

Książka dra Marcina Majewskiego, wykładowcy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, stanowi swoistego rodzaju kompendium wiedzy na temat współczesnych dyskusji naukowych dotyczących Pięcioksięgu. Chodzi zarówno o jego proces redakcyjny, jak i styl literacki, a także główne idee teologiczne. To co najpierw rzuca się w oczy, to wielka erudycja Autora, który posługuje się i przytacza bardzo wiele publikacji naukowych zagranicznych i polskich dotyczących problematyki Pięcioksięgu. Jest to nie tylko literatura dawniejsza uznana za klasyczną, lecz przede wszystkim bardzo wiele publikacji wydanych współcześnie, a nawet w ostatnich latach. Stąd książka dra Marcina Majewskiego daje polskiemu czytelnikowi bardzo dobrą orientację na temat rozwoju dyskusji nad Pięcioksięgiem i jej aktualnego stanu. To jest pierwsza, bardzo ważna zaleta książki. Drugą natomiast, równie ważną, zaletą książki jest umiejętny i ciekawy sposób podania tych informacji, które Autor uporządkował według najciekawszych i najbardziej charakterystycznych problemów redakcji kapłańskiej Pięcioksięgu. (...) W przekonujący sposób ukazał zasadniczą rolę kapłańskiej redakcji w stworzeniu jednolitej syntezy początków Izraela, która miała wyznaczać program odnowy po powrocie z niewoli babilońskiej.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ



Autor książki posiada wszelkie kompetencje do podjęcia wyzwania naukowego, jakie sobie postawił. Jest profesjonalnym hebraistą, wyspecjalizowanym w analizach filologicznych tekstów biblijnych. Przez swoje prace z zakresu egzegezy i teologii biblijnej dał się poznać jako wytrawny teolog-bibliista. Tę jego pozycję w nauce polskiej potwierdza również przedłożona do publikacji książka.

Fakt, że Autor książki obejmuje swym zainteresowaniem olbrzymi materiał w aspekcie historiograficznym, trafnie wybierając z niego najważniejsze pozycje, które wyznaczały nowe kierunki w biblistyce, zasługuje na uznanie i skłania do wysokiej oceny merytorycznej jego wieloletnich badań. Autor wykazał się w książce erudycją i zdolnością krytycznej oceny wyników badań podejmowanych w minionym 150-leciu. Dał także wyraz własnym poglądom przez włączenie się w toczone dyskusje i prezentacje swych osiągnięć naukowych w zakresach, którymi się zajmował. Przygotowana książka będzie stanowiła ważne osiągnięcie w polskiej biblistyce.

Prof. dr hab. Krzysztof Pilarczyk



ISBN 978-83-7438-651-7
9 788374 386517



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Marcin Majewski  Pięcioksiąg odczytany na nowo



Marcin Majewski

Pięcioksiąg odczytany na nowo

Przesłanie autora kapłańskiego (P)
i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu

Pięcioksiąg odczytany na nowo

Marcin Majewski

Pięcioksiąg

odczytany na nowo

Przesłanie autora kapłańskiego (P)
i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Kraków 2018

Recenzja wydawnicza
ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ
prof. dr hab. Krzysztof Pilarczyk

Redakcja i korekta
Paulina A. Lenar

DTP i projekt okładki
Tomasz Sekunda

Na okładce
© by Olexandr, Fotolia.com

Publikacja współfinansowana z dotacji na utrzymanie potencjału
badawczego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2017

Copyright © 2018 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Marcin Majewski

ISBN 978-83-7438-651-7 (druk)
ISBN 978-83-7438-652-4 (online)
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374386524>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Spis treści

Wstęp	9
-------------	---

Rozdział I

Autorstwo i kompozycja Pięcioksięgu.....	19
1. Hipoteza dokumentów Juliusa Wellhausena	19
2. Załamanie się hipotezy Wellhausena.....	23
3. Cykle o patriarchach jako punkt wyjścia dla nowego paradygmatu	24
4. Rolf Rendtorff, Erhard Blum i zerwanie z hipotezą dokumentów.....	28
5. Problem ze źródłem J.....	30
6. Rdz i Wj jako dwie pierwotnie niezależne tradycje początków Izraela	33
7. Cykl o Józefie jako łącznik obu tradycji	35
8. Rozwój modelu odrębnych źródeł w Rdz i Wj	37
9. Podsumowanie modelu dwóch bloków tradycji w Rdz i Wj	42
10. Trzy kręgi badań nad Pięcioksięgiem w XXI wieku	45
11. Tetrateuch, Hexateuch i Enneateuch a źródło Deuteronomium (D)	47
12. Źródło kapłańskie w nowym paradygmacie.....	52
13. Teksty pokapłańskie Pięcioksięgu	54
14. Praca redaktorów: przekazicieli czy oryginalni autorzy?	58

Rozdział II

Zasadnicze cechy pisma kapłańskiego.....	63
1. Dlaczego autor kapłański pisze tak schematycznie?	64
2. Ezoteryczny język narracji P.....	71
3. Kilka uwag o metodologii wydzielenia warstw	76
4. Szkoła świętości i intratekstualność P	80
5. Narracja a prawo w P – fałszywa alternatywa	88
6. Etiologiczny charakter pisma kapłańskiego.....	93
7. Gdzie się kończy źródło P?	99

Rozdział III

Bóg, człowiek i stworzenie świata.....	107
1. Rodzaj literacki Rdz 1, czyli pytanie o poezję w P	108
2. Rozdzielenie jako zasada stworzenia świata i życia człowieka	114
3. Obraz Boga.....	121
4. Człowiek reprezentantem Bożej obecności na ziemi	127
5. Ciało Boga	132
6. Świat jako świątynia Boga	141
7. Szabat jako sanktuarium w czasie	152

Rozdział IV

Potop, Noe i nowa ziemia.....	159
1. Złożony charakter opowiadania o potopie	160
2. Przyczyny potopu.....	165
3. Potop odwróceniem aktu stworzenia	170
4. Zakończenie potopu nowym aktem stworzenia?	176
5. Sprawiedliwy Noe nowym Adamem	182
6. Arka Noego kosmiczną świątynią.....	189
7. Nowa formuła przymierza w P	197

Rozdział V

Abraham, obrzezanie i przymierze.....	203
1. Ekumeniczny charakter opowiadania o patriarchach	203
2. Obrzezanie ósmego dnia	211

3. Różne wyjaśnienia rytu obrzezania	217
4. „Znak” obrzezania a status społeczny kobiet.....	223
5. Przymierze z Abrahamem.....	228
6. Ile przymierzy jest w źródle P?	233
7. Czy istniał przedkapłański Pięcioksiąg, czyli o połączeniu tradycji patriarchów i exodusu	239

Rozdział VI

Exodus, sanktuarium i obecność Boga.....	247
1. Księga Wyjścia w piśmie kapłańskim	247
2. Plagi antykreacją i walką z bogami Egiptu.....	255
3. Wyjście z Egiptu aktem stworzenia narodu.....	261
4. Świat jako wzór świątyni i świątynia jako wzór świata.....	266
5. Sanktuarium Jhwh – dom i miejsce spotkania.....	273
6. Obecność Boga w przybytku	280
7. Mieszkanie Boga w Izraelu.....	288

Rozdział VII

Historyczne i literackie uwarunkowania pisma kapłańskiego.....	295
1. Spór o datację P – szkoła żydowska i badania językowe.....	296
2. Datacja P a diachroniczne studia języka hebrajskiego	300
3. Wczesny okres perski jako optymalne usytuowanie P	305
4. Kapłani a konflikty społeczności powygnaniowej	312
5. Ucieleśnione przesłanie P w kontekście wygnania i diaspory.....	318
6. Komu Biblia zawdzięcza opowiadanie o potopie?	325
7. <i>Mimesis</i> jako metoda kompozycji kapłańskiego dzieła	332

Zakończenie	339
--------------------------	------------

Wykaz skrótów	343
----------------------------	------------

Bibliografia.....	347
--------------------------	------------



Wstęp

Pięcioksiąg to zwyczajowe określenie pierwszych pięciu ksiąg Biblii: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa. Korpus ten leży w sercu zachodniej cywilizacji; takie tematy, jak stworzenie świata, ogród rajski, Adam i Ewa, wąż i rajske kuszenie, potop i arka Noego, wieża Babel, wiara Abrahama, faraon i plagi egipskie, Mojżesz i przejście przez Morze Czerwone, przymierze na górze Synaj czy Dekalog, stworzyły fundament dla trzech wielkich systemów monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Odcisnęły też głębokie piętno na kulturze, sztuce i literaturze europejskiej. Wpływ Pięcioksięgu, choć zasadniczo religijny, wykroczył daleko poza sferę *sacrum* i wniósł znaczący wkład w kulturę humanistyczną Europy, Ameryki Północnej, nie pozostał także bez śladu na obszarze kulturowym Afryki, Azji i Ameryki Południowej.

Pięcioksiąg, czyli hebrajska Tora, jest w specyficznie żydowskiej lekturze kartą przymierza. Opowiada o przymierzu, jakie Bóg zawarł z Izraelem. Tak jak inne traktaty wasalskie na starożytnym Bliskim Wschodzie, wprowadza partnerów, uczestników przymierza, podając z grubsza ich charakterystykę. Dalej nakreśla relację pomiędzy nimi, w której Bóg jako suweren nakłada na Izraela, swego wasala, zobowiązania. Wreszcie formalizuje relację przymierza i ogłasza obowiązki obu stron z niego wynikające, wyznaczając sankcje za złamanie traktatu. Jest to specyficzne (przed)rozumienie Tory nie tyle jako „Prawa”, ile jako „Przymierza”. Druga część Biblii hebrajskiej, tzw. prorocy wcześniejsi, czyli księgi historyczne, ukazuje faktyczne działanie tego przymierza

w dziejach Izraela: od zajęcia Kanaanu po zniszczenie królestwa północnego, upadek Jerozolimy i wygnanie babilońskie, pojmowane jako kara za zerwanie relacji przymierza z Bogiem. Kolejna sekcja tej części, tzw. prorocy późniejsi, czyli księgi prorockie, to pilnowanie tego, jak Izrael przestrzega przymierza, oraz motywowanie go przez system kar i nagród, by trwał w powziętym zobowiązaniu. Trzecia część Biblii, tzw. pisma, czyli księgi mądrościowe, zawiera utwory sapiencjalne i dydaktyczne, które w taki czy inny sposób stanowią odpowiedź na przymierze Pięcioksięgu. Biblia hebrajska skupiona jest więc na przymierzu, a Tora to konstytutywny dokument jego zawarcia i warunków jego przestrzegania.

Dokument kapłański. Pięcioksiąg przez wieki czytany był jako spójna opowieść od stworzenia świata do wyjścia z Egiptu i marszu w stronę ziemi obiecanej. Domniemanym jego autorem był Mojżesz, a Tora w kanonie biblijnym tworzyła jedno dzieło podzielone na pięć ksiąg. Jednak próby jej uważnej lektury jako dzieła jednolitego autorstwa zawsze napotykały trudności. Nie-spójności między opowiadaniem, liczne anachronizmy i podwójne, a nawet potrójne teksty na ten sam temat zastanawiały czytelników od wieków i prowokowały krytycznych badaczy do tworzenia nowych modeli autorstwa Pentateuchu (z gr. „pięć zwojów”). Historia tych badań, długa i złożona, doprowadziła do wyłonienia się kilku ważnych teorii podzielanych dziś przez świat naukowy. Jedną z nich jest wyróżnienie w Pięcioksięgu grupy tekstów, których autorstwo przypisano kapłanom związanym ze świątynią. Ten korpus tekstów nazwano dokumentem kapłańskim i oznaczono skrótem P (od niem. *Priesterschrift*, pismo kapłańskie). Nazwa ta wynika ze specyficznych zainteresowań sprawami świątyni, kultu, ofiar i kapłanów. Korpus kapłański (P) stanowi ponad dwie trzecie objętości Pięcioksięgu i o ile w Księdze Rodzaju jest go stosunkowo niewiele, to poczynając od Księgi Wyjścia, przez Księgę Kapłańską, do Księgi Liczb zdecydowanie dominuje. Jak na ironię, treść i przesłanie tego centralnego materiału Tory są współczesnym czytelnikom najmniej znane.

Dalsze badania pokazały, że korpus tekstów kapłańskich także nie jest jednolity. Badacze wyróżnili podstawowy materiał kapłański (starszy i wyznaczający główną oś narracyjną i teologiczną) oraz serię późniejszych redakcyjnych dodatków szkoły kapłańskiej. W Pięcioksięgu oddzielono więc zasadniczy dokument P oraz grupę różnie identyfikowanych tekstów dodatkowych w duchu P, duchu szkoły kapłańskiej. Tematem niniejszej pracy będzie analiza tego

właśnie podstawowego dokumentu kapłańskiego (P). Choć nie obejmie ona całości Pięcioksięgu, lecz jedno z jego źródeł, to jego wielopoziomowy wykład w powstanie Tory w jej obecnym kształcie sprawia, że analiza przesłania materiału kapłańskiego staje się w istotnej mierze analizą przesłania Pięcioksięgu.

Stan badań. W ponadstuletniej historii studiów nad dokumentem P były dla niego lepsze i gorsze momenty, w tym długie okresy niedoceny. Traktowany jako schematyczna i monotonna literatura prawniczo-rytualna, był pomijany w schematach czytania Biblii czy pewnych wydaniach Pisma Świętego. Odkąd w klasycznej hipotezie dokumentów sklasyfikowano P jako najmłodsze źródło Pięcioksięgu i przepracowanie starszych opowiadań z kapłańskiej perspektywy, studia nad tym korpusem miały charakter wtórny. Badaczy bardziej interesowało to, co działo się wcześniej w rozwoju literatury i myśli teologicznej Pięcioksięgu. Korpus P traktowano jako nośnik wysoce technicznej wiedzy prawnokulturowej szkoły kapłanów, materiał, który rytualizuje religię, odbierając jej niejako pierwotne cechy spontaniczności obecne w starszych źródłach. W tym kontekście poprzednie dekady i ich debaty nad literaturą P sprowadzały się raptem do kilku technicznych tematów, takich jak: 1) czy P to niezależny dokument czy warstwa redakcyjna; 2) ile warstw jest w P i czy H (kodeks świętości z Kpł 17–26) jest wcześniejszy czy późniejszy niż P; 3) czy Rdz 1 zawiera dwa zredagowane wtórnie opowiadania; 4) gdzie się kończy podstawowy materiał kapłański; 5) jaki jest stosunek narracji do legislatury w P; 6) jaka jest relacja P do Ez, oraz kilka pomniejszych kwestii.

Natomiast ostatnie dekady trzeba nazwać czasem rehabilitacji dokumentu kapłańskiego. Studia nad P cieszą się wzrastającą popularnością. Cytowane w pracy pozycje pokazują, że w ostatnim czasie pojawiło się wiele przyczynkarskich analiz poszczególnych elementów piśmiennictwa kapłańskiego. Sporym zainteresowaniem cieszy się ono także wśród badaczy spoza kręgu biblistów, głównie antropologów (Edmund Leach, Mary Douglas, w Polsce Jerzy Wasilewski) oraz badaczy starożytnego Bliskiego Wschodu i jego rytuałów. Mimo to dotychczas pojawiło się bardzo niewiele syntetycznych ujęć całego materiału P, a te istniejące bazują na klasycznym ujęciu źródeł Pięcioksięgu, postrzegając P jako materiał najmłodszy i wtórny¹. Nowe badania nad procesem kompozycji Tory przyczyniły się do docenienia roli autora P jako aktyw-

¹ Na przykład P.P. Jenson, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTSup 106), Sheffield: Sheffield Academic Press 1992.

nego uczestnika tegoż. W kontekście „rewolucyjnej” zmiany, jaka zaszła w badaniach nad Pentateuchem, brak jest całościowych studiów nad teologicznym aspektem korpusu kapłańskiego, tak w literaturze polskiej, jak i zagranicznej.

Cel pracy. W niniejszej publikacji zamierzam połączyć perspektywy ciągle rozwijających się badań nad powstaniem i kompozycją Tory z fragmentarycznymi studiami na temat warstwy kapłańskiej. Dociekania, które prowadzę nad tym tematem od wielu lat, wskazują, że P nie jest ostatnim i wtórnym źródłem Pięcioksięgu, ale odpowiada za syntezę różnych jego tematów, jak połączenie różnych koncepcji Boga, opowieści o patriarchach i exodusie czy teologii stworzenia i zbawienia. Postaram się wykazać, że kreatywność teologiczną, którą tradycyjnie przypisywano źródłu J (Jahwiście), należy przypisać w dużej mierze autorowi kapłańskiemu. Dotychczasowe przekonanie o najmłodszym i wtórnym charakterze literatury kapłańskiej powinno ustąpić docenieniu wkładu literackiego i teologicznego P w formację Pięcioksięgu. Autor kapłański jest w określonej mierze twórcą historii zbawienia, nowej koncepcji przymerza, syntezy teologii stworzenia z teologią zbawienia, literackiego scalenia podań o początkach Izraela i głównym animatorem prehistorii biblijnej. Badacze Pięcioksięgu dobrze zdają sobie sprawę, jak daleko idące są powyższe sformułowania. W pracy zamierzam wykazać, że są one zasadne.

Ponadto przedstawię nowe rozumienie i nowe odczytanie samego materiału kapłańskiego. Przeanalizuję go pod kątem jego światopoglądu, zwłaszcza wyrażonych idei i koncepcji teologicznych. Wykażę m.in., że analiza piśmiennictwa autora P bez znajomości jego świata idei, własnych kontekstów i aparatu pojęć wyrażonego w prawodawstwie sprawia, iż lektura może być powierzchowna, nie docierając do wszystkich pokładów znaczeniowych tekstu. Uwzględnienie specyfiki stylu pisarskiego P, jego hermetycznego języka, szczególnych zabiegów literackich oraz kontekstu kulturowego (zwłaszcza wpływu literatury mezopotamskiej) okaże się konieczne dla zbadania myśli i przesłania autora. Problem ze źródłem P wynika bowiem nie tyle z tematyki świątynnej czy schematyzmu pisarskiego, ile ze specyficznego sposobu formułowania idei. Autor kapłański jest bardziej dyskretny niż inni autorzy biblijni w bezpośrednim przedstawieniu logiki swego systemu teologicznego. Myśl kapłańska jest przekazywana nie wprost, lecz za pomocą technik literackich, których niewprawy czytelnik może nie rozpoznać. W pracy piszę o ezoterycznym charakterze pisarstwa P, gdyż wysyła ono sygnały, które dla

starożytnych odbiorców były zapewne czytelne, ale dziś nie wyłapują ich nawet profesjonaliści. Dzieje się tak również z tego względu, że owych sygnałów się tu nie spodziewają. Problem więc z dokumentem P wydaje się tkwić w odkryciu znaczenia tego, co on przedstawia także poprzez formę, w jakiej to czyni.

Struktura pracy. Studium zacznę od tematu kompozycji Pięcioksięgu w aspekcie diachronicznym, czyli od krytyki jego źródeł. Ponieważ analizuję jedno z nich, omówię dzisiejszy stan badań nad formacją Tory oraz pokażę, jak w kontekście współczesnej debaty plasuje się źródło kapłańskie (rozdział I). To wprowadzenie będzie istotne dla późniejszych analiz wpływu P na kształt Pentateuchu. Następnie przejdę do analizy samego dokumentu kapłańskiego, rozpoczynając od jego charakterystyki. Nie będę powielał opisów obecnych we wprowadzeniach do Pięcioksięgu; omówię najistotniejsze moim zdaniem cechy tego źródła i podejmę zasadnicze pytania co do tożsamości i natury materiału kapłańskiego (rozdział II). W kolejnych rozdziałach dokonam analizy świata idei kapłańskich poprzez interpretację kluczowych tekstów i tematów tego źródła w ujęciu kanonicznym, a więc w takiej kolejności, w jakiej pojawiają się w Biblii (rozdziały III–VI). Taki porządek jest najbardziej uzasadniony w sytuacji, w której aktualny stan badań nie pozwala na bezpieczne ustalenie jakiegokolwiek innej kolejności formowania się tekstów kapłańskich. Nie będę się skupiał na egzegezie poszczególnych perykop czy fragmentów, gdyż tę pracę wykonują skutecznie autorzy komentarzy biblijnych i opracowań szczegółowych; na wynikach ich analiz będę budował swoje konkluzje. Chcę natomiast przedstawić zasadnicze tematy pisma P w nowej perspektywie odniesień intertekstualnych wewnątrz korpusu P, jak i na zewnątrz, w kontekście literatury pozabiblijnej. Na tym etapie ukażę także wkład P w formację literacką i teologiczną Pięcioksięgu. W ostatniej części pracy na podstawie przeprowadzonych analiz dokonam próby ujęcia światopoglądu i przesłania źródła w ramach uwarunkowań historycznych oraz w kontekście społeczno-religijno-politycznym świata starożytnego (rozdział VII). Chcę tym samym uchwycić cele perswazyjne P zgodnie z zasadą, że każdy tekst jest „gdzieś” i „po coś”. Na pierwszy rzut oka pisma kapłańskie wydają się dystansować od konkretnego kontekstu historycznego, przedstawiając swe idee jako beczasowe czy ponadczasowe. Tak potraktuję je w rozdziałach III–VI. W rozdziale VII ukażę ich możliwe odczytanie przy uwzględnieniu domniemanych, bardzo szczególnych warunków historycznych, w jakich moim zdaniem tworzyły się zręby teologicznej

myśli kapłańskiej. Pokażę też, że wpływ dominującej kultury Mezopotamii na twórczość P jest większy, niż się zazwyczaj zakłada, i sformułuję tezę o metodycznym bardziej niż incydentalnym wykorzystaniu literatury Wschodu przy tworzeniu kapłańskiego dzieła.

Główna teza pracy. Kiedy w roku 2002 zaczynałem badania nad materiałem kapłańskim od analizy opowiadania o wzniesieniu namiotu spotkania (Wj 40), odkryłem, że w tekście tym są obecne niewidoczne na pierwszy rzut oka idee wyrażone wcześniej w poemacie o stworzeniu świata (Rdz 1). To odkrycie ujęło mnie i po obronie pracy magisterskiej w 2004 roku² postanowiłem kontynuować badania nad dokumentem kapłańskim. Zaowocowały one książką *Mieszkanie Chwały*³, w której wydobyłem idee teologii stworzenia z całości opowiadania o przybytku Jhwh (Wj 25–31; 35–40). W egzegezie biblijnej przełomu wieków powoli stawało się jasne, że poemat z Rdz 1 spełnia w materiale P znacznie ważniejszą funkcję niż jedynie uwertury teologicznej do dzieła zbawienia. W ostatnich latach już nie tylko w pojedynczych monografiach, ale też w komentarzach i opracowaniach biblijnych dostrzeżono obecność kluczowych idei stworzenia w kapłańskich opowiadaniach o potopie (Rdz 6–9) czy sanktuarium pustyni (Wj 25–40), w rozstrzygnięciach prawnych i rytualnych (Kpł 8; Kpł 11), w kluczowych uroczystościach religijnych (Kpł 16) czy rozsianych w innych częściach korpusu P. Antropolodzy kulturowi pisali w tym czasie o „supermicie” kreacyjnym jako istotnym paradygmacie dla wielu praw i zwyczajów nie tylko w Biblii. Sugerowało to, że głęboko teologiczne idee porządku stworzenia zawarte w Rdz 1 stanowią nadrzędną matrycę w materiale kapłańskim. Niektórzy określili Rdz 1 jako programowy tekst pisma P i jego ramę teologiczną⁴. Gdy podjąłem dalsze studia nad korpusem kapłańskim, właśnie to miało być nicią przewodnią mojej pracy: poszukiwanie nadrzędnych idei porządku stworzenia w pozostałym, zwłaszcza prawniczym

² M. Majewski, *Budowa Przybytku na pustyni. Analiza literacko-teologiczna Wj 40,1–38*, praca magisterska obroniona w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 2004.

³ Tenże, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25–31 i 35–40)*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2008.

⁴ W. Brueggemann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, ZAW 84 (1972) 397–413; J. Blenkinsopp, *The Structure of P*, CBQ 38 (1976) 275–292; F.H. Gorman, *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOTSup 91), Sheffield: Sheffield Academic Press 1990, 39–60; E. Firmage, *Genesis 1 and the Priestly Agenda*, JSOT 82 (1999) 97–114.

materiale kapłańskim (szczególnie że tu badania znajdują się dopiero w stadium załączkowym)⁵.

Dalsze moje studia nad Pięcioksięgiem wpłynęły na zmianę podejścia do kapłańskiej teologii stworzenia. Dziś jestem przekonany o podrzędnej, a nie nadrzędnej roli porządku kreacji w dokumencie kapłańskim. Pozostaje on lejtmotywem teologii P, a prawa stworzenia zasadą wyznaczającą horyzont funkcjonowania opowiadań i praw kultowych w tej tradycji. Jednak jest on podporządkowany teologii sanktuarium i Bożej obecności na ziemi. To nie materiał kultowy został skomponowany ze względu na nadrzędną rolę teologii stworzenia. To teologia stworzenia – i jej kluczowe idee, jak porządek, podział, binarność, cielesność, czystość, *imago Dei*, *imitatio Dei*, szabat i inne – została skomponowana zgodnie z teologią świątyni i obecności Bożej pośród ludzi. Jak się okaże w niniejszej pracy, świat stworzony w Rdz 1 to kosmiczne sanktuarium Jhwh, a zasady i prawa w nim obowiązujące umożliwiają zamieszkanie i przebywanie Boga na ziemi. Nie tylko sanktuarium Jhwh na pustyni (Wj 25–40) odbija wzorzec stworzenia (Rdz 1), jak to wykazywałem wcześniej. Również stworzenie odbija wzorzec sanktuarium, przeobrażając się w miejsce zamieszkania Boga. Zależność stworzenie–świątynia jest nie jedno-, ale dwukierunkowa, a kapłańskie ciężenie teologiczne grawituje od stworzenia ku sanktuarium Jhwh, nie odwrotnie.

Materiał prawno-kultowy P wynika z potrzeby takiego zorganizowania życia religijnego i społecznego Izraela, by budząca fascynację i trwogę obecność Boga w sanktuarium była możliwa i niezakłócona. Celem pisma P jest konstrukcja zbioru praw, które umożliwią powstanie wymaganych okoliczności dla zamieszkania Jhwh na ziemi pośród ludu Izraela. W służbie tego wielkiego zamysłu autor kapłański tworzy refleksję religijną nad przeszłością Izraela. Aby zrealizować bezprecedensowy projekt rytualno-prawny, poprzedza go serią opowiadań, które zmierzają do jego materializacji. Autor zaczyna od krótkiej kosmogonii i antropogonii. Ten monumentalny tekst – podobnie jak późniejsze dzieje ludzkości w P – ma charakter przygotowawczy, a tym samym służebny wobec projektu kultycznego, który stanie się etiologią świątyni i poniekąd samego Izraela, odkąd świątynia Jhwh leży w centrum jego tożsamości.

⁵ Ich owocem jest np. M. Majewski, *Nieczystość śmierci w Torze. Śmierć jako arcytabu*, w: *Śmierć w antycznej kulturze śródziemnomorskiej*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2015, 31–63 czy tenże, *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Część II: Dotychczasowe interpretacje i ich ocena*, CT 85 (2015) 5–50.

Autor kapłański chce pokazać najzupełniej poważnie, że kult w cieniu Bożej obecności, który przybrał historyczne kształty w ludzie izraelskim, cały jest dziełem Bożym i stanowi cel powstania i rozwoju świata. Szkoła, którą reprezentuje autor P, jest tak zapatrzona w sprawy kultu, że inne pozostają daleko na marginesie. Ta godna podziwu gorliwość o „sprawy Pana” (1 Kor 7,32) nadała nazwę tej tradycji biblijnej i stała się podstawą powygnaniowego systemu nazywanego z czasem judaizmem biblijnym.

Metoda badań. W biblistyce ostatnich dekad widać wyraźny wzrost znaczenia metod i podejść, które pozostają pod wpływem nauk filozoficznych i społecznych, takich jak podejścia strukturalne, feministyczne, antropologia kulturowa, dekonstrukcjonizm, nowy historycyzm, teorie postkolonialne, teorie kultury, intertekstualność, socjoretoryka, socjolingwistyka i podobne. Te cenne perspektywy badawcze otwierają nowe możliwości interpretacyjne i wiele wnoszą do lepszego zrozumienia tekstu i jego oddziaływania; to ich niewątpliwa ogromna zaleta. Studia biblijne bardzo zyskują na korzystaniu z metod wypracowanych w dziedzinach pozabiblijnych, zwłaszcza w naukach społecznych, co jest szczególnie widoczne w przypadku studiowania rytuału. Wadą, która je łączy, jest element subiektywizmu, jaki wprowadzają do analizy tekstu. Zwolennicy i praktycy tych podejść wychodzą z założenia, że liczy się nie tylko to, co mówi tekst, ale to, co mówił w historii i co mówi dziś. W niniejszej publikacji, korzystając z wyników badań uzyskanych przy użyciu tych podejść i metod, zwracam się w stronę sposobu pracy z tekstem, który jest postrzegany w nauce jako „bardziej obiektywny”⁶, czyli w stronę tradycyjnych metod egzegetycznych, uwzględniających analizę językową (semantyczną), krytykę źródeł, gatunki literackie, kontekst historyczny i literacki, krytykę redakcji, analizę literacką i retoryczną oraz kulturową analizę porównawczą (w odpowiednich miejscach [rozdział II i VII] przedstawiam też uwagi metodologiczne co do stosowania wybranych narzędzi analizy). Takie podejście być może nie wychodzi wprost naprzeciw potrzebom współczesnego czytelnika „szukania znaczenia”, ale opiera się pokusie „nadawania znaczenia” przy

⁶ Cudzysłów ma uzmysłwić wrażliwość na problem obiektywizmu i ostrożność pozwalającą dostrzec, że obiektywna i niezainteresowana lektura tekstu jest iluzją. Współczesne nauki biologiczne, zwłaszcza neuronauki, oraz filozofia pokazują, w jak niewielkim stopniu jesteśmy świadomi wielorakich uwarunkowań wpływających na nasz odbiór świata. Pomaga to w przyjęciu z pokorą, że każdy tekst, a zwłaszcza taki jak Pismo Święte, czytamy „z nastawieniem” i kontekstualnie.

jednoczesnym odrywaniu od kontekstu historycznego. W metodzie zmierzam w stronę zrozumienia tekstu na jego własnych prawach.

Przedmiotem mojej pracy jest jedno z domniemanych źródeł Pięcioksięgu, co siłą rzeczy plasuje te badania w nurcie diachronicznym (zainteresowanie prehistorią tekstu), a nie synchronicznym (zainteresowanie finalną formą tekstu). Każdy z nurtów ma pewną przewagę nad drugim. Synchronia wyjaśnia aktualny, dany i odbierany przez czytelnika tekst literacki, a nie jego hipotetyczne źródła czy warstwy. Diachronia z kolei pozwala uchwycić proces formowania się finalnego tekstu i przez analizę jego źródeł ostrożnie wydobywa właściwe ich sensy i konteksty, minimalizując niebezpieczeństwo nieuprawnionych interpolacji. Zmęczenie rozlicznymi badaniami diachronicznymi Biblii sprawiło, że w ostatnich latach wielu badaczy zwróciło się w stronę ujęć synchronicznych, np. analizy retorycznej, narracyjnej czy podejścia kanonicznego. Niewątpliwe atuty i owoce tych metod powinny jednak ciągle iść w parze z uważnym studium porządku czasowego, rozwoju i zmian, jakie zachodzą w tekście. Badania diachroniczne są bowiem w istocie sumą badań synchronicznych prowadzonych na mniejszych jednostkach tekstualnych. W pracy stosuję metodę diachronii, odróżniając podstawowy materiał kapłański (P) od niekapłańskiego (nP)⁷ oraz od jego późniejszych uzupełnień (post-P). Tak wyróżniony korpus traktuję synchronicznie: jako dającą się wydzielić warstwę P istotnie różną od tradycji nP czy deuteronomicznej. Taka metoda pozwoli mi wydobyć i przedstawić zasady rządzące kapłańskim światem, przesłanie autora P i jego wpływ na formację Pięcioksięgu.

Za przeczytanie pierwszej wersji książki i cenne rady dziękuję p. Hannie Wasiak, p. prof. Krzysztofowi Pilarczykowi i p. prof. Piotrowi Chruszczewskiemu.

⁷ nP – „nie-P”; skrótem tym oznaczam wszystkie fragmenty Rdz–Lb, które nie należą do literatury kapłańskiej.



Rozdział I

Autorstwo i kompozycja Pięcioksięgu

Przez wieki utrzymywał się pogląd, że Pięcioksiąg został spisany przez Mojżesza jako spójne dzieło rozpoczynające się opisem stworzenia świata i kończące jego śmiercią u wrót ziemi obiecanej. Ten pogląd został radykalnie zrewidowany w ostatnich stuleciach badań. Wnikliwe studia zrodziły dyscyplinę zwaną krytyką źródeł Pięcioksięgu, która na podstawie różnego rodzaju niespójności w tekście wykazała, że składa się on z kilku literackich warstw. Utworzyły one jedno dzieło dzięki ich uzupełnieniu i redakcji w czasach późnoperskich, długo po niewoli babilońskiej. Proces kompozycji i redakcji Pentateuchu jest wciąż przedmiotem intensywnych badań i choć coraz więcej wniosków zyskało status dobrze ustalonych teorii, nadal badacze dalecy są od ostatecznej odpowiedzi na pytanie o jego kompozycję.

1. Hipoteza dokumentów Juliusa Wellhausena

Ostrożne kwestionowanie Mojżeszowego autorstwa Tory zaczęło się w czasach reformacji. Wiek później Thomas Hobbes (*Lewiatan*, 1651) i Baruch Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670) odważnie podali w wątpliwość tradycyjne pochodzenie Pięcioksięgu. Jednak na dobre badania literackie nad jego kompozycją rozpoczęły się w oświeceniu, od pionierskich poszukiwań francuskiego księdza Richarda Simona (z jego teorią redakcji i noweli-

zacji praw Mojżeszowych)⁸, niemieckiego pastora Henninga Wittera (z jego wyróżnieniem imion Bożych: Jhwh i Elohim)⁹ oraz francuskiego lekarza Jeana Astruca (z jego studium źródeł w Rdz 1–2)¹⁰. Od tego momentu temat formowania się Pięcioksięgu uplasował się w centrum studiów nad Starym Testamentem.

Zakrojone na szeroką skalę badania w XIX stuleciu poszły zasadniczo w trzech kierunkach: 1) poszukiwania kompletnych, paralelnych wobec siebie dokumentów (stara i nowa hipoteza dokumentów); 2) identyfikowania niezależnych bloków i cykli opowiadań (hipoteza fragmentów); 3) wyróżniania dodatków i rozszerzeń tekstu podstawowego (hipoteza uzupełnień). Pod koniec wieku niemiecki semitolog i biblista Julius Wellhausen sformułował na bazie częściowych modeli Henricha Ewalda, Karla Grafa, Abrahama Kuenena, Hermanna Hupfelda, Eduarda Reussa i Eduarda Riehma hipotezę czterech dokumentów JEDP¹¹. Ujął i rozwinął badania swych poprzedników z taką erudycją, że ustalił bazę badań biblijnych nad Pięcioksięgiem na wiele następnych dziesięcioleci. Nowa hipoteza dokumentów kojarzona odtąd z nazwiskiem Wellhausena zdominowała dyskurs akademicki badań nad Biblią hebrajską¹².

Hipoteza dokumentów stanowi, że najstarszym spisany tekst Pięcioksięgu jest judejski Jahwista (J) z X wieku przed Chr., a nieco późniejszym – prawdopodobnie z początku VIII wieku – Elohista (E) z królestwa północnego. Oba źródła zostały na południu kraju połączone i zredagowane być może pod koniec VIII wieku (redakcja JE). W tym czasie lub trochę później (koniec VIII lub początek VII wieku) zostały skomponowane zręby Księgi Powtórzonego Prawa, kolejnego dokumentu Pięcioksięgu, nazwanego Deuteronomium (D). Zredagowany tekst tego źródła służył jako podstawa reformy Jozjasza

⁸ R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris: Billaine 1678.

⁹ H.B. Witter, *Jura Israelitarum in Palaestina*, Hildesiae: Sumtibus Ludolphi Schröderi 1711.

¹⁰ J. Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelles: Fricx 1753.

¹¹ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, „Jahrbuch für Deutsche Theologie” 21 (1876) 392–450, 531–602; „Jahrbuch für Deutsche Theologie” 22 (1877) 407–479. Pełne wydanie: Berlin: Druck und Georg Reimer ³1899. Tenże, *Geschichte Israels*, Berlin: Georg Reimer 1878 (od drugiego wydania w 1883 roku wydawane jako *Prolegomena zur Geschichte Israels*; np. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Druck und Georg Reimer ⁶1905).

¹² Szerzej zob. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce: Verbum 2002, 93–97; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie. Egzegeza. Teologia*, Tarnów: Biblos 2010, 21–29.

pod koniec VII wieku (ok. 622 roku). Następnie został też skompilowany z JE, tworząc nową całość: JED. W trakcie wygnania babilońskiego lub niedługo po nim osobno i niezależnie został zredagowany dokument kapłański (P), w oparciu o inny niż D, bo kapłański kodeks prawno-kultowy. W czasach po niewoli nastąpiła integracja dokumentów w ostateczny, aktualny kształt Pięcioksięgu, tzw. redakcja JEDP. Schemat chronologiczny hipotezy przedstawia się więc następująco: J – E – JE – JE+D – P – JED+P. Teza była radykalna: żaden z tekstów nie pochodzi z czasów Mojżesza; Tora to twór poprorocki, a nie przedprorocki, co ujęto formułą *lex post prophetas*, niesłusznie przypisywaną Wellhausenowi.

Model tego niemieckiego badacza był czymś więcej niż próbą logicznego wyjaśnienia niespójności, jakie napotykałyśmy, czytając Torę od początku do końca. Geniusz Wellhausena polegał na stworzeniu spójnego obrazu łączącego źródła Pięcioksięgu z teorią powstania Biblii hebrajskiej i odtworzeniem historii Izraela. Istotą hipotezy było takie nowe datowanie i opisanie dokumentów Pięcioksięgu, które wkomponuje je w szeroką rekonstrukcję dziejów, religii i pism starożytnych Izraelitów. Niewyrażone założenie ukryte za hipotezą było takie, że gdzieś w świecie hebrajskim istnieje spójna opowieść od stworzenia świata, przez epokę patriarchów, wyjście z Egiptu i przymierze do wędrówki przez Synaj, i że jest ona zużytkowana niezależnie w czterech (a przynajmniej trzech) dokumentach, po czym finalnie zredagowana w jedną całość. To założenie zupełnie niedawno okazało się nieprawdziwe.

Model dokumentów, który powstał w protestanckim świecie nauk biblijnych w Europie, wkrótce stał się dominujący niemal w całym środowisku naukowym związanym mniej lub bardziej z protestanckim chrześcijaństwem. W świecie katolickim i żydowskim hipotezę przyjęto z dużą rezerwą, jako że zaprzeczała Mojżeszowemu autorstwu i datowała materiały Pięcioksięgu znacznie później, niż się jeszcze wtedy wydawało. Badacze żydowscy, jak Benno Jacob, Umberto Cassuto czy Yechezkel Kaufmann, już w pierwszej połowie XX wieku podjęli się wypunktowania słabości modelu Wellhausena, jednak czynili to z założoną z góry koncepcją rozwoju historii Izraela i poza tzw. szkołą Kaufmanna¹³ nie znaleźli naśladowców. Liczne próby kwestionowania tego modelu podejmowano także w biblistyce katolickiej, jednak i tu objaśniająca

¹³ Czyli gronem jego żydowskich uczniów i zwolenników, takich jak M. Haran, M. Weinfeld, A. Rofé, J. Milgrom, A. Hurvitz, Z. Zevit i kilku innych.

moc hipotezy Wellhausena pozwoliła jej z czasem wyprzeć modele konkurujące, ewentualnie wprowadzać je jako modyfikacje szczegółów (np. w kwestii chronologii). Można powiedzieć, że wiek XX w badaniach Pięcioksięgu stał się wiekiem dokumentów. Po Wellhausenie wielu znakomitych biblistów przyczyniło się do umocnienia i rozwoju jego hipotezy. Do lat 60. XX wieku prace Hermanna Gunkela, Albrechta Alta, Martina Notha, Gerharda von Rada, Williama Foxwella Albrighta czy Franka Moore'a Crossa wskazywały na konieczne modyfikacje szczegółowych kwestii hipotezy dokumentów, ale nie podważały jej zasadniczego kształtu. Przedefiniowaniu uległo postrzeganie poszczególnych materiałów, zaczęto m.in. częściej mówić o źródłach czy tradycjach zamiast o dokumentach i pojedynczych autorach; mówienie bowiem o dokumentach czy autorach zakłada gotowe dzieła literackie¹⁴.

Hipoteza dotarła na uniwersytety, a przez nie do szerokiego grona zainteresowanych, jednak problem kompozycji Pięcioksięgu nie znikł. Nowe wino wciąż było wlewane do tych samych bukłaków – nowe badania i spostrzeżenia wkomponowywano wciąż w hipotezę dokumentów. Nawet jej zwolennicy przyznawali, że nie wyjaśnia ona pochodzenia niektórych materiałów Pięcioksięgu, czego konsekwencją było np. wprowadzanie coraz bardziej szczegółowych podziałów źródeł. Dla Jahwisty były to np. J¹, J², J^{S(Sondergut)}, JE^S czy różnego rodzaju dodatki do J (np. Wj 3–4 według Notha) itd.¹⁵. Mimo to dominacja hipotezy dokumentów sprawiła, że ważne alternatywne teorie – fragmentów i uzupełnień – zostały na długi czas zmarginalizowane, a głosy krytyki wobec jej metodologii i poszczególnych elementów nie były traktowane z należytą uwagą.

¹⁴Aktualnie tendencja w badaniach Pięcioksięgu jest odwrotna; rezygnuje się z mówienia o tradycjach, gdyż te wiążą się z obrzędowością i istnieniem przekazów ustnych. Raczej preferuje się najbezpieczniejsze określenie „warstwa”, gdyż termin ten jest na tyle ogólny, że nie akcentuje pierwotnego kształtu opowiadań ani formy przekazu, wskazując jedynie na pochodzenie. W moim przekonaniu mówienie o „dokumencie” czy „autorze” w przypadku warstwy kapłańskiej (P) jest dobrze uzasadnione, co postaram się poniżej pokazać.

¹⁵Szerzej zob. E. Otto, *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Schriften*, Wiesbaden: Harrassowitz 2009, 19–28.

2. Załamanie się hipotezy Wellhausena

Kontestację zapowiadającą zmiany przyniosły lata 60. XX wieku i prace Samuela Sandmela¹⁶, Fredericka Winnetta¹⁷ czy Normana Wagnera¹⁸. Badacze ci zwrócili uwagę, że nie jest do utrzymania pozycja J jako najstarszego dokumentu. Ponieważ jednak ich nazwiska nie były wówczas rozpoznawane jako wiodących badaczy Pięcioksięgu – wywodzili się z innych dyscyplin niż biblistyka – ich konkluzje nie zostały od razu podjęte. Dopiero prace z lat 70. przyniosły przełom i wzbudziły na nowo poważną debatę w temacie, który wydawał się już dobrze ustalony. Badacze tacy jak Thomas Thompson¹⁹, John Van Seters²⁰, Hans Schmid²¹ czy Rolf Rendtorff²² zgodnie, choć niezależnie wykazywali, że hipoteza Jahwisty z czasów Salomonowych jest niewiarygodna, a przedwygnaniowa kompletna epepeja, prowadząca narrację od stworzenia świata, poprzez exodus i Synaj, po zajęcie ziemi obiecanej jest wielce nieprawdopodobna. Wellhausenowi i jego metodzie zarzucono: 1) większe zainteresowanie rozwojem historycznym idei religijnych niż problematyką literacką; 2) mnożenie hipotetycznych redaktorów; 3) nadmierne poleganie na stylu i słownictwie; 4) zbytne oparcie modelu na teorii ewolucyjnego rozwoju religii od bardziej spontanicznej do bardziej zrytualizowanej, która to teoria popularyzowana była przez niemieckich archeologów z czasów II wojny światowej; 5) inne mankamenty. Analizie krytycznej poddano nie tylko teorię

¹⁶ S. Sandmel, *The Haggadah Within Scripture*, JBL 80 (1961) 105–122 (= *Two Living Traditions*, Detroit: Wayne State 1972, 316–334).

¹⁷ F.V. Winnett, *Re-examining the Foundations*, JBL 84 (1965) 1–19.

¹⁸ N.E. Wagner, *Pentateuchal Criticism. No Clear Future*, „Canadian Journal of Theology” 13 (1967) 225–232.

¹⁹ T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin: de Gruyter 1974.

²⁰ J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven: Yale University Press 1975. Pisał m.in.: „A vague presupposition about the antiquity of the tradition based upon a consensus approval of such arguments should no longer be used as a warrant for proposing a history of the tradition related to early premonarchic times”; tamże, 309.

²¹ H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich: Theologischer Verlag 1976.

²² R. Rendtorff, *Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis*, w: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies I*, Jerusalem 1969, 5–11; tenże, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin/New York: de Gruyter 1977 (przekład angielski: *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* [JSOTSup 89], tłum. J.J. Scullion, Sheffield: JSOT Press 1990).

czterech niezależnych źródeł Pięcioksięgu, ale i samą metodę badań: „krytykę źródeł Pięcioksięgu”. Jeszcze chyba istotniejszym zastrzeżeniem, które należy podnieść z dzisiejszej perspektywy, jest to, że w czasach Wellhausena niewiele wiedziano o starożytnym tle kultu izraelskiego oraz wpływach literatury i kultury Wschodu na literaturę biblijną.

Na początku badacze skupili się głównie na dwóch pierwszych źródłach, kwestionując charakter i datację źródła J oraz istnienie dokumentu E. W latach 80. i 90. pytania i wątpliwości co do niekapłańskich źródeł Pięcioksięgu mnożyły się, zwłaszcza w krajach niemieckojęzycznych. Mówiło się wtedy o kryzysie badań nad Pięcioksięgiem i utknięciu ich w różnych rozbieżnych hipotezach i rekonstrukcjach. Jedni postrzegali źródło J jako postdeuteronomiczne i powygnaniowe, inni z kolei całkowicie zanegowali źródła J i E, proponując w zamian wszechobecną deuteronomiczną redakcję idącą przez Księgę Rodzaju do Księgi Powtórzonego Prawa. Były to już nie różne wersje hipotezy dokumentów – jak dotychczas – ale całkiem nowe podejścia do autorstwa Pentateuchu. Podobnie jak na początku XIX wieku, pojawiły się odnowione i przepracowane hipotezy fragmentów i uzupełnień. Debata szybko wykroczyła poza kwestionowanie datacji J i istnienia źródła E. Dotknęła specyfiki i zasięgu źródła P, jego relacji do kodeksu świętości (H) (Kpł 17–26) i tego, czy w ogóle istniał dokument przedkapłański, zawierający materiały obecne dziś w księgach Rodzaju, Wyjścia i Liczb.

Rozpoczęło to trwającą do dziś debatę, która dotknęła niemal każdego aspektu hipotezy dokumentów. Choć adekwatne jej streszczenie jest zadaniem niemal niewykonalnym – ze względu na ogrom literatury i stanowisk – to wskażę główne wątki i linie rozwoju, wokół których ogniskują się aktualne badania nad powstaniem Pięcioksięgu. Następnie ukażę, jak w kontekście nowego spojrzenia na jego kompozycję postrzegane jest źródło kapłańskie (P).

3. Cykle o patriarchach jako punkt wyjścia dla nowego paradygmatu

Jedną z pierwszych publikacji zapowiadających zmiany była opracowana w 1971, a wydana w 1974 roku praca Thomasa Thompsona *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133). Autor, profesor biblistyki z uniwersytetu w Kopenhadze, przeanalizował na

nowo biblijną tradycję o patriarchach zawartą w Księdze Rodzaju. Jego książka – wraz z opublikowaną rok później i mniej polemiczną pracą Johna Van Setersa *Abraham in History and Tradition* (1975) – była wyrazem wzrastającego niezadowolenia kręgów biblistów z dotychczasowego konsensu na temat rozumienia cykliów o przodkach. Konsens ten, wypracowany przez cenionych badaczy XX wieku w dziedzinie archeologii i historii (jak William Albright, John Bright, Cyrus Gordon czy George Wright), polegał w skrócie na tym, że nawet jeśli nie mamy bezpośrednich dowodów archeologicznych na istnienie patriarchów, to zwyczajnie, prawa, imiona i nazwy zawarte w tych tekstach wskazują na II tysiąclecie, epokę środkowego brązu jako ich *Sitz im Leben*. Konkluzja Thompsona była przeciwna: „Not only has archaeology not proven a single event of the patriarchal traditions to be historical, it has not shown any of the traditions to be likely”²³. Dla tego badacza to nie są stare tradycje narracyjne, ale stosunkowo późne kompozycje o charakterze midraszu/legandy. O problemach z publikacją swej pracy Thompson opowiada na łamach internetowego czasopisma „The Bible and Interpretation”²⁴.

Van Seters z kolei podzielił swe badania narracji o patriarchach na dwie części: *Abraham in History* i *Abraham in Tradition*. W pierwszej pokazał, że nie ma jednoznacznych dowodów wskazujących na pochodzenie opowieści z II tysiąclecia przed Chr. W drugiej zauważył, że określenie „przodkowie” u Ezechiela, Jeremiasza czy w Deuteronomium (Pwt) i historii deuteronomistycznej (Joz–2 Krl) dotyczy nie tyle patriarchów z Księgi Rodzaju, ile w większości pokolenia exodusu. Najwcześniejsze odniesienia do życia patriarchy Abrahama w korpusie prorockim pojawiają się w wygnaniowej księdze Ezechiela i u DeuteroIzajasza. Wniosek jest uderzający: prorocy Izraela w VIII i VII wieku – jak Amos, Ozeasz, Izajasz – nie znają historii patriarchów. Ani u Amosa, ani u Ozeasza czy Izajasza nie pojawia się imię Abrahama; imię Izaaka występuje tylko dwa razy u Amosa jako synonim/eponim Izraela – podczas gdy imię Jakub jako synonim Izraela pojawia się bardzo często. Także w starych partiach ksiąg historycznych, jak Sdz czy 1–2 Sm, nie ma w ogóle wzmianki o Abrahamie bądź Izaaku. Zdaniem Van Setersa, wszystko wskazuje na to, że dopiero wygnaniowy Jahwista pierwszy stworzył spójną opowieść

²³ T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 328. Zob. też tenże, *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources*, Leiden: Brill 1992.

²⁴ Szerzej zob. M. Majewski, *Prawda historyczna Pisma Świętego. Refleksja na kanwie nowego dokumentu PKB*, RBiL 68 (2015) 237–264.

o Abrahamie–Izaaku–Jakubie z trzech fragmentarycznych cykli patriarchalnych pochodzących z ery przedjahwistycznej. Ta praca została później uzupełniona i poszerzona przez źródło P. Według badacza, Jahwista chce formować świadomość i tożsamość ludu izraelskiego na bazie jego przeszłości. Następuje po Deuteronomium i koryguje ten dokument. Jest przeciwny np. jego rygoryzmowi i nacjonalizmowi, bardziej liberalny, humanistyczny i uniwersalistyczny²⁵. Wykazuje dwa wyraźne źródła wpływu: pierwsze wschodnie, tekstów mezopotamskich, drugie zachodnie, tekstów greckich, jak „katalog niewiast” Hezjoda²⁶. Van Seters ostatecznie proponuje kolejność: D – J – P.

Albrecht Alt był pierwszym, który wskazywał, że konteksty geograficzne narracji o Abrahamie i Jakubie nie są tożsame, co doprowadziło go do konkluzji, że korzenie tradycji o Abrahamie powinny być poszukiwane na południu, w południowym Kanaanie, podczas gdy tradycje Jakubowe były zakotwiczone i opowiadane raczej na Efraimskiej północy i w Transjordanii²⁷. Te rozbieżności co do położenia geograficznego wskazują, że owe dwa cykle patriarchalne miały różne lokalne początki (*Haftpunkte*), a zatem prawdopodobnie pochodziły z różnych grup lub były przekazywane przez różne kręgi. Od tego czasu badacze coraz bardziej zgodnie postrzegali tradycje o patriarchach jako fragmentaryczne przekazy plemienne, które najprawdopodobniej nie dotyczyły całego Izraela od jego początków. Zaczęto mówić o osobnych cyklach: cykl Abrahama, cykl Jakuba, cykl Józefa, które pierwotnie prawdopodobnie funkcjonowały niezależnie.

Josef Blenkinsopp, znakomity amerykański badacz Pięcioksięgu, pisze o tradycji patriarchów w tym samym duchu co Van Seters. Przytoczę dłuższy fragment, gdyż dobrze oddaje współczesne konkluzje:

But with the possible exception of the triad ‘Abraham, Isaac, and Jacob’, Abraham is not attested in any biblical texts clearly datable prior to the Babylonian exile. Allusions to Abraham in Isaiah appear in the later sections of the book (41:8; 51:2; 63:16), the only exception being 29:22, which occurs in a postexilic addendum to a woe saying (29:17–24). The restorationist saying in Jer 33:23–

²⁵ T. Brzegowy, *Kompozycja Pięcioksięgu wg Johna van Setersa*, ACr 23 (2001) 325–355; tenże, *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, CT 72 (2002) 16.

²⁶ J. Van Seters, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville: Westminster John Knox Press 1992, 330.

²⁷ A. Alt, *Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*, Stuttgart: Kohlhammer 1929, 48–61.

26, which mentions the offspring of Abraham, Isaac, and Jacob, comes from a time when the monarchy was no longer in existence. The allusion to Yahweh's loyalty to Abraham in Mic 7:20 concludes a passage that speaks of rebuilding the walls of Jerusalem. The first prophetic text that says anything about Abraham, apart from his name, is Ezek 33:23–26, in which the indigenous Judeans who had survived the fury of the Babylonians lay claim to the land as his authentic descendants. This silence of the early sources has strengthened the case of those scholars who have concluded that we owe the rich narrative about Abraham in Gen 11:27–25:11 not to oral tradition handed down from before the formation of the kingdoms, much less from the Middle Bronze period, but to literary circles during the Neo-Babylonian or early Persian periods²⁸.

Konkluzja Blenkinsoppa i innych jest zgodna z tezą Thompsona i Van Setersa, a dodatkowo została wsparta licznymi współczesnymi rekonstrukcjami historycznymi i archeologicznymi, które jednoznacznie pokazują, że biblijne narracje o patriarchach nie są echem prymitywnego nomadyzmu, ale przemyślaną literaturą czasów wygnania babilońskiego i przemian z nim związanych zachodzących w Izraelu²⁹. Badacze zgadzają się też, że etap ustnego przekazywania opowiadań – tzw. tradycja ustna – jeśli w ogóle miał miejsce w przypad-

²⁸ J. Blenkinsopp, *Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis*, JBL 128 (2009) 231.

²⁹ Szerzej zob. N. Lemche, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (VT Supp 37), Leiden: E.J. Brill 1986; tenże, *The Old Testament Between Theology and History. A Critical Survey*, Louisville: Westminster John Knox Press 2008; P.R. Davies, *In Search of „Ancient Israel”*, New York/London: T&T Clark 1992; tenże, *Scribes and Schools*, Louisville: Westminster John Knox Press 1998; tenże, *The Origins of Biblical Israel*; New York/London: T&T Clark 2007; K.W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London: Routledge 1996; tenże, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010; R.B. Coote, *Power, Politics, and the Making of the Bible. An Introduction*, Minneapolis: Fortress Press 1990; tenże, *Early Israel. A New Horizon*, Minneapolis: Fortress Press 1990; tenże, *The Davidic Date of J*, w: *To Break Every Yoke. Essays in Honor of Marvin L. Chaney*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2007; R.B. Coote, K.W. Whitelam, *Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010; I. Finkelstein, N. Na'aman, *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1995; I. Finkelstein, N.A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York: Free Press 2001; N. Na'aman, *The Past that Shapes the Present. The Creation of Biblical Historiography in the Late First Temple Period and after the Downfall*, Jerusalem: Hess 2002; tenże, *Canaan in the Second Millennium B.C.E.*, Winona Lake: Eisenbrauns 2005; tenże, *Ancient Israel's History and Historiography. The First Temple Period*, Winona Lake: Eisenbrauns 2006; R.G. Kratz, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013; Ł. Niesiołowski-Spano i in. (red.), *Finding Myth and History in the Bible. Scholarship, Scholars and Errors*, Sheffield/Oakville: Equinox Publishing 2016.

ku pewnych kompozycji, to rozciąga się najwyżej na kilka dziesięcioleci, a nie na stulecia³⁰.

4. Rolf Rendtorff, Erhard Blum i zerwanie z hipotezą dokumentów

O ile badania Van Setersa ciągle funkcjonują w ramach hipotezy źródeł – odmładzając Jahwistę, ale nie rezygnując z niego – o tyle prace Rolfa Rendtorffa i Erharda Bluma, wpływowych egzegetów Pięcioksięgu z Heidelbergu, zrywają z modelem dokumentów i sytuują się znacznie bliżej dawno zarzuconej hipotezy fragmentów. W pracach Rendtorffa, ucznia Gerharda von Rada, widoczna jest nie tylko daleko idąca korekta modelu Wellhausena, ale radykalna rewizja klasycznego spojrzenia³¹. Egzegeta ten wskazuje, że Jahwista nie może być jednocześnie kompilatorem opowiadań (tak twierdził Gunkel) i twórcą własnego dzieła, teologiem historii (tak uważał von Rad). Podważa tezę, że różne wątki i zbiory Pięcioksięgu łączyły się w starożytnym *Grundlage* i wyraziły w późniejszych jego wariantach, J i E (tak uważał Noth). Zbiór tradycyjnie zwany Jahwistą nie tworzy zwartej kompozycji teologicznej, raczej są to cykle i jednostki, które w czasach monarchii istniały niezależnie od siebie, aż zostały ostatecznie złączone w czasie niewoli przez redaktora deuteronomicznego. Rendtorff wyróżnił w Pięcioksięgu cykle, charakteryzujące się odmiennym tematem i dostrzegalnym niezależnym rozwojem. Zaliczył do nich historię początków (Rdz 1–11), historię patriarchów (Rdz 12–36), historię Józefa (Rdz 37–50), wyjście z Egiptu (Wj 1–14), teofanię na Synaju (Wj 19–24; 32–34), pobyt na pustyni (Wj 16–18; Lb 11,1 – 20,13) oraz podbój Transjordanii (Lb 20,14 – 36,13)³².

³⁰ Ideą poszukiwania pierwotnego przekazu ustnego zafascynowała się bibliistyka niemiecka w pierwszej połowie XX wieku. Dziś dla wielu kompozycji Pięcioksięgu czy ksiąg historycznych Biblii rezygnuje się z potrzeby zakładania wcześniejszego stadium przekazu ustnego. Szerzej zob. np. B.O. Long, *Recent Field Studies in Oral Literature and their Bearing on Old Testament Criticism*, VT 26 (1976) 187–198. Do tego socjologiczne studia nad tradycjami pokazują, że ich formacja jest dziełem elity intelektualnej, a niekoniecznie wspólnoty jako całości; J. Van Seters, *Prologue to History*, 34. Mówienie o biblijnej tradycji ustnej przekazywanej z ojca na syna we w miarę niezmiennionej formie wydaje się więc koncepcją bardziej życzeniową niż rzeczywistą.

³¹ R. Rendtorff, *Der „Jahwist“ als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik*, w: *Congress Volume. Edinburgh 1974* (VTSup 28), red. G.W. Anderson, Leiden: Brill 1975, 158–176.

³² Tenże, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem*.

Kolejne ustalenia były dziełem Erharda Bluma, ucznia Rendtorffa, który w 1984 roku opublikował gruntowną analizę narracji o patriarchach³³. Badacz początki najstarszego cyklu Jakuba połączył z epoką Dawidowo-Salomonową, ale bez żadnego powiązania z epizodem exodusu i Mojżesza. Jego teza mniejszych niezależnych kompozycji wokół niektórych patriarchów (Abraham–Lot z Rdz 13–19 czy Jakub–Ezaw z Rdz 25–33), które następnie zostały rozszerzone, połączone i przepracowane przez kilka redakcji, czyniła źródło jahwistyczne zbędnym. Te badania skłoniły go do przedstawienia własnej wizji kompozycji Pięcioksięgu, którą opublikował w 1990 roku³⁴. Jego propozycja procesu kompozycji Tory skoncentrowała się na dwóch głównych warstwach kompozycyjnych – deuteronomicznej (KD) i kapłańskiej (KP) – które kolejno, choć prawie równocześnie połączyły wcześniejsze literackie tradycje w obecną formę Pięcioksięgu. Badacze od dłuższego czasu wskazywali, że teza o nieobecności materiału deuteronomicznego (D) w Rdz–Lb jest błędna i należy zwrócić baczniejszą uwagę na kwestię redakcji deuteronomicznej w powstaniu Pięcioksięgu. Blum rozwinął te badania i stworzył model podwójnej redakcji Tory: KD i KP.

Egzegeta twierdził, że przed tymi dwiema wielkimi redakcjami tradycje z Księgi Rodzaju z jednej strony, a z ksiąg Wyjścia do Liczb z drugiej narastały literacko niezależnie od siebie – choć były koncepcyjnie powiązane ze sobą narracyjną matrycą. W kolejnych studiach – prawdopodobnie pod wpływem badań, o których napiszę poniżej – wycofał się z koncepcji matrycy łączącej tradycje z Rdz z tradycjami Wj–Lb, podkreślając dalsze różnice literackie między narracjami o patriarchach i tymi o wyjściu oraz ograniczając literackie rozszerzenie redakcji deuteronomicznej (KD) tylko do Wj–Lb/Pwt³⁵. Jego zdaniem, to KP, kodeks kapłański, stworzył pierwszy literacki związek między tradycjami z Rdz i Wj.

³³ E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1984. Jest to publikacja jego dysertacji z lat 1981/82.

³⁴ Tenże, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin: de Gruyter 1990.

³⁵ Tenże, *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktions-hypothesen*, w: *Abschiedvom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), red. J.Ch. Gertz, K. Schmid, M. Witte, Berlin/New York: de Gruyter 2002, 119–156; tenże, *The Literary Connection Between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua*, w: *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL.SS 34), red. T.B. Dozeman, K. Schmid, Atlanta: SBL Press 2006, 89–106.

Idea pierwotnych tradycji, które zostały włączone w dwie wielkie kompozycje Pięcioksięgu, KD i KP, została przyjęta przez Albertza, Blenkinsoppa i innych³⁶. Wpływ modelu Bluma widoczny jest w wielu wprowadzeniach do Starego Testamentu, gdzie zakłada się kompozycje D i P przecinające cały Pięcioksiąg³⁷. Zbliży się on do propozycji Van Setersa redaktorów J i P w tym, że obie kompozycje także zakładają historię deuteronomistyczną (Dtr) i zostały stworzone jako preludium do dzieła Pwt–2 Krl. Jest to idea formacji Pięcioksięgu jako swego rodzaju kompromisu dwóch wielkich szkół tradycji, deuteronomicznej i kapłańskiej, osiągniętego w okresie perskim.

5. Problem ze źródłem J

W latach 70. pojawiły się jeszcze inne prace europejskich, głównie niemieckich badaczy – jak Rainer Kessler³⁸, Hans Heinrich Schmid³⁹ czy Hermann Vorlander⁴⁰ – którzy wyrażali daleko idący sceptycyzm wobec istnienia salomonowego Jahwisty i hipotezy niezależnych dokumentów. Problemem była już nie tylko datacja źródła (X wiek), ale przede wszystkim istnienie niezależnej wielkiej narracji od stworzenia, przez dzieje patriarchów, po exodus i Synaj. Wiele z badań kończyło się zakwestionowaniem ciągłości jednej narracji od Rdz do Lb, w tym definicji Jahwisty jako niezależnego źródła⁴¹. Duży

³⁶ R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2* (ATD Ergänzungsreihe Band 8/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992; J. Blenkinsopp, *Deuteronomic Contribution to the Narrative in Genesis–Numbers. A Test Case, w: Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOTSup 268), red. L.S. Schearing, S.L. McKenzie, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999, 84–115; W. Johnstone, *Recounting the Tetrateuch, w: Covenant As Context. Essays in Honour of E. W. Nicholson*, red. A.D.H. Mayes, R.B. Salter, Oxford: Oxford University Press 2003, 209–234.

³⁷ J. Vermeulen, *Lécole deutéronomiste aurait-elle imaginé un premier canon des Écritures?*, w: *The Future of the Deuteronomistic History*, red. T. Römer, Leuven: Leuven University Press 2000, 223–240; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York: Doubleday 2000.

³⁸ R. Kessler, *Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs*, praca doktorska, Uniwersytet w Heidelbergu 1972, wydana Frankfurt: Peter Lang 2015.

³⁹ H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*

⁴⁰ H. Vorlander, A.S. van der Woude, *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1978.

⁴¹ K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn:

rezonans w świecie biblistów wywołała praca Thomasa Römera *Israels Väter* (1990). Badacz pokazał przekonująco, że dla Deuteronomium i literatury deuteronomistycznej historia Izraela rozpoczyna się w Egipcie⁴². Badania egzegetów zaczęły zbiegać się we wniosku, że tradycje o patriarchach i matriarchiach nie są najstarszą częścią historii Izraela i w okresie monarchii nie były znane jako jedna opowieść.

Źródło jahwistyczne traciło punkty podparcia i zwolenników. Zaczęto częściej stosować określenie negatywne materiału jahwistycznego: nie-P (nP). Pojawiły się też analizy wykazujące, że tzw. materiał jahwistyczny, np. z tradycji o potopie (Rdz 6–9), jest późniejszy niż materiał P, jest suplementem do P. Taką tezę wysunęli m.in. Ska, Petersen, Blenkinsopp i inni znani badacze Pięcioksięgu (szerzej o tym poniżej). Pod koniec lat 90. było już jasne, że konsens w sprawie źródeł Tory należy do przeszłości, zwłaszcza w Europie, gdzie się zrodził. Popularne na świecie wprowadzenie do Starego Testamentu pod redakcją Ericha Zengera z 1995 roku – *Einleitung in das Alte Testament* – broni jakiegoś rodzaju przedwygnaniowej jerozolimskiej skromniejszej niż dawne JE pracy historycznej. Ta introdukcja dobrze ukazuje tendencje badawcze końca XX wieku: z jednej strony opór i trwałość wiary w jakiś historyczny materiał przedkapłański i przedwygnaniowy; z drugiej stopniowe porzucanie dawnego Jahwisty czy Elohisty. Jeśli w literaturze fachowej spotkamy dziś Jahwistę, to jest to źródło zupełnie różne od tego znanego z hipotezy dokumentów; Elohista zaś zniknął zupełnie. *Notabene*, Elohista nigdy nie był dobrze określonym i opisanym źródłem; nie udało się zdefiniować tak początku i końca, jak i idei przewodniej tego dokumentu⁴³.

Neukirchener Verlag 1999; J.Ch. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.

⁴² Th. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Fribourg: Universitätsverlag i Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.

⁴³ Poważną krytykę co do istnienia takiego dokumentu przeprowadzili już latach 30. XX wieku Paul Volz i Wilhelm Rudolph we wspólnej pracy *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63), Giessen: Töpelmann 1933, oraz Wilhelm Rudolph w *Der „Elohist“ von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Giessen: Töpelmann 1938. Ostatnio Jan Gertz podsumował studia nad domniemanym Elohistą, zob. tenże, *Elohist*, w: *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, t. 7, Berlin: de Gruyter 2014, 777–781. Teksty, które tradycyjnie przypisywano Elohistcie, często są łączone z przedkapłańskimi wątkami narracyjnymi (niezależne fragmenty lub prace pracowania jahwistyczne), inne są uznawane za pokapłańskie dodatki.

W 1999 roku podczas monachijskiego sympozjum „Nature and Status of Yahwist” Christoph Levin był jednym z nielicznych prelegentów broniących istnienia późnego, Van Seterowskiego Jahwisty; większość badaczy w ogóle podała w wątpliwość istnienie przedkapłańskiego proto-Pentateuchu, który mógłby odpowiadać dawnemu Jahwiście. Owocem owego sympozjum jest praca zbiorowa *Abschied von Jahwisten* („Pożegnanie z Jahwistą”) wydana w 2002 roku pod redakcją Schmid, Gertza i Witte’a⁴⁴. Publikacja ta – razem z jej uaktualnioną wersją angielską z 2006 roku⁴⁵ – obrazuje stan badań oraz dystans, jaki został pokonany w studiach biblijnych nad Pięcioksięgiem przez ostatnie 35 lat. Egzegeci podsumowali w niej rezultaty pracy całego pokolenia badaczy europejskich, w znacznej części niemieckojęzycznych. Współautorzy tomu zgadzają się, że powiązanie literackie między dziejami patriarchów a exodusem jest późne i pochodzi najwcześniej z okresu wygnania. Właściwa debata dotyczy nie czasu scalenia obu tradycji, ale tego, czy dokonała go szkoła kapłańska czy niekapłańska. A zatem nie tego, czy istniał tradycyjny Jahwista z czasów Salomonowych, ale czy istniał późny Jahwista krótko przedwyganio- wy. Konrad Schmid w swojej kontrybucji do tomu podsumowuje stan badań nad źródłem J w ten sposób:

The Yahwist (J) has also come under controversial discussion as well in the recent years. Which texts should be assigned to J? Where is its literary end? ... It becomes more and more clear that J as a coherent *redactional work* can only be detected in the book of Genesis. The J hypothesis was developed from the texts in the book of Genesis, and it never really fit the other books of the Pentateuch. Martin Noth, for example, wrote at the outset of his commentary on Numbers: ‘If we were to take the book of Numbers on its own, then we would think not so much of continuous sources.’ Limiting J to the book of Genesis means at the same time that one leaves the usual definition of J behind,

⁴⁴ *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jungsten Diskussion* (BZAW 315), red. J.Ch. Gertz, K. Schmid, M. Witte, Berlin/New York: de Gruyter 2002.

⁴⁵ *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL.SS 34), red. T.B. Dozeman, K. Schmid, Atlanta: SBL Press 2006. Warto zwrócić uwagę, że w przekładzie angielskim tytułu pojawił się znak zapytania, którego nie było w tytule niemieckim. Oryginalnie mamy stwierdzenie oznajmujące: „Pożegnanie z Jahwistą”. Znak zapytania w wersji angielskiej pojawił się zapewne ze względu na pewną kontrowersyjność tego stwierdzenia właśnie w świecie anglojęzycznym, zwłaszcza w Ameryce, gdzie ciągle wyklada się hipotezę dokumentów (zob. np.: A.F. Campbell, M.A. O’Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis: Fortress Press 1993; R.E. Friedman, *The Bible with Sources Revealed*, San Francisco: Harper 2003).

in which J was understood to be the main ordering thread of the pre-Priestly Tetrateuch. A Yahwistic work that is limited only to the book of Genesis no longer matches the fundamental criteria of this hypothesis. Therefore, it seems appropriate to argue for a 'farewell to J'. For some this might sound radical, but it is a scholarly fact that this perception is gaining more and more acceptance at least in the European context⁴⁶.

Stąd właśnie pochodzi tytuł, który badacze nadali tej pracy zbiorowej.

6. Rdz i Wj jako dwie pierwotnie niezależne tradycje początków Izraela

Prace Bluma pokazały, że tradycje Księgi Rodzaju z jednej strony i ksiąg Wyjścia do Liczb z drugiej narastały literacko niezależnie od siebie. Na przełomie lat 80. i 90. Albert de Pury i Thomas Römer wystąpili z niemal identyczną tezą: tradycje o patriarchach (Rdz) i tradycja wyjścia (Wj) nie były oryginalnie złączone w jedną narrację, lecz stanowiły dwie alternatywne wizje izraelskich początków i izraelskiego samorozumienia⁴⁷. Ich zdaniem, dopiero tradycja kapłańska, na co wskazuje analiza konkretnych tekstów, połączyła redakcyjnymi „zszywkami” obie opowieści w jedną naczelną narrację. Nie istnieje zatem takie źródło jak salomonowy Jahwista Wellhausena czy nawet wczesnowygnaniowy Jahwista Van Setersa, który przed kompozycją kapłańską stworzyłby zręby historii zbawienia Pięcioksięgu od stworzenia do wyjścia i Synaju. Te z niekapłańskich tekstów Tory, które znają i zakładają globalną narrację, są kompozycją pokapłańskiego redaktora, który był zależny od P.

Ta zyskująca popularność teza o pierwotnej niezależności narracji o patriarchach i exodusie została zaproponowana już przez Rendtorffa. Egzegeta przekonywał, że różnica pomiędzy tradycjami Rdz i Wj jest na tyle zasadnicza i wielowymiarowa – obejmuje bowiem stronę literacką, narracyjną i teologiczną – że pozostaje uznać je za dwie pierwotnie niezależne wizje samorozumienia Izraela, dwie konkurujące opowieści założycielskie tego narodu. Rendtorff

⁴⁶ K. Schmid, *The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus*, w: *A Farewell to the Yahwist?*, 31.

⁴⁷ A. de Pury, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*, w: *Congress Volume: Leuven, 1989* (VTSup 43), red. J.A. Emerton, Leiden: Brill 1991, 78–96; Th. Römer, *Israels Väter*.

wskazał, że między Rdz a Wj brak jest nie tylko ciągłości miejsca i czasu, ale też narracyjnej (widoczne redakcyjne „zszycia”), logicznej i teologicznej. Opowieści o patriarchach budują obraz początków Izraela w jego własnej ziemi nadanej mu przez Boga. Jest to szczególnie widoczne w formułach obietnicy ziemi, których jest wiele, a które nigdzie nie wspominają (zdają się być tego zupełnie nieświadome), że minie kilkaset lat ciężkiej niewoli w obcej ziemi pomiędzy obietnicą a jej wypełnieniem⁴⁸. Takie sformułowania, jak: *Wstań i przejdź ten kraj wzdłuż i wszerz: tobie go oddaję* (Rdz 13,17); *cały ten kraj, który widzisz, daję tobie i twemu potomstwu* (Rdz 13,15); *ziemię, na której leżysz, oddaję tobie i twemu potomstwu* (Rdz 28,13); *kraj, który dałem Abrahamowi i Izaakowi, daję tobie; i twemu przysłanemu potomstwu dam ten kraj* (Rdz 35,12) i podobne (np. Rdz 17,8 czy 28,4), sugerują, że tradycja o patriarchach nie przewidywała wielowiekowej cezury pobytu Izraelitów na obczyźnie, w Egipcie. Z kolei historia Mojżesza nie zakłada tematu obietnicy ziemi kluczowej dla tradycji patriarchów. Analizując opowieść o powołaniu Mojżesza, niemiecki egzegeta zauważa, że ziemia obiecana jest tu wprowadzona jako ziemia nieznaną: w Księdze Wyjścia nie ma ani słowa o tym, że przodkowie Izraela już kiedyś na niej żyli i że Bóg dał ją patriarchom i ich potomkom na wieczne posiadanie.

Zza pieczołowicie dopracowanej finalnej formy Pentateuchu wyłaniają się zatem dwie tradycje: opowieść o patriarchach, skonstruowana zasadniczo autochtonicznie (tubylczo) i inkluzywnie (obejmująca inne ludy, różne sanktuaria i miejsca święte), oraz opowieść o wyjściu, w swej zasadniczej konstrukcji allochtoniczna (ukazująca początki Izraela w miejscu innym niż miejsce, gdzie istnieje) i ekskluzywna (wykluczająca tak inne narody, jak i jakiegokolwiek formy łączenia się z nimi). Obraz całości wydaje się niespójny z tezą hipotezy dokumentów, że tradycje te od początku były opowiadane razem. Raczej zredagowane narracje o patriarchach i exodusie stoją obok siebie jako pierwotnie niezależne wizje z różniącymi się literacko, teologicznie i narracyjnie założeniami. Konkluzja Rendtorffa jest taka, że nie mamy wystarczających dowodów na wsparcie teorii niezależnych źródeł Pięcioksięgu, które w sposób ciągły i jednolity prowadziłyby historię przez poszczególne księgi. Założenie bowiem modelu Wellhausena mówiło, że każdy dokument w specyficzny dla siebie sposób powtarza globalną historię Pięcioksięgu, która istnieje „gdzieś tam” niezależnie. Badania Rendtorffa i następców pokazały, że

⁴⁸ Zob. tabelę w R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem*, 42.

istnienie wczesnoizraelskiej epickiej narracji od powołania Abrahama do exodusu i zajęcia Kanaanu (jak chciał Frank Moore Cross) – którą każde ze źródeł Pięcioksięgu miałyby reprodukować we właściwy dla siebie sposób – wydaje się niewiarygodne.

7. Cykl o Józefie jako łącznik obu tradycji

Zbieżne z przedstawionymi wnioskami o przerwie narracyjnej pomiędzy Rdz i Wj są badania tzw. cyklu Józefa (Rdz 37–50). Jest dziś rzeczą dobrze rozpoznaną wśród badaczy, że saga Józefa umieszczona pod koniec Księgi Rodzaju jest jakościowo inna niż materiał ją poprzedzający i po niej następujący⁴⁹. Gerhard von Rad widział w niej szczególnego rodzaju gatunek mądrościowy⁵⁰, a Arndt Meinhold czy Thomas Römer bardziej przekonująco dowodzili, że może to być forma literatury diaspory⁵¹. Tak czy inaczej, opowieść ta stwarza ciekawy problem w kontekście analizy globalnej narracji Pięcioksięgu. Dzieje się tak dlatego, że – jak zauważa Franz Volker Greifenhagen⁵² – Józef jest najbardziej dogłębnie „zegipcjanizowanym”, zasymilowanym z Egiptem proto-Izraelitą. Przyjmuje egipskie teoforyczne imię, poślubia Egipcjankę, stając się zięciem egipskiego kapłana, praktykuje onejromancję (wróżenie ze snów) i jest opisany jako podobny do faraona (Rdz 44,18). Imiona, jakie nadaje swym synom urodzonym w Egipcie, odzwierciedlają jego asymilację z tym krajem:

⁴⁹ E.I. Lowenthal, *The Joseph Narrative in Genesis*, New York: Ktav Publishing House 1973 (zwł. od s. 19); G.W. Coats, *Redactional Unity in Genesis 37–50*, JBL 93 (1974) 15–21; V.H. Matthews, *The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative*, JSOT 65 (1995) 25–36.

⁵⁰ G. von Rad, *The Joseph Narrative and Ancient Wisdom*, w: *The Problem of the Hexateuch and Other Studies*, tłum. E.W. Trueman Dicken, Edinburgh: Oliver & Boyd 1996 (1935) 120–127. Idea ta została w znacznym stopniu odrzucona, zob. np. J.L. Crenshaw, *Method in Determining Wisdom Influence upon „Historical” Literature*, JBL 88 (1969) 129–142.

⁵¹ A. Meinhold, *Die Gattung der Josephgeschichte und des Estherbuches. Diasporanovelle I*, ZAW 87 (1975) 306–324; tenże, *Die Gattung der Josephgeschichte und des Estherbuches. Diasporanovelle II*, ZAW 88 (1976) 72–93; Th. Römer, *Joseph approche: source du cycle, corpus, unité*, „Foi et Vie” 86 (1987) 3–15. Ten autor drugi dowodzi, że opowieść o Józefie była oryginalnie wytworem egipskiego judaizmu, który chciał ukazać i wywyżżyć jednego ze swych głównych herosów.

⁵² F. Volker Greifenhagen, *The Pentateuch and the Origins of Israel Ideological Leakage around the Master Narrative*, w: *Voyages in Uncharted Waters. Essays on the Theory and Practice of Biblical Interpretation in Honour of David Jobling*, red. W.J. Bergen, A. Siedlecki, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2006, 115.

pierworodny otrzymuje imię Manasses, mające oznaczać chęć zapomnienia udręki, jakiej doznał w domu swego ojca (Rdz 41,51), a drugi syn nazwany zostaje Efraim, co ma wskazywać na błogosławieństwo, jakie Bóg zesłał na Józefa w Egipcie (Rdz 41,52).

Tymczasem zasadnicza narracja Pięcioksięgu stoi w ostrej opozycji wobec Egiptu i tego, co egipskie. Badacze wskazali cały zespół istotnych różnic między blokami Rdz 37–50 i Wj 1–15. Choć może się wydawać, że historia Józefa powstała jako uzasadnienie znalezienia się Hebrajczyków w Egipcie – i być może właśnie w tym celu została ostatecznie wkomponowana do cyklu patriarchów⁵³ – to przedstawienie relacji Izraela i faraona w Rdz i Wj różni się od siebie tak znacznie, że trudno przyjąć, iż ów pierwszy cykl stanowi narracyjne przygotowanie do drugiego i że ich podstawy literackie są wspólne. W Rdz Józef jest przedstawiony jako wybitna postać na dworze egipskim, człowiek faworyzowany przez faraona, który staje się jego rodziną, gdy tylko przenoszą się do Egiptu. W Wj Hebrajczycy są przez egipskiego władcę traktowani bezwzględnie jako przymusowi robotnicy fizyczni podobni do jeńców wojennych. Mądry i dobry faraon z Rdz w Wj jest bezlitosnym i okrutnym despotą. Egipt z Rdz jest azylem, miejscem ocalenia i dobrobytu, tymczasem w Wj staje się miejscem niewoli i nędzy, ucisku i ludobójstwa. Mojżesz, tak jak Józef, trafia na dwór faraona, ale w przeciwieństwie do niego staje się największym wrogiem władcy Egiptu⁵⁴.

Także na poziomie analizy literackiej widoczne są wyraźne połączenia między Rdz 37–50 a Wj 1–15 stworzone przez tradycję kapłańską (P). Taka szeroko rozpoznana kapłańska złączka narracyjna znajduje się prologu Wj 1,1–7 oraz w Wj 1,8. Prolog Wj podsumowuje sagę Józefa w sumarycznej liście synów Izraela i buduje sztuczny pomost między historią klanu a historią narodu, opisując nienaturalnie wielki wzrost rodziny, która w kilka pokoleń stała się narodem⁵⁵. Język prologu odbija zarówno formuły aktu stworzenia

⁵³ Tak np. Volker Greifenhagen, *The Pentateuch and the Origins*, 114–116.

⁵⁴ K. Schmid, *Genesis and the Moses Story*, 6; tenże, *Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel*, Bib 93 (2012) 194n; E. Blum, *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen*, w: *Abschied vom Jahwisten*, 119–156.

⁵⁵ Wyliczono, że w bardzo sprzyjających okolicznościach klan składający się z 70 osób może się przez cztery czy pięć wieków rozrosnąć do ok. tysiąca osób. Tymczasem według Księgi Wyjścia w Egipcie znajduje się naród Izraela liczący 600 tys. mężczyzn, co daje populację na poziomie ok. 2,5 miliona ludzi.

(płodności), jak i formuły obietnicy liczego potomstwa, także z Księgi Rodzaju. Po tym wstępie czytamy: *Lecz rządy w Egipcie objął nowy król, który nie znał Józefa* (1,8). Jest jasne, że autor kapłański uznał, iż z perspektywy narracyjnej cykl Wj 1–15 nie jest odpowiednią kontynuacją Rdz 37–50 i aby zatuszować rozdzźwięk, umieścił informację o tym, że oto teraz rządzi nowy, inny faraon, który nie zna zasług Józefa. Werset Wj 1,8 zakłada znajomość zarówno Księgi Rodzaju 37–50, jak i Księgi Wyjścia 1–15, ale równocześnie świadczy o rozbieżności wcześniejszych tradycji literackich. Wiersz ten jest wykorzystywany jako podręcznikowy przykład redakcyjnego „zszycia”, formuły łączącej dawniej niezależne teksty⁵⁶. Podobną funkcję pełni podwójne wspomnienie o śmierci Józefa, w Rdz 50,26: *Potem umarł Józef, mając sto dziesięć lat*, oraz w Wj 1,6: *Potem umarł Józef*. Takie powtórzenie niepowtarzalnego wydarzenia w obrębie sześciu wersetów byłoby niezrozumiałe, gdyby narracja była spójną kontynuacją. Jest to przykład literackiego zredagowania dwóch tekstów. Do tego werbalne powiązania między patriarchami a exodusem w tej sekcji są znacznie wyraźniejsze w P niż w odpowiednim tekście nP⁵⁷. Dostrzeżenie większej spójności w narracji P przez Rdz i Wj w porównaniu z tekstami nP nie jest rozstrzygającym argumentem, ale wskazówką popierającą wniosek, że przedkapłańskie tradycje w Księdze Rodzaju i w Księdze Wyjścia nie były od początku powiązane ze sobą. Inna taka wyraźna złączka występuje w Wj 6,3, fragmencie kapłańskim, który łączy nie do końca spójny obraz Boga patriarchów *El Szaddaj* z obrazem Boga Mojżesza *Jhwh*. Szerzej napiszę o niej w punkcie „Obraz Boga” w rozdziale III.

8. Rozwój modelu odrębnych źródeł w Rdz i Wj

Wnioski Rendtorffa o pierwotnej niezależności bloków z Rdz i Wj zbiegły się z badaniami innych egzegetów. Rozwinięcia hipotezy dokonali kolejni badacze, jak Römer, Blum, Tournay, Schmid, de Pury czy Gertz⁵⁸. Wskazują

⁵⁶ Zob. np. O.H. Steck, *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag¹⁴1999, 54.

⁵⁷ J.S. Baden, *The Continuity of the Non-Priestly Narrative from Genesis to Exodus*, Bib 93 (2012) 163.

⁵⁸ Oprócz wyżej zacytowanych pozycji zob. A. de Pury, *Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque*, w: *Le Pentateuque. Débats et recherches XIVa Congrès de l'ACFEB* (LD 151), red. P. Haudebert, Paris: Cerf 1992, 175–207; tenże, *The Jacob Story and the Beginning*

oni, że jakościowa luka pomiędzy końcem Księgi Rodzaju a początkiem Księgi Wyjścia jest w niekapłańskim Pięcioksięgu na tyle zasadnicza, że trudno mówić dziś o przedkapłańskiej pisemnej tradycji (jak klasyczny Jahwista), która zakładałaby ciągłość bloków: stworzenie – Abraham – Jakub – Józef – exodus – Synaj⁵⁹.

Już sama cezura tych ksiąg w kanonie Biblii nie jest bez znaczenia. Nieprzypadkowo podział przebiega w miejscu, gdzie narrator biblijny pozostawił wyraźną lukę narracyjną obejmującą jakieś 400 lat, o których nie wspomina ani słowem. Rozpoczynając lekturę Księgi Wyjścia, widzimy zmianę miejsca, innych bohaterów, wielką różnicę czasu i przeobrażenie scenerii. Co bardziej istotne, w materiale nP zmieniają się też zainteresowania, kształt teologiczny i słownictwo. Księgi Rodzaju i Wyjścia są w istocie bardzo różne. Księga Rodzaju przedstawia historię rodzinną, Księga Wyjścia – historię narodu. Pierwsza jest geograficznie autochtoniczna i teologicznie inkluzywna, druga odpowiednio allochtoniczna i ekskluzywna⁶⁰. W historii patriarchów początki Izraela lokowane są w jego własnej ziemi. Wizja exodusu to wizja przybycia do ziemi obiecanej spoza niej. Księga Rodzaju prezentuje początki Izraela w kluczu genealogicznym: Izraelici to potomkowie wybranych patriarchów, Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Lota, Izmaela czy Ezawa. Księga Wyjścia to opowieść natury jurydycznej, oparta na przymierzu i związanej z nim potrzebie przestrzegania Prawa. Tu dominującą postacią jest Mojżesz. W pierwszym z tych założycielskich mitów⁶¹ istotną rolę odgrywa porządek natury i więzy krwi. W drugim dominuje wartość wolności i własnej tożsamości kulturowej, opartej na dobrowolnym sprzymierzeniu się z Bogiem i przestrzeganiu Jego praw (Wj 24,3–8).

of the Formation of the Pentateuch, w: *A Farewell to the Yahwist?*, 51–72; R.J. Tournay, *Genèse de la triade „Abraham–Isaac–Jacob”*, RB 103 (1996) 321–336; K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999.

⁵⁹ K. Schmid, *The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus*, w: *Farewell to the Yahwist?*, 29–50.

⁶⁰ Szerzej zob. tenże, *Erzväter und Exodus*, 122–129, 159–164.

⁶¹ Pojęcie „mit założycielski” przyjęło się w egzegezie ksiąg Rodzaju i Wyjścia (zob. np. J. Lemański, *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem”* (Wj 13,17–15,21), BibAn 6 [2016] 34). Nie oznacza ono, że opowiadanie jest całkowicie pozbawione elementów historycznych; raczej że jest szeroko uznaną wersją fundacyjną własnych początków, bez zwracania uwagi na jej historyczne czy fikcyjne tło.

Zarówno rodzina Abrahama, jak i lud Mojżesza przybywają do Kanaanu. Jednak wizje wejścia do niego i zamieszkania w nim są zupełnie inne. W dziejach patriarchów proces ten odbywa się pokojowo, bez zbrojnych interwencji, na drodze realizacji Bożych obietnic. Patriarchowie sąsiadują z lokalnymi mieszkańcami tej ziemi, wchodzą z nimi w przymierza (np. przymierze Abrahama z Abimelekiem, Izaaka z Abimelekiem) i składają ofiary w lokalnych sanktuariach. Z kolei w Księdze Wyjścia i kolejnych dominuje koncepcja zbrojonego podboju i walki z pogańskimi ludami Kanaanu. Izraelitom według Wj nie wolno zawierać przymierzy z gospodarzami, nie mogą też z nimi koegzystować. Kanaan ma zostać podbity, a lokalna ludność zniewolona lub eksterminowana (Wj 23,32–33; 34,12.15; Pwt 12,29–31; 16,21; 20,16–17; 25,19). W ogóle epopcja wyjścia jest znacznie bardziej przeniknięta przemocą niż pokojowe tradycje o patriarchach. Najpierw przemoc Egipcjan wobec Izraelitów w niewoli, potem wobec Egipcjan w postaci niszczycielskich plag; przemoc podczas przeprawy przez morze; przemoc wobec szemrającej opozycji na pustyni; w końcu agresywne działanie Boga przeciw buntownikom spod Synaju (Wj 32n).

Właśnie obraz Boga to kolejna zasadnicza różnica dzieląca tradycje Rdz i Wj. O ile dzielą one monoteistyczny (ewentualnie monolatryczny) punkt widzenia, o tyle obraz Boga jest w nich zasadniczo różny. W Rdz Bóg nazywany jest Elem (wspólne Semitom określenie naczelnego bóstwa), jest łagodny, jest stwórcą nieba i ziemi (wizja zbliżona do obrazu opiekuńczego stwórcy Ela z Ugarit). Różni bogowie Kanaanu mogą być bez problemu identyfikowani z Elem patriarchów (*El Szaddaj, El-Eljon, El Olam*), jak można wywnioskować z religijnego tła kultowych legend w Rdz 28,11–19 i Rdz 32,23–33 czy z epizodu Melchizedeka (Rdz 14,18–20). Abraham i Melchizedek odkrywają, że ich bóstwo jest wspólnym Bogiem. Ten uniwersalny Bóg stwórcą i Rdz staje się partykularnym Bogiem wyzwolicielem w Wj. W tej tradycji otrzymuje imię Jhwh i jest gwałtowny i zazdrosny. Jest narodowym Bogiem Izraela i jego zbawcą. Jhwh nie toleruje żadnych innych bogów (Wj 20,3–5; 34,14) i poprzez plagi prowadzi z nimi wojnę (wizja zbliżona do gwałtownego i nastawionego rywalizacyjnie Baala z Ugarit). Zmienia się też znacząco obraz kultu. Zdecentralizowany rytuał rodzinny praktykowany w wielu sanktuariach staje się scentralizowanym rygorystycznym kultem w jednym przybytku, sprawowanym wyłącznie przez zatwierdzonego personel. Jedyne kryterium afiliacji

do narodu wybranego – którym w Rdz jest pochodzenie z rodu Abrahama i obrzezanie jako znak przymierza i przynależności – w Wj wydaje się niewystarczające. Tu staje się nim przestrzeganie Prawa (Tory): *jeżeli pilnie słuchać będziecie głosu mojego i przestrzegać mojego przymierza* (Wj 19,5). Znakiem przymierza nie jest już obrzezanie, ale Dekalog. Oczywiście tak spolaryzowana opozycja służy jedynie jako model, pokazuje jednak, że obrazy i wizja teologiczna początków są istotnie różne, wzmacniając tezę o pierwotnej nieciągłości obu tradycji.

W książce *Genesis and the Moses Story* Konrad Schmid oprócz opowiadań i praw Pięcioksięgu analizuje teksty psalmów i ksiąg prorockich. Wskazuje fragmenty, które nie zakładają kontynuacji pomiędzy Rdz i Wj⁶². I tak, wyjąwszy Psalm 105, który prawdopodobnie zakłada treść gotowego Pięcioksięgu, patriarchowie Abraham, Izaak i Jakub nie pojawiają się w żadnym z psalmów traktujących o historii Izraela (Ps 77; 78; 106; 135; 136), co sprawia nieodparte wrażenie, że teksty te nie są świadome chronologicznego pierwszeństwa tradycji o patriarchach wobec tradycji o exodusie, a także narracyjnej ciągłości pomiędzy samymi cyklami o przodkach. Podobnie w księgach prorockich spotykamy teksty takie jak Oz 12,13–14, Mi 7,20 czy Ez 33,24, które przez swą fragmentaryczność, odwrócenie kolejności czy niekompletność sugerują to samo. Najbardziej uderzający jest fragment Ez 33,24: *Synu człowieczy, mieszkańcy tych ruin w ziemi Izraela mówią tak: Abraham był tylko sam jeden i zawładnął krajem, a nas jest wielu, nam dana jest ona w posiadanie* – gdyż jest to tekst na tyle późny, że powinien zakładać jakieś połączenie tradycji patriarchalnych między sobą, a także ich związek z dziejami exodusu (Wj–Lb) i podboju Kanaanu (Joz). Tymczasem ten precyzyjny teologiczny argument wydaje się wynikać z niezależnego potraktowania cyklu Abrahama przez tych, którzy pozostali w kraju po 597 i 586 roku przed Chr. Nie ma tu ani kolejnych przodków, ani epizodu wyjścia, ani podboju. Dodatkowo fragment Ez 20,5–6 świadczy, że ta sama księga może rozpocząć swą rekonstrukcję historii Izraela i objawienia Bożego od epepei exodusu, z zupełnym pominięciem tradycji z Księgi Rodzaju. Podobnie gdy przeglądamy korpus historii deuteronomistycznej (Joz–2 Krl), znajdziemy w nim tylko dwa odniesienia do trójki patriarchów z Genesis (1 Krl 18,36 i 2 Krl 23,23); równocześnie natrafiamy na

⁶² K. Schmid, *Genesis and the Moses Story*, Winona Lake: Eisenbrauns 2009, 70–80. Zob. też J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, 191–216.

bardzo dużo wzmianek i aluzji do epepei wyjścia jako początku historii Izraela z Bogiem⁶³. Określenia „ojcowie” czy „nasi ojcowie” w odniesieniu do Abrahama, Izaaka i Jakuba pojawiają się tylko w Pentateuchu. Poza nim nie spotkamy takiej identyfikacji ani w historii deuteronomistycznej, ani w psalmach⁶⁴.

Z pewnością teksty poza Pięcioksięgiem nie stanowią ostatecznych dowodów co do pierwotnej niezależności ksiąg Rodzaju i Wyjścia, ale wskazują na to samo, co inne wnioski: materiał znajdujący się obecnie w Rdz i Wj miał wcześniejsze etapy literackie, które pierwotnie nie były ze sobą powiązane jako ciągła narracja. Nie oznacza to też, że psalmy, prorocy czy historia deuteronomiczna nie znały obu tradycji jednocześnie, a tylko to, że nie traktowały ich jako chronologicznej i spójnej historii, lecz dwie, czasem rywalizujące, tradycje narodowe o „początkach”. Tora redakcji pokapłańskiej kończy się śmiercią Mojżesza, a nie wypełnieniem obietnic Boga i zajęciem Kanaanu – to bardzo znaczące, bo to czyni ją *sui generis* biografią Mojżesza. Tematem podstawowym formacji Tory staje się nie tyle podbój i ziemia obiecana, ile wyzwolenie z niewoli, gdyż to tu spełnia się zasadnicze zadanie Mojżesza. Patriarchowie są w takim układzie pominięci. Gdyby opowieść Tory była od początku zaplanowana razem z tradycjami Księgi Rodzaju, a zwłaszcza gdyby oryginalnie tkwiła w niej obietnica dana patriarchom, Pięcioksiąg nie kończyłby się śmiercią Mojżesza poza ziemią obiecaną, ale wejściem do niej i objęciem jej w posiadanie. W aktualnym układzie Tora jest historią Mojżesza, centralne miejsce zajmują w niej tradycje ksiąg Wj, Kpł i Lb; do nich dodany został wstęp o pradawnych eponimach Izraela, a do niego teologiczny wstęp o początkach świata.

Rozróżnienie kompozycji Rdz i Wj opiera się zatem na kilku istotnych spostrzeżeniach, takich jak: odmienny kształt teologiczny i polityczny obu tradycji; różny obraz Boga; natura obietnicy ziemi powtarzanej patriarchom zupełnie nieświadoma pobytu w Egipcie i okresu kilkuset lat, jaki minął do jej spełnienia się; istnienie wyraźnych powiązań i zszyć między jednostkami; wreszcie liczne dowody poza Pięcioksięgiem. Literacko-dziejowa luka pomię-

⁶³ O początkach Izraela w Egipcie – bez odniesienia do historii patriarchów – mówią też takie teksty, jak: Pwt 6,21–23; Ez 20,5–26; Am 2,10; Oz 2,17; 11,1–11; 12,10.14; 13,4; Ps 78,12–72; 106,6–8; 136,10–15. Pojawiają się w Pięcioksięgu również nieliczne niekapłańskie teksty łączące obie tradycje – jak Wj 3,6.15.16; 8,18; 9,26; 32,26–29 czy Lb 20,14–16 – jednak trudno byłoby dziś wykazać, że są one przed-, a nie pokapłańskie. Szerzej zob. K. Schmid, *Genesis and Exodus*, 202–205.

⁶⁴ Tamże, 189–192; tenże, *The Old Testament. A Literary History*, tłum. L.M. Maloney, Minneapolis: Fortress Press 2012, 61.

dzy obiema księgami nie wynika z późniejszego podziału jednej tradycji na zwoje. Jest raczej odwrotnie. To przepracowane i zintegrowane tradycje Rdz i Wj były na tyle różne, że późniejszy podział Tory na księgi odzwierciedlił tę rozbieżność. Naturalna cezura dwóch pierwotnie odrębnych tradycji zyskała przez podział na księgi swoje „życie po śmierci” w aktualnym tekście kanonicznym.

9. Podsumowanie modelu dwóch bloków tradycji w Rdz i Wj

Rozpoznanie dwóch zasadniczych mitów założycielskich Izraela, jakie odnajdujemy w Rdz i Wj, można ująć w tabeli:

Tradycja o patriarchach	Tradycja o wyjściu z Egiptu
Przybycie: z Mezopotamii / z Charanu	Przybycie: z Egiptu
Geografia: model autochtoniczny	Geografia: model allochtoniczny
Główna jednostka: rodzina	Główna jednostka: naród
Kryterium przynależności: pochodzenie z rodu Abrahama; znak przymierza: obrzezanie	Kryterium przynależności: przestrzeganie prawa (Tory); znak przymierza: Dekalog
Faraon jest przyjazny i sprzyja Izraelowi	Faraon jest ciemńycielem Izraelitów
Egipt jest symbolem azylu i schronienia	Egipt jest symbolem uciemnienia i niewoli
Stosunek do Kananejczyków: handel, koegzystencja, relacje kontraktowe i przyjazne (przymierza pokoju)	Stosunek do Kananejczyków: podbój, eksterminacja, żadnych kontaktów i kontraktów (zakaz przymierzy)
Tradycja pokojowa, unika przemocy, Bóg nie jest gwałtowny i zazdrosny, ale raczej dobry, łagodny	Tradycja nieprzyjazna, dużo przemocy, agresywne działanie Boga przeciw Egipcjom, Kanaanowi i łamiącym prawo Izraelitom
Bóg: uniwersalny stwórca nieba i ziemi	Bóg: partykularny zbawca Izraela
Imię Boga: El (wspólne Semitom), Bóg Abrahama i Melchizedeka; Bóg wszystkich	Imię Boga: Jhwh (wyłączne dla Izraela), inny niż bogowie Kanaanu; Bóg narodu wybranego

Bóg działa w stworzeniu; jest stwórcą, Panem nieba i ziemi	Bóg działa w historii; jest władcą, z którym wchodzi się w polityczne przymierze
Ofiary: wszędzie, każdy (ojciec), praktyczny brak uregulowań co do kultu	Ofiary: tylko w świątyni, tylko kapłan, liczne obwarowania i regulacje kultu
Teologicznie: tradycja inkluzywna	Teologicznie: tradycja ekskluzywna
Politycznie: opcja liberalna	Politycznie: opcja konserwatywna
Duch pacyfizmu i umiarkowania	Duch rewolucji i radykalizmu
Podkreśla się wspólne pochodzenie narodów	Podkreśla się oddzielenie Izraela
Teologia zbliżona do Rt; być może podobny czas powstania	Teologia zbliżona do Ezd i Neh: podkreślenie roli prawa i niemieszania się z poganami

Ponownie to bipolarne przedstawienie służy jako wyidealizowany model obu tradycji, nietrudno jednak wyobrazić sobie, że za tymi wizjami religijno-politycznymi stoją różne plemiona lub konkurencyjne stronnictwa izraelskie: opcja radykalna i konserwatywna naprzeciw opcji umiarkowanej i tolerancyjnej. Zdaniem Jana Assmanna, znanego niemieckiego egiptologa, Księga Wyjścia stanowi wobec Księgi Rodzaju nowy „kod żydowskości”, alternatywny obraz Boga, prawa i religii, który stał się kryterium tożsamości i przynależności we wspólnocie judejskiej po niewoli babilońskiej (por. konflikt między ludnością powracającą z Babilonii a tą, która pozostała w kraju i była nieświadoma tego nowego kodu żydowskości, opisany w Ezd i Neh). Bycie Żydem zostało związane z przestrzeganiem prawa i oddzielającymi ideami wyzwolenia, przymierza, wybrania, rozróżnienia swój–obcy, naród–poganie i przyjaciel–wróg⁶⁵.

Literackie relacje między Rdz a Wj nie odgrywały znaczącej roli w dwudziestowiecznych badaniach nad kompozycją Pięcioksięgu. Badacze skupili się raczej na relacjach Księgi Wyjścia z Księgą Powtórzonego Prawa czy z historią deuteronomistyczną, dając początek takim terminom, jak Tetrateuch, Hextateuch czy Enneateuch, i licznym sporom wokół nich (o tym poniżej). Nie jest jednak tak, że omówionego rozdzwiewku nie zauważano. Historia badań poka-

⁶⁵ J. Assmann, *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press 2010, 118; tenże, *Exodus and Memory*, w: *The Afterlife of Events. Perspectives on Mnemohistory*, red. M. Tamm, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2015, 121.

zuje, że zawsze rozpoznawano głęboki rozdział między Rdz a resztą Pięcioksięgu (zwłaszcza Kurt Galling, Herman Gunkel czy Martin Noth)⁶⁶. Polski badacz Dariusz Dziadosz pisał:

Zebrane w niej [Księdze Rodzaju] przekazy różni od pozostałych ksiąg biblijnych prawie wszystko ... Z tego tak podniosłego klimatu nie znajdziemy już prawie nic w rozległych tradycjach o narodzinach Izraela w Egipcie, które zawiera Księga Wyjścia. Uważnego lektora Biblii ogarnia więc niemałe zdziwienie, gdy w chwili objawienia się Mojżeszowi na Horebie Bóg Jhwh nie czyni żadnego odniesienia do tych tak istotnych w Księdze Rodzaju treści i obietnic⁶⁷.

Badacze wielokrotnie i na różne sposoby podkreślali treściową i literacką odrębność Rdz od Wj w ramach Tory. Jednak wartość tego spostrzeżenia została w pełni doceniona i zinterpretowana, dopiero gdy zanegowano klasyczną hipotezę dokumentów i jej salomonowego Jahwistę.

Czy zatem istniał przedkapłański proto-Pięcioksiąg, a więc spójna wielka narracja od stworzenia do wyjścia i Synaju? Czy może dopiero autor kapłański stoi za ostateczną integracją starożytnych tradycji Izraela, łącząc opowieści o jego etnogenezie? Powyżej omówione badania wskazują na tę drugą możliwość. To zagadnienie ma zasadnicze znaczenie dla rozumienia P, gdyż przyjęcie nowego paradygmatu oznacza, że P przestaje być jednym ze źródeł Pięcioksięgu, a staje się zasadniczym źródłem Tory, autorem jego *Heilgeschichte* (historii zbawienia) i twórcą monumentalnej narracji od stworzenia do przymierza na Synaju, a może i dalej. Jest to zatem pytanie na tyle istotne, że rozważę je osobno, w trakcie analizy materiału P w Rdz i Wj, gdyż to tam zbiegają się nici argumentacji sugerujące uzasadnioną na nie odpowiedź.

⁶⁶ Badacze ci dostrzegali wyraźne napięcie między Rdz a Wj i przyjmowali np., że J mógł mieć literackich poprzedników, którzy połączyli te wątki w ciągłą narrację. W tamtym czasie wykazywano, że obietnice dane patriarchom i ich częściowe wypełnienie stanowią temat jednoczący Pięcioksiąg (teza pracy D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOTSup 10), Sheffield: Sheffield Academic Press 1978). Bardziej współcześnie wydaje się przeważać teza, że jednoczące motywy należą do źródła P jako łącznika różnych tradycji bądź do fragmentów od niego zależnych. Szerzej na ten temat zob. np. Th. Römer, *Israels Väter*, 94n.

⁶⁷ D. Dziadosz, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje*, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej 2011, 278n.

10. Trzy kręgi badań nad Pięcioksięgiem w XXI wieku

Kryzys w studiach nad Pięcioksięgiem wzmocniony sceptycyzmem wobec metody krytyki źródeł sprawił, że zwłaszcza poza Europą, w świecie anglojęzycznym, skupiono się albo na aktualnym kanonicznym tekście (np. Brevard Childs), albo na próbach podtrzymania trwałości hipotezy dokumentów (Richard Friedman, Robert Coote, John Emerton, Ernest Nicholson). Spór merytoryczny stał się więc, upraszczając, także sporem językowym. Świat języka niemieckiego, który dał biblistyce hipotezę dokumentów, stopniowo, ale konsekwentnie ją obalił. Natomiast świat języka angielskiego (USA, Wielka Brytania, Australia) skupił się na obronie utrwalonych schematów. Do debaty włączyli się także badacze izraelscy, coraz chętniej publikujący po angielsku, z własną wizją źródła kapłańskiego jako tworu przedwygnaniowego. W ten sposób powstały trzy kręgi badań nad Pentateuchem: amerykański (anglojęzyczny), europejski (w znacznej mierze wciąż niemieckojęzyczny) oraz izraelski (hebrajsko- i anglojęzyczny). Kręgi te po części pokrywają się z denominacją religijną, odpowiednio: katolicką, protestancką i żydowską.

Dziś jest mniej lub bardziej oczywistym spostrzeżeniem, że badania Pięcioksięgu w Izraelu, Ameryce Północnej i Europie różnią się znacznie pod względem założeń, metod oraz wyników. Hipoteza czterech dokumentów (JEDP) jest podtrzymywana w Stanach Zjednoczonych i w Izraelu. Łączy się to z datowaniem wielu tekstów Tory na okres przedwygnaniowy. Amerykańscy badacze ze szkoły Albrighta i Crossa – jak David Freedman, Richard Friedman, Ronald Hendel czy William Propp – utrzymują, że tradycyjna hipoteza dokumentów ze swymi dwoma monarchicznymi źródłami, J i E, różnymi od D, oraz z (po) wygnaniowym materiałem kapłańskim (P), wciąż wyjaśnia autorstwo Pięcioksięgu lepiej niż nowe teorie. W tym środowisku pojawia się kolejne pokolenie badaczy, którzy kwestionują tezę, że P i D to jedyne źródła Pięcioksięgu. Joel Baden⁶⁸, Jeffrey Stackert⁶⁹ i inni starają się utrzymać istnienie Jahwisty w jednej z opcji: Wellhausena lub Van Setersa.

⁶⁸ J.S. Baden, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (FAT 68), Tübingen: Mohr Siebeck 2009; tenże, *The Composition of the Pentateuch. Renewing the Documentary Hypothesis* (ABRL), New Haven/London: Yale University Press 2012.

⁶⁹ J. Stackert, *Why Does the Plague of Darkness Last for Three Days? Source Ascription and Literary Motif in Exodus 10:21–23, 27, VT 61* (2011) 657–676.

W izraelskich studiach nad Torą hipoteza dokumentów w takiej czy innej, zbliżonej do klasycznej formie nadal jest ceniona⁷⁰. Badacze pracujący na konserwatywnym Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie widzą przyszłość studiów nad Pentateuchem w udoskonaleniu, a nie rezygnacji z źródeł J, E, P i D (w takiej właśnie kolejności) w celu odtworzenia historii jego kompozycji. Inaczej wygląda sytuacja na Uniwersytecie Telawijskim, gdzie czołowi archeolodzy i historycy zanegowali historyczność nie tylko epoki patriarchów, wyjścia czy podboju Kanaanu, ale i zjednoczonego królestwa za Dawida–Salomona, redefiniując słabo uzasadnione metodologicznie i nacechowane ideologicznie badania Yigaela Yadina, archeologa silnie zaangażowanego w polityczną obronę młodego państwa Izrael⁷¹. Spór w kwestii tzw. *early Israel*, czyli etnogenezy Izraela, oraz chronologii wysokiej i niskiej pomiędzy badaczami obu uczelni jest specjalistom dobrze znany. Jednocześnie w badaniach żydowskich dużą rolę odgrywa studium literatury kapłańskiej Pięcioksięgu, m.in. prawa świętości (H).

Z kolei model Wellhausena nie dominuje już na kontynencie europejskim, gdzie uwaga została przeniesiona na hipotezę fragmentów. Badacze przeważnie uważają, że Pięcioksiąg składa się z pierwotnych bloków tematycznych (takich jak prehistoria, poszczególne cykle patriarchów, historia Mojżesza i exodusu), a nie ze źródeł czy dokumentów. Często pracują tylko z wersją P i nP, nie zaś z czterema niezależnymi źródłami. Dwa z nich, które w przeszłości spowodowały rozbudowaną krytykę źródeł i stworzyły zręby hipotezy dokumentów – Jahwista i Elohista – są obecnie traktowane z wielkim sceptycyzmem przez europejskich uczonych, którzy dość zgodnie kwestionują nie tylko ich starożytność, ale i samo istnienie. Wreszcie, wielu europejskich biblistów twierdzi, że w tekstach poprzedzających P nie było żadnego literackiego związku pomiędzy księgami Rodzaju i Wyjścia, i przesuwają oni datację większości tekstów Pięcioksięgu na czasy perskie (lata 539–331 przed Chr.).

W efekcie powstały trzy dosyć niezależne dyskursy. Choć każdy skupia się na Pentateuchu, każdy też działa z własnym zestawem założeń roboczych i stosuje różne, nierzadko rozbieżne metody. Słusznie zatem pojawiają się inicjatywy

⁷⁰ Klasyczny wykład hipotezy dokumentów znajdziemy np. u B.J. Schwartz, *The Torah. Its Five Books and Four Documents*, w: *The Literature of the Hebrew Bible: Introductions and Studies*, red. Z. Talshir, Jerusalem: Yad Ben-Zvi 2011, 161–226.

⁷¹ O archeologii w służbie syjonizmu zob. np. R. Kletter, *Just Past? The Making of Israeli Archaeology*, London: Equinox 2006.

umiędzynarodowienia dyskusji nad Pięcioksięgiem z nadzieją, że akademickie badania w Izraelu, Europie i Ameryce Północnej będą poruszać się w kierunku wypracowania wspólnych założeń i wspólnej metody, tak by osiągnane wyniki były bardziej zbieżne. Takie posympozyjalne prace zbiorowe, jak *The Pentateuch* pod redakcją Dozemana, Schmida i Schwartza (2011, prawie 700 stron i 27 artykułów)⁷² czy ostatnio wydana *The Formation of the Pentateuch* pod redakcją Gertza, Schmida i Levinsona (2016, ponad 1200 stron i 67 artykułów)⁷³, są świadectwem owych różnic, ale jednocześnie cenną inicjatywą europejską łączenia tych środowisk. Redaktorzy pierwszej z pozycji napisali we wstępie: „The editors acknowledge that the symposium did not create consensus but did help everyone realize the need for increased dialogue and cooperation”. Dialog ten jest zwłaszcza potrzebny do określenia spójnej metodologii, gdyż to wydaje się ważniejsze niż konsens w sprawie konkretnego modelu kompozycji Pięcioksięgu. Sympozja, których owocem są wspomniane prace, pokazały bowiem, że to założenia, paradygmaty i metodologia – a nie same dane obserwacyjne – są źródłem jak dotąd nieusuwalnych różnic między badaczami.

11. Tetrateuch, Hexateuch i Enneateuch a źródło Deuteronomium (D)

Wilhelm de Wette jako jeden z pierwszych badaczy datował Księgę Powtórzonego Prawa (źródło D) na koniec VII wieku przed Chr. i związał ją z reformą Jozjasza (2 Krl 22). Położył tym samym istotny fundament w badaniach Pięcioksięgu, który jako jeden z niewielu przetrwał załamanie się hipotezy dokumentów. W pracy doktorskiej z 1805 roku⁷⁴ twierdził, że zrab Pwt nie tyle został wówczas odnaleziony, ile spisany i przedstawiony jako starożytne dzieło. Księga Powtórzonego Prawa została napisana, aby zwiększyć autorytet Jerozolimy i lewitów, koncentrując wszystkie ofiary w „miejscu, które Pan wybierze

⁷² *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (FAT 78), Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

⁷³ *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (FAT 111), Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

⁷⁴ W.M.L. de Wette, *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Pro venia legendi publice defensa Ienae a. 1805, w: W.M.L. de Wette, *Opuscula Theologica*, Berlin: G. Reimerum 1830, 149–168.

spośród wszystkich waszych pokoleń⁷⁵. Choć wielu dwudziestowiecznych uczonych odłączyło Pwt od reformy Jozjasza – wskazując, że nie ma na nią żadnych dowodów archeologicznych⁷⁶ – to jednak dalej postrzega się podstawowy korpus księgi jako produkt Judei VII wieku. W opinii badaczy tradycja deuteronomiczna (D) pozostaje ważnym źródłem ideowym i pojęciowym także dla okresu wygnania i po nim, nawet jeśli badacze różnią się co do tego, jak określić późne tekstowe elementy w ramach źródła D (semi-D / post-D / post-D i P / późny Jahwista / KD itd.). Jedne z ciekawszych prac w tym temacie, potwierdzające niektóre z tez de Wettego, opublikowali Bernard Levinson⁷⁷, a ostatnio Eckart Otto⁷⁸.

Pytanie o Księgę Powtórzonego Prawa jest w debacie na temat kompozycji Pięcioksięgi pytaniem kluczowym. Jakie jest jej miejsce w układzie kanonicznym? Czy zamyka i podsumowuje Pięcioksiąg? A może otwiera tzw. historię deuteronomistyczną? Księga, opowiadając o śmierci Mojżesza, doprowadza Pięcioksiąg do ważnej cezury. Ostatnie wersety wyraźnie podkreślają tę cezurę, ogłaszając, że już nigdy nie powstał w Izraelu prorok równy Mojżeszowi, prorok, z którym Jhwh rozmawiał twarzą w twarz (Pwt 34,10–12). W ten sposób źródło D z jednej strony podsumowuje życie Mojżesza, czyli treść Tory od Księgi Wyjścia, a z drugiej wskazuje na przyszłość, gdy w Izraelu pojawią się inni herosi. Jeśli ktoś czyta Biblię hebrajską w porządku kanonicznym, może oczywiście uznać, że śmierć Mojżesza w Pwt 34 stanowi główną konkluzję całości i że taki był zamysł redaktorów Tory. Inni jednak mogą nie bez racji stwierdzić, że ten epizod nie jest oczekiwanym jej zakończeniem, ponieważ Boża obietnica ziemi dana patriarchom, każdemu z nich osobno, nie została zrealizowana. Dlatego może należałoby do głównej narracji Tory dodać Księgę

⁷⁵ Tamże, 163–166.

⁷⁶ Poszukiwanie na terenie Izraela zniszczeń miejsc kultycznych (במורת), domów nierządu (בתי הקדשים), ołtarzy (מזבחות) czy sakralnych słupów (מצבת) (jak opisuje to 2 Krl 22n), które można by datować na koniec VIII czy koniec VII wieku, jak dotąd nie przyniosło rezultatów. Szerzej z literaturą zob. N. Na'aman, *The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research*, ZAW 107 (1995) 181–183; R.E. Gmirkin, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* (LHB.OTS 433), New York/London: T&T Clark 2006, 27n.

⁷⁷ B. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford: Oxford University Press 2002.

⁷⁸ E. Otto, *Deuteronomium 12,1 – 23,15* (t. 1), *Deuteronomium 23,16 – 34,12* (t. 2) (HThKAT), Freiburg: Herder 2016.

Jozuego, gdzie opowiada się o podboju i zdobyciu ziemi obiecanej, a więc o realizacji obietnicy konsekwentnie powtarzanej w toku narracji Księgi Rodzaju.

W takim ujęciu Pentateuch zostaje zastąpiony Hexateuchem, dziełem skomponowanym oryginalnie z sześciu, a nie pięciu ksiąg. Idea Hexateuchu jest wynikiem obserwacji, że dopiero Joz stanowi odpowiednie zakończenie narracji, która zaczyna się od obietnicy ziemi w Rdz. To w Księdze Jozuego Izraelici osiągnęli cel swej podróży i dopiero tu nabierają sensu wyjście z Egiptu i przymierze synajskie – centralne wydarzenia Tory. Idea Hexateuchu została spopularyzowana przez Kuenena i Wellhausena⁷⁹, którzy widzieli zakończenie narracji Tory w realizacji obietnicy ziemi pod wodzą Jozuego. Zdefiniowanie korpusu Hexateuchu dało impuls do poszukiwania źródeł J, E i P w Joz, zaczęto więc z różnym, najczęściej mizernym skutkiem identyfikować fragmenty JEDP także w tej księdze⁸⁰. Z perspektywy badania źródła kapłańskiego idea Hexateuchu jest o tyle istotna, że w Joz pojawiają się teksty (post)kapłańskie, co skłania do postawienia przynajmniej hipotezy o obecności źródła P w Joz i zakończeniu tego dzieła w tej księdze (szerzej na temat zakończenia źródła P w następnym rozdziale).

