

Reszef: bóg, demon, rzecz, imię człowieka?  
O kłopotach w tłumaczeniu tekstu hebrajskiego Biblii.

W tekście hebrajskim Biblii wyraz *rešep̄* pojawia się w ośmiu wersach. Siedem z nich należy do tekstu hebrajskiego Starego Testamentu, zaś jeden to fragment zachowanej wersji hebrajskiej księgi Mądrości Syracha. Sam wyraz *rešep̄* odpowiada znanemu z Bliskiego Wschodu bóstwu Reszefowi. Było to bóstwo choroby, gorączki, o gwałtownym, gorącym temperamencie. Pojawiał się także w kontekście wojny i walki. Jego ulubioną bronią, zarówno w walce, jak i w roznoszeniu zarazy, był łuk. Jednak tylko w jednym miejscu Biblia Tysiąclecia pozostawia to imię w oryginalnej formie bez tłumaczenia. Jest to fragment, w którym imię to zostało nadane człowiekowi. We wszystkich pozostałych miejscach Biblia Tysiąclecia zmienia imię Reszefa na różne rzeczowniki pospolite. Warto przyjrzeć się bliżej temu dziwnemu wyrazowi i zastanowić się, jakie są przyczyny „zatarcia” imienia Reszefa. Poniżej przytoczone zostaną wszystkie biblijne wersy bądź ich części zawierające wyraz *rešep̄*, jeśli to konieczne dla zrozumienia wraz z wersem sąsiednim. W pierwszej linii będzie to tłumaczenie Biblii Tysiąclecia, w drugiej zaś własny przekład ukazujący występowanie wyrazu *rešep̄*.

1. Pwt 32,24

BT: „<sup>23</sup>Zgromadzę na nich nieszczęścia, wypuszczę na nich swe strzały, <sup>24a</sup>zmorzy ich głód, gorączka ich strawi i złośliwa zaraza.”

Tłum. własne: „<sup>23</sup>Zwalę na nich zło, wystrzelam w nich me strzały do końca. <sup>24a</sup>Będą wycieńczeni głodem, zjedzeni (przez) **Reszefa (*rešep̄*)** i gorzki pomór...”

2. 1 Krn 7,25

BT: „Synami jego byli Refach i Reszef, synem jego Telach, synem jego Tachan.”

Tłum. własne: „Synem jego był Refach, a (jego synem) **Reszef (*rešep̄*)**, a jego synem Telach, a jego synem Tachan”.

3. Ps 76,4

BT: „Tam złamał pioruny łuku, tarczę i miecz, i zbroję.”

Tłum. własne: „Tam skruszył **Reszefy łuku (*rišp̄ê-qāšet*)**, tarczy, miecza (ew. tarczę, miecz) i (wszelką) wojnę”.

4. Ps 78,48

BT: „Ich bydło wydał na pastwę zarazy, a na pastwę choroby ich trzody.”

Tłum. własne: „I wystawił ich bydło na grad, a ich trzody na **Reszefy (*r<sup>e</sup>šāp̄im*)**”.

5. Hi 5,7

BT: „<sup>6</sup>Wszak boleść nie z roli wyszła, ni z ziemi cierpienie wyrosło. <sup>7</sup>To człowiek się rodzi, by jęczeć, jak iskra, by unieść się w górę”

Tłum. własne: „<sup>6</sup>Wszak smutek nie powstaje z prochu, ani troska nie wyrasta z gleby. <sup>7</sup>To człowiek rodzi się dla troski, jak **synowie Reszefa** (*ḥ<sup>e</sup>nê-rešep̄*) by ulecieć w górę”.

6. Pnp 8,6

BT: „<sup>6b</sup>bo jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol, żar jej to żar ognia, płomień Pański”

Tłum. własne: „<sup>6b</sup>bowiem jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej surowa jak Szeol; **Reszefy jej** (*r<sup>e</sup>šāp̄hā*) – **Reszefami** (*rišpê*) ognia, płomieniem Jahwe”.

7. Ha 3,5

BT: „Zaraza idzie przed Jego obliczem, w ślad za Nim gorączka śmiertelna”

Tłum. własne: „Przed Nim kroczy zaraza, a **Reszef** (*rešep̄*) podąża Jego śladem”.

8. Syr 43,18

BT: „Rozrzuca On śnieg jak osiadające ptaki, a jego opad jak chmara szarańczy.”

Tłum. własne zachowanego tekstu hebr.: „Jak **Reszef** (*ršp*) jego (=Jahwe) śnieg leci” (Masada); „Jak **Reszefa** (*ršp*) rozsypuje (Jahwe) swój śnieg” (Kair).

Przedstawione przykłady w oczywisty sposób ukazują problem ze znalezieniem hebrajskiego znaczenia wyrazu *rešep̄*. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wyraz ten nie może mieć jednego znaczenia we wszystkich przedstawionych fragmentach. Należy więc przeanalizować wszystkie przykłady. Dla większej jasności rozważań teksty nie zostaną przedstawione w układzie zgodnym z kolejnością ksiąg biblijnych, lecz według znaczenia występującego w nich wyrazu *rešep̄*. Taki układ pozwoli także na analizę zmian znaczenia wyrazu w związku z czasem powstania tekstów.

a. *rešep̄* - bóstwo / demon

- Ha 3,5

Jako pierwszy przedstawiony zostanie fragment Ha 3,5. Wers ten należy do opisu straszliwej teofanii Jahwe przybywającego, by sędzić bezbożnych (Ha 3,3-15). Objawienie to obejmuje całą ziemię przyjmując z początku charakter kosmicznej katastrofy, by następnie zmienić się w opis walki z grzesznikami. Jednak już na samym początku, po wprowadzającej

