaty (zob. Oz 12, 3), to jednak całe zmaganie się Jakuba zaowocowało Bożą nagrodą w postaci błogosławieństwa.

Podsumowując, można stwierdzić, że istotną cechą, która odróżnia obydwie opisy, zawierające motyw zmagania się człowieka z bóstwem, jest nadany walce Jakuba charakter duchowy⁵¹, który – w przeciwieństwie do przypadku Diomedesa – wyraża się w wewnętrznej przemianie patriarchy i otrzymanym od Boga końcowym błogosławieństwem⁵². Opis zmagania się Jakuba z Bogiem ma zatem o wiele głębsze przesłanie.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE I ICH PRZEKŁADY

Homeri *Ilias*. Ed. G. Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze. Pars I-II. Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri 1914-1915.

⁵¹ Bardzo ciekawą interpretację walki Jakuba podał D. Pezzani (*Jakub i Aniol. Tajemnica wzajemnych relacji*. Kielce: Jedność 2004 s. 11-21).

⁵² Zob. *Biblia i jej kultura. Stary Testament*. Red. M. Quesnel, Ph. Gruson. Red. wyd. pol. J. Warzecha, F. Mickiewicz. Ząbki: Apostolicum 2008, s. 103.

- כתובים ונביאי תורה Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ed. K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990⁴.
- Homer: *Iliada*. Przeł. K. Jeżewska. (BN 17). Wrocław i in.: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1986.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich [Biblia Tysiąclecia]. Poznań: Pallottinum 2000⁵.

OPRACOWANIA

- Bartoszek A.: Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie. „Communio” 14:1994 nr 1, s. 15-24.
- Biblia i jej kultura. Stary Testament. Red. M. Quesnel, Ph. Gruson. Red. wyd. pol. J. Warzecha, F. Mickiewicz. Ząbki: Apostolicum 2008.
- Clifford R.J., Murphy R.E.: Księga Rodzaju. W: Katolicki Komentarz Biblijny. Red. wyd. oryg. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy. Red. wyd. pol. W. Chrostowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2001 s. 11-71.
- Cohen S.: Penuel. W: The Interpreter’s Dictionary of the Bible. Vol. 3. Ed. G.A. Buttrick et al. New York: Abingdon Press 1962 s. 727.
- Driver S.R.: Jacob. W: A Dictionary of Bible. Vol. 2. Ed. J. Hastings, J.A. Selbie. Edinburgh–New York: T.&T. Clark–Charles Scribner’s Sons 1928 s. 526-535.
- Drozd J.: Księga Ozeasza. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy. W: Księgi proroków mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz. Red. S. Łach. Poznań: Pallottinum 1968 s. 29-109.
- Frazer J.L.: Le folclore dans l’AT. Paris 1924.
- Graves R., Mity greckie. Przeł. H. Krzeczkowski. (Meandry kultury). Kraków: Vis-à-vis „Etiuda” 2009.
- Griffin J.: Homer. Przeł. R.A. Sucharski. Warszawa: Prószyński i S-ka 1999.
- Hamilton V.P.: The Book of Genesis. Chapter 18-50. (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans 1990.
- Hymn do Apollona 1-4. W: Hymny Homeryckie. Przekł., wstęp, oprac. W. Appel. Toruń: Algo 2001.
- Kumaniecki K., Mańkowski J.: Homer. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne 1974.
- Lemański J.: Pięcioksiąg dzisiaj. Kielce: ITB „Verbum” 2002.
- Literatura Grecji Starożytnej. Red. H. Podbielski. T. 1: Epika – Liryka – Dramat. (Źródła i Monografie 225). Lublin: TN KUL 2005.
- Łach S.: Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz. (PŚST I/1). Poznań: Pallottinum 1962.
- McCarthy D.J., Murphy R.E.: Księga Ozeasza. W: Katolicki Komentarz Biblijny. Red. wyd. oryg. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy. Red. wyd. pol. W. Chrostowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2001 s. 799-815.
- Parrot A.: Biblia i świat starożytny. Przeł. E. Zwolski. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 1968.
- Pezani D.: Jakub i Anioł. Tajemnica wzajemnych relacji. Kielce: Jedność 2004.
- Ponیزی B.: Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii. (Biblioteka Pomocy Naukowych 17). Poznań: Wydawnictwo UAM 2000.
- Sabourin L.: La lute de Jakob avec Élohim (Gen. 32, 23-33). „Sciences ecclésiastiques” 10:1958 s. 78-89.