Martin Noth podszedł do zagadnienia miejsca i roli Pwt inaczej. W pracy opublikowanej po raz pierwszy w 1943 roku odłączył Deuteronomium od Pięcioksięgu i powiązał źródło z korpusem proroków wcześniejszych (Joz–2 Krl), proponując zamiast Hexateuchu istnienie dwóch odrębnych prac literackich: Tetrateuchu (Rdz–Lb) i historii deuteronomistycznej (DtrH) (Joz–2 Krl), dla której Deuteronomium (Pwt) miało służyć jako rodzaj teologicznej introdukcji⁸¹. Jego zdaniem, źródła J i E nie wychodzą poza Księgę Liczb, czym zapoczątkował badania nad Tetrateuchem. Z kolei Deuteronomista (Dtr) jest indywidualnym pisarzem, teologiem czasów niewoli redagującym wielką etiologię upadku Jerozolimy i wygnania. „The closest parallels are those Hellenistic and

⁷⁹ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 116–134.

⁸⁰ Reprezentatywnym przykładem jest praca nad Joz z dziedziny krytyki źródeł O. Eissfeldta, *Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung*, Leipzig: Hinrichs 1922.

⁸¹ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle: Niemeyer Verlag 1943; reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ³1967; tłum. ang. *The Deuteronomistic History* (JSOTSup 15), tłum. J. Doull i in., Sheffield: University of Sheffield Press 1981. Zob. też tenże, *Das Buch Josua* (HAT 7), Tübingen: Mohr Siebeck ²1953.

Roman historians who use older accounts, mostly unacknowledged, to write a history not of their own time but of the more or less distant past⁸². Notha przekonały dwa powiązane argumenty, które wpłynęły na jego identyfikację dzieł literackich: 1) brak tradycyjnych źródeł J, E i P w Joz; 2) brak deuteronomistycznej redakcji w Tetrateuchu. Rezultatem było literackie rozdzielenie Rdz–Lb od historii deuteronomistycznej, wzmocnione jeszcze przez naukowy kompromis pomiędzy von Radem a Nothem, który pozwolił koncepcjom Hexateuchu i DtrH współistnieć w całym XX wieku, pomimo że nie były one w pełni ze sobą zgodne. Teoria Notha zadomowiła się zwłaszcza w badaniach chrześcijańskich, gdzie nie mówi się o prorokach wcześniejszych (Joz–2 Krl), zgodnie z oryginalną nomenklaturą, ale o dziele deuteronomistycznym czy deuteronomistycznej historii.

Ustalenia Notha, który zwrócił uwagę na ciągłość redakcyjną między Joz a 2 Krl, zrodziły jeszcze inną możliwość. Dlaczego – pytali badacze – mamy się zatrzymać na Księdze Jozuego? Logiczna i chronologiczna linia narracji o Izraelu biegnie dalej w sposób nieprzerwany aż do utraty ziemi pod koniec Ksiąg Królewskich. Następujące po nich księgi – tzw. prorocy późniejsi (Iz, Jr itd.) – już nie zachowują tej chronologicznej i logicznej ciągłości narracyjnej, gdyż pierwszy z nich, Izajasz, wraca do czasów wczesnej monarchii. Tak zrodziła się koncepcja Enneateuchu (dziewięcioksięgu), czyli ciągłej narracji od stworzenia w Rdz do końca monarchii w 2 Krl: od utraty raju do utraty Jerozolimy, jak to zaczęli określać bibliści⁸³. Rzeczywiście te księgi można czytać, jak pisze Blenkinsopp, jako „nieprzerwaną historię od stworzenia do wygnania”⁸⁴. Z tej szerszej perspektywy narracja owych dziewięciu ksiąg prezentuje – jak stwierdza Weippert – podwójną etiologię „posiadania i utraty ziemi”⁸⁵. Tak określony Enneateuch był czasem analizowany metodą krytyki źródeł poprzez próby identyfikacji tradycji Pięcioksięgu także w korpusie Joz–2 Krl.

Z jednej strony księgi od Rdz do 2 Krl tworzą w miarę spójną narrację. Z drugiej nie ma wątpliwości, że Enneateuch stanowią zebrane i zredagowane bardzo różne i pierwotnie odrębne materiały. Napięcie na styku tych dwóch

⁸² Tenże, *The Deuteronomistic History*, 26.

⁸³ Na przykład B. Gosse, *L'inclusion de l'ensemble Genese–II Rois, entre la perte du jardin d'Eden et celle de Jerusalem*, ZAW 114 (2002) 189–211.

⁸⁴ „A consecutive history from creation to exile”; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (ABRL), New York: Doubleday 1992, 34.

⁸⁵ M. Weippert, *Fragen des israelitischen Geschichtsbewusstseins*, VT 23 (1973) 441.

oczywistych spostrzeżeń jest kluczowym pytaniem w kwestii kompozycji Pięcioksięgu i wcześniejszych proroków. Choć istnieje wiele literackich i tematycznych powiązań, które łączą księgi od Rodzaju po Królewskie, może jeszcze więcej jest cech wyróżniających Pięcioksiąg jako Torę Mojżesza. Ta równoczesność odrębności oraz ciągłości jest istotnym elementem strukturalnym kanonu biblijnego. Dobrym podsumowaniem badań na temat kompozycji Pięcioksięgu i wcześniejszych proroków jako Enneateuchu jest praca zbiorowa z 2006 roku *The Deuteronomistic Histories*⁸⁶. Jeszcze bardziej aktualna jest publikacja z 2011 roku: *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch?*⁸⁷. Tom ten nie opowiada się za jednym konkretnym modelem, tłumaczącym powstanie korpusu Rdz–2 Krl, jednak pokazuje, że tradycyjne delimitacje źródeł J, E, D i P, jak i silna separacja między Tetrateuchem a historią deuteronomistyczną nie mogą już być uważane za pewnik. Dalsze badania mogą potwierdzić niektóre tradycyjne podziały, ale może też pojawić się potrzeba porzucenia przynajmniej niektórych z nich, tak by uzyskać wiarygodny obraz literackiego narastania kompozycji Rdz–2 Krl.

Te uwagi odnoszą się także do tekstów kapłańskich Pięcioksięgu (P), gdyż wzrasta konsens, że z jednej strony P prawdopodobnie nie obejmuje całej historii Rdz–Pwt, a z drugiej pojawiają się wyraźne wstawki redakcyjne w Joz–2 Krl, które są w oczywisty sposób inspirowane szkołą kapłańską (choć niekoniecznie muszą być częścią jego oryginalnej kompozycji)⁸⁸. Tak czy inaczej, ostatnie badania wyraźnie osłabiły tradycyjny model podziału między Pięcioksięgiem a historią deuteronomistyczną⁸⁹. Być może przyjdzie też powrócić do pytania

⁸⁶ K. Schmid, M. Witte, J.Ch. Gertz (red.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur 'Deuteronomismus'-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin: de Gruyter 2006.

⁸⁷ K. Schmid, Th. Römer, T.B. Dozeman (red.), *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Atlanta: SBL Press 2011.

⁸⁸ E. Cortese, *Josua 13–21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im Deuteronomistischen Geschichtswerk* (OBO 94), Fribourg: Universitätsverlag 1990; E. Talstra, *Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8,14–61* (CBET 3), Kampen: Kok Pharos 1993.

⁸⁹ Szerzej o różnych modyfikacjach teorii M. Notha oraz o odrzuceniu hipotezy deuteronomistycznej historii (DtrH) we współczesnych badaniach pisze ostatnio Th. Römer, *The Current Discussion on the so-called Deuteronomistic History. Literary Criticism and Theological Consequences*, „Humanities” 46 (2015) 43–66. Ciekawą pracę w tym temacie opublikował ostatnio polski biblista Bartosz Adamczewski: *Retelling the Law. Genesis, Exodus–Numbers, and Samuel–Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2012. Autor wysuwa hipotezę, że Deuteronomium jest przepracowaniem motywów za-

o Hexateuch, biorąc pod uwagę studia nad silnymi związkami między ostatnią częścią Księgi Liczb (25–36) a podziałem ziemi w Księdze Jozuego (13–21)⁹⁰.

12. Źródło kapłańskie w nowym paradygmacie

Wyróżnienie źródła kapłańskiego w Pięcioksięgu zawsze było zadaniem o wiele łatwiejszym niż separacja innych warstw. Charakterystyczny styl, dystynktywne słownictwo, specyficzna tematyka i orientacja teologiczna szkoły P sprawiły, że materiał ten został dość dokładnie zdefiniowany już w pierwszej połowie XIX wieku. W pracach z tamtego czasu, np. de Wettego, Hupfelda czy Dillmana, źródło P uchodziło za najstarszą warstwę, tzw. *Grund-schrift* Pięcioksięgu. Hipoteza Wellhausena była tu przełomowa, bo sklasyfikowała tradycję kapłańską jako ostatnie źródło i redakcję Tory. Po utrwaleniu się jej w biblistyce na 100 lat zadomowiło się przekonanie o wtórnym charakterze P, co wpłynęło na niedoszacowanie jego wartości teologicznej i wkładu autorskiego. Jeśli zgodnie z hipotezą czterech źródeł to Jahwista odpowiadał głównie za historię zbawienia od stworzenia, przez rajski grzech, potop, dzieje patriarchów, historię wyjścia, przymierze synajskie do podboju, to dokument kapłański jawił się jako uzupełniający materiał kultowo-prawny do istniejących tradycji. P w takim układzie był epigonem, nietwórczym naśladowcą swych wielkich prekursorów. Zajmując największą część korpusu Rdz–Pwt, P nierzadko był postrzegany jako mający najmniej do powiedzenia w kwestii teologii Pięcioksięgu, do czego dołożyła się niewątpliwie trudność w odbiorze jego tekstów, a także – co należy z przykrością odnotować – chrześcijańskie

czerpniętych z Księgi Ezechiela i powstało ok. 500 roku przed Chr. Samo zaś stało się inspiracją do powstania Księgi Rodzaju (ok. 400 roku przed Chr.), korpusu Wj–Lb (w tym samym czasie) oraz 1 Sm–2 Krl (ok. 300 roku przed Chr.). O ile ta odważna hipoteza jest godna odnotowania, o tyle subiektywny charakter analiz oraz brak wyróżnienia warstw P i nP w tekstach Rdz–Lb (wyróżnienie warstwy P to jeden z niewielu konsensów światowej biblistyki na temat Pięcioksięgu, oparty na zbyt silnych argumentach, by je pominąć) nie pozwala oprzeć się na niej w szczegółowych analizach. Zob. recenzje Łukasza Niesiołowskiego-Spanò (SBO 4 [2012] 239–243) i Janusza Lemańskiego (BibAn 3 [2013] 203–205).

⁹⁰ R. Albertz, *The Canonical Alignment of the Book of Joshua*, w: *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, red. O. Lipschits i in., Winona Lake: Eisenbrauns 2007, 287–303; Ch. Frevel, *The Book of Numbers – Formation, Composition, and Interpretation of a Late Part of the Torah. Some Introductory Remarks*, w: *Torah and the Book of Numbers*, red. Ch. Frevel, Th. Pola, A. Schart, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 1–38 (tu zwl. punkt „Interlocking Post-priestly Traditions in the Book of Numbers in a Hexateuchal Horizon”, 17–20).

uprzedzenie badaczy wobec formy religii prezentowanej w P, a później w judaizmie. W *Prolegomena* Wellhausen opisywał materiał P jako przede wszystkim powiązania narracyjne i łączniki, a nie treść. To jest, pisał, „tak, jakby Q [jego oznaczenie źródła P] była szkarłatną nicią, na której nanizane były perły JE (połączone ze sobą źródła Jahwisty i Elohisty)”. Zestawienie pereł i nici jest tu wymowne. P jest więc czymś niewiele więcej niż „genealogią z wyjaśnieniami”⁹¹. To ujęcie zostało zaakceptowane przez wielu uczonych, często bez własnego badania. Jednym z nich był Frank Moore Cross, który czytał P jako systematyczne przepracowanie tradycyjnego materiału źródłowego dostępnego autorowi P w momencie pisania.

Gdy hipotezę dokumentów dotknęło „trzęsienie ziemi”, materiał kapłański nie został praktycznie zakwestionowany. W cytowanej już pozycji *Farewell to Yahwist* Albert de Pury przytacza często spotykaną konkluzję, że „The Priestly Work (Pg) is the only element of the Wellhausen system to have survived the storm that has struck pentateuchal studies since the 1970s”⁹². Podobną opinię wyraża Blum:

The Documentary Hypothesis, which has been a hallmark in Pentateuchal research for generations, has in the last thirty years been losing ground, especially in German research, where the hypothesis had originally been established in the early nineteenth century. Only one of its elements is still valid: the differentiation between Priestly (P) and non-Priestly material⁹³.

Opinie o nienaruszonym stanie źródła P po upadku hipotezy dokumentów, tak chętnie i często powielane w biblistyce, nie oddają w pełni sytuacji. Zmiana paradygmatu w podejściu do Pięcioksięgu zasadniczo zmienia miejsce i rolę P w koncepcji całości i musi wpłynąć na redefinicję tego dokumentu. Wspomniałem wyżej, że dopóki P był uważany za najmłodsze źródło, badacze przypisywali mu, czasem nie do końca świadomie, niewiele kreatywnej i twórczej myśli teologicznej. Gdy perspektywa badań uległa zmianie, P okazuje się być nie tylko twórcą płodnym i ważnym, ale autorem odpowiedzialnym być może za zasadnicze koncepcje teologiczne Tory.

⁹¹ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, tłum. J. Sutherland Black, A. Enzies, Atlanta: Scholars Press 1994, 332.

⁹² A. de Pury, *The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch*, w: *Farewell to Yahwist?*, 62.

⁹³ E. Blum, *The Literary Connection between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua*, w: *Farewell to Yahwist?*, 89.

13. Teksty pokapłańskie Pięcioksięgu

Jeszcze inny wątek, który chcę poruszyć z uwagi na to, że ma istotny wpływ na rozumienie materiału kapłańskiego w ramach wielkiego projektu Tory, to kwestia istnienia pokapłańskich tekstów i pokapłańskiej redakcji Pięcioksięgu. Jest to kolejny ważny trend w badaniach nad nim w XXI wieku: przekonanie o względnie późnym jego powstaniu i redakcji, co owocuje tendencją do identyfikowania coraz większej liczby fragmentów Pentateuchu jako należących do pokapłańskiej warstwy kompozycyjnej. Dawniej przyjęło się uważać kapłańską redakcję źródeł dokonaną po wygnaniu babilońskim (JEDP) za końcowe opracowanie Tory i tylko pojedyncze teksty, jak midrasz Rdz 14, były postrzegane jako późniejsze wstawki do tej kluczowej pracy redakcyjnej dokonanej w V wieku (Wellhausen pisał o promulgacji Tory przez Ezdrasza w 444 roku przed Chr.)⁹⁴. Od lat 80. jednak wielu badaczy wskazuje na coraz liczniejsze fragmenty Pięcioksięgu, które pochodzą spoza tradycji P jako teksty pokapłańskie, m.in. na podstawie tego, że ujawniają i zakładają znajomość kompozycji P.

Chodzi o teksty włączone do Pięcioksięgu po kapłańskich materiałach i kapłańskiej redakcji. Celem tych ostatnich dodatków było uzupełnienie tego, co uznano za konieczne do opowiedzenia, oraz aktualizacja, reorientacja, a czasem korekta starszych materiałów zawierających idee, które nie współgrały już z okresem perskim istnienia izraelskiej wspólnoty. Nie mówimy tu o krótkich czy drugorzędnych fragmentach; do bardzo późnej, pokapłańskiej warstwy Pięcioksięgu badacze zaliczają dziś wiele istotnych kompozycyjnie tekstów, takich jak niekapłańskie teksty prehistorii biblijnej (Rdz 1–11) przypisywane Jahwiście (Ska, Blenkinsopp, Weimar, de Pury, Gertz), opowiadanie o przymierzu z Rdz 15 (Römer, Ha, Schmid, Gertz), scenę Akedy z Rdz 22 (Schmid, Levinson), tzw. jahwistyczny dekalog kultowy z Wj 34,11–26 (Blum, Bar-On, Carr, Levinson), duże partie Księgi Liczb (Artus, Carr, Frevel, Römer, Achenbach, Baentsch, Seebass, Kislev, Kiel, a nawet Levine czy Milgrom) czy [część] Pwt 34 (Petersen, Römer, Schmid). Zdaniem badaczy, nie są to wczesne

⁹⁴ Gunkel już w 1910 roku wskazywał na Rdz 14 jako na tekst pokapłański. Wielu podjęło jego tezę o późnym pochodzeniu opowieści o uratowaniu Lota przez Abrahama. Równie późno zaczęto datować Rdz 15, tekst zależny zdaniem wielu od Rdz 14, późniejszy niż i zależny także od Rdz 17 (przymierze Abrahamowe według P). Zestawienie argumentacji zob. M. Köckert, *Gen 15. Vom 'Urgestein' der Väterüberlieferung zum 'theologischen Programmtext' der späten Perserzeit*, ZAW 125 (2013) 42–46.

jahwistyczne czy elohistyczne kompozycje, ale pokapłańskie kompilacje, które łączą w sobie cechy deuteronomiczne (D), kapłańskie (P) i z kodeksu świętości (H)⁹⁵. Dariusz Dziadosz po przeanalizowaniu tradycji o patriarchach pisze:

A zatem wszystko wskazuje na to, że ostateczna wersja tradycji o izraelskich patriarchach jest młodsza nie tylko od deuteronomistycznej historii Izraela (Joz–2 Krl), ale też od tych partii tekstu, które w kompleksie Wj–Pwt rekonstruuja najdawniejsze dzieje narodu wybranego. Obszerne kolekcje przekazów o patriarchach powstały z pewnością po niewoli babilońskiej, prawdopodobnie podczas jednej z ostatnich edycji Pięcioksięgu⁹⁶.

W niedawnym artykule Lipschits, Römer i Gonzalez w trzech różnych metodologicznie podejściach wykazują, że przedkapłańska wersja cyklu Abrahama ogranicza się zaledwie do Rdz 12,10–20 i fragmentów rozdziałów Rdz 13, 16 i 18n. Pozostałe kompozycje w Rdz 12–26, wyjąwszy wstawki P, są pokapłańskie⁹⁷.

Blenkinsopp w dobrze przyjętym wprowadzeniu do Pięcioksięgu z 1992 roku przekonuje, że w wielu miejscach Księgi Rodzaju materiał jahwistyczny jest młodszy od tekstów źródła P. Pisze: „the Priestly strand (P) is basic ... It has been filled out at several points with narrative expansions corresponding to the J of the documentary hypothesis”⁹⁸. Kompozycję nP cyklu Abrahama datuje na czasy średnio- czy późnoperskie lub wczesnohellenistyczne: „We may read the Abraham story in Gen 11:27–25:11 as one chapter in a broadly ranging composition by a temple scribe from sometime in the mid to late Persian or early Hellenistic period”⁹⁹. Podobnie już w latach 70. pisał David Clines¹⁰⁰, a dziś cały szereg badaczy¹⁰¹. Pytanie o stosunek P do J w Księdze

⁹⁵ Na przykład S. Bar-On (Gesundheit), *The Festival Calendars in Exod 23:14–19 and 34:18–26*, VT 48 (1998) 161–195; tenże, *Three Times a Year. Studies on Festival Legislation in the Pentateuch* (FAT 82), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 22n.

⁹⁶ D. Dziadosz, *Tak było na początku*, 285.

⁹⁷ O. Lipschits, Th. Römer, H. Gonzalez, *The Pre-Priestly Abraham Narratives from Monarchic to Persian Times*, „Semitica” 59 (2017) 261–296.

⁹⁸ J. Blenkinsopp, *The Pentateuch*, 93.

⁹⁹ Tenże, *Abraham as Paradigm*, 228.

¹⁰⁰ D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 73–76.

¹⁰¹ Zob. z bibliografią B. Ziemer, *Abram-Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17* (BZAW 350), Berlin: de Gruyter 2005, oraz R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, Wiesbaden: Harrassowitz 2003, 505–508, 547–549, 612–614.

Rodzaju stawia również autor znanego komentarza do Rdz Gordon Wenham, który w artykule pod znaczącym tytułem *The Priority of P* pyta, które ze źródeł było pierwsze. Czy P stanowi komentarz do J, czy to raczej materiał J stanowi wyjaśnienie i uzupełnienie pierwotnego P? Wenhama interesuje nie chronologia bezwzględna (datacja), ale względna, ich wzajemny stosunek. Na podstawie analizy tekstów paralelnych J i P w Księdze Rodzaju stwierdza, że „P material could stand alone, whereas the J material looks like long glosses on the P list”¹⁰²; i dalej: „The cited parallels ... are again more easily explained if P is earlier than J”¹⁰³. Analizy Wenhama (1987), Blenkinsoppa (1992, 1995), Goose’a (1993), Ska (1994), Petersena (1995), Otta (1996 – do Rdz 2–3) i Krügera (1997) oraz nowsze idące ich śladami zgodnie wykazują, że niekapłańska wersja prehistorii biblijnej (Rdz 1–11) jest post-P, a nie pre-P.

Równolegle do identyfikacji coraz większej liczby tekstów nie-P jako post-P rozwija się tendencja przypisywania warstwie post-P tekstów niegdyś należących do P. Chodzi głównie o teksty ksiąg Kapłańskiej i Liczb. Istotne nowsze studia nad tą drugą księgą identyfikują ją całą jako złożoną z warstw pokapłańskiej kompozycji tworzącej pomost między wczesnym dokumentem P a jakąś formą Deuteronomium (Römer, 2002; Achenbach, 2003). Materiał legislacyjny, który tworzy dużą część Księgi Liczb, jest wyraźnie wstawiony najpóźniej – gdyby bowiem powstał równolegle do praw P, nP czy D, powinien być znaleźć się w perykopie synajskiej, gdzie wszystkie podstawowe warstwy Tory lokują swoje prawa. Tymczasem np. rozbudowane przepisy o ofiarach i ślubach w Lb 28–30 pojawiają się niespodziewanie w trakcie wędrówki przez pustynię, choć nie wiążą się ani z narracją, ani z kontekstem. Ogólnie rzecz ujmując, coraz większa liczba tekstów Pięcioksięgu jest przypisywana późnemu pokapłańskiemu stadium jego kompozycji. Materiał Tory bywa dziś dzielony na pre-P, P oraz post-P.

Późną datację zakłada się także dla fragmentów, których manuskrypty (świadkowie tekstu) różnią się od siebie w taki sposób, że ich powstanie jest prawdopodobnie późniejsze niż połączenie P i nP (wczesny IV wiek). Dla przykładu, Julius Popper zauważył już w 1862 roku, że rozbieżni świadkowie tekstu dla opowiadania w Wj 35–40 wskazują na jego rozwój, zmiany i aktywne redagowanie aż do III wieku przed Chr., na długo po złączeniu tradycji P

¹⁰² G.J. Wenham, *The Priority of P*, VT 49 (1999) 245.

¹⁰³ Tamże, 250.

i nP¹⁰⁴. Podobnie jest z harmonizacją tekstów dotyczących prawa o miastach ucieczki w Joz 20,4–6 (brak paraleli w LXX) z Pwt 19,1–13¹⁰⁵. W przypadku niektórych takich fragmentów analizy dowodzą, że nie są to tekstualne błędy czy produkt tłumaczy LXX, ale dobrze udokumentowane pokapłańskie rewizje Pięcioksięgu¹⁰⁶. Z tych badań wynikałoby, że późnoperska redakcja Pięcioksięgu nie była ostatnim etapem jego kompozycji, gdyż jeszcze do III wieku przed Chr. tworzono i dodawano do niego pewne teksty. Dobrym przykładem tego trendu w badaniach nad Pięcioksięgiem jest praca *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* z 2007 roku¹⁰⁷ czy *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* z 2015 roku¹⁰⁸. Pojawiają się też pozycje wskazujące, że Pięcioksiąg jako całość powstał dopiero w III wieku przed Chr. jako owoc wpływów greckich i egipskich. Do reprezentatywnych prac w tym nurcie należy książka Russella Gmirkina *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* z 2006 roku¹⁰⁹ czy praca zbiorowa *The Pentateuch as Torah* z 2007 roku¹¹⁰.

¹⁰⁴ Za: K. Schmid, *Von der Diaskeuse zur nachredaktionellen Fortschreibung. Die Geschichte der Erforschung der nachpriesterschriftlichen Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, w: *The post-priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* (FAT 101), red. F. Giuntoli, K. Schmid, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 1–18.

¹⁰⁵ A. Rofé, *Historico-Literary Criticism Illustrated by Joshua 20*, w: *Empirical Models for Biblical Criticism*, red. J.H. Tigay, Philadelphia: University of Philadelphia Press 1985, 131–147.

¹⁰⁶ Szerzej zob. D. Carr, *Strong and Weak Cases and Criteria for Establishing the Post-Priestly Character of Hexateuchal Material*, w: *The post-priestly Pentateuch*, 19–34.

¹⁰⁷ T. Römer, K. Schmid (red.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, Leuven: Leuven University Press/Peeters 2007.

¹⁰⁸ *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* (FAT 101), red. F. Giuntoli, K. Schmid, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

¹⁰⁹ R.E. Gmirkin, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* (LHB.OTS 433), New York/London: T&T Clark 2006. Autor dowodzi, że Pięcioksiąg został w całości skomponowany w 273–272 roku przed Chr. przez tych samych żydowskich uczonych w Aleksandrii, których późniejsze tradycje zaliczały do tłumaczy Septuaginty. Podstawowym dowodem jest tu literacka zależność Rdz 1–11 od *Babyloniaca* Berossusa (278 przed Chr.), a opowieści o exodusie od *Aegyptiaca* Manethona (ok. 285–280 przed Chr.) – źródeł dostępnych w wielkiej bibliotece w Aleksandrii – oraz dane geopolityczne zawarte w tablicy narodów (Rdz 10).

¹¹⁰ G.N. Knoppers, B.M. Levinson (red.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake: Eisenbrauns 2007. Jest to zbiór 14 artykułów, które powstanie Pięcioksięgu wiążą zgodnie z czasami Achemenidów i hellenistycznymi

Liczni badacze dochodzą do przekonania, że za istotnymi sekcjami Pięcioksięgu stoją młodsze okresy izraelskiej historii, zwłaszcza okres perski (a nawet hellenistyczny) jako prawdopodobne tło wielu jego tekstów. Zaowocowało to dużą zmianą w badaniach. Już nie odległa przeszłość izraelskich dziejów jest pierwotną sceną ukształtowania się Pięcioksięgu; raczej jego rozwój kompozycyjny jest późny i był kontynuowany jeszcze w czasach perskich i helleńskich. W tych wiekach i w tych okolicznościach judejska wspólnota powygnaniowa zgromadziła teksty swego dziedzictwa kulturowego i połączyła starożytne opowiadania z dodatkami stworzonymi *ex novo*, które odzwierciedlały jej aktualną sytuację historyczną. Rezultatem jest Pięcioksiąg, jaki znamy dzisiaj.

14. Praca redaktorów: przekaziele czy oryginalni autorzy?

Ostatnim wątkiem, którego nie można pominąć w studium złożonej kompozycji Pięcioksięgu, jest praca redaktora bądź redaktorów. Przytoczone powyżej analizy wskazują, że praca kompilacyjna i redaktorska nad nim nie ograniczała się do przekazu starszych tradycji oraz ich ewentualnego uzupełnienia i połączenia, ale była oryginalną pracą twórczą. Badania Pentateuchu w czasach klasycznej hipotezy dokumentów interesowały się głównie najstarszymi źródłami, zwłaszcza Jahwistą. Studia nad księgami historycznymi chętnie odsłaniały najstarsze źródła, odkładając na bok fragmenty pochodzące od późniejszych redaktorów, które utrudniały drogę do „pierwotnego i historycznego opisu”. Dziś perspektywa badawcza została odwrócona niemal o 180 stopni: badacze skupiają się głównie na redakcjach i edycjach, dostrzegając, że redaktor to nie tylko wydawca starszych tekstów, składacz czy kompozytor, ale oryginalny twórca i nowator. Wellhausen zakładał istnienie co najmniej trzech redakcji, które przyczyniły się do powstania Pięcioksięgu. Według niego, najpierw była edycja, która połączyła J i E (JE), następnie działał Deuteronomista (JED), a w końcu redakcja kapłańska dokonała kompilacji dokumentu P z resztą pierwotnego Pięcioksięgu. Samym redakcjom i ich autorom Wellhausen nie przypisywał jednak żadnego udziału w rozwoju myśli teologicznej. Tymczasem w miarę rozwoju badań diachronicznych coraz wyraźniej nasuwało się pytanie o niezgodności w poglądach teologicznych poszczególnych

mi. W tym duchu zob. też L.L. Grabbe (red.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* (JSOTSup 317), Sheffield: Sheffield Academic Press 2001.

autorów. Domagało się ono wyjaśnienia metod i logiki, jakimi kierowali się kolejni kompilatorzy Pięcioksięgu – tym samym praca redakcyjna przestała być postrzegana jako proste składanie różnorodnego materiału, a zaczęła być traktowana jako przemyślana synteza i próba wyśrodkowania czasem różniących się od siebie poglądów¹¹¹.

Dziś badania Pentateuchu i ksiąg historycznych kierują się w stronę najpóźniejszych redakcji. Wzrasta przekonanie, że nie było podziału pracy na autorów i redaktorów. Spostrzeżenie to wyraża David Clines:

It seems to me very artificial to suppose that there were two classes of writers in ancient Israel, original authors who had had a good university education and were able to write unitary works, and mere redactors who had learned no more at the local polytechnic than how to cobble together a bit carelessly the work of real authors. ... The opposition between authors and redactors is a false one¹¹².

Redakcja Pięcioksięgu okazuje się procesem, w którym brali udział oryginalni autorzy i pisarze, którzy nie wahali się interpretować, poprawiać czy zmieniać kształt i wymowę starszych tradycji, jak i tworzyć zupełnie od nowa. Ta innowacyjna koncepcja roli redaktorów jest konsekwencją przyjętej w Europie hipotezy fragmentów. Jeśli Pięcioksiąg tworzą pierwotnie niezależne, ograniczone w treści tradycje (jak cykl Jakuba, opowieść o Abrahamie czy epizod exodusu), to praca redaktora okazuje się kluczowa. To on układa, łączy, poprawia i uzupełnia pierwotne przekazy tak, że tworzą one finalnie nową całościową wizję – poszczególne części i przekazy są odtąd postrzegane w ramach tej całości. Takim redaktorem-twórcą jest w moim przekonaniu autor kapłański.

Dodatkowych danych dostarcza analiza wykorzystania źródeł przez starożytnych redaktorów-pisarzy. Posiadamy dziś kilka dzieł ze starożytnego Bliskiego Wschodu, które są redakcją wcześniejszych tekstów: różne wersje eposu o Gilgameszu, Księgi Kronik i ich *Vorlage* w postaci ksiąg Samuela i Królewskich, Zwój Świątynny i jego pierwotne źródła w Pięcioksięgu, Księgę Jubileuszów i jej pierwowzór w postaci ksiąg Rodzaju i Henocha itp. Badanie tego typu tekstów pokazuje, że zjawisko zestawiania obok siebie niezależnych

¹¹¹ J. Lemański, *Pięcioksiąg. Próba syntezy współczesnych badań*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 38 (2005) 23.

¹¹² D.J.A. Clines, *What Do We Really Want to Know about the Pentateuch?*, wystąpienie podczas konferencji „Sources of the Pentateuch: Ancient Writings, Modern Constructs SBL International Meeting”, Wiedeń, 24 lipca 2007, 3 (dostępne na academia.edu).

źródeł jest niezwykle rzadkie, jeśli w ogóle zachodzi¹¹³ – a przecież to założenie stanowiło podstawę klasycznej hipotezy dokumentów Wellhausena (np. równoległe zestawienie źródeł J i E czy J i P). Nie mamy też do czynienia z dodawaniem do siebie gotowych jednostek, jak sugerowano np. w przypadku cyklu Jakuba i cyklu Józefa w Rdz. Raczej obserwujemy daleko idącą ingerencję autorów-redaktorów w pierwotne źródła – ich modelowanie, łącznie z wycinaniem niepożądaných fragmentów i dopisywaniem czy dodawaniem odpowiednich. Te same strategie redakcji są stosowane w Mezopotamii, w biblijnym Izraelu i w czasach drugiej świątyni – nigdzie nie zaobserwowano wiernego zestawienia i przekazania pełnych źródeł. Gdy te spostrzeżenia przeniesiemy do badań Pięcioksięgu, błędem wydaje się zakładanie, że jego pierwotne źródła są w nim obecne nienaruszone. Raczej praca „redaktora” Pięcioksięgu polegała na swobodnej ingerencji w dostępne odziedziczone materiały. Takim kreatywnym autorem i redaktorem Tory jest autor kapłański, co pokażę w następnych rozdziałach pracy.

Podsumowując, do końca lat 60. hipoteza dokumentów była rozwijana i modyfikowana głównie przez niemieckojęzyczną biblistykę protestancką, a biblistyka katolicka i żydowska podchodziły do jej wniosków sceptycznie. Dziś pozycje całkowicie się odwróciły. Obrońcami hipotezy dokumentów są badacze katoliccy i żydowscy, natomiast niemieckojęzyczni badacze protestanccy, którzy dali światowej biblistyce model dokumentów, pod koniec XX wieku go zanegowali, wykazując, że teza o kilku niezależnych tradycjach, które równoległe opowiadają historię początków Izraela, nie zgadza się z aktualnym stanem badań nad tekstem Biblii, z tym, co dziś wiemy o historii Izraela, jego piśmiennictwie, rozwoju literatury biblijnej i o samym Pięcioksięgu. Różnica między hipotezą dokumentów a nowo powstałymi europejskimi podejściami nie leży w pytaniu, czy Pięcioksiąg zawiera niezależne źródła. Dotyczy ona zasadniczo pytania: ile i jakiego rodzaju źródła go tworzą i jak najlepiej zrekonstruować proces ich kompilacji i redakcji. Zwolennicy hipotezy dokumentów Wellhausena ograniczają się często do trzech lub, dodając D, czterech źródeł i jednego lub więcej redaktorów, którzy w zasadzie skompilowali prawie gotowe teksty. Nowsze hipotezy liczą się z większą liczbą źródeł. Takie podejście

¹¹³ D.M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, New York: Oxford University Press 2011, 74.

przypisuje też więcej fragmentów i więcej twórczej autorskiej pracy redaktorom aktualnej wersji Pentateuchu.

Nowe modele wyjaśniające genezę Pięcioksięgu opierają się na trzech zasadniczych fazach jego rozwoju. Okres predeuteronomiczny traktowany jest jako etap tworzenia się poszczególnych tradycji i ich stopniowego rozwoju (jak cykl Jakuba czy cykl Abrahama). Drugi etap to okres powstawania dokumentów D i P – w pewnym stopniu konkurencyjnych wobec siebie – oraz początki redagowania przez nie wcześniejszych i często izolowanych tradycji. Trzeci etap to rozłożony przynajmniej na dwa wieki proces dodawania i redagowania zastanego materiału z dużym udziałem szkoły kapłańskiej, ale nie tylko, aż do końcowej redakcji Tory nie wcześniej niż w połowie IV wieku przed Chr.



Rozdział II

Zasadnicze cechy pisma kapłańskiego

W przeciwieństwie do niektórych starożytnych utworów mezopotamskich, jak epos o Gilgameszu, biblijne teksty Pięcioksięgu nie kończą się kolofonem z imieniem autora czy skryby, który je spisał. Pozostają anonimami, a raczej pseudonimami, odkąd Pięcioksiąg został przypisany Mojżeszowi. Nie wiemy, kto, gdzie i kiedy je skomponował ani zredagował, jedynie więc, co możemy powiedzieć o autorze (autorach), musi wynikać z analizy samego tekstu.

Materiał kapłański zawsze był najłatwiej rozpoznawalną warstwą Pięcioksięgu, a to ze względu na: 1) hieratyczny i zdyscyplinowany styl, 2) specyficzne słownictwo i powtarzalne formuły oraz 3) tematyczne i teologiczne zainteresowania. Jest w Pentateuchu wyróżniającym się korpusem i z tego względu najbezpieczniejszym, jeśli idzie o nazwanie go dokumentem czy źródłem. Materiał ten można stosunkowo łatwo pogrupować na trzy zbiory: 1) elementy narracyjne, 2) genealogie, 3) regulacje dotyczące kultu – w których przeplatają się podobne idee i sympatie. W kilku miejscach opowiadanie P jest splecione z opowiadaniem nP (np. potop w Rdz 6–9, tablica narodów w Rdz 10 czy plagi w Wj 7–11). W pozostałych fragmenty przypisywane autorowi kapłańskiemu da się wyróżnić z kontekstu. Główne teksty tradycyjnie określane jako P to kolejno:

- 1) w prehistorii biblijnej: stworzenie (Rdz 1,1 – 2,4a), genealogia Setytów (Rdz 5,1–28.30–32), potop (Rdz 6–9, z nP), tablica narodów (Rdz 10, z nP);

- 2) w historii patriarchów: genealogia Abrama (Rdz 11,10–27), przymierze obrezania (Rdz 17), zakup Makpeli (Rdz 23); śmierć Abrahama (Rdz 25,7–10); potomkowie Izmaela (Rdz 25,12–17); wizyta Jakuba w Betel (Rdz 35,1–15); śmierć Izaaka (Rdz 35,27–29); potomkowie Ezawa (Rdz 36,1–8); genealogia synów Jakuba (Rdz 46,6–27); śmierć Jakuba (Rdz 49,29–32). Brak w P postaci i historii Józefa;
- 3) w Księdze Wyjścia: wstęp (1,1–5.7n), powołanie Mojżesza (6–7, z nP), plagi egipskie (7–11, z nP), pascha i exodus (12–14, z nP), manna (16), Synaj (19,1n i 24,15–18), projekt sanktuarium (25–31), budowa sanktuarium (35–40);
- 4) w Księdze Kapłańskiej: rytuał ofiar (1–7); kapłaństwo (8–10); rytuał czystości (11–15); dzień prześlągania (16); kodeks świętości (17–26); dodatki (27);
- 5) w Księdze Liczb: obóz Izraela (1–10), szpiedzy (13–14), bunt Koracha (16), lewici (17–18), czerwona krowa (19), Zimri i Kozbi (25), dodatki (26–36);
- 6) w Księdze Powtórzonego Prawa: śmierć Mojżesza (34,1.7–9);

Ten wykaz to zakres literatury kapłańskiej w Pięcioksięgu zgodny z hipotezą dokumentów, która widzi zakończenie P w Pwt 34. Taką rekonstrukcję zawartości P przeprowadzili m.in. Martin Noth¹¹⁴, Karl Elliger¹¹⁵ i Norbert Lohfink¹¹⁶, a za nimi przyjęły ją introdukcje i komentarze biblijne. W ramach tego korpusu dokonano podziału na podstawowe pismo kapłańskie oraz kapłańskie uzupełnienia. W dalszej części pracy rozwinę te wątki.

1. Dlaczego autor kapłański pisze tak schematycznie?

Szczególną cechą pisarskiego stylu P jest schematyczny język obfitujący w powtarzane formuły i szablonowy sposób prowadzenia narracji. Z tego też

¹¹⁴ M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart: Kohlhammer 1948, 17n. To samo w: tenże, *A History of Pentateuchal Traditions*, tłum. B. Anderson, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall 1972, 18n.

¹¹⁵ K. Elliger, *Sinn und Ursprung der priestlichen Geschichtserzählung*, ZThK 49 (1952) 121–143, tu 121 (= *Kleine Schriften zum Alten Testament*, red. H. Gese, O. Kaiser, Munich: Kaiser 1966, 174–198, tu 174).

¹¹⁶ N. Lohfink, *Die Priesterschrift und die Geschichte*, w: *Congress Volume. Göttingen 1977* (VTSup 29), red. J.A. Emerton; Leiden: Brill 1978, 183–225 (= *The Priestly Narrative and History*, w: tenże, *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Edinburgh: T&T Clark / Minneapolis: Augsburg Fortress 1994, 145, n. 29).

powodu wśród niektórych badaczy Biblii jest on postrzegany jako „monotonny, suchy, formalny, powtarzający ciągle na nowo te same stereotypowe formuły”¹¹⁷ czy „suchy i monotony, niezdradzający żadnego zaangażowania uczuciowego i często posługujący się tymi samymi zdaniem lub wyrażeniami”¹¹⁸. Takie ujęcie sprawy nie oddaje autorowi sprawiedliwości, gdyż kapłański styl pełni doniosłą funkcję literacką i teologiczną, do tego stopnia, że niektórzy egzegeci klucza do zrozumienia przesłania P szukają właśnie poprzez analizę jego formuł¹¹⁹. Gerhard von Rad w *Teologii Starego Testamentu* swą intuicję w tym względzie wyraził tak: „Chłód i sztywność opisu bynajmniej nie dowodzą – dlatego tylko, że cechy te mniej nam dzisiaj przypadają do gustu – iż w dziele tym nie dochodzą do głosu prawdziwe teologiczne zamiary względem historii”¹²⁰. Egzegeta nie skonkretyzował tej obserwacji, spróbujmy zatem wskazać znaczenie używanych w P formuł na kilku przykładach.

Mowy Boga. Kluczową kapłańską formułą są mowy Boga. Tworzą one szkielet materiału P i wyznaczają program narracyjny jego opowiadań, znacząco wpływając na kształt fabuły¹²¹. Najczęściej mają postać „Powiedział Bóg do...” – ... ויאמר אלהים ל... lub ... וידבר יהוה אל... Mowy Boga stają się w P wyznacznikiem jednostki literackiej i narracyjnej, jako że formuła pojawia się najczęściej na początku pewnego dającego się wyodrębnić fragmentu biblijnego, opisującego czy to jakiś przedmiot, wymóg kultu, czy jakieś wydarzenie¹²². David Baker pod koniec lat 70. pokazał, jak kapłańskie formuły wprowadzające

¹¹⁷ P.G. Duncker, *Introduction to the Pentateuch*, w: Harper' Com, 163.

¹¹⁸ J.S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1987, 39. Podobny wydzźwięk mają słowa M. Michaela w jego charakterystyce źródła kapłańskiego: „Their style is generally formal, measured, unimaginitive and repetitive”; zob. M. Michael, *Genesis*, Wilmington, Delaware: M. Glazier 1984, 17.

¹¹⁹ W. Brueggemann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, ZAW 84 (1972) 397–413, czy J. Blenkinsopp, *The Structure of P*, 275–292.

¹²⁰ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986, 187.

¹²¹ Mowy Boga nie są w Biblii hebrajskiej charakterystyczne wyłącznie dla P, choć są tu szczególnie eksploatowane. To częsta forma literacka w Biblii, sposób, aby dłuższe lub krótsze wypowiedzi poetyckie czy pisane prozą włożyć w usta Boga. W ten sposób autor biblijny autorytatywnie pouczał, napominał czy dawał interpretację teologiczną wydarzeń historycznych.

¹²² Zob. np.: Wj 6,10; 7,1.14; 8,1; 9,1; 10,1; 11,1; 12,1; 13,1; 14,1; 16,4; 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12; Kpł 1,1; 4,1; 5,14.20; 6,1.12.17; 7,22.28; 8,1; 11,1, 12,1; 13,1; 14,1; 15,1; 16,1 itd.

mowę Boga służą jako „division markers in the Priestly legal corpus”¹²³. Casper Labuschagne, analizując wszystkie formuły Bożej mowy w Pięcioksięgu, pisał:

The divine speech formulas in the Tetrateuch occur in an elaborate, coherent, and consistent network of clusters with fixed patterns, where they function as a deliberate literary device to give unity and structure to the narrative and legal material in Genesis–Numbers¹²⁴.

Pierwszą więc zaletą schematycznego języka P jest tworzenie zauważalnych dla czytelnika struktur literackich, podział materiału na sekcje. Gdy takich Bożych przemów jest siedem, co się zdarza w nieprzypadkowych okolicznościach¹²⁵, to do zadania tworzenia porządku dochodzi cel programowy i teologiczny: wewnątrzkapłańskich powiązań pomiędzy tekstami z taką samą strukturą przemów. Autor P buduje sieć związków międzytekstowych przez wykorzystanie np. formuły Bożej przemowy. Szerzej omówię to zjawisko dalej na konkretnych przykładach. Gdy mowy Boże zawierają nakazy i rozkazy, te zostają niemal natychmiast wypełnione:

- Rdz 6,13n: *Bóg rzekł do Noego ... zbuduj sobie arkę z drzewa żywicznego, uczyni w arce przegrody i powlec z ją smołą wewnątrz i zewnątrz.*
- Rdz 6,22: *I Noe wykonał wszystko tak, jak Bóg polecił mu uczynić.*
- Wj 25,1: *Pan przemówił do Mojżesza: „Powiedz Izraelitom, aby zebrali dla Mnie daninę”.*
- Wj 35,4n: *Tak przemówił Mojżesz do całego zgromadzenia Izraelitów: „Oto co nakazał Pan mówiąc: Dajcie z dóbr waszych daninę dla Pana”.*

W Rdz 1 sprowadzają się one do dziesięciu krótkich rozkazów, natychmiast ucieleśnionych (Rdz 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29), co psalmista ujmie tak: *Przez słowo Pana powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego* (Ps 33,6). Gdy natomiast zawierają zapowiedź lub obietnice, te zostają

¹²³ D.W. Baker, *Division Markers and the Structure of Leviticus 1–7*, w: *Studia Biblica. Papers on the Old Testament and Related Themes*, t. 1 (JSOTSup 11), red. E.A. Livingstone, Sheffield: JSOT Press 1979, 9–15.

¹²⁴ C.J. Labuschagne, *The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch. The Key to its Literary Structure*, VT 32 (1982) 280. Zob. też tenże, *Additional Remarks on the Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch*, VT 34 (1984) 91–95, a także krytykę jego artykułów przez P.R. Daviesa i D.M. Gunna, *Pentateuchal patterns. An examination of C.J. Labuschagne’s theory*, VT 34 (1984) 399–406, oraz odpowiedź Labuschagne’a: *Pentateuchal patterns. A reply to P.R. Davies and D.M. Gunn*, VT 34 (1984) 407–413.

¹²⁵ Praktycznie tylko w kontekście sanktuarium Jhwh i kapłaństwa: Wj 25–31; 39; 40 i Kpł 8.

rychło zrealizowane (por. Rdz 6,13 i 7,11). Autor kapłański pokazuje, jak skuteczne i sprawcze jest słowo Boże. Jest to to samo słowo, które Bóg wypowiada na początku, w akcie stworzenia, i któremu wszystko się doskonale poddaje. Mowa Boga wskazuje, że dany nakaz pochodzi od Niego, cieszy się zatem najwyższym możliwym autorytetem. Nieposłuszeństwo grozi wprowadzeniem do świata chaosu i atakiem ze strony świętości (jak to spotkało np. Nadaba, Abihu czy synów Koracha). Akcent na ten Boży przymiot spowodował, że nawet upór faraona w narracji o plagach egipskich jest ukazany jako zadekretowany przez Boga: *trwał faraon w uporze, jak powiedział Jhwh* (Wj 7,13.22; 8,11.15; *passim*).

Schemat rozkaz–wypełnienie. Z Bożą przemową związana jest w P formuła wypełnienia czy zakończenia (*Schlussformeln*), mająca najczęściej postać: „X uczynił wszystko, jak mu nakazał Jhwh”, czy też, od kiedy większość nakazów przychodzi przez Mojżesza: „X uczynił wszystko, jak nakazał Jhwh Mojżeszowi”, a czasem po prostu: „jak nakazał Jhwh”¹²⁶. To sprzężenie pomiędzy słowem wypowiedzianym przez Boga a jego niechybnym wypełnieniem (wyjątkowo pada stwierdzenie o niewykonaniu tego, co nakazał Pan, w przypadku faraona) jest w materiale kapłańskim charakterystyczne¹²⁷. Zasadę tę nazwano „rozkaz–wypełnienie” (łac. *dictum–factum*; niem. *Wort und Erfüllung*; ang. *command–execution*). Schemat ten jest częstym elementem w korpusie P, choć nie dystynktywnym dla niego. I tak, w poemacie o stworzeniu świata (Rdz 1) *dictum–factum* stanowi kręgosłup całego opowiadania: Boże słowo-rozkaz kończy się wypełnieniem, co P zaznacza siedmiokrotnie użytą lakoniczną formułą: כן ויהי – *I stało się tak*. Czytając heksaameron, ma się wrażenie, że chodzi tak naprawdę o przedstawienie jednego zasadniczego zajścia: rozkazu Bożego i jego wypełnienia.

Według tego samego schematu przebiega budowa arki przez Noego: elementy konstrukcyjne i wymiary zostają mu szczegółowo podyktowane przez Boga (Rdz 6,13–21 P). Bóg rozkazał, *a Noe wykonał wszystko tak, jak mu Jhwh*

¹²⁶ Szerzej na temat formuły zob. C. Westermann, *Genesis 1–11* (BK.AT 1/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974, 111–130; B.W. Anderson, *A Stylistic Study of the Priestly Creation Story*, w: *Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology*, red. G.W. Coats, B.O. Long, Philadelphia: Fortress Press 1977, 151n; M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, 79–81.

¹²⁷ P. Weimar, *Studien zur Priesterschrift*, 56–59; B. Lemmelijn, *The So-called ‘Priestly’ Layer*, 500n.

nakazał, tak wykonał (Rdz 6,22 P). Występuje on również w opowiadaniu o powtórnej wizycie Jakuba w Betel (Rdz 35,1–15 P). Bóg nakazuje Jakubowi zbudować ołtarz (Rdz 35,1); Jakub (jak Mojżesz, schodząc z Synaju) przekazuje Jego rozkaz swym towarzyszom (Rdz 35,2n); następuje wykonanie nakazu – budowa sanktuarium (Rdz 35,6n i 14) i teofania (Rdz 35,9–12; por. też Rdz 12,7 i 13,18; 26,24n; 28,10–22). Zbuntowana postawa faraona w korpusie plag jest natomiast jakby negatywną aplikacją omawianej zasady. Światem i jego porządkiem rządzi schemat Bożego rozkazu i jego egzekucji: słowo staje się ciałem.

Najbardziej wydatnie schemat ten wykorzystany jest w opowiadaniu o budowie sanktuarium Jhwh na pustyni. Tu poszczególne zdania i mowy Boże doczekają się dosłownej realizacji. Narracja ta jest jedną z najdłuższych i najdokładniejszych tego typu schematycznych narracji w całej literaturze starożytnej.

Wj 25–27 i 30–31 Nakaz wykonania przybytku i sprzętów	Wj 35–38 Wykonanie przybytku i sprzętów
Wj 28 Nakaz wykonania szat kapłańskich	Wj 39 Wykonanie szat kapłańskich
Wj 29 Nakaz wyświęcenia kapłanów	Kpł 8 Wyświęcenie kapłanów
Wj 40,1–16 Nakaz postawienia sanktuarium	Wj 40,17–38 Postawienie sanktuarium

Znaczne partie tekstu Wj 35–39 są niemal dosłownym (w formie czasu dokonanego) powieleniem analogicznych fragmentów z rozdziałów 25–31, np.:

- Wj 27,1: *I zbudujesz ołtarz z drzewa akacjowego, mający pięć łokci długości i pięć łokci szerokości. Ołtarz będzie kwadratowy, na trzy łokcie wysoki...*
- Wj 38,1: *I zbudował ołtarz z drzewa akacjowego, mający pięć łokci długości i pięć łokci szerokości. Ołtarz był kwadratowy, na trzy łokcie wysoki...*

Rzeczywiście *Mojżesz uczynił wszystko tak, jak mu nakazał Jhwh, tak uczynił* (Wj 40,16). Tekst hebrajski pokazuje, że analogiczne fragmenty nie są przypadkowe czy swobodne, ale odzwierciedlają rzemieślniczą pracę autora polegającą na odwzorowaniu formuł zdaniowych. Schemat boski rozkaz–ludzkie wypełnienie w kontekście erekcji świątyni jest częstym motywem literatury bliskowschodniej. W utworach na ten temat wśród wielu podobnych idei występuje sekwencja rozkaz–wypełnienie, nierzadko uzupełniona o element

trzeci: teofanię. Analiza porównawcza w tym zakresie nasuwa wniosek, że jest to w miarę stały wzorzec opisu budowy świątyni w starożytności¹²⁸. Pod względem literackim kompozycja taka przypomina znane od głębokiej starożytności utwory schematyczne, w których opis wykonania jest niemal dosłownym powtórzeniem uprzednio danego polecenia boskiego¹²⁹. Powrócę do tego wątku w rozdziale V, gdy mowa będzie o przybytku Jhwh.

Materiał kapłański opiera się zasadniczo na zespoleniu rozkazu czy obietnicy Bożej i wypełnieniu ich według Bożego planu. Tę zasadę można zaobserwować tak w skali makro (np. przykazanie dane człowiekowi, aby zaludniał ziemię i czynił ją sobie poddaną), jak i mikro (np. w poleceniu obrzezania domowników Abrahama, który zaraz zostaje pieczołowicie zrealizowany). Wzorowym obrazem tego zespolenia jest polecenie z heksaemeronu: יְהוָה – *Niech się stanie*, i odpowiedź: וַיַּעַשׂ – *I stało się*. Sean McEvenue, omawiając formułę wypełnienia w P, z jakichś powodów pomija schemat rozkaz–wypełnienie w Rdz 1; być może dlatego, że tu Bóg sam wypełnia swoją zapowiedź. Daje za to obszerny wykaz i analizę tego elementu kapłańskiej sztuki narracyjnej w opowiadaniu o ustanowieniu namiotu spotkania w Wj 25–31 i 35–40¹³⁰. Zrozumienie funkcjonowania tego schematu wewnątrz całości korpusu P niesie znaczące konsekwencje dla rozumienia poszczególnych tekstów. Dobrym przykładem jest odejście od postrzegania Rdz 1 jako dwóch pierwotnie niezależnych opowiadań: jednego o stwarzaniu przez słowo (*Wortbericht*), a drugiego o boskich czynach stwórczych (*Tatbericht*)¹³¹.

¹²⁸ Zob. np. V.A. Hurowitz, *The Priestly Account of Building the Tabernacle*, JAOS 105 (1985) 26n.

¹²⁹ T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 169.

¹³⁰ S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AB 50), Roma: Biblical Institute Press 1971, 19.

¹³¹ Swego czasu badania nad Rdz 1 zdominowała hipoteza dwóch pierwotnych wersji: starszej, mniej dojrzałej pod względem teologicznym relacji o czynach stwórczych Jhwh (*Tatbericht*) i młodszej, podporządkowującej treść dawnego przekazu swemu opowiadaniu o słowie-rozkazie (*Wortbericht*); zob. B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments I*, Tübingen: Mohr Siebeck 1905, 349; M. Lambert, *A Study of the First Chapter of Genesis*, HUCA 1 (1924) 3–12. O ile w pierwszej połowie XX wieku przyjęła się ona bardzo szeroko (Schmidt, von Rad, Noth i inni), o tyle w drugiej została odrzucona. Szerzej zob. J. Rodrigues, *De relatione inter „Wortbericht” et „Tatbericht” in Gen 1,1–2,4a*, VD 45 (1967) 257–280; H. Lubczyk, *Wortschöpfung und Tatschöpfung*, BL 6 (1965) 191–208; O. Loretz, *Wortbericht-Vorlage und Tatbericht-Interpretation im Schöpfungsbericht Gen 1:1–2:4a*, UF 7 (1975) 279–287; B.W. Anderson, *A Stylistic Study*, 151; Ch. Levin, *Tatbericht und Wortbericht in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung*, ZThK 91 (1994) 115–133.

Innym przykładem formuły kapłańskiej o istotnym znaczeniu strukturalnym jest ... ואלה תולדת – *Oto dzieje...*, z towarzyszącą jej niekończącą się debatą o wyjątkowym jej położeniu w Rdz 2,4a¹³². Kapłańskie genealogie pełne są powracających zwrotów, jak ויולד בנים ובנות, וימית (ויהיו כל ימי) ויהיו ימי, ויולד בנים ובנות, jak w Rdz 2,4a¹³². Kapłańskie itineraria (uwagi o wędrówce) rejestrujące przejście Izraelitów z Egiptu do Synaju (Wj 12,37a; 13,20; 14,2a; 15,22a; 16,1; 17, 1; 19,2a) i z Synaju do stepów Moabu (Lb 10,12; 20,1a; 20,22; 21,10; 22,1) są także formułami: „wyruszyli Izraelici z [nazwa A] i rozbili obóz pod [nazwa B]”. Precyzyjne zliczenia, liczby, daty, miary, a szerzej systematyka i powtórzenia są charakterystyczną cechą materiału kapłańskiego Pięcioksięgu. Są one wyrazem poszukiwania porządku i wzorca wpisanego przez Boga w stworzony świat, który autor próbuje odnaleźć i na podstawie którego formułuje prawa oraz wyciąga istotne wnioski teologiczne. Cechą wyróżniającą P jest umiłowanie wszelkich elementów podkreślających porządek świata, historii i życia na ziemi. Do tego należy dodać kapłańskie słownictwo techniczne, czyli własne określenia i terminy, np. na osobę, zgromadzenie, plemię czy różne rodzaje własności. Źródło kapłańskie używa terminów w specyficzny dla siebie sposób, różny od tego występującego w innych miejscach Biblii. Posługuje się także szczególną składnią. Najbardziej rozpowszechnioną cechą budowy zdania w P jest struktura chiastyczna, np. ויקרא אלהים לאור יום // ולחשך קרא לילה (Rdz 1,5)¹³³. O ile sam chiasm jest figurą dobrze znaną w Biblii, o tyle – jak wykazuje Lina Petersson – P posługuje się czterema specyficznymi tylko dla siebie jej rodzajami. Zdaniem autorki,

¹³² Formuła zawsze pojawia się na początku, a tu wydaje się występować na końcu poematu o stworzeniu. Choć najczęściej mówi się o dziesięciu takich formułach P w Księdze Rodzaju rozłożonych równo po połowie na prehistorię biblijną (Rdz 1–11) i dzieje patriarchów (Rdz 12–50), to *de facto* jest ich jedenaście (Rdz 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1; 36,9; 37,2), a dwunasta w Lb 3,1. Szerzej na jej temat zob. G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch. Literarisch untersucht und theologisch gewertet* (BWANT 13), Stuttgart/Berlin: Kohlhammer 1934, 33–40; E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 38n; P. Weimar, *Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, BZ 18 (1974) 65–93; tenże, *Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte*, ZAW 86 (1974) 174–203; S. Tengström, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 17), Lund: Gleerup 1982; J.L. Ska, *De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal*, Bib 76 (1995) 400n; D. Carr, *Βίβλος γενέσεως Revised. A Synchronic Analysis of Patterns in Genesis as Part of the Torah*, ZAW 110 (1998) 159–172 i 327–347.

¹³³ Szerzej zob. L. Petersson, *Priestly source of the Pentateuch*, w: *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, t. 3, red. G. Khan, Leiden: Brill 2013, 230–232. Artykuł encyklopedyczny jest wyciągiem z jej pracy doktorskiej poświęconej syntaksie czasownika w źródle P Pięcioksięgu.

„The chiasmic pattern with repetition of the same verbal root is typical of P on account of both its frequency (there are some 190 examples) and variety of functions”¹³⁴.

Formuły i schematyczny styl to jedna z ważniejszych cech wyróżniających materiał kapłański spośród innych warstw Pięcioksięgu. To właśnie formuły – powtarzane słowa i zwroty – nadają tekstowi efekt „echa”. To frazy organizujące strukturę opowiadania. Ich funkcja mnemotechniczna ułatwia odbiór i umożliwia szybsze zapamiętanie przekazu. Schematyczne słownictwo i styl – jak w matematyce czy każdej innej dziedzinie posługującej się systemem własnych sformalizowanych zdań – sprzyja budowaniu spójnego i łatwego do opanowania wspólnego języka myśli i idei. Jeśli używamy stale tych samych struktur gramatycznych, tego samego słownictwa i identycznych formuł, to z czasem budujemy spójny słownik danej dziedziny wiedzy. Autorowi P taki język posłużył do wyrażenia istotnych koncepcji kapłańskich, mógł też funkcjonować na zasadzie podpisu, być rodzajem kryptoautografii oraz identyfikacji własnego środowiska. Styl kapłański pełni więc funkcje strukturalne, perswazyjne, teologiczne, identyfikacyjne i mnemotechniczne. Poprzez nie autor modeluje swój materiał, któremu nadaje historiozobawczy kierunek i własne znaczenie.

2. Ezoteryczny język narracji P

Teksty kapłańskie Pięcioksięgu są mało dynamiczne, za to odzwierciedlają niepospolitą dyscyplinę i samoświadomość tej szkoły pisarskiej. P chętnie korzysta z list i genealogii jako bardzo ekonomicznej formy narracji. Fabułę oraz bohaterów drugorzędnych ogranicza do minimum, a herosi pierwszoplanowi, jak Noe, Abraham, Mojżesz czy Aaron, są albo czarni, albo biali, pozbawieni praktycznie portretu psychologicznego. McEvenue podsumowuje drobiazgowo badania stylu opowiadań P, podkreślając takie jego cechy, jak: tendencja do redukcji jakościowej strony narracji do minimum; akcja zastąpiona jest ideą, dialogi dyskursem, a niepewność i związane z nią napięcie symetrią. Nieobecne są tu wszelkie aspekty wewnątrzosobowe oraz reakcje psychologiczne, a wartości emocjonalne ustępują rozumowym, retorycznym¹³⁵. Termin „narracja” czy „opowiadanie” nabiera więc innego charakteru niż w niekapłańskim

¹³⁴ Tamże. Badaczka wymienia następnie rodzaje chiazmu charakterystycznego dla tekstów P.

¹³⁵ S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 182.

Tetrateuchu lub dziele deuteronomistycznym. Pisarz P nie jest literatem ani dziejopisarzem pokroju autora Księgi Hioba czy Joz-2 Krl.

W redukcji głębi psychologicznej bohaterów, w wielości powtórzeń, podkreślaniu symetrii i silnym wydzźwięku dydaktycznym McEvenue dostrzega cechy współczesnej literatury dziecięcej. Porównanie to byłoby nawet trafne, gdyby zatrzymać się na pierwszym, zewnętrznym odczytaniu materiału kapłańskiego. Tymczasem P używa formuł, powtórzeń i symetrii, by sygnalizować – choć nie wprost – swój zamysł teologiczny i postrzeganie historii zbawienia. Nazywam to ezoterycznym językiem P. Literatura kapłańska została napisana przez pisarza, po czym uzupełniona i zredagowana przez ugrupowanie, które ma własny język stosowany do wyrażania niezachwianych zasad religijnych i liturgicznych. Podobnie jak inna grupa, która wypracowała Deuteronomium, szkoła kapłańska ma unikalny styl, słownictwo i przekaz teologiczny, ale dodatkowo odróżnia ją to, że nie formułuje swoich reguł i założeń wprost. Prezentuje głębokie spojrzenie na rzeczywistość w języku dostępnym tylko tym, którzy znają właściwy kod. Ten fakt stwarza współczesnym czytelnikom jeszcze większe trudności w lekturze tekstów kapłańskich niż ich schematyzm.

Gerhard von Rad w cytowanej już *Teologii Starego Testamentu* pisał:

Dokument kapłański nie przejawia w ogóle chęci wyjaśniania. Pojedyncze materiały o treści kultowej noszą do tego stopnia zamię nagiej rzeczowości, są przedstawione w sposób tak bardzo pozbawiony jakiegokolwiek teologicznego informującego uzupełnienia, że zadanie ich interpretacji przechodzi niepostrzeżenie z teologów na archeologów biblijnych. Wszystko to musi mieć związek z zupełnie innym i tak jeszcze w małym stopniu znanym przeznaczeniem dokumentu kapłańskiego¹³⁶.

Jest to bardzo trafne spostrzeżenie. Wcześniej, w swym komentarzu do Księgi Rodzaju, egzegeta zauważył, że Rdz 1 to esencja kapłańskiej ezoterycznej wiedzy podana w bardzo skoncentrowanej formie¹³⁷. Ta ważna intuicja

¹³⁶ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, 187.

¹³⁷ Z tłumaczenia angielskiego: „Whoever expounds Gen., ch. I, must understand one thing: this is Priestly doctrine-indeed, it contains the essence of Priestly knowledge in a most concentrated form... Nothing is here by chance; everything must be considered carefully, deliberately, and precisely... Nowhere at all is the text only allusive, symbolic, or figuratively poetic. Actually, the exposition must painstakingly free this bundled and rather esoteric doctrine sentence by sentence, indeed, word by word. These sentences cannot be easily over interpreted theologically! Indeed, to us the danger appears greater that the expositor will fall short of discovering

została podjęta zaledwie przez kilku badaczy¹³⁸. Wydawało się, że autor P jest – jak inni pisarze w Biblii hebrajskiej, np. prorocy – klarowny w wyrażaniu swoich idei i myśli. Chce ugruntować religię judaizmu na prawie i ortodoksyjnym kulcie, tworząc swoisty podręcznik kapłańskiej wiedzy i praktyki. W rzeczywistości wcale nie jest on zainteresowany tym, by wszem i wobec objaśniać reguły swego teologicznego świata. Pisałem o tym w książce *Mieszkanie Chwały*:

Autor kapłański jest bardziej dyskretny niż inne źródła biblijne w bezpośrednim przedstawieniu w słowach logiki jego teologicznego systemu. Prorocy, Deuteronomista czy autorzy ksiąg mądrościowych nie pozostawiają niedomówień w przedstawieniu swoich idei. Autor kapłański, jak się wydaje, nie czuje się w obowiązku, by wyjaśniać i artykułować. „Problem” więc ze źródłem P wydaje się tkwić w odkryciu znaczenia tego, co on przedstawia również poprzez formę, w jakiej to czyni¹³⁹.

Autor kapłański, zamiast otwarcie werbalizować swe teologiczne koncepcje, wykorzystuje metodę literackich struktur, zestawień i wewnątrzmaterialowych aluzji, by poprzez nie odcisnąć koncepcję teologiczną na kompozycji. P bardziej niż inne źródła biblijne przedstawia to, co ma do powiedzenia, przez sposób, w jaki mówi.

Świadomość tego zjawiska i uważna praca z materiałem P przy wykorzystaniu kompleksowej analizy literackiej pozwalają rzucić światło na szereg takich „ezoterycznych” tematów w teologii kapłańskiej. Przykładem niech będzie głęboki dwukierunkowy związek teologiczny między poematem o stworzeniu świata (Rdz 1) a budową sanktuarium Jhwh na pustyni (Wj 25–40) (zob. rozdział III i VI). Autor nigdzie nie napisze, że pojmuje świat jako kosmiczną świątynię, a świątynię jako mikrokosmos, za to pozostawi szereg sygnałów, które na to wskazują. Złożona i wielowymiarowa zależność między Rdz 1 a Wj 25–40 nie jest widoczna „gołym”, nieuzbrojonym w narzędzia analizy literackiej okiem – o czym świadczy lwia część historycznych komentarzy do tych tekstów. Większość przejranych przeze mnie nowożytnych prac

the concentrated doctrinal content”); G. von Rad, *Genesis. A Commentary*, tłum. W.L. Jenkins, Philadelphia: Westminster Press 1972, 45.

¹³⁸ C. Cohen, *Was the P Document Esoteric*, JANES 1 (1969) 39–44; M. Haran, *Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source*, JBL 100 (1981) 321–333; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, tłum. J. Feldman, P. Rodman, Minneapolis: Fortress Press 1995, 153.

¹³⁹ M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, 47.

z tego zakresu nie jest świadoma tej głębokiej dwustronnej zależności. Dopiero w ostatnich latach badacze zwrócili uwagę na pojedyncze związki i zaczęli wydobywać z nich pierwsze wnioski teologiczne¹⁴⁰. Innym przykładem niech będzie opowiadanie o potopie, znane z tego, że odtwarza motywy stworzenia i antystworzenia. Autor P nigdzie nie napisze wprost, że postrzega kataklizm jako odwrócenie porządku kreacji, a sytuację po potopie jako odnowienie stworzenia; nigdzie w Rdz 6–9 nie użyje słów *ברא* czy *יהי*. Za to zbuduje tyle pomostów między oboma swoimi tekstami, że w dzisiejszej egzegezie temat tej analogii jest dobrze rozpoznany. Tak samo jest z wieloma innymi tekstami P, co pokażę w dalszej części. Specyficzna intratekstualność będzie zgodna z ezoterycznym charakterem pisarstwa P.

Cechą autora P jest to, że nie prowadzi systematycznego wykładu swej teologii czy światopoglądu, jak robią to w owym czasie Grecy w filozoficznym dyskursie czy Deuteronomium poprzez rozbudowane, emocjonalne kazanie, wyrażone prostym i apelatywnym językiem, o jasnym przesłaniu ideologicznym (Pwt). P daje wyraz swej wizji Boga, człowieka i świata poprzez specyficzną prowadzoną narrację, przeplatając ją idealistyczne prawodawstwo i niebezpośrednie aluzje, co domaga się uważnej analizy poszczególnych fragmentów w kontekście całego dzieła. Jacob Milgrom, znakomity żydowski badacz Pięcioksięgu, zauważył, że autor P kładzie ideologiczny akcent poprzez powtarzanie słów w konstrukcji wewnętrznego chiazmu i nieprzypadkowy wybór centrum (środka podparcia), wokół którego buduje całą strukturę. Zjawisko to określił formułą „Structure is Theology”¹⁴¹. Autor P wyraźnie koncentruje się na języku, stylu i strukturze swej kompozycji, a przedkładanie dbałości o formę ponad dbałość o fabułę wynika z przyjętych założeń teologicznych. Zatem pytaniu podstawowemu: co mówi tekst?, musi towarzyszyć drugie, równie ważne, gdyż jest jednocześnie odpowiedzią na pierwsze: jak mówi tekst?

Dlaczego prawodawca kapłański nie wyjaśnia najgłębszych założeń swego systemu teologicznego wprost? Odpowiedź, iż sam nie jest ich do końca świadomy, gdyż nigdzie nie są one wyartykułowane, byłaby uproszczeniem. Antropolog Jerzy Wasilewski, badając kapłańskie prawa czystości, zauważył:

¹⁴⁰ Szczegółową analizę tych związków, wkraczając częściowo na nieznaną teren, przeprowadziłem tamże, 303–342.

¹⁴¹ J. Milgrom, *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3B), New York: Doubleday 2001, 2129n.

Można oczywiście zapytać, dlaczego ta ogólna zasada nie jest w tekście jednoznacznie wyrażona. Byłoby to w gruncie rzeczy pytanie o naturę symbolu. Tekst mityczny polega z samej definicji na tym, że nie objaśnia sam siebie w niesymbolicznym języku dyskursywnym, że nie ma on zamiaru dokonywać na końcu samoeksplicacji. Być może zresztą jest to gwarancją jego trwania – gdyby poddawał się racjonalizacji albo ujawniał swe założenia, to poddawałby się też krytyce, a wtedy szybko przestałby być tekstem świętym czy mitem. Zwróćmy uwagę, że nawet współczesne, niesymboliczne teksty normatywne nie tłumaczą przyczyn swych postanowień. Kodeks karny ustanawia zakazy zabijania, kradzieży itp. (ściśle: określa karę za ich naruszenie), ale nie wdaje się w podawanie racji. Te są do odczytania tylko w „tekście kultury”¹⁴².

Tak właśnie funkcjonuje przekaz kapłański: nie objaśnia sam siebie i nie poddaje się prostej racjonalizacji. Z kolei o tekstach kapłańskich, zwłaszcza o Księdze Kapłańskiej, Mary Douglas pisze, że jest to twórczość wysoce ustrukturyzowana i symboliczna, wyraz archaizacji kapłańskiej elity żyjącej w pewnym zamkniętym świecie¹⁴³. Twórca kapłański ukrywa głębsze znaczenia, co dla współczesnej umysłowości jest kłopotliwe i kontrintuicyjne. Przecież literatura służy komunikacji. Dlaczego autor miałby ukrywać, zamiast odsłaniać najbardziej istotne momenty swojej kompozycji? Zdaniem Douglas, jest to możliwe przy założeniu kierowania tego samego dzieła do dwóch różnych grup odbiorców jednocześnie¹⁴⁴. To by wskazywało, że kompozycja kapłańska jest stworzona do czytania linearnego jako tekst egzoteryczny, czyli popularny, oraz do czytania nielinearnego, jako tekst ezoteryczny, głęboki. Lektura egzoteryczna i fragmentaryczna prowadzi do szybkiego znudzenia materiałem P, jako schematycznym oraz fabularnie i teologicznie nieciekawym; lektura ezoteryczna i integralna pozwala na mozolne odkrywanie bogactwa poziomów i intensywności struktur znaczeniowych, których czytelnik nigdy by się tu nie spodziewał. W dalszej części spróbuję podążać tą drugą, nieoczywistą drogą.

¹⁴² J.S. Wasilewski, *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*, „Etnografia Polska” 31 (1987) 38.

¹⁴³ M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford: Oxford University Press 1999, zwł. rozdział trzeci i piąty. Badaczka zasłynęła jako wnikliwy czytelnik literatury kapłańskiej już w 1966 roku, gdy opublikowała *Purity and Danger*, książkę wielokrotnie wznawianą i przetłumaczoną na wiele języków świata. I choć w toku dalszych swych prac kilkakrotnie modyfikowała swe hipotezy na temat praw Księgi Kapłańskiej, to wciąż najbardziej znana jest ze swych pionierskich badań z lat 60.

¹⁴⁴ Taż, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, New York: Taylor & Francis 2001 (wyd. 1 London: Routledge 1975).

3. Kilka uwag o metodologii wydzielenia warstw

Już w XIX wieku badacze dostrzegli niejednorodność dokumentu kapłańskiego i zgodnie z zasadami krytyki źródeł rozpoczęli identyfikację warstw tego korpusu¹⁴⁵. Dość szybko, bo już na początku formułowania się hipotezy dokumentów, przyjął się w egzegezie podział materiału P na warstwę podstawową Pg (*Priestergrundschrift*), czyli oryginalną kompozycję szkoły kapłańskiej sprzed jej połączenia z innymi źródłami Pięcioksięgu, oraz na wtórny materiał kapłański (głównie prawny), który z kolei otrzymał miano Ps (*P-Supplement*), jako dopisany do podstawowego dokumentu. Do warstwy Pg przyporządkowano większość materiału narracyjnego P, podczas gdy Ps przypisywano wiele tekstów prawnych, w związku z czym podział na Pg i Ps nałożył się niejako na rozróżnienie narracji i legislatury w P. Wydaje się, że jako pierwszy zagadnienie to systematycznie opracował Heinrich Holzinger w 1893 roku¹⁴⁶. W materiale kapłańskim egzegeci wyróżnili jeszcze tzw. kodeks świętości H (*Heiligkeitgesetz*), czyli korpus Kpł 17–26 jako mający własną odrębność treściową i teologiczną. Czasem wyodrębniano także mniejsze jednostki, jak prawo czystości (*Reinheitgesetz*: Kpł 11–15) czy rytuał ofiar (*Opfertôrôt*: Kpł 1–7), ale bez większego powodzenia.

Współcześnie badania diachroniczne nad P potwierdziły, że o ile podstawowy materiał kapłański (lub Pg) wydaje się spójny, o tyle jego późniejsza redakcja i liczne dodatki stanowią złożone zagadnienie. Korpus umownie nazwany Ps wykazuje cechy stopniowego narastania, zatem wydaje się mieć bogatą historię. Na podstawie zakłóceń języka, stylu i narracji wskazuje się czy to rękę redaktora, czy kolejną warstwę, a następnie redakcję tej warstwy. Na przykład postuluje się, że autor H jako późniejszy od P dokonał redakcji P, po czym wobec nowych nieścisłości sugeruje się istnienie dodatków do H (Hs) i redakcję materiału H (Hr), przez co w samym H, jednej z warstw redakcyjnych P, tworzy się kilka kolejnych poziomów. Christoph Berner w materiale kapłańskim w Wj 1–14 wyróżnia cztery kapłańskie warstwy redakcyjne¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Zwięźle, ale wyczerpująco na temat *Forschungsgeschichte* stratyfikacji źródła kapłańskiego zob. Ch. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 2/25), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 1–19.

¹⁴⁶ H. Holzinger, *Einleitung in die Hexateuch*, Freiburg/Leipzig: Mohr Siebeck 1893.

¹⁴⁷ Ch. Berner, *Der literarische Charakter der Priesterschrift in der Exoduserzählung. Dargestellt an Exodus 1 bis 14, w: Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte*

Złożony charakter wykazuje zwłaszcza Księga Liczb. Badacze na różne sposoby zmagają się z przydzieleniem jej kapłańskich materiałów do którejś z kolejnych warstw czy redakcji P. Jak zauważa w niedawnym komentarzu do księgi Horst Seebass, kapłańskie dodatki „lassen sich kaum festen Schichten zuordnen, wie etwa P^{s,ss,sss} usw., da eine durchgehende Ergänzungstheorie ... bisher nicht gelingen will”¹⁴⁸. Jego zdaniem, brakuje przekonujących kryteriów dopasowania tych kapłańskich suplementów do literackich wątków materiału P¹⁴⁹. „Man muß vielmehr mit einer Fülle von P-Nachträgen ... rechnen, ohne daß man diese in eine verlässliche zeitliche Folge bringen könnte oder müßte”¹⁵⁰.

Rainer Albertz w wyważonym artykule na temat niby-kapłańskich (stworzonych w duchu kapłańskim) tekstów w Księdze Liczb¹⁵¹ wyróżnia aż pięciu redaktorów kapłańskich (od PB¹ do PB⁵). Pierwszy miał połączyć historię patriarchów z exodusem; drugi dołączył kodeks świętości H i opracował materiał P z Rdz i Wj¹⁵²; trzeci po raz pierwszy nasycił Księgę Liczb silną kapłańską treścią i formą; czwarty rozwinął materiał kapłański w Lb; piąty dostarczył Pięcioksięgowi substytut Księgi Jozuego, czyli Lb 25–36, i wzbogacił go o genealogiczne ramy. Wszystkie one są zdaniem egzegety późniejsze niż właściwe źródło P w Rdz–Wj (PB¹), a ostatnie są bardzo późne i niemal stykają się z końcową kompozycją Pięcioksięgu w czasach późnoperskich/wczesnohelleńskich¹⁵³. Jego model narastania niby-kapłańskich tekstów w Księdze Liczb jest, jak sam podkreśla, próbą syntezy badań nad formacją księgi, który to proces okazuje się znacznie bardziej skomplikowany, niż zakładała klasyczna teoria dokumentów:

this formation model includes many observations made by different scholars, modifies some of them and tries to organize them within a consistent theory.

It is much more complex than the rather simple Source Theory; apart from

(Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 40), red. F. Hartenstein, K. Schmid, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, 94–133.

¹⁴⁸ H. Seebass, *Numeri*, t. 1: *Kapitel 1, 1–10, 10* (BK.AT 4/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2012, 30.

¹⁴⁹ Tamże, 34.

¹⁵⁰ Tamże, 31n.

¹⁵¹ R. Albertz, *A Pentateuchal Redaction in the Book of Numbers? The Late Priestly Layers of Num. 25–36*, ZAW 125 (2013) 220–233.

¹⁵² Rdz 17,9–14.23–27; Wj 12,14–17.43–51 i być może Wj 27,20–21; 29,38–42; 31,12–17; 35,1b–4a.

¹⁵³ Wcześniej model pięciu kapłańskich i czterech niekapłańskich redakcji Księgi Liczb przedstawił po niemiecku w: *Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20–24* (cz. I i II), ZAW 123 (2011) 171–183 i 336–347.

the different *Vorlagen* it distinguishes no less than four non-priestly and five priestly compositional or redactional layers¹⁵⁴.

Również wcześniejsze badania Thomasa Poli wskazują, że materiał w Lb przypisywany dotychczas P to seria późniejszych uzupełnień szkoły ukształtowanej na bazie teologii P¹⁵⁵.

Nie jest celem tego studium szczegółowe badanie poszczególnych warstw tradycji kapłańskiej, jednak lektura prac biblistów pracujących zgodnie z regułami krytyki źródeł prowokuje do kilku uwag natury metodologicznej. Różna ewaluacja tych samych tekstów co do ich pochodzenia i wzajemnych relacji może w niewprawnym czytelniku rodzić poczucie subiektywizmu i redukcjonizmu na równi zaangażowanych w identyfikację warstw literackich. To każe pytać nie tyle o zasadność i skuteczność krytyki źródeł, co się czasem w takiej sytuacji zbyt pochopnie czyni¹⁵⁶, ile o poziom naszej wiedzy na temat roli, metod i technik używanych przez biblijnych autorów i skrybów. Wydaje się, że w tym temacie wciąż wiemy za mało, co powinno skłaniać do ostrożności w aplikowaniu narzędzi krytyki źródeł i do ciągłego doskonalenia jej metodologii. Do tego dochodzi nasze współczesne poczucie płynności i koherencji oraz niespójności i niekonsekwencji literackiej starożytnego dzieła, które może być różne od ówczesnych realiów. Moshe Greenberg, nawiązując do niekonsekwencji literackich jako podstawy identyfikacji warstw w materiale biblijnym, przywołuje Kodeks Hammurabiego, w którym również takie niekonsekwencje wykazano, a przecież „wiemy, kiedy, gdzie i przez kogo te prawa zostały promulgowane”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ R. Albertz, *Open-Mindedness for Understanding the Formation of the Pentateuch. The Challenge of Exodus 19–20*, w: *Open-Mindedness in the Bible and Beyond* (OTS [wcześniej JSOTSup] 616), red. M.C.A. Korpel, L.L. Grabbe, Bloomsbury: T&T Clark 2015, 5.

¹⁵⁵ Th. Pola, *Der Umfang der ursprünglichen Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995, 51–146.

¹⁵⁶ Niektórzy badacze rozbieżne wnioski z krytyki źródeł traktują jako zarzut wobec niej samej oraz pretekst do deprecjacji i porzucenia badań na ten temat. Nie wydaje się to podejściem właściwym. Skuteczność krytyki źródeł jest ogromna, a sama metoda niezastąpiona, dlatego zamiast „wylewać dziecko z kąpielą”, należy raczej pracować nad metodologią, która uczyni ją dyscypliną bardziej obiektywną i owocną w badaniu procesów powstania starożytnych tekstów.

¹⁵⁷ „We know when, where, and by whom the laws were promulgated”; M. Greenberg, *Some Postulates of Biblical Criminal Law*, w: *Studies in Bible and Jewish Religion. Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, red. M. Haran, Jerusalem: Magnes Press 1960, 6.

Zazwyczaj badacze nie poświęcają wiele uwagi debacie nad właściwą metodologią rekonstrukcji warstw w tekstach biblijnych czy poza nimi, co skłaniać może do podejrzeń o subiektywność przedsięwzięcia. Jakie powinny być podstawowe zasady (wytyczne) tej procedury? Wydaje się, że dobrą praktyką w krytyce źródeł jest rozpoczynanie analizy danego korpusu Pięcioksięgu bez zakładania z góry jego rozwarstwienia, a z domniemaniem, że tekst jest literacko spójny. Próba wyodrębnienia w nim oddzielnych źródeł lub warstw może mieć miejsce tylko wtedy, gdy dostrzega się istotne rozbieżności, powodujące jego znaczną i niedopuszczalną niespójność¹⁵⁸. Taka ostrożna i konsekwentna metoda może przywrócić koherencję niektórym tekstom, co się rzeczywiście zdarza – zjawisko to John Barton określa mianem „znikającego redaktora” (*disappearing redactor*)¹⁵⁹. Zdarzy się to także w tej pracy. Argument przemawiający za redakcją może być wysunięty jedynie pod wpływem obserwowalnych i maksymalnie zobiektywizowanych dowodów.

Inną kwestią jest to, by nie zapominać, że różnice stylistyczne czy charakterystyczna terminologia mają jedynie drugorzędne znaczenie w separacji warstw i źródeł Pięcioksięgu; nie powinny stanowić pierwszorzędnej, a tym bardziej jedynej linii argumentacji. Badacze Pentateuchu ochłonęli już z fascynacji różnicami terminologicznymi pomiędzy źródłami i nabrali w tej kwestii ostrożności, uświadomiwszy sobie, że charakterystyczne słownictwo i styl nie mogą być niczym więcej jak poszlaką. Jeszcze nie tak dawna metoda tworzenia wykazów terminologii źródła J, E czy P – które to spisy były przyjmowane jak dowód w sprawie i aplikowane automatycznie do tekstu – dziś jest słusznie traktowana z dużą podejrzliwością. Jedną z przyczyn tego jest lepsze uświadomienie sobie, że autorzy biblijni byli ludźmi wykształconymi i płynnie posługiwali się językiem, który dziś nazywamy hebrajszczyzną biblijną, mogli zatem czerpać z całego jego leksykonu, jak również używać różnych konwencji językowych. Oczywiście, możemy wyróżnić niektóre dystynktywne cechy języka i stylu w tekstach Pięcioksięgu, np. w tekstach kapłańskich w stosunku do autorów spoza tego środowiska. I to się wciąż robi¹⁶⁰. Jednak konieczna

¹⁵⁸ Chodzi o trudności w logice tekstu, które nie mogą być wyjaśnione w inny sposób, jak tylko przez rozbicie analizowanego fragmentu. Zob. J. Barton, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, Louisville: Westminster John Knox Press 1996, 21–24.

¹⁵⁹ Tamże, 56n.

¹⁶⁰ Zob. pionierskie studium syntaksy i składni pisarskiego stylu źródła P w: M. Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch. Patterns, Linguistic Usages, Syntactic Structures*,

jest świadomość, że jest to metoda jedynie pomocnicza, a nie rozstrzygająca dla krytyki źródeł. Zwłaszcza – wracając do wyżej zasygnalizowanych analiz warstw w materiale P – rozróżnianie poszczególnych tekstów kapłańskich na podstawie języka i stylu jest ogromnym wyzwaniem i proste aplikatory nie spełniają tu swej funkcji w sposób satysfakcjonujący.

Kolejne spostrzeżenie dotyczy sytuacji odwrotnej. Dla krytyki źródeł napięcia, sprzeczności i niespójności w materiale są pretekstem do domniemania istnienia tekstu za tekstem. Im więcej takich niekonsekwencji, tym więcej domniemywanych rąk zaangażowanych w jego powstanie. Tymczasem „smukłość” i koherencja tekstu wcale nie oznaczają, że wyszedł on na pewno spod ręki jednego autora. Bo jeśli wiele osób przyczyniło się do ostatecznego kształtu Pięcioksięgu, to mogły one również pracować – i zapewne to robiły – nad jego spójnością przez usuwanie napięć i sprzeczności. To znów nie podważa znaczenia krytyki źródeł dla badań Pięcioksięgu, ale uświadamia, że jest ona zadaniem trudnym i odpowiedzialnym.

Wydzielanie warstw w P nie jest dziś największym wyzwaniem w dyskusji na temat formacji Pentateuchu, liczne uzupełnienia kapłańskie (Ps) nie różnią się bowiem od tekstu podstawowego (Pg) tak znacznie jak teksty niekapłańskie. Większym jest natomiast uchwycenie znaczenia materiału P w całości formacji teologicznej i strukturalnej Pięcioksięgu i, konsekwentnie, zrozumienie ewentualnych wewnętrznych napięć, jakie pojawiają się w ramach tej tradycji. Pomimo licznych prób określenia warstw w ramach literatury kapłańskiej ciągle bardzo dobrze uzasadniony i szeroko przyjmowany jest podział na oryginalny materiał kapłański (określany jako P lub znacznie rzadziej Pg) oraz późniejsze, czasem znaczące uzupełnienia i redakcje. Choć określa się je różnie – Ps, materiał niby-kapłański czy pokapłański – to następny punkt pokaże, iż zasadniczo może chodzić o tzw. szkołę świętości (H).

4. Szkoła świętości i intratekstualność P

Literatura kapłańska w Pięcioksięgu ma swoją historię. Ponieważ nie jest owocem pracy pisarskiej jednego autora tworzącego w jednym czasie, pojawiają się w niej napięcia i różnice w koncepcyjnym ujęciu. Służą one jako

Jerusalem: Magnes Press 1989 (po hebrajsku). Por. też C.B. Houk, *Statistical Analysis of Genesis Sources*, JSOT 27 (2002) 75–105.

klucz do identyfikacji warstw i prowokują do wyobrażenia sobie za nimi różnych kapłańskich grup czasów biblijnych, z własną perspektywą teologiczną. Takich podziałów w ramach materiałów kapłańskich można wyróżnić kilka, jednak zasadniczy dotyczy rozróżnienia na P i H.

Historia badań nad kodeksem świętości (H) ma długą tradycję; w zasadzie od początku formowania się hipotezy dokumentów wskazywano na jego obecność w ramach dokumentu P. Jednak klasyczne postrzeganie H jest bardzo różne od tego, które dominuje dzisiaj w biblistyce. Wellhausen ograniczył kodeks świętości do rozdziałów Kpł 17–26 i rozumiał go jako materiał powstały niezależnie, a następnie wcielony do tworzącego się korpusu kapłańskiego¹⁶¹. Takie ustawienie relacji między P i H (starszeństwo H) wynikało jego zdaniem z tego, że P milcząco zakłada centralizację kultu, a H – co widać w kilku fragmentach – wciąż do niej dąży¹⁶². Autorzy kapłańscy, włączając powstały wcześniej H do swego korpusu, dokonali w tym procesie ostatecznej redakcji H w duchu kapłańskim¹⁶³. Jak wspomina Wellhausen, pierwszym, który sformułował tezę na temat H, był August Klostermann¹⁶⁴. Kodeks świętości w takim paradygmacie postrzegany był jako gotowy produkt literacki, sekcja prawna ograniczona praktycznie do Kpł 17–26.

Poczynając od Karla Elligera¹⁶⁵, nowsi badacze odwrócili perspektywę patrzenia na H w kwestii datacji względnej wobec P i konsekwentnie w kwestii zakresu tego materiału. Przełomowe było tu studium Israhela Knohla, zaprezentowane najpierw w formie artykułu (1987)¹⁶⁶ i pracy doktorskiej (1988)¹⁶⁷, a następnie w przetłumaczonej na angielski książce *The Sanctuary of Silence*¹⁶⁸. Zaczął on od spostrzeżenia, że rozpoznanie cech H we fragmen-

¹⁶¹ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 378. Pisał: „Jehovist – Deuteronomium – Ezechiel sind eine historische Reihenfolge; Ezechiel – Heiligkeitsgesetz – Priesterkodex müssen gleichfalls als historische Stufen begriffen werden”.

¹⁶² Tamże, 376: „Auf die örtliche Einheit des Opferdienstes wird auch in Lev 17ss. starkes Gewicht gelegt. Sie wird noch gefordert, nicht vorausgesetzt (17,8s. 19,30. 26,2)”.

¹⁶³ Tamże, 378.

¹⁶⁴ Tamże, 379.

¹⁶⁵ K. Elliger, *Leviticus* (HAT 1/4), Tübingen: Mohr Siebeck 1966, 14–20 i passim.

¹⁶⁶ I. Knohl, *The Priestly Torah versus the Holiness School. Sabbath and the Festivals*, HUCA 58 (1987) 65–117.

¹⁶⁷ Tenże, *The Concept of God and Cult in the 'Priestly Torah' and the 'Holiness School'*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie w 1988 roku (po hebrajsku).

¹⁶⁸ Tenże, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, tłum. J. Feldman, P. Rodman, Minneapolis: Fortress Press 1995.

tach P poza Kpł 17–26 skłoniło niektórych badaczy do zanegowania istnienia takiego źródła. Dla Knohla – który datuje H później niż P i rozumie go jako warstwę redakcyjną – sprawa jest łatwa do wyjaśnienia. Obecne w materiale kapłańskim cechy H pochodzą od jego redaktora, jako redaktora całości materiału P¹⁶⁹. Zdaniem badacza, H jest redaktorem źródła P, co więcej, także ostatecznym redaktorem całego Pięcioksięgu¹⁷⁰. W zasadniczej części swojej książki Knohl analizuje materiał kapłański pod kątem cech charakterystycznych dla H i na podstawie zwłaszcza kryteriów językowych oraz stylistycznych wiele sekcji poza Kpł 17–26, które dotychczas były przypisywane P, przydziela autorstwu H¹⁷¹. Skrót ten przestaje w ten sposób oznaczać „kodeks świętości”, a staje się „szkołą świętości” (*Holiness School*), jako że w opinii Knohla obejmuje wiele innych tekstów Pięcioksięgu, zwłaszcza w znaczących partiach Wj i Lb¹⁷². Misją H, tak jak ją rozumie Knohl, jest próba wyprowadzenia programu kapłańskiego poza zainteresowania kultyczne kapłańskich elit i nadanie mu bardziej wyrazistego wymiaru etycznego.

Przytoczyłem szerzej wnioski Knohla, gdyż dziś nawiązują do niego wszyscy badacze zajmujący się Pięcioksięgiem. Po linii wyznaczonej przez niego poszli żydowscy egzegeci, m.in. Baruch Schwartz¹⁷³ i Jacob Milgrom¹⁷⁴, a za nimi kolejni uczeni. Badacze generalnie zaakceptowali pierwszeństwo P wobec H i następujący porządek chronologiczny głównych kodeksów Pięcioksięgu: 1) kodeks przymierza (Wj 21–23), 2) kodeks deuteronomiczny (Pwt 12–26; 28), 3) kodeks świętości (Kpł 17–26). Szeroka jest też zgoda na to, że H nie ogranicza się do Księgi Kapłańskiej, nie ma jednak konsensu co do tego, ile i który materiał Pięcioksięgu przypisać H. Bazując na literackich i ideologicz-

¹⁶⁹ Tamże, 6.

¹⁷⁰ Tamże, 8–10 i 101–106 i 200; tenże, *Who Edited the Pentateuch?*, w: *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (FAT 78), red. T.B. Dozeman i in., Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 359–367.

¹⁷¹ I. Knohl, *Sanctuary of Silence*, 56–110.

¹⁷² Na temat redakcyjnych uzupełnień H do finalnej formy Księgi Wyjścia zob. tamże, 60–68, a Księgi Liczb tamże, 71–101. W Księdze Rodzaju Knohl dostrzega niewiele materiału H, np. w Rdz 17; zob. tamże, 60 i 102.

¹⁷³ B.J. Schwartz, *The Holiness Legislation: Studies in the Priestly Code*, Jerusalem: Magnes Press 1999 (po hebrajsku).

¹⁷⁴ J. Milgrom, *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A), New York: Doubleday 2000, 1319–1443. Milgrom przyjął koncepcję Knohla co do względnej datacji P i H, ale dostosował ją do własnej wizji P, co stało się źródłem ich późniejszych wieloletnich polemik.

nych wyznacznikach „szkoły świętości” Knohla, badacze zaczęli wskazywać dodatkowe fragmenty Pentateuchu, które można by przypisać tej redakcyjnej warstwie. Tak zaczęło się zjawisko, które nazwałbym wszechobecnością H, czyli doszukiwanie się, zwłaszcza przez badaczy żydowskich, tekstów H w coraz to nowych fragmentach Pięcioksięgu, często przy zastosowaniu uproszczonej metodologii klasyfikacji. Dla przykładu Milgrom, który najpierw przypisał H etiologię szabatu w poemacie o stworzeniu (Rdz 2,2–3), rozbijając *de facto* spójność tego dzieła, ostatecznie i bez szerszej argumentacji przydzielił szkole świętości cały Rdz 1¹⁷⁵. Jan Joosten warstwie H przyznaje autorstwo kapłańskiej narracji o potopie (Rdz 6–9), powołaniu Mojżesza (Wj 6,6–8), prawie szabatu (Wj 31,12–17 i 35,1–3), prawie pokarmowym (Kpł 11), przepisach o trąbach (Lb 10) i frędzlach (Lb 15)¹⁷⁶ oraz pomniejsze teksty. Inni badacze dostrzegają kompozycje H także w Rdz 17¹⁷⁷, Wj 12¹⁷⁸, Lb 5¹⁷⁹, Lb 15¹⁸⁰ czy Lb 19¹⁸¹.

Przypisywanie pewnych tekstów Pentateuchu źródłu H i dostrzeganie jego redakcyjnych wstawek w innych to tendencja, której nie należy lekceważyć. Również jestem przekonany o ważnej i twórczej roli H jako redaktora Pięcioksięgu. Jednak w moim rozumieniu materiału kapłańskiego nie widzę

¹⁷⁵ J. Milgrom, *The Case for the Pre-Exilic and Exilic Provenance of the Books of Exodus, Leviticus and Numbers*, w: *Reading the Law. Studies in Honour of Gordon J. Wenham* (LHB.OTS 461), red. J.G. McConville, K. Möller, New York: T&T Clark 2007, 56. Wcześniej taką afiliację Rdz 1 zaproponował E. Firmage, *Genesis 1 and the Priestly Agenda*, JSOT 82 (1999) 97–114, a ostatnio B.T. Arnold, *Genesis 1 as Holiness Preamble*, w: *Let Us Go Up to Zion. Essays in Honour of H.G.M. Williamson*, red. I. Provan, M.J. Boda, Leiden: Brill 2012, 331–343.

¹⁷⁶ J. Joosten *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26*, Leiden: E.J. Brill 1996, 15n. Podobnie niedawno J. Stackert, *Compositional Strata in the Priestly Sabbath. Exodus 31:12–17 and 35:1–3*, JHS 11 (2011) 2–21.

¹⁷⁷ B.T. Arnold, *The Holiness Redaction of the Abrahamic Covenant (Genesis 17)*, w: *Partners with God. Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney*, red. S.L. Birdsong, S. Frolov, Claremont: Claremont Press 2017, 51–62.

¹⁷⁸ J.S. Baden, *Identifying the Original Stratum of P. Theoretical and Practical Considerations*, w: *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions* (ATANT 95), red. S. Shectman, J.S. Baden, Zurich: Theologischer Verlag 2009, 13–29.

¹⁷⁹ J. Jeon, *Two Laws in the Sotah Passage (Num v 11–31)*, VT 57 (2007) 204–206; Y. Feder, *The Wilderness Camp Paradigm in the Holiness Source and the Temple Scroll. From Purity Laws to Cult Politics*, „Journal of Ancient Judaism” 5 (2014) 290–310.

¹⁸⁰ J. Milgrom, *Two Notes on Numbers 15:22–31 and Its Purpose*, „Tarbiz” 60 (1991) 429 (po hebrajsku); I. Knohl, *Response to Jacob Milgrom’s Comments on I. Knohl’s Article*, „Tarbiz” 60 (1991) 431–434 (po hebrajsku). Szerzej zob. J. Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1343n.

¹⁸¹ Y. Feder, *The Wilderness Camp*.

miejsca na wszechobecnego H, który to scenariusz pozwalałby na przypisanie tej redakcji opowiadań o stworzeniu czy potopie. Jak stanie się jasne w dalszej części pracy, materiał kapłański P jest silnie autoreferencyjny, co oznacza, że czyni ważne aluzje do własnych tekstów. Takie odniesienia pojawiają się często, choć niedemonstracyjnie. Tę cechę pisarstwa P nazywam *intra-tekstualnością*, w nawiązaniu do szeroko rozpowszechnionego pojęcia intertekstualności jako wielorakich zależności pomiędzy różnymi tekstami. W tym przypadku przedrostek *intra*, czyli „do wewnątrz”, wskazuje na specyficzną kapłańską technikę wewnątrztekstowych powiązań i autoreferencji do własnych materiałów poprzez cytaty, aluzje, używanie tych samych formuł, charakterystycznych terminów czy obrazów. P wznosi nie tylko literacką, ale i teologiczną konstrukcję swojego systemu m.in. poprzez konsekwentne zastosowanie metody intratekstualności, co pokażę na wielu przykładach. Ponieważ te nawiązania czasem są bardzo dyskretne, wyżej określiłem styl P jako ezoteryczny. Intratekstualność czy autoreferencyjność jest jedną z cech hermetycznego i ezoterycznego języka P.

Chcąc ocenić w tym kontekście hipotezę o wszechobecności H, nie można się zgodzić na pospieszne przypisywanie pewnych tekstów do H tylko na podstawie przykładania do nich ustalonych wcześniej przez Knohla kryteriów stratyfikacji. Pisałem w poprzednim punkcie, jak ostrożna w tym względzie powinna być odpowiedzialna krytyka źródeł, wykorzystując w swej pracy nie tylko proste schematy językowo-stylistyczne i wątki tematyczne, ale i inne cechy pisarstwa oraz bardzo dobre rozpoznanie całości badanego materiału. W P wewnętrzne nawiązania i silne autoreferencje rozłożone są tak, że jeśli usuniemy z niego stworzenie czy szabat (jak się czasami postuluje), to genealogie, potop, obrzezanie, rozrost w Egipcie, przejście przez Morze, Synaj czy sanktuarium Jhwh tracą zasadnicze odniesienia. Przypisując Rdz 1 do późnego, pokapłańskiego H, trzeba by „pójść na całość” i większość materiału P, który przez obecne krosreferencje związany jest z Rdz 1, przypisać H – jak zresztą zrobiło kilku badaczy. Wówczas jednak traci sens mówienie o dwóch źródłach, gdyż niemal cały materiał kapłański zostaje utożsamiony z H i badania stratyfikacji zaczynają się od nowa. Styl i teologia poematu o stworzeniu nie są typowe dla języka i idei H. Badacze wskazują w Rdz 1 zaledwie dwa terminy charakterystyczne ich zdaniem dla H (שבת i קדש w *piel*), natomiast zdecydowanie dominuje tu terminologia oraz świat pojęć i obrazów kapłań-

skich (P). Z tekstem tym łączą się organicznie inne opowiadania P, jak te o potopie czy o sanktuarium. Jak to zostanie ukazane dalej, podstawowy materiał kapłański wykazuje się istotną jednością fraz, formuł i koncepcji teologicznej skupionej na obecności Bożej w świątyni w ramach ustalonego porządku stworzenia. Porządek ten odzwierciedla się w kulcie Izraela, utrzymującym świętość ludu konieczną z kolei dla trwania Bożej obecności w sanktuarium. Pofragmentowanie materiału P tak, jak to czynią niektórzy, sprawia, że zostają w nim przepisy, prawa i kilka schematycznych narracji. O ile mamy literackie wskazówki odrębnych tradycji w ramach literatury kapłańskiej, o tyle równie silne są świadectwa spójności podstawowego materiału kapłańskiego P.

Wśród istotnych mankamentów argumentacji Knohla można wskazać przede wszystkim swego rodzaju błędne koło: nieuprawnione założenie, że częste w Kpł 16–27 terminy są specyficzne dla H, a następnie przypisanie tekstów P z tą terminologią do H. Jest możliwe, a nawet prawdopodobne, że pewne terminy czy frazy (jak אֲנִי יְהוָה) autor H zaczerpnął z P i je rozwinął. Podobnie teksty P z nowym słownictwem (*hapax legomena*) nie muszą być post-P, jako że P stosuje z powodzeniem wiele nowych sformułowań. Wreszcie niektóre teksty przeniesione przez Knohla i zwolenników z P do H zawierają tylko jedno drugorzędne słowo z języka H na cały fragment. To zdecydowanie za mało, by uzasadnić taką zmianę. Nie jestem sam na polu krytyki tendencji wszechobecnego H. Kilku badaczy wykazało mankamenty konkretnych propozycji, choć wychodzą z innych przesłanek niż ja¹⁸². Zdecydowanym cenzorem modelu Knohla i zwolenników jest Erhard Blum, który przedstawił krytykę jego metodologii oraz wykazał, że P okrojone przez H przestaje być spójnym tekstem¹⁸³. Podobnie przekonująco pokazał to ostatnio Christophe Nihan¹⁸⁴. Uznanie H za materiał młodszy niż P i przydzielanie mu kolejnych teksów to nie tylko dyskusja o tym, „kto był pierwszy” i „kto ma więcej”. Debatą tą wpływa na rozumienie H jako źródła w ogóle. Ustalenie późnej daty H i przydzielenie mu tekstów spoza Księgi Kapłańskiej zmienia postrzeganie tego materiału. To już nie tyle dokument czy odziedziczony kodeks, ile szkoła

¹⁸² Na przykład S. Olyan (*Some Neglected Aspects of Israelite Interment Ideology*, JBL 124 [2005], 601–616), wychodząc od krytyki szczegółowych rozwiązań Knohla, przechodzi do szerszego podważenia jego wniosków.

¹⁸³ E. Blum, *Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings*, w: *The Strata of the Priestly Writings*, 31–44 (zwł. 34–39).

¹⁸⁴ Ch. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 571n.

teologiczna, wywierająca mniejszy lub większy wpływ na kształt i przesłanie Pięcioksięgu. Ciągłe jednak jest to szkoła zależna i wtórna wobec podstawowego materiału P.

Kilku zwolenników zyskała teza, według której H – jakkolwiek rozumieć jego zawartość – jest finalnym redaktorem Pięcioksięgu. Ważnym studium w tej kwestii jest opublikowana w 2009 roku praca zbiorowa *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*¹⁸⁵. Większość artykułów dotyczy diachronicznego badania źródła P, w tym szczególnie warstwy H, wiele miejsca poświęcono też roli H w procesie redakcji Pięcioksięgu. W artykule wprowadzającym Baruch Schwartz przedstawił historię badań nad H i jego relacji czasowej do P¹⁸⁶. Kolejne studia próbują określić tę relację bardziej precyzyjnie. W dalszej części pracy odniosę się do konkretnych artykułów. Zarówno Nihan¹⁸⁷, Otto¹⁸⁸, jak i King¹⁸⁹ wykazują, że autor H jest twórczym redaktorem Pięcioksięgu, komponującym swój materiał po i w reakcji zarówno do D, jak i do P, z Księgą Liczb jako najpóźniejszą częścią Pentateuchu. Pewnym brakiem tej pracy jest to, że nie dotrzymuje obietnicy danej w tytule co do wskazania *future directions*. Pozostawia bez odpowiedzi zbyt wiele pytań na temat tradycji kapłańskiej: jej charakteru, natury, relacji między narracją a prawem, relacji do innych źródeł Pięcioksięgu (kwestie, które redaktorzy sami poruszają we wstępie). Pytania te postaram się podjąć w dalszej części pracy.

To, że materiał kapłański nie jest idealnie jednorodny, zauważano od początku krytycznych badań nad tym korpusem w Torze. Wypracowany w klasycznym ujęciu model Pg + Ps dziś najczęściej przybiera postać P + H

¹⁸⁵ S. Shectman, J.S. Baden (red.), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATANT 95), Zurich: Theologischer Verlag 2009.

¹⁸⁶ B.J. Schwartz, *Introduction: The Strata of the Priestly Writings and the Revised Relative Dating of P and H*, w: *The Strata of the Priestly Writings*, 1–12.

¹⁸⁷ Ch. Nihan, *The Holiness Code between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17–26 in the Composition of the Torah*, w: *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT 206), red. E. Otto, R. Achenbach, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 81–122; tenże, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 546–559.

¹⁸⁸ E. Otto, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion*, w: *Altes Testament, Forschung und Wirkung. Festschrift für Henning Graf Reventlow*, red. P. Mommer, W. Thiel, Frankfurt am Main: Lang 1994, 65–80.

¹⁸⁹ Th.J. King, *The Realignment of the Priestly Literature. The Priestly Narrative in Genesis and Its Relation to Priestly Legislation and the Holiness School*, Eugene: Pickwick 2009; zob. dwurodziałową część „The H Redaction of the Priestly Literature”.

(+ ewentualna redakcja końcowa Tory). Suplement i rozszerzenie dzieła P to w istocie praca redakcyjna szkoły H, która uzupełnia i edytuje główną warstwę kapłańską. Jeffrey Stackert pisze:

As I have indicated already, I am distinguishing two major strata in the Priestly source: an earlier, independent P (or, as it is sometimes termed, Pg) document and a later H composition, which I identify as a set of supplements and revisions to P¹⁹⁰.

Taką opinię wyrazili już wcześniej Elliger i Knohl¹⁹¹, a ostatnio np. Schwartz, który wskazuje, że dwie warstwy źródła kapłańskiego to P i H¹⁹².

Materiał H został skomponowany jako uzupełnienie, rewizja i rozszerzenie granic P oraz D. Jednak powyższe badania nie przekonują do przyznania mu tytułu ostatecznego redaktora całości Pięcioksięgu. Takie „aktualizacje” Tory, jak Rdz 14n, Lb 5, 15 czy 19 wydają się kompozycjami dodanymi do scalonego już materiału P + H, co sugeruje, że dopiero po tym, jak H przepracował P, pojawił się kolejny kompilator, który połączył korpus P + H z pozostałym materiałem Pentateuchu tak, aby stworzyć chronologicznie konsekwentną Torę. Schemat literatury kapłańskiej wyglądałby więc następująco: 1) P: materiał podstawowy, 2) H: rewizja i rozszerzenie P, 3) R: dodatki do P + H oraz redakcja końcowa Tory. W schemacie P – H – R warstwę podstawową P tworzą teksty narracji i prawa, skupione zasadniczo w księgach Rodzaju i Wyjścia; materiał szkoły świętości H składa się z kodeksu świętości (Kpł 17–26) oraz grupy uzupełnień głównie w Wj i Lb; R zaś to seria jeszcze późniejszych kompozycji i redakcyjnych uzupełnień, skupionych zasadniczo w Księdze Liczb.

¹⁹⁰ J. Stackert, *Political Allegory in the Priestly Source. The Destruction of Jerusalem, the Exile and their Alternatives*, w: *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, red. P. Dubovsky, D. Markl, J.-P. Sonnet, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 213. Tę samą opinię wyraża w: *The Holiness Legislation and Its Pentateuchal Sources. Revision, Supplementation and Replacement*, w: *The Strata of the Priestly Writings*, 187–204. Tu dowodzi, że charakterystyczny głos materiału H służy nie tyle jako suplement i próba asymilacji ze źródłem P, ile jako wizja konkurencyjna i próbująca zastąpić KP (Kodeks Przymierza) i Dtr (Kodeks Deuteronomiczny).

¹⁹¹ K. Elliger, *Leviticus*, 14–20; I. Knohl, *Sanctuary*, passim.

¹⁹² B.J. Schwartz, *Introduction: The Strata of the Priestly Writings*, 1–12.

5. Narracja a prawo w P – fałszywa alternatywa

Literatura kapłańska Pięcioksięgu jest niezwykle amalgamatem tradycji narracyjnych i tekstów prawniczych. Te gatunki literackie są we współczesnym odbiorze tak różne, że wielokrotnie utożsamiano podział warstwy podstawowej (Pg) i wtórnej (Ps) z odpowiednio warstwą narracyjną i legislacyjną, pośrednio faworyzując tę pierwszą. Jednym z ważnych wątków badania materiału P jest pytanie o stosunek „historii” do „prawa”. Dominuje odpowiedź polegająca na rozdzieleniu obu form i przypisaniu ich do dwóch różnych warstw tradycji kapłańskiej: Pg – warstwa narracyjna, Ps – warstwa prawnicza. Znany badacz Pięcioksięgu Karl Heinrich Graf już w 1866 roku wyznaczył podstawowe ramy podziału P właśnie na opowiadania i prawo, tym samym ustalając fundament dla oddzielnego ich traktowania¹⁹³.

Moim zdaniem, taki podział jest uzasadniony tylko w niewielkiej części, a patrząc sumarycznie na twórczość P, wydaje się budowaniem fałszywej dychotomii historii i prawa. Owszem, podstawowe źródło kapłańskie P zawiera więcej materiału narracyjnego, a źródło H i kompozycje w Księdze Liczb wykazują przewagę prawodawstwa, ale z drugiej strony P zawiera też prawodawstwo (np. o przybytku, obrzezaniu czy kapłaństwie), a kolejne warstwy posiadają istotne dla swej wizji narracje (np. o buncie Koracha czy gorliwym czynie Pinchasa). Jak pisałem wyżej, materiał narracyjny w P jest podporządkowany wielkiemu projektowi prawno-rytualnemu, jakim jest sanktuarium, bez którego traci swój właściwy sens i rację bytu; podobnie materiał prawniczy P pozbawiony narracji zostaje zawieszony w powietrzu, ogołocony z szaty historii zbawienia, w której nabiera pełnego znaczenia. Pismo P jest oryginalnym programem wprzęgnięcia własnego materiału prawno-rytualnego w monumentalną opowieść o początkach, dla umocowania go w wydarzeniach fundacyjnych Izraela.

Zgodnie z podstawowym Gunkelowskim modelem analizy gatunków literackich, relacja „historii” i „prawa” w Pięcioksięgu („*Geschichte*” und „*Gesetz*”) była postrzegana jako rozłączna lub funkcjonowała jako luźny, wymuszony potrzebą związek, „małżeństwo z rozsądku”. Martin Noth reprezentował konsens swoich czasów, gdy stwierdził, że materiał prawny „had nothing to do with the

¹⁹³ K.H. Graf, *Die geschichtlichen Bucher des Alten Testaments. Zwei historischkritische Untersuchungen*, Leipzig: Weigel 1866, 94n.

P narrative originally¹⁹⁴. Dziś taki model relacji narracji i legislatywy musi zostać zakwestionowany, czego pismo P jest dobrym przykładem. W tradycji kapłańskiej historia i prawo są raczej jak małżeństwo z Pieśni nad pieśniami: jedno inspiruje i oświetla drugie i jedno bez drugiego nie może funkcjonować. Wysiłek, by uczynić z P jedynie „warstwę narracyjną” pozbawioną elementów prawnych, czy też wysiłek wydestylowania kodeksu prawnego z materiału P grozi taką dekonstrukcją źródła, która pozbawi go jego zasadniczej wizji. Skoro kapłański korpus prawny funkcjonuje w ramach stworzonej przez niego historii zbawienia, analiza w separacji może powodować pozbawienie znaczeń, które organicznie wynikają ze stworzonego w P amalgamatu historii i prawa. Nacisk na pierwszoplanową narrację P w kontrze do wtórnej legislatywy jest pewnym odbiciem ideologicznych uprzedzeń chrześcijańskiej nauki XIX i częściowo XX wieku wobec szczegółowych rozważań starotestamentowych w kwestiach prawno-kultowych. Zdaniem niemieckiego biblisty Christiana Frevela, rozdział historii i prawa w P siedł w parze z błędnym postrzeganiem teologii kapłańskiej jako rygorystycznej, hieratycznej i nomistycznej, co z kolei było jednym z elementów formujących antyjudajizm w chrześcijańskiej teologii europejskiej przełomu XIX i XX wieku¹⁹⁵. Pejoratywne postrzeganie prawno-rytualnego materiału P ujawnia się w biblistyce nie tylko w przeciwstawianiu sobie historii i prawa, ale w ograniczaniu zakresu Pg tylko do Wj 6, 12 czy 24, z wyłączeniem z niego sekcji prawnych (zob. poniżej punkt *Gdzie się kończy źródło P?*) oraz w ocenie światopoglądu źródła kapłańskiego.

¹⁹⁴ M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, 8.

¹⁹⁵ Ch. Frevel, *The Book of Numbers*, 8. Załączki takiego podejścia autor dostrzega w Wellhausenowskiej wizji religii starożytnego Izraela, gdzie spontaniczna relacja do Boga (źródło J) została stopniowo ujęta w karby kapłańskich regulacji (źródło P). Przytacza też zdanie Wellhausena, według którego prawo Tory nie jest elementem staroizraelskiego kultu, ale produktem rodzącego się judaizmu: „Die Priesterschrift ist das Produkt des Judentums, und ihre Funktion war es, als Form zu dienen zur Aufbewahrung eines edleren Inhalts, der anders als in einer so engen Schale nicht hätte gerettet werden können”. Zdaniem badacza, ten przykład uświadamia, że żadna teoria nie jest nieszkodliwa, nawet jeśli jest rozwijana przez badaczy o najwyższej próbie moralnej. Roland de Vaux pisał z kolei o obsesji na punkcie prawa wyrażonej w Kpł 11–16: „Stąd płynie tylko jeden wniosek, który zresztą odnosi się do wszystkich praw czystości zawartych w Kpł 11–16: wspólnota powygnająca odczuwała coraz to większą potrzebę czystości i ta narastająca bojaźń przed zanieczyszczeniem musiała doprowadzić do obsesji na tym punkcie. Dlatego też prawodawcy kapłańscy mnożyli przypadki nieczystości i sposoby ich usunięcia, zapożyczając pełnymi garściami i włączając do systemu lewickiego ludowe zabobony, nakładając tak liczne zobowiązania, że ich wykonanie stawało się praktycznie niemożliwe”; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, tłum. T. Brzegowy, Poznań: Pallottinum 2004, 475.

Specyficzną cechą pisarstwa P, która potwierdza tezę o organicznym związku prawa i narracji, jest funkcja opowiadania jako etiologii dla prawa. Jednym z ważnych wzorców wprowadzenia prawa w P jest czynienie tego właśnie za pośrednictwem opowiadania. Narracja nakreśla sytuację i kontekst, które stwarzają konieczność lub uzasadnienie dla wprowadzenia nowej legislacji. Przykładem jest prawo szabatu i przynajmniej trzy narracje, które są z nim nierozzerwalnie związane: 1) stworzenie świata i odpoczynek Boga w siódmym dniu (Rdz 1), który ma pouczyć o potrzebie świętowania szabatu przez człowieka; 2) zbieranie manny na pustyni i jej podwójna ilość przed szabatem (Wj 16), co ma wskazać na konieczność powstrzymania się od pracy w tym dniu; 3) przerwanie prac nawet podczas tak świętej czynności jak budowa sanktuarium Jhwh (Wj 31,12–17), co poucza, że od szabatu nie ma dyspensy nawet dla świętych czynności. Wszystkie trzy opowiadania nie nawiązują do prawa o szabacie przypadkiem i marginalnie; jest on w nich istotnym komponentem narracji, a w pierwszych dwóch wydaje się nawet punktem kulminacyjnym i celem jej powstania. Tak jak poemat o stworzeniu jest w P okazją do wprowadzenia prawa szabatu, tak i inne opowiadania kapłańskie stają się okazją do wprowadzenia konkretnych przepisów. Przymierze z Noem po potopie uchyła zakaz zabijania zwierząt i zaostża zakaz spożywania krwi (Rdz 9,2–6). Przymierze z Abrahamem staje się etiologią rytuału obrzezania i obowiązku podania mu chłopców w ósmym dniu (Rdz 17). Ucieczka z Egiptu i rzeź pierworodnych uzasadniają obchodzenie święta paschy po wszystkie pokolenia (Wj 12). Wreszcie objawienie Boga na Synaju staje się okazją do wprowadzenia prawodawstwa o sanktuarium i kapłanach (Wj 25–40). Centralny obiekt kultyczny P, przybytek Jhwh, zostaje wprowadzony nie za pomocą oderwanego korpusu przepisów, ale dzięki narracji włączony w najważniejszy etap historii zbawienia, czyli przymierze synajskie. W kwestii paschy prawodawca wypowie się jeszcze raz, w Lb 9,1–14. Tu schemat będzie taki sam. Najpierw pojawia się informacja, że jacyś Izraelici zaciągnęli nieczystość rytualną, chowając człowieka, co wykluczyło ich z obchodów paschy (w. 6–8). W efekcie wiersze 9–14 wprowadzają nowe prawo, mówiące o odroczeniu paschy do drugiego miesiąca w przypadku osób, które zaciągnęły nieczystość, albo przebywających daleko od sanktuarium.

Wiele więc wskazuje na to, że w tekstach kapłańskich – a być może i poza nimi – fragmenty typowo fabularne służą w istocie wprowadzeniu bądź uza-

sadnieniu praktykowania konkretnych praw i rytuałów. To, co zaobserwaliśmy przed chwilą w mniejszej skali (na poziomie opowiadania), można podnieść o poziom wyżej i zauważyć, że podobny proces dokonuje się w skali całego materiału kapłańskiego, być może w skali całego Pięcioksięgu. Narracja jest tu sprzęgnięta nierozzerwalnie z legislacją, gdyż stanowi rodzaj wprowadzenia do prawa i uzasadnia jego konkretne rozstrzygnięcia. Dla przykładu, prawo o podziale zwierząt na czyste i nieczyste (Kpł 11) jest niezrozumiałe bez uwzględnienia porządku stworzenia opisanego w Rdz 1¹⁹⁶. Podobnie prawo o nieczystości śmierci¹⁹⁷ czy nieczystości seksu¹⁹⁸. Dopiero w świetle kreacyjnej teologii źródła P poszczególne wytyczne i dyrektywy uzyskują umocowanie i głębsze uzasadnienie. Autor P przechodzi od narracji do prawa i z powrotem, tworząc sieć wzajemnych relacji, przez co kapłański kodeks prawno-rytualny nie powinien być traktowany jako autonomiczna jednostka tekstowa, ale materiał organicznie wrośnięty w historię zbawienia Pięcioksięgu.