formule „Bóg przychodzi z Temanu, Święty z góry Paran”, opisany jest orszak Jahwe: „Przed Nim kroczy zaraza, a Reszef podąża Jego śladem”. Można także zaproponować bardziej dosłowne tłumaczenie, w którym „zaraza” i „Reszef” jawią się niczym zwierzęta wokół swego pana: „Przed Jego obliczem kroczy zaraza, a Reszef podąża u Jego stóp”. Cały opis wskazuje jednoznacznie na wzorce zaczerpnięte ze starych wierzeń, w których gniewny Jahwe – wojownik zstępuje ze swej siedziby, by pokonać wrogów. W dziele zniszczenia pomagają mu bez wątpienia osobowo potraktowane „zaraza” (*deber*) i Reszef. Co do tego drugiego nie ma wątpliwości, że pierwowzorem dla biblijnego tekstu jest pogańskie bóstwo. Kontekst zniszczenia, walki i zarazy wskazuje, że biblijny autor doskonale wiedział o jakim bóstwie mówi, bowiem cechy Reszefa w Ha 3,5 znakomicie wpisują się w obraz Reszefa z innych źródeł, w pierwszym rzędzie z Ugarit. Więcej wątpliwości wzbudza „zaraza”, ponieważ w panteonie Zachodnich Semitów brak bóstwa noszącego imię Deber. Nie zmienia to jednak faktu, że tak „zaraza”, jak i Reszef są traktowane w tekście Ha 3 jako osoby. Mają one przy tym ewidentnie nadludzki charakter, jednak bez wątpienia pozostają zależne od Jahwe. Mamy więc do czynienia z typowo hentoeistycznym obrazem, w którym obok głównego, nadrzędnego boga pojawiają się pomniejsze, podporządkowane mu bóstwa. „Zaraza” jest tu zapewne tylko uosobioną chorobą, zaś Reszef pozostaje bóstwem, podobnie jak w panteonach innych Zachodnich Semitów. Obie istoty służą w przypadku Ha 3,5 dla podkreślenia groźnej, destrukcyjnej siły Boga Izraela. Można więc – jak to się spotyka w literaturze – określić je mianem demonów. Ten właśnie charakter doskonale jest widoczny w starożytnych tłumaczeniach tekstu biblijnego. Hieronim imię Reszefa tłumaczy wprost przez *diabolus*, co jednoznacznie wskazuje, że widział on w *rešep* imię pogańskiego bóstwa / demona. Daje to jednak dość zaskakującą całość, oto bowiem w orszaku Jahwe kroczy diabeł! Nie wiemy jak godził ów obraz ze swą wiarą twórcy Wulgaty, natomiast nie ulega wątpliwości, że było to problemem dla autorów Septuaginty (LXX), dla których osobowe postrzeganie Reszefa, w oczywisty sposób sprzeczne z ostateczną, monoteistyczną fazą rozwoju religii starożytnego Izraela, było nie do zaakceptowania. Stąd wersja grecka w ogóle pomija imię Reszefa, a dodatkowo zamiast „zarazy” (*deber*) widzi „słowo” (*dābār*), w wyniku czego w tłumaczeniu przed Jahwe kroczy... Logos. Z pewnością nie mamy tu do czynienia z błędem w odczytaniu tekstu hebrajskiego, lecz ze świadomym zabiegiem poprawienia tekstu. Celem tej poprawki była najpewniej demitologizacja tekstu, co miało w efekcie dać teologicznie poprawną, monoteistyczną wersję. Potwierdzeniem tego jest tekst jednego z rękopisów biblijnych, tzw. Kodeksu Barberiniego, który podążając w tym miejscu za tekstem hebrajskim inaczej rozwiązuje problem występowania pogańskiego bóstwa w

orszaku Jahwe. Otóż wersja ta oddaje imię Reszefa przez omowne wyrażenie „największe ze stworzeń latających”, które – jak to poniżej zobaczymy – wpisuje się w tradycję greckiego tłumaczenia wyrazu *rešep* w innych fragmentach biblijnych. Zatem i tutaj tłumacz nie odważył się pozostawić imienia starego bóstwa, jednak nie posunął się tak daleko jak LXX w zmienianiu tekstu. W podobny sposób oddają w tym miejscu imię Reszefa Aquila (πτηνόν) i Symmach (ὄρνειον), widząc „ptaka”. Nie ulega zatem wątpliwości, że w czasach gdy powstawała LXX nie było już miejsca dla Reszefa w bezpośrednim otoczeniu Jahwe i to mimo że Księga Habakuka wyraźnie zaznacza podrzędny stosunek tego bóstwa wobec Boga Izraela. Kolejne pytanie jest w takiej sytuacji oczywiste: kiedy powstał Ha 3,5, czyli kiedy religia Izraela tolerowała istnienie Reszefa, choć już jedynie jako demona na usługach Jahwe? Sam prorok Habakuk głosił swe orędzie w końcu VII w., zapewne jeszcze przed bitwą pod Karkemisz (605 r.), w wyniku której Babilonia chaldejska zapewniła sobie panowanie nad Syro-Kanaanem. Zwykle przyjmuje się, że tekst Księgi powstał w oparciu o zapiski proroka już po jego śmierci, jednak z pewnością przed upadkiem Jerozolimy w 587/6 r., gdyż Księga nie zawiera żadnych wzmianek o zniszczeniu królestwa Judy. Problemem jest jednak przynależność Ha 3 do Księgi. Ostatnia część Księgi wyraźnie różni się stylistycznie od pierwszych dwóch rozdziałów. Brak jej także w qumrańskim peszerze do Księgi Habakuka. Z kolei wspomniana wersja Barberiniego zawiera wyłącznie Ha 3. Zdaje się to świadczyć o odrębności ostatniego rozdziału, a także o – być może – innym czasie jego powstania. Z drugiej strony Ha 3,1 zawiera nagłówek wyraźnie wskazujący na autorstwo Habakuka. Ponadto biblijne teksty Księgi Habakuka z Pustyni Judzkiej (hebr. z Wadi Murabba'at oraz gr. z Nahal Hewer) zawierają także Ha 3. Wreszcie mimo różnic stylistycznych Ha 3 zdaje się być odpowiedzią na wołanie proroka z pierwszych dwóch rozdziałów. Te argumenty wskazują z kolei na autorstwo jednej osoby. Niezależnie od poglądów w sprawie autorstwa Ha 3, najczęściej uważa się, że jest to tekst wykorzystujący starszy utwór, być może o charakterze liturgicznym. Ów hipotetyczny, dawny hymn jest różnie datowany, czy to na okres monarchii, czy nawet na czasy przedmonarchiczne. Najczęściej jednak komentatorzy unikają dokładniejszej datacji, ograniczając się do ogólnego stwierdzenia, że Habakuk korzystał z dawnych źródeł. Dla naszych rozważań o Reszefie najistotniejszy jest jednak wniosek, że bóstwo to było znane w starożytnym Izraelu co najmniej do końca VII w. W tym też czasie w kręgach jahwistycznych proroków naturalnym było postrzeganie Reszefa jako demonicznej postaci poddanej Jahwe. Nie wiemy jednak kiedy taki proces podporządkowania zaszedł, ponieważ nie sposób określić czasu powstania dawnej pieśni liturgicznej na której opierał się miał Habakuk tworząc swój hymn. Jednak już w III w. obraz Reszefa – członka

orszaku Jahwe wydawał się nieodpowiedni autorom LXX tak, że w swym tłumaczeniu uniknęli oni wzmianki o pogańskim bóstwie.