- Speiser E.A.: Genesis. Introduction, Translation, and Notes. (AB1). Garden City-New York: Doubleday& Company, Inc. 1964.
- Synowiec J.S.: Pięcioksiąg. Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa. Kraków: Wyd. OO. Franciszkanów „Bratni Zew” 2000.
- Vaux R. de: Instytucje Starego Testamentu. przeł. T. Brzegowy. T. 1-2. Poznań: Pallottinum 2004.
- Westermann C.: Genesis 11-36. (BKAT I/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981.
- Winston D.: The Wisdom of Salomon. A New Translation with Introduction and Commentary. (AB 43). Garden City-New York: Doubleday&Company, Inc. 1979.

SŁOWNIKI I LEKSYKONY

- A Dictionary of Bible. Ed. J. Hastings, J.A. Selbie. Vol. 1-4. Edinburgh–New York: T.&T. Clark–Charles Scribner’s Sons 1928.
- A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. Ed. W. Smith. Vol. 1-3. London–New York: I.B. Tauris, 2007.
- Grimal P.: Słownik mitologii greckiej i rzymskiej. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum 1997.
- A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Ed. F. Brown, S.R. Driver, Ch.A. Briggs. Oxford: The Clarendon Press 1957.
- The Interpreter’s Dictionary of the Bible. Ed. G.A. Buttrick [et al.]. Vol. 1-4. New York: Abingdon Press 1962.
- Jurewicz O.: Słownik grecko-polski. T. 1-2. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN 2000-2001.
- Liddell E.G., Scott R., Jones H. S.: Greek-English Lexicon with a Revised Supplement. T. 1-2. Oxford: The Clarendon Press 1951⁹.

MYTHICAL DIOMEDES AND BIBLICAL JACOB
THE MOTIF OF “A HUMAN BEING’S STRUGGLE WITH DEITY”
IN HELLENIC CULTURE AND IN BIBLICAL TEXTS

Summary

Analysing the rich treasury of literary works from the different cultural areas one can point out that in these opuses there are sometimes various kinds of motifs, which are characterized by a certain similarity or contain in themselves some common elements. This phenomenon becomes all the more interesting when some motif which shows parallelism, originates from two distinct cultures, in many cases, independent of themselves.

An example of this can be the motif of “a human being’s struggle with deity” which occurs – inter alia – in the fifth book of Homer’s *Iliad* and in 32nd chapter of *Genesis*. In the first case the man struggling with deity is Diomedes who in battle with the Trojans wounded first Aphrodite, then attacked Apollo, and subsequently in direct struggle wounded Ares. In the biblical narrative there is a description of an all-night struggle with Jacob and a mysterious “someone” which is identified either directly with God Himself or with a person of “angel of the Lord”.

The analysis of *Iliad*’s and *Genesis*’s texts allows to notice that – in spite of similarities – presented motifs differ in details. It causes that each of them possess their own specific differences. On the grounds of the presented study one can be postulated that essential quality,

which distinguishes both descriptions containing the motif of “a human being’s struggle with deity” is the spiritual nature given to Jacob’s struggle. It – on the contrary to Diomedes’s case – is expressed by the interior transformation of patriarch Jacob and by the obtainment of blessing from God at the end of the struggle. Therefore the description of Jacob’s struggle with God possesses a much more deep message.

Summarized and translated by Rev. Grzegorz M. Baran

Słowa kluczowe: *Iliada*, Biblia, Diomedes, Jakub, kultura helleńska, kultura biblijna, walka człowieka z bóstwem.

Key words: *Iliad*, Bible, Diomedes, Jacob, Hellenic culture, biblical culture, human being’s struggle with deity.