Ostatnio próbę rozdzielenia historii i prawa w P podjął Thomas King¹⁹⁹. Autor kontrastuje prawny materiał P z Wj–Lb z materiałem narracyjnym z Rdz, dochodzącym do Wj 6. Egzegeta uważa, że „disjunction between Priestly narrative and legislation is resolved when we recognize the independent character of the narratives traditionally associated with P, particularly those in Genesis”²⁰⁰. Materiał narracyjny oznacza siglum PN i bazując na teoriach badaczy ze szkoły Kaufmanna o przedwygnaniowym P (szerzej o tym w ostatnim rozdziale) plasuje go w VIII wieku przed Chr. w królestwie północnym. Z kolei „właściwie kapłański” materiał ogranicza do legislatury skupionej na sanktuarium i związanych z nim kulcie. Także ten materiał datuje na czasy przedwygnaniowe jako swoisty program dla późnomonarchicznego kul-

¹⁹⁶ M. Majewski, *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Część I: Omówienie prawa czystości zwierząt*, ZN SBP 11 (2014) 375–398; tenże, *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Część II: Dotychczasowe interpretacje i ich ocena*, CT 85 (2015) 5–50.

¹⁹⁷ Tenże, *Nieczystość śmierci w Torze. Śmierć jako arcytabu*, w: *Śmierć w antycznej kulturze śródziemnomorskiej*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2015, 31–63.

¹⁹⁸ Tenże, *Nieczystość seksu – biblijne zakazy dotyczące życia płciowego*, w: *Gloriam praecedat humilitas (Prz 15,33). Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne 2015, 391–414.

¹⁹⁹ Th.J. King, *The Realignment of the Priestly Literature*.

²⁰⁰ Tamże, xix.

tu w Izraelu²⁰¹. Abstrahując od niewiarygodnej datacji i nieprzekonującego umiejscowienia źródła P, jego propozycja rozdzielenia narracji od prawa to swoiste *déjà vu* dawniejszych prac. W kontekście wielu autoreferencji w P oraz przeplatających narrację i prawo tych samych kapłańskich idei, formuł i struktur, a przede wszystkim w kontekście „współpracy” między mitohistorią a prawem o sanktuarium w celu osiągnięcia specyficznej kapłańskiej wizji świata, wniosek o niezależnym istnieniu obu źródeł pozostaje kolejną z mało wiarygodnych hipotez.

Gruntowna znajomość narracji ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia indywidualnych praw. Te same tematy opracowane narracyjnie i prawnie oświetlają się nawzajem – co można wykazać także na podstawie pozaka-płańskich tekstów Biblii hebrajskiej. Eckart Otto²⁰² w swym badaniu źródła D zwrócił uwagę na potrzebę baczniejszej analizy tzw. kodeksów prawa i ich związków z tekstami narracyjnymi. Jego zdaniem, prawne kodeksy biblijne nie stanowią autonomicznych jednostek tekstu, ale wiążą się z globalną pracą redakcyjną – kodeks deuteronomistyczny jest prawdopodobnie najstarszą taką próbą połączenia prawa z narracją. To samo wydaje się dotyczyć pisma kapłańskiego. Powyższe wnioski na temat łączenia narracji z prawem w P oraz jego technika intratekstualności potwierdzają potrzebę czytania materiału kapłańskiego w sposób integralny, jako całości. Literatura kapłańska tworzy sieć istotnych powiązań między narracją i prawem, a próby jej rozplątania mogą zniszczyć całą misterną konstrukcję.

Na końcu można jeszcze zadać pytanie: dlaczego materiał kapłański – ciągnący w stronę kwestii kultycznych – zawiera narrację? I dlaczego tworzy tak rozbudowane preludeum dla swego prawodawstwa? Wydaje się, że jest to pewien zasadniczy sposób, przez który autor chce opowiedzieć o swoim Bogu i wskazać podstawy praktykowanej religii. Pięcioksiąg w konstrukcji P jest przede wszystkim prawem o sanktuarium i kulcie, który prawidłowo realizowany chroni obecność Boga w ludzie Jhwh. Historie funkcjonują w nim jako preambuła, która wprowadza bohaterów i wyjaśnia pojęcia: Bóg, człowiek, Izrael, świętość, skażenie, szabat itd. Narracje stają się modelami, normami w kontekście prawa, są kształtowane przez te same zasady co ono i służą jako uzasadnienie prawodawstwa.

²⁰¹ Tamże, 67n.

²⁰² E. Otto, *Del libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación de derecho israelita y la formación del Pentateuco*, EstBíb 52 (1994) 195–217.

6. Etiologiczny charakter pisma kapłańskiego

Powyższe rozważania nad specyfiką dokumentu kapłańskiego prowadzą do istotnego pytania o jego naturę, tzn. o to, jaka koncepcja kryje się za narracją prowadzącą od stworzenia świata do stworzenia Izraela. Czy pismo to przekazuje wydarzenia, czy wydarzenia tworzy, traktując je jako nośnik istotnych dla siebie treści? Z tym pytaniem wiąże się kwestia utopijnego bądź realistycznego charakteru pisma P. Czy promuje ono realistyczną, czy wyidealizowaną wizję przeszłości i przyszłości?

Pismo kapłańskie zawsze zwracało uwagę badaczy swym specyficznym podejściem do historii, jak i do samej narracji. Ta – jak pisałem wyżej – jest w P ograniczona do minimum i ma charakter służebny wobec wyrażenia ważnych dla tego źródła idei. Sceny opowiadań nie są rozbudowywane ani komplikowane narracyjnie; przeciwnie, rządzi nimi schematyzm i zasada czytelności struktury. Podobnie jest z postaciami i bohaterami w P, których indywidualne cechy charakteru, wybory życiowe i dylematy moralne są pominięte na rzecz jasnego obrazu rzeczywistości. Noe, Abraham, Mojżesz i Aaron są Bogu bezwzględnie posłuszni i wzorowo wypełniają Jego polecenia, podobnie liturgiczna społeczność Izraela wykonuje wszystko, „jak nakazał Pan”. Gdy pojawiają się buntownicy (Rdz 6; Lb 16) lub ktoś dokona transgresji (Kpł 10), sprawcy zostają ukarani śmiercią. Świat jest czarno-biały, ludzie są dobrzy lub źli i tylko tacy.

Podobnie służebnie autor traktuje refleksję nad przeszłością. Zasadnicze opowiadanie kapłańskie jest umieszczone „dawno temu na pustyni”, a więc w pradawnym czasie i przestrzeni. Mówiąc językiem pojęć P – oczyszczone z nieczystości zwyczajnej historii, geografii czy zawirowań politycznych. Wizja świątyni, kultu, służby liturgicznej, obozu i ludu Izraela jest wyraźnie wyidealizowana i pozbawiona w wielu miejscach realizmu historycznego, co zauważył nawet niewprawy czytelnik. Centralna przestrzeń sakralna – świątynia Jhwh – zostaje wybudowana na pustyni z gigantycznej ilości cennych kruszców, a mimo to jest w pełni przenośna. Znajduje się w miejscu, w którym nie ma ani czasu, ani konkretnej lokalizacji, przez co nabiera charakteru uniwersalnego. W tej świętej praprzestrzeni pustyni Izrael nie jest zwykłym ludem. Jest „królestwem kapłanów” (ממלכת כהנים), zgromadzeniem synów Izraela (כל בני ישראל) i „świętym zwołaniem” (מקרא קדש), zorganizowanym wokół sanktuarium w idealnym szyku i porządku oraz odpowiadającym posłuszeń-

stwem i hojnością na nakazy Jhwh. Wszystko to każe patrzeć na P jako na projekt idealistyczny, malujący historię narodu w świetlanych barwach. Taki opis zwrócony jest zdecydowanie bardziej ku przyszłości niż ku przeszłości. Materiał P jawi się jako program nowego Izraela, a nie pamiętka starego. Bardziej niż to, co było wczoraj, interesuje go to, co jest dziś.

W historii badań źródła P wielokrotnie wykazano, że wiele praw tego korpusu nie jest tak starych, żeby można było któreś z nich cofnąć do czasów pustyni. Prawa te pochodzą z późniejszych okresów historii Izraela, a niektóre wydają się wprost kreacją literacką z czasów kompozycji dzieła. Dla przykładu obrzezanie, o którym będę pisał dalej, jako znak wyróżniający Izraela ma sens dopiero w sytuacji, gdy inne ludy się nie obrzezują, czyli w okresie niewoli babilońskiej. Teksty Biblii o tym rycie potwierdzają, że do jego teologizacji i nacjonalizacji doszło w kontekście wygnania i diaspory. Tymczasem autor kapłański przenosi ten obrzęd w pradawne czasy Abrahama, czyniąc zeń znak przymierza z Bogiem. Fikcyjna jest idealna społeczność wokół przybytku w Wj–Kpł²⁰³, fikcyjne są listy miast lewickich (Lb 35)²⁰⁴, a rozstrzygnięcia prawne takie, jak rok szabatowy i rok jubileuszowy (Kpł 25), mają charakter utopijny²⁰⁵, nie mówiąc o prehistorii biblijnej, która z zasady posługuje się językiem i poznaniem mitycznym. To samo dotyczy genealogii. W narracji P ta forma „pamięci” jest chętnie i często wykorzystywana, jednak nie służy przekazaniu historycznej informacji o poprzednich pokoleniach. Genealogie P są kształtowane przez relacje społeczne i polityczne i służą głównie autoryzacji kapłańskiego statusu społecznego²⁰⁶. Podobny charakter ma epepeja wyjścia. O exodusie jako micie założycielskim Izraela pisze dziś bardzo wielu badaczy, w Polsce szerzej

²⁰³ C.D. Crawford, *Between Shadow and Substance. The Historical Relationship of Tabernacle and Temple in Light of Architecture and Iconography*, w: *Levites and Priests in History and Tradition*, red. Mark A. Leuchter, Jeremy M. Hutton, Atlanta: SBL Press 2011, 124.

²⁰⁴ Nawet Kaufmann interpretował listy miast lewickich jako „ancient utopia”; Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Canaan*, tłum. M. Dagut, Jerusalem: Magnes Press 1985, 65–71. Na temat utopijnego charakteru prawnych i przepisów P zob. też M. Haran, *Temples and Temple-Service*, 84–85, 126–129.

²⁰⁵ M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel*, Jerusalem: Magnes Press / Minneapolis: Fortress Press 1995, 127. Szerzej zob. H. Ucko (red.), *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility*, Geneva: World Council of Churches 1997.

²⁰⁶ Szerzej zob. D. Dziadosz, *Genealogie Księgi Rodzaju. Pomiędzy historią, tradycją i teologią*, „The Biblical Annals” 1 (2011) 5–37. Oczywiście P nie jest tu wyjątkiem, gdyż genealogie na starożytnym Wschodzie generalnie odgrywały rolę służebną wobec idei religijnych, społecznych czy politycznych.

m.in. Janusz Lemański²⁰⁷. Dla P nie ma znaczenia historia jako taka. Kapłańską agendę cechuje utopijna wizja przeszłości, charakterystyczna dla opowiadań założycielskich starożytnych społeczności. Konrad Schmid próbował przypisać materiałowi P jeśli nie cechy historii, to historiografii. Stwierdził jednak, że nie jest to pomocne w lekturze i zrozumieniu tego źródła, jako że dokument kapłański chce przedstawić początki Izraela nie w kategoriach historiografii, ale mitu założycielskiego. Badacz sięgnął więc po znane z języka niemieckiego rozróżnienie na *Geschichte* (historia/historiografia) i *Urgeschichte* (prehistoria). Jego zdaniem, „P as a whole does not write *Geschichte*, but *Urgeschichte*”²⁰⁸.

O etiologicznym charakterze źródła P jako całości pisał też John Van Seters²⁰⁹. Według niego, pismo P prezentuje serię etiologii, których zadaniem jest uprawomocnienie i wyjaśnienie kapłańskiej myśli i praktyki²¹⁰. Oprócz licznych etiologii praw i zjawisk, jak etiologia szabatu (Rdz 2), tęczy (Rdz 9), obrzezania (Rdz 17) czy grobu patriarchów (Rdz 23,1–20; 25,7–10; 35,27–29; 49,29–32), pojawiają się etiologie kontekstualne. Stworzenie i potop przypominają historię wygnańców babilońskich, a umieszczenie korzeni Abrahama w dolnej Mezopotamii i ukazanie go jako migranta do Kanaanu wydaje się programem dla powracających do kraju z wygnania. Historia w P została potraktowana jako seria paradygmatycznych zdarzeń w czasach pierwotnych, które mają zasadnicze odniesienia w teraźniejszości. Ta cecha P jest na tyle rzucająca się w oczy, że nawet Jacob Milgrom – obrońca przedwygnaniowej daty i realizmu niektórych praw w P – przyznaje, że idealizm przenika całość jego materiału legislacyjnego²¹¹. Kwestię licznych odniesień autora P do czasów przełomu, w których pisał, podejmem w ostatnim rozdziale.

²⁰⁷ Szerzej o exodusie jako micie założycielskim Izraela zob. J. Lemański, *Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną*, BibAn 4 (2014) 279–231; I. Finkelstein, *The Wilderness Narrative and Itineraries and the Evolution of the Exodus Tradition*, w: *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, red. T.E. Levy, T. Schneider, W.H.C. Propp, New York/London: Springer 2015, 39–53.

²⁰⁸ K. Schmid, *Distinguishing the World of the Exodus Narrative from the World of its Narrators: The Question of the Priestly Exodus Account in its Historical Setting*, w: *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective*, 334.

²⁰⁹ J. Van Seters, *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999.

²¹⁰ Tamże, 80. Por. T. Brzegowy, *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna van Setersa*, 328n i 331–333.

²¹¹ J. Milgrom, *Encroaching on the Sacred. Purity and Polity in Numbers 1–10*, „Interpretation” 51 (1997) 242.

Simeon Chavel tezę o ahistorycznym charakterze twórczości P sformułował w ten sposób: „Taken together, the mythic setting in the wilderness, the stylized, abstract character of the *novella*, and the Priestly source of the Second Passover periscope all indicate its fundamentally unhistorical nature”²¹². To samo przekonanie wyraża amerykański badacz Jeffrey Stackert, określając całe źródło jako narracyjną fikcję: „In my view, the entirety of P should be characterized as what Shlomit Rimmon-Kenan calls ‘narrative fiction’. It is a narration of a succession of fictional events with a discernible plot”²¹³. Stwierdza, że autor kapłański posługuje się różnymi podgatunkami (*subgenres*), ale one wszystkie mieszczą się w obrębie i funkcjonują jako części wielkiej „fikcji narracyjnej”, która jest nadrzędnym gatunkiem literackiej twórczości P. Szczególnie znaczące jego zdaniem są tu rozbudowane mowy Boga, regularnie wprowadzane do narracji przez anonimowego narratora jako cytaty bezpośrednie²¹⁴. W niedawno opublikowanym artykule dodaje:

For narrative texts such as the Priestly source, I would suggest that it must be the fiction itself. In this paper, then, I will consider again the literary fiction of the pentateuchal Priestly source ... The Priestly source thus shapes a fictive past for the sake of its real present; in so doing, it participates in a marketplace of religious ideas²¹⁵.

Z kolei Christophe Nihan swe badania nad naturą pisma P podsumowuje tak: „The complex myth of origins in Gen 1–Lev 16 can be regarded as the *Ursprungslegende*, the founding account, of the nascent postmonarchic, post-state temple community in Jerusalem”²¹⁶.

²¹² S. Chavel, *The Second Passover, Pilgrimage, and the Centralized Cult*, HTR 102 (2009) 3.

²¹³ J. Stackert, *The Composition of Exodus 31:12–17 and 35:1–3 and the Question of Method in Identifying Priestly Strata in the Torah*, w: *Current Issues in Priestly and Related Literature. The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond*, red. R.E. Gane, A. Taggar-Cohen, Atlanta: SBL Press 2015, 185 – cytując Sh. Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction. Contemporary Poetics*, London: Routledge 1983, 2 oraz M.Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, London: Routledge 1995, 12.

²¹⁴ Tenże, *The Composition of Exodus*, 185.

²¹⁵ Tenże, *Political Allegory in the Priestly Source*, 212. Tak samo N. Lohfink, *Die Priesterschrift und die Geschichte*, 189–225. Egzegeta pisze m.in. o przekształceniu historii w mit („Die Rückverwandlung der Geschichte in Mythos”), tamże, 191. Z kolei M. George, *Israel’s Tabernacle as Social Space* (SBL.AIIL 2), Atlanta: SBL 2009, traktuje opis przybytku jako fikcję, która „enabled Israel to create and re-create its social space, and therefore its social identity ... in the new wilderness of the exile”; tamże, 194.

²¹⁶ Ch. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 383–394 (cytat na s. 391).

Ta konkluzja wielu badaczy źródła kapłańskiego nie oznacza, że wszystko, co zawiera materiał P, jest fikcją. Raczej wskazuje, że celem autora P nie jest rekonstrukcja historyczna wydarzeń z dziejów własnego narodu; przekazy przeszłości stanowią tu plastyczny materiał do twórczej pracy skierowanej ku przyszłości. Wydaje się, że autor kapłański nie wykazuje zainteresowań historycznych, lecz tworzy wielką etiologię narodu, religii i kultu Izraela. Przez etiologię rozumiem takie ukazanie przeszłości, które staje się wytłumaczeniem i uzasadnieniem terażniejszości. Samo źródło daje jeszcze inne znaki uniwersalnego, ahistorycznego charakteru swej narracji. Faraon w całej opowieści o exodusie pozostaje bezimienny. W sytuacji gdy autor biblijny nazywa służących na jego dworze, brak imienia głównego antybohatera czyni z niego postać paradygmatyczną, wolną od kontekstu historycznego. Do tego dochodzą daty, które w P nie mają charakteru chronologicznego, ale teologiczny (ten wątek rozwinę w dalszej części pracy).

Taka dekonstrukcja historyczna źródła P nie jest próbą zdyskredytowania go. Przeciwnie, wynika z chęci zrozumienia tekstu na jego własnych warunkach. W przeciwieństwie do zwykle naiwnych rekonstrukcji historycznych namiotu spotkania, jakich w tzw. pasie biblijnym USA nie brakuje, przyjęcie etiologicznego charakteru opowiadania o sanktuarium otwiera je na bogactwo głęboko teologicznych i odkrywczych interpretacji. Słynny brytyjski antropolog Edmund Leach na kongresie Society of Biblical Literature w 1980 roku mówił do biblistów:

Antropolodzy muszą dać do zrozumienia innym, że żadna część Biblii nie jest zapisem rzeczywistego biegu wydarzeń. Całość Biblii podziela właściwości takiego samego rodzaju mitohistorii, z którym antropolodzy systematycznie stykają się w trakcie prowadzenia przez nich współcześnie badań terenowych²¹⁷.

Badacz sugerował, by tekst rozważać bardziej pod kątem jego teologii, niż skupiać się na uproszczonych, nieracjonalnych rekonstrukcjach historycznych. Taka ocena materiału P zbieżna jest z analizami historycznymi i archeologicznymi na temat etnogenezy Izraela. Rośnie wśród badaczy starożytności zgoda co do traktowania pewnych przekazów Starego i Nowego Testamentu jako literatury religijnej i w tym sensie ahistorycznej. Przyjmuje się, że opowiadania o patriarchach, exodusie czy zajęciu Kanaanu to w dużej mierze wytwory

²¹⁷ E. Leach, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią w XX wieku*, w: *Siostra Mojżesza*, red. E. Leach, D.A. Aycock, tłum. zbiorowe, Poznań: Zysk i S-ka 1998, 36.

hebrajskiej refleksji religijnej, a o faktycznej etnogenezie Izraela jako narodu możemy mówić dopiero od czasów Dawida/Salomona lub Omrydów: króla Omriego z IX wieku przed Chr., dla którego mamy wyraźne ślady państwa, stolicy, pałacu i ośrodków administracyjnych (Samaria) oraz świadectwa pozabiblijne (stela Meszy)²¹⁸.

Również nowe podejścia do Biblii czerpiące z nauk społecznych są zbieżne z takim ujęciem pisma P. Wskazuje się m.in., że rozumowanie narracyjne różni się od logiki naukowego badania. Te dwa hermeneutyczne modele myślenia, paradygmatyczny i narracyjny, różnią się zasadniczo. Pierwszy zajmuje się analizą racjonalną, logicznym dowodzeniem i empiryczną obserwacją. Myślenie narracyjne natomiast wyrasta z potrzeby zrozumienia świata społecznego, odzwierciedlającego złożoność i różnorodność życia ludzi²¹⁹. W czasach gdy tworzył swe dzieło autor kapłański, przeszłość nie była postrzegania w perspektywie ścisłej chronologii i dzielona na fakty i legendy – jak ma to miejsce u Herodota, Timajosa czy Tukidydesa²²⁰. Zapisy archiwalne Biblii i Bliskiego Wschodu składają się z różnego rodzaju list, np. list królów, kapłanów, roczników, tablic itp., natomiast opowieści mają raczej charakter sag i legend²²¹. Narracja P to taka właśnie opowieść, uhistoryczniony mit, religijna refleksja nad przeszłością, w której to, co się rzeczywiście wydarzyło, nie ma większego znaczenia. Znacznie ma to, co się zapamiętało i co się przekazuje.

Dostrzeżenie etiologicznego charakteru pisma P skłania do pytania o to, jak bezpośrednio kapłańskie prawa odzwierciedlają program autora i jego środowiska. Na ile opisuje on świat wyobrażonej przeszłości, a na ile chce ustanowić obowiązujące nakazy religijne? Innymi słowy, na ile tradycja P jest realistyczna, a na ile idealistyczna, gdy chodzi o program na przyszłość? Wydaje się, iż rys etiologiczny P nie kłóci się z tym, że autor tworzy realistyczny

²¹⁸ Szerzej zob. M. Majewski, *Prawda historyczna Pisma Świętego*, 237–264.

²¹⁹ Zob. J. Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge: Cambridge University Press 1986, 11n.

²²⁰ Opisy dziejów mające rysy metody historycznej rozpoczęły się w europejskim obszarze kulturowym w starożytnej Grecji w V wieku przed Chr. Zobacz H. Podbielski (red.), *Literatura Grecji starożytnej*, t. II: *Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 2005, 117.

²²¹ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Stan badań nad historią i religią starożytnej Palestyny*, „Przegląd Historyczny” 91 (2000) 435–449; H. Podbielski (red.), *Literatura Grecji starożytnej*, t. II; M. Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, London: Equinox 2004; tenże, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. J. Puchalski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2010.

program religijny dla swojej wspólnoty. Stosując popularny wzorzec bliskowschodni, nie ustanawia on praw *ad hoc*, ale łączy je z historią „początków” i starożytnymi bohaterami swego narodu. Prezentuje innowacje jako powrót do tego, co już kiedyś było. W tym kontekście ani sanktuarium, ani jego prawodawstwo nie są jedynie idealistycznym przekazem o dawnej przeszłości, ale planem na bliższą i dalszą przyszłość. Autor wydaje się żywotnie zainteresowany tym, by ów program był w Izraelu realizowany. Kapłański tekst dotyczy odległych czasów i narracją tą tworzy dystans między przeszłością a terażniejszością, jednocześnie wypełniając tę przestrzeń technikami, które wskazują na ponadczasowość i aktualność narracyjnych momentów oraz kontynuację świetlanej przeszłości aż do terażniejszości. Wprowadza całą serię praw, które mają charakter wieczny i trwały. Na poziomie semantycznym jest to widoczne w powracającym terminie עולם, tłumaczonym jako „wieczny”, „wieczysty”, „trwały”. W korpusie P עולם pojawia się jako składnik kilku znaczących fraz, z których najpopularniejszą jest חוקה/חוק עולם – „prawo wieczyste” (33 razy). Inne to np. ברית עולם – „przymierze wieczne”, אהזת עולם – „wieczna własność”, czy ברית כהנת עולם – „przymierze wiecznego kapłaństwa”. Nacisk na wieczne trwanie praw i instytucji ustanowionych przez Boga podkreśla przesłanie autora kapłańskiego: prawa, przepisy czy przymierze nie należą do żadnego konkretnego pokolenia, ale mają charakter uniwersalny, odnosząc się do całego Izraela wszystkich czasów.

7. Gdzie się kończy źródło P?

Zacznijmy od truizmu, że aby zrozumieć jakiś tekst, trzeba wiedzieć, gdzie on się zaczyna i kończy. W przypadku tradycji kapłańskiej – oraz wielu innych partii Biblii hebrajskiej – nie jest to takie oczywiste²²². Początek materiału P znamy: jest nim Rdz 1, jednak w kwestii jego zakończenia toczy się wciąż nierozstrzygnięta debata. Pytanie najczęściej formułowane przez egzegetów tak: gdzie kończy się P?, jest *de facto* nieściśle, z czego płyną tak różne odpowiedzi,

²²² Wiele z zasadniczych dyskusji między badaczami Biblii dotyczy definicji ich tekstów, tego, gdzie się wyobrażony dokument zaczyna i kończy. Trzeba bowiem pamiętać, że oprócz podziału na księgi i kilku drobnych technik redakcyjnych, jak *stuma* czy *ptucha*, skrybowie Biblii nie różnicowali jej na rozdziały, perykopy czy wersety. Wszystkie te podziały są znacznie późniejsze niż oryginalny tekst biblijny. Szerzej zob. M. Majewski, *Masora Biblii hebrajskiej – wprowadzenie w tematykę*, RBiL 65 (2012) 293–310.

jak Wj 14 według jednych, a Joz 22 według innych. Wynika to z faktu, że niektórzy szukają zakończenia podstawowego materiału kapłańskiego (P lub Pg), a inni w ogóle kapłańskiej literatury (Ps lub H). Odpowiedź na to pytanie zależy także od czynników spoza samego tekstu, od tego, jak postrzega się warstwy w P i jak rozumie stosunek narracji do prawa w tym korpusie.

Tradycyjne rozwiązanie i jego krytyka. Zgodnie z podejściem klasycznym, zakończenie podstawowego źródła kapłańskiego (Pg) – za Wellhausenem²²³, Driverem i Eissfeldtem – plasowano w ostatnich wersetach Księgi Powtórzonego Prawa, najczęściej Pwt 34,1.7–9²²⁴. Źródło kapłańskie w tym ujęciu otwiera i zamyka Pięcioksiąg. Stanowisko to utrwalił Martin Noth, dowodząc, że źródło P jest niezależnym dokumentem narracyjnym, który kończy się śmiercią Mojżesza w Pwt 34 i nie pojawia się w Księdze Jozuego²²⁵. Jednak pod koniec lat 80. Lothar Perlitt zakwestionował sięganie P aż do Pwt 34²²⁶. Bazując na analizie lingwistycznej i tekstualnej, podważył jakkolwiek obecność P w Pwt 34 i próbnie zasugerował, że źródło kapłańskie kończy się na narracji synajskiej. Jego wywód był na tyle przekonujący, że debata nad zakończeniem źródła P, w szczególności nad relacją P do materiału prawnego w Kpł i Lb, została ponownie otwarta. Jednym z jej uczestników był Thomas Pola, który w dysertacji na ten temat z 1991 roku (opublikowanej w 1995)²²⁷ odrzucił klasyczne ujęcie zakończenia Pg i kulminację jego historii dostrzegł w ustanowieniu na Synaju sanktuarium Jhwh; dokładnie w Wj 40,33. W wersetach Wj 25,1.8a.9, 29,45n, 40,16.17a.33 Jhwh nakazuje Mojżeszowi budowanie przybytku, a Mojżesz wypełnia ten nakaz, zwieńczając narrację podstawowego materiału P. Synaj dla Pg oznacza nic innego, jak (Ezechielową) górę Syjon. Przybycie Boga na Synaj oznacza Jego powrót na Syjon, co stanowi finalny akord P²²⁸. Później pojawiły się rozwiązania, które ograniczały zasad-

²²³ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 379–380.

²²⁴ Tak samo np. K. Elliger, *Sinn und Ursprung der priesterschriftlichen Geschichtserzähl.* ZThK (1952) 121–123; W. Brueggemann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, 399.

²²⁵ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 190–206.

²²⁶ L. Perlitt, *Priesterschrift im Deuteronomium?*, ZAW 100 (1988) 123–143 (= *Priesterschrift im Deuteronomium?*, w: *Lebendige Forschung im Alten Testament*, red. O. Kaiser, Berlin/New York: de Gruyter 1988, 65–88; oraz tenże, *Priesterschrift im Deuteronomium?*, w: tenże, *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Tübingen: Mohr Siebeck 1994, 123–143).

²²⁷ Th. Pola, *Der Umfang der ursprünglichen Priesterschrift*, 213–349.

²²⁸ Tamże, 213–298.

niczy materiał P jeszcze bardziej. Eckart Otto²²⁹ widział zakończenie Pg w Wj 29, Rolf Rendtorff²³⁰ w Wj 14, a Thomas King w Wj 6²³¹.

Pytaniem o cezurę końcową Pg zajął się także Erich Zenger, pisząc wstęp do Pięcioksięgu we wspomnianym już *Einleitung in das Alte Testament*²³². Autor kwestionuje, podobnie jak wyżej wskazani badacze, tradycyjną odpowiedź, która ostatni ślad P dostrzega w Pwt 34. Czyni to zasadniczo z trzech powodów. Po pierwsze, styl tych wersetów nie jest charakterystyczny dla P; po drugie, Zenger nie widzi powodu do wydzielania w. 7–9 z ich kontekstu; po trzecie, w. 5, który mówi o śmierci Mojżesza, nie należy do P. Egzegeta ustala, że pierwotna konkluzja materiału P zawarta była w Kpł 9,24, czyli w opowiadaniu o pierwszej ofierze jako oficjalnej inauguracji kultu w przybytku, ale jako zakończenie materiału kapłańskiego proponuje Lb 13–14 oraz 27,12–14a.15–23. Także inne badania z lat 90. podważyły istnienie podstawowego materiału P w Pwt²³³. Bardziej współcześnie np. Thomas Römer odrzuca klasyczną odpowiedź, uważając, że w Pwt 34 nie ma żadnego jednoznacznie kapłańskiego wersetu, a w. 7–9 są zależne od wpływów deuteronomistycznych. Według niego, w żydowskiej społeczności okresu perskiego doszło do kompromisu między kapłańskimi, deuteronomistycznymi i laickimi kręgami w sprawie redakcji podstawowego dokumentu, przy czym pracami kierowali zwolennicy Deuteronomium. Römer rozważa możliwość zakończenia podstawowego pisma kapłańskiego Pg w Wj 40, ewentualnie w Kpł 9 (jak Pola i Zenger)²³⁴. Zdaniem tych badaczy, zasadniczym celem, do którego zmierza dokument kapłański, nie jest osiedlenie się w Kanaanie, ale obecność Boga pomiędzy Jego ludem w sanktuarium. Jest to przeznaczenie i ukoronowanie P, stąd materiał ten kończy się na Wj 40, plus ewentualnie kilka fragmentów w Księdze Kapłańskiej.

²²⁹ E. Otto, *Forschungen zur Priesterschrift*, TRu 62 (1997) 1–50.

²³⁰ R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem*, 96.

²³¹ Th.J. King, *The Realignment of the Priestly Literature*.

²³² E. Zenger i in. (red.), *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart: W. Kohlhammer 1995 (82012) 94–96; tenże, *Priesterschrift*, TRE 27 (1997) 437–439.

²³³ Na przykład P. Stoellger, *Deuteronomium ohne Priesterschrift*, ZAW 105 (1993) 26–51.

²³⁴ Th. Römer, *Das Buch Numeri*, w: *Abschied vom Jahwisten*, 216, 217, 222, 229; tenże, *The Exodus Narrative According to the Priestly Document*, w: *The Strata of the Priestly Writings*, 157–174.

Źródło kapłańskie w Joz? Inny kierunek badań wyznaczili ci, którzy dostrzegają ślady materiału kapłańskiego w Księdze Jozuego (głównie w rozdziałach 13–22). Stąd wolą mówić o Hexateuchu zamiast o Pentateuchu. John Kloppenborg, analizując w 1981 roku Joz 22²³⁵, poparł napotykaną w literaturze egzegetycznej twierdzenia²³⁶, że Joz 22,9–34 nosi ślady pisma kapłańskiego, choć zawiera materiał ideowo przeciwny myśli kapłańskiej. Twierdzenie o istnieniu P w Joz 22 Kloppenborg opiera na obecności słownictwa P (עדה בני ישראל) oraz na przewadze kapłańskich tematów i zainteresowań (Pinchas, Szilo, poprawność kultowa) i specyficznej kapłańskiej logiki, która rządzi narracją. Przyznaje jednak, że ślady te mogą być późną redakcją. Zwolennikami obecności podstawowej narracji źródła P w Joz są Joseph Blenkinsopp²³⁷ i Horst Seebass²³⁸, a ostatnio Philippe Guillaume²³⁹ i Suzanne Boorer²⁴⁰. Badacze ci podkreślają obecność w tej księdze terminologii charakterystycznej dla P²⁴¹, znaczenie usytuowania namiotu spotkania w Szilo (Joz 18,1–10) oraz rozdział ziemi między pokoleniami (Joz 14–21), który przypomina materiał kapłański. Propozycja takiego zakończenia Pg wychodzi z założenia, że zasadniczy temat tego pisma to „ziemia obiecana” – stąd przesunięcie kulminacji źródła kapłańskiego do Joz oraz włączenie Lb 13–14 i 20,2–12, gdzie wyjaśnia się, czemu Izrael i niektórzy jego przywódcy nie mogą wejść do Kanaanu.

Krytyków tego stanowiska jest wielu. Już Martin Noth wykazał, że elementy języka i treści P w Joz są znacznie rzadsze niż w poprzednich księgach oraz

²³⁵ J.S. Kloppenborg, *Joshua 22. The Priestly Ending of an Ancient Tradition*, Bib 62 (1981) 347–371.

²³⁶ Zob. np.: J. Dus, *Der Brauch der Ladewanderung im alten Israel*, ThZ 17 (1961) 1–16; tenże, *Noch zum Brauch der Ladewanderung*, VT 13 (1963) 126–132; J.G. Vink, *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament* (Oudtestamentliche Studien 15), Leiden: E.J. Brill 1969, 73–77.

²³⁷ J. Blenkinsopp, *The Structure of P*, 275–292; tenże, *The Judean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods. A Hypotetical Reconstruction*, CBQ 60 (1998) 31 i 34–36.

²³⁸ H. Seebass, *Joshua*, BN 28 (1985) 53–65.

²³⁹ P. Guillaume, *Land and Calendar. The Priestly Document from Genesis 1 to Joshua 18*, New York: T&T Clark 2009.

²⁴⁰ S. Boorer, *The Envisioning of the Land in the Priestly Material. Fulfilled Promise or Future Hope?*, w: *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch?*, 99–125. Zob. też S. Boorer, *The Place of Numbers 13–14* and Numbers 20:2–12* in the Priestly Narrative (Pg)*, JBL 131 (2012) 45–63. W artykule badaczka stoi na stanowisku, że oznaczone w tytule rozdziały należą do Pg.

²⁴¹ אהל מועד (18,1; 19,31); עדה (9,15–27; 18,1; 20,6.9; 22,12–31); ארון העדות (4,16).

że są to luźne dodatki (*Zusatze*), które nie pochodzą z podstawowego materiału kapłańskiego²⁴². Zdecydowanym krytykiem plasowania zakończenia Pg w Joz jest też Erich Zenger. Egzegeta przyznaje, że w końcowej części księgi można dojrzeć realizację obietnicy-nakazu z Rdz 1,28 (*czyńcie sobie ziemię poddaną*) i zakończenie teologii świętego namiotu, ale zaraz wysuwa kontrargumenty:

- 1) dlaczego uprzywilejować akurat Rdz 1,28 w teologii P, skoro w Joz nie dostrzega się wielu innych ważnych motywów kapłańskich?;
- 2) Pg odróżnia historię początków (Rdz 1–9) od dziejów Izraela, których program znajduje się w Rdz 17. Tymczasem w Joz 18–19 nie ma żadnej aluzji do Rdz 17;
- 3) Joz zawiera tylko jeden element charakterystyczny dla kapłańskiej teologii sanktuarium: אֹהֶל מוֹעֵד. Dlaczego nie ma mowy o przybytku (משכן) czy chwale (כבוד), istotnym elemencie kultu (Wj 40,34–35; Kpł 9,23)?;
- 4) wyrażenie z Joz 18,1 *ziemia była już im poddana*, nawiązujące do Rdz 1,28, znajduje się w tekstach niekapłańskich: Lb 32,22.29; 1 Krn 22,18²⁴³.

Cały szereg obiekcji przeciw zakończeniu Pg w Joz wysunął także Jean-Louis Ska²⁴⁴.

Dyskusja dotyczy tak naprawdę rozumienia zasadniczego celu narracji kapłańskiej. Ci, którzy widzą go w osiedleniu się, argumentują za obecnością tego źródła w Lb i czasem w Joz²⁴⁵. Ci, którzy widzą ukoronowanie P w kulcie, sanktuarium Jhwh i zamieszkaniu Boga na ziemi, zakończenie P widzą na granicy ksiąg Wyjścia i Kapłańskiej. Debata wokół obecności materiału kapłańskiego w Joz i szerzej wokół Hexateuchu osiągnęła dziś pewną równowagę, wyrażającą się w komentarzach do Księgi Jozuego, które dostrzegają w niej elementy pisma kapłańskiego, ale przypisują je późnej redakcji pokapłańskiej, a nie podstawowemu materiałowi P. W moim przekonaniu temat ziemi obiecanej i ustawienia przybytku w Szilo jest istotny dla literatury kapłańskiej, ale objawia się dopiero w kolejnych jej warstwach i uzupełnieniach. Badania nad

²⁴² M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 190–206; tenże, *Das Buch Josua*, 10n.

²⁴³ E. Zenger i in. (red.), *Einleitung in das Alte Testament*, 95.

²⁴⁴ Szerzej wylicza je J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, 121n.

²⁴⁵ Na przykład J. Blenkinsopp, który poszerza swą argumentację sprzed 35 lat w: *Abraham as Paradigm*, 225–241; Ch. Frevel, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*, Freiburg: Herder 2000.

prorokami wcześniejszymi wskazują, że wstawki kapłańskie pojawiają się nie tylko w Księdze Jozuego, ale w całym bloku Joz–2 Krl²⁴⁶. Są one w oczywisty sposób inspirowane szkołą kapłańską, ale niekoniecznie muszą być częścią jego oryginalnej kompozycji.

Sanktuarium i obecność Boża jako ukoronowanie P. Wiele wskazuje na to, że podstawowy materiał kapłański nie pokrywa całego zasięgu narracji Pięcioksięgu oraz że w korpusie Joz–2 Krl pojawiają się redakcyjne teksty autorstwa kogoś z kręgów kapłańskich inspirowane przez myśl P. Gdzie jednak kończy się zasadnicze źródło P? Thomas Pola w odważnym i przekonującym studium ograniczył je do narracji synajskiej w Księdze Wyjścia (zob. wyżej). Jego głównym argumentem jest analiza świata idei P, który wyraźnie koncentruje się na świątyni i prowadzi do jej osadzenia na ziemi. To wydarzenie stanowi dla autora kapłańskiego punkt docelowy wyprowadzenia z Egiptu, zatem dokument P powinien kończyć się w Wj 40. Erich Zenger i Thomas Römer podzielają stanowisko Poli, z tym, że – pominiwszy dodany później kodeks ofiar (Kpł 1–7) – zakończenie źródła widzą w wyświęceniu kapłanów w Kpł 9. Ich zdaniem, trudno sobie wyobrazić inaugurację kultu w sanktuarium Jhwh bez kapłanów i kapłaństwa Aaronowego. Pozostała część Księgi Kapłańskiej to najpierw kodeks czystości (Kpł 11–15) i dzień przebłagania (Kpł 16), a następnie kodeks świętości (Kpł 17–26). Pierwszy jest rozwinięciem różnych izraelskich tabu związanych z pokarmami, śmiercią, seksem i chorobami. Korpusowi temu poświęciłem wiele uwagi gdzie indziej i jestem przekonany o jego późnym, pokapłańskim pochodzeniu²⁴⁷. Dzień przebłagania w swej rozwiniętej formie także wydaje się prawodawstwem wtórnym wobec P; podobnie materiał szkoły H. Analogiczna sytuacja dotyczy materiałów z Księgi Liczb. Wzrasta konsens w postrzeganiu ich jako materiału pokapłańskiego, łączący narracje Triteuchu (określenie Römera) z Deuteronomium. Zdaniem wielu, są to najpóźniejsze materiały w całym Pięcioksięgu.

Podstawowy dokument kapłański należałoby zatem ograniczyć do styku ksiąg Wyjścia i Kapłańskiej. W tym ujęciu P prowadzi narrację od stworzenia do nowego stworzenia, od świata-świątyni do namiotu-świątyni. Jest to zgodne

²⁴⁶ Zob. np. E. Cortese, *Josua 13–21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im Deuteronomistischen Geschichtswerk* (OBO 94), Fribourg: Universitätsverlag 1990; E. Talstra, *Solomon's Prayer*.

²⁴⁷ M. Majewski, *Zwierzęta czyste i nieczyste I* oraz *Zwierzęta czyste i nieczyste II*; tenże, *Nieczystość śmierci w Torze*; tenże, *Nieczystość seksu*.

z moim postrzeganiem teologicznego ukoronowania materiału P, które znajduje się właśnie w konstrukcji ziemskiego sanktuarium Jhwh (szerzej o tym w rozdziale III i VI). Martin Noth, choć pojmował zakończenie P klasycznie, pisał, że narracja o sanktuarium Jhwh (Wj 25–40) tworzy „fundamentalne wydarzenie dla P, do którego pismo to prowadzi i właściwie tu dochodzi do swego podsumowania”²⁴⁸. Jest to jedna z zasadniczych tez mojej pracy: kluczowy dla P nie jest ani temat stworzenia świata (jak sądzi wielu), ani ziemi obiecanej (jak sądzą nieliczni), ale temat erekcji sanktuarium Jhwh i Jego bliskiej obecności pośród ludzi, której strzec ma rozbudowane prawodawstwo. Korpus P jest prowadzony równoległe i w owocnym dialogu z religijną literaturą mezopotamską, dla której finałem dzieła stworzenia jest budowa sanktuarium dla bóstwa stwórcy. Autor P zaś jest żywotnie zainteresowany (od)budową świątyni i (od)tworzeniem miejsca zamieszkania chwały Jhwh. Zagadnienie stworzenia i kolejne kapłańskie kompozycje w Rdz stanowią uroczyste wprowadzenie do tego, na czym P koncentruje swoją uwagę: do tematu świątyni. W związku z tym wzniesienie sanktuarium, zamieszkanie w nim Boga i inauguracja Jego kultu stanowią punkt kulminacyjny, do którego zmierza działalność pisarska P. Autor wprost wyrazi, jaki jest cel exodusu i dotychczasowej historii zbawienia: *I poznają, że Ja, Pan, jestem Bogiem, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, aby zamieszkać pośród was, Ja, Pan, wasz Bóg* (Wj 29,46); *I uczynią Mi świątę przybytek, abym mógł zamieszkać pośród nich* (Wj 25,8). Powodem wyprowadzenia Izraelitów z Egiptu jest nie przesiedlenie ich do nowej ziemi – jak to przedstawia finalna wersja Pięcioksięgu – ale zamieszkanie Jhwh pośród Izraela.

Z kolei nieuzasadniony wydaje się ruch w drugą stronę, czyli ograniczanie P do pierwszej części Księgi Wyjścia, jak czynią to np. Rendtorff, Otto czy King (zob. wyżej). W punkcie *Narracja a prawo w P* pokazywałem, że kompresja twórczości P jedynie do historii (opowieści) jest pewnym odbiciem sztucznego rozdziału narracji i legislatywy w tym dokumencie oraz ogołoce niem P z istotnych dla niego treści. Próba uczynienia z podstawowego źródła P „warstwy narracyjnej” pozbawionej elementów prawnych jest *de facto* próbą uczynienia z niego warstwy niekapłańskiej, bez jej specyficznych zainteresowań sanktuarium, kapłaństwem i kultem. Do zwolenników zakończenia P w narracji synajskiej (Wj 25–40) dołączyli ostatnio Christopher Nihan²⁴⁹,

²⁴⁸ M. Noth, *Exodus. A Commentary* (OTL), tłum. J.S. Bowden, Philadelphia: Westminster Press 1962, 201.

²⁴⁹ Ch. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 30 i 340–394.

Robert Albertz²⁵⁰ czy Matthias Köckert²⁵¹. Dla nich narracja kapłańska w Rdz i Wj wraz z początkiem Kpł obejmuje stworzenie, historię przodków, zbawcze działanie Boga i elementy kultyczne, czyniąc P skończonym produktem. Nie widzą możliwości przesunięcia tej granicy poza Kpł 16, gdyż dalej rozpoczyna się twórczość szkoły świętości, która uzupełnia P prawdopodobnie od razu z intencją złączenia tekstów kapłańskich z Deuteronomium²⁵². Sanktuarium jako zwieńczenie P wyznacza koniec tego źródła także dla Reinharda Kratza²⁵³, Alberta de Pury'ego²⁵⁴ i Michaela Hundley'a²⁵⁵.

Przyznaję się tu do zmiany poglądu, który wyraziłem w tej kwestii dziesięć lat temu. Wówczas przyjąłem, że materiał Pg, choć nieobecny w Pwt, jest poświadczony w Księdze Liczb²⁵⁶. W toku dalszych studiów korygowałem stopniowo swoje stanowisko w tej sprawie i dziś jest dla mnie jasne, że autor P tak dobiera materiał i tworzy narrację, korzystając przy tym ze wzorców wschodnich, by w centrum przymierza synajskiego umieścić świątynię i zainteresować nią czytelników, do których kieruje swe dzieło.

²⁵⁰ R. Albertz, *Exodus, Band I. Ex 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zurich: Theologischer Verlag 2012.

²⁵¹ M. Köckert, *Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur*, JbTh 4 (1989) 29–61.

²⁵² Ch. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 379–394; R. Albertz, *Open-Mindedness for Understanding the Formation of the Pentateuch*, 1–10.

²⁵³ R.G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 105–107, 116n, 327–329.

²⁵⁴ Tak samo A. de Pury, *The Jacob Story*, 51–72, zwł. 63–65; szerzej zob. Th. Römer, *The Exodus Narrative According to the Priestly Document*, w: *The Strata of the Priestly Writings*, 157–174.

²⁵⁵ M. Hundley, *The Way Forward is Back to the Beginning. Reflections on the Priestly Texts*, w: *Remembering and Forgetting in Early Second Judah* (FAT 85), red. E. Ben-Zvi, Ch. Levin, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 208–224.

²⁵⁶ Jest zaledwie kilka prób umiejscowienia zakończenia Pg w Księdze Liczb: Bernd Janowski widzi je w Lb 27,23 (*Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption*, w: tenże, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, 214–246, zwł. 224, 231, 243n), a Otto Kaiser w Lb 10,9 (*Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, t. 1: *Die erzählenden Werke*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1992, 58n, 62). Te propozycje nie zysały jednak aprobaty i dziś nie są podnoszone.

Rozdział III

Bóg, człowiek i stworzenie świata

Poemat o stworzeniu Rdz 1,1–2,4a to nie tylko wstęp do Biblii i początek historii zbawienia. To święta opowieść, która poprzez uporządkowaną narrację, powtarzalność formuł i przemyślaną strukturę przekazuje więcej niż treść samych słów i zdań. Wyraża bowiem specyficznym rozumianym porządek świata, jaki został ustalony „na początku” przez Boga. Utwór ten wyznacza zasadnicze zręby teologii kapłańskiej. Jest wyrazem kapłańskiego pojmowania Boga, człowieka w świecie, świętości, sanktuarium i szabatu. Jest *sensu stricto* teologią, czyli nauką o Bogu, antropologią, czyli nauką o człowieku, i kosmologią, czyli nauką o porządku świata. Rdz 1 zawiera – jak wskazał cytowany wcześniej Gerhard von Rad – istotną kapłańską doktrynę, esencję kapłańskiej wiedzy w bardzo skoncentrowanej formie. Wielość biblijnych *passusów* o stworzeniu świata²⁵⁷ i bogactwo tekstów ze starożytnego Bliskiego Wschodu na ten temat pokazują, że były różne sposoby postrzegania „początków” i opowiadania o nich. Wersja kapłańska, korzystając z motywów i obrazów literatury biblijnej i pozabiblijnej, tworzy swego rodzaju komentarz do zastanej wizji stworzenia i daje wyraz własnej koncepcji. Zasadnicze elementy owej koncepcji rozważę w tym rozdziale w kontekście przesłania całego pisma P.

²⁵⁷ U proroków np. Iz 40–55 *passim*; Jr 10,12; Am 4,13, 9,6; Zach 12,1; w księgach mądrościowych np. Prz 8,22–31; Hi 26,7–13; 38,1–11; Syr 1,3–4; 24,3–9; w psalmach np. Ps 74,12–17; 89,11–13; 90; 148.

Umieszczenie tego utworu na początku Biblii nie jest wymuszone logicznym porządkiem historii zbawienia. Inne biblijne teksty o stworzeniu, np. u Izajasza, w psalmach czy licznie rozsiane po księgach mądrościowych, nie pretendowały do znalezienia się na początku Biblii. Ulokowanie kapłańskiego poematu właśnie tam wyznacza mu nadrzędne miejsce pośród konkurencyjnych modeli stworzenia w Biblii i czyni z niego tekst paradygmatyczny. Poemat przestaje być tekstem własnym jednej tradycji biblijnej, a staje się jednym z najbardziej znanych i najszerzej komentowanych utworów Biblii hebrajskiej wszech czasów.

1. Rodzaj literacki Rdz 1, czyli pytanie o poezję w P

Nie będę przeprowadzał szczegółowej egzegezy Rdz 1,1–2,4a pod kątem wydobywania wszystkich idei i wątków znajdujących się w tekście. Taka analiza wymagałaby osobnego, porównywalnego z tym tomu. W moim rozważaniu na temat piśmiennictwa P podejmę natomiast te idee opowiadania o stworzeniu świata, które są istotne dla zrozumienia całości twórczości tego autora.

Czy Rdz 1 to poezja? Od czasów monumentalnego komentarza Hermana Gunkela do Księgi Rodzaju z początku XX wieku²⁵⁸ badacze z coraz większą powagą traktowali relację pomiędzy formą a treścią tekstów Biblii i wiele ze swych studiów poświęcili gatunkom literackim. Wszystko, co dotychczas napisano o gatunku literackim Rdz 1, wypełniłoby sporych rozmiarów biblioteczkę. Czy Rdz 1 to mit o stworzeniu? A może kosmologia? Czy raczej kosmogonia? Być może tekst kultyczny recytowany w świąto? W zależności od definicji wspomnianych gatunków, Rdz 1 może być każdym z nich i jednocześnie czymś zupełnie wyjątkowym. Wobec braku dokładnie analogicznej formy badacze najczęściej poprzestają na konstatacji o unikatowym charakterze utworu. Kluczowa i do dziś nierozstrzygnięta dyskusja skupia się na pytaniu bardziej podstawowym: czy Rdz 1 to poezja czy proza? To zagadnienie przykuwa uwagę niemal każdego badacza Pięcioksięgu: przypisanie Rdz 1 do któregoś z głównych rodzajów literackich.

W podziale materiału P na narrację i prawo Rdz 1 należy do kontinuum kapłańskiej narracji prowadzącej od stworzenia do nowego stworzenia (sank-

²⁵⁸ H. Gunkel, *Genesis: übersetzt und erklärt* (HKAT 1/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1901, ²1902, ³1910, ⁴1917, ⁵1922, ⁶1964, ⁹1977. Przekład angielski: *Genesis. Translated and Interpreted*, tłum. M.E. Biddle, Macon: Mercer University Press 1997.

tuarium). W analizie Rdz 1 zestawia się ten utwór z Psalmem 8 czy 104, podkreślając jego narracyjny i prozaiczny charakter. Tymczasem termin „narracja” wobec tekstu o stworzeniu jest mylący. Rdz 1 nie jest opowiadaniem, jakie znajdziemy np. w utworach nP z prehistorii biblijnej. Nie ma tu charakterystyki, fabuły i zwrotów akcji. Rdz 1 przypomina bardziej ekspozycję, prezentację kluczowych kapłańskich koncepcji – Boga jako stwórcy, człowieka jako *imago Dei* i świata jako świątyni – w zdyscyplinowanej formie literackiej. Autor kapłański ubrał tę ekspozycję w ramy narracji, jasne jest bowiem, że będący na podporządkowaniu gatunek legislacji w tym przypadku się nie nadawał. Nie jest to jednak typowa kapłańska narracja, gdyż natężenie użytych środków literackich jest tu szczególne.

ברא אלהים – pierwsze trzy spółgłoski pierwszego wyrazu, ברא, są powtórzone w drugim wyrazie, z kolei trzeci wyraz podejmuje ostatnią spółgłoskę drugiego, א. To znaczące א pojawi się trzy razy w pierwszej i drugiej części wersetu, w powtórzeniu partykuły את oraz w klimaktycznym ההארץ na końcu zdania. Do aliteracji dochodzą asonancje: długi „i” w wygłosie pierwszego słowa powtarza się w wygłosie trzeciego. Wspólnie pobrzmiwia też ברא i ההארץ dzięki tym samym długim samogłoskom w identycznie umiejscowionym akcencie. Niebo i ziemia tworzą meryzm z jednoczesnym kontrastem (binarną antytezą), a podjęcie na początku drugiego wersetu ostatniego wyrazu z wersetu pierwszego (ההארץ) to rodzaj epifory uzyskanej przez inwersję normalnego dla hebrajskiego porządku podmiotu i orzeczenia. Słowo תהום podejmuje rdzeń i brzmienie poprzedzającego go słowa תהו. W dwóch pierwszych wersetach Genesis można by wskazać znacznie więcej aliteracji i asonancji tego typu, jak też hendiadys, paralelizm, powtórzenia, inwersję, kontrast i inne cechy stylistyczne. To skłania do przynajmniej wstępnego założenia poetyckiej struktury całości.

Cechy poetyckie nie kończą się na wstępie. Otwierający dzieło stworzenia werset trzeci rozpoczyna się od frazy יהי אור ויהי אור – najkrótszego i idealnie zbalansowanego zdania złożonego w Biblii hebrajskiej, zbudowanego z wielopoziomowego paralelizmu (składniowy, morfologiczny, brzmieniowy). Kompresja i dyscyplina języka oraz siła zastosowanych figur sięgają dalej. W całym utworze odznaczają się zderzone ze sobą pary: niebo/ziemia, światło/ciemność, morze/ląd, dzień/noc, słońce/księżyc, ludzie/zwierzęta mężczyzna/kobieta, praca/odpoczynek itd. Obfituje on w rozliczne środki stylistyczne i formy literackie – niektóre być może przypadkowe, inne zapewne celowe –

które czynią z niego tekst niezwykły. Autor stosuje konstrukcje, które można uznać za poetyckie. Do tego dochodzą wielokrotnie powtarzane formuły, refreny, podsumowania, inkluzje i przemyślana struktura całości. Tekst ten nie jest zwykłą prozą.

Brak paralelizmu. Jeżeli poezję biblijną utożsamiamy z paralelizmem – ta definicja wydaje się najbardziej obiegująca – to Rdz 1 wykluczamy z jej ram. Nie ma tu powtarzalnego w każdym wersecie paralelizmu stychów, do czego badacze Biblii są tak przyzwyczajeni np. na podstawie lektury psalmów, ksiąg prorockich czy mądrościowych jako do podstawowego wyznacznika poezji hebrajskiej. Z racji braku regularnych konstrukcji równoległych niektórzy odwołują się więc do Rdz 1 poetyckości. Paralelizm jednak nie wydaje się wystarczającym, niezawodnym kryterium rozpoznawania hebrajskiej liryki. To ciekawe, że mimo tylu studiów i badań nad biblijną poezją²⁵⁹ badacze nie wypracowali jej precyzyjnej definicji i łatwo aplikowalnego kryterium, które odróżniałoby ją od prozy. Brak ten jednak nie oznacza, że nie ma czegoś takiego jak biblijna poezja. Raczej wskazuje, że hebrajska liryka to nie sztywny system, ale forma rozpoznawalna przez zmieniające się wzorce językowych znaków i konwencji, które odróżniają ją od zwykłej prozy. W takim ujęciu Rdz 1 można nazwać poezją.

Elementy poetyckie w Rdz 1 dostrzegano od dawna. Albright²⁶⁰, Loretz²⁶¹, Kselman²⁶² i Andersen²⁶³, a w Polsce np. Artur Sandauer²⁶⁴ czy Tade-

²⁵⁹ R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books 1985; L.A. Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics* (SubBi 11), tłum. A. Graffy, Rome: Biblical Institute Press 1988; D.L. Petersen, H.R. Kent, *Interpreting Hebrew Poetry*, Minneapolis: Fortress Press 1992; A. Berlin, *Introduction to Hebrew Poetry*, w: *The New Interpreter's Bible*, t. 4, red. R. Doran i in., Nashville: Abingdon 1996, 301–314; W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, London: T&T Clark 2005; F.W. Dobbs-Allsopp, *Poetry, Hebrew*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 4, red. K. Doob Sakenfeld, Nashville: Abingdon 2009, 550–558.

²⁶⁰ W.F. Albright, *The Refrain „And God Saw Ki Tob” in Genesis 1*, w: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris: Bloud & Gay 1955, 22–26.

²⁶¹ O. Loretz, *Wortbericht-Vorlage und Tatbericht-Interpretation*, 279–287.

²⁶² J.S. Kselman, *The Recovery of Poetic Fragments from the Pentateuchal Priestly Source*, JBL 97 (1978) 161–173, zwł. 162–167.

²⁶³ F.A. Andersen, *What Biblical Scholars Might Learn from Emily Dickinson*, w: *Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honour of J.F.A. Sawyer* (JSOTSup 156), red. J. Davies, G. Harvey, W.G.E. Watson, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995, 54n, 59n.

²⁶⁴ *Księga Rodzaju. W przekładzie i z komentarzami Artura Sandauera*, „Literatura na Świecie” 3 (1974) 4–177 (= *Księga Rodzaju. W przekładzie i z komentarzami*, w: A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...?*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1977).

usz Brzegowy²⁶⁵ wymieniają wiele poetyckich struktur i charakterystycznych cech jego języka i stylu. Yehuda Radday i jego izraelscy współpracownicy w analizie Rdz 1 metodą statystyki lingwistycznej doszli do przekonania, że jest to „a solemn hymnic proemium intended to be a poetic *ouverture* to the whole book”²⁶⁶. Takich wypowiedzi jest bardzo wiele i choć w Rdz 1 brakuje paralelizmów, badacze są zgodni w rozpoznaniu szczególnego charakteru literackiego tego opowiadania. Nie ma natomiast zgody w kwestii, co w Rdz 1 jest poezją, a co nie. Ostatnio pojawiły się analizy, które przy użyciu nowych metod wykazują poetykę całości Rdz 1. Przykładem jest praca Franka Polaka, który dowodzi poetyckiego charakteru kapłańskiego utworu²⁶⁷. Polak stara się nie tyle rekonstruować paralelizmy *per se* – chociaż wskazuje kilka z nich pomiędzy kolejnymi wierszami²⁶⁸ – ile syntaktyczne, semantyczne i rytmiczne powtórzenia (stałe frazy lub pary słów typowe dla poezji starotestamentowej). Mówi o czymś mniej wyraźnym niż pełny paralelizm, który nazywa „zrównoważonym łączeniem w pary” (*balanced coupling*)²⁶⁹. Podobne poszukiwania podjął Robert Robinson²⁷⁰. Autor ten analizuje fragment Rdz 1,1–3 i proponuje zaklasyfikowanie go jako poetyckiego. Poetyckość tego fragmentu nie opiera się jednak na paralelizmie, ale na obecności cech stylistycznych, jak asonacje i gry słów. Creig Marlowe w niedawnym artykule na ten temat²⁷¹ koncentruje się na strukturalnych aspektach poetyki Rdz 1 nieekspozowanych wcześniej (jak *parallelismus membrorum* i inne) i dochodzi do wniosku, że tekst, choć nie jest poezją *per se*, ma cechy poetyckie. Przypuszcza, że za obecną wersją kryje się oryginalny wiersz, poezja. „One may conclude, on the basis of what

²⁶⁵ T. Brzegowy, *Czytając Heksameron (Rdz 1,1 – 2,3)*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Juliana Warzechy*, red. W. Chrostowski, Ząbki: Apostolicum 2009, 49–68; tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 197–201.

²⁶⁶ Y.T. Radday, H. Shore i in., *Genesis. An Authorship Study in Computer-Assisted Statistical Linguistics* (AnBib 103), Rome: Biblical Institute Press 1985, 19.

²⁶⁷ F.H. Polak, *Poetic Style and Parallelism in the Creation Account (Genesis 1.1–2.3)*, w: *Creation in Jewish and Christian Tradition*, red. H. Reventlow, Y. Hoffman (JSOTSup 319), London: Sheffield Academic Press 2002, 2–31.

²⁶⁸ Tamże, 23–26.

²⁶⁹ Tamże, 22.

²⁷⁰ R.B. Robinson, *The Poetry of Creation*, w: *Thus Says the LORD. Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*, red. J.J. Ahn, S.L. Cook, New York/London: T&T Clark 2009, 114–124.

²⁷¹ W.C. Marlowe, *Patterns, Parallels, and Poetics in Genesis 1*, „The Journal of Inductive Biblical Studies” 3 (2016) 6–27.

has been shown, the text combines highly poetic informality with a degree of formality²⁷². Jego analiza struktur poszczególnych dni nie jest przekonująca, a kłopotliwy wniosek o poetyckim *Vorlage* wynika z fascynacji strukturą utworu bez szerszego spojrzenia na całość twórczości kapłańskiej. Takie spojrzenie pozwoliłoby dostrzec, że formy *waw consecutivum*, które autor analizuje w Rdz 1, występują w innych częściach narracji P jako cecha ekspozycji kapłańskiej poszczególnych tematów w schematycznej formie.

Czy Rdz 1 to hymn? Niektórzy autorzy idą dalej, klasyfikując Rdz 1 jako biblijny hymn. Taką opinię wyraził wcześniej Gordon Wenham²⁷³, a ostatnio Frank Polak: „Study of these elements will show that the basic character of the creation account is hymnic, with only few and superficial adaptations to prose language²⁷⁴. Kselman wyróżnił w poemacie sześć fragmentów, które mają wszelkie znamiona tekstu poetyckiego (w. 2; 5; 10; 16; 20; 27), i przypomniał, że charakter opisujący czy opowiadający pozostałych nie przeczy ogólnej poetyckości, gdyż jest wspólnym znamieniem starowschodniej hymnologii²⁷⁵. Bardziej stonowana jest uważana analiza von Rada, który odmawia utworowi cech hymnicznych: „There is no trace of the hymnic element in the language²⁷⁶. Jego zdaniem, utwór zawiera jedynie nieliczne elementy hymniczne, równie spłowiałe, jak mityczne. Są to powtarzane formuły: „rzekł Bóg”, „widział Bóg, że było dobre”, „tak upłynął wieczór i poranek”. Działają one jak refreny i rytmizują tekst. To jednak za mało, by na tej podstawie określić utwór jako hymn.

Ta uwaga jest istotna, by nie iść za daleko w podkreślaniu poetyki i hymnologii fragmentu, gdyż autor kapłański użył w Rdz 1 dobrze sobie znanych, bo wielokrotnie wypraktykowanych technik parapoetyckich, na bazie których stworzył kompozycję urzekającą prostotą, czystością i elegancją. Tekst bogaty

²⁷² Tamże, 24.

²⁷³ G.J. Wenham, *Genesis 1–15* (WBC 1A), Dallas: Word 1987, 10.

²⁷⁴ F.H. Polak, *Poetic Style*, 4.

²⁷⁵ J.S. Kselman, *The Recovery of Poetic Fragments*; zob. też w: T. Brzegowy, *Kosmologia (kosmogonia) biblijna*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 73. Wcześniej o hymnicznym charakterze utworu pisał S. Grzybek, *Teologia kapłańskiego opisu stworzenia świata (Rdz 1,1 –2,4a)*, w: *Początek świata. Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, 39–41.

²⁷⁶ G. von Rad, *Genesis*, 47.

jest w refreny, inkluzje, ustalone pary terminów rozłożone w paralelnych stykach, asonancje, aliteracje i wyczuwalny tu i tam rytm. Jego głównym bohaterem jest Elohim. To bardzo wiele, ale wciąż za mało, by sklasyfikować go jako hymn. Raczej jest to specyficznie kapłańska ekspozycja narracyjno-poetycka prawd o stworzeniu; nie pochwalny utwór skierowany ku Bogu w sensie ścisłym. W kontekście twórczości kapłańskiej Rdz 1 jest tekstem rzeczywiście wyjątkowym, ale badacze czasem doszukują się w nim cech doskonałości, których nie ma. Jeżeli zestawimy go z psalmami, to zakwalifikujemy go do prozy. Jeśli zestawimy go z prozą biblijną, wyraźnie przesunie się w kierunku poezji. Kiedy zaś spojrzymy na Rdz 1 na jego własnych prawach, w ramach twórczości P, to okaże się charakterystyczną dla tej szkoły literackiej i teologicznej rytmizowaną ekspozycją. Autor kapłański nie jest wybitnym prozatorem czy poetą biblijnym. Wszystkie „narracje” w P noszą ślady symetrii i określonego schematyzmu. Na tle ujawnionych umiejętności literackich P ten utwór jest wyjątkowy, ale nie jest poezją *sensu stricto*, lecz prozą o podniesionym rejestrze. Być może taka forma miała ułatwić słuchanie, zapamiętywanie i recytowanie.

Poezja w źródle P? Jest swoistym znakiem współczesnych badań nad źródłem kapłańskim wzrastające zainteresowanie jego literackim charakterem. Wychodząc właśnie od analizy Rdz 1, autorzy skłonni są poszukiwać poetyckich utworów i fragmentów w całym korpusie kapłańskim. Badania te prowadzą niektórych do sugestii, że cały materiał kapłański można określić jako parapoetycki, tworzący własny rodzaj poezji. Tezę, że w P jest znacznie więcej poezji, niż się normalnie zakłada, ogłosił np. Jason Gaines w dysertacji *Poetic Features in Priestly Narrative Texts* z 2013 roku, wydanej w 2015 jako *The Poetic Priestly Source*²⁷⁷. Autor analizuje dziewięć pierwszorzędných cech poetyckich hebrajszczyzny biblijnej (jak paralelizm, środki strukturalne czy specjalny styl) i na tej podstawie rozróżnia kapłańską prozę i poezję, zauważając, że wszystkie biblijne teksty plasują się gdzieś pomiędzy tymi rodzajami literackimi. Za pomocą analizy stylu wyróżnia dwie kapłańskie warstwy: poetycką („Poetic-P”) i prozatorską („Prosaic-P”), z których pierwsza jest niemal kompletna i niezależna – tworzy zatem podstawowy dokument kapłański – a druga fragmentaryczna i niekoherentna, gdy czytana w oderwaniu od pierwszej, tworzy zatem serię późniejszych suplementów. Dla przykładu, analiza Rdz 17 prowadzi Gainesa do wniosku, że tekst ten zawiera wiele wersetów

²⁷⁷ J.M.H. Gaines, *The Poetic Priestly Source*, Minneapolis: Fortress Press 2015.

poetyckich; podobnie opowiadanie o potopie czy o plagach egipskich. Autor w kilku miejscach przyznaje, że „poetyka” P różni się zasadniczo od tego, co standardowo nazywa się poezją w Biblii, konkluduje jednak, że wiele wersetów P ma charakter i cechy poezji, a więc są poetyckie, choć nie są poezją („they are poetic but not necessarily poetry”). Choć studium Gainesa nie przekonuje ani w kwestii podziału P na źródła „poetic” i „prosaic”, ani przypisania znacznej części materiału narracyjnego P do poezji, to uświadamia, że: 1) w badaniu stylu kompozycji kapłańskich nadal jest wiele do zrobienia; 2) rzemieślniczy styl pisarski P jest na tyle specyficzny, iż próby jego klasyfikacji w ramach standardowego nowożytnego rozumienia gatunków i rodzajów literackich wciąż będą napotykać te same problemy systematyzacyjne.

2. Rozdzielenie jako zasada stworzenia świata i życia człowieka

Podstawową wyrażoną w Rdz 1 zasadą stwarzania jest boska czynność rozdzielania. Jest to dobrze rozpoznana cecha kapłańskiego poematu i znany motyw bliskowschodni stwarzania przez porządkowanie²⁷⁸. Czasownik *היבדל* – rozdzielił, pojawia się pięć razy w różnych częściach utworu: w dniu pierwszym (*ויהי מבדיל בין מים למים* w. 4) i drugim (*ויהי מבדיל בין האור ובין החשך* w. 6 i *ויהי מבדיל בין היום ובין הלילה* w. 14 i *ויהי מבדיל בין האור ובין החשך* w. 18). Do tego, choć w dniu trzecim brak terminu *היבדל*, czynność rozdzielania trwa nadal: *Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i niech się ukaże powierzchnia sucha* (w. 9) oznacza oddzielenie wód od lądu. Podział pojawia się także w dniu szóstym, gdy człowiek definiowany jest jako mężczyzna i kobieta, oraz siódmym, gdy Bóg wyodrębnia dzień szabatu, czyniąc go „świętym”, czyli oddzielonym od innych dni tygodnia (2,3). Nie jest więc ścisła powszechnie powtarzana idea *opus distinctionis* – według której Bóg miałby posługiwać się rozdzielaniem tylko w pierwszej części dzieła stworzenia (dni 1–3), a ozdabianiem (*opus ornatus*) w drugiej (dni 4–6). Rozdzielanie i separowanie trwa przez całą aktywność stwórczą.

²⁷⁸ Szerzej na temat bliskowschodnich kosmogonii zob. A. Mrozek, *Kosmogonie starożytnego Bliskiego Wschodu*, w: *Bóg Stwórca* (Scripturae Lumen 6), red. P. Łabuda, A. Paciorek, A. Tronina, Tarnów: Biblos 2014, 481–499.

W stworzeniu oddzielone zostają: światłość od ciemności (1,4), jedne wody od drugich (1,6–8), morze od ziemi (1,9n), dzień od nocy i pory roku między sobą (1,14–17), zwierzęta jedne od drugich poprzez różne środowisko życia (1,20–25), a te naziemne ze względu na rodzaje (1,24–25). Człowiek, obraz Boga, również dotknięty jest rozdzielaniem, jest mężczyzną i kobietą (1,27). W końcu oddzielony zostaje święty dzień. W judaizmie na zakończenie szabatu dokonuje się ceremonii Hawdali (הַבְדֵּלָה – „rozdzielenie”), czyli rytu oddzielenia czasu świętego od dnia powszedniego. Jej centralna modlitwa, tzw. błogosławieństwo *HaMawdil*, brzmi:

Błogosławiony jesteś Ty, HaSzem, nasz Bóg, Król Świata, który oddzielasz święte od powszedniego, światło od ciemności, Izraela od narodów, dzień siódmy od sześciu dni pracy. Błogosławiony jesteś Ty, HaSzem, czyniący rozróżnienie pomiędzy świętym a powszednim.

Tradycja judaizmu rozważa boskie działanie i wielbi *HaSzem* za świętą czynność rozdzielania (הַבְדֵּלָה). Binarne pary w Rdz 1 – niebo i ziemia, światło i ciemność, morze i ląd, dzień i noc, słońce i księżyc, mężczyzna i kobieta – to także efekt stwarzania przez rozdział.

Bóg, stwarzając, rozdziela, a rozdzielając, stwarza, obie czynności nakładają się na siebie i stają się niejako swoimi synonimami. Badania nad czasownikiem ברא wskazują na obecną w nim ideę rozdzielania. Widać to m.in. po pokrewnych temu terminowi czasownikach o podobnych rdzeniach i znaczeniach: ברר (oddzielić), ברד (rozpraszać, rozrzucić), ברה (ciąć, odcinać jedno od drugiego), ברש (ciąć, przeciąć), ברת (ciąć, rąbać, ciosać), ברת (ciąć, przecinać) i kilka innych. Taka etymologia ברא wyłania się też z badań Wilhelma Geseniusa, który w swym klasycznym słowniku języka hebrajskiego wyróżnia takie znaczenia ברא, jak: 1) czynność cięcia, odcinania, wyciosania czy formowania przez odkrajanie (pokrewny arabskiemu czasownikowi *bry* – „ciąć”, „kroić”); 2) czynność strugania, rzeźbienia, heblowania; 3) czynność formowania, tworzenia, stwarzania; 4) czynność zrodzenia, wydania na świat (od *bara* według Geseniusa pochodzi aramejskie słowo *bar* – syn, składnik takich imion jak Barnaba, Barabasz czy Bar-Kochba); 5) czynność karmienia, żywienia, tuczenia się – pochodząc wtórnie od idei cięcia, patroszenia, kawałkowania jedzenia²⁷⁹. Do podobnych wniosków doszła holenderska biblistka

²⁷⁹ W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin–Göttingen–Heidelberg: Springer Verlag 1959, 129n.

Ellen van Wolde w głośnym artykule *Why the verb ברא does not mean to create in Genesis 1*²⁸⁰. Zaproponowała, żeby ברא tłumaczyć nie jako „stworzył”, a na pewno nie „stworzył z niczego”, ale „rozdzielił” lub „wyodrębnił przestrzenie” czy „rozdzielił na pół”. Nie tak odległy od jej propozycji był już w średniowieczu uczyony żydowski Ibn Ezra, który twierdził, że czasownik ברא powinien być kojarzony z odcinaniem lub wyznaczaniem granic. Inny hebraista, Samuel Driver, podąża śladami Geseniusa: rdzeń ברא wywodzi się jego zdaniem z „odcinania” i oznacza modelowanie przez odcinanie czy kształtowanie²⁸¹. Kolejny znakomity badacz hebrajszczyzny biblijnej i autor słownika, David Clines, przedstawia akt stworzenia w Rdz 1 jako akt separacji i wyróżniania. Podstawową ideą ברא jest według niego rozdzielanie na pół czy rozcinanie na dwie części (np. nieba i ziemi czy światła i ciemności)²⁸².

Z kolei dla Paula Beauchampa idea stwarzania przez rozdział w Rdz 1 kryje się głównie w rzeczowniku מין („gatunek, rodzaj”), który jego zdaniem wprowadza koncepcję różnicowania. To temu egzegecie zawdzięczamy spostrzeżenie, że tak jak dzieła niezmiennie podlegają prawu separacji (היבדל), tak dzieła zmienne podlegają zasadzie rozróżnienia (מיין)²⁸³. Niedawno szczegółową analizę מין w poemacie o stworzeniu przeprowadził Richard Neville²⁸⁴. Autor wydobywa wszelkie niuansy związane z występowaniem (bądź nie) tego rzeczownika w poszczególnych dniach stwarzania i z formami, jakie tam przybiera. Dostrzega znaczące pokrewieństwo w użyciu tych formuł z kapłańskim opowiadaniem o potopie (Rdz 6–9) i przepisami pokarmowymi (Kpł 11). W konkluzji stwierdza, że formuła – למין nie służy pokazaniu, jak Bóg stwarza (gatunek po gatunku), ale co stwarza (wszystkie gatunki); nie mówi, jak zwierzęta weszły do arki, ale k t ó r e; i nie wskazuje, jak zwierzęta nieczyste

²⁸⁰ JSOT 34 (2009) 3–23. Tak samo w: E.J. van Wolde, *Reframing Biblical Studies. When Language and Text Meet Culture, Cognition, and Context*, Winona Lake: Eisenbrauns 2009, 184–200. Alternatywną, choć nie negującą istnienia idei rozdzielania w ברא propozycję wysunęli B. Becking i M.C.A. Korpel w artykule *To Create, to Separate or to Construct. An Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of ברא in Gen 1:1–2:4a*, JHS 10 (2010) 1–21.

²⁸¹ S.R. Driver, *The Book of Genesis. With Introduction and Notes*, London: Methuen 1905, 3.

²⁸² D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 74.

²⁸³ P. Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Bibliothèque de sciences religieuses), Paris: Aubier-Montaigne 1969, 234–246; tenże, מין *min*, w: TDOT 8, 288–290. Szerzej zob. K. Napora, *Breaking Boundaries. The Concept of Separation in Gen. 6.1–4*, Kraków: Dehon 2012, 5–21.

²⁸⁴ R. Neville, *Differentiation in Genesis 1. An Exegetical Creation ex nihilo*, JBL 130 (2011) 209–226.

mają być unikane, ale kt ó r y c h zwierząt należy się brzydzić²⁸⁵. Analizy te pomagają uszczegółowić kapłańską zasadę stwarzania przez podział.

Z ideą rozdzielania nierozłącznie wiąże się w P idea wyznaczania granic. Pierwszy werset poematu, swoiste *résumé* całego dzieła stworzenia, można by sparafrazować: na początku Bóg wyznaczył granice. Związek pomiędzy światłem a ciemnością i między lądem a oceanem jest antytetyczny; nie mogą one egzystować razem, muszą być rozgraniczone. Granice umożliwiają istnienie. Świat poprzez separację (oddzielenie od chaosu *profanum*) i uporządkowanie staje się święty (*qōdeš* – miejsce oddzielone), staje się przestrzenią *sacrum*. Święta przestrzeń, która przynosi człowiekowi religijnemu jedność i całościowość, rozpoczyna swój byt, paradoksalnie, od wydzielenia i separacji. Wkracza w sam środek świeckiej przestrzeni *profanum*, ale jej nie niszczy, choć ją porządkuje i przekształca. W każdym dniu, w którym Bóg wprowadza jakąś dystynkcję, nadaje również nazwy powstałym przestrzeniom. Podobnie jak pięć form czasownika הִבְדִּיל, pięć razy powróci czynność nadawania imienia. W kosmologii P coś zaczyna istnieć dopiero wtedy, gdy zostaje oddzielone, nazwane i otrzymuje funkcję. Akt wyznaczenia granic, łącznie z nadaniem imienia i funkcji, jest zatem aktem stwarzania, czyni bowiem porządek w miejsce jego braku.

Idea rozdzielania i porządkowania przez stawianie granic jest jedną z kluczowych idei literatury kapłańskiej. Termin „rozdzielać” pojawia się w niej 43 razy; dla porównania, w źródle D tylko pięciokrotnie. Tak jak Bóg oddzielił w stworzeniu światło od ciemności, morze od lądu, a szabat od dni powszednich, tak też oddzielił Noego od reszty ludzkości (Rdz 6–9), Sema od pozostałych synów Noego (Rdz 10–11), przestrzeń *sacrum* od *profanum* (Wj 25–40) i czyste od nieczystego (Kpł 11–15). Rozdzielił etapy swego objawienia (Wj 6,3) i wody Morza Sitowia, by Izrael mógł uczestniczyć w paschalnym nowym stworzeniu (Wj 14). Wreszcie odseparował Izraela od innych narodów tak, że ten stał się Jego „szczególną własnością” (Wj 19,6), oddzielony od pogan: *Ja jestem Pan, Bóg wasz, który oddzieliłem was* (הַבְּדִילְתִּי אֶתְכֶם) *od innych narodów* (Kpł 20,24). Na wzór Boga Izrael także ma oddzielać: *Będziecie więc i wy oddzielać* (וְהַבְּדִילְתֶּם) *zwierzęta czyste od nieczystych, ptaki nieczyste od czystych* (Kpł 20,25). Ten sam czasownik בָּדַל wskazuje najpierw na działanie Boga, następnie na działanie Izraela. Zasada rozdzielania określa specyficzny sposób

²⁸⁵ Tamże, 226.

postępowania Boga; jako taka staje się dla Izraela takim samym przykładem do naśladowania, jak boski odpoczynek w siódmym dniu stwarzania. Bóg odpoczął w szabat, co – zgodnie z zasadą *imitatio Dei* – podkreśla, że Izrael nie może w ten dzień wykonywać żadnej pracy. Bóg wprowadził w stworzenie rozdział jednych rzeczy od drugich i na tej samej zasadzie naśladowania boskiego wzorca – ważnej dla P²⁸⁶ – Izrael ma oddzielać oraz strzec separacji. *Ja jestem Pan, Bóg wasz, który oddzieliłem was od innych narodów. Będziecie więc i wy oddzielać...*

Szczególnej zasadzie separacji podlega kapłańskie prawo pokarmowe. Polega ono właśnie na r o z r ó ż n i e n i u, jakie Bóg poczynił między zwierzętami czystymi i nieczystymi. Bóg nakazuje: *abyście rozróżniali między tym, co święte, a tym, co świeckie, między tym, co nieczyste, a tym, co czyste* (Kpł 10,10). Ten sam nakaz i ten sam stwórczy czasownik pojawia się w podsumowaniu prawa pokarmowego: *abyście rozróżniali między tym, co nieczyste, a tym, co czyste, między zwierzętami jadalnymi a tymi, których jeść nie wolno* (Kpł 11,47). Gdy autor w innym miejscu powróci do nakazów pokarmowych, ponownie silnie złączy je z prawem rozróżniania: *Będziecie odróżniać zwierzęta czyste od nieczystych, ptaki nieczyste od czystych. Nie będziecie plugawić siebie samych przez zwierzęta i ptaki ani przez wszystko, co się roi po ziemi, przez wszystko, co oddzieliłem od was jako nieczyste* (Kpł 20,25). W Kpł 20,24–26 termin בָּדַל pojawi się aż cztery razy²⁸⁷. Idea rozdzielania, kluczowa dla dzieła stwórczego, jest kluczowa także dla diety Izraela. Gdy ludzie rozróżniają czyste i nieczyste, naśladują Boga w Jego aktywności stwórczej. Cały system rytualnej czystości jest zbudowany na odseparowaniu czystego i nieczystego, tego, co zgodne z porządkiem stworzenia, i tego, co temu porządkowi zagraża. Rdz 1 jest kosmicznym odpowiednikiem rozgraniczania czystego i nieczystego.

Stworzenie przez podział w Rdz 1 wydaje się izraelską wersją szeroko rozpowszechnionego mitu kosmogonicznego starożytnego Wschodu, gdzie bóstwo zwycięża nad chaosem wrogich wód i – jak w babilońskim eposie *Enuma*

²⁸⁶ Idea naśladowania boskiego תבנית, boskiego wzorca przewijają się przez różne fragmenty P, np.: *Wszystko zaś dokładnie wykonacie według wzoru (תבנית) przybytku i według wzoru (תבנית) jego sprzętów, jaki ci ukażę* (Wj 25,9); *Postawisz przybytek według wzoru (תבנית), jaki ukazano ci na górze* (Wj 26,30; por. też 25,40 i 27,8); *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam* (Rdz 1,26); *Świętymi bądźcie, bo Ja Jhwh, wasz Bóg, jestem Święty* (Kpł 17–26 passim).

²⁸⁷ W omawianych tekstach בָּדַל wystąpiło 11 razy, a w całym Pięcioksięgu pojawia się jeszcze tylko dziewięć razy. W ponad połowie fragmentów słowo to związane jest ze stworzeniem oraz prawem o rozróżnianiu nieczystości rytualnej.

Elisz – rozcina morskiego potwora na dwie części, czyniąc z nich wody górne i dolne. Autor kapłański w wielu miejscach potwierdza, że zna jakąś wersję tego opowiadania i choć w swoim poemacie czyni coś, co można by nazwać historyzacją mitu, to używa tego samego toposu. Boskie pełne mocy rozdzielanie żywiołów jest refleksem babilońskiej wizji, z tą różnicą, że w biblijnej opowieści opór wrogich sił został zredukowany do zera.

Czy Rdz 1 zawiera ideę stworzenia z niczego? Jeśli stwarzanie jest rozdzielaniem, to rzeczywistość przed stworzeniem powinna być światem pozbawionym granic, wyznaczonego podziałami porządku. Musi istnieć jakiś nieład, na który Bóg zadziała aktem porządkowania. I tak się dzieje w kosmologii P, która zakłada istnienie przedstworczego chaosu. Stwierdzenie to stoi w opozycji do bardzo często przypisywanej poematowi idei stworzenia z niczego, *creatio ex nihilo*. Trzeba powiedzieć, że autor kapłański nie wyraził takiej idei. Przeciwnie, jego opis świata sprzed stworzenia (w. 1–2) zakłada istnienie jakiejś bezładnej przestrzeni, głębi wód praoceanu, pod którą spoczywa łąd, oraz ciemności rozumianej materialnie (a nie jako brak światła). Przed wszystkim idea *creatio ex nihilo* jest ideą na wskroś filozoficzną i abstrakcyjną, godną zaawansowanej filozofii bytu (ontologii)²⁸⁸. Nie zawiera jej czasownik **ברא**, zakładający pierwotnie czynność cięcia, ciosania czy rzeźbienia, a więc

²⁸⁸ Idea stworzenia z niczego tylko dla nas może wydawać się oczywista i bardziej prawdopodobna od idei istnienia wiecznej materii. W starożytności znacznie wcześniej pojawiła się i zyskała uznanie ta druga. Człowiek nie ma w życiu styczności ze zjawiskiem pojawiania się czegoś z niczego – według powiedzenia „z niczego nic nie może powstać” – dlatego długo nie była to idea łatwa do wymyślenia i przyjęcia. Starożytni rozumowali, że skoro kiedyś niczego nie było, to cały czas musiałoby niczego nie być. Skoro jednak wiemy, że coś istnieje, należy założyć, że nigdy nie było tak, że było nic. Wieczność materii była zatem intuicyjnym założeniem zgodnym z intelektualnym duchem tamtej epoki. Szerzej zob. np. G. May, *Creatio Ex Nihilo. The Doctrine of Creation Out of Nothing in Early Christian Thought*, Edinburgh: T&T Clark 1994. Oryginalny niemiecki tekst tej klasycznej dla zagadnienia książki ukazał się w 1978 roku pod tytułem *Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*. W tym temacie zob. też P. Copan, W. Lane Craig, *Creation out of Nothing. A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Grand Rapids: Baker Books 2004. Odkąd w drugim stuleciu p.n.e pojawiła się nauka o *ex nihilo* (zob. 2 Mch 7,28), była postrzegana jako jedyna chrześcijańska alternatywa wobec greckich poglądów na wieczność materii i gnostyckich teorii emanacji. Co ciekawe, nawet w 2 Mch, gdzie jak się wydaje, idea *creatio ex nihilo* została wyrażona po raz pierwszy, egzegeci każą być ostrożni, gdyż także tu możemy mieć do czynienia z poetyckim opisem mocy Boga. W świecie starożytnym „nic” może oznaczać po prostu coś bez formy i ładu. Idea stworzenia z niczego została wyraźnie wyartykułowana, dopiero gdy teolodzy zakwestionowali dominujące dotąd założenie filozofii greckiej o wieczności materii. Szerzej zob. D. Fer-

tworzenia z materiału. Decydująca jest wszakże kapłańska geografia kosmosu sprzed stworzenia (w. 1–2). Autor, rysując tło dla działalności stwórczej Boga, przedstawia ziemię jako תהו ובהו, a więc mieszaninę, która nie ma kształtu ani formy. Następnie wprowadza ciemność (חשך) jako kolejną charakterystyczną cechę pierwotnego nieuporządkowania. Jest ona rozumiana jako coś realnie istniejącego. Dalej pojawia się praoccean (תהום), czyli przepastne wody, które wymykają się wszelkiej formie, dlatego symbolizują chaos. תהו ובהו byłoby więc splotem niewyodrębnionej ziemi, groźnej wody oraz złowrogiej pranocy. Jeśli stworzenie jest porządkowaniem przez podział i stawianie granic, to תהו ובהו jest bezkształtem i nieporządkiem w sensie pomieszania elementów.

Nad prawodami pojawia się רוּחַ אֱלֹהִים „duch Boży”, czyli siła Boża, potężny wiatr, który w mitach mezopotamskich o stworzeniu nigdy nie jest częścią chaosu, lecz mocą, którą posługują się bogowie. Starożytni wyobrażali sobie „ducha Bożego” w postaci wiatru szybującego na skrzydłach jak ptak (2 Sm 22,11; Ps 18,11; Oz 4,19; Dn 7,2). Oznacza to, że nieukształtowana pramateria znajdowała się pod Bożą kontrolą i była przepełniona Jego mocą, która niebawem wyprowadzi ją z bezładu²⁸⁹. Ten sam רוּחַ jako boski wiatr pojawi się ponad wodami potopu: *Bóg sprawił, że powiał wiatr nad całą ziemią i wody zaczęły opadać* (8,1b P), zapowiadając Jego stwórcze działanie. Wszystkie te elementy pramaterii obecne w *illud tempus*, praczasie, wskazują, że autor kapłański nie ma na myśli spekulatywnej i zrodzonej dużo później idei *creatio ex nihilo*. Mark Smith napisał niedawno: „Rdz 1 to nie jest stworzenie z niczego”; według niego jest to „boska praca na pramaterii”²⁹⁰. Bóg w Rdz 1 przypomina krawca, który z materiału wykrawa (ברא) piękną suknię. Ideę boskiego stwa-

gusson, *Stworzenie*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków: Wydawnictwo M 2014. Zobacz zwł. punkt „Pojawienie się doktryny o stworzeniu *ex nihilo*”, 29–38.

²⁸⁹ Szerzej zob. T. Freedman, „*ruah elohim*” and a Wind from God. *Genesis 1,2*, JBQ 24 (1996) 9–13; K. Deurloo, R. Zuurmond, „*In the Beginning*” and „*the Breath of God*”, ACEBT 7 (1986) 9–24; J. Duchesne-Guillemin, *Genèse 1,2c. Ugarit et l’Égypte*, „Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Année” 126 (1982) 515–525.

²⁹⁰ M.S. Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, Minneapolis: Fortress Press 2010. Zobacz punkt „Did God Make Creation from Nothing in Genesis 1:1–2?”, 49–58. Również S.D. Giere nie przyznaje autorowi Rdz 1 wiary w *creatio ex nihilo*; zwraca za to uwagę, że pomostem między Rdz 1 a 2 Mch w kształtowaniu się tej doktryny może być tekst Iz 45,7, która kieruje ideę stworzenia w stronę *ex nihilo*: *Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko* (zwłaszcza jest to widoczne w wersji LXX); S.D. Giere, *A New Glimpse of Day One. Intertextuality, History of Interpretation, and Genesis 1:1–5* (BZNW 172), Berlin: de Gruyter 2009, 44n i 95–98.

rzania przez rozdział można podsumować słowami: na początku Bóg stworzył rozróżnienie, formę z bezkształtu, strukturę z mętnej masy, kompozycję z rozmytego chaosu. Idea ta powróci w kolejnych tekstach P.

3. Obraz Boga

Brak ontologicznego zainteresowania Bogiem oraz wykładu systematycznej teologii w P – czego można by się spodziewać – skłania do przyjrzenia się uważnie poszczególnym tekstom, jeśli chcemy zapytać, jaki obraz Boga przedstawia autor kapłański. W P, podobnie jak w innych tradycjach biblijnych, Bóg objawia się przez to, co mówi i robi, a więc przez to, jak działa. Obrazem szczególnie przyciągającym uwagę wspaniałą wizją boskiej Istoty jest poemat o stworzeniu z Rdz 1. Odegrał on i nadal odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu obrazu Boga w całej cywilizacji zachodniej. Wywarł wpływ na żydowskie i chrześcijańskie rozumienie Boga jako stwórcy uporządkowanego i dobrego świata, który jest Mu w całości poddany. *Elohim* jest tu pozbawionym jakiegokolwiek konkurencji stwórcą, mającym władzę nad światem i ludzkością. W stworzeniu zostawia swój nieusuwalny ślad, a w człowieku swój nieusuwalny obraz.

Trzy etapy objawienia Boga. Wnikliwy czytelnik dostrzeże, że w imionach Boga w ramach materiału kapłańskiego zachodzą charakterystyczne zmiany. W poemacie o stworzeniu jest On określany jako *Elohim* i tak pozostanie dla całego okresu prehistorii. W dziejach patriarchów pojawia się nowe określenie, *El Szaddaj*. Natomiast dla opowiadania o wyjściu i Synaju zarezerwowane jest imię *Jhwh*. Zatem w relacjach z ludzkością za Adama i Noego Bóg objawia się jako *Elohim*, w relacjach z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem jako *El Szaddaj*, a w relacjach z Mojżeszem i Izraelem jako *Jhwh*. Z czego wynika to konsekwentne w P rozróżnienie? Czy jest to zapis świadomej teologii stopniowego objawiania się Boga, wrażliwej na poczucie progresu historii zbawienia (jak tradycyjnie postulują badacze)? Czy może raczej ślad wymuszonego okolicznościami wysiłku połączenia różnych izraelskich tradycji o Bogu, które przed P funkcjonowały niezależnie (jak sugeruje zmiana modelu kompozycji Pięcioksięgu)?

Pierwsza koncepcja zakłada, że główna linia historii zbawienia w Pięcioksięgu (stworzenie i prehistoria – patriarchowie – exodus i Synaj) jest dobrze

znana i w źródle P staje się okazją do rozróżnienia głównych etapów objawiania się Boga. Pierwszy etap to stworzenie, gdzie Bóg pojawia się pod ogólnym określeniem *Elohim*: *Na początku Elohim stworzył niebo i ziemię* (Rdz 1,1; w całym poemacie imię to pojawi się 35 razy). *Elohim* to *de facto* rzeczownik pospolity oznaczający „bóg”, „bóstwo” albo „bogowie” i jest generalnie pojęciem najbardziej pojemnym ze wszystkich trzech. Jednak lektura już pierwszych wersetów Rdz 1 wskazuje, że u autora P jest ono rozumiane inaczej. Tu *Elohim* to nie pojemne i wieloznaczne określenie boskości, ale tytuł konkretnego Boga (pisanego wielką literą). Tak jest w całym źródle kapłańskim, gdzie *Elohim* zawsze łączy się z orzeczeniem w liczbie pojedynczej²⁹¹ i choć bez rodzajnika, funkcjonuje jako rzeczownik określony, imię własne²⁹². Przez używanie rzeczownika pospolitego jako rzeczownika określonego źródło kapłańskie identyfikuje wieloznaczną jeszcze wówczas kategorię boskości *Elohim* z jednym i jedynym jej reprezentantem, Bogiem²⁹³. Jeżeli tak, to określenie z 1,27 *בצלם אלהים* również powinno być interpretowane w duchu nomenklatury kapłańskiej – o czym piszę poniżej.

W czasach patriarchów *Elohim* objawia się Abrahamowi jako *El Szaddaj*: *Gdy Abram miał dziewięćdziesiąt dziewięć lat, ukazał mu się Pan i rzekł do niego: Jam jest El Szaddaj. Służ Mi i bądź nieskazitelny* (Rdz 17,1). Wprowadzenie nowego imienia Bożego w tym miejscu w niczym nie służy opowieści; autor nie nawiązuje do niego i nie tłumaczy jego znaczenia. Jest to raczej informacja dla czytelnika o kolejnym etapie objawiania się Boga, analogiczna do objawienia nowego imienia Mojżeszowi. Niestety, nie jesteśmy w stanie w sposób pewny ustalić sensu tego imienia. Może oznaczać „Boga z góry Szad”²⁹⁴, „Boga

²⁹¹ Wyjątki zob. w *Gesenius-Kautzsch* § 145i (Rdz 20,13; 31,53; 35,7 i Joz 24,19).

²⁹² Zob. np.: *The Dictionary of Classical Hebrew*, red. D.J.A. Clines, t. 1, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, 277–278 (*Elohim* – n.m.pl., „God, in ref. to Y.”); K. van der Toorn, *God (I) Elohim*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn i in., Leiden: Brill 1999, 353 („Elohim – developed the function of a proper name”).

²⁹³ K. Schmid, *The Quest for 'God'. Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible*, w: *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, red. B. Pongratz-Leisten, Winona Lake: Eisenbrauns 2011, 288n.

²⁹⁴ Od akadyjskiego *szadu* – góra, rozumianego jako „góra kosmiczna” (Bóg Wszechświata) – teoria spopularyzowana przez W. F. Albrighta.

niszczyciela”²⁹⁵, „Boga, który karmi i zaopatruje”²⁹⁶, jednak najczęściej za przykładem Septuaginty tłumaczymy je jako „Bóg Wszechmocny” (gr. *Pantokrator*, łac. *Omnipotens*). Występuje w Biblii siedem razy – poza źródłem P tylko raz u kapłana Ezechiela – jest więc typowo kapłańskim zagadkowym określeniem bóstwa patriarchów, na wzór innych podobnie zbudowanych imion z tego okresu, jak *El Olam*, *El Eljon* czy *El Betel*. Jakikolwiek by było jego znaczenie, wskazuje ono w P na Boga Abrahama, który zawarł z nim przymierze obrzezania i dał mu obietnicę liczego potomstwa.

Trzeci okres to era Izraela, kiedy w kontekście exodusu pojawia się nowe imię Boga, *Jhwh*: *Bóg rozmawiał z Mojżeszem i powiedział mu: Jam jest Jhwh* (יהוה). *Ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako Bóg Wszechmocny* (אל שד), *ale imienia mego, Jhwh, nie objawiłem im* (Rdz 6,2n). Fragment ten objaśnia kapłańską koncepcję dwóch różnych modeli objawienia Boga. Ten interesujący tekst jest dobrze znany badaczom kompozycji Pięcioksięgu. Wydaje się odzwierciedlać istotną różnicę w teologicznym kształcie przedkapłańskich tradycji o patriarchach z jednej strony i tradycji o exodusie z drugiej; stanowi swego rodzaju kapłańskie „zszycie” historii przodków z historią Mojżesza. Wyjaśnia, dlaczego autor kapłański do tej pory unikał używania imienia *Jhwh* dla całego okresu przedmojżeszowego, i jest próbą mediacji między Bogiem patriarchów a Bogiem exodusu. Sugeruje ponadto, że jeszcze w czasie twórczości kapłańskiej istniało napięcie czy brak połączenia w kwestii obrazu Boga między tradycjami Izraela zgromadzonymi w Pięcioksięgu. Gdy dodamy do tego inne kapłańskie „zszywki” – np. Wj 1,7; 1,13n; 14,22 czy łączenie Bożej aktywności stwórczej w Rdz z aktywnością zbawczą w Wj – otrzymujemy obraz pisarza, który łączy i syntezuje odziedziczone tradycje za pomocą wprowadzenia etapów historii zbawienia. Bóg stworzenia (*Elohim*), Bóg patriarchów (*El Szaddaj*) i Bóg wyjścia (*Jhwh*) to nie różni bogowie, ale ten sam Pan. Jest to o tyle przekonujące, że sam autor kapłański nie miał powodów, by wprowadzać zasadniczo różne etapy objawienia się Boga, gdyż przymierze obrzezania z Abrahamem jest w P postrzegane jako teologiczny fundament dla okresu objawiania prawa Mojżeszowi. Jeśli więc taki podział

²⁹⁵ Od hebrajskiego *szadad* – zniszczyć, splądrować, wyludnić. Epitet może oznaczać też „Boga ogromnej siły”.

²⁹⁶ Od hebrajskiego *szadajim* – piersi, które w połączeniu z przedrostkiem *El* wskazywałyby na „Tego, który karmi, zaopatruje, dostarcza”. Szerzej zob. H. Niehr, G. Steins, יהוה, w: TWAT 7, 1078–1104.

wprowadził, to potwierdza się teza o pierwotnej niezależności tradycji z Rdz i Wj oraz o twórczej teologicznej i redakcyjnej pracy autora kapłańskiego nad stworzeniem aktualnej wersji historii zbawienia Pięcioksięgu.

Jeśli jednak ten trójpodział historii zbawienia i obrazu Boga nie wynika z konieczności połączenia dwóch tradycji, to może być odbiciem kapłańskiej idei trzech koncentrycznych kół świętości – stref, z których każda daje inny dostęp do Jhwh. Wiele elementów w kapłańskim kulcie Izraela, łącznie z samą koncepcją sanktuarium, szat, rytuałów i stopni kapłaństwa, funkcjonuje zgodnie z zasadą ustopniowanych stref świętości (miejsce najświętsze – miejsce święte – dziedziniec). Najświętsze miejsce znajduje się w centrum, które otaczają kręgi o coraz mniejszym, w miarę oddalania się od środka, stopniu świętości. Wróć do tej specyficznej cechy w analizie sanktuarium pustyni. Tu trójpodział przybytku nakładałby się na trójpodział historii zbawienia: najszerszy, zewnętrzny krąg stanowi krąg świata i objawienie *Elohim* wobec każdego stworzenia. Drugim, bardziej wewnętrznym kręgiem byłby krąg patriarchów, z których nie wszyscy zostaną wybrani, ale jako potomstwo Abrahama potraktowani szczególnie (Izmael i Ezaw); byłby to krąg czcicieli *El Szaddaj*. Trzecia, najbardziej wewnętrzna i najostrzej ograniczona strefa byłaby strefą Izraela, królestwa kapłanów (Wj 19,6), dla którego Bogiem jest *Jhwh*²⁹⁷.

Bóg jako tabu. Autor kapłański bardzo niewiele mówi o Bogu. Na podstawie lektury źródła P nie dowiemy się nic o Jego charakterze i życiu, nie mamy też wglądu w Jego myśli, pragnienia czy mniemania, jak to jest w innych tradycjach biblijnych i pozabiblijnych. W teologii kapłańskiej nie ma dostępu do boskiego świata i powinno się skupić nad tym, co należy zrobić. Opisy Jhwh są ograniczone do interakcji z ludźmi, np. gdy Bóg objawia się na górze Synaj czy w przybytku. A nawet wtedy autor P jest bardzo ostrożny w mówieniu o Nim; obraz Boga sprowadza się praktycznie do opisu chwały Jhwh (כבוד יהוה). Pisarz nie koncentruje się na wywyższaniu Boga, przyjmuje za pewnik konieczność poddania się Mu, a w zamian mnoży przepisy nowego władcy Izraela, w tym te, które ograniczają dostęp do Niego. Jhwh przemawia głównie po to, by oznajmić, jak Izrael powinien Mu służyć w regularnym kulcie. Choć

²⁹⁷ Podobną sugestię wysunął Römer w swym studium tradycji P w Księdze Wyjścia, wskazując na kapłański „inclusive monotheism”, zgodnie z którym wszyscy ludzie znają Boga jako *El* lub *Elohim*, patriarchowie jako *El Szaddaj*, a tylko Izraelici jako *Jhwh*; Th. Römer, *The Exodus Narrative*, 162.

sanktuarium jest rozumiane jako rzeczywiste, a nie metaforyczne miejsce zamieszkania Boga, autor kapłański nigdy nie wspomni nawet, co Jhwh robi w przybytku, swoim własnym domu. Nic nie wiemy na temat tego, co dzieje się wewnątrz świątyni. Przestrzeń miejsca świętego (שדק), a zwłaszcza miejsca najświętszego (שדק קדש) pozostaje całkowitym tabu. Za to P szeroko opowiada o tym, co dzieje się i co powinno dzieć się przed sanktuarium. Przedstawia zasady i reguły, jakie w tym domu panują – podobnie jak ma to miejsce w opisach świątyni na starożytnym Wschodzie. Choć służba w przybytku, jak wymiana chlebów pokładanych czy codzienna ofiara kadzielna, pozostaje kluczowym składnikiem kultu Izraela, tekst P ani słowem nie wspomina, jak Jhwh odbiera i traktuje przeznaczane dla Niego ofiary, służbę i czynności rytualne. Kultyczne wyrażenie „przed Panem” (לפני יהוה) wskazuje, że w jakiś sposób zamieszkuje On w przybytku i jest świadkiem rytuałów, ale nic nie wiemy o Jego reakcji i odczuciach. Aktywność Jhwh ujawnia się dopiero wtedy, gdy jest konieczna dla regulacji właściwego zachowania się ludzi, np. ukarania sprawcy (sprawców) za zaniedbany czy źle wykonany rytuał. Podobnie jak na starożytnym Wschodzie, w regulacjach rytuałów wokół sanktuarium – można by rzec, w protokole dyplomatycznym – chodzi o takie praktykowanie relacji z Gospodarzem, by nie wywołać Jego gniewu. Gniew ten objawia się w momencie przekroczenia protokołu świątyni poprzez zewnętrzną manifestację boskiej świętości: *Wtedy ogień wyszedł od Pana i pochłonął ich. Umarli przed Panem* (Kpł 10,2). W ten sposób gniew Boży staje się instrumentem wpływu i ideologicznego nacisku²⁹⁸ w polemikach religijnych czasów kompozycji dzieła P. Nawet gdy Bóg się objawia czy interweniuje, kapłański opis pozostaje bardzo ostrożny i ograniczony do minimum. Aby nie narazić się na nieadekwatny opis Jhwh i tego, co się wokół Niego dzieje, P woli nie opisywać w ogóle. Bóg autora kapłańskiego odsłania się zdawkowo jedynie w relacji z człowiekiem. Kim jest sam w sobie, jaka jest Jego natura – to w P pozostaje nie tylko tajemnicą, ale i tabu, o którym mówić nie można.

Transcendencja i immanencja Boga. W charakterystyce źródła P mówi się, że jego autor nigdy nie przypisuje Bogu ludzkich zachowań i uczuć, nie antropomorfizuje Jego obrazu, jak ma to miejsce np. w tradycji nP w prehisto-

²⁹⁸ K. Latvus, *God, Anger and Ideology. The Anger of God in Joshua and Judges in Relation to Deuteronomy and the Priestly Writings* (JSOTSup 279), Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, 81–88.

rii biblijnej²⁹⁹. Choć jest to twierdzenie na wyrost – Bóg autora kapłańskiego mówi, rozkazuje, widzi, ocenia jako dobre lub złe³⁰⁰, wyraża gniew lub zadowolenie, obiecuje i czyni znak tęczy jako pamiątkę dla siebie – to istotnie Jego ludzkich czynności P opisuje niewiele. Bóg jest tu zdecydowanie bardziej nieosobowy niż w innych źródłach. Jego wspaniałą wyniosłość uwydatnia obraz chwały Jhwh, która zamiast Niego ukazuje się Izraelowi, a w kontakcie potrzebny jest pośrednik (Mojżesz, Aaron, kapłani). W P Bogu nie towarzyszą żadne istoty boskie, jak aniołowie czy zastępy. Cheruby (כַּרְבִּיִּם), element kultyczny wskazujący na Bożą obecność, są jedynym wyjątkiem od tej zasady. Jest to obraz, który w klasycznej nomenklaturze teologicznej nazwalibyśmy transcendencją Boga. Taką wizję umacnia uwertura Biblii, poemat o stworzeniu, w którym Bóg autora P jest pozakosmiczny, pozaświatowy. Nie jest ani w wodnym chaosie, ani w ciemności, a Jego duch unosi się ponad wodami na znak panowania nad nimi i przygotowania dzieła stworzenia. Bóg transcenduje, przekracza świat. Z tą cechą związana jest boska wszechwładza. Elohim objawia się w utworze jako bliskowschodni monarcha, który kieruje poddanymi swym słowem-rozkazem, a wszystko jest Mu doskonale posłuszne. Słownictwo królewskie pojawia się zwłaszcza we fragmencie o stworzeniu człowieka na obraz Boży, który to obraz ma polegać na panowaniu (רָדָה) i podporządkowywaniu (כַּבַּשׁ). Bóg autora P nie interweniuje w każdy aspekt życia człowieka. Jego zaangażowanie w osobiste ludzkie sprawy wyraża się jedynie pośrednio poprzez podyktowane przepisy i praktyki. Rytuał nakazany przez Niego nie przewiduje modlitw, składania intencji i wypraszania łask. Odsuwając się od zwykłych ludzkich spraw, Bóg kapłanów nie jest jak inni narodowi czy etniczni bogowie sąsiadów Izraela. Raczej pozostawia miejsce na toczenie się ludzkich losów zgodnie z ich własnym biegiem oraz w porządku, jaki ustanowił na początku stworzenia. Życie człowieka reguluje dobrze określony rytuał przestrzenny (kult w sanktuarium) i czasowy (szabat, kalendarz liturgiczny).

²⁹⁹ S.R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh: T&T Clark 1961, 128n; O. Kaiser, *Introduction to the Old Testament. A Presentation of Its Results and Problems*, Minneapolis: Augsburg 1975, 109–113.

³⁰⁰ Hebrajski czasownik רָאָה – „widzieć, patrzeć”, gdy ma za podmiot Boga, nie jest tylko zwykłym patrzeniem czy spostrzeganiem czegoś, ale zmierza do wydania oceny lub jest załącznikiem Bożego wkroczenia w historię. Może to być ocena pozytywna, jak w tekście o stworzeniu: *Zobaczył Bóg, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre* (Rdz 1,31), lub negatywna, jak w opisie potopu: *Kiedy Bóg zobaczył, iż ziemia jest skażona...* (Rdz 6,12: P), czy *Kiedy Pan zobaczył, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi...* (Rdz 6,5: nP).

Z drugiej strony, chyba żadna inna tradycja biblijna nie podkreśla tak mocno rzeczywistej Bożej obecności w sanktuarium pośród Izraela: *I uczynią Mi świątę przybytek, abym mógł zamieszkać pośród nich* (Wj 25,8); *u wejścia do namiotu spotkania przed Panem, gdzie będę się spotykał z tobą, aby rozmawiać* (Wj 29,42). Podczas gdy Deuteronomista widzi boską obecność w „niebiosach niebios”, w świątyni lokując „boskie Imię” (np. *Ty zaś wysłuchaj w miejscu Twe-go przebywania – w niebie*: 1 Krl 8,30), P mówi o stałym zamieszkaniu Jhwh na ziemi wśród ludu Izraela (szerzej o tym w rozdziale VI). Przez stworzenie człowieka na obraz Boży, przez przymierza z Noem i Abrahamem, a wreszcie przez zamieszkanie pośród Izraela w namiocie-sanktuarium Bóg okazuje swe zainteresowanie człowiekiem. Wydaje się, że przybytek w źródle kapłańskim jest jakimś przedziwnym amalgamatem transcendencji i immanencji Jhwh³⁰¹, paradoksalną teologią Jego jednocześnie odległej, wyniosłej i niezainteresowanej oraz bliskiej i zaangażowanej natury. Kapłańska teologia Bożej obecności porusza się w dwóch, wydawać by się mogło dywergencyjnych, kierunkach: immanencji i transcendencji. Obecność Jhwh w sanktuarium pośrodku Izraela może być przykładem immanencji i bliskości w P, w porównaniu z bardziej transcendentną wizją Dtr. Z drugiej strony, obecność Boża w P jawi się jako bardzo nieprzystępna, a Bóg jest ukryty – z tym, że nie za imieniem, a za obrazem chwały Jhwh, wspaniałej i groźnej. Z daleka przybytek jest reprezentacją immanencji Jhwh, Jego ucieleśnionej obecności na ziemi, w samym środku społeczności Izraela. Gdy jednak zbliżamy się do sanktuarium i przekraczamy kolejne strefy świętości, okazuje się, że tej obecności broni cały szereg rytualnych i prawnych zasieków, przekształcających obecność w nieobecność, immanencję w transcendencję. Im bardziej się do Niego zbliżamy, tym bardziej staje się On odległy.

4. Człowiek reprezentantem Bożej obecności na ziemi

W naszej religijnej edukacji wczesnie dowiadujemy się, że ludzie są wśród wszystkich stworzeń wyjątkowi, ponieważ zostali stworzeni na obraz Boży. *Locus classicus* doktryny o podobieństwie do Boga, czyli fragment Rdz 1,26–28, stał się centralną częścią chrześcijańskiej antropologii. Choć stwierdzenie

³⁰¹ R.S. Kawashima, *The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Transcendence. An 'Archaeology' of the Sacred*, JR 86 (2006) 226–257.

o obrazie Boga weszło do elementarza naszej wiedzy religijnej, jego konceptualizacja zawsze intrygowała teologów i biblistów. Co to właściwie oznacza? Na czym to podobieństwo polega? W przeszłości teolodzy sugerowali, że odpowiedź leży w różnieniu się od świata zwierząt, pisali o zdolnościach rozumu, duchowej naturze, zdolności do sądów moralnych, wolnej woli czy posiadaniu nieśmiertelnej duszy³⁰². Inni, bliżej biblijnej teologii i antropologii, pisali o podobieństwie do Boga wyrażającym się w sprawowaniu władzy nad światem. Ta zgodna z tekstami biblijnymi „królewska” interpretacja *imago Dei*, rozpropagowana przez Gerharda von Rada i innych³⁰³, z czasem stała się wiodąca. Najczęściej jednak pozostawia ona otwartym pytanie, co oznacza to panowanie i jak je wprowadzać w życie. Która z metod sprawowania władzy nad światem jest zgodna z wolą Bożą, a zatem która rzeczywiście realizuje podobieństwo człowieka do Boga? I jak uczyć o tym panowaniu, by nie wzmacniać naturalnie antropocentrycznej, egotycznej i próżnej natury ludzkiej? W każdym pokoleniu te pytania pojawiają się wciąż na nowo.

Tak zwana królewska interpretacja Rdz 1,26–28 zwraca uwagę na aspekt funkcjonalny: człowiek ma panować nad światem jako „król stworzenia” w imieniu Boga władcy i na Jego wzór. Zgodnie z Rdz 1,28, podobieństwo do Boga autoryzuje człowieka jako zdolnego do panowania. Ta funkcjonalna interpretacja ma ten mankament, że skupiając się na tekście biblijnym, za mało uwzględnia kontekst literatury pozabiblijnej, zwłaszcza mezopotamskiej, dotyczącej obrazu Bożego. Z wyjątkiem Syr 17,3n i Mdr 2,23 – a więc ksiąg bardzo późnych, deuterokanonicznych i napisanych po grecku – stwierdzenie, że człowiek jest wyobrażeniem Boga, poza P nie pojawia się w Starym Testamencie ani razu. Powróci w Nowym Testamencie, ale tu też tylko dwa razy, w 1 Kor

³⁰² Jako że fragment Rdz 1,26n zawsze przykuwał uwagę badaczy z różnych dziedzin (poza biblistami także teologów, filozofów, antropologów, kulturoznawców i innych), literatura na ten temat jest ogromna. Historię jego biblijnych interpretacji do roku 1982 przedstawia G.A. Jónsson, *The Image of God. Genesis 1:26–28 in a Century of Old Testament Research* (CBOTS 26), Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988. Wybrane nowsze pozycje zostaną przytoczone poniżej.

³⁰³ H. Wildberger, *Das Abbild Gottes: Gen 1,26–30 (1. Teil)*, ThZ 21 (1965) 246–252; G. von Rad, *Genesis*, 59n; R. Davidson, *Genesis 1–11* (CBC 32), Cambridge: Cambridge University Press 1973, 25; B. Vawter, *On Genesis. A New Reading*, New York: Doubleday 1977, 57–59; W. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, ThQ 161 (1981) 244–264; N.M. Sarna, *Genesis* (JPSTC), Philadelphia: JPS Press 1989, 12n; G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, 153n; G.A. Jónsson, *The Image of God*, 156–161, 219–225; W. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts*, BN 68 (1993) 35–48.

11,7 i Jk 3,9. Wszystkie inne referencje „obrazu Bożego” będą tam dotyczyły Chrystusa jako paradygmatycznego wizerunku Boga³⁰⁴. Stąd dla zrozumienia Rdz 1 wydaje się konieczne uwzględnienie bogato udokumentowanych paraleli pozabiblijnych *imago Dei*. Ten kontekst odsłania nowe, niepodkreślane dotąd znaczenie kapłańskiej doktryny o Bożym podobieństwie.

W poemacie o stworzeniu czytamy: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz (בצלמנו), podobnego Nam (כדמותנו) (1,26). Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz (בצלמו), na obraz Boży (בצלם אלהים) go stworzył (1,27)*. Główna uwaga fragmentu kieruje czytelnika w stronę hendiadysu צלם i דמות, a zwłaszcza podkreślonego trzykrotnie rzeczownika צלם. Termin ten wraz z jego bliskim synonimem דמות oznacza fizyczną reprezentację uczynioną dowolną metodą, np. obraz wymalowany na ścianie (Ez 23,14) czy trójwymiarową rzeźbę na wzór oryginału (1 Sm 6,5). W kontekście starożytnym צלם to posąg czy wyobrażenie kogoś/czegoś, w ramach kultu odnosi się zwłaszcza do statuy bóstwa, którą umieszczano w świątyni. Liczne studia nad starowschodnimi wizerunkami, statuami i ich relacją do oryginału wskazują, że najbliższym odpowiednikiem hebrajskiego *celem* jest mezopotamskie *calmu*, czyli podobizna boga umieszczana w sanktuarium³⁰⁵. Podobizna ta, choć odróżniana od bóstwa, jest traktowana jak ono samo. Starowschodni kultyczny obraz był nie tylko reprezentacyjną repliką boga, ale również miejscem objawienia się czy zamieszkania bożej esencji, bożego ducha: „It was not considered to resemble an original reality that was present elsewhere but to contain that reality in itself”³⁰⁶. Gdzie była statua, tam było bóstwo.

Podobnie ma się sprawa z przypisywaniem na Wschodzie pojęcia „boskiego obrazu” człowiekowi. W Mezopotamii czy Egipcie tytuł „obrazu boga” przysługiwał zasadniczo władcy i czynił z niego bożego reprezentanta na ziemi. O ile sam władca nie był bogiem, o tyle uosabiał jego obecność. Gdzie

³⁰⁴ J.R. Middleton, *The Liberating Image? Interpreting the Imago Dei in Context*, „Christian Scholars Review” 24 (1994) 8.

³⁰⁵ Zob. np. znakomite studium irackiej badaczki i archeolożki Zainab Bahrani *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2003. Poza nim pojawiło się wiele ważnych studiów na temat obrazów i podobizn na starożytnym Wschodzie, w tym praca zbiorowa *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, red. M.B. Dick, Winona Lake: Eisenbrauns 1999, czy S.L. Herring, *Divine Substitution. Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (FRLANT 247), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.

³⁰⁶ Z. Bahrani, *The Graven Image*, 127.

był król, tam było bóstwo. Stephen Herring w rozbudowanej analizie paraleli mezopotamskich uwydatnia wyobrażenie starożytnych o rzeczywistej obecności (*real presence*) bogów w kultycznych statuach i ich ludzkich reprezentantach³⁰⁷. W drugiej części swej publikacji pokazuje, jak wiele podobieństw do tych wyobrażeń można odnaleźć w Biblii hebrajskiej³⁰⁸. Istotna wartość pracy Herringa polega na korekcie często występującej interpretacji, która postrzega biblijną relację między obrazem a Bogiem jako czysto metaforyczną. Kultyczny wizerunek Boga – którym w P jest człowiek – jest Jego fizyczną reprezentacją i pozostaje rzeczywisty, choć ciągle przekazywany jest przez autorów biblijnych za pomocą analogii. Badacz pokazuje, że rozróżnienie obiektu i referenta, czyli obrazu i tego, do czego się on odnosi, nie było tak klarowne jak dzisiaj. Obraz na starożytnym Wschodzie funkcjonował tak, aby uczynić obecnym referenta.