- Pwt 32,24

Kolejny z przytoczonych tekstów (Pwt 32,24) przedstawia interesujący obraz kary spadającej na niewierny Izrael ze strony Jahwe. Oto Reszef ma zjeść (*lhm*) grzeszników, podobnie jak towarzyszący mu „gorzki pomór” (*qeteb m<sup>e</sup>riri*). Nieco wcześniej zostaną oni wycieńczeni przez głód (*ra'ab*). Następną karą będą drapieżne zwierzęta i wojna. Nad wszystkim dominuje obraz Jahwe – boskiego łucznika, karzącego występnych swymi strzałami. Nawiązania do wierzeń bliskowschodnich są w tym tekście aż nazbyt oczywiste. Przede wszystkim obraz Jahwe strzelającego z łuku przypomina wyobrażenia wojowniczych bóstw, w tym Reszefa z tekstów ugaryckich. Pojawienie się choroby w następnym wersie od razu przywołuje obraz boskiego włacy choroby roznoszącego zarazę przy pomocy łuku i strzał. Sam Reszef jawi się w tekście jako bóstwo niosące śmierć. Użyty został przy tym typowy obraz choroby atakującej nieszczęśnika, czyli pożarcie człowieka przez bóstwo / demona choroby. Wydaje się, że należy pozostać przy takim znaczeniu użytego tu rdzenia *lhm*, bowiem doskonale mieści się ono w wyobrazeniach bliskowschodnich o demonach choroby pożerających swe ofiary. Widać także piękną, choć zarazem straszliwą paralelę, w której obok głodu, który wycieńcza, wysysa niewierny Izrael, pojawia się Reszef i pomór, które go zjadają, pożerają. Wreszcie sąsiedowanie wyrazów „głód” (*ra'ab*) i czasownika oznaczającego jedzenie (*lhm*) daje ciekawą grę słów. Nie ma przy tym wątpliwości, że obie wspomniane w wersie choroby są traktowane wyraźnie osobowo i przybierają cechy demoniczne. Wskazuje na to zresztą rozumienie „gorzkiego, śmiertelnego pomoru” (*qeteb m<sup>e</sup>riri*) przez późniejszych interpretatorów talmudycznych i midraszowych, jako właśnie demona. Sama nazwa może zresztą oznaczać „tego, który wycina”, czy też „tego, który przycina, ogranicza”, co od razu wskazuje na demoniczny obraz. Taki właśnie obraz ewidentnie sprawiał kłopot starożytnym tłumaczom Biblii, ponieważ stawiał obok jedyne Boga istoty – jak Reszef – które były czczone w religiach sąsiadów. O ile dla autora biblijnego wystarczało samo podporządkowanie świata bogów i demonów Jahwe, o tyle dla tłumaczy LXX konieczne było zupełne wymazanie istnienia takich istot. Stąd w LXX grzesznicy zamiast zostać pożarci przez Reszefa stają się... pokarmem ptaków ( $\beta\rho\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$   $\omicron\rho\nu\acute{\epsilon}\omega\nu$ ). Co jednak ciekawe, sąsiad Reszefa *qeteb m<sup>e</sup>riri* zostaje przetłumaczony niemal dosłownie jako „nieuleczalna choroba” ( $\omicron\pi\sigma\theta\acute{\omicron}\tau\omicron\nu\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\iota\alpha\tau\omicron\varsigma$ ). Najwyraźniej aleksandryjscy tłumacze nie widzieli w nim aż tak wielkiego zagrożenia dla monoteizmu. Za konceptem

LXX szli wiernie Aquila (βεβρωμένοι πτηνῶ), św. Hieronim (*et eos devorabunt aves*) i Targum Onkelosa (*w'kyly 'wp*). Jednak Targum Jonatana ma już w miejscu Reszefa „ogień” (*'št*). Podobnie Peszitta wróciła do powiązania *rešep̄* z chorobą (choć nie z bóstwem Reszefem) i ma „żar gorączki”. O ile jasny jest powód, dla którego starożytni tłumacze starali się usunąć wzmiankę o pogańskim Reszefie służącym Jahwe, o tyle nie jest jasne dlaczego zastąpili go akurat przez „ptaka”. Wydaje się, że odpowiedzi na to pytanie należy szukać w kananejskiej tradycji (wywodzącej się zresztą z Mezopotamii) przedstawiania istot demonicznych / boskich ze skrzydłami. Skoro tłumacze chcieli uniknąć przywoływania imienia pogańskiego bóstwa, użyli skojarzenia z typowym wyobrażeniem uskrzydłonego demona. Było to zresztą zgodne z egipskim środowiskiem tłumaczy LXX. Nie sposób sobie bowiem wyobrazić, że nie wiedzieli oni, iż poganie często wyobrażają sobie bóstwa w formie zwierzęcej, co przecież jest typowe dla religii egipskiej. Taka tradycja translatorska okazała się trwała, bowiem podobne interpretacje spotkać można w Talmudzie Babilońskim, o czym niżej.

Oczywiście późniejsze tradycje translatorskie nie zmieniają podstawowego faktu, że w Pwt 32,24 Reszef jawi się jako (skrzydlaty) demon dokonujący zniszczenia na polecenie Jahwe. Podobnie zapewne należy traktować „gorzki pomór”, choć nie jest to już tak oczywiste w przypadku sąsiadujących z nimi „miecza” i „głodu”. Daje to nam podobny obraz do tego, który zawarty był w Hab 3,5, gdzie widoczna była henoteistyczna koncepcja podporządkowania Jahwe innych bóstw, ewentualnie zredukowanie ich do rzędu posłusznych demonów. Zdaje się to wskazywać na podobny czas powstania obu tekstów. Niestety datowanie tzw. Pieśni Mojżesza, do której należy omawiany wers jest zadaniem trudnym. Mamy do czynienia z dwiema sprzecznymi koncepcjami. Pierwsza z nich, popularniejsza, widzi w Pieśni stary utwór, sięgający może nawet XI w., a w każdym razie X-VIII w. Miał on być przechowywany w świątyni jerozolimskiej ze względu na liturgiczne zastosowanie. Utwór ten miał zostać włączony w VIII w. do powstającej Księgi Powtórzonego Prawa, a następnie wraz z całością ulec powtórnej redakcji w duchu deuteronomistycznym w czasie niewoli babilońskiej. Według zwolenników drugiej, rzadszej koncepcji, Pieśń powstała dopiero w okresie niewoli babilońskiej i wtedy została dodana do istniejącej już pierwszej redakcji Księgi. Zbieżność z obrazem z Ha 3,5 wskazuje na przedwygnaniową datację Pieśni Mojżesza. Taki czas powstania zdecydowanie lepiej pasuje do henoteistycznego obrazu Jahwe i poddanych mu demonicznych istot. W okresie niewoli babilońskiej należałoby się spodziewać większego ograniczenia osobowego traktowania obcych bóstw, takich jak Reszef.

Nie ulega wątpliwości, że obecny kształt Pwt 32,24 świadczy o znajomości kultu boga Reszeffa przez autora biblijnego, który wiedział, iż bóstwo to należy wiązać z chorobą.

- 1 Krn 7,25

Kolejnym świadectwem znajomości, a w tym wypadku zapewne także praktykowania kultu Reszeffa w starożytnym Izraelu, jest imię potomka Efraima wymienione w 1 Krn 7,25. Nie mamy tu do czynienia z klasycznym imieniem teoforycznym, lecz imię jest po prostu identyczne z imieniem bóstwa (*rešep̄*). Nie jest to sytuacja zupełnie wyjątkowa, choć z pewnością rzadka. Pewne problemy budzi tekst hebrajski, ponieważ wydaje się, że przed imieniem Reszeffa brakuje określenia „jego syn”. Nic jednak nie wskazuje, by imię Reszeffa nie było tutaj zachowane poprawnie. Użycie imienia *rešep̄* świadczy przynajmniej o tym, że autor genealogii stykał się z takim właśnie imieniem. Można także wyciągnąć dalej idący wniosek, że musiał się on także stykać z kultem boga Reszeffa wśród Hebrajczyków, skoro nazwał tak jednego z potomków Efraima. Możliwe jest także, że tradycja zachowała w starej genealogii imię związane z kultem Reszeffa. Każda z podanych hipotez zakłada, że w bliżej nieokreślonym momencie powstawania listy potomków Efraima Izraelici co najmniej znali, bądź – co bardziej prawdopodobne – czcili boga Reszeffa. Trudno bowiem sobie wyobrazić nadanie imienia bóstwa, bez znajomości tegoż bóstwa. Taka znajomość kultu wiązała się zwykle z uczestnictwem w nim. Autorzy biblijni doskonale zdawali sobie z tego sprawę, skoro na przykład zmienili imię Isz-Ba'al (Mąż Ba'ala) na Isz-Boszet (Mąż hańby). Na fakt rozumienia przez starożytnych, że imię Reszeffa w 1 Krn 7,25 wiąże się z kultem obcego bóstwa wskazują także wersje greckie. LXX fonetycznie oddaje *rešep̄* przez Ρασεφ, jednak w Codex Vaticanus imię brzmi Σαραφ, co fonetycznie wiąże się z imieniem Serapisa (Σάραπις). Najpewniej pisarz rozumiał, że ma przed sobą imię pogańskiego boga. Być może jednak uznał je za na tyle mało znane dla swoich czytelników / słuchaczy w IV w. po Chr., że pozwolił sobie na jego zamianę na imię brzmiące podobnie do wciąż popularnego wówczas Serapisa. O ile w przybliżeniu wiemy kiedy powstawały LXX i Codex Vaticanus, o tyle nie jesteśmy w stanie ustalić czasu, gdy układana była hebrajska lista potomków Efraima, a zatem czasu gdy męskie imię Reszef było używane bądź przynajmniej możliwe do wyobrażenia. Genealogie bowiem mogą zarówno przechowywać bardzo stary materiał, jak i być fikcyjnie tworzone ze względu na bieżące potrzeby. W przypadku listy potomków Efraima dysponujemy wprawdzie jeszcze jedną listą (Lb 26,35-37), niestety różni się ona od tej zawartej w Księdze Kronik i brak jest w niej imienia Reszeffa. Część innych imion się powtarza, część brzmi podobnie, a część jest zupełnie różna. Być może świadczy to

połączeniu przez Kronikarza dwóch starych, paralelnych, choć różnych genealogii. Nie wiemy czy imię Reszefa pojawiało się w ewentualnym starym materiale wykorzystanym przez Kronikarza, czy też zostało utworzone dopiero przez niego samego.

b. *rešep̄* - rzeczownik pospolity

- Ps 76,4

Obok powyższych przykładów, w których wyraz *rešep̄* oznacza bóstwo / demona w Biblii znajdują się teksty, gdzie wyraz ten został użyty w znaczeniu pospolitego rzeczownika. Niekiedy ma on silny związek z bóstwem Reszefem, niekiedy zaś jedynie w nieznaczny sposób nawiązuje on do syro-kananejskiego boga. Do pierwszej kategorii zalicza się Ps 76,4. Psalm ten należy do tzw. Pieśni Syjonu i opisuje tryumf Jahwe nad wrogami. Jednym z elementów owego tryumfu jest zniszczenie przeciwnika: „Tam skruszył Reszefy łuku (*rišp̄ê-qāšeł*), tarczy, miecza (ew. tarczę, miecz) i (wszelką) wojnę”. Sam wyraz *rišp̄ê* jest w tym kontekście niejasny i można go interpretować przynajmniej na trzy sposoby.

Najczęściej komentatorzy widzą tutaj zniszczenie broni, a w konsekwencji tego „reszefy” stają się strzałami, niekiedy płonącymi. Według jednych dowodzi to demitologizacji wyrazu *rešep̄*, tym bardziej, że stoi on w liczbie mnogiej. Według innych jest to nawiązanie do obrazu Reszefa – łuczника, boskiego wojownika, ewentualnie do Reszefa roznoszącego zarazę przy pomocy zatrutych, palących swym jadem strzał. Oznaczałoby to, że imię Reszefa zaczęło oznaczać broń, którą się on posługiwał, co jednak nie znajduje potwierdzenia w żadnych źródłach pozabiblijnych.