Zainab Bahrani również odrzuca koncepcję obrazu jako metafory. Obraz-reprezentacja nie jest naśladownictwem, które odsuwa od siebie, a skupia na oryginale. Obraz jest raczej podwojeniem czy pomnożeniem rzeczywistości: „a doubling or a multiplication, but is not a copy in the sense of mimetic resemblance; rather it is a repetition, another way that the person or entity could be encountered”³⁰⁹. Baharini definiuje obraz jako „sposób bycia obecnym” (*a mode of presencing*)³¹⁰. Angelika Berlejung zauważa z kolei, że w Mezopotamii obraz (*calmu*) jest w kontekście rytuału od początku postrzegany jako samo bóstwo, choć nie identyczny z nim³¹¹. Badania te z jednej strony potwierdzają „królewską” interpretację *imago Dei* w źródle P – już nie tylko król, ale każdy człowiek staje się obrazem Boga. Z drugiej strony przesuwają akcent z silnie dotąd eksponowanej koncepcji funkcjonalnej: działania jak król, panowania i sprawowania władzy na wzór Boga, w kierunku koncepcji statycznej:

³⁰⁷ S.L. Herring, *Divine Substitution*. Zob. zwł. rozdziały „Image and Presence in Mesopotamia”, 25–37 oraz „Humans as the Image of God in Mesopotamia”, 37–48.

³⁰⁸ S.L. Herring, *Divine Substitution*. Zob. rozdział „Genesis 1: Humanity as the Image of God”, 87–126.

³⁰⁹ Z. Bahrani, *Graven Image*, 135.

³¹⁰ Tamże, 137.

³¹¹ A. Berlejung, *Washing the Mouth. The Consecration of Divine Images in Mesopotamia*, w: *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (CBET 21), red. K. van der Toorn, Leuven: Peeters 1997, 71. Zob. też: Ch. Walker, M. Dick, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual. Transliteration, Translation, and Commentary* (SAALT 1), Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project 2001; V.A. Hurowitz, *The Mesopotamian God Image, From Womb to Tomb*, JAOS 123 (2003) 147–157.

bycia rzeczywistym reprezentantem Boga i fizycznym znakiem Jego obecności na ziemi. Jak to pokażę w następujących punktach, w piśmie P świat stworzony jest kosmiczną świątynią Boga. W takim rozumieniu nowego znaczenia nabiera nazwanie człowieka „obrazem” czy „statuą” Boga. Człowiek staje się Bożym wyobrażeniem – nie tyle metaforą, ile rzeczywistym reprezentantem boskiej obecności na ziemi, w świecie-świątyni. W tradycji kapłańskiej Bóg podnosi człowieka do godności boskiego obrazu, poprzez który rozciąga swoją obecność na świat. Obraz staje się ikoną – wskazując na coś innego, jednocześnie sam jest sposobem obecności oryginału.

Ta interpretacja „obrazu Bożego” w P jest na tyle świeża, że nie znalazła jeszcze odbicia w żadnym znanym mi komentarzu biblijnym. Jednocześnie wydaje się na tyle dobrze uzasadniona twórczością P i udokumentowana paralelami pozabiblijnymi – zwłaszcza mezopotamskimi³¹² – że domagać się będzie korekty czy uzupełnienia dotychczasowych opracowań. W ostatnim rozdziale spróbuję określić „siedlisko życiowe” (*sitz im Leben*) pisarza P i pokażę, że na zasadzie emulacji (wiernego i twórczego naśladowania) obficie korzysta on z całego spektrum toposów literatury mezopotamskiej. W takim kontekście jest możliwe – a z perspektywy moich badań nawet prawdopodobne – że P znał i wykorzystał w Rdz 1 motywy babilońskiego eposu o stworzeniu świata *Enuma Elisz*³¹³, w tym mezopotamską ideę *calmu*, czyli koncepcję króla jako boskiego reprezentanta i znaku boskiej obecności. Warto tu zwrócić uwagę na proces „demokratyzacji” czy „egalitaryzacji” pojęcia obrazu Bożego w piśmie P. O ile na starożytnym Wschodzie godność reprezentowania bóstwa i jego rzeczywistej obecności przysługiwała jedynie władcy, o tyle w materiale kapłańskim jest ona przypisana każdemu człowiekowi – mężczyźnie i kobiecie, którzy stają się królami i królowymi. Kapłańska idea okazuje się formą demokratyzacji starej mezopotamskiej ideologii królewskiej, podnosząc całą ludzkość do statusu wcześniej zarezerwowanego dla monarchy. Takie przeniesienie możliwe

³¹² Poza wyżej wymienionymi studiami zob. też: A. Angerstorfer, *Ebenbild eines Gottes in babylonischen und assyrischen Keilschrifttexten*, BN 88 (1997) 41–58; W.R. Garr, *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden: Brill 2003.

³¹³ *Enuma Elisz* to oprócz pierwszych rozdziałów Biblii najbardziej znane opowiadanie o początkach świata. Pochodzi najprawdopodobniej z czasów Hammurabiego, władcy babilońskiego z XVIII wieku przed Chr. Przetrwowało niemal w całości na siedmiu tabliczkach klinowych, z których każda zawierała około 156 linijek. Tłumaczenie polskie w: J. Bromski, *Enuma elisz, czyli opowieść babilońska o stworzeniu świata*, Wrocław: Wydawnictwo Wacława Bagińskiego 1998 (reprint wyd. z roku 1925).

jest, gdy w Izraelu nie ma już dawno króla, a z drugiej strony może być formą krytyki mezopotamskiej na wespół mitologicznej ideologii królewskiej. Jaki jest możliwy historyczny kontekst takiego przesunięcia, rozważę w rozdziale ostatnim. Na czoło przesłania Rdz 1,26n wyłania się nie krytyka, ale niezwykle pozytywny obraz ludzkiej godności oraz zaufania, jakie Bóg złożył w człowieku, czyniąc go swoim obrazem. Antropologia autora P jest optymistyczna: człowiek jest z natury dobry, zdolny podjąć Boże przykazania i być im wierny, a podobieństwo do Boga podkreśla jeszcze jego status i pozycję w kosmosie. To tu, w kapłańskiej koncepcji *imago Dei*, należy być może szukać głębszych korzeni patrystycznej wizji kapłana jako *alter Christus* czy idei Eucharystii, w której chleb i wino stają się rzeczywistą obecnością Jezusa Chrystusa.

Na starożytnym Wschodzie terminologia „obrazu” czy „podobieństwa” do boga zarezerwowana była dla dwóch rzeczywistości: 1) oznaczała statwę, która spoczywa w miejscu najświętszym świątyni i reprezentuje, a nie tylko symbolicznie wyraża, fizyczną obecność boga w sanktuarium; 2) oznaczała króla, który zwłaszcza w Mezopotamii i Egipcie uchodzi za reprezentanta boga na ziemi i jego przybycie postrzegane było jako przybycie bóstwa. W źródle kapłańskim świat, który zostaje stworzony przez Boga jako kosmiczna świątynia, także domaga się Bożej obecności i Bożej reprezentacji. Ponieważ funkcja króla w Izraelu zanikła, każdy człowiek staje się reprezentantem, wyobrażeniem i fizyczną statwą Boga. Koncepcja P to koncepcja Bożej obecności w świecie za pośrednictwem fizycznego wyobrażenia, jakim jest człowiek. Czy zatem możemy przyjąć, że w P obraz oznacza również podobieństwo fizyczne? Czy Bóg jest fizycznie podobny do człowieka?

5. Ciało Boga

Jedną z głównych debat, jakie przetoczyły się w świecie biblistyki nad Rdz 1,26n, dotyczy tego, czy autor biblijny może mieć na myśli podobieństwo fizyczne, a więc czy Bóg ma ciało. Bo skoro צֶלֶם to „obiekt”, który reprezentuje oryginał, to zgodnie z mentalnością starożytnych, ta reprezentacja nie jest tylko umowna, ale fizycznie podobna do referenta. Obraz, żeby odsyłać do oryginału, musi go widzialnie odwzorowywać; צֶלֶם (rzeźba, malowidło, wyobrażenie) oznacza reprezentację poprzez fizyczne podobieństwo. Autor kapłański podkreśla podobieństwo człowieka do Boga kilkakrotnie: używa synonimów

צֶלֶם i דְמוּת, z których każdy oznacza jakieś podobieństwo fizyczne, a do idei wraca w Rdz 1, Rdz 5 oraz Rdz 9. Skądinąd wiemy, że cielesność boga-stworzyciela jest znanym motywem starowschodnim. Czy w podobieństwie do Boga w P może chodzić o obraz fizyczny? Czy autor Rdz 1 jako uczestnik, twórca i odbiorca tamtejszej kultury mógł wyobrażać sobie Boga w cielesny sposób?

Postawienie pytania o ciało Boga może wydać się prowokacyjne, skoro Bóg Biblii jest istotą duchową i ciała nie ma (zob. Pwt 4,10.12.15). Okazuje się jednak, że w kontekście teologii kapłańskiej pytanie to jest zasadne. I nie chodzi o wyrażenia typu „Bóg powiedział”, „Bóg spojrział”, „Bóg uczynił” – częste w P i poza nim – które pozornie zakładają Jego cielesność, ale *de facto* są utartymi konwencjami językowymi mówienia o istocie boskiej. Jako istoty cielesne, postrzegające świat zmysłowo, nie potrafimy mówić inaczej, niż antropomorfizując. Tradycje biblijne wielokrotnie w ten metaforyczny sposób mówią o oczach, którymi Bóg przypatruje się różnym sprawom (np. Ps 11,4), Jego uszach, które wysłuchują tego, z czym człowiek się do Niego zwraca (np. Ps 31,2). Czytamy, że Bóg posiada serce (np. Rdz 8,21), z potęgą podnosi swą prawicę i ramię (np. Pwt 5,15), słyszymy nawet o Bożych palcach (Wj 31,18)³¹⁴ itd. Biblia często wspomina też o odczuwaniu przez Boga emocji takich jak gniew, żal czy radość. Nie o takie rozumienie Jego cielesności tu chodzi. Stawiając pytanie o ciało Boga w piśmie kapłańskim, chcemy zapytać o koncepcję fizycznego ciała, o pogląd, że w wyobrażeniu kapłańskim Bóg ma jakąś postać czy formę materialną.

Wizje Ezechiela. Choć Dekalog wyraźnie zabrania ludziom czynienia podobizn Jhwh – *Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu* (Wj 20,4), to niekoniecznie jest tak dlatego, że Bóg takiego wyobrażenia nie ma. Jhwh ukazany w tradycjach biblijnych nie stroni od widzialnych reprezentacji. Wielu bohaterów Biblii może poszczycić się tym, że Go widzieli. Píše o tym wprost Izajasz: *ujrzałem Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie, a tren Jego szaty wypełniał świątynię* (Iz 6,1). Uwaga o szacie jest tu bardzo znacząca, oznacza ona bowiem coś okrywającego ciało. Na górze Synaj fizyczna obecność Jhwh objawia się przez takie fenomeny jak gęsty obłok, błyskawice i ogień (Wj 19,16). W wersecie Wj 19,18 autor wprost mówi o ukazaniu się Jhwh w materialnej postaci ognia: *Góra zaś Synaj była cała spowita dymem,*

³¹⁴ A. Kuśmirek, *Wprowadzenie do symboliki ciała w Starym Testamencie*, w: *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, red. A. Kuśmirek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2016, 15n.

gdyż Pan zstąpił na nią w ogniu (יהוה באש) i unióś się dym z niej jakby z pieca. Fizyczność Boga zostaje zapośredniczona przez ogień.

Bardziej bezpośrednio doświadczenia Boga przeżywa Ezechiel, prorok i kapłan, którego teologia jest blisko spokrewniona z teologią P³¹⁵. W inauguracyjnej wizji tronu-rydwanu Boga pośrodku czterech „istot żyjących”, prawdopodobnie cherubów, dostrzega

coś, co miało wygląd szafiru i kształt tronu, a na nim jakby zarys postaci człowieka (דמות כמראה אדם). Następnie widziałem coś jakby połysk stopu złota ze srebrem, który wyglądał jak ogień wokół niego. Ku górze od tego, co wyglądało jak biodra (ממראה מתניו), i w dół od tego, co wyglądało jak biodra (וממראה מתניו), widziałem coś, co wyglądało jak ogień (כמראה אש), a wokół niego promieniował blask (נגה לו סביב). Jak pojawienie się tęczy na obłokach w dzień deszczowy, tak przedstawiał się ów blask dokoła. Taki był widok tego, co było podobne do chwały Jhwh (כבוד יהוה). Oglądałem ją (Ez 1,26–28).

Ezechiel zobaczył Jhwh w ludzkiej postaci: *zarys postaci człowieka* (דמות כמראה אדם), w której dostrzegł „coś, co wygląda jak biodra” (ממראה מתניו). Ciało Boga w doświadczeniu proroka jest podobne do ludzkiego, ale jego substancja jawi się jako ogień (כמראה אש) i wielka światłość, która się z niego wydobywa (נגה לו סביב). Ciało Boga, które ujrzał, utożsamił z chwałą Jhwh (כבוד יהוה). To zbliża nas do teologii kapłańskiej, jako że również w źródle P Bóg objawia się w postaci chwały Jhwh (כבוד יהוה), która ma formę fizyczną i widzialną, o czym poniżej.

W innym miejscu Ezechiel zanotuje podobne doświadczenie:

Patrzyłem, a oto była tam istota podobna do postaci człowieka (דמות כמראה אש); w dół od tego, co wyglądało na jego biodra (וממראה מתניו), był ogień. I w górę od tego, co wyglądało na biodra (וממתניו ולמעלה), było coś, co przypominało połysk stopu złota ze srebrem. Wyciągnął coś w rodzaju ręki (תבנית י) i uchwycił mnie za włosy... (Ez 8,2n).

³¹⁵ Jest *opinio communis* w egzegezie, że teologia Ezechiela jest pokrewna literaturze kapłańskiej, zwłaszcza w tematach dotyczących świątyni, kultu i wizji chwały Bożej. Już począwszy od prac Grafa w 1866 (*Die geschichtlichen Bücher des Alten Testament*) i Wellhausena w 1878 (*Prolegomena zur Geschichte Israels*), uczeni zwrócili uwagę na fakt, że język i treść Księgi Ezechiela zawierają znaczące podobieństwa do źródła kapłańskiego.

I dodaje: *Oto tam była chwała Boga izraelskiego* (כבוד אלהי ישראל), *taka sama, jaką widziałem na równinie* (Ez 8,4). Być może jest to inny opis tej samej wizji, a może Ezechiel znów widzi Boga w formie cielesnej: *jakby postać człowieka, z dostrzegalnym zarysem sylwetki i bioder, do których dochodzi wrażenie jakby ręki* (תבנית יד); substancję boskiego ciała prorok określa jako *połysk stopu złota ze srebrem*³¹⁶. Istotne jest to, że w obu przedstawieniach Ezechielowych oprócz utożsamienia ciała Boga z כבוד יהוה pojawia się określenie דמות – „obraz, podobizna, kształt”. Ten sam termin użyty jest przez autora kapłańskiego w jego opisie cielesności Boga w Rdz 1,27. W kolejnym widzeniu Ezechiel opisuje chwałę Jhwh, która opuszcza świątynię jerozolimską i udaje się na wschód (Ez 8–11). Znów widokowi כבוד יהוה towarzyszy obłok i blask (10,4). Później zobaczy tę samą widzialną reprezentację Boga, jak powraca do świątyni jako do swego mieszkania i zajmuje w niej swój tron (Ez 43,1–7). Chwała Jhwh u Ezechiela jest najwyraźniej widzialną reprezentacją Boga o kształcie ludzkiego ciała.

O ile więc materialne podobizny Boga są w Biblii zakazane (Dekalog)³¹⁷, o tyle literackie przedstawienia boskiego ciała nie stanowią problemu. Być może źródłem zakazu malowania czy wytwarzania podobizn Jhwh nie jest to, że nie ma On fizycznej reprezentacji, ale to, że są one w religii Izraela niekompatybilne z koncepcją Boga. Ronald Hendel napisze: „Jhwh z pewnością ma ciało, w dodatku ciało antropomorficzne, ale jest ono zbyt święte dla ludzkich oczu”³¹⁸. W przedstawieniach Ezechiela wydaje się, że Bożym ciałem jest jego כבוד przypominająca kształtem postać ludzką (דמות אדם), której materialną substancją jest ogień (כמראה אש).

Ciało Boga w Rdz 1,26n. O ile formuła *imago Dei* nie pojawia się w Biblii hebrajskiej nigdzie poza P, o tyle w źródle kapłańskim powraca aż trzykrotnie (Rdz 1,27; 5,1–3; 9,6), a w samym Rdz 1 trzy razy (1,26–28). Autor kapłań-

³¹⁶ R.A. Simkins, *Visual Ambiguity in the Biblical Tradition. The Word and Image of God*, „Supplement Series for the Journal of Religion & Society” 8 (2012) 35n.

³¹⁷ Przykazanie Dekalogu i inne biblijne teksty, które zakazują wytwarzania i czci podobizn Boga, mają zdaniem współczesnych badaczy źródło w tradycjach reformatorskich Biblii i datują się nie wcześniej niż na reformę deuteronomiczną w VII wieku przed Chr. (zob. T.N.D. Mettinger, *Israelite Aniconism. Developments and Origins*, w: *The Image and the Book*, 175–178, wraz z literaturą). Zakazy czynienia podobizn sugerują, że Izraelici czynili jakieś wyobrażenia Jhwh (zob. np. Sdz 17).

³¹⁸ R. Hendel, *Aniconism and Anthropomorphism*, 223, 225.

ski wierzy i naucza, że Bóg stworzył człowieka *na swój obraz i podobieństwo*. Przez wieki komentatorzy wyjaśniali to podobieństwo niematerialnie i metaforycznie, pod przemożnym wpływem filozofii i teologii europejskiej. Egzegeci, którzy dziś z góry odrzucają możliwość fizycznego podobieństwa – często bez argumentacji³¹⁹ – wydają się nieświadomie zakładać chrześcijański, filozoficzny paradygmat Boga i aplikować go do analizy tekstu. Tymczasem w Biblii צֶלֶם i דְמוּת oznaczają zasadniczo podobieństwo fizyczne³²⁰. W kolejnym po Rdz 1 tekście kapłańskim czytamy: *Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go (בדמות אלהים)*. *Gdy Adam miał sto trzydzieści lat, urodził mu się syn, podobny do niego jako jego obraz (בדמותו כצלמו)*, i dał mu na imię Set (Rdz 5,1.3). Ten fragment jest bardzo istotny, gdyż wyjaśnia, jak sam autor kapłański rozumie podobieństwo do Boga. Tak jak człowiek rodzi następnego człowieka i ten jest podobny do niego (בדמותו כצלמו), tak Bóg stwarza człowieka, który jest Jego obrazem (בדמות אלהים). צֶלֶם oznacza tu formę podobieństwa zachodzącego między ojcem i synem czy matką i córką. Człowiek stworzony na obraz Boży – niejako swego ojca/matki i pierwowzoru – przekazuje to odwzorowanie dalej, następnym pokoleniom. To zestawienie idei obrazu Bożego i obrazu ludzkiego wskazuje, że autor kapłański nie stroni od fizycznego wymiaru podobieństwa Boga i człowieka. Nawet jeśli przyjmemy ostrożnie, że nie jest to główny akcent kapłańskich opowiadań z Rdz 1 i 5, to trudno uciec od konkluzji, że autor wyobraża sobie Boga w sposób fizyczny, jako przypominającego człowieka. W piśmie P człowiek nie jest wytworem Boskiej imaginacji czy swobodną kreacją Boga – jest pomyślany jako odbicie już istniejącego wzorca, którym jest On sam.

O tym, że za pojęciem צֶלֶם kryje się wyobrażenie fizyczności Boga i że człowiek stanowi Jego cielesne wyobrażenie, pisali już Hermann Gunkel³²¹, Ludwig

³¹⁹ Na przykład Łukasz Laskowski pisze: „Nie do przyjęcia są dawne koncepcje traktujące to wyrażenie jako echo mitologii, każące w Bogu widzieć istotę fizycznie podobną do ludzi” (tenże, *Motyw potopu jako nowego stworzenia w Biblii*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, 75). Autor nie podaje jednak żadnego uzasadnienia dla tak zdecydowanego odrzucenia szeroko przyjmowanej dziś hipotezy.

³²⁰ P. Humbert, *L'«imago Dei» dans l'Ancien Testament*, w: tenże, *Études sur le récit du paradis et de la hute dans la Genèse*, Neuchâtel: Secrétariat de l'Université 1940, 153–175; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 5), New York: Doubleday 1991, 198–209.

³²¹ Tak już Gunkel w swym komentarzu do Rdz: H. Gunkel, *Genesis*, 51922, 112.

Köhler³²², Peter Duncker³²³ czy James Barr³²⁴. Paul Humbert w swej analizie Rdz 1,26–28 wnioskował, że fraza „na obraz i podobieństwo” oznacza, iż człowiek został stworzony „w tej samej fizycznej formie co bóstwo, którego jest trójwymiarowym ucieleśnionym modelem”³²⁵. Wówczas jednak badania starożytnego Wschodu stawiły dopiero pierwsze kroki i uczeni ci bazowali głównie na studiach językoznawczych nad hebrajskim צֶלֶם . Bardziej współczesne analizy porównawcze potwierdzają tamte sugestie. Obraz oznacza zasadniczo podobieństwo fizyczne. Stendebach wskazał, że צֶלֶם jako kultyczna statua Boga staje się właściwym Jego ciałem: „The cult statue of a god is the actual body in which that deity dwells”. I dalej: „Adam, as צֶלֶם of God, is himself the very body of God”³²⁶. Podobne zdanie po szczegółowej analizie wyraził Clines³²⁷. Z kolei dla Davisa ze wszystkich stworzeń, jakie Bóg uczynił, tylko człowiek jest do Niego podobny. Jaki jest tego powód? “The reason that humans are shaped the way they are is because the creating god happened to be that shape too”³²⁸. W historii egzegezy temat fizycznego podobieństwa zajmował również wielu innych badaczy³²⁹. Z ważnych niedawnych studiów na temat cielesności Boga

³²² L. Köhler, *Die Grundstelle der Imago Dei-Lehre. Genesis 1:26, ThZ 4* (1948) 16–22 (zwł. 22).

³²³ P.G. Duncker, *L'immagine di Dio fisica?*, Bib 40 (1959) 384–392.

³²⁴ J. Barr, *The Image of God in Genesis. Some Linguistic and Historical Considerations*, „Ou-Testamentiese Werkgenootskap in Suid-Afrika” 10 (1967) 5–13 (zwł. 12). Artykuł pojawił się później w zbiorowym wydaniu prac tego sławnego badacza pod tytułem *Bible and Interpretation. The Collected Essays of James Barr*, t. 2, red. J. Barton, Oxford: Oxford University Press 2013, 56–65.

³²⁵ P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, 157.

³²⁶ F.J. Stendebach, צֶלֶם , w: TWAT 6, 1046–1055.

³²⁷ „That man is God's image means that he is the visible corporeal representative of the invisible, bodiless God; he is representative rather than representation, since the idea of portrayal is secondary in the significance of the image. However, the term 'likeness' is an assurance that man is an adequate and faithful representative of God on earth”; D.J.A. Clines, *The Image of God in Man*, Tyndale Bulletin 19 (1968) 101.

³²⁸ P.R. Davies, *Making it. Creation and Contradiction in Genesis*, w: red. M.D. Carroll, D.J.A. Clines, P.R. Davies, *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson* (JSOTSup 200), Sheffield: JSOT Press 1995, 251.

³²⁹ S.D. Moore, *Gigantic God: Yahweh's Body*, JSOT 70 (1996) 92–95; T. Poddella, *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestaltbarkeit Gottes im Alten Testament und seiner Altorientalischen Umwelt* (FAT 2/15), Tübingen 1996, 252–259; H. Niehr, *In Search of Yhwh's Cult Statue in the First Temple*, w: *The Image and the Book*, 73–96; J.C. de Moore, *The Duality of God and Man: Genesis 1:26–27 as P's Interpretation of the yahwistic Creation Account*, w: *Intertextuality in Ugarit and Israel* (OTS 40), red. J.C. de Moore, Leiden: Brill 1998, 112–125; E.L. Greenstein, *Presenting Genesis 1, Constructively and Deconstructively*, „Prooftexts” 21 (2001)

czy bogów, zawsze z omówieniem Rdz 1,26n, trzeba wymienić pracę zbiorową *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*³³⁰ oraz opracowania Esther Hamori³³¹, Andreasa Wagnera³³², Thomasa Gudbergsena³³³, Michaela Hundley'a³³⁴, Annette Schellenberg³³⁵ i Jilla Middlemasa³³⁶. Nagradzaną i szeroko komentowaną książką na ten temat jest praca Benjamina Sommera *Bodies of God and the World of Ancient Israel*³³⁷. Żydowski egzegeta zbadał język opisu Bożego ciała w Biblii hebrajskiej, przez co wyznaczył nową bazę dla analizowania zarówno natury, jak i charakteru tego ciała, oraz wskazał na konsekwencje teologiczne, jakie ów obraz niesie dla kultur biblijnych, rabinicznych i wczesnochrześcijańskich. Po starannej analizie odpowiednich tekstów ze starożytnego Bliskiego Wschodu Sommer zauważa problemy, jakie autorzy biblijni

1–22; M.S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford: Oxford University Press 2001, 171n.

³³⁰ *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible* (LHB.OTS 465), red. S.T. Kamionkowski, W. Lee, London: T&T Clark 2010.

³³¹ E.J. Hamori, 'When Gods Were Men'. *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (BZAW 384), Berlin: de Gruyter 2008. Badaczka skupia się głównie na analizie Rdz 18,1–15 i 32,23–33 w kontekście bliskich analogii bliskowschodnich, głównie z Mezopotamii, Ugarit, Egiptu i hetyckiej Anatolii.

³³² A. Wagner, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus 2010. Autor najpierw analizuje fizyczne wyobrażenia boskości ze starożytnego Bliskiego Wschodu, które stanowią dla niego ideowy i teologiczny pomost do zbadania analogicznych tekstów Biblii. Zadaje m.in. pytanie, jak wygląda Bóg Starego Testamentu, i omawia różne formy antropomorfizacji wizerunku Jhwh.

³³³ Th. Gudbergsen, *God consists of both the Male and the Female Genders. A short note on Gen 1:27*, VT 62 (2012) 450–453. Egzegeta w swej interpretacji idzie dalej niż inni, wskazując, że z analizy syntaktycznej paralelizmów w Rdz 1,27 wynika nie tylko to, że Bóg ma ciało, ale że jako prototyp człowieka, posiada zarówno płeć męską, jak i żeńską.

³³⁴ M.B. Hundley, *Divine Fluidity? The Priestly Texts in Their Ancient Near Eastern Contexts*, w: *Text, Time, and Temple: Literary, Historical and Ritual Studies in Leviticus*, red. L. Trevaskis, F. Landy, B. Bibb, Sheffield: Sheffield Phoenix 2014, 16–40. Autor dyskutuje z koncepcją Sommera (zob. niżej) na temat płynności i zmienności boskiego wizerunku.

³³⁵ A. Schellenberg, *More than Spirit. On the Physical Dimension in the Priestly Understanding of Holiness*, ZAW 126 (2014) 163–179. Badaczka zwraca szczególną uwagę na kapłańską koncepcję chwały Jhwh, która według niej jest wyraźnym sygnałem, że P postrzega Boga w fizyczny i materialny sposób, z zastrzeżeniem, że „to avoid misunderstanding, I use the more neutral term 'physical', rather than 'bodily', 'corporeal', or 'embodied'”, 166.

³³⁶ J. Middlemas, *The Prophets, the Priesthood, and the image of God (Gen 1,26–27)*, Bib 97 (2016) 321. Autor skupia się w artykule na prorockiej polemice z idolami.

³³⁷ B.D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.

mieli z cielesną reprezentacją Jhwh, i pokazuje, jak teksty biblijne uwzględniały pojęcie uosobionego Boga w ich monoteistycznych teologiach. Badacz definiuje ciało jako „coś, co znajduje się w określonym miejscu i w określonym czasie, niezależnie od jego kształtu lub substancji”³³⁸. Ta szeroka definicja pozwala mu śledzić relacje między ciałem Boga a przestrzenią świętą, wyrażoną w opisach arki przymierza, chwały Jhwh czy świątyni. Wskazane studia odsłaniają istotny, choć nieoczywisty temat ciała Boga w Biblii i rozszerzają kontekst patrzenia na teksty kapłańskie Pięcioksięgu. Fragment Rdz 1,26n okazuje się znakomicie wpasowywać w biblijną teologię Bożego ciała.

Chwała Jhwh jako fizyczna reprezentacja Boga. Poza Rdz 1 motyw fizycznej reprezentacji Boga w źródle kapłańskim dostrzec można w jego idei כבוד יהוה – chwały Jhwh. Dyskusja biblistów na temat motywu יהוה כבוד ma długą historię³³⁹. Według najstarszej monografii na ten temat (A. von Gall, 1900), w pismach Ezechiela i kapłańskich oznacza ona świetlistą postać Boga widzialną dla wybrańców (Ez) lub dla wszystkich Izraelitów (P)³⁴⁰. Dla Ezechiela jest to świetlista postać Boga o kształtach przypominających ludzkie; autor kapłański wydaje się tu zależny od proroka. Von Rad w przejrzystym opracowaniu zagadnienia (1935, powtórzonym w jego *Teologii Starego Testamentu*) dzieli znaczenia כבוד na dwa: rzeczownik zmysłowy, widzialny (świetlista postać Boga) oraz oderwany, abstrakcyjny (potęga Jhwh, sam Jhwh)³⁴¹. Podobnie Neuhasen (1936) wyróżnia teksty Biblii hebrajskiej, w których wyrażenie כבוד יהוה oznacza zjawiska postrzegalne zmysłowo, i te, w których ma ono znaczenie oderwane. Wskazuje, że w historii Izraela rozumienie wyrażenia nie uległo żadnym zmianom, gdyż zawsze istotną jego treścią była „widzialna strona objawienia się Boga”³⁴².

Co istotne, badacze, mówiąc o fizycznym czy widzialnym aspekcie ujawnienia się Boga, zawsze wskazują na teksty kapłańskie. Rzeczywiście, sposób,

³³⁸ „Something located in a particular place at a particular time, whatever its shape or substance”, tamże, 2 i 80. To bardzo szeroka definicja.

³³⁹ Szerzej o początkach nowożytnych tej dyskusji zob. J.S. Synowiec, *Historyczny szkic dyskusji na temat Kebod Jhwh*, RTK 15 (1968) 33–45; tenże, *Kebod Jhwh*, w: *Studia teologiczne*, red. L. Górka i in., Lublin: RW KUL 1976, 41–60.

³⁴⁰ J.S. Synowiec, *Historyczny szkic*, 33n; S. Łach, *kebôd JHWH*, w: tenże, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład, komentarz, ekskursy* (PŚST I, 2), Lublin: RW KUL 1964, 344n.

³⁴¹ J.S. Synowiec, *Historyczny szkic*, 37n.

³⁴² Tamże, 38n.

w jaki P opisuje chwałę Jhwh, potwierdza przypuszczenie, że jest to zjawisko fizyczne. Może ona spocząć (שכן) na górze Synaj (Wj 24,16) czy wypełnić (מלא) sanktuarium (Wj 40,34n). Może się ukazać (הראה w *nifal*): *ukazała się im chwała Jhwh w obłoku* (Wj 16,10; por. Wj 29,43; Kpł 9,6.23) i być widziana (הראה) (Wj 16,7; 24,17), także *na oczach całego Izraela* (Wj 40,38) czy *całemu ludowi* (Kpł 9,23; Lb 14,10; 16,19). Opis כבוד sugeruje, że ma materię ognia (Wj 24,17; Kpł 9,24). Czasem towarzyszy jej obłok (ענן), który ją skrywa, jednak może być dostrzeżona (Wj 16,10; 40,34n; Kpł 16,2.13; Lb 9,15–23). Podobnie ukazują ją teksty pokapłańskie (np. Lb 9,15n; 14,10.20; 16,19; 17,7; 20,6). Tłumaczenie tego słowa na „chwała” (gr. δόξα, łac. *gloria*) sprawiło, że interpretacja duchowa i metaforyczna stały się niemal oczywiste, jednak etymologia słowa nie jest ani duchowa, ani abstrakcyjna, wskazuje bowiem na ciężar fizycznego ciała³⁴³.

Wreszcie nie bez znaczenia dla omawianej idei jest kapłańska koncepcja zamieszkania Boga w przybytku. Choć temat ten podejmę osobno w rozdziale VI, to już tu warto wskazać, że koncepcja ta jest wyraźnie różna od deuteronomistycznej wizji przebywania Boga w niebie: *Ty zaś wysłuchaj w miejscu Twe go przebywania – w niebie* (1 Krl 8,30.39.43.49). Autor kapłański utrzymuje bowiem, że Jhwh stale i rzeczywiście mieszka (שכן) na ziemi w sanktuarium (Wj 40,35), co sprawia, że ulubionym terminem P określającym przybytek jest משכן, czyli „mieszkanie”. Pewne podsumowanie teologii obecności Bożej w „mieszkanu” wyrażają wersety Wj 29,45n: *I będę mieszkał pośród Izraelitów i będę im Bogiem. I poznają, że Ja, Pan, jestem Bogiem, który wyprowadził was z ziemi egipskiej i mieszkał pośród was, Ja, Pan, wasz Bóg*. O tym, że obecność ta ma jakiś wymiar fizyczny, będzie jeszcze okazja napisać.

Gdy wrócimy na chwilę do analogii bliskowschodnich, zobaczymy, że statuetki tamtejszych bóstw umieszczane w świątyniach są w większości antropomorficzne. Można to ująć tak, że bogowie na starożytnym Wschodzie mają formę ludzkiego ciała, ale boską substancję i jakość³⁴⁴. Jest jasne, że autorzy biblijni dzielą ze swoimi bliskowschodnimi odpowiednikami więcej, niż się na ogół przyjmuje. Dotyczy to także wyobrażeń o Bogu. Bóg Izraela zabrania tworzenia swych przedstawień w jakiegokolwiek formie fizycznej statuy – co jest niezwykle fenomenem na skalę starożytną, ale nie oznacza, że fizycznej for-

³⁴³ M. Weinfeld, כבוד, w: TDOT 7, 22–38. Autor zauważa, że „P thought of God in a more corporeal way”; 37.

³⁴⁴ R. Hendel, *Aniconism and Anthropomorphism*. Ogólne na temat antropomorfizmu w mówieniu o Bogu M.S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, 27–35.

my nie ma, że sam się tak nie ukazuje biblijnym bohaterom i nie pozwala, by autorzy Biblii tak Go opisywali.

Dla P cielesny wymiar religijności jest arcyważny, mówią o tym prawa o obrzezaniu, o rozróżnianiu na czyste i nieczyste czy o składaniu w świątyni ofiar dla Jhwh. Bóg komunikuje się z człowiekiem w fizyczny sposób i sam objawia swą boską cielesność, wachając *miłą woń ofiar* składanych Mu w przybytku (Wj 29,18.25.41; Kpł 1,9.13.17 itd.). Badacze Biblii hebrajskiej chętnie przypominają, że Pismo Święte nie dzieli człowieka na ciało i duszę, słusznie podkreślając, że jest to koncepcja późniejsza, zrodzona w świecie greckim³⁴⁵. Czasem jednak wydają się zapominać zaaplikować tę samą zasadę do mówienia o Bogu i zdarza im się stosować nieprzystające pojęcia nie tylko względem człowieka Biblii, ale i Boga Biblii.

6. Świat jako świątynia Boga

Poemat o stworzeniu Rdz 1 nie jest skomponowany jako utwór samodzielny. W strukturze materiału kapłańskiego stanowi ekspozycję idei, które będą matrycą kolejnych etapów dziejów zbawienia aż do budowy sanktuarium dla Jhwh. Utwór jest pod wieloma względami klasycznym bliskowschodnim opowiadaniem o stworzeniu, dzielącym ze swymi mezopotamskimi odpowiednikami elementy fabuły i formy. Najślawniejszym z nich jest oczywiście *Enuma Elisz*, w którym siedmioczęściowy cykl stwarzania kończy się budową świątyni dla Marduka. Ten motyw, mający apogeum w postaci erekcji świątyni dla boga stwórcy, powtarza się w kilku starożytnych mitach kreacyjnych. Elementu tego wyraźnie brakuje w Rdz 1. Ten brak zostanie naprawiony w opowiadaniu o budowie sanktuarium Jhwh na ziemi (Wj 25–40), które będzie finalnym akordem całego dzieła stworzenia. Jednak Bóg nie będzie musiał czekać aż do czasów exodusu, by otrzymać swoją świątynię. Idea sanktuarium zawarta jest bowiem w samej Bożej kreacyjnej aktywności i to świat stanie się Jego pierwszą świątynią.

Kiedy Mojżesz ma zbudować Bogu świątynię, słyszy takie oto polecenie: *Wszystko zaś dokładnie wykonacie według wzoru (תבנית) przybytku i według*

³⁴⁵ Szerzej zob. M. Majewski, *Biblia i nauka. Siedem refleksji inspirowanych myślą ks. Michała Hellera*, w: *Człowiek w drodze ku Bogu. Platforma judeochrześcijańska*, red. W. Kaczorowski, Warszawa: Christ Media 2017, 214–218.

wzoru (תבנית) jego sprzętów, jaki ci ukażę (Wj 25,9). Mojżesz jeszcze trzy razy usłyszcy, że sanktuarium, które ma zbudować na ziemi, już istnieje jako boski wzorzec: *Postawisz przybytek według wzoru (תבנית), jaki ukazano ci na górze* (Wj 26,30; por. też 25,40 i 27,8). Okazuje się, że oryginał boskiej świątyni istnieje, a jedyne, co Mojżesz ma zrobić, to odwzorować go na skrawku ziemi. Ma zbudować sanktuarium zgodnie z tym, to co zobaczył w niebiańskiej wizji. Jeżeli teraz spojrzymy na to, co Mojżesz faktycznie uczynił (Wj 25–31; 35–40), to można domniemywać, że w mistycznej wizji zobaczył stworzenie świata. Rozdziały te są bowiem dokładnym odbiciem kreacyjnej aktywności Boga. Mojżesz, odwzorowując przybytek, odwzorowuje kosmiczne prasanktuarium stworzenia. W tym punkcie pokażę, jak idea świętej przestrzeni przeplata opowiadanie o stworzeniu, czyniąc ze świata sanktuarium Jhwh.

Święta liczba siedem. Wykorzystanie liczby siedem w materiale kapłańskim jest dobrze rozpoznaną cechą tego źródła. Uwagi na ten temat często kończą się na stwierdzeniu, że dla P jest to liczba doskonała, liczba pełni. Jeśli tak, to P nie wyróżniałby się niczym szczególnym na tle literatury staro-wschodniej³⁴⁶, chętnie odwołującej się do magii tej liczby, wywiedzionej prawdopodobnie z czterech faz księżycy. Tymczasem jej występowanie w materiale P jest nierówne i wskazuje, że dla P siódemka to przede wszystkim liczba świątyni i kultu. Jej rozłożenie w piśmie kapłańskim koncentruje się głównie w dwóch miejscach: w tekstach o sanktuarium i kulcie oraz w Rdz 1. Podobnie jest z ideą „siedmiu dni”, która występuje w Starym Testamencie 85 razy, z czego aż 70 razy w tekstach kapłańskich: zdecydowanie najczęściej dotyczy rytuału i kultu³⁴⁷. Poza używaniem samej liczby autor P wybrane teksty porządkuje wokół schematu siedmiu części. Są to teksty o świątyni: Wj 25–31, Wj 39, Wj 40, Kpł 8; poza nimi taki podział funkcjonuje w Rdz 1. W tekstach o sanktuarium charakterystyczny podział na siedem części wyznaczany jest najczęściej przez mowy Jhwh. Pierwszy z dwóch bloków opowiadania o przybytku (Wj 25–31) jest podzielony na siedem części, z których każda wprowadzona jest taką samą formułą Bożej przemowy: *Tak powiedział Jhwh do Moj-*

³⁴⁶ Szerzej zob. np. A.S. Kapelrud, *The Number Seven in Ugaritic Texts*, VT 18 (1968) 494–500.

³⁴⁷ Zob. G.A. Klingbeil, *Ritual Time in Leviticus 8 with special Reference to the Seven Day Period in the Old Testament*, ZAW 109 (1997) 500–513. Autor przytacza każde z tych 85 miejsc z krótką analizą. W szerszym kontekście zob. S.E. Loewenstamm, *The Seven-Day-Unit in Ugaritic Epic Literature*, IEJ 15 (1965) 122–133.

żesza (Wj 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12). Zwrócił na to uwagę Peter Kearney³⁴⁸. Autor starał się wykazać, nie zawsze w przekonujący sposób, że każda kolejna mowa ma swój odpowiednik w kolejnym dniu stworzenia świata. Ostatnia bez wątpienia zawiera taką paralelę: Wj 31,12–17 to mowa Jhwh o konieczności święcenia szabatu. Podobnie jest w Rdz 1, gdzie ostatni dzień przynosi ustanowienie soboty. Nakaz święcenia szabatu w siódmej mowie Jhwh w Wj 31 pisarz kapłański uzasadnia bezpośrednim nawiązaniem do Rdz 1: *bo w sześciu dniach Jhwh stworzył niebo i ziemię, a w siódmym dniu odpoczął i wytchnął* (Wj 31,17). Struktura Rdz 1 pod tym względem koresponduje z Wj 25–31³⁴⁹.

Kearney starał się wykazać, że przybytek odwzorowuje stworzenie. Tu chcę pokazać coś odwrotnego, drugi kierunek tej zależności: stworzenie odwzorowuje świątynię. Gdy wyjdziemy na chwilę poza materiał P w stronę koncepcji bliskowschodnich, zobaczymy, że „siedem dni” funkcjonuje tu jako wzorzec okresu dedykacji świątyni, czas wyświęcenia kapłanów, a dzień siódmy to moment wniesienia statuy bóstwa do wnętrza sanktuarium³⁵⁰. W Rdz 1 „funkcję” statuy Boga pełni człowiek stworzony na obraz Boży, a spoczynek Boga w dniu siódmym przypomina spoczywanie bóstwa w świątyni, zajęcie tronu w swoim nowym domu. Topos ten był tak szeroko znany, że wspomnienie o „spoczynku Boga” zapewne przywoływało skojarzenie z bóstwami, które spoczywają w sanktuariach. Wszystko jest teraz na swoim miejscu, bóstwo spoczywa w świecie-świątyni i może podjąć stery kosmosu. Spoczynek Boga oznacza, że wszystko jest stabilne i bezpieczne, a życie i świat mogą działać i rozwijać się tak, jak to zostało przez Niego zamierzone.

Także pozostałe wyżej wspomniane fragmenty o sanktuarium podzielone są na siedem mów Jhwh. Są to rozdziały: Wj 39 o wykonaniu szat kapłańskich³⁵¹, Wj 40 o ustawieniu gotowego przybytku³⁵² oraz Kpł 8 o wyświęceniu kapłanów³⁵³. Wszystkie są zbudowane wokół siedmiokrotnego użycia formuły egzekucyjnej: *Jak nakazał Jhwh Mojżeszowi* (שה יהוה את משה). Formu-

³⁴⁸ P. Kearney, *Creation and Liturgy. The P Redaction of Exodus 25–40*, ZAW 89 (1977) 375–387.

³⁴⁹ Siedem Bożych mów w Wj 25–31 wyróżniają także C.J. Labuschagne, *The Pattern of the Divine Speech Formulas*, 227 oraz N.M. Sarna, *Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*, New York: Schocken Books 1996, 213–215.

³⁵⁰ A.R. George, *Babylonian Topographical Texts* (OLA 40), Leuven: Peeters 1992, 213, 445.

³⁵¹ Wj 39,1.5.7.21.26.29.31.

³⁵² Wj 40,19.21.23.25.27.29.32.

³⁵³ Kpł 8,4.9.13.17.21.29.36.

ła jest identyczna³⁵⁴, a odstęp między jej zastosowaniem są proporcjonalne, tworząc niejako siedem strof czy zwrotek. Sama w sobie wstawiona dość niezręcznie (np. Mojżesz uczynił, *jak nakazał Jhwh Mojżeszowi*), służy autorowi jako refren czy epifora (homoioteleuton³⁵⁵): kończy i podsumowuje kolejne etapy opowiadania. Wszystko to wskazuje na wielką dyscyplinę literacką pisarza i przywodzi na myśl ten sam zabieg literacki, jaki autor zastosował jeszcze tylko raz, w Rdz 1. Jak wiemy, P bardzo często formułuje swoje zdania, jednak poza powyższymi przypadkami nie porządkuje ich po siedem (zob. liczne nierówno rozłożone formuły w Kpł 1–10). Do tego dochodzi częste wykorzystanie tej liczby w różnych wątkach opisu świątyni: w perykopie wstępnej obłok okrywa górę przez siedem dni (Wj 24,16), w perykopie finalnej słowo „arka” (אֲרֹכָה) użyte jest siedmiokrotnie (Wj 40,17–33)³⁵⁶, przybytek ma siedem elementów kultowych (arka, stół, świecznik, ołtarz kadzenia, ołtarz całopalenia, kadz i dziedziniec), menora ma siedem ramion, a każde podwójne ramię tworzące łuk ma tyleż ornamentów w kształcie kwiatu migdałowca (Wj 25,32–35), budowa sanktuarium trwała siedem miesięcy itd.

Siedmioczęściowy podział, idea siedmiu dni i częstotliwość występowania liczby siedem to także cechy poematu o stworzeniu świata, które dawno zauważono w egzegezie. Tadeusz Brzegowy pisze o Rdz 1:

Jeszcze innym elementem prawdopodobnie natury literackiej jest częstotliwość występowania liczby siedem i jej wielokrotności. Tak więc w. 1 posiada siedem wyrazów, a w. 2 ma ich 14 (tzn. 7 + 7); siedem razy powraca w tekście masoreckim formuła pochwalna *I widział Bóg, że było dobre*; siedem razy pojawiają się formuły *I stało się tak, I uczynił Bóg*; 35 razy (5 x 7) występuje w tekście imię Boże *Elohim*; ... Na strukturę wersów 2,2–3a, w których trzy razy powraca formuła *dzień siódmy*, składają się trzy stychy po siedem wyrazów każdy³⁵⁷.

Ta wstępna analiza każe założyć, że opowiadanie o stworzeniu w Rdz 1 ma więcej wspólnego z opowiadaniem o świątyni Jhwh, niż się na pierwszy rzut oka wydaje. Dalej pokażę kolejne elementy kapłańskiego wyobrażenia o kon-

³⁵⁴ W Kpł 8 w dwóch miejscach (w. 4 i 36) pojawiają się delikatne wariacje.

³⁵⁵ Homoioteleuton (gr. *homoiotéleuton* – jednakowo zakończony) – w nauce o literaturze określenie upodobnienia brzmieniowego zakończeń członów pewnego okresu retorycznego, często przez powtórzenie tego samego wyrazu/wyrazów.

³⁵⁶ Zob. w BHS – w Biblii Tysiąclecia tylko sześć razy.

³⁵⁷ T. Brzegowy, *Pięćoksiąg Mojżesza*, 196n. Na temat siódemki w Rdz 1 zob. też L. Monsengwo Pasinya, *Le cadre littéraire de Genesis 1*, Bib 57 (1976) 226–230.

struowaniu świata na wzór wznoszenia świątyni: świat jest sanktuarium Boga, a człowiek Jego obrazem i znakiem obecności w nim.

Schemat rozkaz–wypełnienie. Jednym z dobrze rozpoznanych elementów starowschodniej ideologii świątyni jest jej boski plan i projekt. Aby miejsce święte było prawomocne, jego pomysł, plan, lokalizacja, a nawet projekt architektoniczny i wyposażenie muszą być ustalone przez bóstwo. Często osiąga się to w ten sposób, że w opisie budowy świątyni pojawia się schemat: rozkaz – wypełnienie – teofania. Typowym przykładem są najdłuższe inskrypcje, jakie istnieją w języku sumeryjskim, a wśród nich „Hymn o królu Gudea”³⁵⁸. Król-kapłan Gudea z Lagasz (jedno z centrów kultowych Sumerów) otrzymuje we śnie nakaz zbudowania świątyni dla Ningirsu – boga wegetacji³⁵⁹, i czyni to według dokładnych instrukcji. Dwa grube walce z wypalanej gliny zawierają szczegółowy opis budowy sanktuarium. Kiedy jest ukończone, jak czytamy w hymnie, Ningirsu i inni bogowie wkraczają do niego, błogosławiąc króla. Ten sam wzór erekcji świątyni zauważamy w ugaryckim „Poemacie o królu Kircie”³⁶⁰ czy w mezopotamskich opisach budowy świątyni; tak np. modli się Nabonidus do boga Marduka w sanktuarium Larsa: „O Panie, Najwyższy Boże, Księżę Marduku, bez ciebie żadna świątynia nie jest zbudowana ani żaden jej plan zaprojektowany”³⁶¹. W materiale kapłańskim tym samym schematem opisana jest budowa przybytku³⁶² i dwie inne konstrukcje: arki Noego oraz świata. W każdym z trzech przykładów na końcu pojawia się Boże błogosławieństwo. O tym, że arka Noego spełnia czasową funkcję świątyni, napiszę później, w tym momencie istotne jest spostrzeżenie, że stworzenie świata zostało opisane na wzór budowy świątyni.

³⁵⁸ G.A. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad* (LASI 1), New Haven: Yale University Press / London: Milford 1929, 205–207; H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago: University of Chicago Press 1955, 255n; ANET 268n.

³⁵⁹ P. Amiet, *Religia Sumerów*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, tłum. B. Panek, Wrocław: Ossolineum 2001, 52–60.

³⁶⁰ C.H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (Analecta Orientalia 25), Rome: Pontificium Institutum Biblicum 1947, t. 2, 162–166 i 184–187; ANET 142–149.

³⁶¹ M. Haran, *Temples and Temple-Service*, 201, n. 20.

³⁶² W Wj 25–40 blok pierwszy (25–31) stanowi rozkaz, a blok drugi (35–39) jego wypełnienie; rozdział Wj 40, podsumowujący, także zbudowany jest według tego schematu: Wj 40,1–15 – rozkaz, Wj 40,16–33 – jego wypełnienie.

Związana z ideą świata-świątyni jest wspomniana kategoria boskiego wzorca. Tak jak świątynia naśladuje boski projekt, tak stworzenie odbija ten sam niebiański model, a człowiek jest stworzony *na obraz i podobieństwo Boże*. Na kategorię obrazu Bożego wspólną dla opowiadania o przybytku i o stworzeniu świata zwrócili uwagę James Barr³⁶³, Tryggve Mettinger³⁶⁴ i Norbert Lohfink³⁶⁵. W materiale P jedynie Adam i sanktuarium są uczynienie według boskiego prototypu (תבנית/צלם). Barr pisze:

The P source had two great events in which something was made in an express analogy: firstly, man himself, created in the image of God, and, secondly, the tabernacle, built by men after a pattern revealed by God³⁶⁶.

Zdaniem Mettingera, to nie może być przypadek. Według niego, boski prototyp odnosi się do niebiańskich istot, które sprawują kult w niebiańskiej świątyni³⁶⁷. Ja zamierzam pokazać, że nie chodzi o kult niebiański, ale ziemski, a prototypem przybytku nie jest jakaś boska świątynia, ale sanktuarium świata. Widać to w wielu elementach opisu sanktuarium, w którym Mojżesz naśladuje nie ów domniemany prototyp, ale stwarzanie świata. Przykładem niech będzie Wj 39,32–43, fragment o podsumowaniu wykonania robót wokół przybytku. *I ujrzał (וירא) Mojżesz, że wszystko wykonali, jak nakazał Jhwh, tak wykonali. I pobłogosławił (ויברך) ich* (Wj 39,43). Tymczasem w poemacie o stworzeniu czytamy: *I ujrzał (וירא) Bóg, że było dobre* (np. 1,4). *I pobłogosławił (ויברך) ich* (1,28). Podobieństwo między Mojżeszem, który buduje namiot-świątynię i na końcu błogosławi ludzi, a Bogiem, który buduje świat-świątynię i na końcu błogosławi ludzi, jest nieprzypadkowe.

Data erekcji świątyni. Nowy Rok, czyli pierwszy dzień pierwszego miesiąca, to szczególna data w historii starożytnej świątyni. W Mezopotamii jest to dzień hucznych obchodów święta Akitu, święta noworocznego, w którym poprzez odpowiedni rytuał kapłanów w sanktuarium dokonywało się odnowienie stworzenia, re-kreacja. Świątynia jest erygowana i odnawia swą moc właśnie

³⁶³ J. Barr, *The Image of God in the Book of Genesis. A Study of Terminology*, BJRL 51 (1968) 16.

³⁶⁴ T.N.D. Mettinger, *Abbild oder Urbild? »Imago Dei« in traditions-geschichtlicher Sicht*, ZAW 86 (1974) 406–411.

³⁶⁵ N. Lohfink, *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg in Br. 1977, 156–171.

³⁶⁶ J. Barr, *The Image of God*, 16.

³⁶⁷ T.N.D. Mettinger, *Abbild oder Urbild?*, 408.

w Nowy Rok. W źródle kapłańskim datę postawienia sanktuarium wyznacza Bóg właśnie na ten dzień: *W pierwszym dniu miesiąca pierwszego postawisz przybytek wraz z namiotem spotkania* (Wj 40,1). I rzeczywiście *w pierwszym dniu miesiąca pierwszego, roku drugiego, wzniesiono przybytek* (Wj 40,17). Co istotne, hebrajskie בראשית – na początku, jest w chronologii kapłańskiej tożsame z pierwszym dniem pierwszego miesiąca, a więc Nowym Rokiem³⁶⁸. Data ta w źródle P jest *de facto* datą budowy przybytku. Nie bez związku jest tu wizja bliskiego autorowi P kapłana Ezechiela, dotycząca wielkiego projektu świątyni mesjańskiej (Ez 40–48), która ma miejsce właśnie w Nowy Rok (בראש השנה: Ez 40,1). Wiele tego typu związków daty erekcji świątyni z Nowym Rokiem można spotkać w literaturze pozabiblijnej. W tej perspektywie również świat, który wyłania się w Nowy Rok, a w każdy następny nowy rok uczestniczy w odnowieniu stworzenia, funkcjonuje jak kapłańskie sanktuarium.

Architektura świata-świątyni. Kolejną cechą, która zbliża teksty o stworzeniu i świątyni, jest architektura. W wizji kapłańskiej niebo (שמים) nie jest kosmicznym mieszkaniem Boga, jak w tradycji deuteronomistycznej. Niebo kosmologii kapłańskiej to rodzaj sufitu dla mieszkania świata, płaski firmament, jak ukształtowany uderzeniami wytrawnego rzemieślnika metal (Rdz 1,6). Jest wyobrażone jako wielki namiot, który Bóg rozciąga nad ziemią. Śpiewa o tym psalmista: *Rozpostarłeś niebo (שמים) jak namiot (יריעה)* (Ps 104,2), a w kapłańskim opisie przybytku czytamy: *Uczynisz namiot (יריעה) przybytku* (Wj 26,7) oraz *Rozciągnął namiot nad przybytkiem* (Wj 40,19). Ten sam Psalm 104, znany jako trzeci (po Rdz 1 i 2) utwór o stworzeniu świata, mówi dalej o fundamentach ziemi: *Umocniłeś ziemię w jej podstawach, na wieki wieków się nie zachwieje; jak szatą okryłeś ją wielką otchłanią* (w. 2.5n). Starożytni, w tym autor P, wyobrażali sobie świat jako ufundowany na podstawach, słupach i kolumnach: *Na czym się słupy (אדניה) wspierają? Kto założył jej kamień węgielny* (Hi 38,6); *Umocniłeś ziemię w jej podstawach (אדניה), na wieki wieków się nie zachwieje* (Ps 104,5); *On ziemię poruszy w podstawach (ממקומה) i poczną trzeszczeć jej słupy (ועמודיה)* (Hi 9,6; por. też 26,11; 28,9; 38,4,6); *Choćby się chwiała ziemia z wszystkimi jej mieszkańcami, ja umocniłem jej słupy (עמודיה)*

³⁶⁸ A.S. Kapelrud, *The Mythological Features in Genesis Chapter 1 and the Author's Intentions*, VT 24 (1974) 178n; G. Larsson, *Chronological Parallels between the Creation and the Flood*, VT 27 (1977) 490–492; W. Wifall, *God's Accesion Year According to P*, Bib 62 (1981) 529; B.K. Gardner, *The Genesis Calendar. The Synchronistic Tradition in Genesis 1–11*, Lanham: University Press of America 2001, 5 i 64.

(Ps 75,4). Ta stwórcza terminologia została zaangażowana przez autora kapłańskiego do opisu świątyni: *Mojżesz postawił przybytek: umieścił jego podstawy (וַיִּסְדֵּק), ustawił jego deski, złożył jego poprzeczki i ustawił jego słupy (עֲמֻדָיו). I rozpiął namiot nad przybytkiem i nakrył go przykryciem namiotu z góry.* Podstawy (יָסַד, por. też Wj 26,19; 38,7) oraz słupy (עֲמֻדָה, por. też Wj 36,38) są obrazem konstrukcji ziemi przez Boga. Co istotne, w opisie budowy sanktuarium Jhwh termin „podstawy” jest użyty 51 razy, a „słupy” 30, podczas gdy w opisie budowy świątyni (1 Krl 6n i 2 Krn 3n) oba wyrazy nie pojawiają się ani razu. Do tego, tak jak Bóg rozdziela (הִבְדִּיל) przestrzenie świata, tak Mojżesz ma rozdzielić przestrzenie sanktuarium: *Powiesz zaś zasłonę na kółkach i umieścisz wewnątrz poza zasłoną Arkę świadectwa, i będzie oddzielała (הִבְדִּילָהּ) zasłona Miejsce święte od Najświętszego (Wj 26,33).* Konstrukcja świata jest opowiedziana za pomocą obrazów i terminów budowy sanktuarium. Ziemia w Rdz 1 nie jest zdobywana przez króla, który podbija wrogi teren, ale budowana jak dom, jak świątynia, w której Bóg umieszcza swój wizerunek i na końcu zasiada na tronie.

Wyposażenie świata-świątyni. Analogie między obu „sanktuariami” dotyczą też wnętrza świętej przestrzeni. Umieszczenie słońca na firmamencie świata-świątyni przypomina postawienie menory w przybytku. Obie czynności dokonują się w czwartym, centralnym etapie siedmioetapowej konstrukcji. Co nie jest bez znaczenia, w Rdz 1 nie pojawia się określenie „słońce” (שֶׁמֶשׁ), ale „lampa” (מְאֹרָה), a więc termin blisko spokrewniony z menorą (מְנֹרָה)³⁶⁹. Takich analogii jest więcej. Trzeci etap stwarzania mówi o drzewach i roślinach na pokarm i pożywienie (Rdz 1,11n), a trzeci etap budowy o chlebie pokładnym i ofiarach płynnych, rozumianych jako ofiara pokarmowa (Wj 25,29n; 40,23). Szósty etap stwarzania mówi o zwierzętach, wśród których autor wymienia *bydło, zwierzęta naziemne i dzikie zwierzęta* (Rdz 1,24), a szósty etap budowy o ołtarzu całopalnym i ofiarowaniu na nim zwierząt dla Jhwh (Wj 40,29). Według P tak, jak wszechświat wyposażony jest w słońce, księżyc, gwiazdy, morze, rośliny i zwierzęta, tak Mojżesz ma wyposażyć Boże mieszkanie w sprzęty: arkę, cheruby, ołtarz, mnóstwo przedmiotów z brązu. Tak jak w świątyni pojawiają się ozdoby roślinne i kwiatowe, tak Bóg ozdabia stworzony przez roz-

³⁶⁹ Oba są derywatami słowa אֹרֶךְ – światło, które w Rdz 1 pojawia się jako pierwsze stworzenie.

dział świat. Motyw ozdabiania sanktuarium symboliką kosmiczną jest dobrze znany na Wschodzie, nie tylko w Mezopotamii, ale i w Egipcie. Świat i świątynia przeplatają się. W końcu w przybytku, oprócz Boga, zamieszka również ludzkość (מִדָּא). Człowiek wymieniony jest na końcu tak opisu stwarzania, jak i budowy sanktuarium (Aaron i jego synowie). Jak kapłani w świątyni mają ją zarządzać i sprawować kult Jhwh, tak człowiek w świecie-świątyni otrzymuje władzę zarządzania nią i nakaz świętowania szabat. Pierwszy człowiek jest jak kapłan w sanktuarium, który sprawuje kult zamieszkującego w nim Jhwh.

Obraz Boży. Pisałem wyżej o מִצַּל, przez który Bóg ustanawia swoją obecność w świecie. מִצַּל jest na Wschodzie wizerunkiem świątynnym. W piśmie kapłańskim Bóg wynosi człowieka do statusu boskiego obrazu, rozciągając przez niego swoją obecność na świat. Stworzenie człowieka na swoje podobieństwo jest sygnałem Jego determinacji, by zamieszkać na ziemi i mieć tu swojego reprezentanta. Elohim ustanawia swą obecność w wielkiej świątyni świata przez umieszczenie w niej własnego wizerunku – jak to było w powszechnym zwyczaju starożytnych świątyń, z tą różnicą, że ów obraz zawarty został w żywym człowieku zamiast w martwym przedmiocie. W religii, która nie uznaje plastycznych przedstawień, niespodziewanie człowiek jest postrzegany jako obraz Boga. Taki język musiał prowokować. To w człowieku i przez niego realizuje się Boża obecność w świecie. Tu tkwi istota podobieństwa człowieka do Boga i tu tkwi istota postrzegania świata jako świętej przestrzeni. Ten obraz Boży w człowieku jest przekazywany z ojca na syna (Rdz 5), tak aby zapewnić obecność Boga w świecie-świątyni. Po potopie zostanie odnowiony w Noem i jego potomkach (Rdz 9), by ludzkość mogła kontynuować rolę *imago Dei*. Wreszcie w Izraelu Boża obecność zostanie związana z sanktuarium. Tak kłamra stworzenie-świątynia się domyka.

Inne zbieżne motywy. Inną jeszcze kategorią spajającą stworzenie i świątynię jest pojawienie się רוח אלהים, ducha Bożego. Konstrukcja sanktuarium na pustyni wymaga działania boskiego ducha (רוח אלהים), którym zostają napełnieni Besaleel i jego współmajstrowie (Wj 31,3; 35,31). Podobnie świątynia świata wymaga interwencji רוח אלהים (Rdz 1,2). Co istotne, zwrot ten pojawia się dwa razy w opisie sanktuarium i jeszcze tylko raz w całym materiale kapłańskim, właśnie w Rdz 1. To bardzo znaczące. W poemacie o stworzeniu czytamy: *W ten sposób zostały ukończone (ויכלו) niebo i ziemia oraz wszystkie*

(כל) jej zastępy (Rdz 2,1). Ten sam czasownik כלל wskazuje na ukończenie budowy świątyni (Wj 39,32 i 40,33). Święta przestrzeń obok świętego czasu to kolejna kategoria, która łączy oba opowiadania. Przestrzeń *sacrum*, według Mircei Eliadego i Rudolfa Otto, tworzą trzy konstytutywne cechy: oddzielenie od innych przestrzeni; bliski związek z bóstwem; przestrzeń ta domaga się odpowiedzi ze strony człowieka. Te cechy dobrze definiują kapłańskie sanktuarium, dobrze też opisują kapłańskie dzieło stworzenia. Bóg podejmuje w Rdz 1 czynność oddzielenia świata od bezkształtnego chaosu, sfery *profanum*. Następnie umieszcza w tej przestrzeni swój wizerunek, znak swojej realnej obecności. Dalej nakazuje człowiekowi płodność i panowanie nad światem. Wreszcie spoczynek Boga w dniu siódmym jest znanym toposem bliskowschodnim wskazującym na ideę spoczynku bóstwa-stworzyciela w świątyni wybudowanej po jego zwycięstwie nad chaosem i stworzeniu świata³⁷⁰. Sanktuaria Bliskiego Wschodu są budowane po to, by bóstwa mogły w nich odpoczywać. Wszystkie te sygnały tworzą obraz konstrukcji świata jako kosmicznej świątyni Jhwh.

Ciekawy podział biblijnych modeli stwarzania przedstawił ostatnio Mark Smith³⁷¹. Badacz, aby lepiej uchwycić istotę Rdz 1, najpierw analizuje inne biblijne teksty o stworzeniu (Rdz 2; Iz 40; Iz 45; Hi 38; Prz 8; Ps 74; Ps 104), zwłaszcza ich punkt widzenia, zainteresowania, światopogląd i teologię. Na tej podstawie grupuje je w trzy modele stwarzania w Biblii. Są to: 1) kreacja przez boską moc (*creation as divine might / divine conflict*); 2) kreacja przez boską mądrość (*creation as divine wisdom*); 3) kreacja przez boską obecność (*creation as divine presence*)³⁷². Stworzenie przez „boską moc” (czyli poprzez konflikt) przedstawia Boga jako wojownika-króla – zwycięzcę w walce z chaotycznymi, pierwotnymi elementami. To model, który służy królewskim interesom politycznym, czyniąc pomost między boskim i ludzkim królem oraz utożsamiając wrogów narodowych z wrogami boskimi. Psalm 74 i 89 są zdaniem Smitha przykładem tego modelu, gdyż ich treścią jest podziw w stosunku do majestatycznej mocy Stwórcy. Przykładem z kolei stworzenia przez „boską mądrość” jest Psalm 104 – wzorzec, którego istotą jest radość. Bóg jest tu ukazany jako mądry władca. Stworzenie przez boską mądrość „presents creation as the work

³⁷⁰ O. Loretz, *Schöpfung und Mythos* (SBS 32), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1968, 98 i 102n.

³⁷¹ M.S. Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*.

³⁷² Tamże, zob. rozdział 1 „Three Models of Creation in the Bible”, 11–40.

of the divine craftsman, who works variously as builder, engineer, and architect". Ten model, co nie dziwi, sytuuje się pośród szkół mądrościowych, co dla Smitha stanowi otwarcie dla analizy pracy pisarskiej w Rdz 1. Wreszcie stworzenie przez „boską obecność” jest eksponowane na przykładzie Psalmu 8, który przywołuje obraz wszechświata jako boskiego sanktuarium („a picture of the universe as a divine sanctuary”) z podkreśloną świętością szabat u i znaczeniem samej świętości. Ten model przedstawia świat jako miejsce, gdzie Bóg jest obecny i aktywny.

Choć schemat ten nie wyczerpuje biblijnej koncepcji stwarzania, jest sugestywny. Jeśli „przymkniemy oko” na braki precyzji i zachodzenie schematów na siebie – jak to w tego typu narzuconych podziałach bywa – i zaakceptujemy trzy Smithowskie modele stwarzania w Biblii hebrajskiej, to wypadaloby dokończyć pewnej korekty jego postrzegania Rdz 1 w ramach tego podziału. O ile dla egzegety Rdz 1 zawiera cechy wszystkich trzech modeli, ze wskazaniem na stwarzanie przez mądrość, o tyle z perspektywy powyższej analizy trzeba by tę przewagę przyznać modelowi stwarzania przez boską obecność. Temat obecności Boga w świecie, temat sanktuarium-świątyni i świata jako sanktuarium oraz temat szabat u są kluczowe dla teologii materiału kapłańskiego w Pięcioksięgu i przeplatają się w całym dziele. Za przyporządkowaniem Rdz 1 do modelu „stwarzania przez boską obecność” przemawia także teologiczna i antropologiczna zbieżność między Rdz 1 a Ps 8 oraz pośrednie, a może nawet bezpośrednie związki obu tekstów³⁷³.

Spojrzenie na Rdz 1 od strony kapłańskiej teologii świątyni sprawia, że dostrzegamy istotne, nieprzypadkowe związki, jakie autor tworzy między przestrzenią świata i przestrzenią sanktuarium. Koncepcji tej nie werbalizuje bezpośrednio, lecz w charakterystycznym ezoterycznym języku autoreferencji,

³⁷³ Temat teologicznych i antropologicznych wzajemnych powiązań Ps 8 z Rdz 1 jest dobrze rozpoznany w egzegezie biblijnej i nie ma tu potrzeby poszerzać tego wątku. Komentarze do Ps 8 omawiają i rozwijają tę analogię. Zob. np.: R. Kittel, *Die Psalmen* (KAT 13), Leipzig-Erlangen: Deichertsche Verlagsbuchhandlung ⁴1922, 24–29; A. Weiser, *Die Psalmen*, t. 1 (ATD 14), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁶1963 (¹1950) 94–98; H.J. Kraus, *Psalmen* (BK.AT 15/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1966 (¹1960), 65–73; M. Dahood, *Psalms I: 1–50* (AB), New York: Doubleday 1965, 48–52; B.S. Childs, *Psalm 8 in the Context of the Christian Canon*, „Interpretation” 23 (1969) 20–31; O. Kaiser, *Erwägungen zu Psalm 8*, w: *Neue Wege der Psalmenforschung*, red. K. Seybold, E. Zenger, Freiburg: Herder 1994, 207–221; J.L. Mays, *The Self in the Psalms and the Image of God*, w: *God and Human Dignity*, red. R. Kendall Soulen, L. Woodhead, Grand Rapids: Eerdmans 2006, 27–43; S. Grzybek, *Antropologia Psalmu 8*, „Studia Theologica Varsaviensia” 17 (1979) 35n.

przez co jest ona niemal nieobecna w nowożytnej refleksji nad Rdz 1. Stylicyzacja świata zgodnie z modelem (תבנית) sanktuarium jest tajemniczą ścieżką, na którą autor zaprasza uważnego studenta swej twórczości. W punktach o kapłańskim przybytku rozwinę jeszcze ten wątek i pokażę, że relacja świat-świątynia jest w P dwukierunkowa, tworząc nie dwa, ale jedno dwuczęściowe opowiadanie o kosmicznym sanktuarium.

7. Szabat jako sanktuarium w czasie

Szabat w dokumencie kapłańskim jest rzeczywistością wyprowadzoną wprost ze stwórczej działalności Boga. Inne prawa autor P wiąże z Synajem, szabat jest jedynym, którego etiologię przenosi do początku, do stworzenia.

A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając (Rdz 2,2n).

Choć opowiadanie o stworzeniu nie wzywa anachronicznie do przestrzegania szabat w epoce prehistorycznej, daje pierwsze i niebagatelne uzasadnienie jego przestrzegania w czasach pomojżeszowych. Szabat poprzedzał dzieło stwórcze i szabat kończy stwarzanie. Odtąd ten dzień już zawsze będzie inny³⁷⁴. Jeśli chodzi o genezę szabat w Izraelu, jest to kolejny ogromny temat, w którym wiele z bronionych hipotez pokrywa się dziś kurzem na kartach historii nauki. Współcześnie postrzega się tę instytucję jako przybyłą do Izraela z zewnątrz: albo zapożyczoną jako gotowy produkt z kultur starożytnego Wschodu, albo efekt znaczącego wpływu tychże³⁷⁵.

Szabat jako uczestnictwo w stwarzaniu. Siedmioczęściowy schemat opowiadania o stworzeniu nie jest wymysłem autora kapłańskiego. Najbar-

³⁷⁴ Szabat to jedyny dzień tygodnia, który ma w języku hebrajskim własną nazwę; pozostałe dni są numerowane, podobnie jest w języku greckim i łacińskim.

³⁷⁵ Zob. D.C. Timmer, *Creation, Tabernacle, and Sabbath. The Sabbath Frame of Exodus 31:12–17; 35:1–3 in Exegetical and Theological Perspective* (FRLANT 227), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 23–26, wraz z literaturą; M. Bauks, *Le Shabbat. Un Temple dans le Temps*, „Études Théologiques & Religieuses” 77 (2002) 19–27. Według Bauksa, w źródle kapłańskim szabat zastąpił stare święto pełni księżyca, a cotygodniowa jego celebrowanie została ustalona jako stała praktyka podczas wygnania babilońskiego.

dziej rozpowszechniony na starożytnym Wschodzie utwór kreacyjny, sławny epos *Enuma Elis*, mówi o siedmiu dniach w podziale 6 + 1; zapisy klinowe są znacznie wcześniejsze od relacji biblijnych³⁷⁶. Odpoczynek bóstwa po stworzeniu świata także był motywem znanym z mezopotamskiej mitologii. Twórczym wkładem P nie jest wprowadzenie siedmioczęściowego schematu stworzenia ani motywu spoczynku bóstwa, ale zaprezentowanie boskiej bezczynności po akcie kreacji jako odpoczynku świętego i paradygmatycznego dla człowieka. Odkąd boski odpoczynek stał się szabatem stworzenia, odtąd praktykowanie szabatu przez Izraelitę daje mu dostęp do wewnętrznego rytmu stworzenia. Izrael może odpoczywać odpoczynkiem Boga. Wciągnięcie człowieka w stwórczą czynność Boga sprawia, że przestaje on być tylko świadkiem i admiratorem Bożych dzieł. Przez świętowanie szabatu bierze w nich aktywny udział³⁷⁷. Człowiek staje się kontynuatorem dzieła stworzenia; jest uzdolniony do przekształcania chaosu w kosmos, a nieładu w harmonię.

Szabat retrospektywnie nadaje nowe znaczenie sześciu dniom, które go poprzedzały. To z jego perspektywy dni te i ich dzieła mogą być ocenione jako *bardzo dobre*³⁷⁸. Przestrzeganie szabatu angażuje przestrzeganie całego cyklu stworzenia. Poprzez naśladowanie czynności Boga święcenie szabatu staje się rytuałem *imitatio Dei*. To jedna z kluczowych idei w P. Człowiek naśladuje Boga przez bycie Jego obrazem, przybytek odwzorowuje niebiańskie sanktuarium, a Izrael ma być *święty, jak Bóg jest święty* (Kpł 19,2). Ma też przestrzegać szabatu, gdyż Bóg przestrzega szabatu. Oczywiście jest, że ten rzadki w P antropomorfizm stanowi etiologię nakazu odpoczynku człowieka, a nie Boga. Elohim odgrywa tu rolę przypisaną człowiekowi. Bóg i człowiek zamieniają się rolami – jak przed chwilą Bóg zamienił się rolą z człowiekiem w Rdz 1,28n. Nakaz przestrzegania szabatu przez cały Izrael (zob. też Wj 16; Wj 31; Lb 25) to jakby zbiorowy wysiłek świętego narodu w naśladowaniu Boga, zgodnie z poleceniem: *Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty!* (Kpł 11,44 i pas-

³⁷⁶ W samej Biblii pojawiają się niekapłańskie formuły, które mówią o siedmiu dniach stworzenia, np. w Dekalogu (Wj 20,11). Są jednak badacze, którzy przypisują tę formułę źródłu P, a cały Dekalog określają jako „kapłański”, w przeciwieństwie do „deuteronomicznego” z Pwt 5.

³⁷⁷ J.D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton: Princeton University Press ²1994, 111, 127.

³⁷⁸ Abraham Heschel pisał, że odpoczynek po pracy należy rozumieć jako świętowanie podobne do postępowania artysty, który kontempluje właśnie ukończone dzieło; zob. A.J. Heschel, *The Sabbath. Its meaning for modern man*, New York: Farrar, Straus, and Young 1951, 102.

sim). Izrael, który wypełnia szabat, jest człowiekiem „na obraz i podobieństwo Boże”.

W doskonałym tygodniowym cyklu stworzenia – który będzie się powtarzał przez wieki – zamknięta jest cała historia ludzka. Podział opowiadania Rdz 1 na siedem jednostek czasowych formułą *וַיְהִי עֶרְבַּ וַיְהִי בֹקֶר* sprawia, że czas staje się dominującą cechą stwarzanego świata. Jest pierwszym stworzonym elementem wśród panującego chaosu, skoro światło oddzielone od ciemności ma *rzządzić dniem i nocą i wyznaczać pory roku, dni i lata*. Ta istotna funkcja czasu powróci w kontekście stwarzania ciał niebieskich, których zadaniem będzie wyznaczanie dni, pór roku i czasów świątecznych (*מוֹעֲדִים*)³⁷⁹. Czas zostaje подарowany człowiekowi na pracę i odpoczynek. Jak pisze Walter Brueggemann, Bóg, zaprzestając pracy, pokazuje, że Jego stworzenie jest u źródeł niespiesznym środowiskiem dla życia, które nie jest zdeterminowane przez wydajność energetyczną czy samozadowoloną konsumpcję. Jest ono zdefiniowane przez brak nadmiernej troski i spokój, wypływający z zaufania do świata jako stworzenia Bożego³⁸⁰. Bóg na tyle ufa stworzeniu, że może orzec jego dobroć i odpocząć, niejako wycofując się ze świata. Teraz pracuje w nim człowiek, a odpoczynek jest wpisany w jego działanie, jest dlań nieodzowny.

Szabat jako ustanowienie sanktuarium w czasie. Kulminacją kreacji jest „stworzenie” szabatu przez oddzielenie go od innych dni tygodnia i uczynienie „świętym”, czyli oddzielonym. W dziele stwarzania pojawia się pierwsza świętość w świecie, świętość czasu: *Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym* (Rdz 2,3). Choć heksaameron, czyli stworzenie, zamyka się w sześciu dniach, to akt kreacji się nie kończy. Siódmy dzień należy integralnie do dzieła stworzenia i stanowi jego ukoronowanie. Punktem kulminacyjnym Rdz 1 nie jest zatem uczynienie człowieka, choć z oczywistych względów to te wersety najbardziej przykuwają uwagę czytelników. Numerologia dnia siódmego ułożona w schemat 6 + 1 wskazuje, że wyróżniony i szczególny jest dzień siódmy, a nie szósty. Być może stworzenie człowieka pierwotnie przypadało na ten etap, ale autor kapłański ma inną koncepcję. W świecie idei P punktem

³⁷⁹ Termin często błędnie tłumaczony w Polsce jako „pora roku”. W materiale P *מוֹעֲד* to termin techniczny na oznaczenie pór świątecznych, świąt i zgromadzeń liturgicznych. Szerzej zob. D.J. Rudolph, *Festivals in Gen 1,14*, TynBul 54 (2003) 23–40.

³⁸⁰ W. Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination*, Louisville: Westminster John Knox Press 2003, 35n.

kulminacyjnym akcie kreacji jest ustalenie, oddzielenie i uświęcenie dnia szabatu i to on staje się koroną stworzenia. Jego znaczenie autor podkreśla przez czynność Boga polegającą na „uczynieniu świętym” (שׁוֹמֵר), wplatając w opowiadanie kategorię שׁוֹמֵר, która jest domeną przybytku i kultu, a nie prehistorii. To kolejny znak wskazujący na świat jako kosmiczne sanktuarium.

O ile dni od pierwszego do szóstego tworzą pary w strukturze poematu (znane zestawienie w kierunku od nieba do ziemi 1–4; 2–5 i 3–6), o tyle szabat stoi osobno – bez pary. Szabat to dzień święty, gdyż oddzielony i przeznaczony dla Boga. Przytoczona wyżej modlitwa Hawdali to właśnie podkreśla: wydzielenie dnia siódmego z porządku dni powszednich³⁸¹. Odseparowany przez Boga dzień siódmy organizuje ludzkości czas w dwóch przestrzeniach: zwyczajnej i świętej. Podział ten staje się stałym elementem czasoprzestrzennej struktury świata dla trzech wielkich monoteistycznych systemów religijnych. To działanie Boga na czas przez oddzielenie jednej jego części i ustanowienie jej sferą *sacrum* przypomina Jego działanie na przestrzeń przez wyznaczenie w niej wydzielonego miejsca dla sanktuarium. Podział na dni zwyczajne i okresy świąt wydaje się tego samego rodzaju co podział przestrzeni na zwyczajną i świętą. Dla autora kapłańskiego wyróżnione dni świąteczne, szczególnie szabat, stają się „miejscem” świętym w czasie, „sanktuarium w czasie”. Jak sakralna przestrzeń jest wydzielona przez ograniczające ją ściany świątyni czy płot sanktuarium, tworzące granicę między sferami *profanum* i *sacrum*, tak sakralny czas zostaje w pewnym momencie (dokładnie w piątek wieczorem) oddzielony, powodując niematerialną jakościową zmianę jego postrzegania. Choć sekundy w szabat płyną tak samo, to nie jest on czasem zwyczajnym, ale wypełnionym Bożą obecnością. Różnica między szabatem a innymi dniami tygodnia nie zachodzi w fizycznej strukturze rzeczy; żadna z rzeczy nie zmienia się tego dnia. Różnica zachodzi w stosunku świata do Boga. Tak samo dzieje się z przestrzenią w i na zewnątrz sanktuarium.

Związek szabatu z sanktuarium widoczny jest nie tylko w Rdz 1, ale przede wszystkim w opowiadaniu o przybytku (Wj 25–40). Tu w nieprzypadkowych miejscach pojawiają się dwie chiastycznie umieszczone perykopy o szabacie (Wj 31,12–17 i Wj 35,1–3). Chiasm ten wygląda tak:

³⁸¹ Wcześniej, w piątek wieczorem na rozpoczęcie szabatu recytowany jest przed posiłkiem kidusz, wprowadzony cytatem z Rdz 2,2n o oddzieleniu i uświęceniu szabatu.

- A Wj 24,15–18 Teofania Jhwh w obłoku i chwale
 B Wj 25,1–31,11 Nakaz budowy przybytku
 C Wj 31,12–17 Nakaz przestrzegania szabatu
 D Wj 32–34 Odstępstwo i odnowienie przymierza
 C' Wj 35,1–3 Nakaz przestrzegania szabatu
 B' Wj 35,4–40,33 Budowa przybytku
 A' Wj 40,34–38 Teofania Jhwh w obłoku i chwale³⁸²

Szabat jest wpisany w konstrukcję świata-świątyni; jest też istotnie wpisany w konstrukcję namiotu-świątyni. *Przez sześć dni będzie się wykonywać pracę, ale dzień siódmy będzie szabatem odpoczynku, poświęconym Panu (שִׁבְעָה לַיהוָה), i dlatego ktokolwiek by wykonywał pracę w dniu szabatu, winien być ukarany śmiercią* (Wj 31,15). Szabat stoi tu na równi z innymi świętościami sanktuarium, jak ołtarz, arka czy kapłan. Jest to typowo kapłańskie ujęcie, gdyż w źródle D nie jest on wprowadzony jako święty w relacji do świątyni, lecz jako instytucja społeczna³⁸³. O ile P podkreśla święty, liturgiczny i świątynny charakter szabatu, to Pwt podkreśla ludzki i moralny charakter siódmego dnia jako dnia odpoczynku dla wszystkich domowników, szczególnie służby i zwierząt domowych.

Trzy wskazane fragmenty (Rdz 1, Wj 31, Wj 35) sugerują, że w materiale kapłańskim istnieje silna teologiczna i narracyjna zależność między świętowaniem szabatu, budową sanktuarium Jhwh i stworzeniem. Relacja między sakralnym czasem a sakralną przestrzenią spaja stworzenie, przybytek i szabat³⁸⁴. Podkreślenie jedności szabatu, stworzenia i świątyni jest istotne, gdyż badacze oddzielają czasem teksty o szabacie od opowiadań o stworzeniu i o przybytku, by przypisać je do H³⁸⁵. Ich zdaniem, fragmenty o szabacie w Wj 31,12–17 i 35,1–3 są wstawione: zaburzają porządek dyktowanych instrukcji co do budowy sanktuarium i zawierają idee ważne dla H. Żaden z tych argumen-

³⁸² Szerzej zob. J. Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1339; M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, 69–71.

³⁸³ M. Weinfeld, *Deuteronomy*, 222n.

³⁸⁴ O tej potrójnej relacji w P zob. J. Blenkinsopp, *The Structure of P*, 275–292; J.G. Gammie, *Holiness in Israel*, Minneapolis: Fortress Press 1989, 20–22; J.D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 78.

³⁸⁵ Na przykład I. Knohl, *Sanctuary of Silence*, 15n.

tów nie jest przekonujący. O większości formuł i idei kapłańskich (P) można powiedzieć, że są ważne dla szkoły świętości (H), jako że wyrasta ona z tych samych korzeni co P. Z kolei wstawienie przykazania o szabacie do perykopy o przybytku to zabieg włączenia świętego czasu w świętą przestrzeń, co jest całkowicie zgodne z teologią kapłańską i w niczym nie zaburza narracji. Jeżeli z materiału P usuniemy nakaz święcenia szabatu, to odpoczynek Boga w stworzeniu (Rdz 2,2n) stanie się motywem zawieszonym w próżni, bez towarzyszącego mu przykazania. Narracja nie uzyska umocowania w prawie. Wj 31 i 35 – a przynajmniej wersety 31,15–17 i 35,1–2 – tworzą takie kapłańskie za-twierdzenie prawa o szabacie. Fragment 31,15–17 i jego wypełnienie w 35,1–2 stanowią wyraźną krosreferencję z Rdz 2,2n, cytując poemat o stworzeniu jako źródło i uzasadnienie świętowania dnia siódmego. Powinny więc być przypisane do podstawowego materiału P.

W piśmie kapłańskim świątynia, szabat i stworzenie to nie trzy odrębne rzeczywistości, ale jedna w trzech odsłonach. Przenikają się one znaczeniowo. Przepisy o dniu siódmym najpierw otrzymają swą etiologię w odpoczynku Boga, a następnie zostaną wprowadzone w kontekście budowy świątyni. Nawet tak ważna czynność, jak budowa sanktuarium Jhwh, musi uwzględniać ten dzień święty. Kiedy świątynia zostanie ukończona, stanie się szabatem stworzenia. Mając istotny związek z porządkiem stworzenia z jednej strony, a z sanktuarium z drugiej, szabat przestaje być jedną z wielu norm, których ma przestrzegać Izrael. Staje się normą zasadniczą odróżniającą go od innych narodów.

Autor kapłański, który postrzega historię zbawienia jako łańcuch przymierzy zawieranych między Bogiem a ludźmi, również instytucję szabatu połączy z przymierzem. *Przestrzegajcie pilnie moich szabatów, gdyż to jest znak (אֵוֶה) między Mną a wami ... Izraelici winni pilnie przestrzegać szabatu jako obowiązku i przymierza wiecznego (בְּרִית עוֹלָם) poprzez pokolenia (Wj 31,13.16).* O ile samo wydarzenie Synaju nie będzie postrzegane w P jako przymierze (zob. rozdział V), o tyle stworzenie i sanktuarium – widziane przez P jako nierozłączna para – otrzyma szabat jako znak przymierza. Jeśli przymierze Noego i Abrahama charakteryzuje się wyrazistym znakiem (אֵוֶה), to przymierze Izraela otrzymuje znak święcenia szabatu. Będzie to rytuał wyróżniający wspólnotę, instytucja narodowa, wyznacznik tożsamości i uczestnictwa w Bożym dziele stworzenia i zbawienia. Właśnie dlatego diametralnie inne podejście Jezusa do szabatu stało się przyczyną tak silnej reakcji Żydów. W mniemaniu Jezusa

każdy dzień jest dobry na wyzwalenie ludzi z ich słabości, a łuskanie kłosów nie jest pracą; szabat ma służyć człowiekowi. Żydzi tymczasem, nauczeni przez wieki stwórczej, konsekracyjnej i tożsamościowej roli szabatu, traktują każdą pracę w sobotę jako tabu, silny zakaz wyprowadzony wprost z kapłańskiej zasady *imitatio Dei*.

Instytucja świętego szabatu pojawia się także w późniejszych tekstach kapłańskich, jak Wj 16, Kpł 23 czy Lb 15. Rozdział Wj 16, czyli opowiadanie o mannie, choć znajduje się ramach eposu wyjścia, nie należy do podstawowego materiału P. Badaczy od dawna zastanawiało, dlaczego, skoro P wiąże prawo o szabacie z Synajem i przybytkiem, autor Wj 16 jeszcze przed świętą górą wyraźnie zakłada jego znajomość i konieczność przestrzegania. Fragment zawiera cały szereg podobnych anachronizmów: 1) ukazywanie się chwały Pana (w. 7.10), która związana będzie dopiero z objawieniem na górze Synaj i przybytkiem; 2) używanie frazy „przed Panem” (לפני יהוה), która w technicznym słowniku P oznacza „przed wejściem do sanktuarium” (w. 9.33); 3) mowa o szabacie jako już funkcjonującej instytucji (w. 23); 4) stwierdzenie, że Aaron złożył mannę przed „świadectwem”, czyli przed arką (w. 34), która nie jest jeszcze uczyniona, i inne³⁸⁶. W związku z tym badacze są dziś w miarę zgodni, że tekst należy do H i jego pierwotne miejsce jest gdzie indziej – badania wskazują na przestrzeń między 14 a 20 rozdziałem Księgi Liczb³⁸⁷. Podobne teksty post-P w Kpł 23 czy Lb 15 wskazują, że znaczenie szabatu z czasem jeszcze rosło w środowisku kapłańskim i szerzej, we wspólnocie żydowskiej. W tekstach szkoły świętości szabat stanie się podstawą utopijnej instytucji roku szabatowego i roku jubileuszowego (Kpł 25), które zasadniczo będą oznaczać odpoczynek ziemi, jej powrót do pierwszego właściciela, a w ujęciu teologicznym powrót do stanu stworzenia.

³⁸⁶ Szerzej zob. np. J.S. Baden, *The Original Place of the Priestly Manna Story in Exodus 16*, ZAW 122 (2010) 491–504.

³⁸⁷ A. Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus* (HKAT 12), Leipzig: Victor Ryssel 31897, 181; C. Westermann, *Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift*, w: *Forschungen am Alten Testament. Gesammelte Studien II* (Theologische Bücherei 55), red. R. Albertz, E. Ruprecht, München: Kaiser 1974, 115–137; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, tłum. I. Abrahams, Jerusalem: Magnes Press 1997, 188. Do mniejszości należy Paavo Tucker, który broni integralności i aktualnego umiejscowienia Wj 16 w ramach materiału kapłańskiego; P. Tucker, *Sabbath in the Wilderness (Ex 16) and Sabbath of the Land (Lev 25). The Agricultural and Economical Theology of the Sabbath Traditions in Priestly Narrative and Law*, wystąpienie podczas SBL Annual Meeting, San Antonio 2016 (dostępne na academia.edu).

Rozdział IV

Potop, Noe i nowa ziemia

Gdy 3 grudnia 1872 roku George Smith ogłosił na zebraniu Brytyjskiego Towarzystwa Archeologii Biblijnej, że na tablicy XI eposu o Gilgameszu odszyfrował mezopotamski opis potopu³⁸⁸, wzbudził całą gamę reakcji: od optymistycznych do pełnych niepokoju, okazało się bowiem, że Biblia zawiera lokalną wersję popularnego mezopotamskiego mitu. Dziś istnieje powszechna zgoda co do tego, że mezopotamskie podania o potopie – zwłaszcza babiloński epos o Gilgameszu³⁸⁹ i akadyjski o Atrahasisie³⁹⁰ – stanowią istotne tło i kontekst opowiadania z Księgi Rodzaju.

Jedną z tez mojej pracy jest postulowanie silniejszego, niż się na ogół przyjmuje, związku pisma P z literaturą mezopotamską. To, że Izrael czerpie językowo, kulturowo i religijnie od swych sąsiadów w Żytnym Półksiężycu, jest sprawą dobrze rozpoznaną. W źródle P związku z Mezopotamią dostrze-

³⁸⁸ G. Smith, *The Chaldean Account of the Deluge*, „Transactions of the Society of Biblical Archaeology” 2 (1873) 213–234 (przedruk w: *The Flood Myth*, red. A. Dundes, Berkeley: University of California Press 1988, 29–48).

³⁸⁹ Epos ten, jak świadczą odkrycia, był chyba najbardziej rozpowszechnionym na starożytnym Bliskim Wschodzie utworem literackim, jedną z jego wersji znaleziono także w Palestynie, w Megiddo. Do naszych czasów przetrwało pięć niezależnych sumeryjskich poematów o Gilgameszu, spisanych w większości na tabliczkach z pierwszej połowy II tysiąclecia przed Chr., ale będących najprawdopodobniej kopiami starszych utworów, pochodzących z końca III tysiąclecia przed Chr.

³⁹⁰ Epos *Atrahasis* znany jest w wersji starobabilońskiej pochodzącej z XVII wieku przed Chr. oraz w wersji asyryjskiej.

ga się w Rdz 1 (*Enuma Elisz*) i w opowiadaniu o potopie (*Gilgamesz*), choć tu zgodnie z hipotezą dokumentów traktuje się wersję P jako redakcję wcześniejszego, jahwistycznego opowiadania. W tym ujęciu tym, kto podarował Biblii literacką wersję mitu o potopie, byłby Jahwista. Tymczasem wiele wskazuje na to, że to właśnie autorowi kapłańskiemu zawdzięczamy obecność tego podania w Piśmie Świętym; to on wydaje się głównym sprawcą przeniesienia babilońskiej opowieści na grunt biblijny i włączenia jej w tok historii zbawienia (szerzej zob. rozdział VII, punkt 6). Kolejne rozdziały niniejszej pracy pokażą, że związki autora P z kulturą mezopotamską są liczne i wykraczają poza wpływy widoczne w Rdz 1 czy Rdz 6–9.

1. Złożony charakter opowiadania o potopie

Przy niezbyt wnikliwym odczytaniu opowieści o potopie (Rdz 6–9) tekst może wydawać się spójny, jednak uważna lektura pozwala dostrzec powtórzenia (dublety) i nieścisłości. Jeśli chodzi o te pierwsze, w egzegezie wskazuje się m.in.: stwierdzenie o grzeszności ludzi (6,5 i 6,11–12), decyzję o zniszczeniu ludzkości (6,7 i 6,13), zapowiedź potopu (6,17 i 7,4), polecenie Boga wejścia do arki (6,18–21 i 7,1–3), wejście ludzi do arki i wprowadzenie zwierząt (7,7–9 i 7,13–15), początek potopu (7,6.11.18 i 7,10.17), skutki potopu (7,20–21 i 7,22–23), opadnięcie wód i koniec powodzi (8,2a.3b.5 i 8,2b–3a), wyjście z arki (8,6–12 i 8,15–17), obietnicę niepowtórzenia się potopu (8,20–22 i 9,8–17). Poza dubletami uważny czytelnik dostrzeże napięcia w narracji prowadzące nawet do sprzeczności. Co jest przyczyną potopu: zepsucie „całej ziemi” i „wszelkiego ciała” (6,11–12) czy grzeszność ludzi (6,5)? Ile par zwierząt zabrano do arki: po jednej z każdego gatunku (6,19–20 i 7,8–9) czy siedem par zwierząt czystych i po parze pozostałych (7,2–3)? Ile trwał potop: cały rok (7,11 i 8,14; por. 7,6 i 8,13) czy 40 dni i nocy (7,4.12)? Co go wywołało: zalanie świata przez otaczający go ze wszystkich stron praoccean (7,11 i 8,1–2a) czy wielki deszcz (7,6; 8,2b)? Jaki gatunek ptaka wypuścił Noe: kruka (8,7) czy gołębicę (dwukrotnie: 8,8–12)? Te rozbieżności narracyjne oraz powtórzenia to nie wszystko. O skompiłowaniu opowiadania świadczą też: niespójny system dat (niezachodząca na siebie chronologia), styl i słownictwo (np. Bóg raz określany jest jako *Elohim*, innym razem jako *Jhwh*; pojawiają się różne określenia dla płci zwierząt), wreszcie niekonsekwencje w przebiegu narracji (np. w Rdz

7,11–12 mowa o rozpoczęciu potopu i o tym, że deszcz padał już od 40 dni, a w następnym wersecie dowiadujemy się, że rodzina Noego wchodzi do arki).

Na tej podstawie badacze doszli do wniosku, że kompleks Rdz 6–9 nie pochodzi od jednego autora, lecz jest efektem zredagowania dwóch wersji mitu. W ramach klasycznej hipotezy dokumentów ustalili się konsens o połączeniu dwóch literackich tradycji: kapłańskiej (P) oraz niekapłańskiej, najczęściej przypisywanej źródłu jahwistycznemu (J). Przekonanie o istnieniu dwóch opowiadań o potopie, a raczej jednego o „wielkim deszczu” (J) i drugiego o „zalaeniu ziemi” (P), połączonych ze sobą wtórną pracą redaktora, stało się pewnym punktem orientacyjnym dla badań Pięcioksięgu. Opowiadanie to przytaczano jako znakomity przykład pracy redakcyjnej i złączenia dwóch pierwotnie niezależnych tradycji. Klasyczną analizę tych aspektów Rdz 6–9 przedstawili w 1891 roku Samuel Driver³⁹¹ i w 1910 roku Hermann Gunkel³⁹². Gerhard von Rad pisał o „pomysłowym splocie” dwóch źródeł, uznając, że redaktor „cudownie zredagował oba teksty w taki sposób, że obie wersje potopu pozostały prawie nienaruszone”³⁹³, co z punktu widzenia dzisiejszych badań wydaje się daleko idącą przesadą. Nowsze, szeroko znane studium diachroniczne opowieści o potopie znajdziemy w komentarzu Clausa Westermanna³⁹⁴, studium Davida Carra³⁹⁵, a ostatnio w artykule Jana Gertza³⁹⁶. Z polskich opracowań diachronicznych warto wymienić pracę lubelskiego biblisty Lecha Stachowiaka, opartą w pewnej mierze na komentarzu Westermanna³⁹⁷, oraz nowszą Ewy

³⁹¹ S.R. Driver, *An Introduction*, 11.

³⁹² H. Gunkel, *Genesis. Translated and Interpreted*, tłum. M.E. Biddle, Macon: Mercer University Press 1997: analiza fragmentów jahwistycznych (J) na s. 60–79, analiza fragmentów kapłańskich (P) na s. 138–151, analiza wstawek redakcyjnych łączących obie wersje na s. 141n.

³⁹³ G. von Rad, *Genesis*, 119.

³⁹⁴ C. Westermann, *Genesis 1–11*, 518–614, oraz to samo w wersji ang.: tenże, *Genesis 1–11. A Commentary*, tłum. J.J. Scullion, Minneapolis: Augsburg 1984, 384–458.

³⁹⁵ D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville: Westminster John Knox Press 1996, 48–62.

³⁹⁶ J.C. Gertz, *The Formation of the Primeval History*, w: *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 152), red. C.A. Evans, J.N. Lohr, D.L. Petersen, Leiden: Brill 2012, 107–135 (zwl. 124–126).

³⁹⁷ L. Stachowiak, *Biblijny potop. Tworzywo literackie. Treść opowiadania. Teologia* (Jak rozumieć Pismo Święte 4), Lublin: RW KUL 1988 (²1996); tu zwł. 31–38; tenże, *Założenia jahwistycznego i kapłańskiego opisu potopu*, w: *Studium Scripturae anima theologiae. Prace ofiarowane dla ks. S. Grzybka*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków: PTT 1990, 291–301.

Zajac³⁹⁸. Zgodnie z konsensem, jaki zapanował w tej kwestii – a trwało to od badań Drivera z 1891 roku do Gertza z 2012 – kapłańska wersja opowiadania o potopie obejmuje: wprowadzenie Noego (6,9–10), zło na ziemi (6,11–13), budowę arki (6,14–16), nakaz wejścia do niej (6,17–22), wypełnienie nakuwu wejścia (7,6.8–9), początek powodzi (7,11), wyliczenie uczestników akcji ratunkowej (7,13–16a), opis potopu (7,17a.18–21.24), stopniowe ustępowanie powodzi (8,1.2a.3b–5.13a.14), opuszczenie arki (8,15–19), Boże błogosławieństwo i ludzkie obowiązki (9,1–7), przymierze z całym stworzeniem (9,8–17)³⁹⁹. Pozostałe wersety należałyby do tradycji nP (wyjąwszy różnie identyfikowane wstawki redakcyjne). Rekonstrukcja ta różni się u poszczególnych autorów bardzo nieznacznie, np. istnieje rozbieżność w sprawie zbliżonego do P języka w wersecie 6,7⁴⁰⁰, wtórnego/redakcyjnego charakteru wersetów 7,8–9⁴⁰¹ czy wzmianki o wypuszczeniu kruka w 8,7⁴⁰².

³⁹⁸ E. Zajac, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni*, Lublin: RW KUL 2007, 14–20.

³⁹⁹ Zob. oprócz wyżej wymienionych: S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 90–92; J.-L. Ska, *El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores*, „Estudios Bíblicos” 52 (1994) 37–62; N.C. Baumgart, *Die Umkehrdes Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9* (HBS 22), Freiburg: Herder 1999, 398; ostatnio J.M.H. Gaines, *The Poetic Priestly Source*, 153–245.

⁴⁰⁰ Zob. np. B.M. Levinson, *A Post-Priestly Harmonization in the Flood Narrative*, w: *The Post-Priestly Pentateuch*, 115. Badacze już dawno zauważyli obecność języka P w Rdz 6,7 i zaproponowali różne teorie dotyczące redakcji lub zależności tekstowej tego wersetu. Na przykład D. Carr w wykazie zwierząt 6,7aβ i 7,23aβ dostrzega rękę redaktora, który wstawił terminologię P do tekstu nP w celu rozszerzenia pierwotnej wersji materiału nP – skupionego tylko na zniszczeniu ludzkości (w 6,7aa i 7,23aa) – tak aby objął on również zwierzęta (D. Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 57). Z kolei zdaniem J.-L. Ska, terminologia P w Rdz 6,7 i 7,23 wynika z tego, iż materiał nP nie zawiera kompletnego, niezależnego opisu, ale raczej został zredagowany jako dodatek do narracji P (J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 4–20).

⁴⁰¹ Jako dodatek redakcyjny sklasyfikował je już H. Gunkel, *Genesis. Translated and Interpreted*, 63 oraz S.R. Driver, *The Book of Genesis*, 90. Tak też J. Skinner, dla którego wersety 7,8n reprezentują redakcyjny pomost pomiędzy P i nP; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh: T&T Clark 1910, 154.

⁴⁰² Dawniej przyjmowano, że *passus* o ptakach (8,6–12) należy do J, uznając, że w źródle P opuszczenie arki dokonuje się na rozkaz Boga (8,15–17) (np. S.R. Driver, *The Book of Genesis*, 93). Dziś znaczna liczba biblistów przypisuje wers o kruku autorowi P, wskazując, że posłanie raz gołębic (J), a raz kruka (P), to posłanie jednego ptaka, ale w dwóch różnych wersjach. Tak O. Procksch, *Genesis* (KAT 1), Leipzig: Erlangen ³1924, 474; G. von Rad, *Genesis*, 126n, a ze współczesnych badaczy A.F. Campbell, M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 26, 96, 212. Szerzej zob. R.W.L. Moberly, *Why Did Noah Send Out a Raven?*, VT 50 (2000) 345–356,

Niektórzy badacze wystąpili z krytyką podejścia diachronicznego do Rdz 6–9, wykazując, że opowiadanie ma charakter spójny i niezłożony. Należą do nich Cassuto⁴⁰³, Nielsen⁴⁰⁴ oraz Wenham⁴⁰⁵. Wyniki ich analiz zostały odrzucone przez innych uczonych. Meir Sternberg, analizując narrację o potopie w kontekście znaczenia powtórzeń w Biblii, wykazał słabości propozycji Cassuto, by traktować tekst jako spójną i przemyślaną strukturę narracyjną opartą na schemacie zapowiedź–wypełnienie⁴⁰⁶. Szczegółową analizę krytyczną podejść synchronicznych przeprowadził następnie John Emerton⁴⁰⁷. Egzegeta dowiódł, że nie ma wiarygodnej i przekonującej alternatywy dla twierdzenia, iż Rdz 6–9 jest efektem kompilacji redakcyjnej⁴⁰⁸. Praca Emertona nie objęła dwóch kolejnych dysertacji w duchu synchronicznym: Kikawady i Quinna⁴⁰⁹ oraz Rendsburga⁴¹⁰. Jednak ich stanowisko także zostało poddane krytyce w pracach McCartera czy Brettlera⁴¹¹.

Badacze, którzy preferują podejście synchroniczne do tekstu Rdz 6–9, dowodzą jego spójności głównie za pomocą prób wskazania zwartej struktury całego bloku. Wielość tych prób i brak konsensu (poza wyznaczeniem ogólnych tematów bloku)⁴¹² skłania do wniosku o złożonej i niejednorodnej budowie perykopy. Jedyne w miarę wyraźnym schematem wydaje się pewnego rodzaju struktura chiastyczna, obecna przynajmniej w oryginalnej warstwie P opowiadania. Jej zewnętrzne ramy tworzyłyby informacje genealogiczne (Rdz 6,9–10

z konkluzją: „there is general modern tendency to ascribe Gen. 8,7, along with 8,1.5.13–14 to P” (s. 353).

⁴⁰³ U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, t. 1–2, tłum. I. Abrahams, Jerusalem: Magnes Press 1961/1964, t. 2, 3–140.

⁴⁰⁴ E. Nielsen, *Oral Tradition* (SBT 11), London: SCM 1954, 95–103.

⁴⁰⁵ G.J. Wenham, *The Coherence of the Flood Narrative*, VT 28 (1978) 336–348.

⁴⁰⁶ M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press 1985; zob. rozdział 11: „Structure of repetition”, 365–440.

⁴⁰⁷ J.A. Emerton, *An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis*, część I: VT 37 (1987) 401–420, część II: VT 38 (1988) 1–21.

⁴⁰⁸ Tamże, VT 38 (1988) 21.

⁴⁰⁹ I.M. Kikawada, A. Quinn, *Before Abraham Was. The Unity of Genesis 1–11*, Nashville: Abingdon 1985, 83–106. Dla nich narracja Rdz 1–11 nie jest pierwotnie spójnym opowiadaniem, ale kompilacją różnych niezależnych jednostek literackich (tamże, 36).

⁴¹⁰ G.A. Rendsburg, *The Redaction of Genesis*, Winona Lake: Eisenbrauns 1986, 9–13.

⁴¹¹ Odrzucenie argumentów hipotezy Kikawady i Quinna zob. P.K. McCarter, *A New Challenge to the Documentary Hypothesis*, BRev 4 (1988) 34–39.

⁴¹² Kilka takich prób szczegółowo rozpisuje Ł. Laskowski, *Motyw potopu*, 4n.

i 9,28–29), wewnętrzne natomiast dwie mowy Boga: przed potopem (Rdz 6,13 i 7,6) i po nim (Rdz 8,5 i 9,15). Centralną część zajmuje sam kataklizm (Rdz 7,11 – 8,14), który obramowany jest jeszcze nakazem wejścia do arki oraz odpowiadającym mu poleceniem opuszczenia jej. Taki układ tworzy naturalną strukturę narracyjną z głównym tematem umieszczonym w centrum. Taką strukturę – choć zdaniem wielu nieco na wyrost – przedstawił Gordon Wenham w swym komentarzu⁴¹³ oraz artykule⁴¹⁴, doszukując się w opowiadaniu układu „palistroficznego” składającego się z 31 symetrycznych odpowiedników. Budowa taka wprawdzie nie wyklucza pochodzenia materiału z różnych źródeł, ale zakłada niemal genialną interwencję literacką redaktora. Z kolei układ koncentryczny, który proponuje Bernard Anderson, choć ciekawy, zawiera luki i nakładki, przez co również robi wrażenie sztucznego⁴¹⁵. Bardzo podobnie chiasm w perykopie widzą Radday⁴¹⁶, Longacre⁴¹⁷ i Mathews⁴¹⁸. Badacze wskazują na obecność struktury chiastycznej zaczynającej się od Rdz 6,9/10 i kończącej w 9,19. Zdaniem dwóch ostatnich, chiasm kończy się nie w 9,19, ale w 9,17. Szczegóły rekonstruowanego układu delikatnie się różnią, ale ogólny plan jest taki sam. Co istotne, w tej strukturze koncentrycznej apogeum i punktem zwrotnym całej perykopy jest werset 8,1 (P), w którym Bóg wspominał na Noego i wszystkie zwierzęta (וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֵת נֹחַ וְאֵת כָּל הַחַיָּה) i rozpoczął proces osuszania ziemi. Przed tym przełomowym momentem powódź przybierała na sile i dramat nabierał rozmachu. Po nim deszcz ustał, zamknęły się zbiorniki otchłani, a wody zaczęły opadać. Wydaje się, że badacze słusznie wskazują ten werset jako punkt kulminacyjny opowiadania.

Są jeszcze inne – poza podejściem diachronicznym i synchronicznym – raczej odosobnione próby wyjaśnienia niespójności narracji Rdz 6–9. Samuel

⁴¹³ G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, 156n, 169.

⁴¹⁴ Tenże, *The Coherence of the Flood Narrative*, 337–339.

⁴¹⁵ B.W. Anderson, *From Analysis to Synthesis. The Interpretation of Genesis 1–11*, JBL 97 (1978) 23–39.

⁴¹⁶ Y.T. Radday, *Chiasmus in Hebrew Bible Narrative*, w: *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, red. J.W. Welch, Hildesheim: Gerstenberg Verlag 1981, 99n.

⁴¹⁷ R.E. Longacre, *The Discourse of the Flood Narrative*, JAAR 47 (1979) 89–133.

⁴¹⁸ K.A. Mathews, *Genesis 1–11:26* (NAC 1A), Nashville: Broadman & Holman 1996, 352–354. Podobnie jako całość analizuje perykopę o potopie autor hasła *Flood* w słowniku Anchor: J.P. Lewis, *Flood*, w: ABD 2, 798–803.

Shaviv⁴¹⁹ i Jon Levenson⁴²⁰ twierdzą, że tekst o potopie zawiera nie tyle źródła nP i P z podwójnym określeniem Boga, ile redakcję starej wersji mitu z czasów kananejskich, w którym – jak we wszystkich innych podaniach o potopie – było dwóch (lub więcej) bogów (Jhwh i Elohim), z których jeden był dobry i ocalał, drugi sprowadzał potop. Obecna wersja miałaby przejść kilka stadiów redakcji: od starokananejskiego, przez wszesnohebrajskie, potem jahwistyczne, wreszcie judejsko-monoteistyczne. Shaviv pisze: „the use of the different divine names reflect the polytheistic beliefs of the first author(s) of the Flood Narrative”⁴²¹. I dodaje: „Elohim, the warner and rescuer and Yahweh the destroyer – there is no need for the source analysis: *two gods instead of two sources*”⁴²². Podobnie dla Levensona „this story is originally surely polytheistic; there are two gods”⁴²³.

Dwie konkluzje wyłaniające się z tych badań: 1) że opowiadanie o potopie jest skompilowane oraz 2) że cieszy się pewną literacką jednością – mogą wydawać się paradoksalne czy sprzeczne. Niemniej okazują się one logiczną konsekwencją procesu narastania tekstu, czyli jego pokapłańskiej reakcji. Szerzej na ten temat napiszę w ostatnim rozdziale, gdyż analizy te będą istotne dla uchwycenia kontekstu historycznego pisma P.

2. Przyczyny potopu

Dwa wprowadzenia do perykopy o potopie przedstawiają dwa różne uzasadnienia kataklizmu. W pierwszej (6,5–8 nP) Bóg przygląda się zachowaniu ludzi na ziemi, a jego ocena wypada bardzo negatywnie: *Pan zobaczył, że wielka jest niegodziwość ludzi i że wszelkie ich myśli oraz dążenia ich serc są ustawicznie złe*. Dwa razy powraca tu przymiotnik „zły” (רע), jakby w kontraście do Rdz 1, gdzie Bóg ocenił całe stworzenie jako „dobre” (טוב). Według nP, winni są zatem ludzie i ich złe usposobienie, a zwierzęta, rośliny i sama ziemia – choć niewinne – zostają zniszczone ze względu na nich. W drugiej wersji (6,11–13 P) obraz jest inny. W tym scenariuszu to ziemia jest „skażona” (שחת) i wypeł-

⁴¹⁹ S. Shaviv, *The Polytheistic Origins of the Biblical Flood Narrative*, VT 54 (2004) 527–548.

⁴²⁰ J.D. Levenson, *Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible*, New York: Harper Collins 1987, podrozdział „The Vitality of Myth in Biblical Israel”.

⁴²¹ S. Shaviv, *The Polytheistic Origins*, 527.

⁴²² Tamże, 531.

⁴²³ J.D. Levenson, *Sinai and Zion*, 57.

niona „przemocą” (חמס), a niegodziwość charakteryzuje „wszelkie ciało” (ל כל בשר). To, że zwrot כל בשר – tłumaczony czasem jako „ludzkość” – wykracza poza świat ludzi, pokazuje sąsiedni werset 6,17, który definiuje całość bytów stworzonych, w tym także zwierzęta. Zgodnie z tym kapłańskim wprowadzeniem, nie tylko ludzie, ale wszelkie życie na ziemi uległo degeneracji, a ona sama została skażona. Nacisk jest położony na porządek natury bardziej niż na ludzkie postępowanie, bardziej na powszechne skażenie niż na personalny grzech. Jest to w pełni zgodne ze specyficznym kapłańskim pojmowaniem grzechu, w którym zanieczyszcza on nie tylko człowieka, ale i sanktuarium oraz ziemię⁴²⁴, a skażenie wykracza daleko poza osobę i jej czyny moralne. Ziemia dwukrotnie (6,11.12) ukazana jest tu jako aktywny uczestnik powszechnego zepsucia. Przypisana wcześniej każdemu rodzajowi stworzeń cecha dobroci (טוב) wydaje się całkowicie zdegenerowana. *Crescendo* regresu stworzenia – widoczne wcześniej w coraz krótszym czasie życia ludzi (Rdz 5 P) – osiąga tu swoje apogeum.

Co dokładnie sprawia, że Bóg podejmuje decyzję o destrukcji ziemi wraz z wszelkim życiem na niej? Autor P opisuje to dwoma terminami ważnymi dla zrozumienia nadciągającej katastrofy: שחת, zwykle tłumaczonym jako „skażenie” czy „zepsucie”, i חמס, zwykle tłumaczonym jako „przemoc”. Termin שחת występuje w Rdz 6,11.12^{2x}.13.17 oraz w 9,11.15 – wszystkie te wersy należą do P. W krótkim wprowadzeniu 6,11–17 pojawia się aż pięć razy, wyznaczając oś znaczeniową tej części perykopy. Jest tu używany w różnych aspektach czasownika (czynnym i biernym) i nazywa różne czynności. W wersach 11 i 12 שחת występuje na określenie ziemi, a w 13 i 17 na oznaczenie działania Boga wobec ziemi. Gdy dotyczy ziemi, pojawia się w formie biernej *nifal*, gdy zaś działania Bożego – w *hifil* lub *piel*⁴²⁵. Język polski nie pozwala obu określeń (działania ludzi i działania Boga) przetłumaczyć tym samym słowem. Jak stworzenie spustoszyło ziemię przez przemoc i zepsucie (שחת), tak samo zostanie zniszczone przez Boga (שחת). Odpowiednikiem czasownika w wersji nP jest מחה – zgładzić, zniszczyć, zetrzeć (Rdz 6,7; 7,4.23^{2x}).

- Ziemia została skażona (תשחת) w oczach Boga (6,11).
- Oto zniszczę ich (משחתים) wraz z ziemią (6,13).

⁴²⁴ J. Milgrom, *Sin-offering, or Purification-offering?*, VT 21 (1971) 237–239; tenże, *Israel's Sanctuary. The Priestly 'Picture of Dorian Gray'*, RB 83 (1976) 390–399.

⁴²⁵ J. Conrad, שחת, w: TWAT 7, 1235n.

Bóg czyni ludziom to samo, co ludzie uczynili ziemi. Dopełnia procesu skażenia. Dla P słowo to służy wskazaniu Bożej adekwatnej odpowiedzi na działanie ziemi i pozwala poinformować czytelnika, dlaczego Bóg tak ukarał całe stworzenie⁴²⁶. Ta próba racjonalizacji katastrofy i apologii Boga dla autora jest wystarczająca, jednak z dzisiejszej perspektywy zawodzi. Boży werdykt wobec tej chaotycznej sytuacji jest pełen agresji i ma straszliwe konsekwencje. Bóg postanawia zniszczyć ludzi, zwierzęta i ziemię, winnych razem z niewinnymi, bez podjęcia jakiegokolwiek próby naprawy sytuacji⁴²⁷.

Drugie określenie przyczyny potopu to **סמך**, zwykle tłumaczone jako „przemoc”. Ma ono szersze znaczenie, o czym świadczy Wj 23,1 i Pwt 19,16, gdzie oznacza „fałszywe”, w sensie „nieprawdziwe”, świadectwo świadka przed sądem. To, co te dwa znaczenia mają wspólne, to lekceważenie prawnie rozumianej sprawiedliwości. **סמך** opisuje sytuację absencji prawa – bezprawie. Słowa *ziemia napełniła się przemocą* (**וּתְמַלֵּא הָאָרֶץ חַמָּס**, 6,11) wyrażają brak prawa czy to nadanego przez Boga, czy przez człowieka. W Biblii termin ten występuje 60 razy, głównie w aspekcie społecznym – niesprawiedliwości w relacjach międzyludzkich⁴²⁸. **חַמָּס** oznacza też czyny gwałtowane, poważne wykroczenia przeciwko porządkowi społecznemu czy religijnemu (jak zabójstwo czy ucisk), będąc terminem technicznym na określenie ucisku słabych przez mocnych⁴²⁹. Dopiero z czasem, jak się wydaje, słowo to zaczyna oznaczać sumę ludzkich grzechów i występków przeciw Bogu oraz przeciw bliźnim, stając się synonimem wszystkich grzechów⁴³⁰. Choć egzegeci przypisują mu dziś różne rzeczywistości – od rabunkowej eksploatacji dóbr naturalnych⁴³¹ po eschatologiczną nieprawość przed końcem czasów⁴³² – **סמך** zasadniczo oznacza bezpra-

⁴²⁶ P.D. Miller, *Genesis 1–11. Studies in Structure and Theme* (JSOTSup 8), Sheffield: JSOT Press 1978, 34.

⁴²⁷ N. Habel, *What Kind of God Would Destroy Earth Anyway? An ecojustice reading of the flood narrative*, w: *Voyages in Uncharted Waters. Essays on the Theory and Practice of Biblical Interpretation in Honour of David Jobling*, red. W.J. Bergen, A. Siedlecki, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2006, 205n; D.J.A. Clines, *The Failure of the Flood*, w: *Making a Difference. Essays on the Hebrew Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi* (HBM 49), red. D.J.A. Clines i in., Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2012, 74–84.

⁴²⁸ H. Haag, **סמך**, w: TWAT 2, 1056–1058.

⁴²⁹ J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 159.

⁴³⁰ H. Haag, **סמך**, 1059; L. van der Wijngaert, *Die Sünde in der priesterlichen Urgeschichte*, TPh 43 (1968) 35–50; L. Laskowski, *Motyw potopu*, 77.

⁴³¹ L. Stachowiak, *Akcenty ekologiczne w opisie potopu Rdz 6–9*, RTK 38/39 (1991/1992) 17–26.

⁴³² H. Haag, **סמך**, 1055.

wie, co dla pisarza kapłańskiego jest sytuacją wyjątkowo dramatyczną. Nie bez znaczenia jest fakt, że Ezechiel – autor z kręgów kapłańskich – grzechem חַטָּאת nazywa przestępstwa kultyczne, głównie oddawanie w świątyni czci słońcu przez mężczyzn izraelskich (Ez 8,16–17). חַטָּאת ma za podmiot najpierw ziemię, potem Boga. Podobnie jest z terminem חַטָּאת w Rdz 6,11 i 13: ma za podmiot ziemię i choć nie określa działania Boga, to takie działanie także jest formą przemocy, i to w największej możliwej skali. Clines, Stoebe i Sonnet zauważają, że obrócenie całego świata z ludźmi, zwierzętami i ziemią w nicość trzeba widzieć jako akt wyjątkowej przemocy⁴³³. Jeśli przemocą (חַטָּאת) jest „pogwałcenie prawa popełnione przez silnego na słabym”, to czy aktu potopu nie nazwiemy przemocą? – pyta Clines⁴³⁴. W takim odczytaniu obydwie przewinienia ziemi stają się narzędziem kary.