Drugą możliwością jest powiązanie rdzenia *ršp* z płomieniem, ogniem, błyskawicą (podobnie jak w Hi 5,7; Ps 78,48; Pnp 8,6 o czym niżej), co może wypływać z hipotetycznej rymologii tego wyrazu. Otóż w języku hebrajskim, a następnie w dialektach aramejskich używanych przez Żydów rdzeń ten z pewnością zawierał ideę czegoś płonącego, gorącego. Na tej podstawie niektórzy komentatorzy widzą tu „płomienie” bądź „pioruny”. Wyrażenie „płomienie, pioruny łuku” ma być w takim kontekście literackim określeniem dla błyskawicznie (*nomen omen*) lecących strzał.

Zupełnie inną propozycję podają starożytne tłumaczenia, które nie widzą w „Reszefach” ani strzał, ani błyskawic, lecz wyrażenie *rišp̄ê-qāšeł* oddają przez τὸ κράτος τῶν τόξων (LXX) lub *potentias arcuum* (Vulg.). W obu przypadkach mowa jest więc o sile, potędze łuków, choć nie trudno zauważyć, że dosłowne tłumaczenie („skruszył siłę łuków,



tarczę i miecz”) maluje raczej obraz pokonania wrogów dzierżących uzbrojenie, nie zaś obraz zniszczenia zdobytej broni.

Nie można jednak zapomnieć, że w świecie Zachodnich Semitów imię Reszefa wiązało się z posługiwaniem się łukiem. Być może więc imię Reszefa, niebiańskiego łuczника, tutaj już zdemitologizowanego na co wskazuje użycie mnogiej, stało się synonimem wojowników z łukami. Dawałoby to następujące znaczenie: „Tam skruszył wojowników (=Reszefy) (z) łukami, tarczą, mieczem i (wszelką) wojnę”.

Mamy więc trzy możliwe tłumaczenia wyrazu *rišpē* z Ps 76,4. Mogą to być strzały, mogą to także być pioruny łuku, czyli także literacki obraz strzał, mogą to wreszcie być wojownicy uzbrojeni w łuki. Pierwsza i trzecia propozycja wynikają z wyobrażeń wojowniczego boga Reszefa, a szczególnie z obrazu boga-łuczника. Druga propozycja wiąże się z przemianami w znaczeniu rdzenia *ršp* w języku hebr. i jego powiązaniu z płomieniem, błyskawicą. Należy jednak pamiętać, że także i takie znaczenie wyrasta z pierwotnego obrazu gwałtownego bóstwa o gorącym temperamencie i władającego przy tym zarazą, gorączką. Ostatecznie więc u źródeł każdej z przedstawionych propozycji leży obraz bliskowschodniego bóstwa, choć w tym konkretnym biblijnym fragmencie zredukowany już do rzeczownika pospolitego. Wydaje się, że najmniej prawdopodobna jest pierwsza propozycja widząca w „Reszefach” dosłownie „strzały”. Niestety nie sposób definitywnie rozstrzygnąć na obecnym etapie, czy lepszym jest postrzeganie „Reszefów” jako „płomieni” bądź „piorunów” łuku (co znajduje uzasadnienie w innych tekstach z kręgu kultury żydowskiej), czy też jako „wojowników” z łukami (na co wskazują teksty pozabiblijne).

Ostatnim pytaniem, jakie należy zadać podczas analizowania Ps 76,4 jest czas powstania tego tekstu, a co za tym idzie czas, w którym Reszef został już na tyle zdemitologizowany, że jego imię przestało oznaczać bóstwo. Niestety Psalmy należące do Hymnów Syjonu są bardzo trudne do datowania. Wydaje się jednak, że Psalmy te powstały dopiero po powrocie z niewoli babilońskiej, wbrew sugestii LXX, która poprzez dopisek  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \text{\AA}\sigma\sigma\upsilon\rho\iota\omicron\nu$  wskazuje na atak asyryjski na Jerozolimę. Należy zatem uznać, że wśród powygnaniowych autorów biblijnych wyraz *rešep* nie oznaczał już imienia pogańskiego bóstwa, lecz nabrał cech rzeczownika pospolitego, którego znaczenie wyrastało jednak z charakteru boga Reszefa.

- Ps 78,48

Z nieco podobną sytuacją mamy do czynienia w Ps 78,48. Psalm ten opisuje dzieje Izraela od wyjścia z Egiptu aż po panowanie Dawida. Wspomina między innymi o plagach

spadających na Egipcjan. O jednej z nich tekst mówi: „I wystawił ich bydło na grad (*bārād*), a ich trzody na Reszefy (*r<sup>e</sup>šāpīm*)”. Bez wątplenia tekst jest zależny od Księgi Wyjścia (Wj 9,17-26), gdzie także jest mowa o zagładzie upraw i trzód egipskich i to w jej kontekście należy rozpatrywać znaczenie *r<sup>e</sup>šāpīm*. Wskazuje to, że w Ps 78,48 należy pozostać przy formie *bārād*, czyli „grad” – wbrew tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia – a co za tym idzie w *r<sup>e</sup>šāpīm* widzieć pioruny, błyskawice, nie zaś zarazę.

Podobnie jak w przypadku Ps 76, tak też i tutaj problematyczne jest ustalenie czasu powstania takiego obrazu. Biorąc pod uwagę zależność tekstu Ps 78 od innych tekstów biblijnych oraz specyficzną konstrukcję utworu opisującego dzieje Izraela, najbardziej prawdopodobne wydaje się późne, powygnaniowe datowanie tego Psalmu. Oznacza to, że w środowisku autorów biblijnych epoki perskiej liczba mnoga wyrazu *rešep* nie wiązała się już bezpośrednio z imieniem boga Reszefa, lecz oznaczała raczej coś gorącego, płomienistego, takiego jak błyskawica czy piorun. Taki sens wynikał zapewne z ewolucji znaczenia wyrazu, dla której punktem wyjścia był gwałtowny temperament bóstwa.