Zapowiedź zniszczenia ziemi, a zwłaszcza werset 6,13 ze swą katastroficzną terminologią (np. prorocki termin קֵץ – kres, koniec), przypomina obwieszczenia proroków o końcu czasów czy końcu Izraela⁴³⁵. Szczególnie bliski analizowanemu, choć używający innych terminów, jest tekst Izajasza: *Ziemia została splugawiona przez swoich mieszkańców, bo pogwałcili prawa, przestąpili przykazania, złamali wieczyste przymierze. Dlatego ziemię pochłania przekleństwo, a jej mieszkańcy odpokutowują; dlatego się przeredzają mieszkańcy ziemi i mało ludzi zostało* (Iz 24,5–6). Nie jest to zbieżność przypadkowa, gdyż ta perykopa nawiązuje właśnie do opowiadania o potopie, zwłaszcza przez wykorzystanie wątku בְּרִית עוֹלָם (Iz 24,5; por. Rdz 9)⁴³⁶. Kapłańska zapowiedź

⁴³³ J.-P. Sonnet, *God's Repentance and 'False Starts' in Biblical History* (Genesis 6–9; Exodus 32–34; 1 Samuel 15 and 2 Samuel 7), w: *Congress Volume: Ljubljana 2007* (VTSup 133), red. A. Lemaire, Leiden: Brill 2010, 469–494. Podobnie F. Blumenthal, *Noah's Ark as Metaphor*, 91; bardziej radykalnie, porównując potop do holokaustu, S.W. Towner, *Genesis 9:8–17*, „Interpretation” 63 (2009) 168–171.

⁴³⁴ D.J.A. Clines, *The Failure of the Flood*, 5.

⁴³⁵ Na przykład Am 8,2, gdzie prorok widzi zapowiedź zniszczenia Izraela, czy kilkakrotnie w Ez 7, gdzie prorok zapowiada zniszczenie ziemi Izraela za jego grzechy. Konrad Schmid twierdzi, że w Rdz 6,13 autor kapłański cytuje proroka Amosa; K. Schmid, *The Prophets after the Law or the Law after the Prophets? Terminological, Biblical, and Historical Perspectives*, w: *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (FAT 111), red. J.Ch. Gertz i in., Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 848n.

⁴³⁶ S.D. Mason, *Another Flood? Genesis 9 and Isaiah's Broken Eternal Covenant*, JSOT 32 (2007) 177–198. Studium to poświęcone jest wykazaniu, że בְּרִית עוֹלָם z Iz 24,5 odnosi się do wiecznego przymierza noachickiego z Księgi Rodzaju.

zniszczenia ziemi byłyby więc odniesieniem do prorockich zapowiedzi końca jako kary za grzechy.

W tych fragmentach ujawnia się analogia z podaniami mezopotamskimi, jeśli chodzi o motywację bóstwa do wywołania kosmicznej katastrofy. Choć w tej sprawie nie ma między biblistami konsensu, to dobrze uzasadnioną tezę wydaje się ta, że ukaraną zbrodnią w mitach babilońskich był bunt przeciw boskiemu autorytetowi i porządkowi⁴³⁷. Taka motywacja wpisująaby się w teologię źródła kapłańskiego, dla którego przekroczenie porządku ustalonego przez Boga w stworzeniu jest największym przewinieniem (karanym śmiercią). W nP źródłem zła jest człowiek, a pochodzi ono z jego wewnętrznego złego usposobienia i wymierzone jest w relacje. W P inne są powody, zasięg i cel przemocy: wymierzona jest ona w porządek stworzenia. Dla P stworzenie, które nie rozpoznaje Boga i Jego porządku, naraża cały kosmos i naturę na poważne konsekwencje. Potwierdzi to kapłańskie postrzeganie faraona i Egiptu jako wrogów harmonii stworzenia. W systemie idei P potop jest prostą konsekwencją skażenia ziemi. Coś, co jest chaosem, rzeczywistością przeciwną stworzonemu porządkowi, musi zostać zniszczone. Natura to nie tylko materia, która rządzi się prawami fizyki; wpisane są w nią boskie reguły kreacji, a ich złamanie grozi śmiercią. Nieznośny stan skażenia ziemi prowokuje Jhwh do zniszczenia niemal wszystkich ziemskich stworzeń za pomocą potopu. To stawia Jego decyzję o zamieszkaniu na ziemi w bardzo kontrastowym świetle. Tymczasowym sanktuarium Bożego zamieszkania i Bożej obecności okaże się arka zbudowana przez Nowego na wzór przybytku (o tym napiszę poniżej).

Bóg autora kapłańskiego nie żałuje, nie jest rozczarowany, nie wyraża żadnych uczuć związanych z decyzją o zagładzie ludzi, zwierząt i całej ziemi. Stąd wielu mówi o jego nieantropomorficznym obrazie w P. Z drugiej strony, obraz Boga potopu w P jest bardzo antropomorficzny: Bóg doradza Noemu, co zrobić, by się uratować, umieszcza też na niebie znak tęczy, żeby przypominała Mu, by znów nie zniszczył stworzenia. Jest to bardzo wschodni obraz kapryśnego bóstwa, które potrafi zgładzić całą ludzkość, po czym konstatuje, że to było bezcelowe, bowiem nie zmieniła się ona po potopie (por. Rdz 6,5 z 8,21). Bóg ewidentnie uznał, że przemoc ludzka musi się spotkać z boską przemocą. Świat prehistoryczny jest pozbawiony praw, które w P będą obowiązywać do-

⁴³⁷ Użyteczny przegląd badań w tej sprawie z taką właśnie konkluzją przedstawił R. Oden, *Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1–11*, ZAW 93 (1981) 197–216.

piero od spotkania z Bogiem na Synaju. Może właśnie to stało się powodem, że ten świat musiał zginąć. W następnym punkcie pokażę, jak „skażenie” (תשח) i „przemoc” (חמס), objawiające się w negacji Bożego porządku stworzenia, prowadzą do powrotu kosmicznego i środowiskowego chaosu.

3. Potop odwróceniem aktu stworzenia

Brak określenia jako „dobre” (טוב) wód w drugim dniu stworzenia świata stanowi intrygującą lukę. Zaburza ona schemat formuł Rdz 1, w którym każdy dzień kończy się podsumowaniem: *I widział Bóg, że było dobre* (וירא אלהים כי טוב) – poza właśnie dniem drugim. Aby osiągnąć liczbę siedmiu formuł, autor poematu musi w następnym dniu powtórzyć ją dwa razy. Dlaczego wody górne i dolne nie zostały nazwane dobrymi? To intrygujące badaczy od dawna zaburzenie schematu Rdz 1 przestaje zaskakiwać w kontekście potopu i exodusu. Należy je odczytywać razem.

Bliskowschodnie wersje mitu o potopie nawiązują mniej lub bardziej wyraźnie do lokalnych kosmogonii. Lech Stachowiak pisze:

W pewnej liczbie znanych relacji o potopie katastrofa łączy się bezpośrednio i organicznie albo przynajmniej pośrednio z faktem stworzenia. Żywiol potopu zlewa się niekiedy z prażywiółem wodnym, a pojawiający się „pierwszy” człowiek – z uratowanym z potopu protoplastą ludzkości popotopowej⁴³⁸.

Nie inaczej jest w opowiadaniu kapłańskim, które zgodnie ze wzorcem mezopotamskim również zawiera bezpośrednie i pośrednie aluzje do tekstów o stworzeniu. Konsekwentnie, także wersja nP ma takie odniesienia, ale znacznie słabsze⁴³⁹. W źródle P stworzenie i potop są do tego stopnia wzajemnie zależne, że tworzą jakby jedno dwuczęściowe opowiadanie.

Dostrzeżenie analogii stworzenie–potop skłoniło biblistów do zestawienia ze sobą obu tekstów i szerszych poszukiwań w tym zakresie. Ta wzajemna zależność (choć częściej niesłusznie pisze się o jednokierunkowym wpływie Rdz 1 na Rdz 6–9) jest dziś dobrze rozpoznany tematem badań Biblii he-

⁴³⁸ L. Stachowiak, *Biblijny potop*, 15. Na ten temat badacz wypowiedział się także w pracach: *Założenia jahwistycznego i kapłańskiego opisu potopu* oraz *Akcenty ekologiczne w opisie potopu Rdz 6–9*, RTK 38/39 (1991/1992) 17–26.

⁴³⁹ O niekapłańskich analogiach potopu i stworzenia zob. np. B.M. Levinson, *A Post-Priestly Harmonization in the Flood Narrative*, 113–124, oraz Ł. Laskowski, *Motyw potopu*, 176n.

brajskiej⁴⁴⁰. W Polsce oprócz Stachowiaka⁴⁴¹ pisali o tym szerzej m.in. Marian Arndt⁴⁴², a ostatnio Michał Wilk⁴⁴³ czy Łukasz Laskowski⁴⁴⁴. Najczęściej jednak badacze poprzestają na wskazaniu kilku wspólnych motywów, bez uwzględnienia specyfiki kapłańskiej teologii dotyczącej stworzenia, potopu, arki, postaci Noego czy przymierza. W następnych punktach przeanalizuję najważniejsze kapłańskie współzależności między Rdz 1 i Rdz 6–9 w kontekście teologii pisma P.

Powrót do chaosu sprzed stworzenia. Szeroko rozpoznany elementem wzajemnej zależności Rdz 1 i Rdz 6–9 jest opis wyprowadzania świata z potopu (Rdz 9), który przez konkretne wątki i skopiowane zdania nawiązuje do poematu o stworzeniu. Jeśli wyprowadzanie świata z potopu staje się w materiale P nowym stwarzaniem (o czym poniżej), to sam potop jawi się jako odwrócenie dzieła stworzenia, a n t y k r e a c j a. Wody, które zalewają świat, to nie jest zwykły deszcz – jak w materiale nP (7,12) – ale *źródła wielkiej otchłani* (מעיינות תהום רבה) oraz *upusty nieba* (ארבת השמים) (7,11). Pojawia się tu dwa razy ten sam rzadki termin – תהום (7,11 i 8,2) – który w Rdz 1 określa pierwotny ocean, pramaterię sprzed aktu stworzenia. Był on na wiele sposobów analizowany w historii egzegezy biblijnej. Pozostaje rzeczą niejednoznaczną, czy stanowi nawiązanie do mezopotamskiej Tiamat, jednak nie ulega wątpliwości, że wskazuje na pierwotne chaotyczne wody, które stały się obiektem oddziaływania Boga stwórcy w akcie kreacji.

Koncepcja pochodzenia wód, które zniszczyły życie na ziemi, to jedna z istotniejszych różnic między dwoma wersjami potopu (P i nP). W P jest to praocean, a nie zwykły żywioł natury. W stwarzaniu Bóg, kształtując pier-

⁴⁴⁰ Szerzej np. H. Gunkel, *Genesis. Translated and Interpreted*, 78n, 145n; N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York: Jewish Theological Seminary of America 1966, 55; D.J.A. Clines, *Theme in Genesis 1–11*, CBQ 38 (1976) 499–502; tenże, *The Theme of the Pentateuch*, 73–76; J. Krašovec, *Punishment and Mercy in the Primeval History (Gen 1–11)*, ETHL 70 (1994) 21n; K. Loning, E. Zenger, *To Begin With, God Created... Biblical Theologies of Creation*, Collegeville: The Liturgical Press 2000, 112–120.

⁴⁴¹ Zob. L. Stachowiak, *Biblijny potop*; tenże, *Założenia jahwistycznego i kapłańskiego opisu potopu*; tenże, *Akcenty ekologiczne w opisie potopu Rdz 6–9*.

⁴⁴² M. Arndt, *Przymierze Noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej*, RTK 23 (1986) 5–21.

⁴⁴³ M. Wilk (w rozmowie z A. Lizęgą), *Od popiołu do ognia. Rozmowy o czytaniach liturgicznych okresu Wielkiego Postu. Stary Testament*, Kraków: eSPe 2010, 59–84.

⁴⁴⁴ Ł. Laskowski, *Motyw potopu*.

wodne wody, rozdzielił je na górne i dolne, nadał im granice i między nimi wyłonił powierzchnię suchą, czyli ziemię. Świat wyobrażony w Rdz 6–9 jest zbudowany tak jak w Rdz 1. Ziemia unosi się na wodach niczym płaska tarcza i jest nimi ze wszystkich stron otoczona, a na najwyższych górach opiera się struktura-namiet, która podtrzymuje wody górne, רִקִיעַ, sklepienie. Praocean pokryłby świat, gdyby nie sklepienie nieba podtrzymujące wody górne oraz brzegi morskie utrzymujące granice wielkich wód. To te granice zostały w momencie potopu zwolnione tak, że woda zalała świat dosłownie z każdej strony. Potop P to nie tyle padający deszcz, ile cofnięcie przez Boga granic ujarzmionego w akcie stwórczym praoceanu. Są to bowiem te same wody, które w drugim dniu stworzenia, gdy Bóg je rozdzielał, jako jedyne nie zostały nazwane „dobrymi” (טוב). Jeśli stworzenie polegało na tworzeniu porządku przez rozdzielanie i wyznaczanie granic, to potop jest działaniem odwrotnym, zniszczeniem ustalonych delimitacji i powrotem do bezładu, תהו ובהו, który poprzedzał sześć dni stworzenia. W kosmologii P złowrogie wody nie znikły w akcie kreacji; zostały związane granicami wyznaczonymi przez Boga dla zamieszkałego świata. Świat kapłański opiera się na równowadze porządku i świętości, ale nie jest ona do końca stabilna, gdyż element chaosu nie został unicestwiony. W historii potopu zagrożenie to okazuje się całkowicie realne i niszczy ziemię. Byłby to zniszczenie doszczętne, gdyby nie decyzja Boga o uratowaniu przedstawicieli stworzonego świata.

Potop to powrót do chaosu; Bóg przywrócił ziemię do stanu wodnego bezładu, odwracając swój drugi akt stworzenia – rozdzielenie wód (Rdz 1,6n). W kategoriach narracyjnych Bóg przywraca *status quo ante*, gdy ziemię znów okrywa w całości pierwotna głębia (תהום). Kosmiczne wody znad niebios i podziemne wody głębi powróciły i zalały wszystko. Michał Wilk pisze:

Dopóki Stwórca podtrzymuje stworzenie w istnieniu, dopóty siły chaosu są bezradne ... Potop to katastrofa, całkowite unicestwienie porządku istnienia. Dotąd istniał pewien system i nagle wszystko się wali. Przed stworzeniem wszędzie były wody, ale Bóg drugiego i trzeciego dnia stworzenia pooddzielał je, tworząc przestrzeń życia. A teraz wszystko ma powrócić do pierwotnego stanu sprzed stworzenia. Potop ma być ruchem w kierunku przeciwnym niż stworzenie, przejściem od ładu do chaosu, powrotem do stanu, gdy – zanim Bóg wypowiedział stwórcze słowo – *ziemia była bezładem i pustkowiem, ciem-*

*ność była nad powierzchnią bezmiarów wód, a Duch Boży unosił się nad wodami (Rdz 1,2)*⁴⁴⁵.

Ziemia zostaje zniszczona i wraca do pierwotnego stanu, z tą różnicą, że zamiast unoszącego się ducha na powierzchni owej głębi kołysze się lódź. I w jednym, i w drugim przypadku zaraz rozpocznie się stwórcza aktywność Boga.

Decyzją Boga świat zwierzęcy zostaje zgładzony wraz z ludzkim. Autor nie wspomina nic o rybach i logicznie rzecz biorąc, mogłyby one nadal żyć w morzu. Jednak w wyobrażeniu P chaotyczne wody praocceanu nie nadają się do podtrzymania jakiegokolwiek życia. Ginie wszystko, co jest poza arką, doświadczać wspólnoty losu. Zwierzęta, które Noe zabrał do arki, mają zagwarantować kontynuację stworzenia i życia na ziemi, gdy Bóg będzie na nowo wyprowadzał świat z otchłani i błogosławił mu, nakazując rozmnażanie się. Chodzi o kontynuację istnienia sprzed potopu, nie o całkowite zerwanie. Dlatego uratowani zostaną przedstawiciele stworzonego świata – zwierzęta i ludzie. Nakaz Boga o zabraniu do arki pożywienia wskazuje, że nadal obowiązuje rajska wegetariańska dieta i ludziom nie wolno zabijać zwierząt. Sytuacja ulegnie zmianie po potopie.

Wersety 7,11 i 8,2 zawierają charakterystyczne *passivum teologicum*⁴⁴⁶, wskazujące na Boga jako podmiot działający. Jest On tutaj tym samym stwórcy i aktorem, którego spotykamy w Rdz 1, jednak widzianym jakby w lustrzanym odbiciu. Stwarzając świat, Bóg zbiera wody w jedno miejsce (dzień trzeci), tak by ukazała się powierzchnia sucha. Tu zalewa suchy ląd powodzią (מבול). מבול staje się odwrotnością יבשה i synonimem תהום z Rdz 1. Łukasz Laskowski zauważa, że „O ile w *Heksameronie* ... działania, które podejmuje Bóg, przybierają kolejność: *Bóg rzekł – Bóg zobaczył*, to w Rdz 6,12.13 mamy do czynienia z odwrotną sytuacją: *Bóg zobaczył – Bóg rzekł*”⁴⁴⁷. Granice między wodami górnymi i dolnymi zostają usunięte, tak jak granica między wodą a ziemią. Ludzie i zwierzęta nie mnożą się i nie zaludniają ziemi, ale przeciwnie, są ograniczeni do jednej rodziny i jednej pary z każdego gatunku i skupieni w jednym miejscu. Antystworzenie osiąga apogeum.

⁴⁴⁵ M. Wilk, *Od popiołu do ognia*, 70n.

⁴⁴⁶ נבקעו – zostały rozwarłe, נפתחו – otworzyły się; oba czasowniki w formie pasywno-zwrotnej *nifal*; podobnie czasownik ויסתרו w 8,2: zamknęły się.

⁴⁴⁷ Ł. Laskowski, *Motyw potopu*, 138.

Inne nawiązania terminologiczne. Ukazanie potopu jako antykreacji nie ogranicza się do obrazu pierwotnych wód zalewających ziemię. Pojawiają się też istotne analogie terminologiczne między obydwoma opowiadaniem. Już Samuel Driver zauważył, że pewne charakterystyczne dla P terminy występują niemal wyłącznie w tych dwóch tekstach. Wskazać tu można, poza wyżej wymienionymi, מין (rodzaj, gatunek), רָשָׁרָשׁ (rój, mrowie, roić się), רָמַשׁ (to, co pełza, istoty pełzające) czy לֹאֲכֹלָה (do jedzenia)⁴⁴⁸. Noe otrzymuje nakaz uratowania dzikich zwierząt (חַיָּה), bydła (בְּהֵמָה), zwierząt pełzających (רָמַשׁ) i ptaków (עוֹף) (6,19–20; 7,14). Te właśnie rodzaje zwierząt – razem ze stworzeniami, które się roją (רָשָׁרָשׁ), i stosunkowo rzadkim określeniem „według jego rodzaju” (מִיֵּן + ל) – pojawiają się wielokrotnie w rozdziałach Rdz 1 i 6–9, nawet w tej samej sekwencji. Różnica jest taka, że w Rdz 1 w dniu piątym i szóstym aktu stworzenia zwierzęta te są powoływane do istnienia, a w Rdz 6–9 większość z nich ulega zagładzie. Ta sekwencja jest odwróceniem kolejności z Rdz 1, gdzie zwierzęta zostały stworzone przed ludźmi, a ptaki przed zwierzętami. Chiastyczna relacja między listą zwierząt z poematu o stworzeniu w Rdz 1,20–26 i analogiczną listą z Rdz 6,7 i 7,23 nie jest, zdaniem Levinsona, przypadkowa⁴⁴⁹. Ponownie opis potopu odwraca porządek z Rdz 1. Inną zbieżnością terminologiczną jest fraza „napełniać ziemię”, z tym, że znów mamy do czynienia z inwersją: zamiast napełniać się Bożymi stworzeniami, ziemia napełniła się przemocą:

- Rdz 1,28: וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ – *napełniajcie ziemię*;
- Rdz 6,11: מְלֵאָה הָאָרֶץ חֲמָס – *ziemia napełniła się przemocą*;
- Rdz 6,13: וּתְמַלֵּא הָאָרֶץ חֲמָס – *ziemia napełniła się przemocą*.

Kolejnym rzadkim terminem wykorzystanym w obu opowiadaniach jest „sucha ziemia” (יִבְשָׁה). Określenie to występuje w Biblii hebrajskiej tylko 14 razy i zazwyczaj symbolizuje uporządkowane królestwo Boga, przeciwieństwo chaotycznych wód. Wydaje się, że autor P używa go tu świadomie, jako że opis nP wykorzystuje na określenie suchego lądu, na którym żyją ludzie i zwierzęta, inne słowo (חֲרֵבָה) (7,22). Jeszcze jedna analogia terminologiczna dotycząca wody – poza תְּהוֹם – to wyrażenie עַל פְּנֵי הַמַּיִם, które występuje zarówno w Rdz 1,2, jak i 7,18:

⁴⁴⁸ S.R. Driver, *An Introduction*, 131n.

⁴⁴⁹ B.M. Levinson, *A Post-Priestly Harmonization*, 115.

- Rdz 1,2: ורוח אלהים מרחפת על פני המים – *Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód*;
- Rdz 7,18: ותלך התבה על פני המים – *arka płynęła nad powierzchnią wód*.

W pierwszym przypadku nad wodą unosi się רוח (duch/wiatr), w drugim arka. Istotne jest, że wyrażenie to nie pojawia się nigdzie indziej w Księdze Rodzaju, tylko w tych dwóch opowiadaniach. W kulminacyjnym momencie potopu, zaraz przed rozpoczęciem stwórczej aktywności Boga, *nad powierzchnią wód* unosi się arka. To odpowiednik sceny tuż przed kreacją, gdy *nad powierzchnią wód* unosi się duch (רוח). Ostatnim istotnym elementem zbieżności jest formuła Bożego widzenia oceniającego:

- Rdz 1,4 (i passim): וירא אלהים את האור כי טוב – *I zobaczył Bóg, że światło jest dobre*;
- Rdz 6,12: וירא אלהים את הארץ והנה נשחיתה – *I zobaczył Bóg, że ziemia została skażona*.

Bóg jako antykreator. Podczas powodzi działanie Boga jest odwrotnością stwarzania. Oto jedno z największych narracyjnych napięć tej opowieści: Bóg, od początku przedstawiany jako stwórczy, w wydarzeniu potopu działa jako antykreator, który niszczy własne stworzenie. Gładzi nie tylko złych ludzi, ale również dzieci, zwierzęta oraz rośliny, a z nimi samą ziemię (Rdz 6,13). Ten, który nakazał ludziom i zwierzętom napełnianie ziemi, teraz unicestwia to, co wypełniło Jego nakaz. Nie podejmuje żadnej próby naprawy stworzenia, jego edukacji i zmiany, nie wysuwa propozycji zadośćuczynienia⁴⁵⁰. W ten sposób historia potopu staje się swego rodzaju antyhistorią, stworzenie antystworzeniem, a Bóg stwórca antystworzycielem. Rdz 6–8 jest negatywem Rdz 1, lustrzanym odbiciem, w którym obraz ukazuje się odwrócony.

Biblijny Bóg jest tym samym opisany jako ten, który stworzył zarówno doskonałe, jak i niedoskonałe. Jego dziełami są na równi dzień i noc, cnota i zło. Prorok Deutero-Izajasz, teolog stworzenia bliski czasowo i ideowo autorowi P, pisał: *Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, czynię dobro i stwarzam zło. Ja, Pan, czynię to wszystko* (Iz 45,7). Aby pogodzić ze sobą obrazy Boga stwórcy i antystwórcy, P dzieli okresy najdawniejszej historii na świat Adama i praludzkości, pozbawiony praw, oraz świat Noego, Abrahama i Mojżesza, który obejmuje sprawiedliwość i prawa⁴⁵¹. To właśnie ten nowy świat otrzyma

⁴⁵⁰ D.J.A. Clines, *The Failure of the Flood*, 4.

⁴⁵¹ F. Blumenthal, *Noah's Ark as Metaphor*, 90n.

obietnicę niekończącej się egzystencji. Jakkolwiek pesymizm jest istotnym wymiarem historii potopu, to główny akcent pada na szukanie w osobie Noego prawa, które podtrzyma ład świata. Tak rozpocznie się nowe stworzenie i nowe poszukiwanie porządku.

4. Zakończenie potopu nowym aktem stworzenia?

Jeżeli potop funkcjonuje w P jako odwrócenie porządku stworzenia, należałoby się spodziewać, że akcja wyprowadzania świata z kataklizmu będzie nowym aktem kreacji. I tak rzeczywiście się dzieje. Druga część opowiadania o potopie (Rdz 8–9) jest przez autora kapłańskiego ukazana jako nowe stworzenie. Ktoś mógłby powiedzieć, że wracamy do punktu wyjścia. Czy rzeczywiście? Czy nowe stworzenie po potopie to powtórka z Rdz 1?

Bóg wspominał na Noego, na wszystkie istoty żywe i na wszystkie zwierzęta, które z nim były w arce, i sprawił, że powiał wiatr nad całą ziemią i wody zaczęły opadać (Rdz 8,1 P). Werset 8,1 w strukturze chiastycznej perykopy o potopie przynosi przełom. Logika opowiadania wskazuje tu na punkt kulminacyjny, od którego zaczyna się zwrot, czyli przejście do nowego początku. Woda od tej chwili już nie przybiera, lecz się cofa, a na horyzoncie wyłania się nowy świat. Część opowiadania zaczynająca się w 8,1, czyli Rdz 8–9, została w P przestawiona jako powrót do stwarzania świata czy naśladowanie tego aktu. Jest to dobrze rozpoznany temat w egzegezie biblijnej. Kilka elementów tego zabiegu wskazałem dziesięć lat temu:

Bóg wyprowadza świat z potopu tak, jak powoływał świat do istnienia: najpierw pojawia się wiatr (𐤎𐤍𐤍) nad wodami, który osusza ziemię (Rdz 8,1), następnie wody znów się oddzielają od ziemi (8,2n), różne gatunki zwierząt wychodzą na ląd i mają się tam rozmnażać (8,17n), po czym następuje błogosławieństwo człowieka (9,1) i przypomnienie, że został stworzony na obraz Boży (9,6). Potop kończy się *pierwszego dnia, pierwszego miesiąca*, w dniu kreacji świata, rozpoczynając nowe stworzenie (8,13), a kategoria siedmiu dni jak echo powraca w opowiadaniu (7,4; 8,10.12). Potop to nowe dzieło stwarzania, odnowienie stworzenia⁴⁵².

⁴⁵² M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, 336.

W punkcie tym rozwinę niektóre wątki, dodam inne, a przede wszystkim poddam ten zabieg analizie idei, by dowiedzieć się, dlaczego teksty o stworzeniu i potopie są w materiale P tak ściśle związane.

Pierwszym widocznym nawiązaniem jest pojawienie się w 8,1b wiatru/ ducha (רוח) nad wodami potopu, posłanego przez Boga: *Bóg (אלהים) sprawił, że powiał wiatr (רוח) nad całą ziemią i wody (המים) zaczęły opadać*. Wiatr/ duch ponad wodami zapowiada stwórczą boską aktywność, tak w Rdz 1, gdzie *רוח אלהים* nad wodami poprzedzał pierwszy dzień stwarzania. Kończy się niszczycielska działalność prawód, a zaczyna stwórcze działanie na nie w celu budowy nowego ładu. W obu przypadkach wzmianka o duchu nad wodami rozpocznie działalność Boga prowadzącą od chaosu do kosmosu. W kolejnym wersecie (8,2 P) mowa jest o zamknięciu przez Boga zbiorników praoceanu (תהום) i o stopniowym ustępowaniu wody aż do ukazania się szczytów górskich (8,4–5). Bóg osusza wody, by ukazać się łąd. Motyw wyłaniania przez Boga suchej ziemi zostanie w 8,13n dookreślony znanym już terminem *יבשה*. Ziemia popotopowa wyłania się z chaosu *תהום* stopniowo, aż do ukazania się powierzchni suchej, nadającej się do zamieszkania ludzi i zwierząt, jak w Rdz 1,2,9–13. Kolejno pojawiają się zwierzęta, które wychodzą na ziemię, oraz ludzie. Autor kapłański świadomie korzysta ze znanej już sekwencji zdarzeń: praocean – duch/wiatr – sklepienie nieba – sucha ziemia – zwierzęta i ludzie. W dalszej części opowiadania ta równoległość rozciągnie się na kolejne elementy nowego stworzenia: Boże błogosławieństwo – nakaz płodności – powierzenie panowania – regulacje co do diety – obraz Boży w człowieku. W wersecie 8,13 (P) pojawia się data końca potopu: *W sześćset pierwszym roku, pierwszego dnia pierwszego miesiąca*. W materiale P określenie „pierwszego dnia pierwszego miesiąca” występuje tylko w trzech miejscach: w opowiadaniu o potopie, w opowiadaniu o sanktuarium Jhwh (Wj 40,16) i w Rdz 1, gdyż w systemie kalendarza kapłańskiego *בראשית* oznacza „pierwszego dnia nowego roku”. O tej dacie pisałem przy okazji omawiania wątku świata jako sanktuarium. *Pierwszego dnia pierwszego miesiąca* jest w P równoznaczne z owym *na początku* w Rdz 1. Data ta w dobrze zorganizowanym sakralnym kalendarzu P rozpoczyna nowy etap w historii świata i staje się dniem nowego stworzenia.

Błogosławieństwo płodności i zmiana diety. Pod względem układu treści kapłańskich Rdz 9 jest dyptychem: pierwsza część obejmuje werseły 1–7 i jest adresowana tylko do ludzi; druga, zawarta w wersełach 8–17, odnosi się do

całego stworzenia. Pierwsza dotyczy zasadniczo błogosławieństwa stworzenia, druga przymierza. Wyraźną aluzję do tematu stworzenia znajdujemy w wersety 9,1 i 7, tworzących inkluzję pierwszej części. Zestawmy je z Rdz 1,28:

- Rdz 9,1: *Po czym Bóg pobłogosławił Noego (ויברך אלהים את נח) i jego synów, mówiąc do nich (ויאמר להם): Bądźcie płodni i rozmnażajcie się (פרו ורבו), abyście zaludnili ziemię (ומלאו את הארץ).*
- Rdz 9,7: *Wy zaś bądźcie płodni i mnożcie się (פרו ורבו); zaludniajcie ziemię i miejcie nad nią władzę (ורבו בה).*
- Rdz 1,28: *Po czym Bóg ich pobłogosławił (ויברך אתם אלהים), mówiąc do nich (ויאמר להם): Bądźcie płodni i rozmnażajcie się (פרו ורבו), abyście zaludnili ziemię (ומלאו את הארץ).*

Wersety 1,28 i 9,1 są zbudowane identycznie, różnica leży tylko w przedmiocie błogosławieństwa (pierwsi ludzie – Noe i synowie). Błogosławieństwo stworzenia pojawia się w prehistorii pięciokrotnie: w Rdz 1 (dwa razy: w. 22 i 28) i Rdz 9 (trzy razy: 8,17 i 9,1.7). Później Bóg błogosławi w ten sposób Abrahamowi (Rdz 17,2.16 P) i Jakubowi (Rdz 28,3; 35,11; 48,4: teksty P). Fraza פרו ורבו to unikalna kapłańska formuła występująca łącznie 12 razy w materiale P i nigdzie poza nim (Rdz 1,22,28; 8,17; 9,1.7; 17,2.20; 28,3; 35,11; 47,27; 48,4; Wj 1,7.10.12)⁴⁵³. Będą to zawsze fragmenty, w których ważną rolę odgrywa teologia stworzenia. Ślad tej frazy jest widoczny raz w piśmie szkoły świętości (H): *Zwrócę się ku wam, dam wam płodność, rozmnożę was (והפרייתי אתכם והרביתי אתכם), umocnię moje przymierze z wami (Kpł 26,9)*. Pojawiają się tu te same czasowniki w tej samej kolejności, jednak nie ma dosłownego powtórzenia formuły.

Te liczne nawiązania prowadzą wielu badaczy do wniosku, że potop to nowe stworzenie czy też odnowienie go. Tymczasem nie jest to prosty powrót do tego, co było „na początku”. Istotna różnica pojawia się w dalszej części. W Rdz 1 po błogosławieństwie i poleceniu zaludniania ziemi Bóg nakazuje ludziom panowanie nad ziemią i światem zwierząt: *וכבשה ורדו – czyńcie ją sobie poddaną i panujcie*. Z kolei w Rdz 9 jest mowa o wzbudzaniu lęku: *Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane w wasze ręce (9,2)*. Oba wersety zgodnie przyznają człowiekowi panowanie „nad

⁴⁵³ Tę formułę analizuje W. Brueggemann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, ZAW 84 (1972) 397–413, oraz N. Lohfink, *Theology of the Pentateuch*, 166.

rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi⁷. Jednak w Rdz 9 wyeksponowane jest budzeniu lęku i strachu, przez co tekst ma charakter bardziej konfrontacyjny. Kilku biblistów, wśród nich von Rad i Lohfink, nie bez racji mówi o języku wojennym tego wersetu⁴⁵⁴. Obok panowania pojawia się strach, nieobecny w Rdz 1; zamiast współlistnienia i pokojowej koegzystencji – walka o miejsce w świecie. Lęk stworzenia przed człowiekiem wyraża wrogą separację, a dodane do tego „oddanie w ręce” zapowiada stan napięcia i agresji. Dalej pojawia się zgoda na spożywanie mięsa zwierząt: *Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm* (Rdz 9,3), oraz ofiara ze zwierząt złożona Bogu. Zwierzęta rzeczywiście muszą zacząć bać się ludzi.

Zmiana relacji człowiek–zwierzę i wynikająca z niej zmiana rajskiej diety wspólnej wszystkim istotom żywym „wprowadzi w świat zwierząt element »przemocy i strachu«, które ponownie mogą doprowadzić do samozniszczenia świata⁴⁵⁵. Skoro pokojowa relacja stworzeń wyraża się w diecie jarskiej z Rdz 1, a wroga w mięsnej z Rdz 9, to zmiana diety skutkuje zmianą relacji. Zasadniczą nowością jest konfrontacyjne odniesienie człowieka i zwierząt, zadekretowane przez Boga w Rdz 9,2n. Kolejny werset poucza, jak zabijać, by móc zjeść, wprowadzając podstawową regulację co do zakazu spożywania krwi. Dalsze próby uporządkowania tej relacji przemocy pojawiają się w prawie o ofiarach ze zwierząt (Kpł 1–7) oraz w prawie pokarmowym podziału na czyste i nieczyste (Kpł 11). Autor znów, jak w Rdz 1, ustala stworzeniu dietę i znów wspomina o spożywaniu roślin. Werset 9,3 bezpośrednio nawiązuje do Rdz 1,29: *Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone [dałem wam wcześniej], daję wam wszystko*. Zwrot „rośliny zielone” (עֵשֶׂב יָרֹק) w całej Biblii hebrajskiej występuje tylko dwa razy: w Rdz 1 i Rdz 9.

⁴⁵⁴ Lohfink napisze: „The formulations ‘fear and dread’, and ‘to deliver into someone’s hand’ are part of the language of war. In the oracle that is reflected here [Gen 9.2–3 – MM] the divinity gave the enemies ‘into the power’ of those making war on them, and in the battle itself the god took part and thus threw the enemies into ‘fear and dread’; zob. N. Lohfink, *Theology of the Pentateuch*, 13. Zob. też G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, tłum. M.J. Dawn, Grand Rapids: Eerdmans 1991, 10–12; M. Weippert, *‘Heiliger Krieg’ in Israel und Assyrien*, ZAW 84 (1972) 460–493 (w przeciwieństwie do von Rada, Weippert wykazuje, że koncepcja świętej wojny w Izraelu nie jest specyficznie izraelska).

⁴⁵⁵ W. Pikor, *Bóg wobec przemocy człowieka w Rdz 1–11*, CT 73 (2003) 28.

W kapłańskim systemie pojawia się nowy element struktury i porządku stworzenia: władza egzekwowana na drodze przemocy. Zdaniem tych, którzy mówią o języku wojennym tych wersetów, nowa relacja między ludźmi a zwierzętami jest prefiguracją i ustaleniem przyszłych stosunków Izraela z innymi ludami⁴⁵⁶. Potwierdzeniem tej tezy może być fakt, że błogosławieństwo stworzenia przekazane patriarchom będzie ściśle związane ze zwycięstwem nad wrogami, a relacja Izrael–Egipt w Księdze Wyjścia zostanie wprost ukazana jako relacja stworzenie–antystworzenie i skutkować będzie „nowym potopem” zesłanym na wrogi naród. Idea, że zwierzęta symbolizują ludzi, a konkretniej, że domowe zwierzęta uosabiają Izraela, a dzikie jego wrogów, jest znana Biblii (np. Iz 5,29; Ez 34) i szeroko omówiona m.in. przez Mary Douglas w jej sławnej publikacji *Purity and Danger*. W tym duchu cytowany już badacz Księgi Rodzaju Paul Beauchamp widzi w Rdz 9,2–6 swoisty literacki midrasz, w którym zwierzęta w sensie dosłownym mają pewne znaczenie, ale zasadniczy obraz dotyczy społeczności ludzi i etyki relacji międzyludzkich⁴⁵⁷. Innowacyjnym elementem nowego stworzenia w Rdz 9 jest przemoc, zwłaszcza przeciw zwierzętom, a w konsekwencji przeciw wszystkim łamiącym reguły. Sam potop jest formą tak właśnie ukierunkowanej przemocy.

Zakaz przelewania krwi. Usankcjonowanie diety mięsnej prowadzi do legitymizacji agresji wobec zwierząt, ale nie wobec drugiego człowieka. Fragment Rdz 9,4–6 zawiera nacisk na tabu krwi. Krew jest święta, nie wolno jej przelewać poza wyznaczonymi warunkami, kiedy prawo na to pozwala. Krew zwierząt może być przelewana tylko w określony sposób, jeszcze większe ograniczenia dotyczą przelewania ludzkiej krwi. Milgrom sugeruje, że wylewanie krwi na ołtarz podczas składania ofiar służyło przebłaganiu za zabijanie zwierząt⁴⁵⁸. Choć wydaje się to interpretacją anachroniczną, szczególne tabu krwi i opór przed jej wylewaniem są wyraźnie widoczne w P i źródłowo stanowią

⁴⁵⁶ R. Murray, *The Cosmic Covenant. Biblical Themes of Justice, Peace, and the Integrity of Creation*, London: Sheed & Ward 1992, 95.

⁴⁵⁷ P. Beauchamp, *Création et fondation de la loi en Gn 1,1–2,4*, w: *Création dans l'Orient ancien. Congrès de l'ACFEB, Lille 1985*, Paris: Editions du Cerf 1987, 153–167. Zob. też M. Thiessen, *Gentiles as Impure Animals in the Writings of Early Christ Followers*, w: *Perceiving the Other in Ancient Judaism and Early Christianity* (WUNT 394), red. W. Grünstäudl i in., Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 19–32.

⁴⁵⁸ J. Milgrom, *Prolegomenon to Leviticus 17:11*, JBL 90 (1971) 149–156; tenże, *Leviticus 1–16*, 704–713.

przejaw respektu wobec życia, którego dawcą jest Bóg. Kiedy człowiek zarzyna zwierzę czy zabija drugiego człowieka, musi wiedzieć, że styka się z czymś, co jest bezpośrednią własnością Boga. Tabu krwi ma być znakiem respektu wobec tajemnicy życia⁴⁵⁹. Życie i krew stają się synonimami, co pokazuje świetnie werset 9,5: *Upomnę się o krew... upomnę się o krew... upomnę się o życie...*⁴⁶⁰. Werset 6 znów powraca do motywów stworzenia. Uzasadnienie obrony życia ludzkiego daje formuła: *bo człowiek został stworzony na obraz Boga* (Rdz 9,6c). Podkreślona jest szczególna wartość ludzkiego życia, zwierzęcego nie⁴⁶¹. Stworzenie na obraz Boży staje się uzasadnieniem zakazu morderstwa. Wiemy już, że idea obrazu Boga oznacza uczynienie człowieka reprezentantem Jego obecności na ziemi. Zatem pozbawienie życia drugiego człowieka to nie tylko targnięcie się na boską własność (Bóg posiada całe życie, ono należy do Niego), ale w jakimś sensie na Niego samego. Tak rozumiana wartość ludzkiego życia zostaje poddana ochronie prawnej: *Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga* (w. 6).

Autor kapłański redukuje tu przepisy prawne do minimum, niemal do zera. Całe bowiem prawodawstwo Izraela wiąże z Mojżeszem i Synajem. Bóg po potopie nie żąda wiele: ustanawia zakaz spożywania krwi, zakaz morderstwa i nakazuje rozmnażanie się, jako że ziemię trzeba na nowo zaludnić. Użyty oprócz formuły *פרו ורבו* rdzeń *שרץ* (mnożyć się, roić się) podkreśla dobitniej potrzebę wykładniczego wzrostu, jako że już rozdział później – w Rdz 10 – kapłańska tablica narodów zakłada, że ziemia jest zaludniona. Ten sam nacisk i ten sam rdzeń *שרץ* pojawi się w Wj 1,7 (P), znów na wyrażenie pilnej potrzeby realizacji błogosławieństwa stworzenia, gdyż ponownie z jednej rodziny ma powstać wielki naród. Obie sytuacje pokazują, że tak nagły wzrost jest daleki od normalnej sytuacji biologicznej i wynika ze szczególnego Bożego błogosławieństwa.

⁴⁵⁹ M. Vervenne, 'The Blood is the Life and the Life is the Blood'. *Blood as Symbol of Life and Death in Biblical Tradition* (Gen. 9,4), w: *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, red. J. Quaegebeur, Leuven: Peeters 1993, 451–470.

⁴⁶⁰ Krew jest dla starożytnych siedliskiem życia (obserwacja natury: upływ krwi oznacza śmierć) i tylko Bóg jako jego Dawca ma do niej prawo. W związku z tym wielokrotnie – także w Nowym Testamencie (Dz 15,29; 21,25) – powraca kategoryczny zakaz jej spożywania, w samym Pięcioksięgu jeszcze siedmiokrotnie (Kpł 3,17; 7,26–27; 17,11–14; 19,26; Pwt 12,16,23–25; 15,23).

⁴⁶¹ G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, 193n.

Wskazane motywy wiodą czytelnika Rdz 6–9 w głąb relacji pomiędzy kreacją a potopem rozumianym jako odnowione, choć nie skopiowane jeden do jednego stworzenie. Kara hekatombi już nie będzie zagrażała ziemi, stwórcza moc Boża już nie zwróci się przeciwko własnemu dziełu, a zło nie będzie już karane zagładą wszystkiego i powrotem do chaosu. Kara potopu nie zmienia człowieka – pozostanie on taki sam przed nim i po nim – za to zmienia Boga. Zmienia się Jego postawa i decyzje wobec stworzenia. Wydaje się więc, że potop był potrzebny bardziej Bogu niż światu, co potwierdza (zależny) tekst niekapłański, wskazując, że ten sam powód, który w Rdz 6,5 stanowi rację zniszczenia ziemi i ludzkości – *usposobienie człowieka jest wciąż złe* – w 8,21 uzasadnia niezsyłanie kolejnego potopu: *Pan rzekł do siebie: Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem.* Bóg przekonał się, że karanie ludzkości potopem nic nie zmieni. Może to nastąpić przez zmianę relacji. Dlatego zawrze z człowiekiem przymierze.

Podsumowując, opowiadanie kapłańskie o potopie, choć ściśle naśladuje wątki stworzenia, przez co rozwija teologię kreacyjnej działalności Boga, przynosi dwie ważne innowacje w kwestii relacji: zmianę postawy Boga względem stworzenia oraz zmianę relacji między ludźmi i zwierzętami; te drugie mogą odtąd być zabijane dla mięsa i ofiar. Okazuje się, że w piśmie P dzieło stworzenia nie ogranicza się do początkowego momentu zaistnienia rzeczy, ale rozciąga się na etapy. Potop jest kolejnym wielkim etapem historii stwarzania – i nie ostatnim.

5. Sprawiedliwy Noe nowym Adamem

Pierwsza wzmianka o Noem w opowiadaniu o potopie pojawia się w Rdz 6,8: *Noego Pan darzył życzliwością.* Ta charakterystyka, należąca do materiału nP, różni się od tego, co znajdujemy w P: *Noe, człowiek prawy, wyróżnił się nieskazitelnością wśród współczesnych sobie ludzi; w przyjaźni z Bogiem żył Noe (6,9).* Autor niekapłański sugeruje bowiem, że wybór Boga jest subiektywny i nie kieruje się zewnętrznym kryterium, a uzależniony jest od Jego usposobienia. W materiale P jest inaczej: autor podkreśla konkretne cechy Noego, które sprawiają, że Bóg wybiera właśnie jego.

Egzemplaryczny charakter opisu Noego. W redakcji kapłańskiej Noego określają trzy cechy: sprawiedliwy (צדיק), nieskazitelny (תמים) i żyjący w zażyłości z Bogiem (את האלהים התהלך). Przymiotnik צדיק ma w Biblii bardzo różne odcienie, ale zasadniczo, zgodnie ze swym źródłosłowem, oznacza człowieka wewnątrznie spójnego, zintegrowanego (np. Rdz 20,4n), działającego zgodnie ze swą naturą (Pedersen). צדיק to koncepcja określonego porządku (Schmid). W odniesieniu do Boga oznacza mniej karanie za zło, a więcej pozytywne czyny zbawcze – raczej dar niż sankcję (von Rad, Koch)⁴⁶². Jednak wydaje się, że najbardziej istotnym aspektem terminu jest relacyjność. צדיק dotyczy właściwej relacji pomiędzy dwoma podmiotami. צדקה (sprawiedliwość) nie wskazuje na obiektywną normę rozumianą jako abstrakcyjna idea. W Biblii pojęcie sprawiedliwości i wynikające zeń postępowanie wpisane jest w kontekst relacji. Określenie kogoś jako צדיק odnosi się w pierwszym rzędzie do jego wspólnoty i aktualnej relacji partnerskiej. Ma ona w Biblii dwa wymiary: horyzontalny (wielorakie powiązania międzyludzkie: życie rodzinne, wspólnotowe i społeczne we wszystkich ich przejawach) oraz wertykalny (relacja z Bogiem, pielęgnowana zwłaszcza w ramach kultu). Sprawiedliwość jest zatem czynieniem zadość wymaganiom, jakie płyną z relacji, i sprowadza się do wierności jej – bardziej niż odnosi się do obiektywnej i abstrakcyjnej idei⁴⁶³. W kontekście potopu pisarz kapłański chce podkreślić, że Noe jest wzorem relacji, jaką człowiek może zawiązać z Bogiem⁴⁶⁴. Jakiego rodzaju jest to relacja i jak rozumie ją autor? Odpowiedź na to pytanie zbliży nas do zrozumienia kapłańskiej wizji człowieka jako stworzonego na obraz Boży i powołanego do relacji z Nim.

Istotną cechą tej relacji jest jej wymiar moralny i kultyczny. צדיק łącznie z תמים (drugim określeniem Noego) występuje w psalmach z tzw. liturgią bramy, wskazujących warunki uczestnictwa w kulcie świątynnym: *Kto będzie przebywał w Twym przybytku, Panie, kto zamieszka na Twojej świętej górze? Ten, który postępuje bez skazy (תמים), działa sprawiedliwie (צדיק), a w swoim*

⁴⁶² Szerzej zob. B. Johnson, צדיק, w: TWAT 6, 898–924, z bibliografią; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, 291–301.

⁴⁶³ W. Popielewski, *Miłosierny czy sprawiedliwy. Pytanie o Boga w świetle ST*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU*, red. M. Rosik, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2005 (= *Miłosierdzie a sprawiedliwość – pytanie o Boga w świetle Starego Testamentu*, „Studia Pelplińskie” 34 (2004) 33–50).

⁴⁶⁴ M. Clark, *The Righteousness of Noah*, VT 21 (1971) 261–280.

sercu mówi prawdę (Ps 15,1–2; por. też Ps 24,3–4). Pojawiają się tu w kontekście liturgii świątynnej te same terminy, którymi nasz autor opisuje Noego. Jest to ważna wskazówka co do rozumienia sprawiedliwości tego patriarchy w materiale kapłańskim: jest on wzorowo usposobiony do kontaktu (zwłaszcza kultycznego) z Jhwh. Kapłan i prorok Ezechiel w podobnych słowach określa właściwe usposobienie człowieka w relacji z Jhwh: jest to człowiek sprawiedliwy (צדיק), który czyni sprawiedliwość (צדקה), nie jada mięsa z krwią (por. Rdz 9,3), przestrzega prawa czystości (ואל אשה נדה לא יקרר), postępuje według przykazań Jhwh (בהקותי יהלך) itd. (Ez 18,5–9). Wiele z tych idei i terminów jest wspólnych tradycji kapłańskiej. Podkreślają one nie tylko wymiar etyczny, ale i rytualny bycia „sprawiedliwym”. Przeciwnieństwem sprawiedliwego jest bezbożnik (רשע), a oba pojęcia tworzą popularny meryzm (np. Ez 21,8; Ps 1,5.6). Warto zauważyć, że ani autor kapłański, ani w ogóle Pięcioksiąg nie obdarzają tytułem „sprawiedliwy” żadnej innej postaci⁴⁶⁵. To wyróżnia Noego wśród ludzkości czasów potopu oraz wśród innych bohaterów Tory.

Kontrast pomiędzy Noem a resztą ludzkości podkreśla sformułowanie: *był nieskazitelnym wśród współczesnych sobie ludzi* (תמים היה בדרתיו). „Bez skazy” (תמים) mocniej niż pierwszy termin nawiązuje do kultu świątynnego i w materiale P wprost wiąże się z prawem czystości i dostępu do sfery Jhwh, z uczestnictwem w liturgii. W pierwszej kolejności odnosi się do rzeczy, np. ofiary *nietkniętej, nienaruszonej, bez skazy* (Wj 12,5; 26,24; Kpł 1,3.10; 3,1.6; 4,3; 5,15.18.25 itd.), i oznacza integralność ciała (Wj 12,5; Kpł 1,3 itd.). Takie użycie terminu jest zarezerwowane niemal wyłącznie dla wskazania, że ofiara dla Jhwh ma być bez skazy, czyli bez uszczerbku fizycznego. W tym znaczeniu jest on istotny również dla kapłana Ezechiela (Ez 43,22.23.25; 45,18.23; 46,4^{2x}; 46,6.13). Jak widać, u Ezechiela użycie tego słowa jest skumulowane w opisie wizji nowej świątyni (Ez 40–48), a więc w kontekście kultu w sanktuarium. Zasadniczo תמים można rozumieć jako to, co nadaje się do złożenia w ofierze Bogu, gdyż przez swój brak ułomności czy uszczerbków fizycznych jest Mu miłe.

תמים dotyczy także osób (por. Pwt 18,13; Ez 28,15). Autor kapłański używa go w stosunku do dwóch kluczowych bohaterów Księgi Rodzaju – Noego i Abrahama (Rdz 6,9, 17,1) – dla opisanego ich integralności religijnej. Współcześni bibliści czują potrzebę wyabstrahowania z tego pojęcia aspektu czysto

⁴⁶⁵ Ł. Laskowski, *Motywy potopu*, 94.

moralnego, tłumacząc ׀מ׀י np. jako „nieskazitelny” zamiast „bez skazy”⁴⁶⁶. Jest to jednak pojęcie statyczne, oznaczające w pierwszej kolejności cechę fizyczną, mniej konkretny sposób postępowania, jak w przypadku dynamicznego ק׀ד׀. Kodeks świętości (H) ustala:

Przemów do Aarona tymi słowy: Nikt ułomny z twojego potomstwa w ich przyszłych pokoleniach nie będzie przystępował, aby składać w ofierze pokarm swojemu Bogu. Żaden człowiek, który ma skazę, nie może się zbliżyć – ani niewidomy, ani chromy, ani mający zniekształconą twarz, ani kaleka, ani ten, który ma złamaną nogę albo rękę, ani garbaty, ani niedorozwinięty, ani ten, kto ma bielmo na oku, ani chory na świerzb, ani okryty liszajami, ani ten, kto ma zgniecione jądra. Żaden z potomków kapłana Aarona, mający jakąś skazę, nie będzie się zbliżał, aby złożyć spalaną ofiarę Panu. On ma skazę – nie będzie się zbliżał, aby ofiarować pokarm swego Boga ... Nie będzie się zbliżał do ołtarza, bo ma skazę (Kpł 21,17–21.23).

Nieskazitelność to zatem cecha ciała kogoś zdolnego do sprawowania czynności kultycznych. To także trzymanie się z dala od nieczystości, które powodowały skażenie i zakaz wejścia w obręb świątyni. W opowiadaniu o potopie słowo ׀מ׀י znaczy nie tyle, że Noe nie grzeszył, ile że zachowywał integralność cielesną uzdatniającą go do zawiązania kultycznej relacji i trzymał się z daleka od nieczystości, tego, co tę relację uniemożliwia. Można by powiedzieć, że pierwsze określenie Noego ma wydźwięk bardziej etyczny, drugie bardziej kultyczny – choć będzie to uproszczenie, gdyż oba terminy mają w źródle P związek z kultem. Do idei przedstawienia Noego w P w kategoriach liturgicznych i konkretnie kapłańskich powrócę w następnym punkcie, gdy mowa będzie o nieoczywistej analogii między arką a sanktuarium Jhwh.

Trzecie określenie postawy Noego – ׀ת ׀א ׀ה ׀ה ׀ל ׀ך – jest hebrajskim idiomem, który tłumaczony dosłownie oznacza „chodził z Bogiem”, a jego sens wyrażają zwroty „żył w przyjaźni z Bogiem”, „prowadził życie z Bogiem” czy „trwał w zażyłej znajomości z Bogiem”⁴⁶⁷. Czasownik „chodzić” (׀ל) wiąże się w Biblii z zachowywaniem się czy postępowaniem w określony sposób

⁴⁶⁶ Nie tylko w języku polskim; podobną uwagę przedstawia A. Schellenberg, *More than Spirit*, 163.

⁴⁶⁷ F.J. Helfmeyer, ׀ל, w: TWAT 2, 422n. Stąd tłumaczenia takie, jak w Biblii Poznańskiej (*żył bogobojnie*) czy u S. Łacha (*chodził z Bogiem*), są nieściśle; szerzej zob. M. Piela, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2003, 114.

– w zależności od modyfikatorów (np. okoliczników) do niego dołączonych. W Rdz 6,9 pojawia się w formie *hitpael* (התהלך), wskazującej na znaczenie zwrotne (się, siebie), wzajemne (siebie nawzajem, ze sobą nawzajem) bądź powtarzalne (robić coś wielokrotnie, ciągle, stale). Wprowadza to odcień znaczeniowy „przechadzać się, chodzić ciągle, spacerować tam i z powrotem”, przez co nawiązuje do rzeczywistości rajskiej, gdy pierwszy człowiek przechadzał się z Bogiem po ogrodzie: *mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się* (מתהלך – imiesłów od התהלך) *po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru* (Rdz 3,8). To samo wyrażenie – również w *hitpael* – pojawia się w opisie Henocha (Rdz 5,22.24 P). Kolejne wyraźne nawiązanie autor P stosuje znów przy postaci Abrahama (Rdz 17,1): *אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים* – *Jestem El Szaddaj. Służ mi i bądź doskonały*. Abraham jest w materiale P określany tymi samymi słowami co Noe, obok bowiem czasownika התהלך pojawia się תמים. Obaj wyrastają w materiale kapłańskim na filary przedmowej historii zbawienia.

Wreszcie kapłański portret Noego charakteryzują czynności, które wykonuje bohater, a które sprowadzają się do skrupulatnego posłuszeństwa Bożym nakazom. Autor kilkakrotnie podkreśli tę postawę: *Rzekł Bóg do Noego: Ty zaś zbuduj sobie arkę z drzewa żywicznego* (Rdz 6,13–14). *I Noe wykonał wszystko tak, jak Bóg polecił mu uczynić* (Rdz 6,22). *Bóg przemówił do Noego tymi słowami: Wyjdź z arki wraz z żoną, synami i z żonami twych synów* (Rdz 8,15n). *Noe wyszedł z arki wraz z synami, żoną i z żonami swych synów* (Rdz 8,18). W opowiadaniu Noe nie jest decydentem czy sprawcą zdarzeń, jak to ma miejsce w innych epickich opowieściach o bohaterach, także w pozabiblijnych mitach o potopie. Raczej ukazany jest jako pozbawiony autonomii wykonawca woli Bożej. Autor P nie charakteryzuje go inaczej, jak tylko w kontekście wierności Bogu, pozostałe jego cechy osobiste nie mają znaczenia. Także inne, zwłaszcza nieortodoksyjne epizody z życia Noego są pominięte. Bohater wypełnia rozkazy Boga, który jest jedynym prawdziwym aktorem opowiadania. Przez cały czas Noe pozostaje niezmiennie gotów wcielić w życie wolę Bożą bez sprzeciwu, podobnie jak jego późniejszy odpowiednik Abraham. Pomimo dramatycznej natury Bożych poleceń nie protestuje. Czy będzie chodzić o zabicie własnego syna, czy o zagładę ludzkości, jest posłuszny. Osobiste uczucia Noego są nieobecne, tak iż wydaje się, że brak mu własnej woli. Nie sprzecza się jak Hiob, nie targuje się jak Abraham o Sodomę. W P wydaje się jedynie

przykładem, *exemplum* pozbawionym indywidualnej osobowości – i gdyby nie opisy nP o złożeniu ofiary, zasadzeniu winnicy czy upiciu się, taką bezbarwną postacią by pozostał.

Jak zauważył Wenham i inni, werset charakteryzujący Noego (Rdz 6,9) jest istotny dla zrozumienia narracji o potopie⁴⁶⁸. Noe jest tu ukazany jako człowiek doskonały, wzór bycia boskim obrazem i kapłanem świata. Autor poprzez taką charakterystykę tworzy zamierzony kontrast między bohaterem a jego pokoleniem. *היה בדרתיו* wskazuje, że Noe jest antytezą ludzkości swojego czasu⁴⁶⁹. Literacką strategią kontrastu narrator osiągnął przez zabieg przeciwstawienia trzech negatywnych określeń ziemi przed potopem trzem pozytywnym określeniom Noego: Noe był sprawiedliwy, a ziemia pełna bezprawia, Noe był bez skazy, a na ziemi panowało zepsucie, Noe chodził z Bogiem, a ludzie wybierali drogi zła⁴⁷⁰. Kontrast ten dopełnia zderzenie jednostki ze zbiorowością; autor przeciwstawia postać jedyne go sprawiedliwego całej grzesznej ludzkości (כל בשר; 6,12.13.17.19; 7,21; 9,11.15^{2x}.16.17). Jaki jest nieoczywisty cel stworzenia takiego bipolarnego obrazu i takiej prezentacji postaci Noego?

Noe nowym Adamem. Jeśli potop jest nowym stworzeniem, rozsądnie będzie założyć, że Noe gra rolę pierwszego człowieka, i przy dokładniejszej analizie ta teza okazuje się zasadna. Widzieliśmy, że w charakterystyce Noego pojawia się ciąg odniesień: Henoch – Noe – Abraham. Sekwencja ta sięga wstecz nie tylko do postaci Henocha, ale do samego Adama. Choć bohater potopu jest scharakteryzowany jak Henoch, nie został zabrany do Boga. Pozostał na ziemi, by jako nowy człowiek rozpocząć kolejny etap dziejów ludzkości. Noe w tym etapie historii jest nowym Adamem, obrazem pierwszego człowieka. Tak jak Adam otrzymuje identyczne Boże błogosławieństwo oraz nakaz, by był płodny i się mnożył. Świat znowu jest pusty i Noe ma w nim zająć miejsce pierwszego człowieka, będąc źródłem i początkiem całej ludzkości. Podobnie jak Adam, Noe otrzymuje władzę nad stworzeniem i konkretnie nad zwierzętami. Otrzymuje także przepisy dotyczące tego, co może lub czego nie może jeść, regulacje co do diety, a stosunkowo rzadkie słowo *אכלה* występujące w Rdz 1,29.30 oraz 6,21 i 9,3 jeszcze umacnia tę analogię.

⁴⁶⁸ G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, 128; K.A. Mathews, *Genesis 1–11:26*, 317–319.

⁴⁶⁹ J.M. Cohen, *Be-Dorotav. Noah's 'Generations' in Light of Antediluvian Longevity*, JBQ 41 (2013) 187–190.

⁴⁷⁰ M. Wilk, *Od popiołu do ognia*, 59.

Dalsze dzieje obu bohaterów, opisane jako תולדת, rozpoczną się od genealogii ich trzech synów: Kaina, Abla i Seta (Rdz 5) i odpowiednio Sema, Chama i Jafeta (Rdz 10)⁴⁷¹. Ciekawe też, że według kapłańskiego rozkładu pokoleń w Rdz 5 Noe urodził się jako pierwszy człowiek po śmierci Adama (przypomnijmy, że umierając, Adam miał 930 lat; Rdz 5,5). Noe jako potomek Adama, pierwszy narodzony po jego śmierci, wiąże stare z nowym. Jest tu ukazany nie jako sprawiedliwy ratujący świat⁴⁷² (jak Hiob wstawiający się za przyjaciółmi, Mojżesz wstawiający się za Izraelem czy Sługa Pański u Deutero-Izajasza), bo świat zginie, ale jako gwarancja kontynuacji rodzaju ludzkiego, odnowiciel ludzkości, nowy pierwszy człowiek, nowy Adam. Jeżeli kosmos ma zostać zniszczony, a potem przywrócony do swego pierwotnego kształtu, to w roli głównej nowego stworzenia powinien wystąpić ktoś wyjątkowy, na wzór pierwszego człowieka. Zadanie to wypełni Noe. W porównaniu z pierwszym Adamem (ludzkością) wydaje się, że potencjał bohatera potopu, aby bronić Bożego zaufania do człowieka, jest nawet większy. Jego charakterystyka wskazuje, że plan odnowienia może się udać. Przyszłość stworzenia wydaje się pewna z człowiekiem, który wyraźnie różni się od swych przodków (Adam, Kain, Lamek) z jednej strony, a następców z drugiej (Cham, Kanaan), z których wszyscy w ten czy inny sposób uosabiają przemoc. Jest on wcieleniem nowego posłusznego Adama, obrazu Boga, którego postawa dobrze wróży stworzeniu.

Noe – Adam *redivivus* – reprezentuje połączenie między prehistorią i historią, czasem sprzed potopu i po nim. Urodził się za dni מַמְסָרָה i שְׁפָרָה, przemocy i skażenia. Przeżył antykreację świata, a wychodząc z arki, wkroczył w rzeczywistość, którą znamy dziś. Jest to świat, w którym przemoc jest trwale obecna, w związku z czym potrzebuje on prawa. Choć czytelnik zna zakończenie opowieści, scenariusz musi zostać odegrany do końca. Wspólnota Izraela musi zostać pouczona przez gorliwego kapłana, dlaczego stworzenie, przymierze, a następnie prawo są kluczowe dla przetrwania świata.

⁴⁷¹ Podobnie będzie z kolejną wyróżnioną postacią, Abrahamem: *Gdy Terach miał siedemdziesiąt lat, urodzili mu się synowie: Abram, Nachor i Haran* (Rdz 11,26 P).

⁴⁷² Wbrew temu, jak postać Noego interpretuje Ł. Laskowski, *Motywy potopu*, 96.

6. Arka Noego kosmiczną świątynią

O ile opis potopu jako nowego stworzenia jest motywem znanym i przynajmniej w uproszczonej formie obecnym w dyskursie naukowym, o tyle przedstawienie arki jako kosmicznej świątyni zupełnie umyka uwadze badaczy. Fragment Rdz 6,14–22 to jedyny poza opowiadaniem o sanktuarium rozwinięty kapłański opis budowli fizycznej. Pojawia się w miejscu nieprzypadkowym, w trakcie nowego stwarzania, a jak już wiemy, w P temat stworzenia i sanktuarium splata się silnymi wzajemnymi zależnościami. To prowokuje, by przyjrzeć się bliżej temu niewielkiemu tekstowi.

Opis budowli w Rdz 6,14–22 – typowy przykład kapłańskiego stylu literackiego – wyróżnia się aż dwunastokrotnym użyciem słowa תבה, „arka”. Termin ten jest dość jednoznaczny. Na 28 wystąpień w Biblii hebrajskiej aż 26 razy pojawia się w Rdz 6–9 i dotyczy czasów Noego, poza tym został użyty tylko w Wj 2,3.5 na oznaczenie koszyka, w którym matka Mojżesza próbuje ocalić mu życie. Jest więc ewidentnie zarezerwowany dla arki Noego, a użycie go w Wj wydaje się świadomym nawiązaniem do niej, gdyż ratuje ona głównego bohatera z topieli wodnej⁴⁷³. Jeśli chodzi o kształt arki, szczegóły opisu wskazują, że jest to nie tyle o łódź, ile rodzaj skrzyni z przegrodami⁴⁷⁴; תבה oznacza jakiegoś rodzaju skrzynię, ale bardzo partykularne wykorzystanie tego słowa w Biblii nie pozwala na dalej idące wnioski.

Wymiary arki są podawane w łokciach i w przeliczeniu na metry wynoszą: ok. 150 m długości, 25 m szerokości i 15 m wysokości⁴⁷⁵. Arka Noego to zatem ogromna skrzynia, prostopadłościan z trzema poziomymi przegrodami (Rdz 6,16), wielkości połowy Titanica. Oczywiście trudno sądzić – wbrew fizycznym rekonstrukcjom kreacjonistów z pasa biblijnego w USA – że w głębokiej

⁴⁷³ M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wyjścia*, Kraków: Wydawnictwo eSPe 2011, 99–101.

⁴⁷⁴ Podobnie jest w eposie o Gilgameszu, gdzie wymiary i charakterystyka arki odpowiadają kwadratowej skrzyni, choć nazwana jest ona statkiem (*elippu*). Także w języku staroegipskim słowo to oznacza skrzynię.

⁴⁷⁵ Łokieć w starożytności był miarą długości (np. 2 Krn 3,3), którą wyznaczała odległość od stawu łokciowego do końca środkowego palca; liczył ok. pół metra (52,5 cm); zob. *Biblia i jej historia. Stary Testament*, red. E. Galbiati, tłum. K. Stopa, Kraków: WAM / Ząbki: Apostolicum 2002. Chodzi o tzw. łokieć dłuższy/królewski wtedy używany (szczególnie w opisach świątyń). G. Ricciotti przyjmuje jednak, że używano wtedy tzw. łokcia mniejszego (45 cm) (G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, tłum. Z. Rzeszutek, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1956, 214).

starożytności ktoś mógł zbudować wielokondygnacyjną łódź tak olbrzymich rozmiarów. Przy ówczesnym rozwoju techniki nie było to możliwe. Podobnie nierealnie wielka jest łódź Utnapisztima z eposu o Gilgameszu: to sześcian o boku 120 łokci (10 *nindanu*), czyli ok. 60 metrów, podzielony na siedem poziomych kondygnacji, z dziewięcioma przegrodami na każdym poziomie⁴⁷⁶.

Intrygujące wymiary arki Nogo przykuwają uwagę badaczy, jednak ich wyjaśnienia są mało satysfakcjonujące. Zdaniem jednych, liczby te mają służyć pokazaniu ogromu konstrukcji zdolnej pomieścić wszystkie gatunki zwierząt i nie wydają się kryć jakiegoś dodatkowego istotnego znaczenia. Dla innych są na tyle przesadzone i nierealne, że muszą mieć jakiś sens symboliczny. Jeszcze inni przeciwnie, przywołują rozmiary i kształt arki Utnapisztima celem wykazania, że opis biblijny służy ich urealnieniu i odmitologizowaniu. To apologetyczne podejście znajdziemy np. u André Parrota, dla którego opis biblijny „se rapprochent beaucoup plus de la nautique moderne”, podczas gdy babiloński statek „beaucoup moms apte à une vraie navigation”⁴⁷⁷. Także Raphael Patai wskazywał, że w przeciwieństwie do „huge cube” w eposie o Gilgameszu, arka Noego była znacznie bardziej „shipshape”: „relations between the length, width, and height of Noah’s ark (30:5:3) are such as might be observed in ancient times at any seaport in which war galleys might be seen”⁴⁷⁸. Zgodnie z tą interpretacją, tradycja biblijna jest bardziej technologiczna i racjonalna, stąd bardziej wiarygodna. Ostrożność wobec takich wyjaśnień każe zachować kontekst, gatunek literacki, jaki reprezentuje podanie o potopie, oraz zamysł kapłański. Dla autora P nie stanowi problemu, że ludzie żyją po tysiąc lat, woda zalewa całą ziemię, Noe gromadzi i umieszcza w skrzyni zwierzęta z całego świata, który zostaje ponownie zaludniony z jednej rodziny i jednej pary zwierząt – zatem przypisywanie temu opowiadaniu racjonalizacji być może więcej mówi o czytelniku niż o samym tekście. Do tego mamy tak mało danych

⁴⁷⁶ Gilgamesz XI 57–63. Tłumaczenie i opracowanie anglojęzyczne: A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, t. I–II, Oxford: Oxford University Press 2003. Tłumaczenie i opracowanie polskie: R. Stiller, *Gilgamesz*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1967. Najnowszy przekład na język polski wraz z komentarzem: A. Tronina, *Epos o Gilgameszu (sa naqba imuru)* (Teksty starożytnej Palestyny, Syrii i Mezopotamii 2), Mogilany: The Enigma Press 2017.

⁴⁷⁷ A. Parrot, *Bible et archéologie*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1970, 50. Podobnie wcześniej J.F. Armstrong, *A Critical Note on Genesis VI 16a*, VT 10 (1960) 331.

⁴⁷⁸ R. Patai, *The Children of Noah. Jewish Seafaring in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press 1998, 4n.

na temat techniki i estetyki marynistycznej w starożytnym Izraelu, że dużą śmiałością jest doszukiwanie się w opisie realizmu. Rozstrzyganie szczegółów budowy arki z perspektywy marynistyki i szkutnictwa może być nadużyciem także z tego względu, że silniejsze od odzwierciedlenia realnych konstrukcji jest tu powiązanie opisu P z pozabiblijnymi statkami-arkami, które ratowały bohaterów mezopotamskich mitów. W takiej sytuacji statek zawsze powstaje nie z pomysłu człowieka, ale z podpowiedzi bóstwa, pojawiają się dokładne instrukcje co do jego budowy. Arka Noego w P wpisuje się w ten topos literacki, mając Boga za pomysłodawcę i głównego architekta. Podobnie pewne szczegóły techniczne, zdaniem badaczy, wskazują na elementy nieznanne w Izraelu i wydają się nawiązywać do tych spotykanych w opisach mezopotamskich⁴⁷⁹. Dla przykładu, trudny termin techniczny רֹחַב (*hapax legomenon*), tłumaczony jako okno bądź otwarcie dachu od góry, bądź nakrycie przepuszczające światło, bądź jeszcze inaczej, może pochodzić z babilońskiego lub kananejskiego kręgu kulturowego⁴⁸⁰. Na razie pozostawmy intrygujący temat architektury arki – do tego wątku wrócę za chwilę.

Chociaż w kwestii budowy arki Noego badacze sięgają słusznie po paralele pozabiblijne, kontekst własny materiału kapłańskiego umyka ich uwadze. Tymczasem oprócz oczywistych odniesień do Gilgamesza opis statku Noego w P nawiązuje do budowy sanktuarium Jhwh na pustyni (Wj 25–40). Spostrzeżenie to poczyniłem już dziesięć lat temu, gdy szczegółowo analizowałem teksty o sanktuarium. Pisałem wtedy: „Budowa arki wyraźnie koresponduje w wymowie teologicznej z budową Mieszkania na pustyni, tak jak obie korespondują z hymnem o stworzeniu (Rdz 1)”⁴⁸¹. Budowa arki przebiega według tego samego schematu co budowa sanktuarium na pustyni. Oto główne analogie. Najpierw Bóg objawia się wybranemu bohaterowi (Noe/Mojżesz)

⁴⁷⁹ D.T. Potts, *Mesopotamian Civilization. The Material Foundations*, Ithaca: Cornell University Press 1997, 130–132; E. Noort, *The Stories of the Great Flood. Notes on Gen 6:5–9:17 in Its Context of the Ancient Near East*, w: *Interpretations of the Flood*, red. F.G. Martínez, G.P. Lutikhuisen, Leiden: Brill 1998, 9.

⁴⁸⁰ Termin pokrewny hebrajskiemu רֹחַב pojawia się w tekstach kananejskich i babilońskich, gdzie oznacza dach albo okno, jednak są to znaczenia metaforyczne. W dokumentach mówi się o dachu dnia, czyli o słońcu albo zwieńczeniu niebios. Jeśli biblijne רֹחַב tłumaczymy jako dach, to musimy być świadomi, że przechodzimy od metafory do sensu dosłownego. Tymczasem znaczenie słowa ewoluuje zazwyczaj w przeciwnym kierunku: od dosłownego do symbolicznego. Dlatego inni proponują, by termin רֹחַב rozumieć jako okno arki (tak już Wulgata). Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć tę kwestię; zob. np. C. Westermann, *Genesis 1–11*, 420n.

⁴⁸¹ M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, 87.

i przemawia do niego (formuła ... ויאמר אלהים אל/ל – Rdz 6,13 i np. Wj 30,34). Następnie nakazuje budowę (czasownik עשה – Rdz 6,14 i Wj 25,8), po czym daje szczegółowe instrukcje co do elementów konstrukcyjnych i dokładnych wymiarów. Pojawiają się te same zwroty: łokcie (אמה), długość (ארך), szerokość (רחבה), wysokość (קומתה) i inne.

- Rdz 6,14n: *Ty zaś uczyni sobie (עשה לך) arkę z drzewa żywicznego (עצי גפר), uczyni w arce przegrody i powlecż ją smołą wewnątrz i zewnątrz. A oto, jak masz ją wykonać: długość (ארך) arki – trzysta łokci, pięćdziesiąt łokci jej szerokość (רחבה) i wysokość jej (קומתה) – trzydzieści łokci (אמה).*
- Wj 25,8.10: *I uczynią Mi (עשו לי) święty przybytek, abym mógł zamieszkać pośród nich. I uczynią arkę z drzewa akacjowego (עצי שטים); jej długość (ארך) będzie wynosiła dwa i pół łokcia; jej wysokość (קומתה) półtora łokcia i jej szerokość (רחבה) półtora łokcia (אמה).*

Bóg daje instrukcje co do architektury, wymiarów, a nawet materiałów (... עצי – st. constr.), którymi w obydwu przypadkach będzie drewno; zwraca też uwagę, że arkę Noe ma uczynić s o b i e (עשה לך), natomiast przybytek ma być uczyniony P a n u (עשו לי). Są to jedyne dwa opowiadania w materiale kapłańskim, w których pojawiają się te cechy. Scan McEvenue, który szczegółowo analizował styl P, zauważył ten sam szczególny układ prezentacji terminów technicznych w obu tekstach:

... trzy równoległe zdania nominalne z podaniem wymiarów w kolejności: najpierw długość, potem szerokość, na końcu wysokość; z dodaniem do każdego najpierw konkretnej liczby, a potem jednostki miary (łokieć), następnie wymiar główny, a później podmiot lub sufiks odnoszący się do podmiotu. Taki układ – oprócz opisu arki Noego – występuje siedem razy w opisie budowy świątyni i pałaców Salomona (1 Krl 6,2.3.20; 7,2.15.23.27) i aż osiem razy w opisie budowy sanktuarium na pustyni (Wj 25,10.17.23; 26,2.8.16; 27,1; 28,16)⁴⁸².

Zarówno w opisie arki, jak i przybytku Bóg szczegółowo objawia, co, jak i z czego ma być zbudowane. Choć w przypadku statku Noego nie ma wzmianki o boskim wzorcu (תבנית), jego projekt także zostaje objawiony i podyktowany przez Boga.

Wspominałem już, że na starożytnym Wschodzie motyw boskiego planu co do budowy świątyni jest szeroko poświadczony. Zainteresowane nią bóstwo

⁴⁸² S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 45.

objawiało miejsce i dyktowało plan świątyni, łącznie z wymiarami oraz szczegółami architektury i wyposażenia. W ten sposób sanktuarium i kult uzyskiwały legitymizację ze strony niebios. Tu taką formą boskiej instrukcji może poszczycić się statek-arka, gdyż *Noe uczynił wszystko tak, jak nakazał mu Bóg, tak uczynił*. Formuła wypełnienia nakazu znów jest identyczna z tą na końcu perykopy o sanktuarium:

- Rdz 6,22: עשה כן עשה – *Noe uczynił wszystko tak, jak nakazał mu Bóg, tak uczynił*;
- Wj 40,16: ויעש משה ככל אשר צוה יהוה אתו כן עשה – *Mojżesz uczynił wszystko tak, jak nakazał mu Pan, tak uczynił*.

Choć P zawiera wiele powtarzanych zdań i fraz, rzadko kiedy odwzorowanie jest tak dokładne. Zgodnie z przyjętą przeze mnie delimitacją podstawowego materiału kapłańskiego, formuła ta pojawia się po raz pierwszy w Rdz 6,22, potem jedynie w skróconej wersji, a ostatni raz, znów w pełnym brzmieniu (z dodaniem כן עשה), występuje w Wj 40,16. Wydaje się więc zasadne przyjęcie hipotezy, że opis budowy arki jest w źródle P stylizowany według opisu budowy przybytku. Gdy dodamy do tego fakt, że wersja nP nie zawiera w ogóle opisu budowy arki, to kapłański fragment i jego funkcja okazują się oryginalną koncepcją P. Zbiór podobieństw między opisami arki i sanktuarium dopełnia ta sama, specjalna dla P data – Nowy Rok.

- Rdz 8,13: *W sześćset pierwszym roku, w miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca (ויהי בראשון באחד לחוד) wody wyschły na ziemi. I Noe zdjął dach arki.*
- Wj 40,17: *Dnia pierwszego miesiąca pierwszego (ויהי בחדש הראשון באחד) roku drugiego wzniesiono przybytek.*

Zauważony związek skłania do pytania o to, jaka dystynktywna idea kapłańskiego autora kryje się za dziejami potopu i stylizowaniem arki na świątynię. Wiemy już, że kieruje nimi teologia stworzenia i nowego stworzenia, ale czy jest jakiś cel upodobnienia opisu budowy arki do budowy sanktuarium? Jeśli tak, to jaki? Z pomocą przychodzą te pojedyncze badania literatury mezopotamskiej, w których dostrzeżono związek arki Utnapisztima z zigguratem, centralną świątynią babilońską. Cenne w tym kontekście jest studium Stevena Hollowaya na temat związków pomiędzy statkiem z eposu o Gilgameszu

i starowschodnią koncepcją świątyni⁴⁸³. Zdaniem badacza, arka Utnapisztima była konceptualizowana zgodnie z wyobrażeniem babilońskiego zigguratu. Píše on: „The mythological ark of Utnapishtim was intended to symbolically represent a ziggurat or, the ark is the architectural embodiment of the cosmic mountain, that is to say, a ziggurat”⁴⁸⁴. Według niego, arka z babilońskiego eposu jest typem ogromnego żeglującego zigguratu. Jego spostrzegawcza analiza rzuca światło na opis arki Noego w kontekście podobieństwa do opisu przybytku. Egzegeta uważa, że

dimensions and design of Noah's ark correspond in a general fashion to those of the Solomonic temple, and that the story of Noah's ark is a vignette of the cosmic temple, expressing at one and the same time patterns common to the ancient Near East and traditions specific to the religion of Judah⁴⁸⁵.

W mniemaniu Hollowaya, skoro arka w eposie o Gilgameszu wzorowana jest na świątyni babilońskiej i włącza do opowiadania teologię sanktuarium, to arka Noego być może odwzorowuje świątynię jerozolimską⁴⁸⁶. Tymczasem w moim przekonaniu silniejsze od odniesień do świątyni Salomona są nawiązania do sanktuarium Jhwh i przedstawienie arki jako pływającego przybytku. Sam Holloway zauważa, że związki arki ze świątynią jerozolimską bazują na jej wyidealizowanej wizji⁴⁸⁷. A gdzie szukać lepszej idealizacji świątyni Salomona, jak nie u autora kapłańskiego i w jego opowiadaniu o sanktuarium pustyni?

Jeśli arka Utnapisztima kształtem nawiązuje do kwadratowego u podstawy zigguratu, to czy arka Noego odsyła istocie ten sam sposób do przybytku? W istocie tak jest. Arka to prostokątna skrzynia o wymiarach 150 × 25 × 15 m, przez co bardziej przypomina budowlę niż jednostkę pływającą. Opis sanktuarium Jhwh również wskazuje na wydłużony prostopadłościan, budynek o rozmiarach 15 × 5 × 5 m. Kształt taki jest typowy dla świątyni starożytnych epoki brązu, należy do typu architektonicznego *Langbau*: prostokąt

⁴⁸³ S.W. Holloway, *What Ship Goes There. The Flood Narratives in the Gilgamesh Epic and Genesis Considered in Light of Ancient Near Eastern Temple Ideology*, ZAW 103 (1991) 328–355. Podobnie C.D. Crawford, *Noah's Architecture. The Role of Sacred Space in Ancient Near Eastern Flood Myths*, w: *Constructions of Space IV. Further Developments in Examining Ancient Israel's Social Space* (LHB.OTS 569), red. M.K. George, New York: T&T Clark 2013, 1–22.

⁴⁸⁴ S.W. Holloway, *What Ship Goes There*, 338.

⁴⁸⁵ Tamże, 348.

⁴⁸⁶ Tamże, 348n.

⁴⁸⁷ Tamże, 329.

z centralnym wejściem na krótszym boku. W Biblii jest to jedyny ortodoksyjny plan architektoniczny świątyni. Tak zbudowany jest przybytek, tak samo świątynia Salomona, druga świątynia po niewoli babilońskiej oraz ta z czasów Heroda Wielkiego⁴⁸⁸. Także inne sanktuaria izraelskie miały formę *Langbau*. Tu powróć do kwestii wymiarów arki, które zastanawiają badaczy. W kontekście dostrzeżonej stylizacji arki na sanktuarium można założyć, że kształt statku Noego nie służył racjonalizacji, ale teologizacji. Jego architektura jest zmodyfikowana w stosunku do mitu babilońskiego – autor P zamiast szczęścia opisyje prostopadłościan – ale nie po to, by uczynić opis bardziej wiarygodnym. Znacznie bardziej niewiarygodne elementy opowiadań nie budziły sprzeciwu starożytnych słuchaczy. Modyfikacja wymiarów arki wynika raczej z dostosowania jej do wyglądu świątyni: przybytku zamiast zigguratu. Arki nie odpowiadają sobie kształtem, za to doskonale korespondują znaczeniem tego kształtu. Obie są pływającymi sanktuariami. Jeśli afiliacja arki i świątyni jest poprawna, to porównywane tradycje przedstawiają ekwiwalentne zjawiska, a nie polemikę czy próbę demitologizacji. Różne konstrukcje ark wyrażają różne architektoniczne warunki i postrzeganie świętej przestrzeni.

Opis arki Noego nie odzwierciedla konstrukcji zgodnej z tym, co wiemy o starożytnych statkach. Autor wymienia drzwi (i okna?), co jest nietypowe dla statku, ale normalne w kontekście budynku. Już Westermann zauważył, że określenie „drzwi arki” nie pasuje do łodzi, a odpowiada budowli lądowej: „This sentence tells us very clearly that the ark that Noah is to construct is not a ship. The door is mentioned here because the entrance into and exit from the ark form important stages in the narrative”⁴⁸⁹. Wymiary i architektura arki Noego nie wydają się służyć jej urealnieniu, ale mogą wynikać z optyki autora kapłańskiego, który był uważnym studentem literatury mezopotamskiej i przepracowując kolejny jej topos, opisuje arkę Noego jako skompresowaną kosmiczną świątynię. Najpierw świątynią Boga był świat, co autor ukazał w monumentalnym poemacie o stworzeniu. Teraz, w sytuacji gdy świat ma

⁴⁸⁸ Dane pochodzą głównie z Biblii, włączając w to wizję świątyni u Ezechiela (Ez 40–48). Archeologia nie dostarczyła nam jak do tej pory żadnych szczególnych odkryć w kwestii wymiarów świątyni jerozolimskiej (ze względu na brak możliwości prowadzenia regularnych prac archeologicznych na wzgórzu świątynnym zarządzanym przez muzułmański zarząd Meczetu Skały), poza ogólną konstatacją, że jej fundamenty nie mogły sięgać dalej niż sztuczna platforma świątyni Heroda.

⁴⁸⁹ C. Westermann, *Genesis 1–11*, 421.

zostać zniszczony, kosmiczna świątynia kurczy się do wymiarów arki. Statek staje się na czas powodzi minikosmosem, miniświatem z ludźmi, zwierzętami, suchą powierzchnią, po której można stąpać, i przestrzenią do życia. A skoro świat jest kosmicznym sanktuarium, to na czas destrukcji zachowany przez Boga miniświat stanie się też minisanktuarium.

Wreszcie w przybytku musi być obecny kapłan. Jeśli wrócimy do charakterystyki Noego jako człowieka sprawiedliwego (צדיק) i bez skazy (תמים), to nietrudno wykazać, że w P są to cechy kapłana. Wzorowo usposobiony do kultu Jhwh (צדיק), czysty i bez fizycznej ułomności (תמים), zgodnie z tym, co rozporządza kapłańskie prawodawstwo dotyczące służby świątynnej, może służyć Bogu w tymczasowym minisanktuarium do czasu, gdy świat zostanie na nowo stworzony. O ile inni bohaterowie mitycznego potopu są najczęściej królami, Noe jawi się bardziej jako kapłan niż władca, sługa boży, który administruje arką jak kapłan świątynią.

Na końcu wskażę na bardzo ciekawe znalezisko, mogące wesprzeć wniośki tego punktu. Niedawno odkryty (1994) i opublikowany w ostatnich latach (2007) tekst akadyjski z Ugarit oznaczony jako RS 94.2953 jest najprawdopodobniej ugarycką wersją opowiadania o potopie⁴⁹⁰. Tekst jest mocno uszkodzony, liczy jedynie 14 linijek, które opowiadają w pierwszej osobie, jak bóg Ea ukazał się narratorowi i rozkazał mu użyć narzędzi do wykonania okna (*aptu*) na szczycie konstrukcji, którą ten budował; narrator wykonał polecenia bóstwa. Wydawca znaleziska, Daniel Arnaud, nieświadom innych paraleli, określił tekst jako opis budowy świątyni Baala znanej z ugaryckiego cyklu Baala. Nazwał go więc „La construction du temple de Baal”⁴⁹¹. Jednak kolejni badacze na podstawie alternatywnej rekonstrukcji tłumaczenia wykazali, że jest to najprawdopodobniej unikalna ugarycka wersja mitu o potopie z zachowanym fragmentem o budowie arki⁴⁹². Jeśli tak jest, to oznacza, że także w Ugarit, a więc bardzo blisko Izraela, mit o potopie wchodził w skład literackiej trady-

⁴⁹⁰ D. Arnaud, *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936–2000) en sumérien, babylonien et assyrien* (Aula Orientalis supp. 23), Barcelona: AUSA 2007, 201n i tabliczka XXIX. Jego analiza na s. 16, 42n. Tak też G. del Olmo Lete, *Una 'ventana' en el templo de Baal*, „Aula Orientalis” 26 (2006) 177–188.

⁴⁹¹ Tak też za nim G. del Olmo Lete, *Una 'ventana'*, 177–188.

⁴⁹² A. Cavigneaux, *Les oiseaux de l'arche*, AO 25 (2007) 319n, oraz A.R. George, *The Gilgamesh Epic at Ugarit*, AO 25 (2007) 254. Tak też G. Darshan, *The Calendrical Framework of the Priestly Flood Story in Light of a New Akkadian Text from Ugarit (RS 94.2953)*, JAOS 136 (2016) 509–511.

cji; potwierdza się też pośrednio teza, że opisy budowy świątyni i budowy arki zlewają się w ideę statku-sanktuarium.

Dla P opowiadanie o potopie służy nie tylko jako paradygmat sądu, ale jako zmodyfikowana izraelska wersja mezopotamskiego toposu o kosmogonicznym zwycięstwie bóstwa nad wodami chaosu, które skutkuje budową sanktuarium dla niego. Autor P pisze w cieniu i pod wpływem wielkiej mezopotamskiej kultury literackiej i rytualnej, w której pierwszego dnia roku obchodzono święto Akitu, święto Nowego Roku. W Babilonie i w innych mezopotamskich miastach noworoczne uroczystości ku czci Boga stwórcy, Marduka, były bardzo huczne⁴⁹³. Marduk wstępował wówczas na tron w swej świątyni. Jeśli kapłańska wersja potopu rezonuje z mezopotamskimi mitami, na co wszystko wskazuje, to rozpoznanie świątyni w centrum narracji o potopie dobrze wpisuje się w ten szerszy kontekst intertekstualnego odczytania Rdz 6–9. W piśmie P Bóg wstępuje na tron w momencie, gdy sanktuarium jest ukończone – chwała Jhwh przybywa do przybytku i spoczywa na arce przymierza (Wj 40,34–48). Potop funkcjonuje tu jako etap dziejów stwarzania, a arka jako łącznik między światem-świątynią a namiotem-świątynią.

7. Nowa formuła przymierza w P

Opowiadanie o potopie i Noem nie kończy się w wersji kapłańskiej błogosławieństwem nowego stworzenia (Rdz 9,1–7). Pojawia się jeszcze perykopa o zawarciu przymierza (Rdz 9,8–17). Autor traktuje wydarzenie potopu jako kryzys, który zapoczątkowuje epokę przymierza Noachickiego, a ono z kolei antycypuje późniejsze przymierze z Abrahamem. Materiał nP (Jahwista) nie wspomina nic na ten temat, dlatego złączenie motywów potopu i przymierza należy przypisać koncepcji kapłańskiej. Autor ten po raz kolejny okazuje się pisarzem twórczym i teologicznie nowatorskim.

Fragment Rdz 9,8–17 rozpoczyna się Bożą przemową, która od razu wprowadza temat i formułę przymierza: *Oto Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie*. Rzeczownik ברית – przymierze, występuje w tym krótkim fragmencie aż pięciokrotnie, zawsze z wyliczeniem beneficjentów: Noego, jego synów, całego stworzenia i całej ziemi. Jego istotę

⁴⁹³ A.S. Kapelrud, *The Mythological Features in Genesis Chapter 1 and the Author's Intentions*, VT 24 (1974) 178n; A. Carigneaux, *Marduk – wielki król Babilonu*, w: *Świat Biblii*, 93–97.

wyraża werset 11, zawierający uroczystą obietnicę złożoną przez Boga: *Zawieram z wami przymierze* (והקמתי את בריתי אתכם), *tak iż nigdy już nie zostanie zglądzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię*. Następnie Bóg wyznacza znak przymierza (אות הברית), którym będzie łuk (קשת), czyli tęcza (9,12n). Ma ona przypominać Mu o złożonej potomstwu Noego i wszelkiemu stworzeniu obietnicy: *gdy ukaże się ten łuk (קשת) na obłokach, wtedy wspomnę na moje przymierze* (וזכרתי את בריתי), *które zawarłem z wami i z wszelką istotą żywą* (9,14n), *wspomnę na przymierze wieczne* (לזכור ברית עולם) *między mną a wszelką istotą żyjącą* (9,16).

Pierwszą charakterystyczną cechą przymierza Noachickiego są jego beneficjenci. To jedyne przymierze w całej Biblii hebrajskiej, którego adresatami są nie tylko ludzie, ale całe żywe stworzenie, a nawet ziemia. Jest to obietnica proporcjonalna do kapłańskiej koncepcji kary potopu, która dotknęła całą ziemię, gdyż jak pamiętamy, w oczach P została ona skażona. Potop zniszczył ziemię, doprowadzając ją na powrót do chaosu, i unicestwił całe życie na niej. Dlatego obietnica przymierza obejmuje nie tylko ludzi, ale całość stworzenia. Otrzymałszy takie zapewnienie, świat będzie funkcjonować niezagrożony przez globalny chaos. Lokalnie mogą pojawić się i pojawią w historii momenty chaosu – jak pobyt Izraela w Egipcie, który w Biblii jest analogią pobytu w niewoli babilońskiej – i w związku z tym akty antykreacyjnego działania Boga. Jednak globalnie świat, ludzie i zwierzęta mogą być spokojni. Kolejną cechą przymierza Noachickiego wyrażają rzeczownik אֹת – znak, i czasownik זָכַר – pamiętać, które na stałe zostaną związane z terminologią przymierza, szczególnie w P⁴⁹⁴. Ów związek polega na tym, że znak jest po to, by pamiętać. Czasownik „pamiętać” pojawia się już w Rdz 8,1, pierwszym zwiastunie końca potopu: *Wspomniał (ויזכר) Bóg na Noego i na wszystkie zwierzęta, i na wszystko bydło, które było z nim w arce, i sprawił, że powiał wiatr po ziemi, i wody zaczęły opadać*. Boża pamięć jest biblijną formułą okazania łaski i miłosierdzia. Zwrot „wspomniał Bóg...” zapowiada korzystną interwencję.

Jednak najważniejszą cechą przymierza Noachickiego jest jego bezwarunkowość i jednostronność. Treść układu sprowadza się do obietnicy Boga jako

⁴⁹⁴ O tym, że czasownik זָכַר jest w P związany z przymierzem ברית, zob. E. Eising, זָכַר, w: TWAT 2, 571–593. Już sama obecność jednego stanowi nawiązanie do drugiego. Szerzej o związku pamięci Bożej z przymierzem w Biblii hebrajskiej zob. B. Ellman, *Memory and Covenant. The Role of Israel's and God's Memory in Sustaining the Deuteronomic and Priestly Covenants*, Minneapolis: Fortress Press 2013.

jedynego zobowiązanego. Autor nie wylicza żadnych obowiązków człowieka, jak to ma miejsce w przymierzach niekapłańskich w Biblii⁴⁹⁵. Tę samą cechę ma kapłańskie przymierze Boga z Abrahamem, w którym zadaniem człowieka będzie jedynie dbałość o kultywowanie znaku (obrzezania), a całe zobowiązanie w postaci wypełnienia obietnic leży po stronie Boga. Przymierze z Noem to czysta obietnica skierowana do świata, podarowana bezwarunkowo. Robert Chisholm pisze: „a structural analysis of Genesis 9 reveals that the covenant mentioned there is a seemingly unconditional divine promise which does not appear to be linked formally to the mandate issued at the beginning of the chapter (Gen 9.1–7)”⁴⁹⁶. Pojawiające się w poprzedniej perykopie „Noachickie prawo” o niespożywaniu krwi podane zostało w sposób niezależny od formuł przymierza i nie stanowi warunku zawartego układu.

Autor kapłański prezentuje tu radykalnie nowe rozumienie tej instytucji. Używa terminu dobrze zadomowionego w teologii starożytnego Izraela, w pismach prorockich i literaturze deuteronomistycznej (ברית), oraz znanego skądinąd języka mówienia o przymierzu (np. co do jego zawierania czy utrzymywania) – jednak przedstawia oryginalne i niespotykane nigdzie indziej jego znaczenie. Jest to koncepcja przymierza jednostronnego, zasadniczo różna od modelu deuteronomicznego (D), czerpiącego ze wzorców asyryjskich traktatów wasalnych, gdzie mamy dwóch partnerów, bilateralność, zgodę, wzajemne warunki i zobowiązania. W koncepcji P pozostaje jedynie pierwszy element, czyli obecność dwóch partnerów. Nie pojawiają się warunki, od których Bóg uzależniałby spełnienie swego zobowiązania na rzecz ludzkiego partnera, nie ma dwustronności, nie ma zgody człowieka i wyliczenia jego powinności. Ustalenie jako znaku przymierza zjawiska naturalnego w postaci tęczy potwierdza przekonanie autora, że tego przymierza nie da się zerwać ani złamać,

⁴⁹⁵ Ze stanowiskiem, że przymierze Noachickie P jest bezwarunkowe, polemizuje Steven Mason, który jego warunki lokalizuje w pierwszej części rozdziału (9,1–7); zob. S.D. Mason, *Another Flood?*, 177–198; tenże, *‘Eternal covenant’ in the Pentateuch. The contours of an elusive phrase* (LHB.OTS 494), London–New York: T&T Clark 2008. Autor opiera swój wniosek głównie za analizie Iz 24,5 i twierdzeniu, że prorok odwołuje się tam do przymierza Noachickiego.

⁴⁹⁶ R.B. Chisholm, *‘The Everlasting Covenant’ and the ‘City of Chaos’. Intentional Ambiguity and Irony in Isaiah 24’*, „Criswell Theological Review” 6 (1993) 239n. Szerzej na temat bezwarunkowości przymierza Noachickiego zob. W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterchrift*, ThZ 16 (1960) 260–280 „Gnadenbund” (przymierze łaski); tenże, *Old Testament Theology in Outline*, tłum. D.E. Green, Edinburgh: T&T Clark 1978, 56; J. Barr, *Reflections on the Covenant with Noah*, w: *Covenant as Context*, 19n.

nie da się też zmienić jego warunków – jak nie da się zmienić czy odwołać fenomenu natury. Dzieje się tak dlatego, że przymierze P nie jest dwustronną umową, którą człowiek mógłby w jakikolwiek sposób zerwać czy odrzucić. Jest to raczej jednostronne zobowiązanie się Boga dla dobra ludzkości. Używając terminologii greckiej, można powiedzieć, że kapłańskie przymierze to bardziej *συνθήκη* niż *διαθήκη*.

Potwierdzeniem takiej interpretacji jest istotna w P formuła „przymierze wieczne” (*ברית עולם*), używana zarówno w kontekście przymierza Noachickiego (Rdz 9,16), jak i przymierza z Abrahamem (Rdz 17,7.13.19) oraz przymierza szabatu (Wj 31,16), a także szerzej w prawie o chlebie pokładnym (Kpł 24,8) czy w przymierzu z Pinchase (wnukiem Aarona) (Lb 25,10–13). Fraza *ברית עולם* pojawia się w Pięcioksięgu osiem razy i tylko w tekstach P lub zależnych od szkoły kapłańskiej⁴⁹⁷. To kolejna unikalna formuła kapłańska i kolejna teologiczna innowacja oryginalnego twórcy P. Autor ten będzie mówił o wiecznym przymierzu i o wiecznych prawach. Wieczność przymierza oznacza, że ani nie potrzebuje ono rytuału odnowienia, ani nie przewiduje zerwania go. Nie jest więc klasycznym bilateralnym paktem między Bogiem-suwerenem a Izraelem-wasalem. O ile synajskie *ברית* według nP to prawa i zobowiązania Izraela, o tyle w P jest odwrotnie: *ברית* to obietnica i zobowiązanie Boga. Tę radykalną nowość można ująć w ramach kontekstu historycznego. Otóż dawno rozpoznano, że klasyczne przymierze biblijne, jak to wyrażone w D i DtrH, jest reminiscencją asyryjskich traktatów lojalnościowych, z którymi Izrael zetknął się zapewne w czasach dominacji asyryjskiej w VIII i VII wieku przed Chr. To, co obserwujemy w P, wydaje się odbiciem całkiem innych warunków historycznych, innej ideologii imperialnej i innej wizji bóstwa, jaką spotykamy w imperium perskim. Do tematu ulokowania historycznego pisarza P i szerokich konsekwencji, jakie z tego wynikają dla jego dzieła, powrócę w rozdziale VII. Ostatnią już, choć nie najmniejszą innowacją w ujęciu przymierza jest to, że autor P przenosi tę instytucję do czasów przedizraelskich, a nawet przedpatriarchalnych, umieszczając ją w prehistorii. Wynika to z wyżej omówionej kapłańskiej koncepcji przymierza i w konsekwencji z nowej możliwości jej wykorzystania w ramach historii zbawienia.

Łuk mój kładę na obłoki – tęcza. Starożytne społeczeństwa zawsze tworzyły legendy i etiologie obserwowanych zjawisk, których nie rozumiały. Do-

⁴⁹⁷ S.D. Mason, *‘Eternal covenant’ in the Pentateuch*.

tyczy to także zjawiska tęczy: niemal w każdej kulturze istnieje jakieś podanie tłumaczące tę meteorologiczną osobliwość. W mitologii greckiej tęcza była utożsamiana z drogą, jaką pokonywała posłanka Iris pomiędzy ziemią i niebem, w mitologii chińskiej zaś była szczeliną w niebie zamkniętą za pomocą kamieni i siedmiu kolorów przez boginię Nüwa. Starożytny Izrael widział w niej łuk Boga wojownika zawieszony na niebie. Bóg miał swój łuk, jak to bezpośrednio stwierdza Habakuk: *Łuk Twój (תשק) obnażony, a kołczan pełen strzał, dla rzek otwierasz ziemię* (3,9). A w Rdz 9 czytamy: *Łuk mój (תשק) kładę na obłoki*. Interpretacja znaku z Rdz 9 jako łuku Boga wojownika, rozpowszechniona od czasów Wellhausena, wskazuje, że Bóg, zawierając przymierze pokoju, odwiesza swe narzędzie wojny i kary na znak, że Jego destrukcyjne działanie przeciw ziemi skończyło się na dobre⁴⁹⁸. Tęcza to według autora P łuk (תשק) – narzędzie przemocy – z którego stwórca obiecuje zrezygnować.

Ta interpretacja wynika z paraleli w mitologii mezopotamskiej, zwłaszcza sceny z *Enuma Elisz*, w której Marduk posyła w kierunku ciała Tiamat strzałę z łuku, uśmiercając morskiego potwora. I choć niektórzy sprzeciwili się takiej interpretacji⁴⁹⁹, to dowody przemawiające za nią są bardzo mocne. Na przykład tzw. Złamany Obelisk króla asyryjskiego Aszur-bel-kali (1074–1056 przed Chr.) przedstawia taką oto scenę⁵⁰⁰: po bitwie król trzyma czterech więźniów na linie na uwięzi, a w centrum bóstwo, prawdopodobnie Aszur, dzierży łuk w pozycji opuszczonej. Wizerunek ten przypomina inne asyryjskie przedstawienia, w których bóstwo wyruszające do walki ma łuk napięty do strzału, a wracając z niej, trzyma go opuszczony lub odwieszony⁵⁰¹. W tekście P obraz łuku zawieszzonego na niebiosach wskazywałby na rezygnację z karania całej ludzkości⁵⁰².

⁴⁹⁸ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 311; G.E. Mendenhall, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1973, 43–48.

⁴⁹⁹ Na przykład C. Westermann, *Genesis 1–11*, 473.

⁵⁰⁰ T. Ornan, *Who Is Holding the Lead Rope? The Relief of the Broken Obelisk*, „Iraq” 69 (2007) 59–72.

⁵⁰¹ B.F. Batto, *The Divine Sovereign. The Image of God in the Priestly Creation Account*, w: *David and Zion. Biblical Studies in Honor of J.J.M. Roberts*, red. B.F. Batto, K.L. Roberts, Winona Lake: Eisenbrauns 2004, 143–186 (zwł. 151–162).

⁵⁰² Miggelbrink sugeruje nieprzekonująco cel odwrotny: zawieszony łuk jest obrazem stałej gotowości do karania; zob. R. Miggelbrink, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej* (Myśl Teologiczna 49), Kraków: WAM 2005, 50.

Za tą interpretacją Wellhausena poszli Gunkel, von Rad i inni⁵⁰³. Autor kapłański już po raz kolejny nawiązuje do mitologicznych motywów rodem z Mezopotamii, ale tworzy alternatywną etiologię tęczy. Teraz staje się ona znakiem (אֶרֶב) umieszczonym przez Boga na niebie – znakiem dla Niego samego – przypominającym o wiecznym przymierzu (בְּרִית עוֹלָם) zawartym z całą ludzkością (9,16). Jako taki, jest przypieczętowaniem aktu łaski i gwarancją przeżycia. Tęcza odtąd zwiastuje grzesznej ludzkości, że jej grzechy już nigdy nie sprowokują Boga do zagłady ziemi. Harmonia barw tęczy tworzy wizualnie rodzaj strefy ochronnej nad stworzeniem⁵⁰⁴. Bóg daje ludzkości nadzieję i drugą szansę. Przymierze tęczy jest jednokierunkowym aktem zobowiązania ze strony niebios na korzyść ziemi. Znak jest uniwersalny i dostrzegalny przez wszystkich, co odpowiada uniwersalnemu zakresowi przymierza Noachickiego. Po potopie świat może zacząć funkcjonować niezagrożony przez chaos. Choć relacje Boga i stworzenia oraz stworzeń pomiędzy sobą nie będą już takie jak w złotym okresie, to świat będzie trwał. Może się rozpocząć właściwy bieg historii.

⁵⁰³ Zob. U. Rüterswörden, *Der Bogen in Genesis 9. Militärhistorische und traditions-geschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol*, UF 20 (1988) 247–263, z literaturą.

⁵⁰⁴ G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1–11)*, tłum. M. Brzezinka, Kraków: Wydawnictwo M 1997, 169.

Rozdział V

Abraham, obrzezanie i przymierze

W materiale kapłańskim, jak wiemy, wyróżnia się trzy wielkie etapy historii zbawienia: 1) historię ludzkości (Rdz 1–10); 2) historię patriarchów i matriarchiń (Rdz 11–50); 3) historię Izraela (Wj–Kpł). Zostały one połączone w jedną całość dzięki genealogiom, które służą autorowi kapłańskiemu jako swoiste spoiwo do łączenia własnych oraz starszych źródeł i tradycji. Genealogia z Rdz 5 łączy dzieje stworzenia z historią Noego; genealogie z Rdz 10n łączą Noego z Abrahamem; genealogie z Rdz 25,12–17 i 36,1–9.40–43 łączą dzieje poszczególnych patriarchów, a spis pokoleń w Wj 1,1–7 łączy patriarchów z historią Mojżesza i narodu Izraela. W tym rozdziale przeanalizuję drugi etap kapłańskiej historii zbawienia, który stanowią dzieje patriarchów.

1. Ekumeniczny charakter opowiadania o patriarchach

Rozdziały Rdz 10–11 stanowią redakcyjne przejście pomiędzy prehistorią a dziejami patriarchów. Blok ten składa się z trzech heterogenicznych komponentów powstałych w różnych środowiskach teologicznych: 1) tablicy narodów, czyli segmentowej genealogii synów Noego⁵⁰⁵, Sema, Chama i Jafeta

⁵⁰⁵ Badacze dzielą genealogie na dwa główne rodzaje: liniowe i segmentowe. Pierwsze prowadzą od fundatora linii przez jedno imię na pokolenie do aktualnego potomka, są wąskie i głębokie, a ich zadaniem jest wykazać pochodzenie określonej osoby od założyciela. Drugie

(10,1–32, P i nP); 2) legendarnego opowiadania o wieży Babel, czyli etologii rozproszenia się ludów po całej ziemi i mówienia różnymi językami (11,1–9 nP); 3) powtórnej genealogii pierworodnego syna Noego – Sema, którego autor kapłański prezentuje jako praojca Abrahama (11,10–26 P).

Tablica narodów. Tablica narodów to obraz ludzkości po potopie, a ściślej mówiąc, ludów starożytnego Bliskiego Wschodu. Przedstawia pochodzenie znanych autorowi nacji i plemion od trzech potomków Noego: Sema, Chama i Jafeta. Posługiwanie się charakterystycznymi liczbami, jak 3, 7 czy 70, wskazuje, że autor nie zamierzał wymienić wszystkich starożytnych ludów i narodów, lecz te najważniejsze z nich i najbardziej znane. Dlatego liczba 70 wyraża z jednej strony wielość, a z drugiej harmonijną całość. Mamy tu do czynienia ze specyficzną „mapą ludów” starożytnego Wschodu, dokumentem, który prezentuje znane ówczesnie plemiona i ludy oraz ich społeczny i polityczny stosunek do Izraela⁵⁰⁶. Tym tekstem P zobrazował, jak wypełniła się wola Boga wyrażona w dziele stworzenia (Rdz 1,28) i w momencie odrodzenia zniszczonej potopem ludzkości (Rdz 9,1.7). Rozrost jej dokonuje się dzięki realizacji Bożego błogosławieństwa, a nie jak w nP, gdzie wielość narodów i języków jest wynikiem kary za bunt wieży Babel. Imiona kolejnych potomków i wywodzących się od nich ludów są ułożone tak, że prowadzą do Sema. Taki układ w Rdz 10,1–32 ułatwia wprowadzenie kolejnego spisu pokoleń, poświęconego już tylko Semowi i jego potomkowi Abrahamowi (Rdz 11,10–32). Genealogie w Rdz 10 i Rdz 11 ukazują wzajemne relacje pomiędzy Izraelem a sąsiadującymi plemionami czy ludami; w ten sposób autor precyzuje zarówno ich stopień pokrewieństwa, jak i zróżnicowania. W świecie ludzkim autor P postrzega Izraela z jednej strony jako jeden z wielu narodów, a z drugiej jako mający wśród nich szczególną rolę do odegrania. Jego główną, a być może jedyną misją będzie zbudowanie i strzeżenie sanktuarium Jhwh, które pozwoli Bogu zamieszkać pośród synów Izraela, a przez nich pośród ludzkości.

skupiają się na rozgałęzieniach rodu i prezentują rozczłonkowanie wewnątrz konkretnej grupy społecznej; są płytsze, ale szersze.

⁵⁰⁶ Szerzej zob. D. Dziadosz, *Genealogie Księgi Rodzaju. Pomiędzy historią, tradycją i teologią*, BibAn 1 (2011) 13–22. Rozrysowane geograficznie mapy narodów zob. M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOTSupp 158), Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, 11n. Na temat genealogii w Rdz zob. J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków: Bratni Zew ³2001, 314–316; A. Domański, *Genealogie w Pięcioksięgu*, „Studia Loviciensia” 10 (2008) 113–122.

Materiał P w historii patriarchów. Jeśli porównamy źródła P i D/Dtr pod kątem przebiegu historii zbawienia, to dla P zaczyna się ona od stworzenia, potopu i patriarchów, a nie od exodusu, jak w D. To z kolei, co upodabnia P do D/Dtr, to zaskakująco skromna rola, jaką odegrają w tej historii potomkowie Abrahama. Materiał kapłański w dziejach patriarchów jest znikomy. Autor ogranicza swój wkład do kilkunastu fragmentów w całym korpusie Rdz 11–50, ponadto kilka tekstów nosi wyraźne ślady jego redakcji. W tradycyjnej hipotezie dokumentów pracę P traktowano jako w miarę równoległe do cykli nP przedstawienie, które naśladuje strukturę narracji nP. Tymczasem współczesne badania tradycji o patriarchach wskazują, że są one redakcją pierwotnie niezależnych opowiadań. Co więcej, dowodzą, że za ich połączenie odpowiada w znacznej mierze autor kapłański⁵⁰⁷. Twórca P, łącząc zróżnicowane tradycje o przodkach, zdecydował się na znaną już w epoce monarchii, choć tylko lokalnie, postać Abrahama – do którego jako do przodka odwoływały się plemiona zamieszkujące południową i centralną Palestynę⁵⁰⁸. Opowieść o Abrahamie była znakomitym spoiwem do połączenia tradycji plemiennych z jednej strony oraz cyklu o Jakubie i jego synach, zawierającym tradycję narodzenia się Izraela w Egipcie, z drugiej.

Narracja P tej części jest przewidywalnie schematyczna. Opowiadania nie mają bohaterów drugorzędnych i złożonej fabuły, jak ma to miejsce np. w cyklach o patriarchach nP czy w księgach 1–2 Sm. Nie rozwijają też opisu postaci pierwszoplanowych, jak Izmael, Izaak, Sara, Hagar czy sam Abraham. Wszystkie problematyczne epizody z dziejów patriarchów znikają. Nie ma wygnania Hagar i Izmaela, kłamstwa Abrahama wobec faraona, konfliktu między Jakubem a Ezawem itd. Autor P usuwa też lub pomija wszystkie wątki, które nie współgrają z jego wizją przodków jako „wybrańców Bożych”. Patriarchowie nie składają żadnych ofiar, gdyż te staną się legalne dopiero wraz z erekcją sanktuarium i ustanowieniem kapłaństwa⁵⁰⁹. Pisałem, że narracja w Rdz 1 jest bardziej ekspozycją niż opowiadaniem. Ta uwaga dotyczy również materiału P o patriarchach. Nie znajdziemy w nim żadnej z wyrazistych osobowości, tak

⁵⁰⁷ Szerzej zob. D. Dziadosz, *Tak było na początku*, 295–304.

⁵⁰⁸ Popularna, choć słabo uzasadniona kapłańska etiologia imienia Abraham z Rdz 17,5 (*Nie będziesz więc odtąd nazywał się Abram, lecz imię twoje będzie Abraham, bo uczynię ciebie ojcem mnóstwa narodów*) jest wyrazem takiego właśnie postrzegania patriarchy – jako wspólnego przodka wielu grup etnicznych zamieszkujących Palestynę przed i po niewoli babilońskiej.

⁵⁰⁹ Tak już O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck ³1964, 245n.

charakterystycznych dla opowiadań nP. To, co w Rdz 11–50 prezentuje P, to pozbawiony szczegółów, „nagi” zarys dziejów przodków, który nie ma ambicji przedstawienia historii, ale raczej wyjaśnienie, jak przymierze i ciągłość boskiego działania były zachowywane przez pokolenia. Ważnym wkładem P w te opowiadania – poza innymi kwestiami, o których napiszę w tym rozdziale – jest zredagowanie prehistorii i dziejów patriarchów w proto-Księgę Rodzaju, objęcie nowego okresu kategorią przymierza (Rdz 17) i nowe ujęcie związanych z nim obietnic, które zostaną dane Abrahamowi (17,1–14), a następnie przekazane Izaakowi (28,3n) i Jakubowi (35,9–12) oraz ewentualnie dwóm synom Józefa (48,3n)⁵¹⁰. Dotyczą one przede wszystkim zrodzenia licznego potomstwa, powstania klanów i narodów oraz otrzymania ziemi na własność. We wszystkich Bóg przedstawia się jako *El Szaddaj* i wszystkie zawierają kapłańską formułę płodności פרו ורבו.

Mezopotamskie korzenie patriarchów. Innowacje autora kapłańskiego zaczynają się już od przedstawienia nowej wizji pierwszego patriarchy, Abrahama. Kapłańska wersja historii przodków to opowieść o migracji. Zgodnie z Rdz 11,27–32 (P) Terach, ojciec Abrahama, opuszcza Ur w Mezopotamii i wyrusza do Kanaanu. Niektórzy badacze przypisują wersety 28–30 do warstwy nP (J)⁵¹¹. Ale inni słusznie zakwestionowali zasadność takiego wydzielenia fragmentu, gdyż argument, że wersety nie zawierają typowego języka P, jest dziś uważany za raczej subiektywny i niewystarczający. Tekst jest spójny i zrozumiały czytany jako całość, nie ma więc potrzeby wydzielenia w nim nowej warstwy⁵¹². Identyfikacja tego fragmentu jako kapłańskiego niesie ważne konsekwencje: wizja Abrahama jako przybysza z Mezopotamii do Kanaanu okazuje się inwencją autora P. Poza tym miejscem jedynie Rdz 15,7 wspomina o mezopotamskich korzeniach rodziny patriarchów. A jak pisałem w rozdziale I, Rdz 15 jest wyraźnie zależny od treści Rdz 17, tworząc późny, pokapłański dodatek do narracji Księgi Rodzaju, który zakłada znajomość Rdz 11,27–32⁵¹³.

⁵¹⁰ Nie wszyscy badacze przypisują ten ostatni tekst tradycji P.

⁵¹¹ H. Gunkel, *Genesis. Translated and Interpreted*, 162n; D. Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 110n.

⁵¹² Szerzej wraz z argumentacją zob. C. Westermann, *Genesis 12–36*, 153; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 225; E. Blum, *Komposition*, 440n, J. Wöhrle, *The Un-Empty Land. The Concept of Exile and Land in P*, w: *The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts*, red. E. Ben Zvi, Ch. Levin, Berlin: de Gruyter 2010, 190–192.

⁵¹³ Th. Römer, *Genesis 15 und Genesis 17*, 32–47.

Zatem to najprawdopodobniej autor kapłański dokonał relokacji ojczyzny Abrahama z Charanu – gdzie umieszczają ją zgodnie starsze tradycje Pięcioksięgi (Rdz 27,43; 28,10; 29,4) – do chaldejskiego Ur. W tym ujęciu Charan jest jedynie mocno wysuniętym na północ przystankiem w marszu z Ur do Kanaanu. Jeśli tak, to rodzi się ważne pytanie: dlaczego P zmienia pochodzenie Abrahama? Zapewne ma to związek ze wspólnotą żydowską, która w trakcie powstawania kompozycji P znajduje się w Mezopotamii, nie tak daleko od Ur, i potrzebuje identyfikacji z własnymi przodkami w trudnej decyzji powrotu do kraju (szerzej o tym w ostatnim rozdziale). Wędrowka z Ur do Kanaanu z przystankiem nie po drodze – Charanem – wygląda na próbę pogodzenia koncepcji kapłańskiej z tą znajdującą się we wcześniejszych źródłach. Autor P wkomponowuje fragment o powołaniu patriarchy i obietnicach (Rdz 12,1–4a), wciąż przez większość komentatorów przypisywany do nP, i kieruje kroki Abrahama w stronę ziemi Kanaan. Wydaje się, że motyw wędrowki pisarz kapłański zaczerpnął z cyklu o Jakubie. Jego wersja Abrahama-wędrowca nie znajduje bowiem przekonującego potwierdzenia w starszej literackiej warstwie tradycji o tym patriarsze⁵¹⁴.

Cykl Abrahama (Rdz 12–26). Kapłańska narracja o Abrahamie, rozpoczęta w literackim przejściu pomiędzy rozdziałami 11 i 12 Księgi Rodzaju, będzie kontynuowana tylko w kilku istotnych dla P momentach. Panuje konsens co do zasięgu materiału P w cyklu Abrahama: obejmuje on głównie przymierze obrzezania (Rdz 17), zakup Makpeli (Rdz 23) i genealogię Izmaela (Rdz 25,12–17). Opowiadanie o kupnie jaskini-grobowca Makpela jest przypisywane P i konsekwentnie przypisuje się mu również wszystkie paralelne fragmenty o pogrzebach patriarchów i matriarchiń (Rdz 23,1–20; 25,7–10; 35,27–29; 49,29–32)⁵¹⁵.

Kapłański Abraham, podobnie jak wcześniej Noe, to nie wielowymiarowa postać z krwi i kości, ale wyidealizowany przodek, odbiorca istotnego dla Izraela boskiego zobowiązania wyrażonego w przymierzu obrzezania. Bóg, zmieniając imię bohatera, złoży mu szereg obietnic, wymagając wszakże kultywowania znaku tego przymierza. Abraham jest tu przedstawiony jako „patriarcha ekumeniczny”, łączący klany Semitów, Izraelitów z Izmaelitami (synami Izma-

⁵¹⁴ D. Dziadosz, *Tak było na początku*, 299.

⁵¹⁵ Zestawienie delimitacji P u Holzinger, Notha, Elligera, Lohfinka i Weimara wskazuje na dużą zgodność badaczy w tym zakresie.

ela, Arabami) i Edomitami (synami Ezawa), a nawet z Madianitami (synami Ketury), a więc generalnie z klanami południa⁵¹⁶. Nie tylko potomkowie Izaaka, ale i Izmaela oraz Ezawa mają obowiązek obrzezania na znak wspólnego przymierza z Bogiem. Autor P wykazuje zainteresowanie włączeniem Izmaela do przymierza i dobrymi jego relacjami z Izaakiem (choć są rozdzieleni, spotykają się, by pochować swego ojca), co może mieć znaczenie polityczne dla plemion południowych. Dużo też uwagi poświęca miejscu Makpela (czy nawet kreuje je), gdzie według niego pochowani są wszyscy patriarchowie. Historia zakupu Makpeli i wzmianki pogrzebowe to kolejny przejaw zainteresowania Hebronem i plemionami południa. Autor prezentuje Abrahama jako wspólnego przodka wszystkich grup etnicznych tego regionu.

Tu ujawnia się istotna różnica w postrzeganiu patriarchy przez P oraz przez późniejsze tradycje Pięcioksięgu, w których z przodka ekumenicznego stanie się protoplastą narodowym Izraela. W nich zstępowanie pokoleń patriarchów opisuje się w kategoriach wybrania i wykluczenia: Izaak, a nie Izmael, Jakub, a nie Ezaw, aż do dwunastu pokoleń. Źródło kapłańskie nie zna i nie zakłada takiego schematu. Materiał P nie zawiera wygnania Hagar i Izmaela ani pozbycia się Ezawa. Autor dwukrotnie podkreśla obrzezanie Izmaela przez Abrahama na polecenie Boga, a więc włączenie go w przymierze (Rdz 17,23.26). W wersji P tak Izmael, jak i Ezaw pozostają w kraju, są obecni na pogrzebach swych ojców w Makpeli (Rdz 25,9; 35,9), a ich potomkowie dziedziczą zadanie kultywowania tradycji mauzoleum przodków w Hebronie. Dla P patriarcha Abraham jest ikoną ojca i patrona wielu plemion, natomiast w późniejszych, pokapłańskich redakcjach Księgi Rodzaju zauważalny jest proces odwrotny – nacjonalizacja jego osoby i korekta uniwersalistycznej teologii P poprzez odcinanie kolejno tych „niewybranych”. „W postkapłańskich korektach tekstu biblijnego Abraham z ojca Semitów przekształca się coraz bardziej w protoplastę i przodka narodu izraelskiego”⁵¹⁷. Na tym tle jeszcze wyraźniej rysuje się jedyna różnica, jaką P przypisuje Izraelowi (Jakubowi) i jego potomkom w stosunku do innych potomków Abrahama. Tym, co wyróżnia Izraela, jest trwanie „przed Panem” (לפני יהוה), a więc troska o kult Jhwh i jego sanktu-

⁵¹⁶ Szerzej na temat ekumenicznej roli Abrahama w P zob. A. de Pury, *Abraham. The Priestly Writer's 'Ecumenical' Ancestor*, w: *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), red. S.L. McKenzie, Th. Römer, Berlin: de Gruyter 2000, 163–181.

⁵¹⁷ D. Dziadosz, *Tak było na początku*, 303.

arium. O postaci Abrahama w P będę miał okazję napisać więcej w kolejnych punktach.

Cykl Jakuba (Rdz 27–36). Jak wiadomo, kolejny patriarcha, czyli Izaak, nie ma w tradycjach Izraela własnego cyklu, własnej odrębnej historii; jest ściśle włączony najpierw w dzieje Abrahama, a potem w dzieje Jakuba, których pierwotnie stanowił integralną część. To postać-cień w dziejach patriarchów, co jest jednym z wielu sygnałów pierwotnej niezależności cykli o Abrahamie i Jakubie oraz ich wtórnego połączenia. Wiele dyskutowano nad tym, czy autor kapłański w ogóle zna historię Jakuba. Klasyczne delimitacje warstwy P wskazują, że tak, ale nowsze badania świadczą, że niekoniecznie w takiej wersji, jaka jest obecnie zawarta w Pięcioksięgu.

Kompozycja P potwierdza istnienie starszej, równoległej opowieści o Jakubie. Obie zaczynają się od jego podróży w kierunku Mezopotamii, obie opisują teofanię w Betel z obietnicą liczego potomstwa, następnie wieloletni pobyt bohatera u Labana, obie znają spotkanie w Penuel i kończą się powrotem Jakuba do ojca. Wersja kapłańska jest całkowicie podporządkowana dziejom Abrahama i jego potomków i nie niesie jakiejś specjalnej nowej treści teologicznej⁵¹⁸. Słowa, jakie Bóg wypowiada do Jakuba, są – z wyjątkiem zmiany imienia – jedynie powtórzeniem tych adresowanych do Abrahama (Rdz 35,11n; por. 28,3n). Ale to nie znaczy, że P znał historię Jakuba już połączoną i zredagowaną z opowieściami o Abrahamie lub służącą jako preludeum do historii Izraela w Egipcie. W czasach pisarza kapłańskiego historia Jakuba mogła nadal mieć autonomiczny status, jaki miała przez długi czas w północnej Palestynie, co widoczne jest w księgach Amosa czy Ozeasza. P wydaje się poświadczać istnienie starszej wersji cyklu Jakuba, rozłącznej wobec cyklu Abrahama oraz historii exodusu.

Wersja kapłańska cyklu Jakuba jest oczyszczona z niemoralnych epizodów, które mogłyby rzucić cień na tego patriarchę. Nie ma w niej konfliktu między bliźniakami; podróż Jakuba na północ jest motywowana nie ucieczką przed bratem, ale obawami rodziców, że może on podążyć za przykładem Ezawa, poślubiając córkę Hetytów; brakuje relacji o podstępnym wyłudzeniu prawa do pierworództwa od Ezawa oraz intrydze matki i syna w celu zdobycia błogosławieństwa ojca. Wydaje się więc, że tradycja o Jakubie, najstarsza spośród opowieści o patriarchach, została przez P potraktowana jako modelowa dla

⁵¹⁸ A. de Pury, *The Jacob Story*, 67.

innych cykli i jedynie skromnie uzupełniona o wątki pogrzebowo-genealogiczne, bez większego znaczenia teologicznego.

Cykl Józefa (Rdz 37–50). Powszechnie przyjmuje się dziś, że cykl Józefa powstał późno: po niewoli babilońskiej w czasach perskich⁵¹⁹ lub nawet ptolemejskich⁵²⁰. Zgodnie z przyjętą delimitacją P, w korpusie Rdz 37–50 pojawiają się jedynie pojedyncze elementy kapłańskie⁵²¹. Pieczołowite studium na ten temat Rüdigera Luxa potwierdza tezę o znikomej obecności P w tej części Księgi Rodzaju⁵²². Ci badacze, którzy wykluczają z P Rdz 37,2, wskazują, że wersja kapłańska w ogóle nie zawiera historii Józefa⁵²³. W schemacie pisma kapłańskiego w Rdz to raczej dzieje Jakuba i jego przybycie do Egiptu stają się łącznikiem pomiędzy drugim a trzecim etapem historii objawiania się Boga. To Jakub łączy przodków Abrahamowych z pokoleniem Izraela w Księdze Wyjścia. Już Martin Noth (a za nim inni) dowodził, że cykl Józefa nie został pierwotnie skomponowany jako połączenie dziejów Rdz i Wj. Fabuła i cechy literackie wskazują, że najpierw został on skompilowany z dziejami patriarchów, a dopiero wtórnie przepracowany jako literacki pomost do historii exodusu⁵²⁴.

Opowieści P o przodkach w Księdze Rodzaju podkreślają wreszcie ród matriarchiń: Sary, Rebeki, Racheli i Lei⁵²⁵. Wszystkie te kobiety to Aramejki należące do linii Teracha. Do tej pory narracja P była ustrukturyzowana przez temat płodności i reprodukcji w wyniku błogosławieństwa Bożego (Rdz 1,28 i 9,1). I potomkowie Adama oraz Noego rzeczywiście byli wyjątkowo płodni, co skrupulatnie odnotowują genealogie (תולדת). Tu jednak autor rozpoczyna od informacji o niepłodności Sary (Rdz 11,30) – dotąd nic takiego się nie zdarzyło⁵²⁶. W przeciwieństwie do syna Teracha, Charana, ukazanego jako

⁵¹⁹ Szerzej z literaturą zob. D. Dziadosz, *Tak było na początku*, 281.

⁵²⁰ Szerzej z literaturą zob. D. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)*, Leiden: Brill 1970.

⁵²¹ M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 13n; Ch. Levin, *Der Jahwist*, 271.

⁵²² R. Lux, *Geschichte als Erfahrung. Erinnerung und Erzählung in der priesterschriftlichen Rezeption der Josefsnovelle*, w: *Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrative Kultur im alten Israel* (BTS 40), red. R. Lux, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000, 147–180.

⁵²³ Tak np. A. de Pury, *The Jacob Story*, 51–73.

⁵²⁴ K. Schmid, *Die Josephsgeschichte im Pentateuch*, w: *Abschied vom Jahwisten*, 83–118.

⁵²⁵ P: Rdz 25,20 (Rebeka); Rdz 28,2; 46,18.25 (Rachel i Lea). Zob. S. Shectman, *Women in the Pentateuch. A Feminist and Source-Critical Analysis* (HBM 23), Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2009, 79–83, 127.

⁵²⁶ B.T. Arnold, *Genesis* (NCBC 1), Cambridge: Cambridge University Press 2009, 128.

bardzo płodny (ojciec Lota, Milki i Jiski), Saraj jest bezdzietna. Ponieważ narrator kapłański nie odnotował żadnego powodu niezadowolenia Jhwh z Sary, jej zamknięte łono nie jest znakiem hańby, ale zapowiedzią wielkości Bożego błogosławieństwa płodności, które obejmie klany, pokolenia i narody.

2. Obrzezanie ósmego dnia

Materiał kapłański w Rdz 11–50 to pojedyncze opowiadania, krótkie notki i liczne genealogie, które posuwają narrację do przodu w swoisty dla P ekonomiczny sposób. Tym bardziej zwraca uwagę kompozycja Rdz 17, której język i struktura są złożone, zagęszczone i bogate w wyrafinowane środki literackie, jak inwersja, paralelizm czy paronomazja⁵²⁷. Taki styl jest często uważany za semipoetycki⁵²⁸. Jeśli autor kapłański, tworząc etiologię rytu obrzezania, poświęca mu osobne, dobrze skomponowane opowiadanie, wiąże je z patriarchą Abrahamem i włącza w ramy przymierza, oznacza to, że mamy do czynienia z kolejnym istotnym punktem historii zbawienia P, z ważnymi konsekwencjami na przyszłość.

Od niepamiętnych czasów ludzie okaleczali się rytualnie. Choć z dzisiejszego punktu widzenia takie praktyki postrzegane są zazwyczaj z niesmakiem, trwogą czy przerażoną fascynacją, niekoniecznie muszą być patologiczną aberracją, nie są też odstępstwem od normalnego zachowania. Raczej trzeba w nich rozpoznać istotne akty symboliczne w ramach doświadczenia wspólnoty i celebrowania kolejnych etapów ludzkiego życia, czyli rytuały przejścia (*rite de passage*). Obrzezanie, jedna z bardziej ekstremalnych form okaleczania, jest klasycznym *rite de passage*, gdziekolwiek antropolodzy kulturowi zaobserwowali ten zwyczaj. Oznacza właśnie takie życiowe przejście, chociaż jego precyzyjne znaczenie, symbolika czy cel często wymykają się prostej defi-

⁵²⁷ D.A. Bernat, *Sign of the Covenant. Circumcision in the Priestly Tradition* (SBL.AIIL 3), Atlanta: SBL 2009, 14.

⁵²⁸ Zob. S. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 156n, a szczególnie M. Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch*, 98–136. O literackiej warstwie Rdz 17 pisał też Gaines, biorąc właśnie ten rozdział (w. 1–14) jako tekst przykładowy, by wykazać, że to, co zwykle nazywamy w P prozą, zawiera elementy poetyckie. Perykopa stanowi mieszkankę styków/linii o wielu i różnorodnych cechach poetyckich oraz wersety tych cech pozbawione; J. Gaines, *The Poetic Priestly Source*. Po raz kolejny okazuje się, że przesłanie źródła P jest wyrażone poprzez kombinację treści i formy.

nicji. Jest to z pewnością starożytny rytuał i może być zaskakującym reliktem we współczesnych religiach, jakimi są judaizm czy islam. A ponieważ jego początki i pierwotne znaczenie zagubiły się we mgle prehistorii, pozostaje sporą zagadką dla badaczy.

Z historycznego punktu widzenia wydaje się, że obrzezywanie niemowląt płci męskiej jest charakterystyczną dla Izraela wersją rytu praktykowanego szeroko wśród narodów semickich i nie tylko. Jednak bardzo trudno byłoby dokonać dziś retrospektywnej rekonstrukcji ewolucji tej tradycji rytualnej wspólnej Semitom od jej prehistorii do zabiegu specyficznego dla Izraela⁵²⁹. Zresztą nie jest powiedziane, że taka rekonstrukcja naświetli żydowskie i kapłańskie rozumienie tej instytucji. Moje badania nad obrzezaniem ograniczą się do zachodniego świata semickiego, w nim do męskiego obrzezania, a w samej Biblii do znaczenia tego rytu w materiale kapłańskim. Mimo tylu zawężeń zagadek do rozstrzygnięcia dotyczących tego starożytnego rytuału jest dostatecznie dużo, by przerosły założone ramy tej pracy. Spróbuję jednak podjąć w kolejnych punktach najważniejsze z nich.

Rozdział Rdz 17 to centralny tekst o obrzezaniu w Biblii hebrajskiej, w związku z czym jest często traktowany jako *locus classicus* biblijnej teologii rytu *brit mila* (obrzezania). Choć może zawierać późniejsze wstawki redakcyjne H czy post-P⁵³⁰, niewątpliwie jest podstawowy dla kapłańskiej koncepcji tej instytucji. Opowiadanie jest jednocześnie opisem przymierza, jakie Bóg zawiera z Abrahamem i jego potomstwem na wieki, a którego znakiem będzie właśnie ten rytuał. Rozdział 17, zgodnie z kapłańskim schematem rozkaz–wypełnienie, zawiera dwa epizody: Boży dekret (w. 1–22) i wypełnianie go: obrzezanie Abrahama, Izmaela i wszystkich męskich domowników (w. 23–27). Polecenie zostało przekazane w trakcie specyficznego dialogu Boga i Abraha-

⁵²⁹ Taką próbę podjął Nick Wyatt, *Circumcision and Circumstance. Male Genital Mutilation in Ancient Israel and Ugarit*, JSOT 33 (2009) 405–431. Jego studium jest próbą odtworzenia historycznej ewolucji tej tradycji rytualnej od wspólnego dla świata semickiego małżeńskiego rytu przejścia do konkretnie żydowskiego niemowlęcego obrządku integracji społecznej. Na ten temat zob. też J.M. Sasson, *Circumcision in the Ancient Near East*, JBL 85 (1966) 473–476.

⁵³⁰ C. Westermann, *Genesis 12–36*, 263; S.M. Olyan, *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton: Princeton University Press 2000, 154n. Peter Weimar w swej antologii artykułów na temat źródła P jeden rozdział (szósty) poświęcił analizie Rdz 17, zwłaszcza jego historii literackiej. Badacz rozróżnia Pg, źródło wykorzystane przez Pg oraz dwie następujące po sobie redakcje tekstu, Ps (P Supplement) i Rp (Redaktor Pięcioksięgu); zob. P. Weimar, *Studien zur Priesterschrift* (FAT 56), Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 185–225 (rozdział był pierwotnie opublikowany w ZAW 100 [1988] 22–60).

ma, podczas którego Bóg pięć razy zwraca się do Abrahama w długich wypowiedziach (typowe przykłady „mów Bożych”), a Abraham reaguje bardziej niewerbalnie niż werbalnie (zaledwie jedna odpowiedź). Można powiedzieć, że pierwsza część jest po prostu przemową Boga z drobnymi wstawkami, dekretem suwerena, który skutkuje niezwłoczną realizacją dyrektyw. Jak można się spodziewać po P, język w części dotyczącej wypełnienia powtarza słownictwo nakazu⁵³¹.

Prolog rozdziału (w. 1–3) zapowiada główne jego tematy. Abraham jest stary (99 lat) i już nie ma możliwości płodzenia dzieci. Wtedy pojawia się Bóg, który przedstawia się jako *El Szaddaj*. To zderzenie beznadziei i wszechmocy tworzy dynamikę narracji. Pierwsze słowa do Abrahama są rozkazem: *Służ Mi i bądź bez skazy* (התהלך לפני והיה תמים) – a jednocześnie przedstawiają go w sposób, w jaki wcześniej autor P scharakteryzował Noego. Pojawia się formuła ... היתהלך oraz znane nam już kapłańskie określenie תמים. Pomost rzucony między osobą i historią Abrahama a osobą i historią Noego jest oczywisty. Następnie z ust Bożych pada obietnica, taka sama jak ta złożona pierwszym ludziom: *chcę dać ci niezmiernie liczne potomstwo* (Rdz 17,3; por. 1,28). To kolejny most, który tym razem sięga dalej, bo do dzieła stworzenia. Już polski przekład nasuwa myśl o Rdz 1,28: *Bóg im pobłogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się* (ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו). Bardziej jest to widoczne w tekście hebrajskim, gdzie dostrzegamy tę samą diadę czasowników פרו i רבו występujących w tej samej kolejności. Różnica jest taka, że w Rdz 1,28 oba pojawiają się w imperatywie, są to rozkazy, a w Rdz 17,3 w *hifil* – są to obietnice. Boża obietnica brzmi paradoksalnie w zderzeniu z kondycją starego Abrahama, ale – tak jak nienaturalny rozrost ludzkości po potopie – opiera się na kreacyjnej władzy Boga. Autor powróci do istotnego dla siebie tematu obietnicy stworzenia jeszcze dwukrotnie: 1) w obietnicy przymierza: *Sprawię, że będziesz płodny ponad miarę* (והפרתני אתך במאד מאד) (17,17a), oraz 2) w błogosławieństwie płodności: *Oto pobłogosławię mu, sprawię, że będzie płodny i rozmnożę go ponad miarę* (הנה ברכתי אתו והפריתי אתו) (17,20a). Obrzezanie poza innymi znaczeniami okazuje się kapłańskim znakiem ustanowienia porządku stworzenia na poziome regionalnym, bo dotyczącym ludów, które będą potomkami Abrahama. O ile

⁵³¹ Szczegółową analizę powtarzających się terminów i fraz zob. D.A. Bernat, *Sign of the covenant*, 20n.

błogosławieństwo płodności w Rdz 1 i Rdz 9 ma charakter ogólny, kosmiczny, o tyle w Rdz 17 nabiera charakteru lokalnego.

Dalej pojawia się temat przymierza. Występują tu typowe formuły zawarcia go: נתן ברית (17,5.6.8), podsumowane zdaniem: *Przymierze moje, które zawieram pomiędzy Mną a tobą oraz twoim potomstwem, będzie trwało z pokolenia w pokolenie jako przymierze wieczne* (17,7). Następuje także zmiana imienia Abrama i Saraj (17,5.15) – stanowiąc pretekst do wyrażenia uniwersalistycznej i ekumenicznej postawy P – oraz złożenie obietnicy płodności, ziemi i relacji z Bogiem. Wątek przymierza Boga z Abrahamem omówię w osobnym punkcie. Dalej autor zapowiada, że kara כרת – odcięcia, czyli ekskomuniki – grozi każdemu, kto nie dopełni obowiązku obrzezania: *Mężczyzna nieobrzezany, któremu nie obcięto napletka penisa, niech będzie usunięty ze społeczności twojej; zerwał on bowiem przymierze ze Mną* (w. 14)⁵³². Autor w duchu późniejszego prawa o sanktuarium grozi tym, którzy odmawiają obrzezania, sankcją usunięcia ze społeczności. Nigdzie jednak nie precyzuje, co dokładnie ma na myśli (zabójstwo? wygnanie? czasowa izolacja? zakaz dostępu do kultu? inne?)⁵³³. Stawia za to odmowę obrzezania w jednym szeregu z takimi ciężkimi naruszeniami prawa, jak konsumpcja tłuszczu ofiarnego (Kpł 7,25n) czy praca w szabat (Wj 31,14), za które grozi kara śmierci. To ważny moment w analizie koncepcji *brit mila* w materiale P, gdyż wskazuje, że obrzezanie ma nie tylko wartość teologiczną w relacji z Jhwh, ale na pewnym etapie historii Izraela zostaje włączone w strukturę społeczną, stając się warunkiem udziału w życiu wspólnotowym i kultycznym (por. też przepisy kapłańskie z Wj 12 o dopuszczeniu do świętowania Paschy tylko dla obrzezanych). Jego funkcja teologiczna w ramach przymierza z Bogiem łączy się nierozdzielnie z funkcją społeczną przynależności do wspólnoty.

⁵³² Tłumaczenie słowa כרת tu i w wersecie 11 jako „penis” jest uzasadnione, choć wszystkie przekłady polskie stosują w tym kontekście eufemistyczne „ciało” (Biblia Paulistów w ogóle opuszcza to słowo). כרת to „genitalia”, „narządy płciowe” i w takim znaczeniu jest w hebrajskim konwencjonalną metonimią. W tekstach P i pokrewnych P tak samo: Rdz 17,13; Kpł 6,3; 15,2.3; 15,19; Ez 16,26; 23,20; 44,7.9 Szerzej wyjaśnienie i przykłady zob. M. Piel, *Grzech dosłowności*, 40–43.

⁵³³ Generalny konsens jest taki, że kara כרת nałożona przez Boga ma drastyczne konsekwencje, których natury ani P, ani Biblia hebrajska nigdzie nie wyjaśnia. Klasycznym do dziś studium na ten temat pozostaje D.J. Wold, *The Biblical Penalty of Kareth*, Berkeley: University of California 1978. Pomocne streszczenie różnych interpretacji kary zob. J. Milgrom, *Numbers*, 405–407.

W schemacie rozkaz–wypełnienie w Rdz 17 jedynym brakującym elementem *factum* jest nakaz obrzezania „ósmego dnia”, który z oczywistych względów nie może być wypełniony w przypadku starego Abrahama, jego nastoletniego syna czy dorosłych sług. Nakaz ten zostanie dopełniony w Rdz 21, w scenie obrzezania Izaaka: *Abraham obrzezał Izaaka, gdy ten miał osiem dni, tak mu Bóg nakazał* (21,4 P)⁵³⁴. Wykonanie rytuału konkretnie ósmego dnia nie było jego oryginalnym elementem. To, co mamy w Rdz 17, wygląda na etiologię obrzezania niemowląt w Izraelu (ryt urodzenia) w formie przekształcenia i racjonalizacji starego zwyczaju. Wiek Izmaela w momencie obrzezania – podany konkretnie: 13 lat (Rdz 17,25) – sugeruje z kolei rytuał przejścia z dzieciństwa do dorosłości, podczas gdy obrzezanie Abrahama ma wyraźnie miejsce w czasie, gdy płodzi on synów. Są to klasyczne momenty *rite de passage*. Tak czy inaczej, Wj 12, teksty nP o obrzezaniu oraz paralele pozabiblijne wskazują, że obrzezanie niemowląt nie było normą, wobec czego Rdz 17,12 należy rozumieć jako kapłańską etiologię praktyki charakterystycznej dla późnobiblijnego i pobiblijnego judaizmu.

Nakaz obrzezania niemowląt płci męskiej w ósmym dniu to jedyny aspekt tego rytuału określony przez prawodawcę P. Nawiązuje do kapłańskiego wzorca siedmiu/ośmiu dni (schemat 7+1). Według Kpł 8,33–9,24, być może finalnego tekstu P o ustanowieniu kapłaństwa, ceremonia ordynacji arcykapłana wymaga, aby pozostawał on u wejścia do sanktuarium przez siedem dni. W ósmym dniu odbywał się skomplikowany rytuał ofiarny, po czym kapłan był gotowy do pełnienia swoich obowiązków. Są w literaturze kapłańskiej także inne przykłady tego wzorca. Najczęściej pojawia się formuła: *שבעת ימים ... וביום השמיני* – „siedem dni ... a w dniu ósmym...”. Trędotawy (Kpł 13–14), człowiek z nieprawidłowymi wyciekami z narządów płciowych (Kpł 15) oraz nazirejczyk dotknięty nieczystością zwłok (Lb 6,6–12) muszą przejść siedmiodniowy okres oczyszczenia, gdy są izolowani ze społeczności lub miejsca zamieszkania. Ósmego dnia mają przynieść ofiarę wynagradzającą, po której złożeniu na powrót stają się czysti. W tych i innych przykładach ósmy dzień nie jest szczególnie pomyślny czy kulminacyjny, jak chce np. Westermann⁵³⁵; jest to po prostu pierwszy dzień po siedmiodniowym okresie oczyszczania, standardowego we wszystkich przypadkach poważnego zanie-

⁵³⁴ Por. Łk 2,21: *Gdy nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać chłopca...*

⁵³⁵ C. Westermann, *Genesis 1–11*, 266.

czyszczenia. W kapłańskiej instytucji obrzezania jest on zatem znaczący nie dlatego, że ósemka ma szczególną moc rytualną, ale ponieważ jest to pierwszy dzień życia niemowlęcia, gdy zabieg może być przeprowadzony. Wydaje się więc, że intencją prawodawcy P jest to, aby dziecko izraelskie zostało obrzezane natychmiast – najszybciej jak to możliwe.

Powraca temat ciała i jego istotnej roli w religijnej antropologii P. W sumie autor kapłański kilkanaście razy wspomina o obrzezaniu, używając form czasownika מול, „obrzezać”, czy rdzenia ערל i jego derywatów: rzeczownika ערלה, „napletek”, „nieobrzezanie” i imiesłowu/przymiotnika ערל, „nieobrzezany”. Prawie wszystkie wzmianki znajdują się w Rdz 17 i jego kontynuacji w Rdz 21⁵³⁶, po czym temat zostaje odłożony. Podejmą go kolejne warstwy kapłańskie w takich tekstach, jak Wj 12⁵³⁷, Kpł 12⁵³⁸, czy w znaczeniu przenośnym obrzezania serca Kpł 19,23 i 26,41. Autor P, przenosząc prawo w tym jednym przypadku nie na epokę pustyni (Synaju), ale Abrahamową, podkreśla jego szczególną wagę dla potomstwa Abrahama. Zauważył to już Skinner w 1910 roku:

In P, it becomes a prescription of the highest magnitude, being placed above the Mosaic ritual, and second in dignity only to the Sabbath ... very few legislative acts have exercised so tremendous an influence on the genius of a religion⁵³⁹.

Podobnie uważali Gunkel⁵⁴⁰, McEvenue⁵⁴¹ i Gevirtz⁵⁴². Jeśli tak, to zadajmy pytanie o znaczenie tego rytuału w myśli autora kapłańskiego.

⁵³⁶ Rdz 17,10.11.12.13.14.23.24.25; 21,4 i Wj 6,12.30 (w Wj w znaczeniu metaforycznym, nieobrzezanych ust).

⁵³⁷ Przepisy o obrzezaniu w Wj 12 są częścią większego korpusu praw dotyczących Paschy, dodanego w kontekście narracyjnym wyjścia Izraela z Egiptu i obchodów pierwszej Paschy. Prawo o obrzezaniu występuje tu w ramach regulacji dotyczących גרים – „rezydentów”, obcych przebywających w Izraelu. Ci, którzy chcą obchodzić Paschę, muszą być obrzezani. Wj 12 ustanawia tym samym integralne powiązanie między rytmem a świętowaniem Paschy.

⁵³⁸ Jedyna wzmianka o fizycznym obrzezaniu w całej Księdze Kapłańskiej, czyli w. 12,3, znajduje się w bloku praw o czystości (Kpł 12–15). Rozdział 12 dotyczy zanieczyszczenia kobiety w wyniku porodu. P włącza w ten rozdział płytko skorelowaną wytyczną dotyczącą obrzezania. Wraz ze wzmianką o siedmiodniowym okresie nieczystości matki po narodzinach męskiego potomka tekst przypomina czytelnikowi, że dziecko musi być obrzezane ósmego dnia. Ten rodzaj asocjacyjnego przypomnienia jest częścią standardowego arsenału ustawodawstwa P.

⁵³⁹ J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 297.

⁵⁴⁰ H. Gunkel, *Genesis. Translated and Interpreted*, 265.

⁵⁴¹ S. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 178.

⁵⁴² S. Gevirtz, *Circumcision in the Biblical Period*, w: *Berit Mila in the Reform Context*, red. L. Barth, Los Angeles: Berit Mila Board 1990, 102.

3. Różne wyjaśnienia rytu obrzezania

Pytanie o znaczenie obrzezania w świecie kapłańskich idei można podzielić na kilka ważnych zagadnień: czy rytuał *brit mila* ma w źródle P charakter społeczny, identyfikacyjny, teologiczny, *rite de passage* czy inny? Dlaczego P początki obowiązku lokuje w czasach Abrahama, skoro wszystkie inne zobowiązania Izraelitów wobec Boga wiąże z Synajem i Mojżeszem? Dlaczego rytuał dotyczy tylko mężczyzn, czyli jakie miejsce wyznacza kobietom P na planie społecznym i religijnym? Czy ta praktyka implikuje znaczenie dla męskiej płodności i/lub seksualności? Dlaczego obrzezywane są niemowlęta? Jeśli obrzezanie jest znakiem przymierza Boga z Izraelem, to jak wyjaśnić regulacje z Rdz 17 (oraz Wj 12), gdzie mówi się o obrzezywaniu również nie-Izraelitów (niewolników i obcych rezydujących, tzw. גֵרִים)? Czy oni też uczestniczą w przymierzu z Jhwh i jego dobrodziejstwach?

Na podstawowe pytanie o znaczenie rytu odpowiada sam autor w Rdz 17,11: *Będziecie obrzezywali napletek penisa na znak przymierza (לאות ברית) pomiędzy Mną a wami*. Obrzezanie ma być znakiem przymierza ocalonego z Bogiem. Jest to bardzo ogólna, ale i tak jedyna w Biblii próba uzasadnienia tego rytuału. Nie odpowiada ona jednak na większość z postawionych wyżej pytań, np.: co z obrzezanymi niewolnikami i obcymi oraz z nieobrzezаныmi kobietami? Co istotne, ujęcie obrzezania jako „znaku przymierza” z Bogiem jest powszechnie uznawane za późną teologizację szeroko poświadczonej wśród Semitów praktyki. *Opinio communis* dotyczy też tego, że lakoniczne *rationale* dla tej instytucji w P jest próbą umieszczenia na gruncie teologii izraelskiej rytu, który w Izraelu nie miał charakteru *stricte* religijnego. Stąd badacze rozważają izraelskie obrzezanie w szerszym kontekście, szukając kryjących się za nim głębszych warstw znaczeniowych.

Obrzezanie jako ryt płodności. Najliczniej podzielany pogląd głosi, że obrzezanie było klasycznym rytym przejścia związanym z dojrzwaniem i małżeństwem, rytym płodności. Takie rozumienie nasuwają nie tylko dane pozabiblijne, ale i teksty Pięcioksięgu, jak Rdz 34 czy Wj 4,24–26 (oba nP). Czy zatem również w warstwie kapłańskiej dostrzeżemy takie znaczenie? Dla Michaela Foxa „circumcision was originally and essentially a fertility device as-

sociated with puberty and marriage”⁵⁴³. Znak przymierza (אות ברית) w Rdz 17 to, jego zdaniem, „sign of YHWH’s promise of fertility”, a „circumcision is a cognition sign ... whose function is to remind God to keep his promise of posterity”⁵⁴⁴. Ten sam wniosek z analizy Rdz 17 i paralelnych miejsc Biblii wysnuwa Howard Eilberg-Schwartz. Przytaczając szereg analogii w podobnych rytuałach Bliskiego Wschodu, wykazuje, że głównym przedmiotem zainteresowaniem biblijnego obrzezania jest kwestia płodności⁵⁴⁵. Zdaniem Wojciecha Kosiora, tekst Rdz 17 dostarcza wskazówek dla interpretacji rytu jako warunku uzyskania liczego potomstwa⁵⁴⁶. Kosior przywołuje znaczenie imienia Bożego *El Szaddaj* objawione Abramowi w P i za Wenhamem, Glickiem i Cohenem zauważa:

Bóg, z którym spotyka się Abraham, pasuje więc do bliskowschodniego kompleksu wojowniczego bóstwa burzowego, odpowiedzialnego zarówno za płodność, jak i bojową witalność. Z tej perspektywy zrozumiałe jest więc, że to właśnie narząd rozrodczy musi stać się miejscem dla umieszczenia znaku przymierza⁵⁴⁷.

Autor wskazuje też na fragment Kpł 19,23–25, gdzie rdzeń ערל pojawia się w unikalnym znaczeniu ofiary z pierwocin owoców: *Kiedy wejdziecie do kraju i zasadzicie drzewa owocowe wszelkiego gatunku, będziecie uważać ich owoce za nieobrzezane. Trzy lata pozostaną one nieobrzezane, nie będziecie ich jeść* (w. 23). Ciąg dalszy mówi o tym, że owoce czwartego roku mają być poświęcone Jhwh, a dopiero te z piątego mogą zostać spożyte przez ludzi. Zdaniem badacza,

nazwa nadana owocom pochodzącym z pierwszych lat sprawia, że można je potraktować jako ofiarę na rzecz płodności drzewa. Podobnie więc jak usunięcie ערלה z drzew sprzyja ich późniejszej dorodności, tak samo usunięcie ערלה z prącia jest formą ofiary na poczet przyszłej progenitury⁵⁴⁸.

⁵⁴³ M.V. Fox, *The Sign of the Covenant. Circumcision in the Light of the Priestly 'ot Etiologies*, RB 81 (1974) 591.

⁵⁴⁴ Tamże, 594n.

⁵⁴⁵ H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism*, Bloomington: Indiana University Press 1990, 141–148; za: D.A. Bernat, *Sign of the Covenant*, 50.

⁵⁴⁶ W. Kosior, *Brit mila. Uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezania w midraszach aggadycznych*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 4 (2013) 103–118.

⁵⁴⁷ Tamże, 106.

⁵⁴⁸ Tamże, z przytoczeniem badań L.B. Glicka, L.A. Hoffmana, J. Libbi-Aharonowa i A. Sztajnberga.

Wielu badaczy wskazuje więc na związki obrzezania z prokreacją i w kapłańskim ryciu z Rdz 17 widzą potwierdzenie obietnicy potomstwa. Przekonująco ustalono w egzegezie, że obrzezanie ma konotacje płodnościowe w wielu kulturach. Nawet jeśli dane biblijne są tu jedynie pośrednie, mogło ono być rytuałem płodności w starożytnym Izraelu. Jednak wydaje się nieuprawnionym przenoszenie takiej interpretacji na teologicznie ukierunkowany materiał P. Badacze sugerujący obecność tych idei w P nie biorą pod uwagę specyfiki kapłańskiej myśli i literatury lub błędnie definiują świat pojęć autora. Obrzezanie w P ma niewiele wspólnego z penisem lub jego funkcjami. Umieszczenie na nim znaku przymierza wynika z przejścia tego zwyczaju z rozpowszechnionej tradycji, a nie ze świadomego i nieograniczonego wyboru. Obrzezanie było głęboko zakorzenione w strukturze społecznej, z której wyrosła myśl autora P. Rytuał ten został w niej zintegrowany z nową ideologiczną strukturą, pozbawiony funkcji, z których być może się wywodzi, i obarczony nowym aparatem znaczeń teologicznych.

Obrzezanie jako dyscyplinowanie prokreacji. Związana z poprzednią teza postrzega kapłański ryt jako służący nie tyle wzmocnieniu prokreacji, ile jej kontroli. Jeśli obrzezanie było praktykowane w okresie dojrzewania, to – według Johna Goldingaya – w szczególności wskazuje na dyscyplinowanie seksualności⁵⁴⁹. Badacz zwraca uwagę, że znak przymierza wymaga nie cięcia jakiejś wtórnej części ciała, jak np. włosy, ani przekłucia nosa czy ucha (co mogłoby mieć znaczenie symboliczne zobowiązania do słuchania Jhwh). Wymaga odcięcia fragmentu tkanki z tej części męskiego ciała, która jest narzędziem spełnienia Bożych obietnic. Jego zdaniem, Bóg domaga się, aby Abraham przyznał symbolicznie, że płodność nie jest jego własnym sukcesem, osiągniętym bez boskiego stwórczego błogosławieństwa. Pisał: „Fizyczne zmniejszenie nadmiaru penisa Abrama jest znakiem mającym wewnętrzny związek z tym, co oznacza. Organ i moc za nim idąca należą częściowo do Boga i podlegają Jego kontroli”. Według badacza, oryginalne błogosławieństwo prokreacji z Rdz 1 mające na celu zachęcenie do napełnienia ziemi zostało więcej niż zrealizowane, stąd autor kapłański chce zdolność prokreacji poddać dyscyplinie⁵⁵⁰. W tradycyjnym społeczeństwie może to dotyczyć w szczególności pragnienia

⁵⁴⁹ J. Goldingay, *The Significance of Circumcision*, JSOT 88 (2000) 3–18.

⁵⁵⁰ Tamże, 8n. Egzegeta powołuje się tu na badania swoje i Jacka Milesa (J. Miles, *God. A Biography*, London: Simon & Schuster 1995, 53, 90).

mężczyzn posiadania męskiego potomstwa, które oznaczało zarówno osiągnięcie, jak i status (por. Hi 1,2; 42,13), a realnie prowadziło do zwiększenia siły ekonomicznej rodziny. Dyscyplinowanie prokreacji poddaje te instynkty pod władzę Boga. Hipoteza ta jest pokrewna poprzedniej, choć znacznie słabiej uzasadniona. Ważne pozostają te same zastrzeżenia co powyżej: obrzezanie w P jest pozbawione symboli lub rytualizacji, które badacze słusznie dostrzegają gdzie indziej, i wynika z nieuchwycenia specyfiki podejścia kapłańskiego.

Obrzezanie jako oczyszczenie. Niektórzy badacze – zestawiając werset o obrzezaniu ósmego dnia z uprzednim siedmiodniowym okresem oczyszczania kobiety po porodzie – założyli, że w P istnieje związek między obrzezaniem a oczyszczeniem. Prawodawca kapłański postanawia, że dopiero po upływie siedmiu dni nieczystości kobiety po urodzeniu syna (nieczystość wywołana urodzeniem córki trwa czternaście dni) możliwe jest obrzezanie dziecka (Rdz 17,12; Kpł 12,2–3). Żydowski egzegeta Baruch Levine zauważa, że „there is undoubtedly a correlation between the eight-day period between birth and circumcision and the duration of the initial period of the mother’s impurity after giving birth to a male”⁵⁵¹. Obrzezanie chłopca byłoby jego zdaniem rodzajem rytuału usunięcia nieczystości wywołanej narodzinami. Cytowany wyżej Eilberg-Schwartz twierdzi nawet, że ryt oczyszcza nie tylko syna, ale i jego matkę⁵⁵². O ile rzeczywiście istnieje naturalny związek czasowy pomiędzy okresem oczyszczenia matki i obrzezaniem chłopca następnego dnia, o tyle nigdzie w literaturze kapłańskiej nie mówi się o nieczystości narodzonego dziecka. Założenie, że jest ono w jakikolwiek sposób nieczyste w wyniku urodzenia lub że nieczystość matki ma coś wspólnego z nieczystością dziecka, nie ma uzasadnienia w źródle. Związek obrzezania z narodzinami nie polega na tym, że dla oczyszczenia dziecka konieczny jest taki drastyczny zabieg, lecz na synchronizacji czasowej, która umożliwia przeprowadzenie go. Ryt jest niezależny od kwestii czyste–nieczyste i wiąże się z innym zespołem znaczeń niż praktyka oczyszczenia poporodowego⁵⁵³. *Notabene*, okres siedmiodniowy nie

⁵⁵¹ B. Levine, *Leviticus* (JPSTC), Philadelphia: JPS Press 1989, 73.

⁵⁵² H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism*, 180.

⁵⁵³ Przeciwno takiemu rozumieniu obrzezania w P świadczą rozważania dotyczące rodzajów oczyszczeń Jacoba Milgroma, *Leviticus 1–16* (AB 3), New York: Doubleday 1991, 746n. Znany badacz żydowski zwraca uwagę, że rodzaj oczyszczenia jest proporcjonalny do zaciągniętej nieczystości. Nawet najcięższe nieczystości nie wymagają tak radykalnych kroków jak obrzezanie.

jest zarezerwowany tylko dla oczyszczenia kobiety po porodzie. Dotyczy także wycieków z narządów płciowych (Kpł 15,13.19.28), chorób skóry (Kpł 13–14) czy kontaktu ze zwłokami (Lb 6,10; 19,11; 31,19). Do oczyszczenia matki po narodzinach dziecka nie jest potrzebny żaden rytuał, tak samo jak po menstruacji czy stosunku seksualnym. Wystarczy upływ określonego czasu: „do wieczora” „siedem dni” czy „czternaście dni”. Gdyby bowiem był potrzebny dodatkowy rytuał oczyszczenia dziecka po narodzinach, to w przypadku dziewczynek musiałby się pojawić w piętnastym dniu. Nic takiego się nie dzieje.

Obrzezanie jako usunięcie skazy. Inna hipoteza mówi o tym, że napletek jest skazą i usterką, którą trzeba usunąć w ramach współuczestnictwa w naprawianiu świata⁵⁵⁴. Głównym źródłem tej argumentacji jest metaforyczne wykorzystanie w P i tekstach pokrewnych P imiesłowu ערל, który w połączeniu z nazwami poszczególnych części ciała oznacza jakąś ich wadę, nieprawidłowość, usterkę, np. *nieobrzezane usta* jako trudność wysławiania się (Wj 6,12.30), *nieobrzezane ucho* jako nieumiejętność słuchania Jhwh (Jr 6,10) czy *nieobrzezane serce* jako odwrócenie się od przymierza z Bogiem (Kpł 26,41; Jr 4,4; Dz 7,51). Taka konstrukcja idiomów w hebrajskim sugeruje, że ערל należy rozumieć jako pewną formę upośledzenia danego narządu, coś, co zakłóca jego prawidłowe działanie. „Nieobrzezany” (ערל) to niezdolny do pełnienia właściwych sobie funkcji⁵⁵⁵. To sugerowałoby, że fizyczne usunięcie ערל oznacza usunięcie jakiejś skazy, np. celem osiągnięcia androgenicznej pełni. Jednak nie znajdujemy w materiale kapłańskim żadnego potwierdzenia tego przypuszczenia. Autor P nigdy nie używa pojęcia, ער jako „skazy” w tekstach o obrzezaniu. Język tradycji kapłańskiej co do skazy, nieczystości, zanieczyszczenia i skażenia jest bardzo bogaty, ale nigdy nie ma zastosowania w odniesieniu do napletka czy znaku obrzezania. Penis ma być obrzezany, ale nie dlatego, że w systemie P napletek stanowi skazę.

Obrzezanie jako (niby) rytuał. W celu sformułowania konkluzji na temat znaczenia rytu *brit mila* w korpusie P rozważmy jeszcze jedną możliwość. Zabieg ten niewątpliwie funkcjonuje w P jako rytuał⁵⁵⁶. Jest to jednak rytuał

⁵⁵⁴ Źródła i teksty na ten temat podaje W. Kosior, *Brit mila*, 108n.

⁵⁵⁵ Szerzej na temat biblijnej metafory „nieobrzezane serce” zob. M. Piel, *Grzech dosłowności*, 140–143.

⁵⁵⁶ Na temat rytuału w Biblii i na starożytnym Wschodzie zob. np.: D.P. Wright, *Deciphering a Definition. The Syntagmatic Structural Analysis of Ritual in the Hebrew Bible*, JHS 8 (2008)

bardzo specyficzny, jak na standardy literatury kapłańskiej. Jedyłą regulacją, jaka się tu pojawia, jest nakazany czas: w ósmym dniu. Teksty kapłańskie nie określają ani personelu, ani miejsca, ani narzędzi, ani procedur działania czy modlitw i formuł do wypowiedzenia, nie wymieniają żadnych przepisów dotyczących oczyszczenia (przed lub po), towarzyszących im ofiar czy zobowiązań i deklaracji. Jeśli zastosujemy któreś z kryteriów antropologicznych określających rytuał, to kapłańska wersja obrzezania niemal nie mieści się w jego definicji: brak tu struktury, porządku, kolejności, przestrzeni, przedmiotów, sposobów działania, uczestników i rytualnego języka. Według autora P, Abraham po prostu obrzezał swoich synów i niewolników (Rdz 17,23, 21,4). Używanie pasywnych form czasownika מול („zostanie obrzezany”) w Rdz 17 i Kpł 12 sugeruje, że nie ma też znaczenia, czy obrzezującym będzie ojciec czy ktokolwiek inny. W porównaniu z Miszną, która szczegółowo określa poszczególne elementy rytu *brit mila*, łącznie z jego uczestnikami⁵⁵⁷, opis obrzędku w P jest śladowy. Jeśli weźmiemy pod uwagę nacisk literatury kapłańskiej na elementy performatywne rytuałów i to, że każde odstępstwo od nich ma poważne konsekwencje, to milczenie P w tym miejscu jest szczególnie doniosłe.

Jak to rozumieć? Wydaje się, że jeśli prawodawca kapłański nie zaangażował się w opisanie szczegółów obrzezania, to nie jest to przypadek czy niedopatrzenie. Na tle tego milczenia samo usunięcie napletka nabiera niezwykłej wagi, staje się kluczowym rytuałem. Minimalistyczna procedura uwydatnia jedyny określony element zabiegu i sprawia, że uwagę przykuwają nie tyle okoliczności, ile sam znak. Obrzezanie w materiale P staje się przez to podobne do oznakowania niewolników. Tu i tam proces i obrządek, czyli „jak” oznakowania, są prawie całkowicie zignorowane jako nieistotne. Tym, co ma znaczenie w obu przypadkach, jest znamię na ciele.

Uczeni, opierając się na fragmentach biblijnych innych niż P (np. Wj 4, Joz 5), na paralelach ze starożytnych kultur nieizraelskich oraz na pobiblijnych tradycjach żydowskich, na różne, bardziej lub mniej uzasadnione sposoby definiują kapłańską koncepcję rytu *brit mila*. Do najpopularniejszych interpretacji należą: płodność, kontrola, oczyszczenie, ofiara wynagrodzenia czy poświę-

245–255; S.M. Olyan, *Social Inequality in the World of the Text. The Significance of Ritual and Social Distinctions in the Hebrew Bible* (Journal of Ancient Judaism Supplements 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

⁵⁵⁷ Zob. traktaty *Szabbat* 19,1–6; *Pesachim* 6,2; *Nedarim* 3,11; *Arachin* 2,2; *Negaim* 7,5.

cenia lub cele wspólnotowe, o czym pisałem wyżej⁵⁵⁸. Żadna z nich nie pasuje do obrazu tej instytucji, jaki znajdujemy w P. Autor kapłański znów okazał się oryginalnym teologicznie twórcą i dokonał reinterpretacji praktyki obrzezania w świetle bliskich mu idei. Jakikolwiek było znaczenie pierwotne znaku, obrzezanie w P nie wydaje się być ani rytuałem płodności, ani oczyszczenia, ani usunięcia skazy. W źródle kapłańskim na pierwszy plan wysuwa się znaczenie *אות ברית* – „znak przymierza”: cielesny, a więc nieusuwalny identyfikator objęcia obietnicami boskiego przymierza.

4. „Znak” obrzezania a status społeczny kobiet

Opowiadanie z Rdz 17 jest, jak wspomniałem, jedynym tekstem Biblii hebrajskiej, który dostarcza uzasadnienia dla praktyki obrzezywania niemowląt w Izraelu. Pozbawienie rytuału jakichkolwiek innych elementów podkreśla wagę samego zabiegu jako znaku przymierza Boga zawartego niegdyś z Abrahamem:

Przymierze moje (*ברית*), które zawieram pomiędzy Mną a tobą oraz twoim potomstwem, będzie trwało z pokolenia w pokolenie jako przymierze wieczne (*ברית עולם*), abym był Bogiem twoim, a potem twego potomstwa.

Będziecie obrzezywali ciało napletka na znak przymierza (*אות ברית*) waszego ze Mną (Rdz 17,7.11).

Starożytna praktyka staje się w wykładni kapłańskiej *אות* – znakiem na ciele dla potomków Abrahama zawartego z Bogiem przymierza. To właśnie w P obrzęd ten otrzymuje znaczenie, które z czasem wysunie się na czoło rozumienia *brit mila* w judaizmie⁵⁵⁹. John Goldingay zauważa, że chociaż obrzezanie ma korzenie w starożytności Izraela, nie funkcjonuje jako znak przymierza aż do czasu źródła kapłańskiego. To P dokonuje teologizacji rytu i czyni z niego *אות ברית*: „Certainly, while the rite of circumcision apparently goes back to

⁵⁵⁸ Na ten temat zob. także: J.M. Sasson, *Circumcision in the Ancient Near East*, JBL 85 (1966) 473–476; W.H.C. Propp, *The Origins of Infant Circumcision in Israel*, HAR 11 (1987) 355–370; tenże, *Circumcision. The Private Sign of the Covenant*, BRev 20 (2004) 22–29; J.S. DeRouchie, *Circumcision in the Hebrew Bible and Targums. Theology, Rhetoric, and the Handling of Metaphor*, BBR 14 (2004) 175–203; P.J. King, *Circumcision. Who Did It, Who Didn't and Why*, BAR (2006) 48–55.

⁵⁵⁹ N.M. Sarna, *Genesis*, 386.

the time of Israel's ancestors, it does not become a sign of the covenant until the time of the Priestly writing"⁵⁶⁰. Przez przeniesienie obrzędu do epoki patriarchów i pozbawienie go elementów rytualnych autor skutecznie przeciwna powiązania między obrzezaniem a klasycznymi rytami przejścia. Konsekwentnie, wyjątkowość tej praktyki podkreśla przez połączenie jej z kategorią przymierza (ברית).

W systemie kapłańskim funkcjonują różne „znaki” (אותות), dzięki czemu dostrzeżenie znaku w obrzezaniu stało się dla autora łatwiejsze. Takim znakiem jest np. szabat (Wj 31,13.17), laska Aarona (Wj 9,15) „znak na ramieniu” (Wj 13,16; 13;9) czy tęcza (Rdz 9,13.17). Mają one utrzymywać boską oraz ludzką pamięć o przymierzu. Tak jak tęcza czy odrzwia skropione krwią, obrzezanie jest znakiem przede wszystkim dla Boga⁵⁶¹. Jego celem jest przypomnienie Mu o obietnicy, że potomstwo Abrahama zawsze będzie się cieszyć Jego stworczym błogosławieństwem. Jeśli obrzezanie jest znakiem wejścia pod boską władzę i wyrazem trwania w przymierzu, to napletek symbolizuje odrzucenie boskiego autorytetu. W konsekwencji nieobrzezany otrzymuje wyznaczoną przez Boga karę כרת (ekskomuniki ze społeczności), równoznaczną z nieobowiązywaniem Bożych obietnic. Dla autora P nieobrzezani ludzie wyrzekli się przymierza i są „odcięci” od Izraela, tracąc udział w obietnicy potomstwa oraz wszelkie prawa do ziemi. Można więc powiedzieć, że ryt obrzezania jest trwałym, nieusuwalnym aktem sakramentalnej ratyfikacji przymierza.

Społeczny status a obrzezanie. Nowe rozumienie *brit mila* w P podkreśla nie tylko zarysowaną wyżej perspektywę religijną, ale także społeczną. Obrzezanie złączone przez autora kapłańskiego z Abrahamem i jego męskim potomstwem wpisuje się w istniejące struktury grupowe, środowiskowe, prywatne i publiczne. Dotyczyć to będzie zwłaszcza kobiet, niewolników, przybyszów i pogan. Ryt ten stanie się zarówno oznaką pochodzenia etnicznego, jak i ważnym wyznacznikiem społecznych granic. Jeżeli określa on nie tylko status religijny, ale i społeczny, to pozycja kobiety w tym systemie staje pod znakiem zapytania. O ile ryt jako taki nie jest elementem hierarchii wśród

⁵⁶⁰ J. Goldingay, *The Significance of Circumcision*, 14.

⁵⁶¹ M.V. Fox, *The Sign of the Covenant*, 594n. O tym, że obrzezanie jest „znakiem” przypominającym Bogu o Jego obietnicach, piszą np. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 294; N. Sarna, *Understanding Genesis*, 132; S. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 178 i inni.

mężczyzn izraelskich – gdyż nie ma rozróżnienia między obrzezaniem kapłanów, lewitów i Izraelitów czy między starszymi klanu a im podległymi – o tyle różnicuje od nich zarówno nie-Izraelitów (nie-Abrahamidów), jak i kobiety. Inne znaki przymierza w P dotyczą obu płci (tęcza, szabat); obrzezanie dotyczy tylko mężczyzn, w związku z czym stawia żydowską kobiecość w permanentnie niejednoznacznej – niektórzy napiszą wprost: wykluczającej – pozycji. Jeśli bowiem w światopoglądzie kapłańskim obrzezanie i status są – pod pewnymi względami – ściśle związane, to ryt ten ujawnia się jako społeczny wyznacznik statusu.

Pozycja kobiety w kontekście obrzezania wpisuje się w szerszą perspektywę spojrzenia autora kapłańskiego na jej rolę w przymierzu z Bogiem. Po stworzeniu świata kobiety w P nie są wspomniane aż do potopu, gdzie płęć żeńska i męska mają to samo zadanie co pary zwierząt. Jeśli jednym z wiodących tematów teologii kapłańskiej jest błogosławieństwo i obietnica płodności, to kobiety są do jej wypełnienia niezbędne. Pierwszą nazwaną kobietą jest dopiero Sara. W tekście Rdz 17 nie jest ona bezpośrednio włączona w przymierze obrzezania ani w pełni obietnic z niego wypływających. Jej sytuacja przypomina raczej sytuację Izmaela: otrzymuje błogosławieństwo, ale jest wykluczona z przymierza Boga z Abrahamem i jego męskim potomstwem⁵⁶². Podział na ברית (przymierze) i ברכה (błogosławieństwo), który różnicuje Izaaka i Izmaela, różnicuje także Abrahama i Sarę. Błogosławieństwo płodności to coś, co w stworzeniu i po potopie otrzymali wszyscy, obrzezanie dotyczy tylko wybranych. Zasadnicza funkcja kobiet spełnia się w wielkich projektach genealogicznych autora P, gdzie są matkami i żonami wybranych bohaterów i uczestniczą w ich historii zbawienia. Odgrywają kluczową rolę, gdy chodzi o realizację błogosławieństwa płodności i o wybór dziedziców obietnic Bożych, jednak poza tym kontekstem są nieobecne w narracji i nie uczestniczą w przymierzu. Taka sama sytuacja panuje w Księdze Wyjścia: kobiety pojawiają się tu w celu potwierdzenia prawomocności niektórych linii genealogicznych, zwłaszcza kapłańskich.

Jak to się ma do rytu *brit mila* i wyznaczonego przezeń statusu kobiety w materiale kapłańskim? Uczestniczy ona w przymierzu obrzezania – podobnie jak w innych strukturach społeczno-religijnych P – za pośrednictwem ojca

⁵⁶² S. Shectman, *Women in the Priestly Narrative*, w: *The Strata of the Priestly Writings*, 176. Zob. też szerzej też, *Women in the Pentateuch. A Feminist and Source-Critical Analysis* (HBM 23); Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2009.

czy męża. Jest to zatem relacja wtórna; kobiety same nie komunikują się z Bogiem, skromnie uczestniczą w kulcie, w którym mężczyźni mają dominującą rolę – nie jest to oczywiście pogląd jedynie autora kapłańskiego⁵⁶³. Status kobiety w przymierzu z Bogiem przypomina zatem status niewolnika, jako osoby podległej ojcu czy mężowi i postrzeganej przez pryzmat wpływów tego mężczyzny. Obrzezanie niewolnika nie oznaczało włączenia go na równych prawach do przymierza⁵⁶⁴. Nabyty bądź zdobyty niewolnik jest własnością swego izraelskiego pana i całkowicie mu poddany. Obrzezanie go to skutek poddania Izraelicie, który jest w przymierzu z Bogiem. Dla niewolnika nie oznacza ono żadnych szczególnych przywilejów, udziału w obietnicy ziemi czy innego wyróżnienia. Hermann Gunkel pisał wprost: „The slave is not a person, not even in religion. Obviously, he will practice his master’s religion”⁵⁶⁵. Niewolnik nie jest osobą, a religię swego pana praktykuje na zasadzie podporządkowania. Ważne spostrzeżenia w tej kwestii poczynił Saul Olyan:

At first glance, these texts [Rdz 17 i Wj 12 – MM] appear to privilege the foreign slave: unlike nonresident foreigners and uncircumcised resident outsiders, he eats the Passover; like free Israelite males, and in contrast to all women, bond or free, he bears the sign of the covenant in his flesh. Upon closer scrutiny, however, it is evident that privileging of the slave is not what these texts really suggest ... [The slave] is subject to the same ritual requirements as his master and has access to ritual privileges, *but only as an extension of his master’s person, not in his own right*⁵⁶⁶.

Niewolnik uczestniczy w obrzezaniu czy w sprawowaniu Paschy, ale jedynie jako „przedłużenie” osoby swego pana. Podkreśla to werset Rdz 17,13: *Niewolnik urodzony w twoim domu lub nabyty za twoje pieniądze ma być obrzezany, aby Moje przymierze było na twoim ciele jako przymierze wieczne. Obrzezanie niewolnika jest śladem na ciele jego pana!*

⁵⁶³ Szerzej zob. M. Gruber, *Women in the Cult according to the Priestly Code*, w: *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, red. J. Neusner, B. Levine, E. Frerichs, Philadelphia: Fortress Press 1987, 35–48.

⁵⁶⁴ Autor kapłański nie precyzuje szczegółów na temat obrzezania kupionych niewolników (17,12n). Można chyba przyjąć, że Izraelita miał obrzezać niewolnika zaraz po jego nabyciu, a według Wj 12 przynajmniej do czasu święta Paschy.

⁵⁶⁵ H. Gunkel, *Genesis. Translated and Interpreted*, 265.

⁵⁶⁶ S.M. Olyan, *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton: Princeton University Press 2000, 96.

Podobną pozycję zajmuje w przymierzu obrzezania kobieta. Jest w nie włączona jedynie na zasadzie podporządkowania swemu ojcu czy mężowi. W stwierdzeniu stwórcy, że człowiek – mężczyzna i kobieta – jest podobny do Boga, wielu badaczy upatrywało i upatruje przejawu egalitaryzmu, równościowego traktowania przez P obojga płci. Wiele innych tekstów P, a w zasadzie cały materiał kapłański, wskazuje, że jest to interpretacja życzeniowa. Jak zwracają uwagę James Barr czy Ilana Pardes, nie powinniśmy oczekiwać od autora głęboko zakorzenionego w kulturze patriarchalnej, w której mężczyźni członkowie społeczności mają w ręku wszelkie instytucje władzy, współczesnego nam podejścia do kobiety i jej praw⁵⁶⁷. Stwierdzenie o podobieństwie do Boga z Rdz 1,26n wyraża fundamentalną równość na poziomie bycia człowiekiem, co jednak nie przekłada się ani na religijne, ani na społeczne rozumienie pozycji kobiety.

Choć udział kobiety w przymierzu obrzezania można porównać do roli i uczestnictwa niewolnika, to wciąż jej status jest wyższy niż obcego rezydującego (גֵר) czy nie-Izraelity. Zdaniem Judith Plaskow, kobiety w P reprezentują nieodkupione ciało Izraela: „Israel’s unredeemed flesh”⁵⁶⁸. Badaczka przypuszcza, że kapłańska narracja w Księdze Rodzaju podkreśla *brit mila* właśnie dlatego, że uosabia on i streszcza męski przywilej w kulcie i/lub dlatego, że chroni pochodzenie z linii męskiej⁵⁶⁹. Kontekst historyczny rytu, który przytacza Plaskow i inni badacze, potwierdza, że wyrażał on „głęboką dyskryminację ze względu na płeć w historii żydowskiej”; mężczyźni podkreślali go jako symbol „przymierza zawartego między mężczyznami a Bogiem, przymierza, do którego kobiety są dołączone jedynie w sposób wtórny, poprzez relację z ich ojcami, a potem z mężami”⁵⁷⁰. Dodajmy: przymierza między mężczyznami a Bogiem również konceptualizowanym jako mężczyzna.

Podejmowano w egzegezie rozmaite próby wyeliminowania czy stępienia wykluczającego płciowo charakteru obrzezania. Victor Hamilton sugeruje, że ponieważ dwoje ludzi staje się *jednym ciałem* (Rdz 2,24 nP), tylko jedno

⁵⁶⁷ Zob. z bibliografią I. Pardes, *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*, Cambridge: Harvard University Press 1992, 30.

⁵⁶⁸ J. Plaskow, *Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco: Harper 1991, 82n.

⁵⁶⁹ Tamże, 83n.

⁵⁷⁰ L.A. Hoffman, *Covenant of Blood. Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*, Chicago: University of Chicago 1996, 2, 26.

z nich potrzebuje znaku przymierza⁵⁷¹. Alice Laffey sądzi, że nacisk Starego Testamentu na metaforyczne znaczenie obrzezania (umysłu i warg) usuwa ograniczenie znaku przymierza tylko do mężczyzn; wewnętrzne obrzezanie jest otwarte dla obu płci⁵⁷². Ale to nie likwiduje pytania, dlaczego fizyczny znak przymierza ograniczał się tylko do mężczyzn. Inną jeszcze próbę zmniejszenia płciowej dyskryminacji przez odwrócenie znaczenia rytu *brit mila* podjął John Goldingay. Jak pisałem wyżej, jest on zwolennikiem tezy, iż obrzezanie jest formą dyscyplinowania prokreacji, którego wymagają mężczyźni⁵⁷³. Dlatego potrzebują oni znaku uczestnictwa w przymierzu, a kobiety nie. Bóg daje mężczyznom ten znak ze względu na brak owego uczestnictwa i dyscypliny. Dlatego nie mogą oni dłużej wysuwać na tej podstawie roszczeń do władzy, która wyklucza kobiety. Choć próby te nie są przekonujące, zawsze warto je podejmować, by wciąż na nowo i w zmieniających się okolicznościach odczytywać przesłanie Biblii.

5. Przymierze z Abrahamem

Rozdział 17 Księgi Rodzaju dotyczy zasadniczo przymierza. Termin ברית pojawia się tu aż 13 razy⁵⁷⁴, do tego towarzyszą mu czasowniki związane z ustanawianiem i utrzymywaniem przymierza: שמר, הקים, נתן. Autor kapłański włącza instytucję obrzezania w organiczny związek z nim. Ale jak je rozumie w przypadku Abrahama i Izraela? O ile przymierze generalnie oznacza wejście w relację, czemu nierzadko towarzyszy rytuał/ceremonia i prezentowany jest wykaz wzajemnych zobowiązań, o tyle autor kapłański P preferuje odmienne zastosowanie tego terminu.

Podobieństwa do przymierza z Noem. Nowe przymierze, jakie Bóg zawiera z Abrahamem, ma zarówno cechy pokrewne z Noachickim, jak i się od niego wyraźnie różni. Oba są określone jako wiecznie trwałe (ברית עולם) (Rdz 9,16; 17,7.13.19). Oba są etiologią istotnych zjawisk, które pojawiają się jako znak towarzyszący ich zawarciu (אות ברית): tęcza i obrzezanie (9,12n; 17,11).

⁵⁷¹ V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1–17* (NIC.OT), Grand Rapids: Eerdmans 1990, 470.

⁵⁷² A. Laffey, *An Introduction to the Old Testament*, Philadelphia: Fortress Press 1988, 62–64.

⁵⁷³ J. Goldingay, *The Significance of Circumcision*, 3–18.

⁵⁷⁴ Rdz 17,2.4.7^{2x}.9.10.11.13^{2x}.14.19^{2x}.21.

Znak zapewne nie jest dobrany przypadkowo. Tęcza kojarzy się z piękną pogodą po deszczu (po powodzi), a obrzezanie z prokreacją i potomstwem, które są zasadniczą obietnicą Bożą daną Abrahamowi i nicią przewodnią kompozycji P. Identyczna jest konstrukcja obu przymierzy – nowa i diametralnie różna od tej spotykanej w innych partiach Pięcioksięgu oraz u proroków wcześniejszych, czyli jednostronne zobowiązanie się Boga do działania na korzyść człowieka, co sprowadza się do złożenia konkretnej obietnicy i konsekwentnego jej realizowania. Z jednostronnością wiąże się bezwarunkowość tych przymierzy, jako że człowiek jest w nie zaangażowany tylko jako odbiorca Bożych obietnic, a nie na zasadzie warunkowania: coś za coś. Oba mają charakter bardzo osobisty i indywidualny: *zawieram przymierze z tobą* lub *pomiędzy Mną a tobą* (Rdz 9,12.15; 17,2.7). Bóg zawiera je ze swymi wybranymi: Noem i Abrahamem, scharakteryzowanymi przez P w niemal identyczny sposób (określenie ממי תפואר się w Rdz tylko w wersetych 6,9 i 17,1). Równocześnie oba mają wymiar uniwersalny zarówno geograficznie, obejmując liczne ludy i pokolenia, jak i historycznie, sięgając w najdalsze pokolenia. Przymierze z Noem obejmuje wszystkie ludy i języki Wschodu, przymierze z Abrahamem wszystkich jego potomków, klany i narody, które się z niego zrodzą (9,9,12; 17,7.9). W obu pojawiają się identyczne formuły zawierania: *ustanowić przymierze*: הקים ברית (9,9.11.17; 17,7.19.21) czy *zawrzeć przymierze*: נתן ברית (9,12; 17,2). Korzyść, jaką każde z nich przyniesie tym, z którymi zostało zawarte, jest taka, że nie będą usunięci (z ziemi czy ze społeczności) (9,11; 17,14). W obu nie ma mowy o żadnym specjalnym rytuale na potwierdzenie zawarcia⁵⁷⁵, choć przymierza niekapłańskie zawsze przewidują określoną ceremonię: Jakub i Laban postawili pomnik (Rdz 31,44–54), Abraham rozcina zwierzęta na pół (Rdz 15,9–10), podobnie czynią ludzie z Jerozolimy (Jr 34,8–21), a Mojżesz kropi krwią ludzi i dwanaście filarów (Wj 24,3–8). Nie wspomina się też o cyklicznym jego odnawianiu. Wreszcie w obu znak przymierza jest nieusuwalny. Jak tęcza nie zniknie z nieba, tak nie da się cofnąć obrzezania i o nim zapomnieć⁵⁷⁶.

⁵⁷⁵ Na tej podstawie niektórzy badacze doszli do wniosku, że rozdział Rdz 17 jedynie zapowiada przymierze, a nie jest jego realizacją. Tej szukają gdzie indziej. Na przykład Desmond Alexander widzi realizację przymierza P z Rdz 17 w Rdz 22; T. Desmond Alexander, *Genesis 22 and the Covenant of Circumcision*, JSOT 25 (1983) 17–22.

⁵⁷⁶ Już w starożytności pojawiały się próby usunięcia widocznego śladu obrzezania, jednak praktyka co do zamysłu jest nieodwracalna (zob. szerzej w 1–2 Mch).

W istocie zawarcie kapłańskiego przymierza w Rdz 17 (podobnie w Rdz 9) polega na tym, że Abraham ma wysłuchać tego, co Bóg ma mu do powiedzenia. Nie ma listy zobowiązań i praw, Abraham nie głośuje, nie wyraża zgody, zawarciu nie towarzyszy jakiś szczególny rytuał, warunki nie zostają spisane w dwóch kopiach. To nie jest klasyczne porozumienie dwóch stron, jak inne tego typu umowy w Biblii: egalitarne (równego z równym, np. Abrahama z Abimelekiem, nP) czy suwerena z wasalem (przymierze synajskie, nP). Bóg składa patriarsze szereg obietnic dotyczących potomstwa, relacji i ziemi: *chcę dać ci niezmiernie liczne potomstwo* (w. 2); *sprawię, że będziesz niezmiernie płodny* (w. 6a); *staniesz się ojcem narodów i pochodzić będą od ciebie królowie* (6b); *ustalę przymierze pomiędzy Mną a tobą... jako przymierze wieczne* (w. 7); *tobie i twym przyszłym potomkom daję kraj, w którym przebywałeś* (w. 8). Obietnice kończą się nową, choć w Biblii dobrze znaną formułą przymierza: *i będę ich Bogiem*, która jednocześnie stanowi nową samoidentyfikację *Elohim*. O ile w części obietnic (w. 1–8) dominuje zaangażowanie się w przymierze z rodem Abrahama, ujawniane przez powtarzane boskie „Ja”, o tyle od wersetu 9, gdy przyjdzie do ustalenia znaku zawarcia go, formuła zmieni się w „ty”. Jest druga strona przymierza, Abraham, który musi go strzec (מִשְׁמָר) przez pielęgnowanie jego znaku.

Ta niewyczerpana jeszcze lista podobieństw wskazuje na ekwiwalencję obu przymierzy, ich wspólne autorstwo i tę samą przewodnią koncepcję. Przymierze wieczne z Abrahamem jest istotowo „mikrokosmiczną” wersją przymierza wiecznego z Noem, które zapewnia płodność i rozrost w ziemi obiecanej. Specyficznie rozumianą kategorię przymierza autor kapłański aplikuje do okresu prehistorii oraz do czasów patriarchów, jako do dwóch istotnych etapów w komponowanej przez siebie historii zbawienia Pięcioksięgu. Równocześnie Rdz 17 przynosi znaczącą nowość w postrzeganiu tej instytucji.

Nowość przymierza Abrahamowego. Pomijając tak oczywiste różnice, jak inny główny bohater i partner przymierza (Noe, Abraham) oraz inny znak (tęcza, obrzezanie), zasadnicza różnica pomiędzy tymi historiami dotyczy adresatów, czyli tych, których przymierze ostatecznie obejmie. Po potopie Bóg zobowiązuje się wobec całej ludzkości, więcej, wobec całego stworzenia; przymierzem objęci są wszyscy ludzie, zwierzęta i ziemia. Przymierze obrzezania dotyczyć będzie już tylko ludzi i tylko wybranych plemion: tych pochodzących od Abrahama (P) lub wyłącznie Izraela (nP). Ogranicza ono dalszy rozrost

i błogosławieństwo płodności do jednego rodu. Już nie wszystkie stworzenia ziemi będą się pomnażać; teraz szczególne Boże błogosławieństwo płodności zostaje związane z rodem Abrahama. Ponieważ w P patriarcha ten funkcjonuje jako przodek ekumeniczny, łączący różne klany południowokananejskich Semitów, stąd dla oddzielenia Izraela będzie potrzebne jeszcze jedno przymierze – szabatu (szerzej o tym w następnym punkcie). To stopniowe zawężanie zasięgu Bożej obietnicy od ludzkości, przez Abrahamidów, po Izrael służy poprowadzeniu i doprowadzeniu historii zbawienia od „przymierza przodków” do „przymierza obecności”.

Należy również zauważyć, że przymierze z Rdz 17 duplikuje się z tym z Rdz 15 (nP), jednak oba zakładają odmienne okoliczności⁵⁷⁷. Stosunek Rdz 17 do Rdz 15 badacze wyjaśniają dwoiście. Klasycznie uważano, że Rdz 17 jest późniejszym opracowaniem Rdz 15⁵⁷⁸. W takim odczytaniu zasadnicza różnica między tymi tekstami dotyczy sposobu przypiętowania przymierza: w miejsce ofiary z rozciętych zwierząt pojawia się przecięcie napletka⁵⁷⁹. Byłoby to kapłańskie dopowiedzenie do istniejącej tradycji przymierza Boga z Abrahamem. Ale w biblistyce ostatnich dziesięcioleci zdecydowanie przeważa teza przeciwna: że tekst Rdz 15 jest późniejszy niż Rdz 17 i stanowi negatywny komentarz do przymierza obrzezania. Zdaniem egzegetów, jest to świecka wersja przymierza, zredagowana w reakcji na tę stworzoną przez P i niezainteresowana obrzezaniem tak jak autor kapłański. Być może jest to nawet polemika z tą praktyką. Autor kapłański wprowadza też delikatną korektę obietnic, jakie Bóg składa Abrahamowi, a więc różnicuje swą wersję od niekapłańskiej. Porównanie obietnic Bożych w źródle P oraz tych z nP⁵⁸⁰ pokazuje, że o ile teksty niekapłańskie preferują kolejność i nacisk: ziemia – potomstwo; o tyle w P przeciwnie, kolejność jest zawsze: potomstwo – ziemia; z naciskiem na pierwszy element, do tego stopnia, że drugi czasem się nie pojawia.

⁵⁷⁷ L.A. Hoffman, *Covenant of Blood*, 34.

⁵⁷⁸ L.B. Glick, *Marked in Your Flesh. Circumcision from Ancient Judea to Modern America*, New York 2005, 15; C.B. Hays, *Lest Ye Perish in the Way. Ritual and Kinship in Exodus 4:24–26*, „Hebrew Studiem” 48 (2007) 39–54.

⁵⁷⁹ W Biblii hebrajskiej najczęstszym określeniem technicznym na zawarcie przymierza jest jego „przecięcie” – *likrot brit*. Zob. ברית, w: F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, 137.

⁵⁸⁰ Zob. R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem*, 62–64; C. Westermann, *The Promises to the Fathers*, 146n, 150–152; Z. Weisman, *National Consciousness in the Patriarchal Promises*, JSOT 31 (1985) 55–73; R. Fidler, *Genesis xv. Sequence and Unity*, VT 57 (2007) 162–180.

Co zatem oznacza kapłańskie ברית? Wydaje się, że „przymierze” nie oddaje dobrze znaczenia hebrajskiego ברית, jakie ma to słowo w materiale P. To nie jest alians, porozumienie czy umowa – jak w D czy u proroków – ale jednokierunkowe zobowiązanie się Boga do: 1) niezsyłania potopu i zycziwego spojrzenia na ziemię (Rdz 9); 2) zapewnienia potomstwu Abrahama płodności i rozwoju (Rdz 17); 3) stałej obecności wśród ludu i uświęcaniu Izraela (Wj 31). W takim rozumieniu ברית ma więcej wspólnego z „obietnicą” czy „gwarancją” niż z „przymierzem” rozumianym jako dwustronny traktat. Zwróćmy uwagę, że również pokapłańskie przymierze z Pinchaszem nie wspomina o zobowiązaniu ze strony kapłanów, a zawiera jednostronnie złożoną obietnicę Boga:

Oto Ja zawieram z nim przymierze pokoju. Będzie to dla niego i dla jego potomstwa po nim przymierze, które mu zapewni kapłaństwo na wieki, ponieważ okazał się zazdrosnym o swego Boga i dokonał prześlągania w imieniu Izraelitów (Lb 25,12n).

Owszem, każde z kapłańskich przymierzy obejmuje swoiste „zobowiązanie” ze strony człowieka: w Rdz 9 zakaz spożywania mięsa z krwią, w Rdz 17 obrzezanie, a w Wj 31 przestrzeganie szabatu. Jednak te zobowiązania są w P rozumiane i przedstawione jako „znak” przymierza, dowód dla Boga i człowieka, że ono zostało zawarte i funkcjonuje. W porównaniu z klasycznym układem suweren–wasal z literatury biblijnej i pozabiblijnej zakres zobowiązań ze strony człowieka ogranicza się tu do absolutnego minimum (jedna powinność na każde przymierze), a i to w literaturze P jest przedstawione nie jako zobowiązanie, ale jako emblemat i „przypomnienie”. O ile w kanonie Biblii hebrajskiej ברית reprezentuje określony stopień wzajemności, który oznacza warunkowe zobowiązania obu stron, o tyle w P termin ten nabiera znaczenia „Bożego zobowiązania” czy „Bożej przychylności”. Widać to dobrze w strukturze przymierza z Abrahamem w Rdz 17, gdzie zasadnicza część przemowy Bożej skupia się na zdefiniowaniu przymierza jako obietnicy liczego potomstwa – powtórzonej w różnych wariantach na przemian ze słowem ברית aż pięciokrotnie (17,2.4.5.6.7). Narrator niemal utożsamia Abrahamowe ברית z Bożą gwarancją-obietnicą potomstwa.

6. Ile przymierzy jest w źródle P?

We wstępie do książki pisałem, że Pięcioksiąg jest ze swej istoty dokumentem przymierza nakreślającym relację między Izraelem a jego Bogiem. Naczelna koncepcja relacji Bóg–człowiek jest w nim koncepcją przymierza. Autor kapłański podejmuje obecną w tradycji Izraela ideę przymierza i w oryginalny sposób aplikuje ją do komponowanej przez siebie historii zbawienia. Analiza materiału P pod tym kątem pokazuje, że P nie tylko inaczej rozumie przymierze, ale od nowa dokonuje jego lokalizacji. Mówi o kilku przymierzach Boga z ludźmi, ale nie o przymierzu synajskim. W tym punkcie staram się odpowiedzieć na wciąż nierozstrzygnięte pytania: ile przymierzy zawiera materiał kapłański oraz dlaczego autor konsekwentnie odmawia tej funkcji głównemu wydarzeniu Pięcioksięgu, czyli przymierzu synajskiemu.

W swoich *Prolegomena* Wellhausen oznaczył źródło kapłańskie siglum Q (*Quattuor Foedera*) ze względu na domniemane cztery przymierza, które w nim występują. Uznał, że dzieło stworzenia opisane w Rdz 1 jest pierwszym z nich. Drugie to przymierze z Noem, trzecie z Abrahamem, a czwarte z Mojżeszem na Synaju. Z perspektywy dzisiejszych badań nad materiałem kapłańskim trzeba powiedzieć, że co do liczby Wellhausen nie pomylił się aż tak bardzo, jak co do identyfikacji. Bibliści nie podtrzymali tezy o „przymierzu stworzenia” ze względu na brak terminologii i kluczowych dla tej instytucji idei. Ponadto dostrzeżono, że w kapłańskiej wersji perykopy synajskiej (Wj 19–Lb 10) autor unika słowa ברית i tam, gdzie inne tradycje mówią o przymierzu na Synaju, P konsekwentnie mówi o עדות, „świadczenie”. Źródło P nie zawiera więc ani przymierza stworzenia, ani przymierza synajskiego. Stąd często powtarza się konstatację o dwóch przymierzach w P: z Noem i z Abrahamem. Jednak w literaturze kapłańskiej znajdują się dwa dodatkowe fragmenty, w których pojawia się pojęcie przymierza i które należy rozważyć. Są to Wj 31, gdzie jest mowa o przymierzu szabatu, oraz Lb 25, gdzie jest mowa o przymierzu z Pinchaszem.

Dlaczego P nie mówi o przymierzu na Synaju? W czterech wyżej przytoczonych miejscach pojawiają się terminy i formuły przymierza. W przypadku Noego (Rdz 9) termin ברית pojawia się siedem razy, Abrahama (Rdz 17) – trzystaście razy, w przymierzu szabatu (Wj 31) raz, a w przymierzu z Pinchaszem (Lb 25) dwa razy. Tymczasem w tekstach P dotyczących wyjścia i Sy-

naju znika zupełnie (przymierze szabatu w Wj 31 traktuję poniżej jako osobny wątek). Tam, gdzie inne tradycje mówią o przymierzu (ברית) synajskim, autor kapłański mówi konsekwentnie o עדות, czyli świadectwie, traktacie⁵⁸¹. W szeroko przyjętej delimitacji P wokół góry miały miejsce następujące wydarzenia: Izraelici przybyli na Synaj (Wj 19,1), gdzie objawiła się chwała Jhwh (Wj 24,15b–18); Mojżesz poszedł na górę, gdzie otrzymał rozporządzenia od Boga co do budowy pustynnego sanktuarium i ustalenia dotyczące kultu w nim (Wj 25–31). Odebrawszy je, zszedł z góry (Wj 34,29–35), boskie instrukcje zostały należycie wykonane (Wj 35–40), po czym Bóg zstąpił z Synaju do przybytku (Wj 40,34–38). Wszystko układa się w logiczną i chronologiczną całość – ale bez przymierza.

Wiele dyskutowano o tym, dlaczego P nie nadaje centralnemu wydarzeniu Pięcioksięgu kategorii przymierza. W klasycznej hipotezie dokumentów odpowiedź była prosta. Skoro P jest najmłodszym z czterech źródeł, to nie znajdujemy tu odniesienia do przymierza synajskiego, ponieważ autor założył, iż jest ono znane z wersji JE (gdyż niewiarygodne jest, by materiał P nie zawierał przymierza na Synaju)⁵⁸². Problem z tym odczytaniem – pomijając na chwilę zmianę natury i zasięgu źródeł, jaka się dokonała w krytyce Pięcioksięgu – ujawnia się, gdy porównamy kapłańską perykopę o Synaju z kapłańskimi szczegółowymi opisami przymierzy z Noem i z Abrahamem: w tych przypadkach termin powraca kilka, a nawet kilkanaście razy. Gdyby autor P chciał przedstawić wydarzenie synajskie jako przymierze, nie pozostawiłby co do tego żadnych wątpliwości. Tymczasem konsekwencja, z jaką w kontekście Synaju pomija słowo ברית, jest znacząca. Podjęto kilka innych prób wyjaśnienia braku istnienia Mojżeszowego ברית w źródle P. Israel Knohl podsumowuje je w trzech grupach: 1) koncepcje dotyczące redakcji; 2) wyjaśnienia ideologiczne; 3) zaprzeczenie braku przymierza synajskiego w P⁵⁸³. Badaczka nie satysfakcjonuje żadna z nich. Jego zdaniem, po objawieniu imienia Jhwh przymierze ברית całkowicie znika z materiału i języka P, gdyż jest zastąpione przymierzem

⁵⁸¹ H. Simian-Yofre, עוד, w: TDOT 10, 495–517; J. Lemański, 'Świadectwo' (ēdūt) w kapłańskiej koncepcji Sanktuarium i Przymierza, VV 27 (2015) 47–76.

⁵⁸² Tak za Wellhausenem np. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge: Harvard University Press 1973, 293–325; tenże, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1998, 30n.

⁵⁸³ I. Knohl, *Sanctuary of Silence*, 143n, n. 80.

עדות⁵⁸⁴. Knohl opisuje kapłańskie przymierza z Noem i Abrahamem jako dwustronne, oznaczone przez wzajemność, które to cechy zostały zastąpione przez jednostronny charakter paktu עדות.

Podzielał spostrzeżenie Knohla o celowej zmianie charakterystyki Synaju w P przez wprowadzenie nowego rodzaju relacji, określanej słowem עדות (ale nie jego wnioski o warunkowości przymierza ברית). Synaj i jego regulacje są tak ważne w kompozycji kapłańskiej, że autor, w sposób całkowicie oryginalny i twórczy, wprowadza nowe określenie. Nieobecność ברית w kapłańskiej wersji Synaju nie oznacza pomniejszenia roli świętej góry, wręcz przeciwnie. Autor P wyróżnia to wydarzenie poprzez wybór świeżego i nienacechowanego terminu עדות. Wskazuje on na wymaganie jednostronne⁵⁸⁵, ale to nie dlatego autor preferuje go tutaj zamiast ברית. Jednostronność zawarta w obu pojęciach raczej zbliża je do siebie. Pisarz kapłański nie zmienia relacji warunkowej na bezwarunkową czy dwustronnej na jednostronną (jak twierdzi Knohl), gdyż bezwarunkowa i wieczna jest ona od początku. Wybór עדות wynika, moim zdaniem, z czegoś innego. Termin ten znakomicie pasuje do kapłańskiej koncepcji Synaju, gdyż jest to słowo, które określa kapłańską świątynię (אהל מועד). Jak widzieliśmy wyżej, perykopa o Synaju – tak wielowątkowa w innych źródłach – w P sprowadza się praktycznie do podyktowania instrukcji budowy sanktuarium i wypełnienia ich. Dla P Synaj to przybytek. Zasadniczym i praktycznie jedynym owocem spotkania Boga i człowieka pod Synajem będzie świątynia: namiot spotkania (אהל מועד). Termin עדות, używany tak chętnie przez P, jest bezpośrednio spokrewniony z określeniem synajskiej świątyni (מועד) poprzez wspólny źródłosłów עד (świadek). Wskazuje też na sakralne przedmioty przechowywane w przybytku: arkę świadectwa (ארון העדות, np. Wj 25,22 P), w innych tradycjach zwaną „arką przymierza” (ארון הברית, np. Pwt 10,8), oraz tablice świadectwa (לוחות העדות, Wj 31,18 P), w innych tradycjach zwane „tablicami przymierza” (np. Pwt 9,9.11). Tak samo jest z oznaczeniem Izraela jako wspólnoty: gdy inne źródła będą pisać o קהל („zebranie”, „zgromadzenie”), autor kapłański znów będzie tu wyjątkiem, pisząc o עדה („zebranie święte”) – i znów użyje terminu spokrewnionego zarówno z מועד, jak i z עדות. Rdzeń עד (świadek) i jego derywaty wyrażają kapłańską ideę Synaju i są jego kryptografem. W moim przekonaniu głównym powodem

⁵⁸⁴ Tamże, 141–146.

⁵⁸⁵ Zob. z bibliografią I. Knohl, *Sanctuary of Silence*, 144n.

tych starannych zabiegów redefinicyjnych jest koncentracja źródła P na izraelskiej świątyni: אהל מועד, „namiocie spotkania”. Twórczy pisarz, zmieniając koncepcję Synaju z „góry przymierza” na „górzę sanktuarium”, zmienia także określenie wydarzenia, które miało miejsce pod świętą górą: z ברית na עדות.

Przymierze szabatu w P? W Wj 31 szabat nazwany jest znakiem i przymierzem: *Przestrzegajcie pilnie moich szabatów* (שבחתִי), *gdyż to jest znak* (אות) *między Mną a wami... Izraelici winni pilnie przestrzegać szabatu* (השבֹּת) *jako obowiązku i przymierza wiecznego* (ברית עולם) *poprzez pokolenia* (Wj 31,13.16). Formuły i terminy sugerują, że mamy tu do czynienia z kolejnym kapłańskim ברית – przymierzem szabatu, którego znakiem jest święty dzień. Pojawia się termin „przymierze” (ברית) w połączeniu ze „znakiem” (אות) – jak w Rdz 9 i Rdz 17, gdzie takimi znakami traktatu z Bogiem są odpowiednio tęcza i obrzezanie. Pojawia się też relacja „znak między Mną a wami”, wieczność przymierza: „dla wszystkich waszych pokoleń”, oraz jak w epizodzie Abrahamowym kara za nieprzestrzeganie (Wj 31,14.15). To, co odróżnia przymierze szabatu od pozostałych, to fakt, że o ile Rdz 9 i 17 wyraźnie rozróżniają znak i przymierze, o tyle w Wj 31 szabat jest jednym i drugim równocześnie. Nie jest to jednak argument wystarczający, by zanegować opisanie świętego dnia kategorią ברית. Autor kapłański wprost mówi o przymierzu (ברית) szabatu, więcej, używa tej samej formuły, ברית עולם, co w przypadku Abrahama (Rdz 17,7.13.19) i Noego (Rdz 9,13).

Jeśli kapłańska ברית jest zobowiązaniem Boga wobec adresata (Izraela), to do czego się On zobowiązuje w przymierzu szabatu? Jako obietnicę Bożą można potraktować wers 13: *po tym będzie można poznać, że Ja jestem Pan, który was uświęca*. Chodzi o zobowiązanie do stałej obecności Boga pośród Izraela. Umieszczenie przymierza szabatu nie w Rdz 1, ale w Wj 31 w kontekście erekcji przybytku – a konkretnie po daniu instrukcji co do jego budowy (Wj 31) oraz na początku ich realizacji (Wj 35) – wpisuje przymierze szabatu nie tyle w dzieło stworzenia, jak chciał Wellhausen, ile w dzieło wzniesienia sanktuarium. Bóg chce zamieszkać pośród Izraela, zobowiązuje się wobec niego do stałej obecności, której znakiem ma być przestrzeganie szabatu. Sprawa świętego dnia jest tak istotna, że autor P grozi wykluczeniem ze społeczności za pracę w tym dniu (Wj 31,14.15) – tak jak w przymierzu Abrahamowym grozi za trwanie w stanie nieobrzezanym (Rdz 17,14). Oczywiście, jak się można spodziewać po literaturze kapłańskiej, nie jest to wyrażone wprost, ale

staranne chiastyczne wpisanie przymierza szabatu w samo centrum opisu budowy sanktuarium, a nie w żadne inne miejsce, wydaje się mieć takie właśnie znaczenie.

Przymierze z Pinchaszem w Lb 25? Rodzina jest najważniejszym możliwym konstruktem kulturowym. Jak ważna jest dla literatury kapłańskiej, dobrze ilustruje historia młodego kapłana Pinchasa, wnuka Aarona, który zabija parę małżeńską za to, że odważyli się na związek mieszany (Izraelczyk i Madianitka). Jak formułuje to żydowski badacz Paul Steinberg, w tej krótkiej historii otrzymujemy makabryczny scenariusz, w którym Pinchas bez wahania morduje młode małżeństwo w ich prywatnym mieszkaniu, przebijając oboje włócznią, prawdopodobnie w trakcie intymnego zbliżenia⁵⁸⁶. Ta opowieść gloryfikuje gorliwą kontrolę kapłańską nad budową akceptowalnego modelu rodzinnego w starożytnym Izraelu oraz przynosi bogaty i sugestywny materiał dotyczący pytań o tożsamość etniczną, religijną i rodzinną w ramach teologii Księgi Liczb⁵⁸⁷.

Niektórzy badacze przypisują ten rozdział podstawowej warstwie P ze względu na konstrukcję podobną do opisu przymierzy z Rdz oraz zainteresowanie tematyką kapłańską, krótko więc go rozważę. Zimri, syn księcia z pokolenia Symeona, przyprowadził do swej rodziny⁵⁸⁸ Madianitkę Kozbi, córkę księcia madianickiego, w czasie gdy Mojżesz i lud *lamentowali u wejścia do namiotu spotkania* (w. 6). Gdy to zobaczył kapłan Pinchas, poszedł za nimi do ich namiotu i przebił mężczyznę i kobietę włócznią⁵⁸⁹; dalej narrator dodaje, że niewspominana dotąd plaga ustała (w. 7n). Reakcja Boga na samozwańczy czyn Pinchasa jest bardzo entuzjastyczna:

Pinchas, syn Eleazara, syna kapłana Aarona, odwrócił mój gniew od Izraelitów, gdyż zapłonął pośród nich zazdrością. Dlatego nie wytraciłem zupełnie Izraelitów w mojej zazdrości. Oznajmij więc: Oto Ja zawieram z nim (נתן לו) moje

⁵⁸⁶ P. Steinberg, *Phinehas. Hero or Vigilante?*, JBQ 35 (2007) 119.

⁵⁸⁷ J. Jaynes Quesada, *Body Piercing. The Issue of Priestly Control over Acceptable Family Structure in the Book of Numbers*, BA 10 (2002) 24.

⁵⁸⁸ Wyrażenie *את המדינית אל אחיו* sugeruje rytuał zaślubin.

⁵⁸⁹ Sugestia, że było to w trakcie ich intymnego zbliżenia, wynika z kilku przesłanek: wzmianki o łonie kobiety, określenia przestrzeni namiotu jako *qubba* (הקבה) czy imienia Kozbi. Szerzej zob. S.C. Reif, *What Enraged Phinehas? A Study of Numbers 25:8*, JBL 90 (1971) 200–206; R.R. Hutton, *Cozbi*, w: ABD 1, 1202; H.C. Lutzky, *The Name "Cozbi" (Numbers XXV 15,18)*, VT 47 (1997) 457.

przymierze pokoju (ברית שלום). Będzie to dla niego i dla jego potomstwa po nim przymierze kapłaństwa wiecznego (ברית כהנת עולם), ponieważ okazał się zazdrosnym o swego Boga i dokonał prześlągania w imieniu Izraelitów (w. 11–13).

Bóg chwali gorliwość Pinchasa i zawiera z nim przymierze pokoju (ברית שלום), w ramach którego składa dalekosiężną obietnicę trwania kapłaństwa pinchasowego (aaronickiego) na wieki (ברית כהנת עולם). Na końcu to nie Pinchas czy narrator, ale sam Jhwh interpretuje czyn kapłana: odwrócił Boski gniew, działał gorliwie i dokonał prześlągania. Pinchas zostaje wyniesiony na szczyt chwały.

Cel opowiadania wyłożono wprost w ostatnim wersecie. Jest to niejako przypowieść z wyjaśnieniem. Wina Madianitów jest wyolbrzymiona i w całości zrzucona na nich. To nie Izraelici ulegali wpływom obcych kultur i kultów, ale to Madianici *wrogo odnosili się do was, oszukując was przez swoje knowania, posługując się Peorem, posługując się córką księcia madianickiego, ich siostrą Kozbi* (w. 18). To swego rodzaju propagandowe podsumowanie, które całą winę za własne porażki przerzuca na „innych”. W dziejach biblijnego Izraela nie raz dochodziło zapewne do kwestionowania autorytetu kapłańskiego rodu, zaś opowiadanie o Pinchasie jako mścicielu prawa Bożego miało uwierzytelnić roszczenia jego potomków do sprawowania funkcji kapłańskich.

Te cechy opowiadania wskazują na jego pokapłańskie pochodzenie, powstanie w kręgach szkoły Aaronidów, ale nie w duchu samego autora P. Wyraźny jest rozwój teologii przymierza: mówi się o przymierzu pokoju (ברית שלום) (idea obecna w H, a nieobecna w P) oraz obietnicy trwania kapłaństwa na wieki (ברית כהנת עולם). Bohater nie jest odbiorcą obietnicy, ale aktywnym sprawcą wydarzenia i to nie Bóg, ale on prowokuje całą sytuację. Przede wszystkim zmienia się stosunek do plemion południa, który w P jest jeszcze wyraźnie pozytywny: Madianici (synowie Ketury) są tam ukazani jako pochodzący od Abrahama (Rdz 25,1–4 P). Tu rys ekumeniczny przymierzy P zupełnie znika, a pojawia się język rywalizacji i walki. Frazeologia, koncepcje oraz idee tego tekstu łączą go z literaturą kapłańską powstałą już po P. Dla Christophera Nihana stanowi on nawet trzecie, a nie drugie stadium rozwoju idei przymierza obecnej w P⁵⁹⁰. Według tego egzegety, kapłańska idea przymierza rozwijała się w trzech znaczących etapach: pierwszy reprezentuje autor P

⁵⁹⁰ Ch. Nihan, *The Priestly Covenant*, 87–134.

(Rdz 9 i 17), drugi szkoła świętości H (Kpł 26), trzeci Księga Liczb w rozdziale 25. Późny charakter przymierza Pinchasowego dostrzega też Blenkinsopp⁵⁹¹. Wszystko więc wskazuje na to, że idea אברות jako jednostronnego zobowiązania się Boga jest *sui generis* koncepcją autora P; pojawia się u niego trzykrotnie (Rdz 9; Rdz 17 i Wj 31), a następnie jest dopracowywana i kontekstualizowana w szkole kapłańskiej po niewoli.

7. Czy istniał przedkapłański Pięcioksiąg, czyli o połączeniu tradycji patriarchów i exodusu

Kiedy chcemy zrobić następny krok w analizie materiału P i przejść od Księgi Rodzaju do Księgi Wyjścia, napotykamy ważny, być może kluczowy punkt w zrozumieniu natury i charakteru tego źródła. Pomost między tradycjami Rdz i Wj nie ma bowiem prostego redakcyjnego charakteru jak w Rdz 10–11, pomiędzy prehistorią a dziejami patriarchów, lecz jest połączeniem dwóch powstałych niezależnie mitów założycielskich Izraela: autochtonicznego mitu o patriarchach i allochtonicznego mitu o wyjściu z Egiptu (pisałem o tym w rozdziale I). Jeśli zgodzimy się z badaczami, którzy wykazali istnienie luki narracyjnej między Rdz i Wj oraz wyodrębnili redakcyjne złączki między nimi, to rodzi się zasadnicze pytanie: kto i kiedy dokonał połączenia tradycji o przodkach Izraela? Zasadnicze możliwości przyjmowane przez egzegetów są dwie: 1) albo stało się to w źródle niekapłańskim przed powstaniem P i niezależnie od niego – wówczas mamy do czynienia z Jahwistą piszącym przed D (koncepcja klasyczna) lub późnym Jahwistą piszącym pomiędzy D i P (koncepcja Van Setersa i Levina); 2) albo dokonała tego tradycja kapłańska i wówczas w ogóle nie możemy mówić o przedkapłańskim proto-Pięcioksięgu, a więc o jakimkolwiek źródle J. W pierwszym przypadku autor P, bazując na wcześniejszym połączeniu różnych opowieści o przodkach, komponuje własny materiał. W drugim to on jest odpowiedzialny za skompilowanie obu tradycji, co czyni go głównym redaktorem historii zbawienia w Pentateuchu. Pytanie zatem o połączenie narracyjne Rdz i Wj jest kluczowe dla zrozumienia roli i wkładu autora kapłańskiego w powstanie Tory.

⁵⁹¹ J. Blenkinsopp, *Abraham as Paradigm*, 225–241.

Janusz Lemański w swym podsumowaniu studiów nad Pięcioksięgiem pisze:

Coraz wyraźniej zaznacza się we współczesnych badaniach tendencja do traktowania materiału poprzedzającego syntezę deuteronomistyczną jako elementów niezależnych tradycji kształtujących się w różnych okresach i w różnych miejscach (hipoteza fragmentów), które następnie były uzupełniane, rozwijane i łączone w większe całości (hipoteza uzupełnień) wraz z rozwojem świadomości narodowej i religijnej. Niewątpliwie katalizatorem w tym procesie były dramatyczne wydarzenia historyczne, które stawały się udziałem narodu wybranego (upadek Samarii 722; upadek Jerozolimy 587; wygnanie babilońskie 586–532)⁵⁹².

Rzeczywiście, w światowej, a zwłaszcza europejskiej nauce wzrasta przekonanie, że początki Pięcioksięgu nie leżą w rozmieszczonych we wszystkich jego księgach źródłach (jak J czy E). Jest to całkowicie zgodne z ogólnym trendem w badaniach Biblii, piśmiennictwa hebrajskiego czasów pierwszej świątyni, niewoli i drugiej świątyni, w badaniach archeologicznych i rekonstrukcyjnych na temat etnogenezy Izraela oraz tzw. badaniach *ancient Israel* – historii przedmonarchicznej i monarchicznej starożytnego Izraela. Wnioski tych studiów podważają hipotezę o zaawansowanej integracji świadomości narodowej w starożytnym państwie Dawida–Salomona, która mogłaby stać się podstawą do stworzenia jakiejś teologicznej syntezy własnych dziejów o tak silnym charakterze monoteistycznym⁵⁹³. Wszystko wskazuje na to, że taka świadomość skryształizowała się pod wpływem historycznych doświadczeń, o których wspominał Lemański. Wśród nich najistotniejszym jest niewola babilońska. Wcześniejsze etapy integracji pojedynczych tradycji należy zatem tłumaczyć za pomocą hipotez fragmentów i uzupełnień.

Komu w takim razie przypisać ową teologiczną syntezę? Wracam tu do pytania, które postawiłem w rozdziale I, a na które w tym miejscu – przecho-

⁵⁹² J. Lemański, *Pięcioksiąg. Próba syntezy*, 22.

⁵⁹³ Szerzej na temat badań historycznych i archeologicznych w tym zakresie zob. np.: R.B. Coote, K.W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield: Almond Press 1987; I. Finkelstein *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1988; A. Mazar *Archaeology and the Land of the Bible 10000–586 BCE* (ABRL), New York: Doubleday 1990; Th. Thompson *Early History of the Israelite People. From the Written & Archaeological Sources*, Leiden: E.J. Brill 1992; W.G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2001.

dząc od analizy Rdz do Wj – należałoby odpowiedzieć. Czy istniał przedkapłański proto-Pięcioksiąg, a więc spójna wielka narracja od stworzenia, przez poszczególne cykle o patriarchach, do exodusu i Synaju lub do zajęcia ziemi Kanaan? Czy raczej to autor kapłański stoi za integracją starożytnych tradycji Izraela, łącząc je w jedną kompozycję? W tej kwestii badacze są podzieleni. Römer, Schmid, Gertz i Blum przytaczają dowody, że nie jest możliwe istnienie przedkapłańskiego proto-Pentateuchu. Z kolei Dozeman, Van Seters i Carr utrzymują, że było jakieś krótko przedkapłańskie niezbyt silne połączenie, czyli że istniał wczesnowygnaniowy proto-Pięcioksiąg⁵⁹⁴. Spór ten nakłada się poniekąd na podział terytorialny badań: uczeni amerykańscy bronią skromnych podstaw hipotezy dokumentów (późnego Jahwisty); Dozeman, Van Seters i Carr razem z osamotnionym Europejczykiem Levinem uzasadniają, że spójna narracja na temat izraelskich początków istniała już, zanim autor P złączył tradycje Pięcioksięgu, i że jest dostrzegalna w niektórych wcześniejszych materiałach dawniej przypisywanych Jahwiście. Van Seters i Levin wciąż nazywają tę wcześniejszą warstwę Jahwistą, z kolei Dozeman i Carr przypisują ją redaktorowi deuteronomistycznemu. Co istotne, wszyscy ci badacze uważają, że przedkapłańska narracja nie może być datowana przed wygnaniem, więc w zasadzie zgadzają się tu z Europejczykami, że w czasie monarchii nie istniało jedno opowiadanie o początkach Izraela. Różnią się od europejskich uczonych tylko przekonaniem, iż główna i najważniejsza narracja Izraela została stworzona przed P, ale tuż przed P, w okresie wygnania⁵⁹⁵.

David Carr na ostatniej stronie pracy zbiorowej *Farewell to Yahwist* podsumowuje cały tom tak:

Thus, although the essays in the volume debate the existence of a pre-Priestly Pentateuch, they reflect a remarkably strong emerging consensus with regard to the dating of the literature among many contemporary pentateuchal scholars of varying methodological backgrounds. We share the idea that the non-Priestly ancestral and Moses-exodus traditions were separate in the monarchical period. No one in the present volume works with the idea of an early preexilic

⁵⁹⁴ Publikacje przywoływanych tu badaczy przytoczyłem w rozdziale I.

⁵⁹⁵ Szerzej zob. D.M. Carr, *Genesis in Relation to the Moses Story. Diachronic and Synchronic Perspectives*, w: *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155), red. A. Wénin, Leuven: Peeters 2001, 273–295. T.B. Dozeman, *The Commission of Moses and the Book of Genesis*, w: *A Farewell to the Yahwist?*, 107–129; J. Van Seters, *The Patriarchs and the Exodus. Bridging the Gap between Two Origin Traditions*, w: *The Interpretation of Exodus*, red. R. Roukema, Leuven: Peeters 2006, 1–15.

“Yahwistic” proto-Pentateuch nor with an E source. Furthermore, most essays share the judgment that texts such as Gen 46:1–5, the non-P bridge between Genesis and Exodus (e.g., Gen 50:24–25; Exod 1:6, 8–9), and Exod 3:1–4:18 are later additions to their contexts, whether they are pre- or post-P insertions⁵⁹⁶.

I dodaje:

Scholars such as Thomas Römer, Konrad Schmid, Jan Christian Gertz, Erhard Blum, and others have been helpful in forming this new consensus, particularly in sharpening our sense of the separation of ancestral and Mosaic traditions and the lateness of their literary connection with each other. And for this major contribution, as well as their stimulating essays, we can be grateful⁵⁹⁷.

Rzeczywiście, wymienieni badacze przez dogłębne studia nad Pięcioksięgiem, kolejnymi częściami Biblii hebrajskiej, starożytną literaturą żydowską, pismami ojców, wreszcie historią hipotezy dokumentów przyczynili się do rozwoju badań nad formacją Pięcioksięgu według standardów, metod i ścieżek badawczych wyznaczonych wcześniej przez Wellhausena, Notha i innych.

Autor kapłański jako integrator dwóch tradycji o początkach Izraela. Dziś panuje zgoda, że połączenie dziejów przodków z dziejami Mojżesza nastąpiło późno i znajduje odzwierciedlenie przede wszystkim we wstawkach takich jak Rdz 46,1–5 czy Wj 3,1–4,18. Teksty takie jak Ps 77; 78; 106; 135; 136; Oz 12,13–14, Mi 7,20 czy Ez 20,5n; 33,24 i inne pokazują, że tradycje przodków – Abrahama, Jakuba i Józefa oraz ludu exodusu – ujmowane są oddzielnie i niezależnie. Ani wskazane psalmy, ani prorocy monarchii, ani dzieło deuteronomistyczne⁵⁹⁸ nie traktują wyjścia z Egiptu jako drugiego czy trzeciego aktu zbawczego Boga w dziejach (po prehistorii i patriarchach), lecz jako pierwsze i fundacyjne dzieło Jhwh. Teksty te nie są też świadome narracyjnej ciągłości pomiędzy samymi cyklami o patriarchach oraz między nimi a losami Mojżesza i ludu Izraela. Zwłaszcza fragmenty z Księgi Ezechiela są znaczące, pokazują bowiem, że jeszcze w czasach niewoli te tradycje nie były połączone. W związku z tym interpretacja historii literatury i religii starożytnego Izraela powinna zakładać, że ich zredagowanie nastąpiło najwcześniej w niewoli lub niedługo po niej. Analiza tekstów Pięcioksięgu pokazuje, że zasadnicze są tu

⁵⁹⁶ D.M. Carr, *What Is Required to Identify Pre-Priestly Narrative Connections between Genesis and Exodus? Some General Reflections and Specific Cases*, w: *Farewell to Yahwist*, 180.

⁵⁹⁷ Tamże.

⁵⁹⁸ Zob. sigła w przyp. 63 w rozdziale I.

„zszycia” redakcyjne autora kapłańskiego; te zaś nieliczne wstawki niekapłańskie, które zakładają globalną narrację Tory, są kompozycją pokapłańskiego redaktora zależną od P.

Badanie materiału kapłańskiego w księgach Rodzaju i Wyjścia wskazuje na wyraźne zabiegi łączenia tradycji exodusu z Księgą Rodzaju. Autor na różne sposoby i w różnych miejscach zostawia ich ślady. Przede wszystkim silne są w P połączenia literackie i teologiczne między sanktuarium (Wj) a stworzeniem (Rdz)⁵⁹⁹, między rozrostem w Egipcie (Wj) a obietnicą płodności (Rdz)⁶⁰⁰, między Egipcjanami (Wj) a ludzkością przedpotopową (Rdz)⁶⁰¹, między przejściem przez Morze Sitowia (Wj) a stworzeniem i potopem (Rdz)⁶⁰², między prawami czystości (Kpł) a kosmologią i teologią rozróżniania (Rdz)⁶⁰³. Te wysiłki autora nie kończą się na różnego rodzaju powiązaniach tematycznych, pomostach teologicznych czy „zszywkach” redakcyjnych (takich jak dobrze ustalone Wj 1,1–5; 1,7; 1,13n; 2,23aβ–25; 6,2–7,7 i inne)⁶⁰⁴. Głównym jego zamierzeniem jest połączenie obrazu Boga stwórcy i Boga potopu z Bogiem exodusu⁶⁰⁵. Do skompilowania obu tradycji służy mu koncepcja stopniowego objawiania się Boga. P naciska na to, że Bóg, który wyprowadził Izraela z Egiptu, jest tym samym Bogiem, który stworzył świat. Drugą równie ważną tendencją źródła jest systematyczne łączenie teologii stworzenia z teologią zbawienia – czego albo w ogóle nie ma w tekstach nP, albo tylko w niewielkiej ilości. W żadnym niekapłańskim korpusie w Pięcioksięgu nie spotkamy tak licznych i konkretnych redakcyjnych złączy. Gdy porównamy teksty P i nP w Rdz i Wj, zobaczymy, że właśnie fragmenty P wykazują rozliczne połączenia tematyczne i redakcyjne między tradycjami patriarchów i exodusu, podczas gdy analogiczne teksty nP albo takich złączy nie znają, albo je zakładają. Żadna z tradycji nP nie ujawnia takiego wysiłku pracy koncepcyjnej i kompozycyjnej nad całością materiału Rdz i Wj, jak w przypadku autora P. Pisarz kapłański nie przejął kompilacji opowiadań o przodkach i exodusie z istniejącej pisem-

⁵⁹⁹ Zob. rozdział II, punkt 6, oraz rozdział VI, punkt 4.

⁶⁰⁰ Zob. rozdział VI, punkt 1.

⁶⁰¹ Zob. rozdział IV, punkt 3, oraz rozdział VI, punkt 1.

⁶⁰² Zob. rozdział VI, punkt 1.

⁶⁰³ Zob. przyp. 196, 197, 198 w rozdziale II.

⁶⁰⁴ Zob. rozdział I, punkt 7.

⁶⁰⁵ Zob. rozdział III, punkt 3.

nej tradycji, ale najwyraźniej jako pierwszy postawił je w logicznej według niego kolejności i złączył w jedną narrację.

Ważne teksty nP, jak potop czy przymierze z Abrahamem (Rdz 15), mają w perspektywie cały Pięcioksiąg, są więc post-P, a nie pre-P⁶⁰⁶; pokapłańskie są także fragmenty nP wiążące Rdz z Wj (np. prolepsis exodusu w Rdz 15,13–16 czy Wj 1,6.8–10)⁶⁰⁷. We wspomnianym rozdziale Rdz 15 czytamy:

Wiedz o tym dobrze, iż twoi potomkowie będą przebywać jako przybysze w kraju, który nie będzie ich krajem, i przez czterysta lat będą tam ciemiężeni jako niewolnicy; aż wreszcie ześlę zasłużoną karę na ten naród, którego będą niewolnikami, po czym oni wyjdą z wielkim dobytkiem (15,13n).

Fragment ten jest rodzajem późnego summarium, teologicznego kompendium historii Pięcioksięgu, jednym z najmłodszych tekstów Tory⁶⁰⁸. Jeśli jednoznaczne powiązanie ksiąg Rodzaju i Wyjścia w Rdz 15 i Wj 3–4 jest kompozycją pokapłańską, hipoteza jest bliska tezy, że tradycje te nie były połączone pracą poprzedzającą P. Christoph Berner metodą krytyki redakcji szczegółowo przeanalizował redakcyjne uzupełnienia w cyklu Jakuba oraz w eposie exodusu, konkludując, że to autor kapłański odpowiada za kompilację tych historii⁶⁰⁹. Jan Gertz z kolei przebadał (pozorne) słowne zależności i krosreferencje w tekstach Rdz i Wj tradycyjnie przypisywane Jahwiście, po czym odrzucił możliwość semantycznego i terminologicznego połączenia Rdz i Wj przez jedno źródło J⁶¹⁰. Te badania różnych aspektów tradycji Rdz i Wj oraz relacji mię-

⁶⁰⁶ Zob. rozdział I, punkt 13.

⁶⁰⁷ Zob. z bibliografią J.Ch. Gertz, *The Transition between the Books of Genesis and Exodus*, w: *A Farewell to Yahwist*, 74n i 82n.

⁶⁰⁸ J. Ha, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History* (BZAW 181), Berlin: de Gruyter 1989; E. Noort, "Land" in the Deuteronomistic Tradition (Genesis 15). *The Historical and Theological Necessity of a Diachronic Approach*, w: *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, red. J.C. de Moor, Leiden: Brill 1995, 129–144.

⁶⁰⁹ Ch. Berner, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (FAT 73), Tübingen: Mohr Siebeck 2010, tu szczególnie punkt „Verbindung zwischen Erzvätern und Exodus in der Priesterschrift”, 11–17.

⁶¹⁰ J.Ch. Gertz, *The Transition between the Books of Genesis and Exodus*, 74–76 i 78–80; tenże, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186); Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 357–366. Tak samo F. Volker Greifenhagen, *The Pentateuch and the Origins of Israel*, 110–122; R. Albertz, *Open-Mindedness for Understanding the Formation of the Pentateuch*, 1–10; E. Blum, *The Literary Connection between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua*, w: *A Farewell to Yahwist*, 89–106.

dzy nimi potwierdzają ich kapłańską redakcję. Odwołanie się do postaci trzech patriarchów, którym objawił się Bóg Izraela (Wj 3,6.15.16; 4,5), jest wkładem autora P. Tylko tu mamy czytelny dowód, że exodus jest drugim dziełem zbawczym Boga i drugim aktem fundacyjnym w historii Izraela. Objawienie się Boga Mojżeszowi jedynie w P jest przedstawione jako kontynuacja okresu patriarchów, a Boża interwencja w Egipcie jako konsekwencja wcześniejszego przymierza z Abrahamem. Jeśli dodamy do tego systematyczny wysiłek P łączenia dzieł stworzenia i zbawienia oraz Boga kreacji i Boga przybytku, jaki ujawnia się na każdym etapie mojej analizy, to wniosek o twórczej roli P w tym procesie wydaje się nieunikniony.

Autor kapłański, teolog o szerokim spojrzeniu na tradycje własnego narodu, łączył dzieje prehistoryczne, patriarchów i exodusu, komponując historię zbawienia z różnych fragmentarycznych źródeł. Historia połączenia narracyjnego Rdz i Wj jest na tyle złożona, że nie pozwala na upraszczające stwierdzenie, iż P jako pierwszy skojarzył obie tradycje w jedną opowieść. To, co wynika z badań Pięcioksięgu, można podsumować w ograniczonej tezie, że P był pierwszym, który w literackiej formie przedstawił dzieje patriarchów i exodusu jako spójną historię zbawienia.



Rozdział VI

Exodus, sanktuarium i obecność Boga

Teologia stworzenia i dziejów zawarta w Księdze Rodzaju, mimo jej doniosłości teologicznej, nie jest kluczowym elementem programu autora kapłańskiego. Używając formuły Roberta Moberly’ego, można powiedzieć, że prehistoria i patriarchowie są dla P „Starym Testamentem Starego Testamentu”⁶¹¹. Głównym zainteresowaniem – Dobrą Nowiną P – będzie realizacja projektu budowy świątyni i zorganizowania życia narodowego Izraela wokół sanktuarium obecności Jhwh. To tu, w Księdze Wyjścia, poprzez ustanowienie kultu, kapłaństwa i świątyni program religijno-polityczny P osiągnie wypełnienie. W tej księdze stworzenie, zbawienie, przymierze i kult połączą się w jedną całość.

1. Księga Wyjścia w piśmie kapłańskim

Teksty kapłańskie w Księdze Wyjścia są, podobnie jak w poprzednich częściach, dobrze określone, może poza sporną delimitacją opowiadania o plagach egipskich. Materiał P obejmuje tu podstawowe wątki ucisku Izraelitów w Egipcie, powołanie Mojżesza, serię plag, wyjście z Egiptu i przejście przez morze oraz dojście na górę Synaj, na której Mojżeszowi objawi się Bóg. Obj-

⁶¹¹ R.W.L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament. Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism* (OBT), Minneapolis: Fortress Press 1992.

wienie to będzie długą serią mów Jhwh, skoncentrowanych na budowie izraelskiego sanktuarium.

Rozrost Izraela w Egipcie realizacją błogosławieństwa płodności. Pierwsze wersety Księgi Wyjścia (Wj 1,1–5 P) nawiązują do szeroko opowiedzianych w Księdze Rodzaju wydarzeń, jak to głód zmusił patriarchę Jakuba, wnuka Abrahama, i jego synów do opuszczenia ich ziem na wschodzie i udania się do Egiptu (Rdz 42–46). Jak już wspomniałem, w P brak jest historii Józefa. To Jakub łączy dzieje patriarchów z losami ludu w Egipcie. Kolejny kapłański werset (Wj 1,7 P) zawiera nową informację o liczbnym rozroście klanu Jakuba. Podsumowując tamtą historię (w. 1–5) i kreśląc nową sytuację (w. 7 i 13n), P tworzy redakcyjną kładkę pomiędzy pierwszą i drugą księgą Pisma Świętego, między tradycją Jakuba i exodusem⁶¹². Werset 7 przerzuca pomost jeszcze dalej, bo do dzieła stworzenia: *A synowie Izraela rozradzali się* (פרו), *pomnażali* (וישרצו), *potężniali* (וירבו) i *umacniali się* (ויעצמו) *coraz bardziej, tak że cały kraj się nimi nappełnił* (ותמלא) (Wj 1,7). Fragment nawiązuje do kluczowych i znanych nam już wątków z Genesis. Jak echo powracają czasowniki פרה, רבה, שרץ z Rdz 1,28, 5,1n, 9,1 oraz 17,2n. Zwroty „rozmnażali się”, „stawali się liczniejsi”, „przybywało ich coraz więcej”, „wzrastała ich potęga” wraz z dopowiedzeniem „aż zaludnili całą ową krainę” tworzą zdanie o dużym stężeniu czasowników bliskoznacznych. Autor pokazuje, jak hojnie spełnia się błogosławieństwo stworzenia (Rdz 1,28) i nowego stworzenia (Rdz 9,1), a zwłaszcza obietnica dana przed laty Abrahamowi (Rdz 17,2n). Boży nakaz płodności realizuje się nawet wbrew niesprzyjającym okolicznościom⁶¹³. Istotny jest związek Wj 1,7 z Rdz 9,1 i dziejami Noego wyrażony przez termin שרץ. Czasownik „roić się, mnożyć się”, zwykle używany w Biblii na określenie mrowiska, roju pszczoł czy chmary innych owadów, tu zastosowany do ludzi wyraża pilną potrzebę realizacji błogosławieństwa płodności, jako że ponownie z zaledwie jednej rodziny ma w niedługim czasie powstać wielka społeczność. W obu sytuacjach nagły rozrost liczebny jest daleki od naturalnej sytuacji biologicznej i wynika ze szczególnego Bożego błogosławieństwa stworzenia. Motywy te pokazują też, że Bóg Księgi Rodzaju i Bóg Księgi Wyjścia jest tym samym Bogiem.

⁶¹² M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej*, 88n.

⁶¹³ Szerzej zob. C.M. Kaminski, *From Noah to Israel. Realization of the Primaevial Blessing After the Flood* (JSOTSup 413), London: T&T Clark 2004. Autor, idąc w analizie od Rdz 1,28, przez Rdz 5; 9; 17; 22, do Wj 1,7, pokazuje, jak kapłański wątek błogosławieństwa stworzenia łączy dzieje historii zbawienia.

Powołanie Mojżesza. Autor kapłański wydaje się zaznajomiony z oryginalnym początkiem historii exodusu w Wj 2⁶¹⁴, dlatego wprowadzenie postaci Mojżesza zaczyna od powołania go przez Boga (Wj 6,2–8), przy czym dołącza swoim zwyczajem jego genealogię (Wj 6,16–20). To ona najlepiej charakteryzuje tę postać i plasuje ją we właściwym miejscu na teologicznym i społecznym planie myśli autora. Cechą charakterystyczną tej introdukcji jest wypromowanie przy Mojżeszu postaci Aarona (Wj 6,20.23.25.26.27). Wspominany tu aż pięć razy, przedstawiony jako starszy brat Mojżesza, a więc pierworodny (wbrew Wj 2), otrzymuje od razu genealogię wstępującą od Lewiego i zstępującą do Pinchasa. Od tego momentu dzieło wyprowadzenia ludu z Egiptu będzie kontynuowane przez obu braci, nie tylko samego Mojżesza: *To oni przemawiali do faraona, króla egipskiego, i wyprowadzili Izraelitów z Egiptu: oni, Mojżesz i Aaron* (Wj 6,27 P). Ujawni się to szczególnie w opisie plag egipskich. Cel takiej ekspozycji jest wkalkulowany nie tylko w teologiczny, ale i polityczny aspekt narracji P. Kapłaństwo aaronickie, z którego kręgów wywodzi się autor, otrzymuje za pomocą tej etiologii zakotwiczenie w samym sercu kapłańskiej Tory. Autorytet każdego, kto wywiedzie swe pochodzenie od Aarona, będzie wypływał z boskiego wyboru tej właśnie, a nie konkurencyjnej linii kapłańskiej.