- Hi 5,7

Kolejnym biblijnym wersem, w którym pojawia się Reszef jest Hi 5,7: „Wszak smutek nie powstaje z prochu, ani troska nie wyrasta z gleby. To człowiek rodzi się dla troski, jak synowie Reszefa (*b<sup>e</sup>nê-rešep*) by ulecieć w górę”. Mamy tu do czynienia z przysłowiowym wyrażeniem, które pojawia się w pierwszej mowie Elifaza, w kontekście nieszczęścia spotykającego człowieka. Elifaz mówi, że nieszczęście jest przynależne naturze ludzkiej. Jego powodem nie są siły natury, lecz kondycja człowieka, stworzonego by cierpieć. Podobnie naturą tajemniczych „synów Reszefa” jest wzlatywanie ku górze. Mamy więc przeciwstawienie: człowiek jest przygnieciony swym losem ku ziemi, zaś natura „synów Reszefa” wynosi ich do góry. Jest to nawiązanie do bliskowschodnich koncepcji stworzenia człowieka, który został powołany do istnienia, by służyć bogom i wyręczyć ich w ciężkiej pracy. Zatem trud, troska i cierpienie są nieodłącznym towarzyszem ludzkiego losu. Jedynym ratunkiem w tej sytuacji jest zwrócenie się po pomoc do bogów / Boga, do czego zresztą nawołuje Elifaz w dalszej części swej mowy. O ile los człowieka maluje się w tym wyrażeniu wyraźnie (choć niezbyt optymistycznie), o tyle kłopot sprawia identyfikacja „synów Reszefa”. Niestety nic nie daje najprostsze, jak możnaby przypuszczać, zwrócenie się ku tekstom pozabiblijnym, ponieważ w żadnym z nich nie spotkamy wzmianki o potomstwie Reszefa. Z tego też względu spotkać się można z wieloma propozycjami, które wyrastają bądź

to z interpretacji istniejącego tekstu, szczególnie w starożytnych tłumaczeniach tekstu biblijnego, bądź z wprowadzenia poprawek.

Targum oddaje „synów Reszefa” przez „synów demonów” (*bny mzyqy*), co jest zupełnie zrozumiałe wobec talmudycznych interpretacji Reszefa jako demona (o czym niżej). Oczywiście w przypadku targumu nie mamy do czynienia z dokładnym tłumaczeniem, lecz raczej z wyjaśnieniem tekstu, na co wskazuje liczba mnoga „demonów”.

Z kolei LXX i Vulg., podobnie jak w Pwt 32,24, tak i tutaj, oddają one imię Reszefa przez „ptaki”. LXX podaje nawet ich konkretny rodzaj mając „młode sępa” (*νεοσσοὶ δὲ γυπός*), lub rzadziej „młode orłów” (*νεοσσοὶ δὲ ἀέτων*). Aquila wyraża się bardziej ogólnie „synowie latającego” (*υἱοὶ πτηνοῦ*); zaś Symmach ma „dzieci latających” (*τὰ τεκνὰ τῶν πετεινῶν*). Vulg. pozostaje przy ogólniejszym określeniu *avis*, natomiast w Peszicie występują „synowie skrzydlatego”. Należy zapewne przyjąć, że starożytne tłumaczenia odwołują się zarówno tutaj, jak i w Pwt 32,24, do powszechnego wyobrażenia uskrzydłonych bóstw / demonów. Ponieważ tłumacze LXX, a za nimi kolejni ich naśladowcy, zapewne nie chcieli przywoływać w świętym tekście imienia pogańskiego bóstwa bez wyraźnego potępienia jego kultu (podobnie jak to miało miejsce w Pwt 32,24), zatem oddali jego imię przez zbliżone wyobrażenie zwierzęce. Taka tradycja translatorska mówi nam jednak więcej o wierzeniach tłumaczy, aniżeli o sensie oryginalnego, hebrajskiego tekstu. Należy więc przedstawić kolejne możliwości rozumienia „synów Reszefa”.

Najpopularniejszą interpretacją jest dostrzeżenie w problematycznych *b<sup>e</sup>nê-rešep̄* iskier. Wynika to z rozumienia wyrazu *rešep̄* jako „płomienia”, podobnie jak to miało miejsce w Ps 78,48 i – jak to niżej zostanie ukazane – w Pnp 8,6 oraz – co mniej prawdopodobne – w Ps 76,4. Jeśli zatem *rešep̄* to coś ognistego, wówczas jego synowie to iskry, wystrzeliwujące z płomienia i unoszące się ku górze. Daje to jasny sens całemu przysłowiu: oto trud i troska przygniatające człowieka są częścią jego natury, podobnie jak naturą iskier jest ulatywanie z płomienia ku górze. Zgadza się również rodzaj gramatyczny, bowiem „iskra” (*kīdôd*) jest po hebr. rodzaju męskiego, może zatem być „synem Reszefa – płomienia”. Tego typu poetyckie wyrażenia są spotykane w Biblii, na przykład Hi 41,20 określa strzałę mianem „syna łuku” (*ben-qāšet*). Także Lm 3,13 mówią o strzałach Boga „synowie Jego kołczanu” (*b<sup>e</sup>nê 'ašpātô*). Podobnie Hi 38,32 nazywa gwiazdy z konstelacji Wielkiej Niedźwiedzicy „niedźwiedzicą ze swymi synami” (*'ayiš 'al-bānêhā*). Zatem zarówno od strony filologicznej, jak i ze względu na otrzymany sens postrzeżenie „synów Reszefa” jako iskier jest uzasadnione. Wskazywałoby to, że w środowisku, w którym powstawały dialogi Księgi Hioba wyraz *rešep̄* raczej zatracił już bezpośredni związek z bogiem Reszefem i oznaczał to co płomieniste,

gorące. Możemy się jednak domyślać, że takie znaczenie wynikało z natury dawnego bóstwa. Było to jednak odległe już wspomnienie gniewnego, rozgorączkowanego boga, którego imię w języku hebrajskim z biegiem czasu zaczęło oznaczać po prostu to co gorące, płomieniste. Taką interpretację zdaje się potwierdzać czas powstania dialogów w Księdze Hioba, który jest przez komentatorów dość zgodnie określany jako okres po niewoli babilońskiej, a zatem sam koniec wieku VI, bądź raczej wiek V. W kręgach mądrościowych Izraela okresu perskiego kult Reszefa nie mógł być już praktykowany. Zgadza się to z przedstawioną powyżej datacją Ps 76,4 oraz Ps 78,48, w których imię Reszefa także uległo demitologizacji. Należy także zwrócić uwagę, że okres perski – w porównaniu z poprzednimi wiekami – cechuje się niewielką liczbą wzmianek o Reszefie także w źródłach pozabiblijnych, co sugeruje zanikający kult tego bóstwa.

- Pnp 8,6

Następnym biblijnym fragmentem, w którym pojawia się Reszef jest Pnp 8,6. Oblubienica wyśpiewuje tu swój własny hymn o miłości, w którym mówi między innymi: „<sup>6b</sup>bowiem jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej surowa jak Szeol; Reszefy jej (*r<sup>e</sup>šāpēhā*) – Reszefami (*rišpē*) ognia, płomieniem Jahwe”. W ustaleniu znaczenia Reszefów jakąś wskazówką są starożytne tłumaczenia, które w tym wypadku dają niemal zawsze jedno znaczenie, choć używają różnych słów. LXX oba przypadki tłumaczy przez περίπτερα, czyli „latające wokół”, co zwykle interpretuje się jako iskry (περίπτερα πυρός). U Aquili są λαμπάδες „pochoźnie”, podobnie jak w Vulg. (*lampades*). W tłumaczeniu Teodocjona znaleźć można σπίνθρακες czyli „iskry”. Codex Venetus ma nieco podobne ἄνθρακες „węgle”. Bardziej wyszukany literacko jest Symmach, który daje ὀρμαὶ πυρινοὶ co można tłumaczyć jako „uderzenia ogniste”. Podobnie Peszitta ma „płomienie ognia”. Wszystkie powyższe propozycje wiążą się więc z ogniem. Stąd też najczęściej wyraz *rešep* jest traktowany w Pnp 8,6 jako zwykły rzeczownik oznaczający płomień lub iskry, podobnie jak to miało miejsce w Ps 78,48 i Hi 5,7. Oznacza to demitologizację imienia bóstwa, choć w tle może majaczyć postać gwałtownego boga. Sugerowane jest także znaczenie „strzały”, co również wskazuje na przejście od imienia bóstwa do rzeczownika związanego z mitycznym uzbrojeniem boga. Przy takim rozumieniu problemem staje się jednak pojawienie się Reszefa w miłosnym hymnie, wszak jego strzały niosły zarazę i śmierć, a nie miłość. Brak jakichkolwiek źródeł, które mogłyby pozwolić na postrzeganie Reszefa jako bóstwa miłości. We współczesnej kulturze strzały w oczywisty sposób łączą się z miłością, jednak nawiązują przy tym do klasycznego obrazu Amora – Kupidyna. Obraz ten z pewnością był obcy

autorowi Pieśni nad Pieśniami i nie można się do niego odwoływać. Jakimi więc strzałami miałyby być Reszefy w Pnp 8,6? Próba połączenia „strzał” z „płomieniem” jest dopowiedzenie, że mowa jest o strzałach płonących, jak to czynią niemal wszyscy zwolennicy takiej interpretacji, jednak w rzeczywistości jest to przyznanie, że Reszefy w Pnp 8,6 w pierwszym rzędzie łączą się z płomieniem. Z tego powodu trafniejsze wydaje się rozumienie Reszefów jako „płomieni miłości” palących kochanków. Obraz ten jest już zupełnie zdemitologizowany, jedynie u jego źródeł, podobnie jak w Ps 78,48 i Hi 5,7, jawi się postać popędliwego, rozgorączkowanego bóstwa. Potwierdza to późna data kompozycji Pieśni nad Pieśniami, powszechnie określana jako okres perski bądź nawet hellenistyczny.

- Syr 43,18

Ostatnim biblijnym fragmentem wspominającym Reszefa jest Syr 43,18. Mowa jednak o tekście hebrajskim, nie zaś o tekście greckim, który brzmi: „Rozrzuca On śnieg jak osiadające ptaki (πετεινὰ καθιπτάμενα), a jego opad jak chmara szarańczy”. Dysponujemy dwoma hebrajskimi tekstami: jednym znalezionym na Masadzie, drugim zaś w genizie kairskiej. Pierwszy z nich, starszy, zachował się następująco: „Jak Reszef Jego (=Jahwe) śnieg leci (*kršp yprh šlgw*)”. Natomiast tekst kairski nieco się różni: „Jak Reszefa rozsypuje (Jahwe) swój śnieg (*kršp ynyp šlgw*)”. W obu jednak przypadkach nie ulega wątpliwości, że pojawia się Reszef, który jest przyrównany do wirujących w powietrzu płatków śniegu. Jak to wyżej zaznaczono, w tekście LXX zamiast Reszefa pojawiają się ptaki, podobnie jak w Vulg., gdzie jest *avis*. Należy zatem uznać, że dla autorów starożytnych tłumaczeń Reszef w Syr 43,18 bez wątpienia oznaczał po prostu ptaka swobodnie bujającego w powietrzu. Możemy się domyślać, że w końcu II w. (po 132 r.), gdy powstawał przekład grecki (zob. Syr 25) ustalone już było takie właśnie tłumaczenie, wywodzące się prawdopodobnie – jak to wcześniej zostało przedstawione – z obrazu skrzydlatych bóstw. Problemem jest jednak ustalenie, w jakim znaczeniu został użyty wyraz *rešep̄* w tekście hebrajskim. Spośród wielu możliwości za najbardziej prawdopodobną należy uznać tę, która widzi tutaj ptaka w nawiązaniu do tłumaczeń starożytnych. Należy tu wziąć pod uwagę czas powstania hebrajskiego oryginału Syr, który jest datowany na ok. 180 r., to jest po śmierci arcykapłana Szymona II, lecz przed wybuchem prześladowań Antiocha IV Epifanesa. Można się więc domyślać, że istniały już wówczas tłumaczenia LXX, które w innych miejscach tekstu hebrajskiego, w których występował *rešep̄*, widziały właśnie ptaka. Najwyraźniej taka interpretacja bardzo szybko stała się dominująca w środowisku żydowskim związanym z Aleksandrią. Musiał do niego należeć Jezus syn Syracha, mimo że określony jest jako

„jerozolimczyk” (Syr 50,27), bowiem sam wspomina o swych licznych podróżach zagranicznych (Syr 34,12; por. 39,4). Nie ulega wątpliwości, że wśród miejsc, do których dotarł autor Syr w poszukiwaniu mądrości była także Aleksandria. Świadczy o tym nie tylko oczywiste wielkie znaczenie tego ośrodka, który z biegiem czasu stał się niemal równorzędnym z Jerozolimą ośrodkiem myśli żydowskiej. Wskazuje na to przede wszystkim fakt, że wnuk Jezusa spotkał się z hebrajskim tekstem przodka dopiero po przybyciu do Egiptu i tam właśnie przełożył go na grekę (Syr 25). Należy więc przypuszczać, że ze względu na tłumaczenie w LXX *rešep̄* przez „ptak”, wyraz ten nabrał takiego właśnie znaczenia także w języku hebr. wśród Żydów związanych ze szkołą aleksandryjską, choć niekoniecznie mieszkających w Aleksandrii.