Jednocześnie autor P wykazuje tendencję do pomniejszenia wyjątkowej roli Mojżesza w dziele exodusu. Zadaniem tego bohatera będzie po prostu informowanie Izraelitów o wszystkim, co Bóg chce im przekazać, wyrażone w formule: *Dlatego powiedz Izraelitom...* (לכן אמר לבני ישראל, Wj 6,6 P). Celem wyprowadzenia Izraelitów z Egiptu będzie nie osiedlenie się ich w nowym kraju pod wodzą Jozuego – jak realizację misji Mojżesza widzi nP – ale budowa świątyni Jhwh pod zwierzchnictwem arcykapłana Aarona: *I poznają, że Ja, Pan, jestem Bogiem, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, aby zamieszkać pośród was, Ja, Pan, wasz Bóg* (Wj 29,46 P). Autor P ukazuje Mojżesza jako przedstawiciela Boga, którego podstawowym celem jest ustanowienie sanktuarium. Mojżesz nie ma w materiale kapłańskim jakichś prywatnych rozmów z Jhwh, szczególnej misji wstawienniczej, inicjatywy czy impulsywności, jakimi cieszy się w tekstach nP. Jego zadanie polega na obwieszczeniu Izraelitom boskich zarządzeń i erekcji sanktuarium, a więc realizuje się w funkcji nie tyle politycznej, militarnej czy wyzwoleniczej, ile kultycznej. Jego starszy brat stanie

⁶¹⁴ E. Otto, *Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.*, w: tenże, *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000, 43–83.

na czele izraelskiego kultu jako pierwszy arcykapłan i protoplasta rodu kapłańskiego. Nie trzeba dodawać, że w P Aaron nie jest przywódcą buntu pod Synajem (Wj 32–34) ani uczestnikiem innych rzucających na niego cień wydarzeń, jakie pojawiają się w niekapłańskich tradycjach Tory.

Ile plag jest w źródle P? Opowiadanie o plagach egipskich (Wj 7–11) jest bardzo złożone, co sprawia, że właśnie w jego kontekście pojawiają się najliczniejsze dyskusje co do liczby i jakości źródeł, które wpłynęły na ostateczną wersję tekstu. Najprostsze rozróżnienie traktuje korpus jako połączenie dokumentu P i nP. Między badaczami trwa jednak debata, czy wersja nP składa się z jednego czy dwóch źródeł. Klasyczne podejście mówi o dwóch (J i E)⁶¹⁵, alternatywne o jednym (J lub nP)⁶¹⁶. Różne rozwiązania pojawiają się także w kwestii dookreślenia kapłańskiej wersji: jaki ma charakter (niezależny czy redakcyjny) i ile plag zawiera. Badacze uznają kapłańskie autorstwo w liczbie sześciu do ośmiu plag, w zależności od tego, czy zaliczają do nich cud wprowadzający z laską-wężem (Wj 7,8–13) oraz śmierć pierworodnych, opisaną osobno już w sekcji wyjścia z Egiptu (Wj 12–14)⁶¹⁷. Ci, którzy wskazują na sześć kapłańskich plag, wiążą je czasem z kapłańską numerologią, w której liczba ta miałaby oznaczać przeciwieństwo stworzenia, brak do pełni, jaką jest siódem-

⁶¹⁵ Na przykład S.R. Driver, *The Book of Exodus* (Cambridge Bible for Schools and Colleges), Cambridge: Cambridge University Press 1911, 55–57; B. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), Philadelphia: Westminster Press 1974, 130–142. Tak też Holzinger (1900), McNeile (1908) czy Fohrer (1964).

⁶¹⁶ Zob. np.: M. Noth, *Exodus. A Commentary* (OTL), tłum. J.S. Bowden; Philadelphia 1962, 69n; W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, 310. Tak też Rudolph (1938), Mowinckel (1952) czy Greenberg (1969).

⁶¹⁷ Poza źródłami, do których odesłałem w rozdziale II na temat delimitacji P w Pięcioksięgu, w kwestii wydzielenia kapłańskiej wersji plag zob. zwł.: M. Greenberg, *The Redaction of the Plague Narrative in Exodus*, w: *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, red. H. Goedicke, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1971, zwł. 248; B. Childs, *The Book of Exodus*, zwł. 132, 139; Z. Zevit, *The Priestly Redaction and Interpretation of the Plague Narrative in Exodus*, JQR 66 (1976) 193–211; J-L. Ska, *Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal* (Pg), Bib 60 (1979) 23–35; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 242–256, zwł. 247n; J.C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 79–97; B. Lemmelijn, *The So-Called „Priestly” Layer in Exod 7,14–11,10. Source and/or nor Redaction*, RB 109 (2002) 481–511; Th. Römer, *The Exodus Narrative*, 168–174; J. Stackert, *Why Does the Plague of Darkness Last for three Days?*, 659n; tenże, *Pentateuchal Coherence and the Science of Reading*, w: *The Formation of the Pentateuch*, 253–268.

ka⁶¹⁸. Podobnie czynią ci, którzy wyróżniają ich siedem: łączą liczbę z teologią stworzenia oraz z liczbą plag w Ps 78 i 105⁶¹⁹. Ogólnie złożony charakter opowiadania o plagach wynika z długiej historii jego literackiej kompozycji i późnej ostatecznej redakcji⁶²⁰.

Kapłańskie opowiadanie o plagach ma kilka charakterystycznych cech, które ułatwiają jego delimitację. Przede wszystkim P woli mówić o znakach (אוֹתוֹת) i cudach (מוֹפְתִים), a nie o pladze (נִגְף), jak jest w nP. Po drugie, w źródle P pojawiają się czarownicy, którzy rywalizują z Mojżeszem i Aaronem, stosując zabiegi magiczne. Wątek swoistego pojedynku na cudotwórczą moc między Hebrajczykami a magami egipskimi jest tematem własnym autora P⁶²¹. W pierwszych trzech epizodach czarownicy rywalizują z braćmi w sposób niemal równorzędny. Gdy usiłują powtórzyć także i czwarty znak, ostatecznie ponoszą porażkę. W ten sposób autor z jednej strony wykazuje moc Boga wobec egipskiej magii, z drugiej walczy o czystość kultu jahwistycznego⁶²². Naczelną rolę w tym zadaniu odgrywa Aaron, posługujący się narzędziem od Boga, „znakiem”, czyli laską. Laska Aarona jest kolejnym motywem własnym P⁶²³. Te pierwsze plagi nie mają charakteru osłabiającego czy niszczącego Egipt. Ich natężenie jednak wzrasta wraz z kolejnymi uderzeniami Bożej mocy. To *crescendo* widoczne jest tak w P, jak i w finalnej postaci tekstu.

W opowiadaniu P nie ma progresji czasu ani rozciągniętej w czasie sekwencji wydarzeń, wszystko dzieje się jakby jednego dnia: Mojżesz i Aaron przedstawiają znaki i cuda przed faraonem w trakcie jednej audiencji, jakby

⁶¹⁸ Tak np. P. Guillaume, *Only Six Plagues in the Priestly Narrative*, BN 123 (2004) 31–33; o sześciu plagach w źródle P zob. też B. Childs, *The Book of Exodus*, 131; W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, 310; L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift*, 12.

⁶¹⁹ W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, 311–315; S.E. Loewenstamm, *The Evolution of the Exodus Tradition*, Jerusalem: Magnes Press 1992, ii i 79–88; K.L. Sparks, 'Enūma Elish' and Priestly Mimesis. *Elite Emulation in Nascent Judaism*, JBL 126 (2007) 636n; T. Koszarek, *Kapłańska narracja o plagach jako odwrócony porządek stwarzania według heksaameronu*, praca magisterska obroniona na UPJP II w Krakowie w 2013 roku, *passim*.

⁶²⁰ Wielu wnioskuje, że jeszcze po niewoli babilońskiej nie było ustalonego tekstu opowiadającego o plagach egipskich; zob. M. Münnich, *Obraz Jhwh jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004, 103.

⁶²¹ L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift*, 12.

⁶²² W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, 311.

⁶²³ Tamże, 310.

następowały jeden po drugim⁶²⁴. Jest to zgodne z wyżej omówionym przeze mnie stylem narracji P, który przypomina bardziej ekspozycję tematu i idei niż typowe opowiadanie. Inną linię demarkacyjną między P i nP rysuje użycie terminów oznaczających upór serca faraona. Autor P preferuje określenie קָטָן, natomiast nP כָּבַד⁶²⁵. Materiał P nie podejmuje tematu negocjacji faraona z Mojżeszem i Aaronem. Brakuje też w nim wzmianki o tym, czy Izraelici ponosili konsekwencje plag. Wszystko to są elementy tradycji nP. Poza tym w źródle kapłańskim akcentowane jest dokonywanie się dzieł w całej (כָּל) ziemi egipskiej. Na przykład według nP kolor czerwony przybrały tylko wody Nilu, natomiast zdaniem P tej przemianie uległy wszystkie zbiorniki wodne w Egipcie. Biorąc pod uwagę te cechy narracji P oraz inne dane, kapłańskiemu opowiadaniu o plagach można przypisać następujące fragmenty: wprowadzenie (Wj 6,2–13; 7,1–7) oraz plagi: laska-wąż (7,8–13), krew (7,19–20a.21b–22), żaby (8,1–3.11b), komary (8,12–15), wrzody (9,8–12), grad (9,22–23aa.24aa.25.31n.35), szarańcza (10,12–13aa.14aa.15aβ-b.20), ciemność (10,21–23.27); dalej konkluzję (11,9–10) oraz śmierć pierworodnych (12,1.3–13.21b–27a.28.37n).

Wyjście z Egiptu i teofania na Synaju. Co do tekstów P w epizodzie wyjścia z Egiptu (Wj 13–14) badacze spierają się nie tyle w kwestii ich identyfikacji⁶²⁶, ile charakteru literackiego. Nie ma zgody co do tego, czy P miał własną wersję exodusu, którą jego następcy zredagowali z nP, czy od początku formował swój materiał, mając przed sobą spisana niekapłańską tradycję exodusu. Chodzi o pytanie o niezależny bądź redakcyjny charakter warstwy P w Księdze Wyjścia: czy obie wersje istniały pierwotnie niezależnie od siebie, czy jedna z nich (tu częściej przyjmuje się wersję P) jest redakcyjnym uzupełnieniem drugiej? Jan Gertz dowodzi spójności i względnej niezależności kapłańskiej wersji exodusu i przejścia przez morze⁶²⁷. Z kolei Christoph Berner wykazuje

⁶²⁴ H. Holzinger, *Exodus* (KHC 2), Tübingen: Mohr Siebeck 1900, 32; W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, 310; J. Lemański, *Księga Wyjścia*, 215.

⁶²⁵ Por. L. Schmidt, *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14 – XI 10*, Leiden: Brill 1990, 3.

⁶²⁶ Najczęściej przyjmuje się, że do P w Wj 13–14 należą: 13,21–22; 14,1–4.8–9.10b.15–18.21a.22–23.26–27a.28–29. Szerzej zob. C. Levin, *Source Criticism. The Miracle at the Sea, w: Re-Reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament* (FAT 87), Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 104–111; Ch. Berner, *Die Exoduserzählung*, 253–365.

⁶²⁷ J.Ch. Gertz, *The Miracle at the Sea. Remarks on the Recent Discussion about Origin and Composition of the Exodus Narrative*, w: *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation*, red. T.B. Dozeman i in., Leiden: Brill 2014, 91–120.

(głównie na podstawie braku płynności narracji), że teksty P w eposie wyjścia nie mają charakteru źródłowego, lecz redakcyjny⁶²⁸. Obaj powołują się na wiele dotychczasowych studiów na ten temat. Również zdaniem Lemańskiego, „P jawi się zatem bardziej jako materiał uzupełniający w stosunku do istniejącej już jakiejś starszej wersji”; egzegeta zwraca też uwagę, że wersja nP jedynie fragmentarycznie jest przedkapłańska, wiele z jej elementów wydaje się być post-P⁶²⁹. Złożoność tego zagadnienia wynika z nad wyraz kompleksowego charakteru opowiadania o wyjściu z Egiptu. To potwierdza, jak ważna jest tradycja exodusu dla Izraela, gdyż zarówno przed P, jak i po nim wielu autorów chciało dodać tu coś istotnego od siebie, czyniąc ostateczną wersję tekstu niezwykle trudną do badań diachronicznych.

Kolejny po exodusie fragment P to przybycie pod Synaj (Wj 19,1–2a) i być może zakaz zbliżania się do świętej góry (Wj 19,12–13a)⁶³⁰, traktowanej w P jako prasanktuarium. W centrum korpusu synajskiego objawienia i zawarcia przymierza (Wj 19–24) ślad twórczości autora kapłańskiego znika zupełnie. Jak pisałem wyżej, dla P Synaj oznacza sanktuarium Jhwh, przymierzem synajskim wydaje się niezainteresowany. To, co dla innych źródeł stanowi samo serce historii Tory, w P jest całkowicie przemilczane. Dla autora kapłańskiego przymierze stanowiły obietnice Boże złożone Noemu i Abrahamowi, a nie nadanie prawa na Synaju. Co nie oznacza, że pomija on czy lekceważy objawienie na świętej górze. Wprost przeciwnie, podobnie jak dla innych źródeł Pięcioksięgu, jest to wydarzenie fundacyjne, z tym, że twórczy pisarz nie wiąże go z przymierzem, ale z wątkiem zupełnie nowym – świątynią Jhwh. Kolejny fragment P pojawi się dopiero w Wj 24,15–18a i będzie to kapłańska wersja teofanii na górze Synaj. Nie ma tu jednak mowy, jak w innych tradycjach, o piorunach, błyskawicach, wybuchającym wulkanie, grzmiących trąbach towarzyszących Bożemu objawieniu i o ludzie drżącym ze strachu. Kapłańska teofania jest milcząca: pojawia się świetlany obłok zakrywający chwałę Jhwh (כבוד יהוה). Chwała, uosabiająca Boga, najpierw w widzialny sposób spowija świętą górę przez siedem dni, a następnie, gdy sanktuarium jest już gotowe, zstępuje do niego. Jhwh schodzi

⁶²⁸ Ch. Berner, *Die Exoduserzählung*. Podobnie Th. Römer, *Von Moses Berufung zur Spaltung des Meers. Überlegungen zur priesterschriftlichen Version der Exoduserzählung*, w: *Abschied von der Priesterschrift?*, 134–160.

⁶²⁹ J. Lemański, *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem”*, 13n.

⁶³⁰ Tak np. J. Van Seters, *The Life of Moses*, 251n.

„z góry” „w dół”, by wziąć w posiadanie zbudowany przybytek. Najpierw Jego „mieszkaniem” była góra, teraz staje się nim namiot.

Od wersetu 24,15 na pierwszy plan Księgi Wyjścia wysuwa się warstwa kapłańska, marginalizując inne źródła. Fragment o teofanii Jhwh w postaci chwały stanowi wprowadzenie do korpusu Wj 25–31 i związany jest z Wj 31,18: *Gdy skończył rozmawiać z Mojżeszem na górze Synaj, dał mu dwie tablice świadectwa*. Stanowi więc ramę bloku poleceń wykonania świątyni (Wj 25–31)⁶³¹. Drugą część obramowania tworzy fragment z Wj 40,34–38, z opisem kolejnej teofanii Jhwh w postaci chwały w już gotowym sanktuarium. Objawienie Bożej chwały otwiera opowiadanie o budowie świątyni i zamyka wielką perykopę Wj 25–40. Kolejną klamrę fragment Wj 24,15–18a tworzy z początkiem Księgi Kapłańskiej:

- Wj 24,16: *[Jhwh] przywołał Mojżesza;*
- Kpł 1,1a: *Jhwh przywołał Mojżesza;*
- Wj 25,1: *Tak powiedział Jhwh do Mojżesza;*
- Kpł 1,1b: *Tak powiedział Jhwh do niego;*
- Wj 25,2: *„Powiedz synom Izraela...”;*
- Kpł 1,2: *„Powiedz synom Izraela...”*.

W kapłańskiej wersji Synaju Mojżesz wchodzi na górę tylko raz, by otrzymać polecenie budowy świątyni. Gdy Izraelici ją ukończą, to ona stanie się nowym Synajem, nowym miejscem teofanii Jhwh. Prawa i pouczenia otrzyma Mojżesz nie z Bożej góry, ale z sanktuarium: *Pan wezwał Mojżesza i tak powiedział do niego z namiotu spotkania: Mów do Izraelitów i powiedz im...* (Kpł 1,1n). W koncepcji P Synaj nie jest miejscem nadawania prawa. Nie pojawia się tu Dekalog, kodeks przymierza czy inne prawodawstwo. Góra jest miejscem inauguracji kultu, rozpoczęcia służby kapłańskiej i budowy przybytku Jhwh, wokół którego ów kult będzie się od teraz koncentrował (Wj 25–31; 35–40 i Kpł 8n). Szczegółowe prawa, przepisy i praktyki – które w twórczości post-P szkoły kapłańskiej będą systematycznie się rozrastać – dyktuje Bóg nie z Synaju, ale już z wnętrza namiotu spotkania (Kpł–Lb). Taka wizja założyciel-

⁶³¹ C. Houtman, *Der „Tatian” des Pentateuch. Einheit und Kohärenz in Exodus 19–40*, *ETHL* 76 (2000) 389n; P. Weimar, E. Zenger, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75), Stuttgart: KBW Verlag 1975, 14; J.H. McCrory, *Up, Up, Up, and Up. Ex 24,9–18 as the Narrative Context for the Tabernacle Instruction of Ex 25–31*, „SBL Seminar Papier Series” 29 (1990) 570–582.

skiego spotkania Izraela ze swoim Bogiem na Synaju jest świadectwem odważnej i oryginalnej teologicznej pracy anonimowego kapłana.

2. Plagi antykreacją i walką z bogami Egiptu

W tym punkcie poddam analizie opowiadanie o plagach, ale nie w sposób, w jaki się to często robi, zwracając uwagę na przyrodnicze fenomeny związane z poszczególnymi kataklizmami spadającymi na Egipt. Chcę wydobyć nieoczywiste dominanty teologiczne kapłańskiego ujęcia plag, z których dwie najważniejsze to: 1) przedstawienie Egiptu jako wroga stworzenia, a działania Boga jako antykreacji, 2) przedstawienie plag jako wojny Jhwh z bogami Egiptu.

Plagi jako antykreacja. Jeśli Rdz 1 to kreacja, a Rdz 9 rekreacja, to Wj 7–11 jawi się w P jako „dekreacja”. Tu nie chodzi o odnowienie ładu stwórczego, ale o zniszczenie czegoś, co zagraża jego podstawom. Egipt w P symbolizuje siłę destrukcji i chaosu zagrażającego temu porządkowi. Dlatego Bóg uruchomi dzieło antykreacji⁶³². Pierwsze wyraźne nawiązanie do Rdz 1 pojawia się w znaku wprowadzającym – lasce, która zamienia się w węża (אֲרִיִּסָה). Autor kapłański użył terminu w jego słowniku oznaczającego potwora morskiego, istotę, która pojawia się w piątym dniu stworzenia (Rdz 1,21). Samo słowo wskazywać może na krokodyla, hipopotama, smoka lub innego potwora wodnego, zwykle znacznie większego niż wąż i najczęściej pojawiającego się w kontekście potyckim i mitycznym⁶³³. P używa go w opowiadaniu o stworzeniu, a powtórzenie go w historii plag, zamiast zwyczajowego שָׂרָפָה (wąż), sugeruje nawiązanie do Rdz 1. Kolejne analogie pojawią się w poszczególnych kapłańskich plagach, które w P będą odwróceniem dzieł stwórczych Boga. Finalnym uderzeniem będzie plaga ciemności, która stanowi antytezę pierwszego stworzenia: światła. Przeniesienie tej plagi na koniec (wobec kolejności plag np. w Ps 105,28)

⁶³² Ujęcie opowiadania o plagach w kontekście stworzenia świata w Rdz 1 występuje także, jak się wydaje, w Ps 105, jednym z dwóch psalmów mówiących o plagach. Szerzej zob. A.C.C. Lee, *Genesis 1 and the Plagues Tradition in Psalm cv*, VT 40 (1990) 257–263. Można tę intencję zauważyć także u redaktora Księgi Psalmów, który obok siebie umieścił Ps 104, przedstawiający kreację świata, oraz Ps 105, prezentujący historię zbawienia Izraela, w której wiele miejsca poświęcono tematowi plag. Kolejność plag w Ps 105 jest zbliżona do układu cyklu kapłańskiego z Księgi Wyjścia. Tylko ciemność znajduje się w psalmie na pierwszym miejscu.

⁶³³ J. Lemański, *Księga Wyjścia*, 218.

służyć może właśnie podkreśleniu odwróconego porządku stworzenia. Już pierwsza plaga, zamiana wody w krew, uderza w samo serce Egiptu, Nil, źródło i fundament codziennego życia Egipcjan. Dotknięte zostają dwa główne dobrodziejstwa rzeki: woda i ryby. W dziele stworzenia wody zaroily się od ryb (Rdz 1,20), a tu ryby w Nilu „pozdychały” (Wj 7,21). Jhwh zaczyna działać odwrotnie niż w Rdz 1, niszcząc to, co stworzył. Topos stwarzania jest ściśle związany z tematyką wody. Specyfika tego ujęcia zasadza się na ambiwalencji znaczenia jej oddziaływania: z jednej strony woda wiąże się z powstaniem życia, a z drugiej strony wielkie wody zagrażają mu i są niebezpieczne dla człowieka. Woda w Rdz 1 służy życiu, tu posłuży śmierci. Podobny wydzźwięk mają kolejne kapłańskie plagi: wrzody, grad czy szarańcza. Pojawia się w ich opisie ta sama kapłańska terminologia odnośnie do traw, roślin, drzew, owoców drzew i zwierząt, tyle że w Rdz 1 są one stwarzane, tu zaś zostają zaatakowane w akcie antykreacji i zniszczone. Grad, szarańcza i wrzody uderzają w trawy i zioła rosnące na polu (dla P są one podstawą diety rajskiej) oraz w zwierzęta i ludzi. Dzieło stworzenia doświadcza dzieła niszczenia.

Niezwyczajny jest nacisk autora na całościowość zasięgu plag:

- Weź laskę swoją i wyciągnij rękę swoją nad wody Egiptu, nad jego rzeki, nad jego kanały i zalewy, i nad wszystkie (כָּל) jego zbiorniki wód, a zamienią się w krew, tak że krew będzie w całej (כָּל) ziemi egipskiej (7,19);
- Wyciągnij laskę swoją i uderz proch ziemi, aby zamienił się w komary na całej (כָּל) ziemi egipskiej ... Komary pokryły ziemię i bydło, cały (כָּל) proch ziemi w całym (כָּל) kraju egipskim zamienił się w komary (8,12n);
- I pokryła powierzchnię całej (כָּל) ziemi. I ciemną stała się ziemia od szarańczy w takiej ilości. Szarańcza pożarła wszelką (כָּל) trawę ziemi i wszelki (כָּל) owoc z drzewa, który pozostał po gradzie, i nie pozostało nic (כָּל) zielonego na drzewach i nic z roślinności polnej w całej (כָּל) ziemi egipskiej (10,15) itd.

Takie nagromadzenie przymiotnika „cały” (tu pojawia się 23 razy) występuje jeszcze tylko raz w materiale P, w Rdz 1 (17 razy). Biorąc ten termin za przykład, można by stworzyć minisłownik charakterystycznych dla obu tekstów pojęć. Pomijając wyrazy bardziej pospolite, jak ziemia, niebo itp., mamy:

- 1) תַּנִּין – potwór morski (Rdz 1,21; Wj 7,9.10.12),
- 2) מִקְוֵה – zbiorowisko wód (Rdz 1,10; Wj 7,19),
- 3) מֵלֵא – być pełnym (Rdz 1,22; Wj 9,8),

- 4) אדם – mężczyzna, ludzie (Rdz 1,26.27; Wj 9,9.10.22.25),
- 5) עשב הארץ – roślinność ziemi (Rdz 1,11.12; Wj 10,15),
- 6) עץ פרי – drzewa owocowe (Rdz 1,11.12; Wj 10,15),
- 7) בהמה – zwierzęta (Rdz 1,24.25.26; Wj 9,9.10.22.25),
- 8) חשך – ciemność (Rdz 1,2.4; Wj 10,21.22).

Analogiczna jest także struktura tych tekstów, zbudowana na zasadzie zwrotki z refrenem końcowym. Jak w Rdz 1 każdy dzień podsumowuje taka sama formuła zakończenia (*Schlussformeln*): *i tak upłynął wieczór i poranek...*, tak każdą z plag zamyka taka sama *Schlussformeln* uporu faraona: *I nie usłuchał, jak to Pan zapowiedział* (Wj 7,13.22; 8,11.15; 9,12).

Kolejne klęski niszczą Egipt coraz bardziej. Bóg, stwarzając świat, napęłnia go dobrami i pozwala z nich korzystać, w tym spożywać je. Plagi uderzają w dobroć stworzenia i niszczą to, co miało być pokarmem – powodują zepsucie wody, pomór bydła, zniszczenie wszelkich roślin. Właściwie nie ma już czego jeść ani pić. Egipt pod koniec opowiadania jest krajem bez zwierząt (plaga piąta i siódma), roślin (plaga ósma) i światła (plaga dziewiąta). Wzrastająca moc karząca plag obrazuje stopniowy powrót ziemi egipskiej do pierwotnego bezładu, stanu przed stworzeniem (Rdz 1,2), czego finałem jest plaga ciemności: *Wyciągnij rękę swoją ku niebu i nastanie nad całą ziemią egipską ciemność (חשך) tak gęsta, że będzie można jej dotknąć (וימש חשך)* (Wj 10,21). Ostatnie uderzenie Boga jest wymierzone w pierwsze stworzenie, światło. Stworzenie światła na samym początku wskazuje, że jest ono najbardziej podstawową zasadą porządku stworzenia i kluczową potrzebą życia człowieka oraz funkcjonowania kosmosu. Sprowadzenie ciemności jest zatem atakiem na istotę życia i fundament ładu świata. W Rdz 1 ciemność (חשך) istnieje przed stworzeniem jako chaotyczny element pramaterii i w języku P definiuje świat sprzed kreacji⁶³⁴. Ciemność nad Egiptem symbolizuje powrót do nie-stworzenia (תהו ובהו), analogicznie jak wody potopu, które zakryły ziemię. Zresztą pierwotne wody (Rdz 7) i egipskie ciemności (Wj 10) są w P niemal tożsame z chaosem z Rdz 1,2; ani jedno, ani drugie nie zostały nazwane dobrymi. Obraz tym bardziej zbliża się do tego z Rdz 1, że autor mówi zaraz o Hebrajczykach, którzy

⁶³⁴ W Biblii nie pada ani jedno dobre słowo o ciemności. Jest ona miejscem aktywności złoczyńców (por. np. Hi 24,16; 34,22; Ps 74,20; J 13,30), antonimem światła, pierwszego dzieła stworzenia, symbolizując królestwo zła i śmierci (1 Sm 2,9; Mt 25,30). Choć w Rdz 1,3 Bóg nada jej nazwę – noc – to autor P unika stwierdzenia, że została ona stworzona przez Boga oraz że jest „dobra”.

mieli światło (אור) w domach. Znów naprzeciw ciemności wyłania się światło, ale tylko dla tych, którzy akceptują porządek stworzenia. Egipcjanie – od początku księgi sprzeciwiający się stwórczemu błogosławieństwu płodności z Rdz 1,28 przez zabijanie izraelskich chłopców – do tego porządku nie należą. Zatem i Bóg, „czyniąc” ciemność, postępuje wobec nich na zasadzie inwersji aktu stwórczego. Światło jest nieodzownym warunkiem wyprowadzenia kosmosu z chaosu. Jeżeli na ostatnim etapie plag ziemię spowija ciemność, oznacza to w pewnym sensie, że znikły ostatnie znaki porządku stworzenia, a powrócił bezład. Egipt został obrócony w stan nieokreślony – taki, jaki poprzedzał stworzenie.

W kompozycji P chaos pojawił się już dwa razy, w stworzeniu i w potopie. Podobny ukazują kolejne obrazy antykreacji w opowiadaniu o plagach egipskich. Tu również stan ten okaże się konieczny po to, aby Bóg z powstałego chaosu wyprowadził nowy porządek. Dlatego plagi poprzedzą przejście Izraelitów przez morze, a wszak czynność rozdzielania morza to czynność stwórcza. Wyłonienie się z wód nowego Izraela jest symbolem nowego stworzenia. Nawiązanie do teologii stworzenia obecne jest w obrazie Boga jako stwórcy mającego pełną kontrolę nad naturą. Jhwh jest Panem przyrody i władcą życia, który w walce z siłami chaosu, ucieleśnionymi w postaci faraona, może odwrócić ustalony ład.

Pokonanie bogów Egiptu. Dlaczego autor kapłański dodał do opowiadania znaczący wątek konfrontacji z czarownikami egipskimi? Dlaczego tak dużo miejsca poświęcił plagom, skoro opis antykreacji można było zamknąć w jednym czy dwóch kataklizmach? Przedłużająca się konfrontacja z faraonem nic nie dała, po żadnej pladze nie zmienił on swego nastawienia, co P podkreśla stałą formułą: *Pan uczynił upartym serce faraona i nie chciał ich wypuścić* (Wj 10,27, *passim*)⁶³⁵. Sytuacja zmieniła się dopiero po śmierci pierworodnych, jednak opis tego wydarzenia nie należy już do cyklu plag, a do cyklu exodusu. Autor P już przyzwyczaił nas do tego, że nie wyjaśnia założeń swego teologicznego systemu wprost. Także w korpusie Wj 7–11 nigdzie nie ujmuje *explicito* tego, co dostrzeże tylko uważny czytelnik. Chodzi o przedstawienie

⁶³⁵ S. Spero, *Pharaoh's Three Offers, Moses' Rejection, and the Issues They Foreshadowed*, JBQ 38 (2010) 93–96. Autor zwraca uwagę, że faraon przedstawił kilka propozycji spełnienia żądań Mojżesza i Aarona i każda z nich została odrzucona. Mojżesz nigdy nie stwierdzi wprost, że chcą wyjść z Egiptu, mówi o świętowaniu na pustyni, na co faraon przystaje. To jednak okazuje się nie wystarczać.

kolejnych plag jako wojny z bogami panteonu egipskiego – każda plaga jest zwycięstwem nad innym bóstwem i sferą, którą ono zarządza. W literaturze szkoły kapłańskiej znajdujemy dwa miejsca, w których wprost jest wyjaśnione znaczenie tej przedłużającej się wojny między Jhwh a faraonem. Okazuje się, że w istocie nie jest to walka z Egipcjanami, ale z egipskimi bogami: *Tej nocy przejdę przez Egipt, zabiję wszystko pierworodne w ziemi egipskiej od człowieka aż do bydła i odbędę sąd nad wszystkimi bogami Egiptu – Ja, Pan* (Wj 12,12); *A Egipcjanie w tym czasie grzebali wszystkich swoich pierworodnych, zabitych przez Pana. Pan dokonał sądu nad ich bogami* (Lb 33,4).

Starożytni Egipcjanie mieli całą plejadę bogów, upostaciowionych przez bydło, ryby, ptaki i gady czy wyobrażanych jako uosobienie sił natury i ciał niebieskich. Mitologia egipska jest rozbudowana, nie wydaje się jednak, żeby autor kapłański znał ją szczególnie dobrze. Niemniej to, co wie, zwłaszcza o egipskim kulcie zwierząt, Nilu i boga słońca, wystarczy do opisu plag nie tylko jako antykreacji, ale i jako walki z panteonem Egiptu, zwłaszcza z jego naczelnym bogiem Ra. Pierwsza i ostatnia plaga – zamiana wód w krew oraz egipskie ciemności – stanowiące klamrę dla głównej treści opowiadania, uderzają w dwie podpory cywilizacji egipskiej: wodę, z Nilem na czele, oraz słońce. Znak krwi wydaje się skierowany bezpośrednio przeciw Ozyrysowi, władcy życia i śmierci. Według wierzeń Egipcjan, Nil stał się strugą jego krwi po tym, jak jego brat Set go zamordował, rozczłonkował jego ciało i wrzucił je do rzeki. Coroczne wylewy Nilu świadczyły o jego zmartwychwstaniu, zatem zamiana wód w krew mogła oznaczać jego definitywną śmierć. Wydaje się, że najbardziej atakowanym przez kolejne plagi bóstwem Egiptu jest właśnie Ozyrys. Zwłaszcza w trzech ostatnich znakach wydaje się nasilać natarcie skierowane na niego i bogów ściśle z nim związanych, tzw. wielką piątkę z kręgu Ozyrysa (Ozyrys, Set, Izyda, Neftyda, Horus).

Plaga wrzodów, która spada na bydło, wydaje się wymierzona przeciwko bogini Hathor, której symbolem była krowa, a przede wszystkim przeciw Apisowi – przedstawianemu w postaci świętego byka bogu płodności i urodzaju. Było to najbardziej czczone zwierzę Egiptu. Na podstawie dwudziestu cech wybierano konkretnego byka i trzymano w specjalnym sanktuarium jako uosobienie Apisa. Kraj pasjonował się wydarzeniami z jego krowiego życia, cieszył się z objawów zdrowia i siły, z przerażeniem przyjmował informacje o chorobie. Święty byk Apis bywał otaczany tak wielką czcią, że po śmierci trafiał zabalsamowany do nekropolii we własnym sarkofagu. Również faraon

był ukazywany w postaci tego zwierzęcia i nazywany „potężnym bykiem”. Na wojennych przedstawieniach, jakie znamy z palety Narmera, widzimy go z byczymi rogami niszczącego miasto, a jego mieszkańców deptającego kopytami. Ogon byka często był głównym atrybutem władcy Egiptu, rogi zaś symbolizowały boską koronę⁶³⁶. Bydło było dumą tego kraju, na jego hodowli opierała się narodowa gospodarka. Uderzenie w nie plagą pomoru jest uderzeniem w Apisa i kult wokół niego skoncentrowany.

Plaga ciemności, ostatnia przed pokonaniem samego faraona, to zwrócenie się przeciw głównemu egipskiemu bóstwu, Amonowi-Ra – bogu słońca. Udowadnia ona, że nawet Ra nie obroni Egipcjan i że w konfrontacji z potęgą Jhwh jest bezsilny. W ten sposób Jhwh odniósł triumf nad najważniejszym bogiem Egiptu. Jest to także uderzenie w bóstwo faraona, uważanego za wcielenie Ra i nazywanego „moje słońce”. Trzydniowy mrok odsłonił słabość boskiego faraona, a ostatnia plaga, czyli śmierć pierworodnych, w tym syna władcy, ostatecznie wykazała, kto jest prawdziwym Bogiem, a kto uzurpatorem. Czarnownicy pojawiają się w P właśnie w kontekście tej walki, uchodzą bowiem w Egipcie za przedstawicieli bogów i pośredników w kontakcie z nimi. Pierwsze znaki, które udało im się powtórzyć, świadczą, że tak jest w istocie i że nie są całkiem bezsilni. Jednak już w kolejnych plagach ponoszą najpierw częściową, a potem całkowitą porażkę. Wpierw zmuszeni są wyznać, że „w tym jest palec Boży” (Wj 8,15); później nie mogą stanąć przed Mojżeszem i Aaronem, cierpiąc wrzody na równi z innymi Egipcjanami (Wj 9,11); w końcu po ósmej pladze stają po stronie Mojżesza, przekonując faraona, by wypuścił Izraelitów (Wj 10,7). Klęska magów, reprezentujących wierzenia egipskie, odzwierciedla ostateczne zwycięstwo Jhwh nad bogami Egiptu.

Stworzenie świata w starożytności wyobrażano sobie jako teomachię – zmaganie z uosobionymi siłami ładu i chaosu. Bóg stworzyciel stawał do walki z siłami zła i posługując się żywiołami natury, wychodził z niej zwycięsko, otrzymując godność króla bogów. Opis plag egipskich jest dalekim echem takiej kosmogonii. Celem wojny z bogami Egiptu jest wykazanie, kto jest władcą Izraela i prawdziwym Panem świata. Plagi to kolejne etapy tej wyobrażonej walki, w której Bóg suwerennie posługuje się stworzeniem, udowadniając nicność bóstw kryjących się za elementami przyrody.

⁶³⁶ T. Koszarek, *Kapłańska narracja o plagach*, 103–105.

3. Wyjście z Egiptu aktem stworzenia narodu

Antykreacyjne działanie Boga ujawnione w opisie plag egipskich osiąga swój finał w zatopieniu faraona i jego wojska w wodach Morza Sotowia (w LXX: Czerwonego). Faraon to władca o „zatwardziałym sercu” (Wj 14,8a P), który już zapomniał lub wcale nie wyciągnął właściwych wniosków z tego, co się stało podczas niszczycielskich plag, i rusza w pościg za uciekającymi Izraelitami. W krytycznym momencie Bóg rozkazuje im iść wprost w morze, a Mojżeszowi rozdzielić je na dwie połowy tak, aby Izraelici mogli wejść na suchą ziemię (Wj 14,15–18 P). Znowu rozpoczyna się charakterystyczne działanie Boga, które podobnie jak w opisie plag będzie miało dwa oblicza: stwórcze w stosunku do Izraela i antystwórcze w stosunku do Egiptu.

Kreacja i antykreacja. O ile wobec Egipcjan Bóg działa w porządku antykreacji, o tyle wobec Izraelitów wykazuje aktywność stwórczą. Widać to było już w opisie plagi ciemności (חשך), podczas której Izraelitom towarzyszyła światłość (אור). Najważniejszym wyznacznikiem tego działania Boga w opisie wyjścia z Egiptu jest rozdzielenie złowrogich wód morza, aby odsłonić przed Izraelem powierzchnię suchą:

- Wj 14,16 (P): *Ty zaś podnieś swą laskę i wyciągnij rękę nad morze i rozdziel je na dwoje (ובקעהו), a wejdą Izraelici w środek morza (בתוך הים) na suchą ziemię (ביבשה);*
- Wj 14,22 (P): *Izraelici szli przez środek morza (בתוך הים) po suchej ziemi (ביבשה), mając mur z wód po prawej i po lewej stronie;*
- Wj 14,29 (P): *Izraelici przeszli po suchej ziemi (ביבשה), pośrodku morza (בתוך הים), mając mur z wód po prawej i po lewej stronie.*

Poprzez użyte terminy i obrazy autor nawiązuje do aktywności Boga znanej z Rdz 1. W przejściu przez morze widzimy coś na kształt drugiego i trzeciego dnia stwarzania, gdy Bóg wyznaczał granice wodom najpierw przez ich podział na pół (wody górne i dolne), a potem ponowny, tym razem tak, by ukazała się powierzchnia sucha. Termin יבשה pojawia się tylko raz przed Wj 14, mianowicie w Rdz 1,9: *Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i niech się ukaze powierzchnia sucha (יבשה)*. Tu powróci trzykrotnie, przy czym wersja nP nie używa ani obrazu rozcięcia, rozpołowienia wód, ani określenia יבשה. Tam całe wydarzenie jest mniej „cudowne”, wody ustępują za sprawą

silnego wiatru wschodniego (Wj 14,21ba), a autor stosuje termin הַרְבֵּה, wskazujący na powierzchnię osuszoną z wody (Wj 14,21bβ).

Te nawiązania nie mogą być przypadkowe, biorąc pod uwagę rolę stwórczej teologii w materiale kapłańskim. Autor wydaje się zmierzać do ukazania cudu przejścia przez Morze Sitowia w terminach prehistorycznej działalności Boga, jako finału Jego kreacyjnej i antykreacyjnej aktywności w cyklu plag. Łączy tym samym obraz Boga stwórcy z Bogiem exodusu, a tradycje Rdz z Wj. Samuel Loewenstamm napisze: „In parting the sea Israel's God re-enacts the very heroic deeds He performed in primeval days, thereby proving Himself to be the Creator of the world who founded the earth upon the vanquished seas and rivers”⁶³⁷. Rozdzielenie wód ukazuje po raz kolejny potężną władzę stwórcy nad światem, szczególnie nad żywiołem olbrzymich wód, które dla Izraelitów były synonimem sił chaosu i potęg wrogich Bogu (np. Ps 93). Jhwh, suweren natury, ujarzmił te siły w stworzeniu świata, aby później podczas potopu oraz w dziele wyzwolenia Izraela posługiwać się nimi niczym własnym wojskiem. W systemie teologicznym P sytuacja po potopie, wyjście z Egiptu i sanktuarium Jhwh będą opisane w kategoriach nowego początku, nowego stworzenia. O ile w Rdz 1 i 9 ten nowy początek był początkiem ludzkości, o tyle w Wj jest to początek Izraela jako ludu Jhwh⁶³⁸. Tak jak na suchej ziemi stworzenia staje pierwszy człowiek, tak tu na suchej ziemi stworzenia staje naród. Jesteśmy świadkami kreacji narodu, wolnego i należącego do Jhwh ludu Izraela. W koncepcji źródła kapłańskiego jest on przedstawiany w fazie stwarzania.

Z kolei wobec Egipcjan Bóg będzie kontynuował antykreacyjne działanie rozpoczęte w cyklu plag. Zatopienie armii faraona przez cofnięcie stwórczych delimitacji przypomina antystworzenie potopu, gdy Bóg zwolnił granice wód i pozwolił im na powrót zalać ziemię: *A wody (הַמַּיִם) wzbierały coraz bardziej nad ziemią, tak że zatopiły (וַיִּכְסֹוּ) wszystkie wysokie góry (Rdz 7,19 P); Wyciągnij rękę nad morze, aby wody zalały Egipcjan, ich rydwany i jeźdźców (Wj 14,26 P)*. Zgodnie ze schematem rozkaz–wypełnienie, tak się stało: *Podniosły*

⁶³⁷ S.E. Loewenstamm, *Evolution of the Exodus Tradition*, Jerusalem: Magnes Press 1992, 246. Podobnie J-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, 153, 156.

⁶³⁸ G. Athas, *The Creation of Israel, w: Exploring Exodus. Literary, Theological and Contemporary Approaches*, red. B.S. Rosner, P.R. Williamson, Nottingham: Apollos 2008. Badacz analizuje narrację Wj 1–19, ukazując exodus jako fundacyjne i stwórcze dla Izraela wydarzenie.

się wody (הַמַּיִם) i zatopiły (וַיִּכְסֹוּ) góry (Rdz 7,20 P); I powróciły wody (הַמַּיִם), i zatopiły (וַיִּכְסֹוּ) rydwany i jeźdźców całego wojska faraona (Wj 14,28 P).

Potop za czasów Mojżesza, jak ten za Noego, angażuje wielkie wody i stwórczą aktywność Boga. Morze Sitowia wyobraża chaotyczne wody stworzenia i potopu, a Egipcjanie utożsamieni są z grzeszną ludzkością przedpotopową i giną tak jak ona. Izrael zaś, symbol i antytyp Noego, przeprowadzony boską mocą przez złowrogie wody, stoi na suchej ziemi u początków nowego stworzenia. Wizja jest konsekwentna w swoich następstwach: Bóg z chaosu wód (הַמַּיִם/הַיָּם) wyprowadza porządek suchej ziemi (יִבְשֶׁה). Pojawia się na niej człowiek/naród wybrany przez Boga. Następnie, gdy powstaje człowiek łamiący prawa stworzenia, zwłaszcza obowiązek płodności, uosabiając przemoc (חַמַּס) i skażenie (שָׁחַת), Jhwh cofa wyznaczone wodom granice, a te dokonują dzieła zniszczenia. Kataklizm wodny niszczy bezbożny świat. Dopóki Izrael przechodzi, granice wód podtrzymywane przez Boga trwają. Gdy jednak na suchej ziemi symbolizującej ład stwórczy pojawią się Egipcjanie, wody zostaną zwolnione i wrogowie stworzenia zginą w niszczycielskim chaosie.

W piśmie P działanie Boga przeciw Egiptowi jest tak agresywne, że ociera się o złamanie obietnicy danej niegdyś ludzkości popotopowej. Autor kapłański przedstawia generalnie pokojową i ekumeniczną wizję istnienia narodów, co dobrze odzwierciedla tablica narodów z Rdz 10 (ludy pochodzą od wspólnego przodka i koegzystują) czy kapłańskie ujęcie dziejów Abrahama (różne klany południa ukazane jako jedna rodzina). W tej uniwersalistycznej, zbliżonej do polityki perskiej wizji koegzystencji narodów Egipt jest wyraźnym wyjątkiem. Karany wyniszczającymi plagami, mimo kilku prób poddania się faraona, zostaje ostatecznie upokorzony i pokonany. P traktuje kraj nad Nilem jako śmiertelnego nieprzyjaciela Boga, stworzenia i Izraela, zasługującego jedynie na taką samą karę jak ludzkość przedpotopowa – śmierć w wodnych odmętach. Autor kapłański wyobraża sobie szeroko zakrojony polityczny, kulturowy i religijny pokój obejmujący cały znany mu starożytny świat, z wyjątkiem Egiptu. Dlaczego? Ma to najprawdopodobniej związek z historycznym *Sitz im Leben* pisma P, wróć zatem do tego wątku w ostatnim rozdziale.

Autor kapłański podkreśla suwerenną władzę Jhwh nad morzem, które rozpoławia (בַּקֵּעַ) tak, aby stworzyć dwie ściany wodne, a między nimi przejdzie suchą stopą Izrael. Te same wody staną się następnie orężem Boga do pokonania faraona i jego armii. Mimo Bożej obietnicy danej Noemu, autor

kapłański zdradza przekonanie, że chaos nieustannie czyha za rogatek porządku stworzenia. Niditch pisze, że chaos „threatens in the form of uncontrollable natural forces, in uncontrollable human decisions which affect our lives, and most important in the uncontrollable sides of ourselves”⁶³⁹. Ocalenie Mojżesza i jego izraelskiej rodziny staje się antytypem ocalenia Noego i jego rodziny. Zbawienie Izraela i zniszczenie Egiptu w P nie są rezultatem arbitralnego działania Boga; wynikają z realizacji bądź zaburzenia praw stworzenia. To nie są dwa różne akty, ale dwa oblicza tego samego działania Boga.

Rozpołowienie wód jako mityczna walka z morzem. Poza bezpośrednim i pośrednim powołaniem się na akt stworzenia w Rdz 1 autor kapłański wydaje się nawiązywać także do mezopotamskiej kosmogonii, znanej mu choćby z eposu *Enuma Elisz*, gdzie również rozdzielenie, a dokładniej rozpołowienie wodnego chaosu jest ważnym elementem kreacji świata. Chodzi o walkę boga stworzyciela z morzem czy potworem morskim. W wersji *Enuma Elisz* Marduk staje naprzeciw Tiamat, wodnej prabogini, i przez jej pokonanie – rozcięcie na pół – rozpoczyna stwórczą działalność. Zarówno w micie, jak i w Wj 14 mowa jest o „rozdarciu” morza (Wj 14,16.21), o silnym wietrze (Wj 14,21) oraz o chmurze (Wj 14,19.24), służącym Bogu w walce z armią faraona. Niektóre z tych obrazów pochodzą z nP, ale są zawarte również w P.

Temat walki bóstwa z morskim potworem jest znanym toposem bliskowschodnich mitów, dobrze poświadczonym także w Biblii. Deutero-Izajasz, prorok bliski ideowo piśmiennictwu P, połączy przeprowadzenie Izraela przez wody Morza Sitowia właśnie z obrazem pokonania potwora morskiego. Myśląc o wygnańcach judejskich w Babilonii, woła do Boga:

Przebudź się, przebudź! Przyoblecz się w moc, o ramię Pańskie! Przebudź się, jak za dni minionych, w czasie zamierzchłych pokoleń. Czyżes nie Ty poćwiartowało Rahaba, przebiło Smoka? Czyżes nie Ty osuszyło morze, wody Wielkiej Otchłani, uczyniło drogę z dna morskiego, aby przejść mogli wykupieni? Odkupieni więc przez Pana powrócą i przybędą na Syjon z radosnym śpiewaniem, ze szczęściem wiecznym na twarzach (Iz 51,9–11).

Poprzez zastosowany kilkupoziomowy paralelizm prorok wiąże oba mityczne wydarzenia, pokazując, że wyprowadzenie świata z chaosu stanowi

⁶³⁹ S. Niditch, *Chaos to Cosmos. Studies in Biblical Patterns of Creation*, Chico: Scholars Press 1985, 107n.

model wyprowadzenia Izraela z Egiptu. Utożsamia Morze Sitowia z odmętami sprzed stworzenia, z „wielką otchłanią” (תהום רבה; por. Rdz 1,2) i opisuje rozcięcie jego wód w kategoriach stwórczej zasady rozdzielania. Przepołowienie morza jest przywołane także w Ps 136,13, zaraz po przypomnieniu dzieł Boga z pierwszych czterech dni stworzenia: *On Morze Czerwone podzielił na części*. W psalmie emfaza położona jest na słowo „przepoławiać” o rdzeniu גזר, które w tak krótkim zdaniu pojawia się dwukrotnie, raz w formie rzeczownika (לגזרים – na części), a raz czasownika (רגזר – podzielił). Poza wyżej wspomnianymi tekstami Morze Sitowia jest „rozrywane” na kartach Biblii jeszcze pięć razy: w Ne 9,11; Ps 78,13; Iz 63,12; Ez 30,16.

Przynajmniej kilku egzegetów rozpoznało w historii exodusu staroschodni motyw walki boga z morzem czy potworem morskim. Otto Kaiser⁶⁴⁰, John Day⁶⁴¹, Carola Kloos⁶⁴² czy Bernard Batto⁶⁴³ przeanalizowali wiele wspólnych motywów zwłaszcza w kapłańskiej wizji wydarzeń nad Morzem Sitowia. Wydaje się, że motyw rozdzielenia wód i przejścia Izraela pomiędzy nimi nie pojawia się w niekapłańskim opisie wyzwolenia z niewoli tak wyraźnie, jak to ma miejsce w P. To w wersji P występują zasadnicze czasowniki i obrazy przecinania, przepoławiania wód i uczynienia z nich jakby ścian (Wj 14,22b.29b), w przeciwieństwie do materiału niekapłańskiego, gdzie zostają one cofnięte wschodnim wiatrem (Wj 14,21ba). Lemański zauważa, że obok militarnego aspektu sytuacji nad Morzem Sitowia toczy się inny rodzaj „wojny”, której podłoże stanowią wyobrażenia mityczne⁶⁴⁴. Różnica między mitem a jego uhistorycznioną wersją w Wj 14 polega na tym, że Bóg w P walczy z Egiptem, a nie z morzem. Batto konkluduje, że kapłańska wizja zwycięstwa Jhwh nad wojakiem faraona u brzegów Morza Sitowia jest zdemitologizowaną wersją zwycięstwa Marduka nad Tiamat i jej zwolennikami w *Enuma Elis*⁶⁴⁵. W P natura

⁶⁴⁰ O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78), Berlin: De Gruyter 1959.

⁶⁴¹ J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge: Cambridge University Press 1985; zwł. 88–100.

⁶⁴² C. Kloos, *Yhwh's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Leiden: Brill 1986; zwł. 127–212.

⁶⁴³ B.F. Batto, *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville: Westminster John Knox Press 1992. Zob. też: T. Jelonek, *Biblia a mity o walce kosmicznej*, Kraków: Petrus 2011; S. Poloczek, *Walka Jhwh z morzem i potworami w Biblii Hebrajskiej. Geneza motywu*, SBO 4 (2012) 33–63.

⁶⁴⁴ J. Lemański, *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem”*, 5–44.

⁶⁴⁵ B.F. Batto, *Slaying the Dragon*, 102–152.

zostaje zredukowana do poziomu stworzenia. W Rdz 1 zdemitologizowano ją jako pramaterię i zasadę istnienia; w opisie plag nastąpiła jej demitologizacja jako bóstwa; tu mamy demitologizację morza. Autor kapłański w opisie stworzenia świata, potopu, plag egipskich oraz przejścia przez morze nawiązuje do literatury mezopotamskiej i chce prawdopodobnie wyrazić konieczność pozostawienia za sobą „pokonanych” bogów obcych krain. Każde z tych wydarzeń jest przedstawiane w kluczu nowego stworzenia.

Takie odczytanie opowieści o exodusie potwierdza wyżej poczynione spostrzeżenia na temat cyklu plag. W piśmie kapłańskim Egipt urasta do rangi wroga stworzenia, pierwotnej siły, która wystąpiła do walki z bogiem-stworzycielem. Tu widać refleks tej pradawnej opowieści. W *Enuma Elisz* dla Marduka zostaje wzniesiona świątynia, by mógł w niej zająć swój tron i mieć swoje mieszkanie. Jednak zanim zasiądzie w zbudowanym dla niego sanktuarium, najpierw musi stoczyć śmiertelną walkę z chaosem i jego personifikacją – Tiamat. W Księdze Wyjścia tym chaosem wydaje się Egipt, a personifikacją faraon. Po zwycięstwie nad nimi już nic nie będzie stało na przeszkodzie, by wybudować sanktuarium Jhwh.

4. Świat jako wzór świątyni i świątynia jako wzór świata

Obecny w źródle kapłańskim i anonsowany już kilka razy w tej pracy temat sanktuarium pustyni zostanie podjęty i rozwinięty w najbliższych punktach. Prowadzone w XX wieku studia nad kapłańskim namiotem spotkania i obecnością Bożą w nim (Wj 25–31 i 35–40) skupiły się w zasadniczej mierze na takich zagadnieniach, jak: 1) historyczność przybytku i jego sprzętów, głównie arki przymierza⁶⁴⁶; 2) stała czy czasowa obecność Boża w przybyt-

⁶⁴⁶ F.M. Cross, *The Priestly Tabernacle. A Study From an Archaeological and Historical Approach*, BA 10 (1947) 45–68; przedruk w nieco zmienionej formie: tenże, *The Priestly Tabernacle*, w: *The Biblical Archaeologist Reader*, red. G.E. Wright, D.N. Freedman, New York: Anchor Books 1961, 201–228; S. Łach, *Arka i święty namiot w czasach Mojżesza*, w: tenże, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład, komentarz, ekskursy* (PŚST I, 2), Lublin: RW KUL 1964, 335–339; M. Filipiak, „Arka Przymierza” i „Namiot Spotkania” – pierwsza świątynia Starego Testamentu, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1 (1972) 211–220; H.J. Zobel, ארון, w: TWAT 1, 391–404; J. Gutmann, *A History of the Ark*, ZAW 83 (1971) 22–30; J.A. Soggin, *The Ark of the Covenant. Jeremiah 3,16*, w: *Le Livre de Jeremie. Le prophete et son milieu les oracles et leur transmission*, red. P.-M. Bogaert, Leuven: Uitgeverij Peeters, University Press 1981, 215–221; J.-M. de Tarragon, *La „kapporet” est-elle une fiction ou un élément du culte tardif?*, RB 88 (1981) 5–12; B. Poniży, *Pierw-*

ku⁶⁴⁷; 3) relacja do namiotu spotkania w wersji nP (Wj 33,7)⁶⁴⁸; 4) napięcie w kwestii dwóch nazw sanktuarium⁶⁴⁹; 5) wyróżnienie warstw w kompozycji Wj 25–31 i 35–40⁶⁵⁰; 6) relacja ze świątynią Salomona i wizją świątyni u Ezechiela⁶⁵¹; kilka pomniejszych tematów. Wszystkie te zagadnienia omówiłem

sze sanktuaria Izraela, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 9–36; K.A. Kitchen, *The Desert Tabernacle. Pure Fiction or Plausible Account?*, „Biblical Review” 16 (2000) 14–21; D. Fleming, *Mari’s large public tent and the Priestly tent sanctuary*, VT 50 (2000) 484–498; B.W. Matysiak, *Izraelskie sanktuaria okresu przedkrólewskiego* (Biblioteka Wydziału Teologicznego UWM 16), Olsztyn: Hosianum 2003.

⁶⁴⁷ F.M. Cross, *The Priestly Tabernacle*; R.E. Clements, *God and Temple. The Idea of Divine Presence in Ancient Israel*, Oxford: Basil Blackwell 1965; M. Haran, *The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institutions*, Bib 50 (1969) 251–267; E. Cortese, *Num. 9,15–23 e la presenza divina nella Tenda di P*, RivBib 31 (1983) 404–410; D. Frankel, *Two Priestly Conception of Guidance in the Wilderness*, JSOT 81 (1998) 31–37.

⁶⁴⁸ Wj 33,7–11 to jedyny pozakapłański tekst o namiocie spotkania pod górą Synaj. Tradycyjnie był przypisywany do źródła E. Fragment ten umieszcza namiot poza obozem – nie jak P w centrum – i widzi w nim bardziej miejsce wyroczeni niż stałego zamieszkania Jhwh; Szerzej zob. M. Haran, *Temple and Temple Service*, 260–275; R.J. Clifford, *The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting*, CBQ 33 (1971) 221–227.

⁶⁴⁹ H. Utschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinitischen Heiligtumstexte (Ex 25–40; Lev 8–9)* (OBO 77), Fribourg: Editions universitaires / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988; B.D. Sommer, *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, „Biblical Interpretation” 9 (2001) 56; tenże, *The Bodies of God*, 90; Schild E., *Wo wohnt Gott?*, „Bibel und Liturgie” 74 (2001) 215–218.

⁶⁵⁰ K. Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (FRLANT 71), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959; 96–99, passim; M. Görg, *Das Zelt der Begegnung. Untersuchungen zur Gestalt der sakralen Zeltraditionen Altisraels*, BBB 27 (1967) 214–216; V. Fritz, *Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift* (WMANT 47), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1977, 117–120, passim; H. Utschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz*, 39–42, 236–258; P. Weimar, *Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinai-geschichte*, RB 95 (1988) 340–343; B. Janowski, *Tempel und Schöpfung*, 214–246; S. Owczarek, *Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift* (Europäische Hochschulschriften 23), Bern: Peter Lang 1998, 1–349. Tekst o przybytku w Wj 25–31 i 35–40 wykazuje cechy kompozycji złożonej. Najczęściej dzieli się opowiadanie na warstwę P i H (dawniej Pg i Ps), czyli tekst podstawowy i późniejsze kapłańskie uzupełnienia. Jednak studia Utschneidera i innych pokazały, że proces powstawania tego korpusu był bardziej skomplikowany. Prawdopodobnie autor kapłański posłużył się jakąś formą pratekstu, który sam miał własną historię przekazu ustnego i procesu spisywania. Podobnie uważa Susanne Owczarek (*Die Vorstellung vom Wohnen Gottes*). Szerzej zob. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, 71–77.

⁶⁵¹ Na przykład Y. Aharoni, *The Building Activities of David and Salomon*, IEJ 24 (1974) 13–16; S. Légasse, *Les voiles du Temple de Jérusalem. Essai de parcours historique*, RB 87 (1980) 560–589; V.A. Hurowitz, *The Priestly Account*, 21–30; M. Dijkstra, *The Altar of Ezekiel. Fact or Fiction?*, VT 42 (1992) 22–36.

w książce *Mieszkanie Chwały*, dodając egzegezę opowiadania i zwracając uwagę na niektóre jego aspekty teologiczne. Tu zamierzam poruszyć kluczowe wątki ideowe instytucji sanktuarium Jhwh, jakie wyłaniają się z całości pisma kapłańskiego, także w kontekście bliskowschodniego wzorca.

Pierwszym takim wątkiem jest przedstawienie sanktuarium Jhwh jako mikrokosmosu, czyli w kategoriach stworzenia świata. Ważną sugestią dotyczącą analogii stworzenie–sanktuarium jest wspomniany już bliskowschodni motyw, w którym finałem kreacji świata przez bóstwo-stworzyciela jest wzniesienie dla niego sanktuarium. Wątek ten obecny jest m.in. w *Enuma Elisz*. O ile epos ten jest zawsze przywoływany w kontekście analiz Rdz 1, o tyle w analizach tekstów o przybytku pojawia się bardzo rzadko. A podobieństw jest wiele, choćby w niemal identycznej strukturze opowiadania, jak to wykazał Victor Hurowitz, zestawiając mezopotamski opis erekcji świątyni z tym przedstawionym w Wj 25–40 oraz z opisami budowy świątyni Salomona i drugiej świątyni⁶⁵². Od czasów Karla Grafa (XIX wiek) badacze są zgodni, że kapłański namiot pustyni stanowi odwzorowanie świątyni w Jerozolimie, o czym świadczą architektura budowli, proporcje wymiarów czy wykaz sprzętów. O tym, że przybytek jest stworzoną przez kapłanów projekcją świątyni jerozolimskiej rzuconą w zamierzchłe czasy, Graf pisał w *Commentatio de Templo Silonensi* (1855), a następnie tezę tę rozpowszechnił Wellhausen⁶⁵³. Nowe badania ukazują w opisie kapłańskiej świątyni drugie źródło wpływu, jakim są wzorce mezopotamskie. Ostatnio kwestię starowschodniej koncepcji świątyni gruntownie opracował Michael Hundley w swej kolejnej już książce na temat sanktuariów starożytnego Bliskiego Wschodu⁶⁵⁴. Autor omawia szczegółowo

⁶⁵² V.A. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (JSOTSup 115), Sheffield: Sheffield Academic Press 1992. Egzegeta przedstawił schemat wspólny dla tych tekstów: 1) warunki projektu i decyzja o budowie (Wj 25,1–9 i pośrednio cała Wj); 2) przygotowanie: wybór robotników i zebranie materiałów (Wj 25,1–7 i 35,4–36,7); 3) opis budowli (Wj 36,8–38 i 38,21–31); 4) obrzędy poświęcenia i uroczystości (Wj 40 i Kpł 9); 5) błogosławieństwo i/lub modlitwa króla (Kpł 9,22); 6) błogosławieństwa i przekleństwa wobec przyszłych pokoleń (nieobecne w P); tamże, 64. Do tego schematu dochodzą czasem dodatkowe elementy.

⁶⁵³ „Die Hauptsache bleibt indessen, daß die Stiftshütte des Priesterkodex ihrer Bedeutung nach nicht ein einfaches provisorisches Obdach der Lade auf dem Marsche ist, sondern das einzige legitime Heiligtum der Gemeinde der zwölf Stämme vor Salomo und darum also eine Projektion des späteren Tempels”; J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 37.

⁶⁵⁴ M.B. Hundley, *Gods in Dwelling. Temples and Divine Presence in the Ancient Near East* (SBL.WAWS 3), Atlanta: SBL Press 2013.

świątynie egipskie, mezopotamskie, hetyckie i syro-palestyńskie, we wszystkich analizowanych tekstach odkrywając powiązania sanktuariów, zwłaszcza momentów ich budowy i dedykacji, ze stworzeniem świata, oraz wskazując na starożytne rozumienie tych budowli jako obrazów kosmosu. Twierdzi też, że autor kapłański nie mógł stworzyć całkowicie niezależnie od mezopotamskiej ideologii świątyni, przeciwnie – był pod znaczącym jej wpływem⁶⁵⁵.

Na pierwszy rzut oka w piśmie kapłańskim tematy stworzenia i świątyni są rozdzielone. Stworzenie pojawia się na początku Rdz, a sanktuarium na końcu Wj. Jednak, po pierwsze, świat w P jest konceptualizowany jako sanktuarium (pisałem o tym w rozdziale III), po drugie, przybytek jest koncepcyjnie silnie związany ze światem z Rdz 1. Historia badań tego wątku w Wj 25–40 nie jest długa. W literaturze żydowskiej spotykamy próby intertekstualnego odczytania opisu budowy przybytku w świetle Rdz 1, począwszy od Martina Bubera i Franza Rosenzweiga. Wśród badaczy chrześcijańskich jednym z pierwszych był Joseph Blenkinsopp, który pisał w 1976 roku: „What P seems to have done is emphasize the building of the sanctuary ... as the climax of creation”⁶⁵⁶, jednak na tej uwadze poprzestał. Kolejnymi byli Kearney⁶⁵⁷, Weimar⁶⁵⁸, Janowski⁶⁵⁹ i Weinfeld⁶⁶⁰, wskazując, że kapłański przybytek jawi się jako nowe stworzenie czy też finał aktu stwórczego. Bazując na tych początkowych badaniach, przeprowadziłem dziesięć lat temu analizę, która potwierdziła te tezy i przyniosła nowe konkluzje. Nie miejsce tu, by przytaczać kilkadziesiąt stron tych egzegetycznych uwag⁶⁶¹, raczej chcę skupić się na wnioskach, jakie z nich wypływają.

⁶⁵⁵ Tamże, 210; tenże, *The Way Forward is Back to the Beginning. Reflections on the Priestly Texts*, w: *Remembering and Forgetting in Early Second Judah* (FAT 85), red. E. Ben-Zvi, C. Levin, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 209–224.

⁶⁵⁶ J. Blenkinsopp, *The Structure of P*, 286.

⁶⁵⁷ P. Kearney, *Creation and Liturgy. The P Redaction of Exodus 25–40*, ZAW 89 (1977) 375–387.

⁶⁵⁸ P. Weimar, *Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinai-geschichte*, RB 95 (1988) 337–385.

⁶⁵⁹ B. Janowski, *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligumskonzeption* (IBTh 5), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990, tu 37–69 (wcześniej w: B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982, 309–313), lub tenże, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, 214–246.

⁶⁶⁰ M. Weinfeld, *Sabbath, Temple, and the Enthronement*, 501–512.

⁶⁶¹ Zob. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, 303–342.

Kapłański opis dzieła stworzenia nie został pomyślany ze względu na nie samo, ale włączony w bieg historii prowadzącej od przymierza z Noem po potopie aż po budowę sanktuarium Jhwh. Bóg dzieli akt kreacji świata na siedem etapów – dni. Podobnie nakazując budowę sanktuarium (Wj 25–31), swoją przemowę dzieli na siedem części, które autor rozpoczyna taką samą formułą: וידבר יהוה אל משה לאמר – *Pan przemówił do Mojżesza* (Wj 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12). Jak Bóg zobaczył (וירא) i pobłogosławił (ויברך) świat na koniec dzieła kreacji, tak Mojżesz zobaczył i pobłogosławił gotowe sanktuarium: *Gdy zaś ujrzał (וירא) Mojżesz, że wszystko wykonali, jak nakazał Pan, pobłogosławił (ויברך) ich Mojżesz* (Wj 39,43). Jak Bóg ukończył (ויכל) swe dzieło (מלאכתו) (Rdz 2,2), tak i Mojżesz ukończył (ויכל) nakazane mu dzieło (מלאכה) (Wj 40,33). Poświęcenie przybytku nastąpiło *pierwszego dnia pierwszego miesiąca* (Wj 40,2.17), w dniu stworzenia. Jak Duch Boży (רוח אלהים) unosił się nad wodami (Rdz 1,2), tak mistrzowie budowy: Besaleel i Ohiolab, zostali napełnieni Duchem Bożym do wykonania prac im zleconych (Wj 31,3; 35,31). Naprzeciw pierwszego stworzenia – świata, znajduje się drugie – przybytek Jhwh. Najpierw mieszkaniem Boga był świat-świątynia, teraz jest nim namiot na pustyni. Po drodze, gdy świat pogrążył się w chaosie potopu, świątynią na pewien czas stała się arka, a jej kapłanem Noe. Przybytek to nowe stworzenie, a raczej w materiale P – tak jak w *Enuma Elis* – ukończenie, finał dzieła stwórczego.

Dało się to dostrzec już w analizie arki Noego jako pływającej świątyni, na wzór babilońskiego statku-zigguratu, że sanktuarium na Wschodzie przenikało się z koncepcją początków świata, wpływało na mityczną opowieść i samo przez tę opowieść było kształtowane. Kosmogonia i powstanie świątyni nie stanowiły dwóch odrębnych opowiadań, ale jedno. To przeplatanie się świątyni i świata jest dobrze poświadczane także w architekturze i ikonografii Bliskiego Wschodu. W kapłańskiej wersji podobny jest sam charakter tych dzieł. Już ojcowie Kościoła rozróżniali stwórcze dzieła Jhwh⁶⁶², a klasyczny, pochodzący od św. Tomasza podział⁶⁶³ widzi w Rdz 1 dwie kategorie dzieł Bożych: wyróżniania (*opus distinctionis*, inni: *separationis*) i ozdabiania (*opus ornatus*). Każda z nich obejmuje po trzy dni i cztery dzieła stwórcze⁶⁶⁴. Podział

⁶⁶² Zob. M. Brożek, *Heksameron w literaturze antycznej*, „Meander” 38 (1983) 23–28; tenże, *Heksameron w „De laudibus Dei” Drakoncjusza*, „Meander” 38 (1983) 101–110.

⁶⁶³ *Summa Theologica*, I, q. 65 (67), a. 4 (Ia, q. 74, a. 1).

⁶⁶⁴ T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 114n, J.S. Synowiec, *Jak rozumieć Heksameron*, 38; D. Hermant, *Analyse littéraire du premier récit*, 437n.

ten, przyjęty powszechnie w egzegezie Rdz 1, pasuje także do Wj 25–40. Ideą tego ujęcia jest wyróżnienie jakiejś rzeczy z otaczającego kontekstu (*distinctio*), by następnie móc na nią działać, ozdabiając ją „szczegółami” (*ornatus*). W Wj 25–40 *opus distinctionis* byłoby zatem sanktuarium, wydzielone przez ściany namiotu i dziedzińca, a jego *opus ornatus* stanowiłoby siedem sprzętów kultycznych. Przybytek – nowe stworzenie – wypełniany jest nowymi dziełami: arką, świecznikiem, wielością miedzianych naczyń i przedmiotów liturgicznych, tak jak kosmos wypełniony jest słońcem, księżycem i mnogością żywych stworzeń. Biorąc pod uwagę analizę, jaką przeprowadziłem w rozdziale III na temat świata jako świątyni, ujawnia się tu kapłańska idea dwukierunkowej zależności między światem a sanktuarium: kosmos, jego porządek, podział i wyposażenie jest obrazem świątyni, *imago templi*, a świątynia z jej architekturą i sprzętami jest obrazem świata, *imago mundi*. Sanktuarium Jhwh staje się w myśli P mikrokosmosem, sakralnym znakiem i odbiciem kosmosu – świata stworzonego przez Boga.

Autor kapłański wykorzystuje tu ideę zadomowioną na starożytnym Wschodzie, zgodnie z którą świątynia wyobraża i reprezentuje kosmos. W starożytnych przedstawieniach wzgórce świątynne funkcjonowało jako „miniature cosmion”⁶⁶⁵. I w nich, i w materiale P homologia świata i sanktuarium ma wymiar wzajemności: oba przenikają się strukturalnie i znaczeniowo. John Walton na podstawie licznych przykładów ze starożytnego Wschodu pokazał, że świątynie rozumiane były jako fundament i spoiwo kosmosu, a ich rolą było podtrzymywanie istnienia świata. Świątynia stanowi finał dzieła stworzenia, gdyż jest pierwszym koniecznym „rekwizytem” bóstwa, które osiągnęło status stwórcy i zwycięzcy⁶⁶⁶. Badacz przytacza jeszcze inny wzorec, zgodnie z którym kulminacją kosmogonii był siedmiodniowy rytuał poświęcenia świątyni. Jego zdaniem, Boży odpoczynek siódmego dnia w kapłańskim poemacie o stworzeniu jest odpowiednikiem boskiego zajęcia tronu i spoczynku w sanktuarium, nowym domu boga⁶⁶⁷. Miejsca święte są budowane po to, by bogowie mogli w nich spoczywać. Ów spoczynek nie jest jednak statyczny, lecz dynamiczny. Przebywające w sanktuarium bóstwo będzie mogło dalej kierować

⁶⁶⁵ L. Stager, *Jerusalem and the Garden of Eden*, *ErIsr* 26 (1999) 183; R.J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (HSM 4), Cambridge: Harvard University Press 1972, 64n.

⁶⁶⁶ J.H. Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, Winona Lake: Eisenbrauns 2011, 102, 113.

⁶⁶⁷ Tamże, 191.

kosmosem i wpływać na życie wiernych. Świątynia zaczyna właściwie funkcjonować nie wtedy, kiedy wbity zostanie ostatni gwóźdź, ale kiedy zamieszka w niej bóstwo.

Sanktuarium Jhwh zostało ustawione w czasie stwarzania, „na początku”. To również wątek znany z Mezopotamii. Świątynia dedykowana w pierwszym roku w każdym następnym przeżywa ceremonię odnowienia i rededekacji. W Babilonii czy Asyrii celebrowane jest to podczas święta Akitu, kiedy celebruje się nie tylko odnowienie stworzenia, ale także intronizację bóstwa w przybytku⁶⁶⁸. Znow świątynia i stworzenie przeplatają się znaczeniowo i teologicznie. Choć nie można już wrócić do rzeczywistości stwórczej, gdyż sama w sobie jest ona nieosiągalna, to można się z nią zetknąć i doświadczyć jej dobroczynnych skutków przez wejście w kontakt z sanktuarium i świątynnym kultem. Obecność Boga stwórcy w tym sanktuarium gwarantuje kontakt z rzeczywistością prehistorii. Sama w sobie efemeryczna i nieuchwytna, idealna rzeczywistość kreacyjna objawia się w postaci przybytku i w jego wnętrzu pozwala się do siebie zbliżyć.

Przedstawienie izraelskiego przybytku w kategoriach kreacyjnych nie odbiera mu centralnego miejsca w materiale kapłańskim. Przeciwnie, stylizacja ta – dokonana na wzór stylizacji bliskowschodnich – ma nadać mu rangę wszechświatowości i preegzystencji. Autor idzie tu za modelem starszych kultur, by również własnej koncepcji świątyni dodać autorytetu wynikającego z osadzenia jej w świecie początków. Lokując przybytek w samym sercu supermitu o stworzeniu, autor P czyni zeń niezastąpiony element kosmicznego porządku, kluczową składową religijnego i społecznego uniwersum. Jego brak doprowadza świat do chaosu i sprawia, że człowiek traci życiową orientację. Wszystko to nabiera dodatkowego znaczenia w kontekście historycznym, w jakim kształtuje się pismo kapłańskie.

W czasach antycznych, także w Biblii, świat był postrzegany jako gigantyczna świątynia. W Iz 66,1 czytamy: *Tak mówi Pan: Niebiosą są moim tronem, a ziemia podnóżkiem nóg moich. Jakież to dom możecie Mi wystawić i jakież miejsce dać Mi na mieszkanie? Z kolei psalmista woła: Wzniósł swoje święte mieszkanie jak wysokie niebo, jak ziemię, którą ugruntował na wieki (Ps 78,69).* I odwrotnie: świątynie były postrzegane jako mikrokosmos, czego najlepszym chyba przykładem jest kapłańskie sanktuarium na pustyni, a czego ślady od-

⁶⁶⁸ Szerzej zob. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, 310–315.

najdziemy również w wizji przybytku u Ezechiela czy w opisie świątyni Salomona. Jeśli sanktuarium naśladuje model kosmosu, a kosmos odwzorowuje sanktuarium, to zupełnie nie dziwi, że autor kapłański wybrał do poematu o stworzeniu siedmiodniowy schemat: siedem dni to okres dedykacji świątyni bliskowschodniej, siódmy dzień to moment wyświęcenia kapłanów (zob. Kpł 8,33) i wniesienia statuy bóstwa do jej wnętrza. W Rdz 1, jak pamiętamy, rolę tę pełni człowiek stworzony na obraz Boży. Rdz 1 jest zatem opisem nie tylko stworzenia świata, ale i dedykacji świata-świątyni.

W Wj boski spoczynek w gotowym sanktuarium opisany jest następująco: *Wtedy obłok okrył namiot spotkania, a chwała Jhwh wypełniła przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do namiotu spotkania, ponieważ obłok spoczywał na nim, a chwała Jhwh wypełniła przybytek* (Wj 40,34n). W tym momencie, po boskim zajęciu miejsca w świątyni, może ona zacząć właściwie funkcjonować. Może rozpocząć się regularny kult, czyli przedłużanie istnienia świata. Aby zagwarantować trwanie kosmosu, potrzebna jest nie tylko świątynia, ale i boska obecność w niej. Gdy Bóg opuści przybytek – jak to się dzieje w wizji Ezechiela (Ez 8–11) – lud doświadczy końca kosmosu, a początku chaosu w postaci upadku monarchii, zniszczenia kraju i wygnania do Babilonii. Arka Noego zbudowana na wzór świątyni potwierdza, że dla trwania świata jest wymagana boska obecność. Proces, który rozpoczął się w Rdz 1, jest kontynuowany w prehistorii, dziejach patriarchów i epizodzie wyjścia aż do swej konkluzji pod górą Synaj, do ostatniego aktu, jakim jest zstąpienie Boga z góry, tymczasowego przystanku, do przybytku, miejsca Bożego zamieszkania na stałe. Jak Jhwh zbudował dom dla ludzi, tak ludzie zbudowali dom dla Jhwh. Wraz z zamieszkaniem w nim Boga izraelski kult, więcej, oficjalna izraelska religia, odpowiednio ukonstytuowana i ufundowana, może się rozpocząć.

5. Sanktuarium Jhwh – dom i miejsce spotkania

Na określenie pustynnej świątyni autor kapłański używa nie jednej, ale kilku różnych nazw. Dwie najbardziej charakterystyczne to „mieszkanie” (משכן) i „namiot spotkania” (אהל מועד), sugerujące odmienne spojrzenia na przybytek Jhwh: już to jako dom, już to jako miejsce spotkania. Z rzadka spotkamy też terminy מקדש i קודש, obydwa wskazujące na miejsce święte, stąd tłumaczone jako „sanktuarium”.

Dom Boga. מִשְׁכָּן to słowo bardzo zadomowione w literaturze kapłańskiej i zarezerwowane dla przybytku na pustyni. W tekstach P (włączając Księgę Liczb) pojawia się 103 razy na 139 wystąpień w Biblii hebrajskiej⁶⁶⁹. Czasownik מִשְׁכַּן oznacza „zatrzymać się, mieszkać”, może oznaczać mieszkanie w namiocie (np. Rdz 9,27; Sdz 9,11), ale też trwałe mieszkanie (np. Rdz 35,22; 49,13), co nieraz jest podkreślane przez dodanie *na wieki* lub *z pokolenia na pokolenie* (Ps 37,27.29; Iz 34,17). W P wyraża on fizyczną obecność Jhwh w przybytku: *I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo spoczywał (מִשְׁכַּן) na nim obłok i chwała Jhwh wypełniała Mieszkanie* (Wj 40,35); stałe zamieszkanie Boga w sanktuarium i w Izraelu: *I uczynią Mi święty przybytek, abym mógł zamieszkać pośród nich* (וּשְׁכַנְתִּי בְּתוֹכֵם) (Wj 25,8); *I będę mieszkał (וּשְׁכַנְתִּי) pośród Izraelitów (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) i będę im Bogiem. I poznają, że Ja, Pan, jestem Bogiem, który wyprowadził was z ziemi egipskiej i mieszkał pośród nich* (לְשִׁכְנֵי בְּתוֹכֵם), *Ja, Pan, wasz Bóg* (Wj 29,45n). מִשְׁכָּן jako derywat tego czasownika utworzony przez częstą w hebrajskim preformatywę rzeczownikową מִ oznacza „miejsce zamieszkania”, „mieszkanie”. Wyrażają to słowa kapłana Ezechiela: *Rzekł do mnie: Synu człowieczy, to jest miejsce Tronu Mojego, miejsce podstawy mych stóp, gdzie będę mieszkać (אֲשַׁכֵּן) pośród Izraelitów na wieki* (לְעוֹלָם) (Ez 43,7; zob. też Ez 43,9). Słowo oznacza więc mieszkanie, namiot, miejsce zamieszkania i przebywania, choć jest to termin o nieco wyższym rejestrze niż popularny⁶⁷⁰.

Idea przybytku jako domu Bożego jest w P wyraźna. Akcesoria pustynnego sanktuarium przywodzą na myśl domowe meble: arka przypomina miejsce zasiadania Jhwh; zasłona oddzielająca – kotary przedzielające namioty mieszkalne; świecznik i lampy – oświetlenie wnętrza pozbawionego okien; stół chlebów pokładnych – miejsce na pokarmy i napoje; mały ołtarz do palenia kadzidła – kadzielnice w starożytnych luksusowych rezydencjach; wreszcie ołtarz całopalny w Biblii nazwany jest Bożym stołem (Ez 41,22; 44,16; Ml 1,7n.12; 1 Kor 10,21), a ofiary Bożym pokarmem (Kpł 21,21–22; Lb 28,2; Pwt 32,28). Wydaje się, że instytucja „domu bożego” pojawiła się, gdy ludzie oswoili się z osiadłym trybem życia. Mając solidne domy, zapragnęli zapewne zbudować obok siebie podobny dom, w odpowiednio luksusowym wydaniu, dla swego boga (por. Ps 132,3–5; 2 Sm 7,2 i par.). Generalną organizującą zasadą budowli świątynnej

⁶⁶⁹ A.R. Hulst, מִשְׁכָּן – *wohnen*, w: THAT 2, 906.

⁶⁷⁰ M. Majewski, *Przybytek czy Mieszkanie? Hebrajski termin miškān i zasada ekwiwalencji w tłumaczeniu Biblii*, w: *Ex oriente lux. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa: SBP 2010, 311–322.

było nadanie jej charakteru miejsca przebywania bóstwa, stąd projekty świątyń zapożyczano, przynajmniej w początkowym okresie ich architektonicznej historii, z typowych planów dużych domów albo pałaców. W wielu starożytnych świątyniach na Bliskim Wschodzie znajdował się tron dla bóstwa, podnózek, lampa, stół, skrzynia i łoże oraz przeróżne gliniane naczynia – przedmioty wskazujące na miejsce zamieszkania.

W tym kontekście zauważmy, że podstawowa funkcja starożytnych świątyń – w tym kapłańskiego sanktuarium – jest diametralnie różna od tej, jaką pełnią synagogi, kościoły i meczety współczesnych religii. Nowożytni czciciele skupieni na wewnętrznej relacji z Bogiem w świątyni mają możliwość uwielbiać Go samotnie lub we wspólnocie. Stanowi ona wydzieloną przestrzeń dla zgromadzenia i wspólnoty liturgicznej zjednoczonej w modlitwie. Tymczasem wnętrze przybytku Jhwh nie służyło sprawowaniu liturgii czy publicznych modlitw. Sanktuarium było mieszkaniem Jhwh, domem Boga, do którego zwykli ludzie nie mieli prawa wstępu. Miejsce najświętsze to prywatna, można powiedzieć, intymna komnata Boga, do której nie mogą wejść nawet kapłani; sam arcykapłan nie może się tu swobodnie poruszać. Nie jest to przestrzeń użyteczności publicznej, lecz pozostaje niedostępna. Dopiero na dziedzińcu namiotu spotkania mógł się gromadzić lud, wierząc, że we wnętrzu skrywa się obecność Boża. Podobnie bliskowschodnia świątynia była tajemniczym miejscem, do którego wejść mogli tylko wybrani, a dostęp obwarowany był wieloma zasadami. Bardziej niż o wspólnotową liturgię i zadowolenie ludu dbano o zadowolenie i spokój bóstwa w świątyni⁶⁷¹. Przybytek Jhwh jest więc zorganizowany tak, by być odpowiednim, przyjemnym miejscem przebywania Boga, a nie miejscem liturgicznych spotkań. Te odbywały się na zewnątrz, nigdy w środku. Piękno wewnętrznego wyposażenia i ozdób oraz majestat przybytku nie służyły wywołaniu pobożnej czci wiernych, ale były przeznaczone dla oczu bóstwa i miały zapewniać mu komfort. W uproszczeniu można by tę zasadniczą różnicę wyrazić tak: starożytna świątynia była domem bożym, współczesna świątynia jest domem bożego ludu.

Choć idea przybytku jako domu Bożego jest w P wyraźna, autor jest bardzo powściągliwy w kwestii zachowania Boga w nim. Nie wiemy, co Jhwh robi w świątyni, jak reaguje na kult i co się dzieje z ofiarami (zob. szerzej w rozdziale III, punkt 3, o obrazie Boga). Poza *jom kippur* nie wspomina się nic

⁶⁷¹ M.B. Hundley, *Gods in Dwellings*, 139–372.

o obsłudze miejsca najświętszego. Literatura biblijna, a zwłaszcza pozabiblijna na temat zachowania bóstwa w świątyni jest znacznie bogatsza; podobnie jak w kwestii charakterystyki ludzkich bohaterów. Autor kapłański wydaje się nie czuć potrzeby – lub nie poczuwać się do kompetencji – literackiego ograniczania boskiego zamieszkania ramami konkretnych czynności. Za to szczegółowo rozwija zasady i reguły najpierw co do konstrukcji świątyni, a potem co do kapłaństwa i kultu, które regulują dostęp gości do domu Boga i zasady interakcji. Pisarz P rozumie sanktuarium jako miejsce ziemskiego zamieszkania i przebywania Boga, Jego rezydencję i królewski pałac albo po prostu dom. To nie symbol przywołuje Pana, On jest tu obecny. Arka nie jest ani wizerunkiem, ani symbolem. Arka jest tronem⁶⁷².

Każda ze starożytnych kultur traktowała świątynię jako miejsce zamieszkania swoich bogów, nazywając ją tymi samymi określeniami, jakie stosowano wobec ludzkich domów. Jednocześnie każda jakoś wyróżniała boskie mieszkanie, np. świątynie egipskie i mezopotamskie ozdabiane były symbolami kosmicznymi i stwórczymi, prezentując dom boga jako mikrokosmos, wszechświat w pigułce. Odkąd świątynia była uznawana zasadniczo za mieszkanie bóstwa, kształtował się cały szereg zasad, można by powiedzieć protokołów dworu królewskiego, zgodnie z którym należy postępować, by utrzymać bosko-ludzką relację zapośredniczoną w świątyni. Ponieważ ludzie wchodzą na jej teren, muszą zachowywać jej zasady⁶⁷³. Są one swego rodzaju murem ochronnym boskiego zamieszkania w sanktuarium. Ludzie wierzyli, że otrzymają opiekę i błogosławieństwo boga, gdy będą właściwie służyć mu w świątyni poprzez kult. To jeden z zasadniczych celów budowy sanktuariów: uzyskanie boskiej życzliwości i względów, czyli kwestia fundamentalnie ważna dla pomyślności poszczególnych wiernych, jak i całego ludu z królem na czele. Najgorsze, co mogło spotkać miasto czy kraj, to boski gniew, skutkujący opuszczeniem świątyni⁶⁷⁴. Zwiastowało to nieuchronną katastrofę, najczęściej w postaci najazdu

⁶⁷² Szerzej na temat arki i jej roli w literaturze kapłańskiej zob. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, 139–145 i 276–282.

⁶⁷³ M.B. Hundley, *Tabernacle or Tent of Meeting? The Dual Nature of the Sacred Tent in the Priestly Texts*, w: *Current Issues in Priestly and Related Literature. The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond* (SBL.RBS), red. R.E. Gane, A. Taggar-Cohen, Atlanta: SBL Press 2015, 13.

⁶⁷⁴ Wiele bliskowschodnich świadectw pokazuje, że skutkiem niezadowolenia bóstwa jest opuszczenie sanktuarium; Szerzej zob. D.I. Block, *The Gods of the Nations. Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, Winona Lake: Eisenbrauns 1988, 125–161; P. Michalowski, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake: Eisenbrauns 1989; J.J. Niehaus,

i zniszczenia miasta wraz z sanktuarium. To dlatego narodowe katastrofy, klęski czy kataklizmy były powszechnie interpretowane jako niezadowolenie lub gniew bóstwa. *Notabene*, jest to tak silnie zakorzenione w religijnej naturze ludzkiej, że i dziś często pojawiają się „interpretacje” różnych kataklizmów jako boskich kar. Stąd zapewnienie bogu komfortu w jego ziemskim mieszkaniu było dla starożytnych priorytetem. Nie muszą dodawać, że taka konceptualizacja świątyni jako domu bóstwa jest istotnie obecna w piśmie P oraz szerzej w literaturze biblijnej.

Miejsce spotkania. אהל מועד w literaturze kapłańskiej pojawia się ponad 100 razy na 146 wystąpień tego złożenia w Biblii hebrajskiej. Namiot (אהל), a nigdy w tym kontekście (סכה) oznacza pomieszczenie dla podróżnych, nomadów, pojedynczych osób (Rdz 9,21; Wj 16,16) lub całych grup (Rdz 4,20; Sdz 5,24). W Biblii אהל także poza materiałem kapłańskim określa sanktuarium Jhwh czy to na pustyni (Wj 33,7–11), w Kanaanie (Joz 18,1; 1 Sm 2,22; 1 Krl 2,28–30; Ps 78,60), czy w samej Jerozolimie (Ps 15,1; 61,5; 1 Krn 16,1). Pustynne sanktuarium było namiotem, niezwykle cennym i pracochłonnym, ale niczym więcej, co wynikało oczywiście z warunków, w jakich P umieszcza erekcję przybytku. Z kolei מועד pochodzi od czasownika יעד, który w *qal* oznacza „określać, oznaczać, wyznaczyć, ustalić”, a w *nifal* „stawić się, spotkać się, zebrać się”⁶⁷⁵. מועד wskazuje na „czas ustalony spotkania” lub „miejsce ustalone spotkania”, a oprócz idei spotkania, zgromadzenia niesie ideę święta, czasu świątecznego, jak w Rdz 1,14. Można go więc przetłumaczyć jako „zgromadzenie świąteczne” lub „czas świąteczny”. Określenie „namiot spotkania” sugeruje zatem ustalone miejsce i ustalony czas szczególnego, świątecznego spotkania.

Świątynie Wschodu oprócz funkcji domu boga były miejscami spotkań. Ponieważ bóstwa rzadko wchodziły w indywidualny kontakt z ludźmi, to właśnie świątynie służyły do komunikacji między światem ludzkim i boskim⁶⁷⁶. W realny sposób świątynia postrzegana była jako miejsce spotkania nieba z ziemią. W kontekście przybytku odpowiada to określeniu sanktuarium pustyni jako אהל מועד. Nazwa ta podkreśla, że gdy człowiek zbliża się do sanktuarium, zmierza na spotkanie z Bogiem. Przybytek jest miejscem, gdzie z jednej

God at Sinai. Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East, Carlisle: Zondervan 1995, 136–140.

⁶⁷⁵ J.P. Lewis, עדה, w: TWAT 1, 878.

⁶⁷⁶ M.B. Hundley, *Gods in Dwellings*, 363–372.

strony ludzie spotykają się z bóstwem, a z drugiej bóstwo spotyka się z nimi. W namiocie spotkania Jhwh spotyka się (*nifal* od יָעַד) ze swymi sługami, przede wszystkim po to, by odebrać należny kult i przekazać swą wolę: *Tam będą się spotykał z tobą i sponad przebłagalni i spośród cherubów, które są ponad Arką świadectwa, będą z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom* (Wj 25,22; por 29,42n; 30,6). Ludzie przychodzą tu, by nawiązać z Nim kontakt. Ta interakcja może być bezpośrednia, jak w przypadku Mojżesza czy arcykapłana, lub pośrednia, jak w przypadku ludu, który przez ręce kapłanów składa Bogu swe ofiary. Materiał kapłański nie wymienia przy tej okazji żadnych specjalnych objawień Jhwh (poza szczególnymi przypadkami). Bóg nie ukazuje się więc fizycznie za każdym razem, ale pojedyncze teofanie i objawienia (Wj 40; Kpł 9 i 10) potwierdzają, że jest tam obecny. Wiarę tę wyraża częsta kapłańska formuła „przed obliczem Jhwh” (לפני יהוה), stosowana w kontekście różnych czynności wokół przybytku. Nie oznacza on fizycznego spotkania „twarzą w twarz” lub tego, że za każdym razem Jhwh się objawi czy też ukaże się Jego chwała. Oznacza świadomość, że On tam jest, a Izraelita czy Izraelitka, stojąc przed przybytkiem, stoją „przed obliczem Pana” (לפני יהוה)⁶⁷⁷. Namiot spotkania, tak jak go przedstawia źródło kapłańskie, był miejscem o tyle publicznym, że w wyobrażonym Izraelu jako społeczności teokratycznej odgrywał integracyjną rolę w organizacji pokoleń, prawa i administracji całego społeczeństwa.

O ile משכן jest terminem alienacyjnym, bo wskazuje na własny dom Boga, niedostępny dla człowieka, o tyle מועד אהל מועד jest terminem relacyjnym. Wejście w sferę sanktuarium oznacza spotkanie z Jhwh – z całym tego dobrodziejstwem i niebezpieczeństwem. To „spotkanie”, aby odbyło się prawidłowo i nie niosło ryzyka śmierci, rządzi się określonymi regułami dostępu do świętości. Chodzić będzie zwłaszcza o rozbudowane w literaturze kapłańskiej na skalę nieporównywalną z analogicznymi prawami Bliskiego Wschodu prawa czystości i oczyszczania. Każde zbliżenie się w nieodpowiedni sposób do sanktuarium grozi śmiercią. Historia Nadaba i Abihu (Kpł 10) czy Koracha i zwolenników (Lb 16) stanowią tego *exemplum*. Są też i napomnienia wprost: *Nie wolno im przedmiotów świętych dotykać; w przeciwnym razie umrą* (Lb 4,15). Haran i Propp piszą o „śmiercionośnej aurze” otaczającej sanktuarium⁶⁷⁸,

⁶⁷⁷ Tenze, *Tabernacle or Tent of Meeting?*, 13; H. Simian-Yofre, פניו, w: TWAT 6, 651–655.

⁶⁷⁸ M. Haran, *Temples and Temple Service*, 187; W.H.C. Propp, *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2A), New York: Doubleday 2006, 690.

Knohl z kolei określi kapłańską świątynię jako „rodzaj pola minowego”⁶⁷⁹. Poruszanie się w obrębie przybytku wymaga właściwego postępowania. Napięcie sytuacji „spotkania” jest wzmocnione przez fakt, że cały kult w kapłańskim sanktuarium odbywa się w całkowitym milczeniu. Ani autor P, ani literatura pokapłańska nie wspominają o żadnych głośnych modlitwach, śpiewach czy graniu na instrumentach. Milczenie Boga spotyka się tu z milczeniem człowieka.

Terminy *משכן* i *מועד אהל* wskazują więc, że przybytek był ekwiwalentem starożytnej oraz biblijnej świątyni⁶⁸⁰. Na starożytnym Wschodzie świątynie służyły zarówno jako mieszkanie bóstwa, jak i miejsce spotkań z nim. W tym kontekście nową analizę terminów *משכן* i *מועד אהל* przeprowadził Michael Hundley⁶⁸¹. Skupił się na ich wzajemnej relacji i pytaniu, czy w materiale P są to synonimy czy może wybór przez autora tego lub innego terminu w konkretnym miejscu ma jakieś znaczenie. Badacz wykazuje – podobnie jak ja⁶⁸² i wbrew innym – że w P oba pojęcia dotyczą tego samego obiektu, w związku z czym autor kapłański może używać ich zamiennie (np. Wj 31,7; 35,21; 38,30; 40,7.22.26.30). Nowa jest konkluzja, że wykorzystanie jednego lub drugiego określenia jest świadome i retoryczne. Gdy mowa o budowie sanktuarium *Jhwh* (Wj 25–31 i 35–40), dominuje termin *משכן*, wskazując na koncepcję przybytku jako rezydencji Boga. Natomiast gdy czytelnik przechodzi do Księgi Kapłańskiej, skupionej głównie na kulcie w świątyni i należącej do późniejszych kapłańskich warstw, termin *משכן* niemal zupełnie znika (pojawia się dwa razy w Kpł 1–16). Wiodącym staje się *מועד אהל*, gdyż kult jest *de facto* „uroczystością”, „spotkaniem” (*מועד*). Tam, gdzie w P pojawia się określenie *מועד אהל*, kontekst dotyczy świeckich czy kapłańskich czynności wokół sanktuarium i spotkania między dwoma światami⁶⁸³. Analiza ta jest przekonująca. Dowodzi, że choć w nomenklaturze P oba pojęcia są zamienne, to ich wykorzystanie retoryczne w materiale jest rozłożone nierówno i wynika z sugero-

⁶⁷⁹ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 150.

⁶⁸⁰ Zob. np. artykuły i liczną bibliografię w: M.J. Boda, J. Novotny (red.), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible* (AOAT 366), Münster: Ugarit-Verlag 2010.

⁶⁸¹ M.B. Hundley, *Tabernacle or Tent of Meeting?*, 3–18.

⁶⁸² M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, 128–131.

⁶⁸³ M.B. Hundley, *Tabernacle or Tent of Meeting?*, 15–17; tenże, *Before YHWH at the Entrance of the Tent of Meeting. A Study of Spatial and Conceptual Geography in the Priestly Texts*, ZAW 123 (2011) 25n.

wania się autora oryginalnym znaczeniem każdego z terminów. Tam zaś, gdzie P zestawia je razem, chce ukazać, że choć mają różny odcień, dotyczą tej samej struktury, i w ten sposób przekonuje, że sanktuarium jest zarówno domem-rezydencją Jhwh, jak i miejscem bosko-ludzkiej interakcji, przebywania człowieka לַפְּנֵי יְהוָה, w Bożej obecności.

6. Obecność Boga w przybytku

Przybytek, zbudowany i konsekrowany według wytycznych Jhwh, jest szczególnym miejscem Bożej obecności na pustyni. To ona jest dominantą teologiczną bloku przekazów o sanktuarium: *I uczynią Mi święty przybytek, abym mógł zamieszkać pośród nich* (Wj 25,8). Izraelici, zmierzając po wyjściu z Egiptu w kierunku nieznaney ziemi, mieszkali w namiotach. Namiot, jedyny w swoim rodzaju, zbudowali także dla swego Boga: namiot spotkania z Jhwh⁶⁸⁴. Ale co dla nich oznaczało przebywanie Boga w tej świątyni? Jak je rozumieli? Jak je pojmuje sam autor kapłański? W tym punkcie rozpatrzę charakter i naturę boskiej obecności według pisma P.

Obecność Jhwh stała czy tymczasowa? Debata na temat obu nazw sanktuarium – מִשְׁכַּן i מוֹעֵד אֱהֵל – doprowadziła niektórych badaczy do konkluzji, że napięcie między nimi wynika z postrzegania go raz jako domu, a więc miejsca stałego zamieszkania (מִשְׁכַּן), a raz jako namiotu spotkania (מוֹעֵד אֱהֵל), a więc miejsca czasowych odwiedzin i „punktowego” zjawiania się Jhwh (jak to jest w Wj 33,7–11). Frank Cross zwrócił uwagę, że gdy Deuteronomista mówi o obecności Bożej w miejscu wybranym, używa czasownika שָׁכַן (Pwt 12,5.11 i in.), natomiast Boże pozostawanie w niebie określa słowem יָשַׁב (1 Krl 8,27.30 i in.). W ten sposób Dtr rozróżnia tymczasowe, chwilowe przebywanie Boga na ziemi i stałe Jego związanie z niebem⁶⁸⁵. Według egzegety, w piśmie P rzeczownik מִשְׁכַּן zajął miejsce czasownika שָׁכַן, wskazując na przelotny, niestały charakter przybytku, którego istnienie jest tylko tymczasowe: „Yahweh does not ‘dwell’ on earth. Rather he ‘tabernacles’ or settles impermanently as in the

⁶⁸⁴ Szerzej zob. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 1999, 132–137.

⁶⁸⁵ F.M. Cross, *The Priestly Tabernacle*, 67; tenże, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 245, 298n.

days of the portable, ever-conditional Tent⁶⁸⁶. Zarówno *מהשכן*, jak i *אהל מועד* wskazywałyby więc na okolicznościowe spotkanie, na które z jednej strony przychodzi człowiek, a z drugiej przybywa Jhwh. Kilku innych znaczących badaczy poszło tokiem tej argumentacji. Gerhard von Rad⁶⁸⁷ wyróżnił dwie koncepcje obecności Bożej w P: stała, kultyczna obecność oraz bardziej okazjonalne zjawianie się, szczególnie w obrazie chwały (*כבוד*). Pisze:

Die Lade ... ist überall im A.T. die Bürgschaft für Jhwhs Gegenwart. Anders das Zelt; es ist nicht Wohnort Jhwhs, sondern der dritte Ort, da Jhwh dem Volke 'sich stellt'; er erscheint in der Wolke von oben her, um für die Dauer eines Gespräches gegenwärtig zu sein. So ergibt sich, dass zwischen der Lade-Thronvorstellung und der Zelt-Moedvorstellung reinlich zu scheiden ist. Bei P sehen wir nun Zelt und Lade kombiniert⁶⁸⁸.

Bardziej współcześnie Jacob Milgrom⁶⁸⁹ i William Propp⁶⁹⁰ czasownik *שכן* uznają za wyraz obecności czasowej, w przeciwieństwie do stałej, sygnowanej przez terminy *ישב* i *בית*.

Badacze ci wiążą czasową obecność Jhwh z przenośnym charakterem przybytku P. Tymczasem nie jest on niestały czy tymczasowy. Przeciwnie, sanktuarium pustyni we wszystkim przypomina stałą, kunsztownie wzniesioną świątynię, z tą różnicą, że koresponduje z warunkami podróży. Wyciąganie wniosków o niestałej naturze przybytku na podstawie możliwości jego przenoszenia nie wydaje się zasadne. Ta przenośna świątynia nie ma stałego miejsca w przestrzeni, ale to nie znaczy równocześnie, że nie może mieć trwałości w czasie. W jej opisie kilka razy powraca kapłańskie zastrzeżenie co do wieczności (*na wieki, przez wszystkie pokolenia*) kultu skupionego wokół namiotu spotkania. Przybytek został objawiony Mojżeszowi w wizji na Synaju i uczyniony dokładnie według wzorca (*תבנית*) sanktuarium niebiańskiego, wzorca stworzenia. W P nie ma mowy, by mógł on być zniszczony lub czymś zastąpiony. Przedstawienie jego budowy w kategoriach stworzenia świata nadaje mu charakter nie tylko trwałości, ale i preegzystencji. Podczas gdy Dtr jest tradycją

⁶⁸⁶ Tenze, *The Priestly Tabernacle*, 68.

⁶⁸⁷ G. von Rad, *Old Testament Theology*, t. 1, tłum. D.M.G. Stalker; London: SCM 1953, 237–239.

⁶⁸⁸ Tenze, *Die Priesterschrift*, 182.

⁶⁸⁹ J. Milgrom, *Numbers* (JPSTC), Philadelphia: JPS Press 1990, 374n; tenze, *Encroaching on the Sacred. Purity and Polity in Numbers 1–10*, „Interpretation” 51 (1997) 241–253.

⁶⁹⁰ W.H.C. Propp, *Exodus 19–40*, 377.

„świecką”, ukierunkowaną, podobnie jak starożytne księgi przymierza (Wj 20–23 i Wj 34,11–26), na codzienne życie przeciętnego Izraelity, odwiedzającego dziedzińce Pańskie zaledwie kilka razy w roku, tradycja kapłańska, bardzo blisko związana z Bożą świątynią, siłą rzeczy, dla własnego interesu, nalegała na trwałość i nienaruszalność swoich instytucji. Dla autora kapłańskiego nie ma nic bardziej trwałego i „wiecznego” niż przybytek zaprojektowany przez Boga.

Podobnie sprawa ma się z obecnością Bożą w tej świątyni. Autor P nigdzie nie mówi o tym, że Jhwh opuszcza namiot i odchodzi. To raczej człowiek przybywa do namiotu, gdzie ma miejsce „spotkanie”, a następnie się od niego oddala. Jhwh, choć nie objawia się za każdym razem, jest – jak pokazałem wyżej – stale obecny. Lepiej tę cechę przybytku widać w zestawieniu z jedynym niekapłańskim fragmentem o sanktuarium na pustyni, czyli Wj 33,7–11. Tekst ten (nP) mówi o obłoku, który każdorazowo zstępował i stawał u wejścia do namiotu, gdy Mojżesz tam przybywał: *Ile zaś razy Mojżesz wszedł do namiotu, zstępował słup obłoku i stawał u wejścia do namiotu, i wtedy Jhwh rozmawiał z Mojżeszem* (zob. Wj 33,8–10). Zdradza to koncepcję czasowego i okolicznościowego objawiania się Boga Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza. W tym kontekście P wskazuje na stałą obecność Bożą w namiocie: *Obłok bowiem Jhwh za dnia zakrywał Mieszkanie, a w nocy błyszczał jak ogień na oczach całego domu izraelskiego w czasie całej ich wędrówki* (Wj 40,38). Autor kapłański – w przeciwieństwie do tradycji z Wj 33,7–11 – związał obłok i chwałę na stałe z sanktuarium, nad którym pozostawały w dzień i w nocy, nawet podczas przenoszenia go (Wj 40,36n; por. Lb 9,15–23). Według starszego źródła, Jhwh w namiocie nie mieszka, ale tam zagląda, odwiedza to miejsce, by spotkać się z Mojżeszem. Źródło to nie zna Jhwh stale obecnego w sanktuarium i nawet gdy On się manifestuje, to tylko poza obozem.

Tymczasem w P obecność Boża w sanktuarium nie jest chwilowa czy zjawiskowa, ale stała. W scenariuszu synajskim według P Bóg zstępuje na górę (Wj 24,15b–16) i dyktuje Mojżeszowi prawa przybytku. Co istotne, P nigdzie nie mówi o odejściu Jhwh. Bóg oczekuje na szczycie góry, aż przybytek zostanie zbudowany według Jego wzorca. Następnie zstępuje do niego (Wj 40,34n). Wszystkie kolejne spotkania i nakazy będą wychodzić z przybytku (Kpł 1,1n), z *Namiotu Spotkania przed Panem, gdzie będą się spotykał z tobą, aby rozmawiać* (Wj 29,42). Zdaniem P, Jhwh zstąpił z Synaju i mieszka w sanktuarium. Góra była jedynie przystankiem dla Bożej obecności. Sommer, badacz, któ-

ry wiele studiów poświęcił źródłu P, również zauważa, że objawienia chwały Jhwh, choć rzadkie, zawsze dokonują się w przybytku czy z niego, a nigdy z niebios⁶⁹¹. Jeśli chodzi o wyżej wspomniany czasownik שכן, to przekonująco wykazano, że oznacza on – wbrew sugestiom cytowanych badaczy – po prostu zamieszkanie, bez implikacji zawartych w samym terminie co do długości trwania tegoż⁶⁹². W wielu tekstach oznacza on stałe, nieprzerwane zamieszkanie (np. Rdz 35,22; 49,13; Sdz 8,11; 2 Sm 7,10; Iz 18,3; Jr 25,24; Ps 68,7). Autor P używa i preferuje משכן, by wskazać na świątynię jako na rezydencję, dom, a אהל מועד, by zasygnalizować ideę rytualnego spotkania. Idea sprawowania kultu przed obliczem Jhwh, לפני יהוה (np. Wj 28,30; 40,23), i organicznie związana z nią wizja świątyni jako boskiego domu – o czym pisałem w poprzednim punkcie – wskazuje na koncepcję trwałego przebywania Boga w przybytku. Potwierdzają ją także badania dotyczące ciała Boga – w odnośnym punkcie rozdziału III wyliczyłem cały szereg fragmentów P, gdzie chwała Jhwh ukazuje się w formie fizycznej zawsze z sanktuarium. Nie ma mowy o jej odejściu czy innym miejscu jej zamieszkania. Odkąd z Synaju zstąpiła do przybytku, stale w nim przebywa. Zarówno Moshe Weinfeld w *Encyclopedia Judaica*⁶⁹³, jak i Annette Schellenberg w swej niedawnej publikacji⁶⁹⁴ słusznie podkreślają, że w ujęciu P obecność Boża w namiocie jest nie tylko stała, ale rzeczywista i fizyczna. O ile w innych tradycjach biblijnych, jak Dtr, mowa jest o obecności abstrakcyjnej i niefizycznej, związanej z koncepcją „imienia” (np. 1 Krl 8,29), w P można mówić o fizycznej, a nawet zdaniem Weinfelda cielesnej obecności Jhwh w przybytku. Bóg autora P zstępuje do sanktuarium, spoczywa w nim, mieszka, ukazuje się, objawia nad arką i przemawia sponad przebłagalni do Mojżesza. *I będę mieszkał pośród Izraelitów i będę im Bogiem. I poznają, że Ja, Pan, jestem Bogiem, który wyprowadził was z ziemi egipskiej i mieszkał pośród was, Ja, Pan, wasz Bóg* (Wj 29,45n). Kapłan Ezechiel, bliski teologii P, potwierdza ideę stałego zamieszkania Boga w świątyni:

⁶⁹¹ B.D. Sommer, *Bodies of God*, 76.

⁶⁹² T. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (ConBOT 18), Lund: CWK Gleerup 1982, 83–97 (szerzej 80–115); tenże, *The Name and the Glory. The Zion-Sabbath Theology and Its Exilic Successors*, JNSL 24 (1998) 15; ostatnio B.D. Sommer, *The Bodies of God*, 74 i 228; M.B. Hundley, *Tabernacle or Tent of Meeting?*, 4.

⁶⁹³ M. Weinfeld, *Presence, Divine*, w: *Encyclopedia Judaica*, t. 16, Farmington Hills: Thomson Gale; Macmillan Reference USA 2007, 481–484.

⁶⁹⁴ A. Schellenberg, *More than Spirit*, 163–179.

I zawrę z nimi przymierze pokoju: będzie to wiekuiste przymierze z nimi. Założę ich i rozmnożę, a moje sanktuarium (מִקְדָּשִׁי) pośród nich umieszczę na stałe (לְעוֹלָם). Mój przybytek (בְּשֹׁכְנִי) będzie pośród nich ... moje sanktuarium (מִקְדָּשִׁי) będzie wśród nich na zawsze (לְעוֹלָם) (Ez 37,26–28).

Natomiast chwała Jhwh (כְּבוֹד יְהוָה) rzeczywiście wydaje się mieć momenty szczególnego „pojawiania się”; u k a z u j e s i ę Izraelitom, sugerując czasowe teofanie Boga (Wj 16,10; Kpł 9,23; Lb 14,10; 16,19). Ale, jak słusznie zauważyła Cortese, objawienie chwilowe wcale nie oznacza chwilowej obecności⁶⁹⁵. Pojawianie się chwały możemy rozumieć jako szczególne momenty manifestacji obecności Boga, stale zamieszkującego namiot. Autor kapłański stworzył wspaniałą kompozycję przeciwieństw: połączył stałą obecność obłoku z okresowym objawieniem chwały Jhwh. Poniżej wskazane znaki obecności Bożej w sanktuarium również przemawiają za ujęciem go jako stałej ziemskiej rezydencji Jhwh.

Znaki Bożej obecności w przybytku. Pierwszym znakiem obecności Bożej w namiocie jest arka przymierza, w P i tylko tutaj zwana „arką świadectwa” (אֲרֹן הָעֵדוּת). Autor, ignorując tradycyjną nazwę (אֲרֹן הַבְּרִית), preferuje własne określenie, a to ze względów, o których już wspominałem: Synaj w P nie jest przymierzem (בְּרִית), lecz świadectwem (עֵדוּת), tablice prawa nie są tablicami przymierza, lecz świadectwa. To kolejny przykład tego, jak innowacyjnie, niezależnie i konsekwentnie tworzy kapłański teolog swe pismo. Arka jako skrzynia (אֲרֹן) służy do przechowywania świadectwa, czyli tablic Dekalogu. Tę samą funkcję przypisuje jej Deuteronomium (Pwt 10,8; 31,25 itp.). Starsze źródła widzą arkę jako symbol boskiego prowadzenia Izraelitów i palladium wojenne (Lb 10,35n; Joz 3n; Joz 6; 1 Sm 4n; 2 Sm 11,11). To militarne znaczenie zanika w P całkowicie; tu przyjmuje ona funkcję *stricte* religijną. Arka w P jest miejscem skupiającym Bożą obecność⁶⁹⁶. Choć niektóre z fragmentów

⁶⁹⁵ E. Cortese, *Num. 9,15–23 e la presenza divina nella Tenda di P*, 409.

⁶⁹⁶ Nie poruszam tu tematu pochodzenia arki, jej historii w Biblii i znaczenia w różnych tradycjach starotestamentowych; szerzej na ten temat zob. O. Eissfeldt, *Die Lade Jhwhs in Geschichte und Sage und Lied*, w: tenże, *Kleine Schriften zum Alten Testament*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1969, 189–204; tenże, *Lade und Gesetzestafeln*, w: tamże, 285–288, tenże, *Lade und Stierbild*, ZAW 58 (1940) 190–215; M. Haran, *The Ark and the Cherubim. Their Symbolic Significance in Biblical Ritual*, IEJ 9 (1959) 30–38 i 89–94; J. Dus, *Der Brauch der Ladewanderung im alten Israel*, ThL 17 (1961) 1–16; tenże, *Noch zum Brauch der „Ladewanderung”*, VT 13 (1963) 126–132; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jhwhs Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt*

o obecności Boga na arce mogą pochodzić z późniejszej warstwy kapłańskiej, to razem z fragmentami P dobrze oddają myśl tej szkoły ma temat obecności Jhwh ściśle powiązanej z arką:

Tam będę się spotykał z tobą i sponad przebłągalni i z pośrodku cherubów, które są ponad arką świadectwa, będę z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom (Wj 25,21n);

Postawisz go [ołtarz kadzenia] przed zasłoną, która wisi przed arką świadectwa, przed przebłągalnią, która jest nad świadectwem, gdzie będę spotykał się z tobą (Wj 30,6);

Powiedz Aaronowi, swojemu bratu, żeby nie w każdym czasie wchodził do miejsca najświętszego poza zasłonę, przed przebłągalnię, która jest na arce, aby nie umarł, kiedy będę się ukazywać w obłoku nad przebłągalnią (Kpł 16,2).

Z arką bardzo silnie skojarzone jest przebywanie czy ukazywanie się Jhwh. Jest to związek tak istotny, że zdaniem Pekki Pitkänena, arka w P funkcjonuje jako ekwiwalent boskiego obrazu w świątyniach starożytnego Wschodu⁶⁹⁷. Pisze: „Our main aim is to clarify that the ark of the covenant was the Israelite functional equivalent of an ancient Near Eastern god image”⁶⁹⁸. Podobnie dla Stephen Herringa

the Ark Narrative demonstrates Israel's willing participation in the rhetoric of divine image motifs found elsewhere in the ancient Near East. The ark is seen to function exactly as any anthropomorphic image. Its presence means that the presence of the deity is immanent⁶⁹⁹.

im Alten Testament (Studien zum Alten und Neuen Testament 7), München: Kösel Verlag 1963; M.H. Woudstra, *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship* (Biblical and Theological Studies), Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing 1965; J. Gutmann, *A History of the Ark*, ZAW 83 (1971) 22–30; G. Henton Davies, *Ark of the Covenant*, w: IDB, t. 1, 222–226; H.J. Zobel, ארון, w: TWAT 1, 391–404; S. Łach, *Arka i Święty namiot w czasach Mojżesza*, w: *Księga Wyjścia*, 335–339; J.-M. Tarragon, *David et l'Arche. II Samuel VI*, RB 86 (1979) 514–523; J.P. Brown, *The Ark of the Covenant and the Temple of Janus*, BZ 30 (1986) 20–35; K. van der Toorn, C. Houtman, *David and the Ark*, JBL 113 (1994) 209–231; T. Brzegowy, *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1989, 105–112; M. Buber, *Mojżesz*, Warszawa: Cyklady 1998, 115–215, 171–174.

⁶⁹⁷ P. Pitkänen, *Temple Building and Exodus 25–40*, w: *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible* (AOAT 366), red. M.J. Boda, J. Novotny, Münster: Ugarit-Verlag 2010, 255–280.

⁶⁹⁸ Tamże, 262.

⁶⁹⁹ S.L. Herring, *Divine Substitution*, 72.

Nie jest to hipoteza nowa ani pozbawiona racji, jeśli weźmiemy pod uwagę teologię obecności, jaką starożytni wiązali z boskim wizerunkiem. Arka jest obiektem kultycznym, czczonym, przenoszonym i utożsamionym z boską obecnością w taki sposób, że staje się nieoczywistym wyobrażeniem Boga, Jego „obrazem”. Jej dotknięcie groziło śmiercią, gdyż Bóg związał z nią swą fizyczną reprezentację: *Gdy Mojżesz wchodził do namiotu spotkania, by rozmawiać z Nim, słyszał mówiący do niego głos znad przeblągalni, która była nad arką świadectwa, pomiędzy dwoma cherubami. Tak mówił do niego* (Lb 7,89). Jednak arka nie staje się Bogiem, a jedynie Bożym środkiem przekazu. Wskazuje Jego lokalizację, ale nie jest z Nim tożsama. Zasadnicza różnica między arką a statuą kultyczną jest też taka, że takie wizerunki niemal zawsze są antropomorficzne, ukazując bóstwa w ludzkiej postaci. Choć Bóg P również ma prawdopodobnie ludzką postać, arka nie jest Jego fizycznym wyobrażeniem. Autor P, mimo że najwyraźniej wiąże obecność Jhwh z arką, starannie unika ich utożsamienia czy wskazania, że arka jest wizerunkiem Jhwh, zgodnie z izraelskim przykazaniem o zakazie boskich przedstawień.

Kolejnym znakiem boskiej obecności w przybytku są cheruby (כרובים). Nie miejsce tu na szerszą analizę tych fantastycznych postaci ze świata mitologii, wielorako obecnych w Biblii⁷⁰⁰. W tym kontekście interesuje nas tylko to, że w starożytności istoty te powszechnie uważane były za strażników tronu bóstwa, w związku z czym można w uproszczeniu powiedzieć, że tam, gdzie znajdowały się cheruby, tam boska obecność była bardzo blisko. W przybytku pojawiają się na arce świadectwa jako rzeźbione postaci (jedeny wyjątek od zakazu przedstawiania i obrazowania w kulcie), ich wizerunki są też wyszyte na wewnętrznej zasłonie przybytku (פרכת), oddzielającej miejsce święte od najświętszego, oraz na wewnętrznych ścianach sanktuarium.

Innym jeszcze świadectwem Bożego przebywania w świątyni są istotne w P formuły: oprócz znanej już *przed obliczem Jhwh*, לפני יהוה, zwłaszcza *przed wejściem do namiotu spotkania*, לפני פתח אהל מועד (np. Wj 40,6.29; Kpł 1,5; 3,2). Wskazuje ona z jednej strony na zamieszkanie Jhwh w przybytku, a z drugiej określa ostatnie miejsce, do którego może podejść Izraelita, by zbliżyć się do Boga rezydującego w sanktuarium. Chodzi konkretnie o miejsce

⁷⁰⁰ Szerzej zob. E. Vogt, *Die vier „Gesichter“ (pānim) der Keruben in Ez, Bib 60* (1979) 327–347; D.N. Freedman, P. O'Connor, כרוב, w: TWAT 4, 322–334; D. Launderville, *Ezekiel's Cherub. A Promising Symbol or a Dangerous Idol?*, CBQ 65 (2003) 165–183; A. Wood, *Of Wings and Wheels. A Synthetic Study of the Biblical Cherubim* (BZAW 385), Berlin: de Gruyter 2008.

wokół i w pobliżu ołtarza całopalenia, znajdującego się na dziedzińcu naprzeciw wejścia do namiotu, ewentualnie w ogóle o przestrzeń dziedzińca sanktuarium⁷⁰¹. Dlaczego zatem autor nie mówi po prostu „na dziedzińcu”? Dlatego, że byłoby to jedynie techniczne określenie lokacji, a tak staje się teologiczną wskazówką, że oto Izraelita postawiony przed boską obecnością w świątyni osiągnął maksymalny poziom zbliżenia i spotkania⁷⁰².