Potwierdzenie takiego stanu rzeczy znaleźć można w Talmudzie Babilońskim, powstającym bez wątpienia w znacznym oddaleniu od Aleksandrii. I tak w midraszu *Szemat Rabba (Exodus Rabba)* 12 można znaleźć wyjaśnienie, że Reszefy to „ptaki” (*ha-’ōpōt*). Z kolei inny talmudyczny fragment *Pesachim* 111b ewidentnie wskazuje na problem, jaki rabini mieli z tradycją tłumaczy LXX: „Imieniem demonów zamieszkujących dachy jest *rišpē*”. Starano się więc pogodzić „ptasią”, aleksandryjską wersję z wiedzą, że Reszef w rzeczywistości jest imieniem bóstwa / demona. W taki sposób demon Reszef zawędrował na dachy. Należy jednak zaznaczyć, że koncepcja postrzegająca Reszefa jako demona pozostaje w tradycji, nazwijmy ją umownie, „wschodniej” czy też nie-aleksandryjskiej obecna także w wersji „czystej”, nie związanej z ptakami. Stąd w talmudycznym traktacie *Berachot* 5a, we fragmencie odnoszącym się do Hi 5,7, „Reszefy” są określone po prostu jako „demony” (*mzyqyn*). W tym też duchu tłumaczył Ha 3,5 św. Hieronim, oddając *rešep̄* przez *diabolus*.

Jednocześnie w żydowskich tekstach pobiblijnych znaleźć można trzeci sposób rozumienia wyrazu *rešep̄*, zbliżony do znaczenia obecnego w Ps 78,48; Hi 5,7; Pnp 8,6 oraz być może w Ps 76,4, gdzie wiązał się on z czymś ognistym, płomienistym. Stąd w *Midraszu Tehillim* do Psalmu 2 *ršpym* to „płomienie” zestawione zresztą z błyskawicami i pochodniami. Podobnie z „iskrą” bądź „błyskawicą” wiążą się *ršpyn* w Targumie do Psalmu 78,48. Wreszcie Targum Jonatana do Hab 3,5 oddaje hebr. *ršp* przez *’išātā*, czyli po prostu „ogień”.

#### Podsumowanie

Sumując powyżej przedstawione rozważania dotyczące źródeł hebrajskich można zauważyć, że bezpośrednie nawiązanie do boga Reszefa pojawia się w dwóch tekstach (Pwt 32,24; Ha 3,5), przy czym są to z pewnością najstarsze fragmenty biblijne używające

wyrazu *rešep̄*. Pierwszy z nich pochodzi najprawdopodobniej z X – VIII w., choć później był przeredagowywany, drugi zaś powstał na przełomie VII i VI w., jednak zapewne wykorzystuje starszy utwór liturgiczny. W obu wymienionych fragmentach Reszef pojawia się jako podporządkowana Jahwe istota o nadludzkim charakterze. Można powiedzieć, że w ramach monolatrystycznego, przedwygnaniowego jahwizmu Reszef został zredukowany do roli demona poddanego Bogu Izraela. Możemy się domyślać, że przyczyną takiego fenomenu było dążenie elit jahwistycznych do przedstawienia własnego Boga jako potężniejszego od innych bóstw. Ponieważ owe bóstwa cieszyły się dużą popularnością, spotkać się można także z przeniesieniem cech Reszefa na samego Jahwe, który w Pwt 32,23-25 jest przedstawiony na wzór pogańskiego bóstwa, jako boski łucznik roznoszący swymi strzałami zarazę i inne nieszczęścia. Zabieg taki wynikał z chęci udowodnienia, że Bóg plemion hebrajskich nie jest słabszy ani gorszy od bóstw Syro-Kanaanu. Mimo to Reszef, choć zdegradowany do roli demona, zachował jedną ze swych podstawowych cech, jest bowiem przedstawiany jako istota niosąca zarazę. Nie ulega zatem wątpliwości, że Hebrajczycy znali kult syro-kananejskiego Reszefa. Można się nawet domyślać, że w kręgach mniej związanych z jahwizmem był on praktykowany, jak o tym zdaje się świadczyć imię Reszef z 1 Krn 7,25. Niestety nie jesteśmy w stanie określić czasu powstania genealogii Efraima, w której imię to występuje. Biorąc jednak pod uwagę zmianę znaczenia wyrazu *rešep̄* w późniejszych tekstach biblijnych, można przypuszczać, że jest to jakaś stara, przedwygnaniowa kompozycja włączona do 1 Krn. Natomiast teksty powygnaniowe cechuje zasadnicza zmiana znaczenia wyrazu *rešep̄*. W Ps 78,48; Hi 5,7 oraz Pnp 8,6 najprawdopodobniej wyraz ten wiąże się znaczeniowo z ogniem, płomieniem, żarem. Być może takie też ma znaczenie w Ps 76,4, choć możliwe jest znaczenie „wojownicy z łukami”. Tym niemniej w wyniku monoteizacji religii hebrajskiej, wśród elit powygnaniowych najwyraźniej doszło do demitologizacji Reszefa. Proces ten spowodował wysunięcie na pierwszy plan jednej tylko cechy Reszefa, mianowicie władania zarazą, gorączką rozpalającą człowieka. Nie jest to zaskakujące, skoro ta właśnie cecha pojawiała się w Pwt 32,24 i Ha 3,5. Być może znaczenie miał także gwałtowny, niepowstrzymany charakter bóstwa, w łatwy sposób kojarzący się z płomieniem. W efekcie tych zmian w Ps 76,4 otrzymujemy „wojowników z łukami” bądź „płomienie łuku”, zatem obraz, w tle którego jeszcze majaczy postać wojowniczego Reszefa roznoszącego zarazę przy pomocy łuku i strzał. W Ps 78,48 „Reszefy” stają się już piorunami zestawionymi z gradem, zaś w Hi 5,7 „synowie Reszefa” to iskry unoszące się znad płomienia. Wreszcie w Pnp 8,6 „Reszefy” to płomienie miłości ogarniające kochanków. Wszystkie wymienione teksty powstały najpewniej w okresie perskim, a być może nawet – w przypadku Pnp 8,6 – już w

okresie hellenistycznym. Ostatnim tekstem biblijnym, w którym wymieniony został Reszef jest hebrajska wersja Syr 43,18, gdzie wyraz ten, pod wpływem tłumaczy LXX otrzymuje znaczenie „ptak”. Tekst ten powstał w pierwszej połowie II w., zatem już w okresie hellenistycznym.