Trzy strefy świętości. Kapłańska idea obecności Bożej w namiocie charakteryzuje się jeszcze jedną ważną cechą: tworzy wyraźną gradację w dostępie do Jhwh – trzy strefy świętości. Koncentryczna struktura przybytku i całego obozu izraelskiego, w których samym środku znajdowała się arka obecności, daje wyraz idei ustopniowanej świętości, znanej starożytnym⁷⁰³. Najświętsze miejsce znajduje się w centrum, które otaczają okręgi o coraz mniejszym stopniu świętości, w miarę oddalania się od niego. Trójdzielną gradację świętości wyznacza sama struktura przybytku, wzmocniona kapłańską nomenklaturą: najważniejsze jest miejsce centralne, najbardziej wewnętrzne, zwane przez P „[miejscem] najświętszym” – קדש הקדשים (Wj 26,34). Tu znajdowała się tylko arka świadectwa. Kolejnym co do ważności było bardziej zewnętrzne pomieszczenie za zasłoną, פרכת, zwane „[miejscem] świętym” – קדש (Wj 26,33). Tu znajdowały się ołtarz kadzenia, stół i menora. Trzecim stopniem świętości cieszył się wyznaczony przez ogrodzenie dziedziniec. Był miejscem „poświęconym” (Kpł 6,9.19), gdzie, oprócz samego przybytku, znajdowały się ołtarz całopaleń oraz kadz. Do pierwszego kręgu mógł wejść tylko arcykapłan, do drugiego kapłani, a na dziedziniec także lud Izraela. Menahemowi Haranowi zawdzięczamy drobiazgową analizę, w której wykazał, że również dobór szat dla kapłanów i arcykapłana oraz materiały i tkaniny użyte do budowy przybytku wykazują tę samą trójdzielną gradację świętości⁷⁰⁴.

Im bliżej serca sanktuarium – arki świadectwa, gdzie przebywa Jhwh – tym większy stopień świętości: słupy dziedzińca są mniej dopracowane niż słupy i deski namiotu, a te z kolei mniej niż słupy zasłony wewnętrznej (פרכת); kurtyny dziedzińca i zewnętrzne kurtyny przybytku są mniej wykwintne niż

⁷⁰¹ M.B. Hundley, *Before YHWH at the Entrance of the Tent of Meeting. A Study of Spatial and Conceptual Geography in the Priestly Texts*, ZAW 123 (2011) 15–26.

⁷⁰² Tamże, 25.

⁷⁰³ Zob. np. J. Bramorski, *Rola symboliki „środka świata” w waloryzacji przestrzeni sakralnej w ujęciu Mircei Eliadego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 22 (2002) 46n.

⁷⁰⁴ M. Haran, *Temples and Temple Service*, 158–165.

kurtyna wejścia na dziedziniec i parawan wejścia, a te z kolei mniej wykwiłtne niż פרכת miejsca najświętszego. Także zewnętrzne „meble” sanktuarium mają mniejszą rangę niż te w jego wnętrzu. Te trzy koła świętości obejmują wszystkie przedmioty sanktuarium i wyznaczają właściwy sposób zachowania się człowieka w danej strefie. To obecność Boża spoczywająca na arce ustala te kręgi, hierarchię sakralności sprzętów kultycznych oraz sposób zachowania się kapłanów w namiocie. Kręgi świętości rozchodzą się coraz dalej, można powiedzieć na cały stworzony świat. Świątynia dla kapłańskiego teologa, jak Jerozolima dla psalmistów, stanowi sam środek uniwersum, wokół którego w koncentrycznych kołach układa się cała stworzona rzeczywistość. To centrum jest utworzone przez zupełnie wyjątkową obecność Boga – osobową i dynamiczną – promieniującą na wszystko, co wchodzi z nią w relację. Ostatnio w dyskusję nad strefami świętości przybytku włączyli się badacze teorii przestrzeni i jej ideologicznych znaczeń⁷⁰⁵. Aplikacja tych studiów do analizy sanktuarium pozwala na lepsze ujęcie poetyki przestrzeni sakralnej oraz jej socjologicznego wymiaru. Namiot to nie tylko święta przestrzeń („sacred space”), ale także przestrzeń społeczna („social space”). Tworzą ją zatem nie wyłącznie deski, słupy i tkaniny, ale również ludzie: arcykapłan, kapłani, lewici, świeccy. W ten sposób święta przestrzeń i jej koncentryczne koła wyrażają kapłańskie rozumienie izraelskiej tożsamości społecznej jako ustrukturyzowanej wokół Bożej obecności w przybytku.

7. Mieszkanie Boga w Izraelu

Jeśli jeszcze raz przyjrzymy się kapłańskim formułom Bożej obecności, dostrzeżemy inną – poza wspomnianymi już – ich specyficzną cechę. Autor wskazuje w nich, być może po części wbrew własnym zamysłom, że miejscem obecności Jhwh jest nie tyle świątynia, ile wspólnota Izraela:

- Wj 29,45n: *I będę mieszkał pośród Izraelitów i będę im Bogiem. I pozna- ją, że Ja, Pan, jestem Bogiem, który wyprowadził was z ziemi egipskiej i mieszkał pośród was, Ja, Pan, wasz Bóg;*

⁷⁰⁵ M. George, *Israel's Tabernacle as Social Space* (SBL.AIIL 2), Atlanta: SBL 2009; tenże (red.), *Constructions of Space IV. Further Developments in Examining Ancient Israel's Social Space* (LHB.OTS 569), New York/London: T&T Clark 2013.

- Wj 25,8: *I uczynią Mi świątę przybytek, abym mógł zamieszkać pośród nich;*
- Kpł 26,11n: *Umieszczę wśród was mój przybytek i nie będę się brzydził wami. Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem.*

W każdym z tych tekstów pojawia się wątek ludu Bożego oraz zamieszkania Jhwh p o ś r ó d tej wspólnoty. Określenie „pośród”, „w środku” (בתוך) jest tu bardzo charakterystyczne i występuje w każdym z przytoczonych cytatów: Wj 25,8 (בתוכם), Wj 29,45 (בתוך), Kpł 26,11 (בתוכם), Kpł 26,12 (בתוכם). Autor natchniony bardzo wyraźnie chce na coś zwrócić uwagę, używając za każdym razem zwrotu „w środku, pomiędzy wami”. Miejscem Bożego zamieszkania staje się cała wspólnota Izraela, adresaci dzieła P. Jest to koncepcja na tyle intrygująca, że należy ją rozważyć.

Tradycyjna teologia Starego Testamentu lokuje Bożą obecność w świątyni jerozolimskiej lub w sanktuarium, nierzadko też w niebie: *Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie, nieustannie Cię wychwalają* (Ps 84,4); *Z domu mego Ojca nie róbcie targowiska!* (J 2,16). Hebrajskie określenia בית יהוה czy אלוהים to typowe w Starym Testamencie nazwy świątyni w Jerozolimie. Kategoria „domu bożego” dotyczy także sanktuariów bogów pogańskich (zob. np. Sdz 9,4.27.46; 1 Sm 5,2n; 31,10). Deuteronomista również będzie mówił o świątyni jako miejscu obecności Bożej, z tym, że domem Boga będzie dla niego niebo, świątynia zaś będzie miejscem przebywania „Imienia Jhwh”: *...aby w nocy i w dzień Twoje oczy patrzyły na tę świątynię. Jest to miejsce, o którym powiedziałeś: „Tam będzie moje Imię” ... Ty zaś wysłuchaj w miejscu Twego przebywania – w niebie* (1 Krl 8,29n). Kapłańska idea obecności Bożej różni się od typowej dla Biblii hebrajskiej koncepcji, według której Bóg zamieszkuje w świątyni, sanktuarium lub w niebie na wysokościach. Według P natomiast, Bóg mieszka w dynamicznej wspólnocie przebywającego na obczyźnie narodu.

Dla autora kapłańskiego obecność Boża nie jest związana z konkretnym miejscem na ziemi – jest kwestią relacji do kultycznej wspólnoty. Ten ważny aspekt teologii kapłańskiej wydaje się wymuszony okolicznościami historycznymi: przebywaniem adresatów dzieła poza ojczyzną i brakiem świątyni. Pisarz reinterpretuje temat obecności Bożej związanej z przestrzenią *sacrum*. Domem Bożym staje się wspólnota, a obecność Boga wiąże się nie z kategorią

miejsca, jak w innych tradycjach, ale z kategorią ludu. To przesunięcie prawdy teologicznej o domu Bożym zauważamy również u kapłana Ezechiela, proroka niewoli związanego z twórczością P: *I zawrę z nimi przymierze pokoju: będzie to wiekuiste przymierze z nimi. Założę ich i rozmnożę, a moje sanktuarium pośród nich* (בתוכם) *umieszczę na stałe. Mój przybytek będzie pośród nich* (עליהם)... *moje sanktuarium będzie wśród nich* (בתוכם) *na zawsze* (Ez 37,26–28; zob. też Ez 43,6–9).

Obecność Boża jest zatem tym elementem, który odróżnia dokument kapłański nie tylko od Deuteronomium czy dzieła deuteronomistycznego, ale i od innych tradycji Starego Testamentu. Podczas gdy źródła nP wskazują na konkretne miejscowości (np. Betel), Deuteronomium mówi o *miejscu, które wybrał sobie Pan*, Ezechiel w swym przepowiadaniu ma na myśli Jerozolimę, podobnie Kronikarz, to dla autora kapłańskiego nie ma takiego miejsca na ziemi: dom Boży nie jest związany z konkretnym punktem siatki geograficznej. Domem Bożym jest wspólnota: *Umieszczę wśród was mój przybytek i nie będę się brzydził wami. Będę chodził wśród was* (Kpł 26,11n). Pisarz kapłański stwierdza w Wj 29,36, że cel uwolnienia z niewoli egipskiej był właśnie taki: zamieszkanie Boga pośród ludu Izraela: *I poznają, że to Ja jestem Pan, ich Bóg, który wyprowadził ich z ziemi egipskiej, aby zamieszkać pośród nich*. Bóg przychodzi bliżej, niż można się było spodziewać. Sanktuarium jest nie tylko miejscem, gdzie człowiek zbliża się do Boga poprzez regularny kult. Tu także Bóg zbliża się do człowieka.

Jaką funkcję zatem pełni namiot spotkania? Nie jest on rezultatem szukania Boga miejsca za wszelką cenę – wszak Jego świątynią jest cały świat – i nie jest po to, by On się w niej zamknął. Jest narzędziem wcielenia Bożego we wspólnotę Izraelitów: *abym mógł zamieszkać pośród nich* (Wj 25,8). To koncepcja mobilnego *sacrum*, ruchomego centrum, które przemieszcza się wraz z podróżującą wspólnotą Izraelitów; koncepcja obecności Bożej pośród narodu na obczyźnie, p o z a ziemią obiecaną – różna od statycznej koncepcji Boga mieszkającego w świątyni jerozolimskiej na terenie Ziemi Świętej. Takie przestrzenie, jak: święte miejsca (wolnostojące ołtarze, wyżyny, święte słupy itp.), święte góry (Synaj, Syjon), świątynia, miasto Boże (Jerozolima), kraj (*erac Jisrael*) – są miejscami, gdzie Bóg przebywa lub się objawia i gdzie jest wielbiony. Miejsce, jakie wyznacza Mu autor kapłański, nie mieści się w żadnej z tych statycznych kategorii. To „miejsce” trzeba rozumieć specyficznie.

Jest to punkt w przestrzeni, który się porusza, strefa świętości, która się przemieszcza, czy (używając terminów ustalonych przez Eliadego) oś świata, która zmienia położenie. Benjamin Sommer⁷⁰⁶ określi taką ideę jako *locomotive model*. Egzegeta, czerpiąc z porównawczej historii religii, zwraca uwagę, że Boża obecność w przybytku może być zarówno symbolem religijnej immanencji i centralności (*locative model*), jak transcendencji i peryferyjności (*locomotive model*) – w zależności od kontekstu, w jakim go przedstawimy. W porównaniu z namiotem spotkania nP (Wj 33,7–11) przybytek reprezentuje koncepcję centralności i nakierowania do środka. Natomiast na tle teologicznej wizji świątyni jerozolimskiej wykazuje wyraźne cechy religijnej koncepcji transcendencji i odśrodkowości.

Na ogół przyjmuje się, że kapłańska idea obecności Bożej następuje po i bazuje na tradycji deuteronomistycznej (Dtr), która znów kształtuje się pod wpływem klasycznych proroków. Dtr wyraźnie dąży do odejścia od koncepcji immanencji: rzeczywistej obecności Boga w świątyni. Daje nową interpretację teologiczną świątyni jerozolimskiej. Podkreśla Bożą transcendencję w stosunku nie tylko do sanktuarium, ale i świata: *Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem* (1 Krl 8,27); proklamuje natomiast jak refren, że Bóg mieszka w niebie: *Ty zaś wysłuchaj w miejscu Twego przebywania – w niebie* (1 Krl 8,30.39.43.49) i stamtąd patrzy na świątynię (1 Krl 8,29), stamtąd wysłuchuje modlitwy ludu w niej (1 Krl 8,30.32.34.36.45). Jeżeli w mowie dedykacyjnej Salomon określił świątynię jako *dom królewski i podporę twego tronu* (1 Krl 8,13), sugerując pojmowanie jej jako mieszkania Boga, to dalej Deuteronomista koryguje to ujęcie. Świątynia w jego rozumieniu staje się miejscem obecności „imienia Bożego” (שם יהוה): *Jest to miejsce, o którym powiedziałeś: Tam będzie moje imię* (1 Krl 8,29; por. 1 Krl 8,43), gdzie Bóg kładzie (לשום) swe „imię”: *miejsce, które wybrał sobie Pan, aby tam położyć swoje imię* (Pwt 12,21; 14,24), lub je tam osadza (לשכן): *miejsce, które wybrał sobie Pan, aby tam osadzić swoje imię* (Pwt 12,11; 14,23 i in.). Sam Jhwh tronuje w niebie, a Salomon zbudował miejsce święte *dla imienia Jhwh* (1 Krl 8,44.48).

P nie mówi o niebie. Odkąd Jhwh zstąpił z Synaju do przybytku (Wj 40, 34n), stąd rozmawia z Mojżeszem i kieruje Izraelem (Kpł 1,1; passim). W piśmie kapłańskim Jhwh mieszka w sanktuarium na pustyni pośród Izraela.

⁷⁰⁶ B.D. Sommer, *Conflicting Constructions*, 41–63.

Obecność Boża jest dynamiczna, przemieszczająca się i związana na stałe z ludem Jhwh, gdziekolwiek ten się znajduje. P różni się tu nie tylko od Dtr, ale od wszystkich innych tradycji Starego Testamentu. Promuje wyraźnie teologię inkarnacji, wejścia Boga w świat: najpierw za pomocą obrazu Bożego w człowieku, następnie przez związanie się z narodem wybranym i jego losami. Ta kapłańska teologia wcielenia będzie rozwijana w Nowym Testamencie: *A Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot między nami. I oglądaliśmy Jego chwałę...* (J 1,14); *Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18,20).

Autor kapłański w związku ze świętą górą Synaj nie mówi o przymierzu, jak to czynią inne tradycje biblijne. Dla niego relację Synaju wyraża idea sanktuarium Boga i Jego zamieszkania w Izraelu jako wspólnoty. Jhwh staje się współlokatorem Izraela, przebywa wraz z nim na bezmiernej, opuszczonej pustyni. Ma swoje mieszkanie na ziemi pośród tysięcy mieszkań synów ludzkich. Bóg, który rozbił namiot w obozie izraelskim, podziela jego los, jego pielgrzymkę poza ojczyznę, podtrzymuje jego nadzieję, prowadzi go. W swym namiocie nie zamyka się w sobie i dla siebie; kult w Jego mieszkaniu ma być nieustannie składany. Bóg oczekuje na swój lud, by się z nim spotykać, utrzymywać kontakt. Na świętej ziemi wyznaczonej przez kotary dziedzińca każdy człowiek będzie dopuszczony do Bożej obecności. Rzeczą charakterystyczną miejsc świętych jest to, że odwiedzający je pragnie przeżyć związanych z teofanią. Przebywać w obecności Boga, oglądać Jego oblicze i być ukrytym w „cieniu Jego skrzydeł” (Ps 17,8) to największe pragnienie człowieka Biblii. Od chwili zamieszkania Jhwh w sanktuarium nie ma dla Izraelity świętszego miejsca na ziemi. Przybytek jest znakiem wcielenia Boga w świat, który stworzył, Jego wejściem pomiędzy ludzi i dla ludzi.

Troskę o zamieszkanie Boga pośród ludu autor P dzieli ze znaczną częścią myśli religijnej Bliskiego Wschodu. Tu bóstwa są postrzegane jako obecne i mieszkające w bliskiej odległości oraz relacji z ludźmi, co przynosi szczególne błogosławieństwo. I odwrotnie, nieobecność bóstwa czy brak sanktuarium pozbawia dobrodziejstw, a w razie gniewu boga jest zwiastunem nieszczęścia⁷⁰⁷. Do teologii obecności dochodzi kolejny element: zagrożenie boskim porzuceniem w przyszłości, a więc teologia nieobecności. Jak wykazał Jacob

⁷⁰⁷ Bogato udokumentowaną pracę na ten temat opublikował niedawno D.E. Grant, *Divine Anger in the Hebrew Bible* (CBQ.MS 52), Washington: Catholic Biblical Association of America 2014.


Milgrom, grzechy i nieczystości Izraela zanieczyszczają przybytek i jeśli Izraelici nie dokonają „oczyszczenia” mieszkania Jhwh, Ten je opuści, zabierając swe błogosławieństwo i opiekę⁷⁰⁸. Bóg autora P, choć zdeterminowany i wyraźnie zainteresowany zamieszkaniem na ziemi pośród Izraela, nie działa samodestrukcyjnie. W przypadku skażenia odchodzi (por. Ez 11). Izrael musi więc dbać o swoją świętość i praktykować oczyszczenie. Przyjęcie Boga do siebie wymaga od ludu moralnej dojrzałości, czyli akceptacji odpowiedzialności za dar Bożej obecności. Jeżeli w czasie pielgrzymowania przez pustynię Izrael był obrazem człowieka dorastającego, to na Synaju ukazuje się jako dorosły, zdolny podjąć obowiązki – czyli regularny kult i troskę o świętość wspólnoty – płynące z obecności Boga w świątyni. Synaj w koncepcji P jest momentem zarówno etycznego, jak i kultowego zobowiązania się Izraela. Tu właśnie autor kapłański doprowadza swe dzieło do finału, ogłaszając Dobrą Nowinę o zawarciu relacji obecności: *Wtedy to obłok okrył namiot spotkania, a chwała Pana nappełniła przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do namiotu spotkania, bo spoczywał na nim obłok i chwała Pana wypełniała przybytek* (Wj 40,34n).

⁷⁰⁸ J. Milgrom, *Israel's Sanctuary. The Priestly 'Picture of Dorian Gray'*, RB 83 (1976) 390–399.



Rozdział VII

Historyczne i literackie uwarunkowania pisma kapłańskiego

ostatni rozdział poświęcę kwestii „ucieleśnienia” pisma kapłańskiego, czyli ujęcia światopoglądu i przesłania autora P w ramach uwarunkowań historycznych i kontekstu społeczno-religijno-politycznego. Do tej pory analizowałem struktury myślowe i teologiczne znaczenie P bez szczególnych odniesień historycznych, gdyż przywiązywanie do nich nadmiernej wagi oznaczałoby sprowadzenie przesłania tekstu do reakcji na bieżące wydarzenia i wybiórcze potraktowanie jego wartości perswazyjnej. A przecież tło historyczne, czyli ramy czasowe i przestrzenne, w przypadku P pozostaje hipotetyczne. Do tego każdy tekst literacki dość szybko odrywa się od swego kontekstu i zaczyna funkcjonować jako uniwersalny kod kultury. Dlatego najpierw skupiłem się na tekście i jego przesłaniu. Z drugiej strony, solidnie uzasadniona próba umieszczenia autora w ramach konkretnych uwarunkowań może przyczynić się do lepszego zrozumienia całości jego pisarstwa. Taką próbę podejmę w tym rozdziale. Jak pisałem we wstępie, zamierzam uchwycić cele perswazyjne źródła P zgodnie z zasadą, że każdy tekst jest „gdzieś” i „po coś”. Ukażę ich możliwe odczytanie przy uwzględnieniu warunków historycznych, w jakich w moim przekonaniu tworzyły się zręby teologii kapłańskiej. Teksty P dotyczą odległej przeszłości i poprzez umieszczenie swych bohaterów w dawnych czasach tworzą dystans między przeszłością a teraźniejszością. Jednocześnie autor wypełnia tę przestrzeń technikami, które wskazują na kontynuację świetlanej

przeszłości aż do teraźniejszości. Dzięki temu, będąc ponadczasowe, są mocno zakorzenione w konkretnym kontekście historycznym, z którego wyrastają, nie wyłączając bieżącej polityki.

1. Spór o datację P – szkoła żydowska i badania językowe

Kwestia datacji materiału kapłańskiego w Pięcioksięgu żywo zajmuje kręgi egzegetów od ponad stu lat, niemal od czasu wyodrębnienia źródła. Liczne dyskusje na ten temat są wciąż podejmowane, a stanowiska dość mocno spolaryzowane. Spór ten jest o tyle istotny, że pociąga za sobą nie tylko takie, a nie inne umiejscowienie czasowe tego pisma, ale jest nierozzerwalnie związany z postrzeganiem przemian społeczno-religijnych w biblijnym Izraelu. Dotyczy bowiem najbardziej newralgicznego okresu w jego dziejach: końca monarchii, wygnania babilońskiego i sytuacji po niewoli, czyli epok, w których ukształtowała się zasadnicza część Biblii hebrajskiej. Chodzi oczywiście o datację podstawowego materiału kapłańskiego, gdyż czasem redakcji kapłańskiej może tylko okres powygnaniowy. W dwóch kolejnych punktach przeanalizuję to zagadnienie bliżej.

Gdy w XIX wieku wyodrębniono źródło P, zdefiniowano je jako najstarszy dokument Pięcioksięgu. W pracach de Wettego, Hupfelda czy Dillmana P funkcjonuje jako *Grundschrift*, najstarsza warstwa, pochodząca z czasów wczesnej monarchii. Reuss, Graf oraz Kuenen⁷⁰⁹, a za nimi Wellhausen odwrócili tę perspektywę i sklasyfikowali tradycję kapłańską jako ostatnie, najmłodsze źródło Tory, definiując je jako przepracowanie starszych dokumentów z kapłańskiej perspektywy. Wellhausen w pierwszej części swego *opus magnum*, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, przeanalizował izraelski kult w pięciu rozdziałach o tematyce: miejsce kultu, ofiary, święta, kapłani i lewici, fundacja kapłańska. Wnioski z każdego z nich doprowadziły go do konkluzji, że prawa, a zwłaszcza rozbudowane rytuały i przepisy kultyczne P, stoją u początku nie jahwizmu, jak chcieli de Wette i Hupfeld, ale judaizmu. Dokument P promulgowany przez Ezdrasza w 444 roku przed Chr. nie jest pracą oryginalną, ale kompilacją istniejącej kapłańskiej wiedzy i stanowi najmłodszą warstwę Pię-

⁷⁰⁹ J.A. Loader, *The Exilic Period in Abraham Kuenen's Account of Israelite Religion*, ZAW 96 (1984) 13–16.

cioksięgu. Ta teza na tyle solidnie wyjaśniła źródło i jego kontekst, że zadomowiła się w badaniach biblijnych na świecie.

Pojawiła się jednak grupa badaczy izraelskich, poczynając od filozofa i biblisty Yehezkela Kaufmanna⁷¹⁰, która zanegowała wnioski Wellahusena, przywracając pismo P do epoki przedwygnaniowej. Z grupy uczonych aktywnych na arenie międzynarodowej, którzy poszli śladami Kaufmanna, należy wymienić: M. Greenberga, M. Harana, J. Milgroma, U. Cassuto, Y. Grintza, L.I. Rabinowitza, A. Rofé, M. Weinfeld, A. Hurvitz, Z. Zevita, E.A. Spensera, M. Parana i I. Knohla. Rozpoczął się spór, który bardziej przypomina podwójny monolog, egzegezy europejskiej z jednej strony oraz żydowskiej z drugiej, w kwestii tego, czy P zaistniało w religii Izraela w okresie pierwszej czy drugiej świątyni i w związku z tym jak rozumieć tę tradycję.

Badaczem, który wstąpił się obroną przedwygnaniowego P, jest Avi Hurvitz. W obszernym studium z 1982 roku, rozwijając swe poprzednie badania od lat 60. począwszy⁷¹¹, porównuje odpowiednią terminologię P i Ezechiela⁷¹². Skupia się głównie na terminach kultycznych. Wskazuje, że w 37 przebadanych formach (poza jednym przypadkiem) źródło P jest wcześniejsze niż Ezechiel – reprezentatywny dla epoki wygnania – a więc przedwygnaniowe. Podobne dowodzenie przeprowadza w artykule na temat technicznych terminów P⁷¹³. Zestawiając dziewięć idiomów P z analogicznym słownictwem

⁷¹⁰ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, tłum. M. Greenberg, Chicago: University of Chicago Press 1960, 153–211 (oryginał hebrajski: *Toledot ha'emuna hayisra'elit*, Tel Aviv: Mosad Bialik i Devir 1937). Umieszczeniu źródła P autor poświęca rozdział 5, „The Antiquity of the Priestly Source”, oraz po części rozdział 6 i 7. Wskazuje np. na podstawowe prawa P, które nie pozwalają zakładać centralizacji kultu; dowodzi starożytności instytucji lewitów, praw kultycznych, szabatu i obrzezania oraz namiotu spotkania. O Kaufmanie i jego postrzeganiu źródła P zob. T.M. Krapf, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion* (OBO 119), Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992; tenże, *Yehezkel Kaufmann. Ein Lebens- und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel* (Studien zu Kirche und Israel 11), Berlin: Institut Kirche und Judentum 1990.

⁷¹¹ Na przykład A. Hurvitz, *The Usage of šš and bûc in the Bible and Its Implication for the Date of P*, HTR 60 (1967) 117–121; tenże, *The Evidence of Language in Dating the Priestly Code. A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology*, RB 81 (1974) 24–56.

⁷¹² Tenże, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem* (Cahiers de la RB 20), Paris: J. Gabalda 1982, zwł. 23–141, konkluzja 120 i 150n.

⁷¹³ Tenże, *The Evidence of Language*. Zob. też tenże, *Dating the Priestly Source in the Light of the Historical Study of Biblical Hebrew*, ZAW 100 (1988) 88–100; tenże, *Once Again. The Lin-*

w 1–2 Krn, Ezd, Neh i Ez (księgi te reprezentują późnobilijny hebrajski, tzw. LBH⁷¹⁴), dochodzi do wniosku, że materiał P jest niezależny od kapłańskiego słownictwa charakterystycznego dla literatury wygnaniowej i powygnaniowej i stosuje język pierwszej świątyni (tzw. EBH). W tych samych kapłańskich tematach P stosuje inny żargon, którego tło można zidentyfikować jako przedwygnaniowe. Jeżeli szukać wpływu terminologii świątyni jerozolimskiej w materiale kapłańskim, to może to być tylko pierwsza, a nie druga świątynia. Hurvitz utrzymuje, iż nieświadoma zmiana językowa przed wygnaniem babilońskim i po nim jest tak duża, że autorzy powygnaniowi nie byli w stanie pisać w EBH. Jako że LBH etapu po niewoli był różny w formie od EBH, można datować teksty biblijne na podstawie analizy języka. Hurvitz stworzył metodę i dał impuls grupie egzegetów – można by ich nazwać jego uczniami – która wykorzystywała jego podejście w swoich badaniach. W równoległe prowadzonych studiach nad diachronią języka hebrajskiego ustalono cechy odróżniające obie fazy języka: były to markery głównie morfologiczne, leksykograficzne, syntaktyczne, frazeologiczne i ortograficzne. Na tej podstawie Hurvitz stworzył słownik LBH⁷¹⁵. Egzegeta kilkakrotnie zabrał głos w kwestii przedwygnaniowej datacji P na podstawie języka⁷¹⁶.

Wnioski Hurvitz'a początkowo przyjął Jacob Milgrom, kolejny badacz, który włożył wiele wysiłku w redatację P na okres przedwygnaniowy. Swe obszernie studium na temat materiału kapłańskiego, stanowiące zbiór jego piętnastu artykułów o teologii i terminologii P, poprzedził rozważaniem o datacji

guistic Profile of the Priestly Material in the Pentateuch and Its Historical Age. A Response to J. Blenkinsopp, ZAW 112 (2000) 180–191.

⁷¹⁴ W literaturze anglojęzycznej używa się skrótów BH lub EBH, „(Early) Biblical Hebrew” – wczesnobilijny język hebrajski (hebrajski klasyczny, charakterystyczny dla epoki pierwszej świątyni, głównie proza Pięcioksięgi i historia deuteronomistyczna), oraz LBH – „Late Biblical Hebrew”, czyli późnobilijny język hebrajski (powygnaniowy, reprezentatywny w księgach: 1–2 Krn, Ezd, Neh, Est, Dn, Koh i Syr).

⁷¹⁵ A. Hurvitz (red.), *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew*, Leiden–Boston 2014.

⁷¹⁶ Tenże, *The Language of the Priestly Source and Its Historical Setting. The Case for an Early Date*, w: *Proceeding of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 83–94; tenże, *Dating the Priestly Source in the Light of the Historical Study of Biblical Hebrew. A Century after Wellhausen*, ZAW 100 (1988) 88–100 (analizuje dwa nowe terminy przypisywane P, podejmuje polemikę ze szkołami krytyki biblijnej); tenże, *Once Again. The Linguistic Profile*, 180–191 (uściśla metodologię lingwistycznych poszukiwań dotyczących datowania P).

źródła⁷¹⁷. Duża część tekstów zawartych w tej antologii prowadzi do wspólnej konkluzji: kapłańska terminologia i formuły są starsze niż graniczny VI–V wiek. Mają one paralele we wczesnych tekstach przedwygnaniowych, a niektóre odzwierciedlają nawet społeczno-polityczną organizację izraelską z czasów przedprorockich czy przedmonarchicznych⁷¹⁸. Dla przykładu termin עבודה, który w ciągu wieków zmienił znaczenie z „pracy fizycznej” na „kultyczną służbę”, w P pojawia się tylko w tym pierwszym znaczeniu – עבודה spełniają nie kapłani, ale pracujący przy przenoszeniu przybytku lewici⁷¹⁹. Tezę, że podstawowy materiał kapłański (a nie redakcyjny) należy datować nie później niż na VIII wiek, Milgrom podtrzymywał w swych komentarzach do ksiąg biblijnych i w artykułach encyklopedycznych⁷²⁰.

Badania językowe nad tekstami P podjął także Robert Polzin, publikując je w znanej książce *Late Biblical Hebrew*⁷²¹. Jego konkluzja jest następująca: Pg wykazuje zmienność, ale jest bliższy BH niż LBH, choć późniejszy niż historia deuteronomistyczna (Dtr); z kolei Ps jest dużo bliższy LBH niż Pg, ale wciąż wcześniejszy niż dzieło kronikarskie (Krn, Ezd–Neh)⁷²². W kwestii językowej datacji źródła P wypowiedział się też Baruch Levine⁷²³, jeden z bardzo nielicznych żydowskich badaczy, którzy popierają opinię „europejską”⁷²⁴. Egzegeta,

⁷¹⁷ J. Milgrom, *On the Dating of P*, w: tenże, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden: Brill 1983, ix–xiii.

⁷¹⁸ Zob. tenże, *Priestly Terminology and the Political Structure of Pre-Monarchic Israel*, w: *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden: Brill 1983, 1–17.

⁷¹⁹ Tenże, *The Term 'Aboda*, w: *Studies*, 18–46.

⁷²⁰ Między innymi w serii *Anchor Bible; JPS Torah Commentary; Encyclopaedia Judaica*; zob. też J. Milgrom, *The Antiquity of the Priestly Source. A Reply to the Joseph Blenkinsopp*, ZAW 111 (1999) 10–22. W artykule autor dowodzi pierwszeństwa chronologicznego H przed Deuteronomium. A skoro H jest jego zdaniem starsze od D, to jako redakcja źródła P dowodzi, że P jest jeszcze starsze.

⁷²¹ R. Polzin, *Late Biblical Hebrew. Towards an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (HSM 12), Missoula: Scholars Press 1976.

⁷²² Tamże, 85–122, zwł. 112.

⁷²³ B.A. Levine, *Late Language in the Priestly Source. Some Literary and Historical Observations*, w: *Proceeding of the Eight World Congress of Jewish Studies. Bible Studies and Hebrew Language*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1983, 69–82.

⁷²⁴ Tenże, *Priestly writers*, w: IDB Supp, 684n. Autor przyznaje późną (okres perski) datę pewnym fragmentom przypisywanym P. Jednak w komentarzu do Księgi Liczb (*Numbers 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 4], New York: Doubleday 1993) Levine równoważy swą opinię, przyznając, że praca kapłańska rozpoczęła się na krótko przed niewolą: „it preserved some quite early material and continued to develop during the postexilic period” (s. 104).

tak jak Hurvitz odwołując się do etapów rozwoju biblijnego języka hebrajskiego, odnajduje w Kpł 25 i 27 terminy P, które według niego odzwierciedlają „sytuację życia” krótko po niewoli, i na ten okres datuje zasadniczy materiał kapłański. Do tych badań, ustalających datę P na podstawie języka, odniosę się poniżej.

2. Datacja P a diachroniczne studia języka hebrajskiego

Inni żydowscy badacze do argumentów filologicznych dodają kolejne. Menahem Haran w wielu pracach dowodzi powstania źródła P w epoce przedwygnaniowej⁷²⁵. Emerytowany profesor Uniwersytetu Hebrajskiego wychodzi od akceptowanego stanowiska, że „Księga Prawa Mojżeszowego” promulgowana ludowi przez Ezdrasza (Ne 8–10) zawierała kapłańskie źródło. A ponieważ jej odczytanie wywołało szok wśród słuchaczy i prawa te były wprowadzane w życie w następnych latach, tekst na pewno nie był wcześniej znany. Ale nie stało się tak dlatego, że nie istniał, tylko dlatego, że ze względu na swój wyidealizowany i utopijny charakter przechowywany był w ekskluzywnych, pół-zoterycznych kręgach kapłańskich jako ich własność przez prawie 300 lat⁷²⁶. Autor wprowadza rozróżnienie pomiędzy kompozycją a publikacją P, które to wydarzenia rozdziela „znaczący upływ czasu”. Nim nastąpiła jego proklamacja, P pozostawał „poza sceną historii”. Moshe Weinfeld⁷²⁷ z kolei rzuca wyzwanie koncepcji Wellhausena, odnosząc się do pięciu wspomnianych rozdziałów *Prolegomena*. Stara się dowieść starożytności kolejnych kapłańskich instytucji, sięgając do studiów i paraleli ze starożytnego Bliskiego Wschodu (szczegól-

⁷²⁵ Zob. zwł. M. Haran, *Shiloah and Jerusalem. The Origin of the Priestly Tradition in the Pentateuch*, JBL 81 (1962) 14–24; tenże; *The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institutions*, Bib 50 (1969) zwł. 258–263; tenże, *Behind the Scenes of History. Determining the Date of the Priestly Source*, JBL 100 (1981) 321–333; tenże, *The Character of the Priestly Source. Utopian and Exclusive Features*, w: *Proceeding of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 131–138. W swej obszernej monografii na temat świątyni i kultu (*Temples and Temple Service in Ancient Israel*) na początku wstępu pisze, że podjęty wysiłek zmierza do wykazania starożytności całego materiału kapłańskiego Pięcioksięgu (s. v). Argumentacja tej tezy przewija się przez całą książkę.

⁷²⁶ M. Haran, *The Character of the Priestly Source*, 132.

⁷²⁷ M. Weinfeld, *Social and Cultic Institutions in the Priestly Source against Their Ancient Near Eastern Background*, w: *Proceeding of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 95–129; tenże, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel* (VTSup 100), Leiden 2004.

nie rytuałów hetyckich i ugaryckich), do których Wellhausen nie miał jeszcze dostępu. Ziony Zevit⁷²⁸ na podstawie przywilejów lewickich (miasta lewickie, dziesięcina) ustala, że prawo z Lb 18 może pochodzić z IX wieku przed Chr., a P musi być przedwygnaniowe. Szeroko dyskutuje z wyżej wspomnianym Polzinem oraz twierdzi, że źródło D zna i zakłada już materiał P (zaprzecza tu wyobrażeniu Harana, że P było ukrywane do czasu publikacji). Inny uczyony, Alexander Rofe⁷²⁹, w swym badaniu Pięcioksięgu „od zera”, bez założeń, wyróżnia jeden i jednolity dokument kapłański, występujący w całym Pentateuchu, zawierający zarówno opowiadania, jak i prawa, wywodzący się z Betel – królewskiego sanktuarium Izraela Północnego – datowany na czasy Królestwa Północnego, a uformowany i dopracowany w Jerozolimie do początku V wieku. David Frankel także jest spadkobiercą szkoły Kaufmanna. W swej monografii⁷³⁰ prezentuje niektóre teksty źródła P jako przedwygnaniowe. Dla uzasadnienia używa dobrze znanych narzędzi krytyki źródeł i choć ucieka się do instrumentów metodologicznych Wellhausena, to wyciąga przeciwne wnioski co do historii religii Izraela, zwłaszcza źródła kapłańskiego – tak jak Kaufmann.

Egzegeza żydowska, także w innych publikacjach, stara się zanegować tezę Wellhausena, że prawniczy materiał kapłański P jest charakterystyczny dla judaizmu, a nie dla starożytnej religii Izraela⁷³¹. Jest to punkt wspólny wypowiedzi wielu hebrajskich uczonych. To, jak trwał w naukowym środowisku żydowskim jest przekonanie o przedwygnaniowym P, pokazują ostatnie prace, nieczułe na nowe wyniki badań i wciąż pozostające w starszym paradygmacie⁷³².

Konkluzje badaczy żydowskich chętnie podjęli badacze amerykańscy ze szkoły Wiliama Albrighta, np. jego uczeń Richard Friedman. Sytuuje on pierwotny materiał kapłański przed źródłem D jako wcześniejszy od Deute-

⁷²⁸ Z. Zevit, *Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P*, ZAW 94 (1982) 481–511.

⁷²⁹ T. Brzegowy, *Źródła i redakcje Pięcioksięgu według Aleksandra Rofé*, TST 23 (2004) 85–100; A. Fanuli, *Due recenti „Introduzioni” critiche sulla composizione del Pentateuco. Un primo bilancio su un’ipotesi gloriosa*, RivBib 49 (2001) 219–224.

⁷³⁰ D. Frankel, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore* (VT Sup 89), Leiden: Brill 2002.

⁷³¹ Trzecia część *Prolegomena* nosi tytuł „Izrael i Judaizm” i według tego podziału autor stara się przyporządkować materiał P.

⁷³² N. Mizrahi, *The Numeral 11 and the Linguistic Dating of P*, w: *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, red. J.Ch. Gertz i in., Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 371–390.

ronomium, czyli powstały w latach 722–609 (D w latach 640–540)⁷³³. Według niego, P wyrasta z dominującego kapłaństwa aaronickiego świątyni jerozolimskiej. Może być datowane na czasy Ezechiasza, głównie z powodu jego zainteresowania przybytkiem i opozycji wobec wyższości Mojżesza nad Aaronem. Reforma Ezechiasza była w dużej mierze oparta na P, a ściślej na trosce szkoły kapłańskiej o wyłączność kultu w sanktuarium. Podobne stanowisko zajęli Raymond Abba⁷³⁴ i Jehoshua Grintz⁷³⁵, a ostatnio Lina Petersson⁷³⁶, Jeffrey Stackert⁷³⁷ i cytowany w rozdziale II Thomas King⁷³⁸.

Te badania obfitują w wiele cennych spostrzeżeń oraz bardziej lub mniej uzasadnionych wniosków. Bibliści europejscy rzadko odnoszą się do nich, traktując je jako rodzaj naukowego dziwactwa i zgodnie utrzymując datację (po)wygnaniową źródła P. Ci nieliczni, którzy z nimi polemizują, jak np. Josef Blenkinsopp, wykazują wiele braków we wnioskach żydowskich uczonych. Blenkinsopp analizuje poglądy Kaufmanna, w pewnej mierze ojca szkoły przedwygnaniowego P, i słusznie wskazuje, że jego pogląd na czas powstania P nie wypływa z egzegezy (choć jest nią poparty), ale z założonej z góry koncepcji religii izraelskiej; po czym wykazuje słabość wybranych twierdzeń Kaufmanna⁷³⁹. Kolejno przechodzi do poglądu Menahema Harana, jakoby utopijne pismo P, twór półezoterycznej grupy kapłanów, było ukrywane przez jakieś 300 lat aż do swej promulgacji po niewoli. Słusznie zauważa, że jest to po prostu atrakcyjny kompromis dwóch omawianych przeciwnych stanowisk, i pyta: dlaczego opis publicznego kultu miałby być ukrywany? Co znaczy tak częste w P: *Powiedz synom Izraela?* Weinfeldowi z jego bliskowschodnimi porównaniami Blenkinsopp zadaje pytanie: co mają te pozaizraelskie kultyczne fenomeny do datowania nie specyficznie izraelskich praktyk kultycznych, ale konkretnego tekstu biblijnego? Linia argumentacji obrona przez Weinfelda

⁷³³ R.E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative* (HSM 22), Chico: Scholars Press 1981, 44–64; tenże, *Who Wrote the Bible*, San Francisco: Harper 1987, 161–216.

⁷³⁴ R. Abba, *The Date and historical value of P*, w: tenże, *Priests and Levites*, w: IDB 3, 888.

⁷³⁵ J.M. Grintz, „Do not eat on the Blood”. *Reconsideration in Setting and Dating of the Priestly Code*, ASTI 8 (1970–1971) 78–105.

⁷³⁶ L. Petersson, *Priestly Source of the Pentateuch*, w: *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, red. I Geoffrey Khan, Leiden: Brill 2013, 230–232.

⁷³⁷ J. Stackert, *Political Allegory in the Priestly Source*, 211–226.

⁷³⁸ Th.J. King, *The Realignment of the Priestly Literature*.

⁷³⁹ J. Blenkinsopp, *An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch*, ZAW 108 (1996) 495–518.

byłaby trafna, gdyby sugerowano, że ryty opisane przez P pochodzą z okresu drugiej świątyni, czego nie czyni nawet Wellhausen. Następnie Blenkinsopp dyskutuje pokrótce z Friedmanem i Zevitem. Na marginesie zaznacza, że podejmuje tylko główne argumenty szkoły żydowskiej, gdyż wiele tez gromadzonych jest chyba w nadziei, że przynajmniej któraś z nich „wytrzyma”. W ostatniej części artykułu przytacza efekty pracy Polzina i podejmuje polemikę z Hurvitzem i jego datowaniem P przed Ezechielem. Wskazuje, iż terminy P porównywane z późnym dziełem kronikarskim dowodzą najwyżej, że P jest wcześniejsze od Krn–Ezd–Neh, co nie jest kwestią sporną. Odnosi się jednocześnie do Milgromowego עבודה. Stwierdza, że takie czyste rozróżnienie עבודה przedwygnaniowego („fizyczna praca”) i powygnaniowego („kultyczna służba”) nie istnieje, od kiedy termin jest używany również w późnych tekstach na określenie pracy fizycznej (np. Ne 3,5; 1 Krn 4,21; 26,30)⁷⁴⁰.

O ile bibliści ustosunkowują się jakoś do pozajęzykowych argumentów za przedwygnaniową datacją P, o tyle te wywiedzione z analiz lingwistycznych wprawiają ich w pewne zakłopotanie. Tymczasem *gros* argumentacji żydowskich badaczy bazuje na datowaniu lingwistycznym, na podstawie cech języka P i przyjętego podziału na EBH i LBH. Jak je traktować? W kwestii diachronicznych badań języka hebrajskiego i postrzegania stadiów jego rozwoju dokonała się, można śmiało powiedzieć, rewolucja podobna do tej dotyczącej dokumentów Pięcioksięgu. Ostatnie dwie dekady to seria wystąpień na zjazdach Society of Biblical Literature i publikacji wielu badań, które prowadzą do wspólnego wniosku, że różnice, jakie występują w biblijnym hebrajskim, są odzwierciedleniem nie tyle historycznego rozwoju języka (wczesny i późny hebrajski biblijny), ile raczej sposobu pisania i środowiska, w jakich powstawały poszczególne teksty biblijne. W nowych studiach skonfrontowano tradycyjne stanowiska prezentowane przez Aviego Hurvitzę, Matsę Eskhultę, Roberta Polzina, Garego Rendsburga i Richarda Wrighta z nowymi propozycjami i nowymi modelami Philipa Daviesa, Martina Ehrensvärda, Roberta Rezetko, Iana Younga czy Davida Talshira⁷⁴¹. Badacze wykazali niedoskonałą metodologię

⁷⁴⁰ Stanowisko egzegety na temat omawianej kwestii zob. też w: J. Blenkinsopp, *The Pentateuch*, passim, np. 238; tenże, *The Judean Priesthood*, 25–43. Artykuł Blenkinsoppa doczekał się odpowiedzi ze strony żydowskich egzegetów: Milgroma i Hurvitzę (zob. noty wyżej). Pierwszy poszerza swą argumentację, drugi stawia zastrzeżenia metodologiczne.

⁷⁴¹ W tym temacie zob. zwłaszcza pracę zbiorową *Biblical Hebrew. Studies in Chronology and Typology* (JSOTSup 369), red. I. Young, London: T&T Clark 2003; I. Young, R. Rezetko,

(m.in. błędnego koła⁷⁴²) i uproszczone wnioski dotychczasowego podziału na wczesny i późny hebrajski biblijny. Wiele wskazuje na to, że językowe zmiany nie były linearne, ale podążały różnymi ścieżkami, np. pewni autorzy tworzyli w duchu środowiska jerozolimskiego (język Judei), inni zaś, posługując się językiem przyniesionym przez repatriantów z niewoli; jedni tworzyli w duchu bardziej konserwatywnym, w języku Tory, inni w duchu bardziej liberalnym, z akceptacją dla wielu form nieobecnych w tradycyjnym wykładzie⁷⁴³. Główna teza obszernego dzieła zbiorowego z 2008 roku jest taka:

Not only is the linguistic dating of biblical writings unfeasible, but the distribution of linguistic data in the Masoretic Text of the Hebrew Bible suggests that EBH and LBH are better explained in general by a model of co-existing styles of literary Hebrew throughout the biblical period... The nineteenth-century model of a steady development from EBH to LBH to MH [język miszny – MM] is in conflict with the evidence⁷⁴⁴.

Zdaniem tych badaczy, różnice językowe są sobie współczesne i odzwierciedlają bardziej środowisko niż rozwój historyczny hebrajskiego biblijnego.

Omówione wyżej badania w zasadniczy sposób podważają próby datowania tekstów biblijnych tylko na podstawie różnic w stylu i słownictwie. Szerszą argumentację przedstawiam gdzie indziej⁷⁴⁵, tu wystarczy stwierdzić, że właściwa debata na temat diachronii języka hebrajskiego i możliwości, jakie daje datowanie na podstawie samych tekstów, dopiero się zaczyna. To, że jakiś tekst napisany jest bardziej w EBH niż w LBH, informuje przede wszystkim o jego teologicznej i literackiej perspektywie, a nie chronologii.

M. Ehrensverd, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, t. 1: *An Introduction to Approaches and Problems*; t. 2: *A Survey of Scholarship, a New Synthesis and a Comprehensive Bibliography*, London: Equinox Publishing 2008; D.-H. Kim, *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, and Linguistic Variability* (VTSup 156), Leiden: Brill 2013; A.D. Hornkohl, *Ancient Hebrew Periodization and the Language of the Book of Jeremiah. The Case for a Sixth-Century Date of Composition* (SLL 74), Leiden: Brill 2014; I. Young i R. Rezetko, *Historical Linguistics and Biblical Hebrew. Steps Toward an Integrated Approach* (SBL.ANEM 9), Atlanta: SBL Press 2014; M. Naaijer, R. Rezetko, *An Alternative Approach to the Lexicon of Late Biblical Hebrew*, JHS 16 (2016) 1–39.

⁷⁴² Cechy języka – wczesne bądź późne – określa się na podstawie domniemanej datacji ksiąg czy tekstów, a następnie na podstawie tak ustalonych cech datuje się te księgi czy teksty.

⁷⁴³ Szerzej zob. np. *Diachrony in Biblical Hebrew* (LSAWS 8), red. C.L. Miller, Z. Zevit, Winona Lake: Eisenbrauns 2012.

⁷⁴⁴ I. Young i in., *Linguistic Dating of Biblical Texts*.

⁷⁴⁵ Szerzej zob. M. Majewski, *Czy hebrajski biblijny może nam coś powiedzieć o datacji tekstów Biblii i historii starożytnego Izraela?* (w przygotowaniu).

3. Wczesny okres perski jako optymalne usytuowanie P

W zarysowanym powyżej sporze data późniejszych dodatków kapłańskich czy kapłańskiej redakcji przyjmowana jest tylko jedna – okres powygnaniowy; natomiast zasadniczy materiał P widziany jest różnie. Poglądy sytuujące źródło kapłańskie w epoce pierwszej świątyni, choć zarysowane przez mnie szerzej, pozostają w mniejszości wobec klasycznego stanowiska wywiedzionego z hipotezy dokumentów. Usytuowanie P w kontekście niewoli to pogląd znacznie lepiej uargumentowany, mający oparcie w realiach i dokładniej wyjaśniający zjawiska, jakie napotykaemy w piśmie kapłańskim.

Ciągle w mocy pozostaje główny argument Wellhausena, że P zakłada centralizację kultu, która w źródle Deuteronomium zyskuje dopiero status celu do osiągnięcia⁷⁴⁶. Kapłański przybytek jest wyrazem dobrze ustalonej zasady jedności sanktuarium i jego centralnego położenia w społecznej, politycznej i religijnej strukturze wspólnoty Izraela. Jest to idea „jeden Bóg, jedno sanktuarium” (*ein Gott, ein Heiligtum*)⁷⁴⁷. Centralne sanktuarium Izraela nie toleruje żadnych innych miejsc świętych ani kultów świątynnych oderwanych od niego. W tym sensie jest ono kopią, a nie pierwowzorem świątyni jerozolimskiej⁷⁴⁸. Tymczasem w D centralizacja kultu jest nową ideą i istotnym projektem do zrealizowania. Przeprowadzenie tej reformy może być dość precyzyjnie datowane na czasy króla Jozjasza, czyli koniec VII wieku. Klasyczni prorocy tego okresu nie znają ani narracji, ani prawodawstwa P (wątpliwe przykłady spotkały się ze słuszną krytyką), co jest kolejnym ważnym argumentem, by pismo P datować później niż na czasy monarchii.

Innym argumentem jest zupełny brak odniesień do ideologii królewskiej i postaci króla. Materiał kapłański nie przyznaje królowi uprawnień w dziedzinie kultu; co więcej, główną postacią pośród ludu czyni (arcy)kapłana. Mark George pyta, jaki monarcha pozwoliłby sobie na bycie usuniętym z narracji dotyczącej projektu królewskiej budowli, jaką na starożytnym Wschodzie była świątynia⁷⁴⁹. Brak króla, sponsora i patrona budowy świątyni – zamiast którego autor demokratycznie umieszcza lud składający hojne ofiary (Wj 25,1n

⁷⁴⁶ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israel*, 34. „Im Deuteronomium wird die Einheit des Kultus gefordert, im Priesterkodex wird sie vorausgesetzt”; tamże, 35.

⁷⁴⁷ Tamże, 34.

⁷⁴⁸ Tamże, 36.

⁷⁴⁹ M. George, *Israel's Tabernacle as Social Space*, 9–14.

i 35,1n) – oraz zastąpienie ideologii królewskiej ideologią kapłańską wydają się uzasadnione jedynie w warunkach, gdy nie było króla i gdy kształtował się nowy system autorytetów i władzy, zatem na wygnaniu i po niewoli. Trzeba bowiem pamiętać, że na starożytnym Wschodzie to monarcha odpowiadał za promulgację prawa, autoryzował jego wprowadzenie w życie, był też bożym wybrańcem, któremu przekazano wolę i plan budowy świątyni. Współczesne studia nad kontrolą polityczną w Izraelu i jego sąsiedztwie potwierdzają, że w czasach pierwszej świątyni, gdy władzę polityczną sprawował król Judy i Izraela, kapłaństwo było podporządkowane monarsze, a kapłani funkcjonowali jako służba świątynna zależna od dworu⁷⁵⁰. Nie wydaje się zatem prawdopodobne, by silnie hierokratyczny materiał P – w którym rząd dusz sprawują w narodzie kapłani, promulgując i egzekwując prawo oraz decydując o świątyni – mógł powstać jako zasadniczy dokument teologiczny narodu w warunkach monarchii. To dlatego Menahem Haran próbuje swej przedwygnaniowej datacji P bronić za pomocą ekwilibrystycznej hipotezy, że źródło zostało spisane przez ezoteryczną grupę kapłanów jeszcze za czasów monarchii i ukryte na 300 lat, po czym promulgowane po niewoli. Badacz zdaje sobie sprawę, że tak hierokratyczny i amonarchiczny tekst nie mógł oficjalnie powstać pod bokiem króla. Kapłańska idea obrazu Bożego (zob. rozdział III) jest rodzajem demokratyzacji mezopotamskiej ideologii królewskiej, podnosząc ludzkość jako całość do statusu wcześniej zarezerwowanego dla władcy. Taki proces, będący formą krytyki ideologii królewskiej, jest możliwy, gdy nie ma już króla. Dopiero w warunkach utraty systemu monarchicznego, własnej państwowości, władzy centralnej oraz słabości pozostałych dworskich elit po niewoli pojawiło się miejsce dla alternatywnych form kontroli społecznej. Władza i autorytet stopniowo przechodzą w ręce „starszych ludu” (Jr 29,1; Ez 8,1; 14,1; 20,1–30; Ezd 5,5.9; 6,7.8.14)⁷⁵¹. Kapłan Ezechiel nie używa już słowa ךלל – król, nad które przedkłada termin מזל – minister, książę⁷⁵². Co prawda, po

⁷⁵⁰ Zob. np. z literaturą I. Kislev, *The Investiture of Joshua (Numbers 27:12–23) and the Dispute on the Form of the Leadership in Yehud*, VT 59 (2009) 429–445; L.S. Fried, *The Priest and the Great King. Temple-Palace Relations in the Persian Empire* (Biblical and Judaic Studies 10), Winona Lake: Eisenbrauns 2004. Tu zwł. rozdział 5: „Temple-Palace Relations Yehud”.

⁷⁵¹ M. Dandamayev, *The Neo-Babylonian Elders*, w: *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I.M. Diakonoff*, red. M. Dandamayev i in., Warminster: Aris & Philips 1982, 41.

⁷⁵² P.M. Joyce, *King and Messiah in Ezekiel*, w: *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (JSOTSup 270), red. J. Day, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, 327–337.

niewoli widać pewne próby powrotu do ideologii królewskiej i monarchicznej, ale prowincja Jehud zdominowana przez imperium perskie mogła poprzestać jedynie na marzeniach i prorocत्वach o mesjańskim władcy na wzór Dawida. Jest to właśnie ten historyczny moment, w którym mógłby zafunkcjonować dokument przyznający autorytet i władzę w społeczności kapłanom.

Materiał kapłański pozostaje w dialogu z D i Księgą Jeremiasza i w reakcji na nie, musiał więc powstać po nich. Z drugiej strony, wyraźne pokrewieństwo teologiczne z Ezechielem oraz z Deutero-Izajaszem, zwłaszcza w kwestii obrazu Boga, teologii stworzenia czy terminologii, wskazuje na ich związek czasowy. Kapłaństwo Aarona, kluczowe dla szkoły kapłańskiej, która od niego wywodzi swój rodowód, nie pojawia się w źródłach biblijnych wcześniej niż w dziele Kronikarza (poza kilkoma niepewnymi fragmentami) – kompozycji z epoki późnoperskiej czy nawet wczesnohellenistycznej. Prawdopodobnie kapłaństwo Aarona wyłoniło się w Judzie dopiero w okresie pomiędzy zburzeniem pierwszej a odbudową drugiej świątyni⁷⁵³. Dzięki usytuowaniu go przez P w wydarzeniach założycielskich Izraela (exodusie i Synaju) zyskało autoryzację oraz autorytet pozwalający na eliminowanie konkurencyjnych grup kapłańskich, jak sadokici⁷⁵⁴. Jeśli zbierzemy wnioski historyczne z analizy Deuteronomium (D), historii deuteronomistycznej (DtrH), Ezechiela, Kronikarza czy Ezdrasza i Nehemiasza oraz z dzieł proroków, możemy uchwycić historyczny rozwój instytucji Izraela i jego idei religijno-politycznych, w który nie tak trudno jest wpasować materiał kapłański z jego teologią świątyni, ludu Jhwh i kapłaństwa.

Osobną grupę argumentów stanowi analiza P na tle tekstów mezopotamskich. Szerzej pokażę w następnych punktach, jak to było już nieraz widoczne w tej pracy, że P tworzy pod wpływem i w reakcji na literaturę i kulturę Mezopotamii. Wiele wskazuje na to, że wczesny Izrael, kształtujący swą protopaństwo na przełomie epok późnego brązu i wczesnego żelaza, nie miał dostępu do jej dzieł. Sytuację zapewne zmienił najazd Asyrii i wygnanie asyryjskie, ale największy wpływ miała bez wątpienia niewola babilońska: z jednej strony stanowiła ona zagrożenie dla izraelskiej tożsamości narodo-

⁷⁵³ J. Blenkinsopp, *The Judaean Priesthood*, 25–43; tenże, *Bethel in the Neo-Babylonian Period*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Winona Lake: Eisenbrauns 2003, 93–107.

⁷⁵⁴ A. Hunt, *Missing Priests. The Zadokites in Tradition and History* (LHB.OTS 452), New York/London: T&T Clark 2006.

wej i religijnej, a z drugiej wrażenie, jakie na judejskiej prowincjonalnej elicie zrobiła potęga kulturowa Babilonu, musiało być ogromne. To te niespokojne czasy stały się katalizatorem przepisywania oraz spisywania znacznej części hebrajskiej tradycji i od tego momentu widoczny jest wyraźny wzrost wpływów mezopotamskich na literaturę biblijną. Chodzi tu np. o wpływy języka akadyjskiego na Ezechiela, mezopotamskich inskrypcji królewskich na Deutero-Izajasza, mezopotamskiej teodycei na Księgę Hioba, eposu o Gilgameszu na Księgę Koheleeta czy mezopotamskich tradycji i instytucji na kształtujący się po niewoli judaizm. Można wskazać więcej przykładów, które świadczą, że zasadniczy wpływ kultury mezopotamskiej na izraelską należy wiązać z czasami niewoli. Konflikt Judy z Babilonią, jaki miał miejsce przed podbojem, jeszcze wzmacnia potrzebę przesunięcia datowania tego procesu na późniejsze czasy. Autor kapłański nie tylko pozostaje pod wyraźnym wpływem literatury mezopotamskiej, ale co więcej, nie ma oporów przed wykorzystywaniem jej tematów i motywów w swej pracy. To wszystko sugeruje okres końca niewoli czy początku drugiej świątyni w epoce perskiej, gdy rodzący się judaizm wciąż żywo oddziaływała kultura mezopotamska. P wydaje się tu zbliżać do metody Kronikarza – przepracowuje starsze tradycje w duchu idei panujących po niewoli, wpatrzony w świątynię i kult.

Datację P należy przesunąć poza samo wygnanie, gdyż autor kapłański zdradza znajomość nie tylko literatury babilońskiej, ale też perskiej uniwersalistycznej ideologii imperialnej, wyrażonej choćby na cylindrze Cyrusa odkrytym w świątyni Marduka w Babilonie. Kapłańska wersja mapy narodów w Rdz 10 prezentuje inne nacje bez wyróżniania ani potępienia jako bratnie (niczym słowiańscy bracia: Lech, Czech i Rus). P zachowuje powściągliwość w ocenie obcych kultur i religii oraz ujawnia względem nich pewną sympatię, przyznając im wspólne pochodzenie od Noego i jego trzech synów. W P nie ma opowiadania o wieży Babel, zdecydowanie polemicznego wobec kultury mezopotamskiej oraz stolicy imperium, Babilonu, z jego olbrzymim zigguratem. Przeciwnie, różnorodność narodów i języków źródło wyjaśnia nie negatywnie, grzechem buntu, ale pozytywnie, pochodzeniem wszystkich od Noego. Po drugie, choć Jhwh objawił swe imię i wolę tylko Izraelowi, to nie ogranicza się On do bycia bóstwem narodowym. Wielcy przodkowie narodów, jak Noe czy bardziej Abraham, znali i czcili Boga pod ogólnosemickimi określeniami *Elohim* czy *El Szaddaj*, przez co P przyznaje ich spadkobiercom prawo do dal-

szego wyznawania Go. Inne nacje mają więc przystęp do tego samego Boga co Izrael, a Izmaelici, Edomici czy nawet synowie Cheta (Rdz 23) uczestniczą w przymierzu obrzezania. Ten nowy paradygmat jest bardzo różny od deuteronomicznego, za to zgodny z doktryną perską. Zdaniem Alberta de Pury, to właśnie P stworzył literacką konwencję używania słowa *Elohim*, czyli „bóstwo”, „bogowie”, nawet bez rodzajnika, jako imię jedynego Boga, by wskazać, że *Elohim* jest Bogiem uniwersalnym⁷⁵⁵. Włączenie sąsiednich narodów do genealogii Noego, tym bardziej ukazanie ich jako potomków Abrahama (Izmaelici, Edomici), jest równoznaczne z przyznaniem plemionom z południa Palestyny statusu ludów braterskich. To są elementy wizji politycznej, które odpowiadają czasom wczesnoperskim. Koniec niewoli babilońskiej i początek panowania perskiego to wyraźny sygnał idący ze Wschodu, że polityka imperialna radykalnie zmienia oblicze. Mark Brett wykazuje, że sposób postrzegania świata przez P jest bardziej imperialny niż narodowy⁷⁵⁶. Autor kapłański imituje symbolikę imperialną i zakłada, że „liczne narody” pochodzą od Abrahama (zgodnie z Rdz 17,4), „zgromadzenie narodów” od Jakuba-Izraela (Rdz 35,11), a narody w Rdz 10 oznaczają ludy włączone w imperium perskie.

Innym ważnym przejawem współdzielenia przez autora P wizji perskiej jest jego stosunek do Egiptu. Jak podkreślałem wcześniej, jedynym wyjątkiem w dialogicznym nastawieniu P jest kraj faraonów. Jest to tak wyraźna różnica, że prowokuje do pytania o jej polityczne znaczenie. Dla Babilonii, a zwłaszcza dla Persji Egipt był wyzwaniem militarnym. I Nabuchodonozor, i Cyrus II Wielki wyprawiali się na kraj nad Nilem, lecz bezskutecznie. Udało się to dopiero synowi Cyrusa, Kambyzesowi II (529–522), który pokonał Psametycha III i rozpoczął perskie panowanie w państwie faraonów. Był to czas wielkiego triumfu wschodniego imperium nad Egiptem, i to do tego okresu najlepiej pasuje kompozycja P z Księgi Wyjścia. Epopeja exodusu z jej agresywnym językiem wymierzonym w kraj nad Nilem i jego władcę pasuje do decydującego momentu zmagania achemenidzko-egipskich oraz do zwycięstwa perskiego. Następca Kambyzesa, Dariusz (521–485), pełnił już funkcje faraona z dużym zaangażowaniem, zatem tak nieprzychylny portret władcy Egiptu w P musiał zostać stworzony przed jego rządami. Potwierdzenie, że P powstało przed tą

⁷⁵⁵ A. de Pury, *Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. 'Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch*, w: *Abschied vom Jahwisten*, 25–47.

⁷⁵⁶ M.G. Brett, *Permutations of Sovereignty in the Priestly Tradition*, VT 63 (2013) 383–392. „P’s imaginary is imperial rather than national”; tamże, 384.

datą, stanowi też budowa drugiej świątyni przypadająca na lata 521–515. Teologia świątyni w P wskazuje, że tekst pochodzi z czasu sprzed jej erekcji, funkcjonuje bowiem jako projekt i etiologia przyszłego sanktuarium, a nie jako opis gotowej instytucji. To wszystko zawęża datowanie i historyczny kontekst pisma kapłańskiego. Znajomość polityki i wizji perskiej, pozytywne odniesienia do Mezopotamii i lokowanie tam korzeni Izraela każą widzieć powstanie P pod koniec lub najlepiej po niewoli, a więc po roku 539. Z kolei stosunek do Egiptu oraz kapłańska teologia świątyni wskazuje na rok 521 jako *terminus ad quem*. Pismo kapłańskie wpasowuje się zatem najlepiej w okres panowania Cyrusa bądź jego syna, konkretnie lata 538–521 przed Chr. Jak na standardy datowania tekstów Starego Testamentu, jest to bardzo wąskie okienko.

Jest to datacja, która w sposób najbardziej wiarygodny wyjaśnia najwięcej literackich i teologicznych cech pisma kapłańskiego, co szerzej rozwinę w następujących punktach. Jest to też pierwszy dobry moment na literacką syntezę tradycji Izraela, jakiej dokonał autor P, usuwając pierwotne napięcie między dwoma izraelskimi mitami założycielskimi, o których pisałem w rozdziale I: opowieścią o patriarchach i pochodzeniu z Mezopotamii z jednej strony oraz tą o Mojżeszu i pochodzeniu z Egiptu z drugiej. W całościowej wizji P zwyciężyła ta pierwsza narracja, plasując przodków Izraela nie w Egipcie, a w Mezopotamii, kraj faraonów zaś ukazując jedynie jako długi i bolesny przystanek w drodze do ziemi obiecanej ojcom. Gdyby zwyciężyła opcja korzeni egipskich, bohaterami P byłiby Mojżesz, a zwłaszcza Józef, mocno zasymilowany z kulturą Egiptu. Tymczasem jego bohaterami są Henoah, Noe i Abraham oraz Aaron. Być może wizja ta jest także rodzajem polemiki na temat pierwszeństwa i prawa do ortodoksyjności z równie znaczącą diasporą egipską, która nie zawsze cechowała się wiernością Jerozolimie – o czym świadczy choćby żydowska kolonia na Elefantynie. Pobożny kapłański teolog doświadczony wygnaniem nalega: 1) to nie w Egipcie, a w Mezopotamii tkwią nasze korzenie; 2) nasze kontakty z Egiptem są tymczasowe i zawsze niebezpieczne; 3) drogą i za przykładem praojca Abrahama niech ruszają do ziemi Izraela ci liczni repatrianci, którzy mieszkają w Mezopotamii, tworzą tam diasporę, ale nieszczerze interesują się powrotem do kraju; 4) Bóg jest z Izraelem jako wspólnotą i może mieszkać pośród nich nawet na obczyźnie; 5) w celu zapewnienia Bożej obecności w narodzie trzeba wybudować Jhwh stwórcy i zbawcy świątynię.

Niektórzy badacze przesuwają czas powstania materiału kapłańskiego jeszcze dalej w głąb epoki perskiej czy nawet późnoperskiej/wczesnohelleńskiej. Czyni tak np. Eckart Otto, sugerując datę około roku 398⁷⁵⁷, czy John Vink – około roku 400 przed Chr.⁷⁵⁸. Zwłaszcza ten drugi badacz wysuwa tę tezę na podstawie analizy szeroko rozumianej literatury kapłańskiej, określając ją sumarycznie jako PC, „Priestly Code”. Jeśli weźmiemy pod uwagę cały korpus literatury kapłańskiej, który niewątpliwie kształtował się w dłuższym okresie, także już pod auspicjami drugiej świątyni, należałoby się z tym wnioskiem zgodzić, a nawet przesunąć tę datę do przedziału 350–300 przed Chr., uwzględniając najpóźniejsze fragmenty z Księgi Liczb.

Starszy materiał w źródle P? Czy da się jakoś uzgodnić niesłabnący nacisk niektórych badaczy na starożytność pisma P ze znacznie lepiej uzasadnionym wnioskiem o (po)wygnaniowej dacie źródła? Wydaje się, że takim łącznikiem obu stanowisk może być założenie istnienia starszych materiałów w źródle P, choć zapewne nie tak starych, jak przypuszczali Frank Cross, Yehezkel Kaufmann czy Jacob Milgrom (przedmonarchicznych). Jest do przyjęcia teza, że pismo P zawiera jakiś starszy materiał, który autor włączył do swej pracy. Zwłaszcza może tu chodzić o zagadnienia rytualne i prawne, które wykazują cechy dobrze zakorzenionych we wspólnocie tabu, i wynikające z nich przepisy (np. Kpł 11–15)⁷⁵⁹. Mogły one funkcjonować jako niezależne spisane instrukcje kapłańskie czy dotyczące życia świeckiego, a włączone w kompozycję P otrzymać drugie życie. Twórczość autora P dostarczyłaby więc etiologii dla starych przepisów rytualnych. Te starsze elementy w źródle – jeśli występują – nie oznaczają, że jest ono wczesne, ale że nie pojawiło się znikąd i autor kapłański nie tworzy *de novo*. Raczej wpisuje się w proces rozwoju tradycji piśmienniczej Izraela, z którą zapewne był zaznajomiony.

⁷⁵⁷ E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 196–211.

⁷⁵⁸ J.G. Vink, *The Date and Origin of the Priestly Code*, 1–4. Podobnie E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 63, 424–432.

⁷⁵⁹ Na temat tego, że niektóre kapłańskie instrukcje mogą stanowić najstarszą warstwę tego materiału, zob. Y. Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual. Origins Context and Meaning*, Atlanta: SBL 2011, 247–252; Ch. Nihan, *Forms and Functions of Purity in Leviticus*, w: *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean and Ancient Judaism*, red. C. Frevel, Ch. Nihan, Leiden: Brill 2013, 313n; M. Majewski, *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Część II*, 5–50.

Tu następuje czasem niewłaściwe utożsamienie początków rytuału/prawa z momentem jego literackiego opracowania (np. Weinfeld, Zevit). Twierdzenie, że kompozycja P pochodzi z czasów po niewoli, nie jest tożsame z założeniem, iż wszystkie jego prawa są późne. Należy odróżnić istnienie ustnych bądź spisanych tradycji narracyjnych i prawnych od konkretnych dzieł literackich. Z drugiej strony, zakładanie zbyt długiej tradycji ustnej także nie wydaje się uprawnione. W rekonstrukcji historii tekstu Pięcioksięgu badacze, idąc ścieżką wyznaczoną przez Gunkela i Notha, długo bazowali na idei, że najpierw pojawiają się teksty krótsze, prostsze i mówione, a na ich podstawie tworzone są kompozycje dłuższe, złożone i spisane. Od czasów Rendtorffa porzucili jednak niedowodliwe i kłopotliwe założenie o istnieniu tradycji ustnej czy drobnych spisanych notatek, za to przyjęli, jak w przypadku innych tekstów starożytnego Wschodu, że literatura od początku ma formę pisemną, a tworzenie od zera dłuższych form literackich nie jest niczym wyjątkowym. Jeśli chodzi o podstawowe pismo kapłańskie, ja także zakładam, że jest to praca jednego autora (a nie jak się twierdzi: rozciągnięta w czasie kompozycja „tradycji” kapłańskiej), który tworzy w sposób niezależny i wysoce oryginalny, posługując się wszakże starszymi tradycjami Izraela.

4. Kapłani a konflikty społeczności powygnaniowej

Niepodległość ludu izraelskiego skończyła się w 587/586 podbojem Jerozolimy przez imperium babilońskie. Wielu Izraelitów spośród jerozolimskich elit, w tym dwór królewski, rzemieślnicy i kapłani, podzieliło los innych podbitych nacji i zostało deportowanych z rubieży imperium w jego centralne regiony. Strategia deportacji i przesiedleń krzyżowych była odziedziczona po poprzednim mocarstwie – Asyrii – a miała na celu opanowanie podbitych ziem poprzez usunięcie lokalnej klasy panującej. Jej cele były także ekonomiczne: przymusowe migracje dostarczały wykwalifikowanych pracowników ważnym dla imperium terenom wewnętrznym. Jednak o ile Asyryjczycy na zasadzie wymiany sprowadzili na tereny Izraela przesiedleńców z imperium (późniejsi Samarytanie), o tyle Babilończycy pozostawili Judeę wyludnioną. Na miejscu pozostała głównie ludność wiejska. Skutkiem najazdów, rabunków i wysiedleń w Judei, zwłaszcza w Jerozolimie, stał się głęboki kryzys demograficzny i kulturowy. Archeolodzy wskazują, że w VI wieku przed Chr. wyżyny judz-

kie straciły od 80 do 90% mieszkańców i że aż 200 lat trwało podwojenie ich skromnej liczby za czasów perskich⁷⁶⁰. Królestwo Judy opierało się, jak niegdyś regiony kananejskie, na sile głównego miasta, Jerozolimy. Pozbawiona elit tworzących kulturę, literaturę, sztukę, budownictwo itp., lokalna społeczność uległa dekulturacji, zajęta walką o byt. Centrum kulturowym, religijnym i ideowym stała się Babilonia i tamtejsza silna żydowska *gola* (diaspora).

Przybycie członków uprowadzonej elity judejskiej do stolicy Babilonii musiało wywołać duże zeskoczenie. Żyjąc dotąd w prowincjonalnej Judei, byli przekonani, że centrum świata stanowi Jerozolima i jej prześwietna świątynia. Tymczasem w Babilonie czekało ich spotkanie z kulturą, nauką (matematyką, astronomią itd.), sztuką, literaturą i architekturą na najwyższym ówczesnym poziomie. Budowle obronne (jak różnobarwna brama Isztar) czy kompleksy pałacowe i świątynne (ponad 90-metrowy ziggurat E-temenanki dla boga Marduka) świadczyły o potędze miasta, a wiszące ogrody Semiramidy nie bez powodu uchodziły za cud starożytnego świata. Hucznie obchodzone święta i procesje, rozwinięte akademie, biblioteki i archiwa, nowoczesne systemy nawadniające, liczne wynalazki, o których Żydzie nie mieli dotąd pojęcia (o czym świadczy kultura materialna południowego Lewantu), a wreszcie wielka armia dopełniały całości obrazu. Można zaryzykować stwierdzenie, że była to najwspanialsza stolica ówczesnego świata. Nie dziwi więc, że elita judejska, nawet ta nastawiona bardzo ortodoksyjnie, podlegała mniej lub bardziej świadomemu i wieloaspektowemu procesowi akulturacji. Już w drugim pokoleniu członkowie rodziny królewskiej przyjęli imiona babilońskie (jak Szeszbassar czy Zorobabel), a oswojeni z nowymi realiami przesiedleńcy rozwinęli prężną działalność rolniczą, finansową i handlową. Istotnym elementem asymilacji było przejście przez diasporę języka i pisowni aramejskiej oraz babilońskiego kalendarza.

Mimo tych wyraźnych elementów akulturacji część wygnańców zachowała swą tożsamość etniczną i religijną, a punktem odniesienia była dla nich ciągle

⁷⁶⁰ O. Lipschits, *Persian Period Finds from Jerusalem. Facts and Interpretations*, JHS 9 (2010) 1–30; tenże, *The Rural Economy of Judah during the Persian Period and the Settlement History of the District System*, w: *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*, red. M. Lloyd Miller, E. Ben Zvi, G.N. Knoppers, Winona Lake: Eisenbrauns 2015, 237–264; P. Guillaume, פְּרִי וְרִבּוֹ and the Seventh Year. *Complementary Strategies for the Economic Recovery of Depopulated Yehud*, w: *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*, red. M. Lloyd Miller, E. Ben Zvi, G.N. Knoppers, Winona Lake: Eisenbrauns 2015, 123–150.

świątynia jerozolimska, która choć zniszczona, nie została zastąpiona żadnym innym miejscem świętym⁷⁶¹. W otaczającym ich wieloetnicznym środowisku jednoczyli się wokół wartości konsolidujących poczucie narodowej i religijnej odrębności, w tym wokół pamięci o świątyni (inaczej niż diaspora egipska). Kopiowano oraz pisano teksty, które później stały się częścią Biblii. Podzielano głębokie przekonanie, że świątynia musi zostać odbudowana, a nowa budowla powinna się opierać na modelu danym przez Boga. Efektem tej świadomości są dwa wielkie dokumenty z tamtego okresu: 1) pisma proroka niewoli Ezechiela z jego monumentalną wizją nowej świątyni i nowego kultu (Ez 40–48) oraz 2) zredagowany zaraz po niewoli dokument P z kapłańską wersją nowego sanktuarium i nowego kultu.

Konflikt między powracającymi a pozostającymi. Z czasem pogłębiał się proces integracji tożsamościowej z jednej strony (diaspora w Babilonii) a dezintegracji narodowej i religijnej z drugiej (wiejska ludność w Judei, zwana *am-ha-arec*, „lud ziemi”). Podczas wygnania babilońskiego trwało zbieranie i porządkowanie tradycji w różnych grupach i szkołach – w pewnym stopniu musiało to wymagać kompromisów. Te procesy miały wyznaczone cele nie tylko retrospektywne, ale również programowe i ukierunkowane na przyszłość. Przy tym wygnańcy pod jednym względem stanowili jedność: pojmowali siebie jako właściwych reprezentantów nie tylko Judei, ale „Izraela” w ogóle, a względem pozostałych w kraju mieli wyraźne roszczenia do pierwszeństwa i bycia elitą. Działalność Ezdrasza, kapłana stojącego na czele reformy religijnej w kraju po powrocie z Babilonii, potwierdza, iż kapłani żydowscy z diaspory babilońskiej byli przekonani, że to oni dziedziczą prawdziwą religię Jhwh, a nie ich odpowiednicy pozostający w Judei. Ci deportowani, którzy nie ulegli procesowi asymilacji, wypracowali na wygnaniu ideologię tożsamości i ortodoksji. Pojawiały się między nimi wyraźne spory, choćby na temat postawy „twardej” czy „miękkiej” wobec tubylców judejskich (jak się wydaje, zwyciężała opcja twarda), jednak wszyscy podzielali wiarę w odbudowę kraju na fundamencie żydowskości.

Po wyzwoleniu za czasów Cyrusa i powrocie pierwszych grup repatriantów do ojczyzny uważali się oni za czystych w opozycji do *am-ha-arec* (określenie to nabiera w tym czasie pejoratywnego znaczenia). Doszło do konfliktu, który przybrał ostrą formę za Ezdrasza, gdy „lud ziemi” był traktowany jak

⁷⁶¹ M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, 229.

obcy i apostaci. Powracający – którzy pochodzili przede wszystkim z Jerozolimy (w tym cała służba świątynna) – spodziewali się przywrócenia rodzinnych majątków i nowych przydziałów ziemi; na tym tle doszło do sporów i usuwania osadników. Tłem i usprawiedliwieniem tego konfliktu były klasyfikacje religijne i teologiczne. Redakcja źródła kapłańskiego przypada na czas zmagania się powracających z niewoli i pozostających w ojczyźnie o nowe zdefiniowanie ich rodzącej się tożsamości oraz o przetrwanie w niej, czy to w perskiej prowincji Jehud, czy daleko na wygnaniu w diasporze babilońskiej. Izraelskie tradycje różnych ugrupowań jerozolimskich zyskały na wygnaniu nową jakość. Obecnie służyły teologicznemu opanowaniu kryzysu, ale bez tła i środowiska judejskiej religii ludowej, zatem za pomocą o wiele silniejszego wkładu intelektualnego. Powstała religia elitarna, która odpowiadała społeczno-politycznemu samorozumieniu wygnańców. Społeczność ta, która od początku charakteryzowała się roszczeniami normatywnymi, stworzyła rdzeń później „kanonizowanej” tradycji. Znaczna rola przypada tu w tworzeniu i opracowywaniu zrębów Tory, jej historii zbawienia i teologii autorowi kapłańskiemu.

Napięcie pomiędzy tradycjami normatywnymi a zawsze inaczej przeżywaną religią dnia codziennego odzwierciedlało społeczny podział na religię ludową czy popularną (opartą na rytach i praktykach) oraz oficjalną religię elit (opartą na intelekcie, własnej koncepcji ortodoksji i skupionej na tekstach)⁷⁶². Jahwizm jako oficjalna religia elit jest rozwijany w stolicy, słabo jednak koresponduje z tym, w co i jak wierzą masy ludzkie poza Jerozolimą. Pismo P powstałe w tym czasie jest tworem tej pierwszej tendencji, więcej, jej zwornikiem i punktem odniesienia dla kolejnych tradycji spisanych w Pięcioksięgu. Dekady, a nawet wiek powrotu z wygnania i restauracji państwa i narodu był być może najbardziej intensywną zmianą, jaka zaszła w Izraelu w całym tysiącleciu.

Konflikt między kapłanami, lewitami i prorokami. Wewnętrzne napięcia we wspólnocie powygnaniowej nie ograniczały się do repatriantów z jednej strony i *am-ha-arec* z drugiej. Prawomocny kult i prawomocną świątynię po

⁷⁶² S. Stowers, *The Religion of Plant and Animal Offerings Versus the Religion of Meanings, Essences, and Textual Mysteries*, w: *Ancient Mediterranean Sacrifice*, red. J. Wright Knust, Z. Vaheli, New York: Oxford University Press 2011, 35–56. Zdaniem Van der Toorna, podział ten lepiej określają binarne zestawienia: religia państwowa vs rodzinna lub miejska vs wiejska; tenże, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 2.

niewoli mogą ufundować tylko prawomocni kapłani. A nie wszyscy są prawowici i uwierzytelnieni. Zdaniem autora kapłańskiego, należą do nich tylko ci z kręgu kapłaństwa aaronowego. Jedynie oni mają boską sankcję, a to za sprawą wywodzenia się z założycielskich dla Izraela wydarzeń, jakimi były exodus i Synaj. Przez swojego protoplastę, Aarona, są połączeni z Mojżeszem. Pisarz kapłański, członek elity powygnaniowej, świadomie przenosi wszystkie ważne rytualne funkcje i kultyczny autorytet z Mojżesza na Aarona, czyli z pierwszego księcia na pierwszego legalnego kapłana. Mojżesz jest odbiorcą i przekazicielem woli Jhwh, a cały religijny kult i służba przybytku (ofiary, święta itd.) spoczywa w rękach kapłanów. Co więcej, kult Izraela regulowany władzą kapłańską pochodzi wprost z Synaju. Autor P forsuje autorytet kapłaństwa aaronowego i systemu kultu, nad którym sprawuje ono pieczę, stosując wzorzec dobrze znany na starożytnym Wschodzie. Łączy własne innowacje z opowieściami o bóstwie i herosach z przeszłości i prezentuje je jako powrót do tego, co „było na początku”, a więc czegoś, co było oryginalne i doskonałe – ale co zostało zatracone przez historię. Jednocześnie odwołuje się do boskiej legitymizacji kultu oraz protoplasty Aarona i jego wnuka Pinchasa.

Ten nacisk wynikał m.in. z konkurencji, jakiej z kilku stron doświadczało w tamtym czasie jego ugrupowanie. Po pierwsze, po niewoli istnieją alternatywne kręgi personelu świątynnego, jak kapłani sadokicy, upatrujący swojego założyciela w postaci Sadoka (bohatera z czasów Dawida, który po zbudowaniu przez Salomona świątyni został jej pierwszym kapłanem) i kojarzeni nierządkiem z nurtem deuteronomicznym, oraz świeccy lewici. Z drugiej strony działają prorocy, którzy są wyraźnie krytycznie nastawieni wobec kapłaństwa Aaronowego i idei religii promowanej przez kapłanów. Wszystkie te grupy należały do kręgu powygnaniowej elity, piśmiennej i uchodzącej za ekspertów w dziedzinie prawa sakralnego i wizji Jhwh, która to elita w dużej mierze między sobą rozstrzygała o kształcie oficjalnej religii prowincji Jehud. Takie pokapłańskie teksty Pięcioksięgu, jak Wj 32 (bunt pod Synajem dowodzony przez Aarona) czy Kpł 10 (zabicie przez Jhwh pierworodnych synów Aarona) są wyrazem oficjalnej polemiki anty-Aaronowej. Oba ukazują Aarona i jego synów jako buntowników łamiących zasady ortodoksyjnego kultu. Prorocy z kolei będą konsekwentnie krytykowali kapłanów (Aaronowych) za formalizm i rozbudowany nieproporcjonalnie wobec wymagań moralnych system rytualny. Lena-Sofia Tiemeyer pokazała, że pisma proroków powygnaniowych, różniące się

zasadniczo co do wielu kwestii, w jednej są zgodne: w krytyce kapłaństwa⁷⁶³. Jest to spójne z tym, o czym wspomniałem wcześniej, że „gniew Boży” – jaki w tekstach proroków czy w Kpł 10 ujawnia się wobec kapłanów – staje się literackim elementem zmagania z konkretnymi grupami o taki, a nie inny kształt religii.

Zjawiska te dobrze uzasadniają wysiłek autora P, by umocować całość istotnych dla niego i jego środowiska instytucji, wierzeń i praktyk w wydarzeniach założycielskich Izraela. Co więcej, pod koniec wygnania i przez cały następujący wiek, kiedy trwały powroty do kraju, kapłani aktualizowali listy prawowitych członków swojej wspólnoty i tworzyli genealogie kapłańskie. Między innymi w ten sposób Sadok trafił ostatecznie na listę potomków Aarona (1 Krn 6,4–8), a Ezechiel, kapłan sadokicki (zob. np. Ez 43,19; 44,15), został pogodzony ze szkołą kapłaństwa Pinchasowego. Jeśli chciałoby się wskazać zwycięzców zarysowanego wyżej konfliktu prorocy–kapłani, to patrząc na kształt judaizmu drugiej świątyni, trzeba by – upraszczając oczywiście – powiedzieć, że opcja kapłańska przeważyła. Od IV wieku przed Chr. głos proroków milknie, ich rolę przejmują uczeni w Prawie, którzy stają się wyrazicielami głosu Bożego i interpretatorami Objawienia.

Wszystko wskazuje więc na to, że proces redakcji Tory, poza dominującym aspektem teologicznym, nosi istotne piętno wewnątrzizraelskich zmagania nie tylko o kształt religii, ale i o społeczny autorytet, a nawet o władzę⁷⁶⁴. Warto jednak dodać, że choć autor kapłański domaga się władzy religijnej, to nie uzurpuje sobie funkcji politycznej. Tu wszedłby w zbyt silny konflikt nie tylko z własną społecznością, ale i z władzą perską. Raczej ogranicza autorytet swego środowiska do spraw świątyni i kultu. Jego następcy rozszerzą maksymalnie prawa i przepisy rytualne, wpisując je w serce Tory, dzięki czemu sprawią, że całe życie pobożnego Izraelity odbywać się będzie niejako w cieniu sanktuarium i kultu sprawowanego w nim pod okiem kapłanów.

⁷⁶³ L.-S. Tiemeyer, *Priestly Rites and Prophetic Rage. Post-Exilic Prophetic Critique of the Priesthood* (FAT 2.19), Tübingen: Mohr Siebeck 2006.

⁷⁶⁴ Ten sam proces dotyczy także innych części Biblii. Dobrze widać go na przykładzie redakcji Ksiąg Machabejskich, zwłaszcza w przedstawieniu założycieli dynastii Hasmonejskiej w 1 Mch jako herosów rodem z czasów Sędziów, Jozuego i Dawida, a ich walki jako przywrócenia starożytnych tradycji Izraela. Szerzej zob. M. Majewski, *Wstęp do 1 i 2 Księgi Machabejskiej, w: Wstęp do Starego Testamentu*, red. B. Poniży, J. Łach, Poznań: Pallottinum 2017 (w druku).

5. Ucieleśnione przesłanie P w kontekście wygnania i diaspory

Autor kapłański, członek rodziny uprowadzonej do Babilonii, zapewne tam urodzony, być może już na wygnaniu, w środowisku dobrze zorganizowanej i samoświadomej diaspory oraz pod wpływem dominującej kultury mezopotamskiej, tworzył zręby teologii kapłańskiej. Redagując swe dzieło już po niewoli, jako członek elity religijnej czuł się odpowiedzialny za kształt świadomości teologicznej i narodowej wspólnoty Izraela, zarówno tej pozostającej w Babilonii, jak i tej mieszkającej w Palestynie. Biorąc pod uwagę (po)wygnaniowe *Sitz im Leben* autora kapłańskiego, trudno pozbyć się wrażenia, że całe jego pismo jakoś dotyczy czasów wygnania i jego skutków. Choć P nie tylko tworzy, ale i komponuje różne tradycje swojego narodu, to ich bezpośrednia wartość dla wspólnoty wynikała z uwzględnienia okoliczności, które jako egzystencjalnie istotne ukształtowały tamto pokolenie. Najważniejszą z nich była utrata państwa i jego głównych instytucji, jak pałac i świątynia, a w konsekwencji przechylenie starego narodowo-państwowego kultu Jhwh w kierunku rdzennych tradycji wspólnoty wyznaniowej.

Chaos i stworzenie. Autor kapłański, promulgując swe dzieło niedługo po niewoli, adresuje je zarówno do diaspory babilońskiej, jak i do mieszkańców Judei. Obie grupy znajdują się w stanie rozproszenia, pozbawione podstaw państwowości. Ich kraj po kolejnych najazdach i przesiedleniach pozostaje w chaosie, a ich życie zostało pozbawione fundamentów porządku stworzenia. Umiłowana Jerozolima leży w gruzach, a status zarówno wygnańców, jak i pozostałych w kraju jest nieokreślony. Państwo, świątynia, instytucje, czyli to, co stanowiło podstawę życia wspólnotowego, jest w rozsypce, w stanie bezład. Wiara, uznająca w Jhwh Boga nad bogami, Boga jedyne, i koncentrująca się w Jerozolimie wokół świątyni, została wystawiona na radykalną próbę. Czy Jhwh jest silny? Czy jest w stanie zwyciężyć chaos? Czy ma moc wyprowadzić Izraela z obcej ziemi? Aby to zrobić, musiałyby pokonać nie tylko potęgi ludzkie, ale i boskie, które okazały swą przewagę, upokarzając Izraela i jego Boga. Izrael doświadczył antykreacji:

Zrzuńował swój namiot jak ogród, przybytek swój zburzył. Na Syjonie Pan skazał na niepamięć święta i szabaty; w karzącym gniewie odtrącił kapłana

i króla. Pan swym ołtarzem pogardził, pozbawił czci świątynię, wydał w ręce nieprzyjaciół mury jej warowni. Podnieśli krzyk w domu Pańskim jak w dzień uroczysty (Lm 2,6n).

Bezląd i chaos (תהו ובהו), ciemność (חשך) oraz wodna otchłań (תהום) z Rdz 1 nie są teoretycznym wyobrażeniem świata sprzed kosmogonii, a ta sama otchłań wód (תהום) z Rdz 7n nie jest jedynie konstrukcją mityczną. One realnie dosięgły narodu Izraela w samych jego podstawach. Są tak prawdziwe jak cierpienia poniżonego i wygnanego ludu.

Autor kapłański opisuje działanie Boga jako wyprowadzanie świata z chaosu, stwórcze porządkowanie go i budowę kosmicznej świątyni, w której Bóg jest obecny za sprawą swego צלם, obrazu Bożego umieszczonego w człowieku. Wizja Boga z Rdz 1 i 9 to wizja stwórcy, który daje nadzieję i gwarancję, że panuje nad światem, to wizja obietnicy nowej ziemi i nadchodzącej nowej ery pokoju między narodami. W Rdz 1 dwukrotnie pojawi się nakaz *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się*. פרו ורבו może być poleceniem skierowanym do wydłunionej po wygnaniu Judei. Jak wspomniałem, według archeologów wyżyny judzkie straciły nawet do 90% swej populacji. A przecież odbudowa państwa nie może dokonać się bez ludzi i rąk do pracy. Nacisk na formułę płodności pojawia się w wielu newralgicznych punktach pisma P, łącznie z dziełem stworzenia i nowego stworzenia po potopie, tworząc jeden z lejtmotywów kapłańskiej teologii. Wygnańcy i ludność po niewoli stoją niejako w punkcie nowego początku, zatem nakaz ten jak najbardziej odnosi się do nich⁷⁶⁵. Chaos i stworzenie byłyby tu obrazem wygnania oraz powrotu do utraconej ojczyzny. Na myśl przychodzi tu także specyficznie kapłańska konstrukcja szabatu jako sanktuarium w czasie: w warunkach niewoli i braku fizycznej świątyni jedyne „miejsce”, w którym Żydzi mogą się modlić do Jhwh, to czas święty, oddzielony. W ten sposób poemat o stworzeniu świata poucza, że Bóg nie jest ograniczony do konkretnego miejsca i że można się do Niego modlić i spotykać z Nim nie tylko w świątyni, ale także na wygnaniu, także poza sanktuarium – w przestrzeni dnia świętego.

Korzenie Abrahama. Pisałem już, że to autor kapłański lokuje korzenie Abrahama w dolnej Mezopotamii, przenosząc je z Charanu do chaldejskiego Ur. Wspomniałem także, że może wiązać się to z kontekstem, w którym two-

⁷⁶⁵ P. Guillaume, פרו ורבו and the Seventh Year, 127.

rzy P. W dolnej i środkowej Mezopotamii, także niedaleko Ur, w rozłożonych wzdłuż wielkich rzek opuszczonych miasteczkach i wsiach⁷⁶⁶ zostali osadzeni wygnańcy z Jerozolimy, aby tu rekultywować zniszczone tereny imperium. Wydaje się, że autor, wywodząc rodzinę głównego patriarchy z kraju wygnańców, celowo prezentuje ojca-założyciela jako migranta ze wschodu na zachód. Chodzi o przedstawienie modelu repatrianta przybywającego z Babilonii do Palestyny i zbudowanie poczucia wspólnoty losu z tymi, którzy pragną powrotu, oraz z tymi, którzy już powrócili. Autor nie podaje żadnych powodów wymarszu rodziny Abrahama. Powód jest bowiem oczywisty, choć nie wyrażony wprost: powrót. Przystanek w Charanie wynika z potrzeby pogodzenia tej nowej idei z miejscem, skąd inne źródła wywodzą patriarchę. W finalnej opowieści rodzina Teracha musi bardzo nadłożyć drogi, udając się do Kanaanu przez Charan. Przybywając do Kanaanu, Abram zastaje tam miejscową ludność, z którą wchodzi w przymierza – co może być kapłańską sugestią wobec repatriantów i ich stosunku do *am-ha-arec*. Co ciekawe, Abraham po przybyciu do Kanaanu schodzi do Egiptu i dopiero stamtąd powraca do ziemi mu obiecanej, gdzie ostatecznie umiera. Tak jakby autor chciał poprzez jego losy i tułaczkę wskazać całej diasporze drogę powrotu do kraju. Przez relokację korzeni patriarchy pisarz kapłański okazuje się nie tylko istotnym współautorem *Heilgeschichte* (historii zbawienia) Pięcioksięgu, ale i jego *Heilsgeographie* (geografii zbawienia).

Przymierze z Noem i Abrahamem. W nowej, kapłańskiej koncepcji przymierza nie jest to już dwustronną umową wzajemnych zobowiązań, jak w przypadku wasalskich traktatów asyryjskich, ale jednostronne zobowiązanie się Boga do pamiętania o swoich obietnicach i o Izraelu, do czego pomocą służą znaki przymierza (אֹת בְּרִית). W kontekście wygnania taka konceptualizacja tej instytucji brzmi bardzo wymownie. Jedyne, czego wymaga przymierze P, to aby Bóg przypomniał sobie o nim, kiedy nadejdzie potrzeba. A jaka może być pilniejsza potrzeba pamiętania niż w chwili, gdy lud Boży doświadczył chaosu, państwo jest zniszczone, a część ludności przebywa poza ojczyzną? W Rdz 17 Bóg składa Abrahamowi szereg obietnic: *chcę dać ci niezmiernie liczne potomstwo* (w. 2); *Sprawię, że będziesz niezmiernie płodny* (w. 6a); *staniesz się ojcem narodów i pochodzić będą od ciebie królowie* (6b); *ustalę przymierze pomiędzy*

⁷⁶⁶ Na co wskazują nazwy z członem *tel* (wzgórze ruin), np. Tel-Awiw, Tel-Melach, Tel-Charsza (Ez 2,59; Ne 7,61).

Mną a tobą... jako przymierze wieczne (w. 7); *tobie i twym przyszłym potomkom daję kraj, w którym przebywasz* (w. 8). Izrael na wygnaniu jest bezsilny, wobec czego tekst Rdz 17 bezpośrednio rezonuje z sytuacją wygnańców i ich dzieci. W obliczu obecnej bezradności narrator wkłada w usta Boga potwierdzenie obiecanej pomyślnej przyszłości. W ten sposób tekst staje się potężnym, bezkompromisowym aktem nadziei, zakorzenionym w stwórczym działaniu Bogu, mającym na celu przeciwstawienie się rozpaczcy Izraela. Boska determinacja w kwestii zapewnienia ludowi wybranemu dobrej przyszłości pokonuje historyczne, przygodne i zmienne uwarunkowania. Tekst przekonuje, że wspólnota ludu Abrahama i Sary nie powinna ulegać rozpaczcy w okolicznościach, w jakich się znajduje.

Obrzezanie. David Bernat w obszernej rozprawie o obrzezaniu w tradycji kapłańskiej przyjmuje, jak sam to określa, „agnostyczną” pozycję w kwestii identyfikacji warunków historycznych i kontekstu dla pism o obrzezaniu⁷⁶⁷. Szkoda, że autor tej ciekawej pracy uciekł od próby kontekstualizacji; podejście ahistoryczne wydaje się pewnym jej mankamentem, co zresztą wytknęli mu recenzenci⁷⁶⁸. Okres, w którym tworzy szkoła kapłańska, naznaczony piętnem tragedii narodowej i zupełnie nowymi warunkami społeczno-polityczno-religijnymi po niewoli, rzuca cenne światło na istotny w P ryt *brit mila*. Jest dość powszechnie przyjętym poglądem, że w biblijnym Izraelu obrzezanie nabrało większego znaczenia dopiero w kontekście i w wyniku wygnania babilońskiego. Claus Westermann wykazał w związku z Rdz 17, że nie jest ono obecne w starszych korpusach prawnych Starego Testamentu i jako ryt ugruntowany etnicznie (*ethnisch begründeter Ritus*) przed wygnaniem nie miało związku z kultem Boga (*keinen Zusammenhang mit der Gottesverehrung*)⁷⁶⁹. Podobnie Wagner Volker pokazał, że do czasu niewoli męskie obrzezanie nie było szerzej praktykowane w Izraelu ani nie miało religijnej czy specyficznie kultycznej roli. Tylko w bardzo późnych tekstach Biblii hebrajskiej – prawdopodobnie najwcześniej właśnie w P – możemy mówić o teologizacji czy sakralizacji tego rytu⁷⁷⁰. Z kolei dopiero ów proces teologizacji, zainicjowany czy znacząco

⁷⁶⁷ D.A. Bernat, *Sign of the Covenant*, 8.

⁷⁶⁸ Zob. M. Hundley, recenzja w RBL 01/2011; U. Zimmermann, recenzja w RBL 09/2011, oraz B.W.Cushman, CBQ 74 (2012) 339–340.

⁷⁶⁹ C. Westermann, *Genesis 12–36*, 318.

⁷⁷⁰ W. Volker, *Profanität und Sakralisierung der Beschneidung im Alten Testament*, VT 60 (2010) 447–464.

wzmocniony przez autora kapłańskiego, doprowadził do stopniowego rozpowszechnienia się praktyki obrzezania w judaizmie (a potem także w islamie), jako wyznacznika etnicznego.

Rzeczywiście, ryt ten nabiera sensu dopiero w kontekście sytuacji wygnania i diaspory, a nie w czasach przedwygnaniowych, gdy praktykowały go wszystkie ościenne ludy semickie, oprócz Filistynów (zob. Sdz 15,18; 1 Sm 14,6; 18,25). Znak (אור) obrzezania staje się znakiem wyróżniającym, specyfikującym, gdy jest wyjątkowy dla Izraela – jak było w niewoli i po niej. W kontekście wygnania babilońskiego, gdy synkretyzm dominującej kultury był potężnym czynnikiem uwodzącym przesiedleńców, wspólnota przymierza potrzebowała znaku odróżniającego ją i wewnętrznie konsolidującego. Jeszcze bardziej potrzebowała go po niewoli, gdy chaotyczna zbiorowość miejscowej i napływowej ludności w Judei na nowo próbowała określić swoją tożsamość i zorganizować państwowość. Obrzezanie staje się tym „znakiem” odróżniającym, informacją, że jest się częścią tej odtwarzanej i na nowo konstruowanej społeczności ludu Jhwh. Taki „znak”, by spełniał właściwą sobie funkcję, musiał być konkretny, zamierzony i w pewnym stopniu kosztowny, stąd piętno na ciele. Końcowa formuła ekskomuniki w Rdz 17,14 wyznacza granicę przynależności do ludu przymierza Abrahamowego i wyklucza wszystkich, którzy nie poddadzą się temu sakramentalnemu rytuałowi odróżnienia.

Autor P, choć wiąże swoje prawodawstwo z Synajem (jak D i nP), swobodnie przenosi nakaz obrzezania do czasów patriarchów. Wie, że pokolenia izraelskie na północy i południu znają i praktykują ten ryt, natomiast przybyłe z Egiptu i ze Wschodu nie. Przeniesienie go w praczasy ekumenicznego ojca Abrahama i opowieść o tym, jak to Bóg mu nakazał obrzezanie na znak zawarcia przymierza i jak Abraham obrzezał siebie i swoich domowników, jest próbą zmotywowania izraelskich mężczyzn do wprowadzenia i strzeżenia tego obowiązku, i niezaniechania go w przypadku ośmiodniowych męskich niemowląt. W ten sposób stary *rite de passage* przeobraził się dzięki autorowi kapłańskiemu w znak odróżniający Izraela od nie-Izraela i wierzącego od nieobrzezanego (od strony ludzkiej) oraz znak Bożej nieprzerwanej troski i pamięci (od strony boskiej). Tę samą funkcję wyróżniania zacnie po niewoli spełniać przestrzeganie szabatu oraz unikanie potraw nieczystych.

Egipt i wyjście. Wydarzenia exodusu mają fundamentalne znaczenie w materiale kapłańskim. Nacisk jest tu położony na moc i chwałę Jhwh oraz

Jego panowanie nad historią. Niektórzy członkowie *gola* w Babilonii utracili już wiarę w nie, a w konsekwencji zainteresowanie ojczystą ziemią. W ich oczach inni bogowie okazali się silniejsi. W tym kontekście istotnym celem pisma kapłańskiego jest ożywienie nadziei i wiary w zdolność Boga do spełnienia swoich obietnic. Plagi egipskie oraz panowanie nad naturą i złowrogim morzem symbolizują pokonanie obcych bóstw. Z kolei wyprowadzenie z Egiptu funkcjonuje w literaturze biblijnej tego okresu jako obraz powrotu z niewoli (Iz 52,12; 58,8). Historia exodusu ma wielką zdolność pobudzania wyobraźni i zmiany swego znaczenia w nowym kontekście historycznym⁷⁷¹. W warunkach niewoli wielu autorów biblijnych sięgało po ten motyw, by odczytać go na nowo. Deuteronomista, Ezechiel czy Deutero-Izajasz przekształcają historię pokonanego przez Babilon Izraela (a więc pokonanego Jhwh) w historię gniewu Bożego i kary, która zasłużenie spadła na grzeszny naród, a później w historię zbawienia prezentowanego jako nowe wyjście z Egiptu. Księga Wyjścia w piśmie P jest wielką wizją pocieszenia dla wygnańców oraz tubylców. Jhwh zwycięża obcych bogów i wyzwala swój lud z niewoli, a przez akt kreacji narodu wprowadza go do ziemi obiecanej, gdzie nakazuje mu budowę sanktuarium. Stworzenie i zbawienie, jako wielkie dzieła Boga, dostarczają modelu dla narodowego wyzwolenia i religijnego zbawienia.

Sanktuarium Jhwh. Centralnym elementem wspólnoty powygnaniowej ma być sanktuarium. Namiot spotkania funkcjonuje w P jako boski uniwersalny wzór przybytku Izraela, łącznik świata pierwszej i drugiej świątyni. Wielu badaczy zastanawia fakt, że autor kapłański nie wspomina o Jerozolimie, a swoje sanktuarium lokuje na pustyni, poza krajem. Koncepcja P jest tu konsekwentna: umieszcza on projekt przybytku w „świecie początków”, by uczynić z niego boski archetyp każdej izraelskiej świątyni. Projekt ten jest prefiguracją zarówno świątyni Salomona (por. Wj 40,34n z 1 Krł 8,10n), jak i kolejnej, wypełniając niejako lukę czasu katastrofy. Przybytek, choć imituje świątynię jerozolimską⁷⁷², nie jest wprost odniesiony do niej. Brak fizycznej świątyni w czasach wygnania każe powrócić do wzorca z przeszłości, w istocie

⁷⁷¹ P. Weimar, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (Forschung zur Bibel 9), Würzburg: Echter Verlag 1973; R. Hendel, *Remembering the Exodus in the Wake of Catastrophe*, w: *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, red. P. Dubovsky, D. Markl, J.-P. Sonnet, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 329–348.

⁷⁷² Kapłański namiot spotkania we wszystkich głównych elementach przypomina świątynię, z tą różnicą, że koresponduje z warunkami podróznego obozu. Przybytek ma formę i wymiary

do wzorca sanktuarium niebiańskiego, kosmicznego. Autor pragnie, by odbudowano świątynię; finałem swego dzieła czyni boską decyzję o zamieszkaniu na ziemi i realizację tejże. Przybytek z jego kultem, stanowiąc punkt dojścia nie tylko historii exodusu, ale i historii świata, ma stanąć w centrum odnowionej wspólnoty skupionej wokół Bożej obecności.

W tej koncepcji Mojżesz jest ukazany jako boski agent, „król”, którego głównym zadaniem jest budowa sanktuarium. Prawdopodobnie w ten sposób środowiska wygnańców postrzegały władcę perskiego⁷⁷³. Cyrus II w przekonaniu diaspory babilońskiej został powołany po to, by odbudować świątynię. Świadczy o tym najprawdopodobniej fikcyjny, choć wzorowany na autentycznych, edykt wyzwolenczy Cyrusa z nakazem odbudowania sanktuarium (2 Krn 36,22n i Ezd 1,1–4). Idealny król według P to przeciwieństwo faraona, człowiek, który nie walczy z Bogiem, ale dąży do realizacji swego głównego celu: budowy narodowego sanktuarium.

Autor wydaje się żywotnie zainteresowany świątynią i kultem w Jerozolimie. Z drugiej strony, jego namiot jest mobilny, znajduje się w mitoprzestrzeni pustyni, a obecność Boża lokuje się bardziej w Izraelu niż w samym przybytku. To nie powinno dziwić. Ta właśnie koncepcja świątyni i obecności Bożej, czyli związania się Boga bardziej ze wspólnotą niż z miejscem, jest reakcją na historyczne warunki niewoli i brak centralnego sanktuarium. Bóg autora P jest zdeterminowany, by zamieszkać nie tyle w budynku, bo wystarczy Mu namiot, ile w narodzie, we wspólnocie zgromadzonej wokół Niego. Obecność Boża nie jest ograniczona do jednego miejsca, a zniszczenie świątyni jej nie przekreśla! Bóg nie opuścił Izraela, bo związał się z losem narodu, a nie z określonym budynkiem. Tak jak był z nim na pustyni, na obczyźnie i dzielił te same nie-ludzkie warunki życia, tak jest obecny nadal na wygnaniu i w wędrownym ludu do ziemi świętej. Taka, a nie inna wizja sanktuarium i Bożej obecności wynika z perspektywy, z jakiej patrzy autor: z wnętrza wspólnoty *gola* zebranej w Mezopotamii. P, choć pisze po niewoli, prawdopodobnie pisze stamtąd.

Choć można się spierać o interpretację poszczególnych wątków, wyjaśnianie piśmiennictwa P w kontekście historycznym jest uzasadnione. Autor kapłański tworzy w czasach być może najważniejszych dla judaizmu biblijnego

połowy świątyni Salomona i jest wyposażony w jej podstawowe sprzęty. Szerzej zob. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały*, 213–218.

⁷⁷³ D. Markl, *The Wilderness Sanctuary as the Archetype of Continuity between the Pre- and the Postexilic Temples of Jerusalem*, w: *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, 227–252.

przemian, co musi mieć i ma odbicie w tekście. Interpretacja okolicznościowa nie jest jednak najistotniejsza. Wielka etiologia świata, Izraela, świątyni i kultu, jaką stworzył autor P, nie funkcjonuje jedynie w ramach bieżących odniesień. Etiologia jest ważna ze względu na nią samą, dla zyskania poczucia, że człowiek rozumie świat i swoje miejsce w nim. Dopiero posiadając taką opowieść, Izrael może czuć się zakorzeniony w teraźniejszości jako lud Jhwh, mający chlubną przeszłość, do której zawsze będzie mógł się odwołać.

6. Komu Biblia zawdzięcza opowiadanie o potopie?

Kapłańska narracja w Pięcioksięgu została przeze mnie potraktowana jako seria paradygmatycznych zdarzeń w czasach pierwotnych, służąca rekonstrukcji wspólnoty powygnaniowej. To podejście pokazało, że intencją pisma P było m.in. dostarczenie podstaw ideowych i legislacyjnych dla odtworzenia życia narodu po niewoli w oparciu o sprawdzone i ponadczasowe Boże zasady. Wniosek, jaki wynika z tych badań, jest następujący: autor P pisze krótko po okresie niewoli, doświadczony życia na obczyźnie, i być może wciąż przebywając w Mezopotamii. W dwóch ostatnich punktach pokażę, jak istotny wpływ na jego dzieło miał ten właśnie kontekst historyczny, a więc bezpośredni kontakt z kulturą, nauką i literaturą Babilonii w trakcie niewoli i po niej. Na przykładzie opowiadania o potopie określe model tego wpływu jako „kapłańskie *mimesis*”.

Potwierdzeniem tezy o organicznym i bezpośrednim wpływie literatury mezopotamskiej na piśmiennictwo P są diachroniczne badania opowieści o potopie. Wiemy już, że składa się ona z dwóch warstw. Zgodnie z hipotezą dokumentów, traktuje się wersję kapłańską (P) jako redakcję wcześniejszego, jahwistycznego (J) czy niekapłańskiego opowiadania. W tym ujęciu autorem, który podarował Biblii literacką wersję tego mitu, byłby Jahwista. Tymczasem wiele wskazuje na to, że zawdzięczamy ją właśnie autorowi kapłańskiemu. To P wydaje się być twórcą hebrajskiej wersji opowieści o wielkiej powodzi i jej transmitterem na grunt Pisma Świętego. Jeśli tak jest, to siła wpływu piśmiennictwa P na kształt literatury biblijnej wykracza daleko poza sam Pięcioksiąg.

Stosunkowo niedawno obszerną pracę na temat analizy diachronicznej i synchronicznej opowiadania o potopie Rdz 6–9 opublikował Erich Bos-

shard-Nepustil⁷⁷⁴. Egzegeta wyróżnił w tekście kapłańską⁷⁷⁵ i niekapłańską⁷⁷⁶ warstwę literacką, ale nie przypisał ich do tradycyjnie rozumianych źródeł Pięcioksięgu. Wykazał, że opowiadanie o potopie ma tylko jedną źródłową i oryginalną warstwę, i jest to wersja kapłańska; natomiast warstwa niekapłańska jest późniejszym rozszerzeniem (*Fortschreibung*) o pewne uzupełnienia pochodzące z materiału nP (J)⁷⁷⁷. Dla przykładu, nakaz wejścia do arki w Rdz 7,1–4 (nP) bazuje na wcześniejszej kapłańskiej instrukcji budowy i wejścia do arki z Rdz 6,13–21 i uzupełnia ją. Bez wersji P fragment nP – niewspominający wcześniej o arce, a tu wprowadzający ją od razu z rodzajnikiem określonym – pozostaje niekompatybilny z tekstem. Podobnie jest w innych przypadkach, gdy egzegeta bada dublety i rozbieżności opowiadania pod kątem motywów, składni, słownictwa, użycia rodzajnika itd. Mądrościowy wstęp w Rdz 6,5–7 (wersja nP) przygotowuje do kapłańskiego opisu skażenia ziemi (6,11) poprzez zgodne z Rdz 2–3 wyobrażenie o złu głęboko zakorzenionym w sercu człowieka, które stało się powodem tego skażenia. Lapidarna wzmianka o życzliwości Boga względem Noego w Rdz 6,8 (wersja nP) jest niezrozumiała bez szerszej charakterystyki jego osoby (6,9 P) i stanowi wstęp do tego opisu; itd.⁷⁷⁸. Te i inne cechy opowiadania stają się zrozumiałe jedynie przy założeniu, że materiał nP jest późniejszym rozwinięciem pierwotnej wersji P. Taka hipoteza najlepiej, zdaniem Bossharda-Nepustila, objaśnia zarówno wysoki stopień spójności narracji, jak i fragmentaryczny charakter opowiadania czy widoczne ślady pracy redakcyjnej.

Według badacza, opowiadanie o Noem jest szczególnym literackim dziełem w ramach materiału kapłańskiego w Pięcioksięgu, gdyż to ono zintegrowało dwie epoki tradycji izraelskiej: prehistorię biblijną, która kończy się potopem, z epoką patriarchów, która rozpoczyna się od Bożego błogosławieństwa. Nie istnieje zatem wcześniejsza ciągła tradycja J, uzupełniona przez P. Jest odwrotnie, to oryginalna wersja P była następnie uzupełniana późnymi, mądrościowymi dodatkami redakcyjnymi. Egzegeta, badając recepcję opowiadania o Noem w Starym Testamencie, konkluduje, że zostało ono najprawdopodob-

⁷⁷⁴ E. Bosshard-Nepustil, *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6–9* (BWANT 165), Stuttgart: W. Kohlhammer 2005.

⁷⁷⁵ Rdz 6,9–22; 7,6.11.13–16a.17b–21.24; 8,1a.2a.3b–5.13a.14.15–19; 9,1–17.

⁷⁷⁶ Rdz 6,5–8; 7,1–5.9.10.12.16b–17a.22–23, 8,1b.2b–3a.6–12.13b.20–22.

⁷⁷⁷ E. Bosshard-Nepustil, *Vor uns die Sintflut*, 62–66.

⁷⁷⁸ Szerzej zob. tamże, 66–69.

niej skomponowane w Jerozolimie pod koniec VI wieku przed Chr. i stanowi najstarsze podanie o potopie w hebrajskiej Biblii. W świetle tych wniosków za najbardziej prawdopodobne uznaje to, że materiał nP stanowi redakcyjną interpretację źródła P i łączy tę opowieść z innymi tradycjami z Rdz 12–2 Krl. Pozałować jedynie można, że Bosshard-Nepustil nie wyciągnął dalszych wniosków z postawionej wiarygodnej tezy, iż opowiadanie o potopie trafiło do Biblii za sprawą autora kapłańskiego. Teza ta – istotna dla moich badań – oznacza nie tylko techniczną zmianę kolejności źródeł P i nP, ale znacznie więcej. Po pierwsze, P okazuje się nie naśladowcą, ale oryginalnym twórcą historii zbawienia w Pięcioksięgu. Po drugie, ujawnia się nie tylko jako gorliwy student literatury mezopotamskiej, ale i zwolennik przenoszenia jej toposów i schematów teologicznych na grunt religii starożytnego Izraela.

Teza, że w opowiadaniu o potopie pierwotna jest wersja kapłańska, a nP stanowi jej późniejsze rozszerzenie, nie jest nowa. Już w 1994 roku znakomity egzegeta Pięcioksięgu Jean-Louis Ska twierdził, że warstwa J w tym tekście jest wtórna i późniejsza niż P⁷⁷⁹. Wykazywał, że większość narracji o potopie należy do P i to jego historia została następnie uzupełniona w kilku miejscach przez późniejszy materiał J. W perykopie warstwa P zajmuje wyraźnie pozycję uprzywilejowaną. Egzegeta wylicza luki w wersji nP: brak instrukcji co do budowy arki, brak opisu przybierania wód potopu, brak opisu wysychającej ziemi, wreszcie brak opisu wyjścia z arki. Wobec tego wersja ta nie może być uważana za niezależne opowiadanie: „This proves sufficiently that a J account of the flood parallel to P's does not exist”⁷⁸⁰. Ska przytacza też znaną konstatację, że rozróżnienie terminów czyste–nieczyste w nP zakłada kult rozwinięty w aspekcie czystości legalnej i znane jest w Pięcioksięgu tylko w tekstach późnego D oraz w P. To wszystko każe lokować materiał J nie przed źródłem kapłańskim, ale po nim. Podsumowuje: „The J source in Genesis 6–9 is a series of late fragments, and not an independent account, complete and earlier than the P source”⁷⁸¹.

⁷⁷⁹ J.-L. Ska, *El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores*, „Estudios Bíblicos” 52 (1994) 37–62.

⁷⁸⁰ Tamże, 52.

⁷⁸¹ Tamże, 60. Tezę tę podtrzymuje w całości także w swoim artykule z 2009 roku: „J material in the Flood story is not an independent narrative but no more than a set of late fragmentary additions to the Priestly writer's work”; J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, zwł. rozdział 1: „The Story of the Flood. A Priestly Writer and Some Later Editorial Fragments”, s. 1–22.

Taką samą konkluzję przedstawił cztery lata później Gordon Wenham, który uważa Jahwistę za ostatecznego redaktora prehistorii biblijnej i przyjmuje P jako tekst pierwotny i podstawowy: „J never contained a full account of the flood: it merely supplemented P in few points”⁷⁸². Te wnioski są równie klarowne dla innego znakomitego badacza Pięcioksięgu, Josepha Blenkinsoppa, dla którego zależne J jest rozwinięciem niezależnej wersji P⁷⁸³. Do argumentacji poprzedników dodaje on m.in. spostrzeżenie, że gdyby ostatnim redaktorem tego tekstu był ktoś ze szkoły P, to nie zostawiałby podziału na czyste i nieczyste oraz notki o złożeniu ofiary przez Noego; P wyraźnie unika stosowania swych rozstrzygnięć kultycznych dla czasów przed exodusem.

Podobnie uważa Norman Whybray, dla którego nieścisłości w tej perykopie są zbyt małe, by postulować istnienie dwóch równoległych i niezależnych tradycji; źródło jest jedno i jest nim pismo P⁷⁸⁴. Po nich tezę tę przyjęli inni badacze, jak Reinhard Kratz⁷⁸⁵ czy Samuel Shaviv⁷⁸⁶, gdyż ich zdaniem lepiej wyjaśnia złożoność materiału w opowiadaniu o potopie oraz relacje między dwoma warstwami tekstu i umożliwia rezygnację z kłopotliwej funkcji ostatecznego redaktora. Bibliści powtarzają też inne znane argumenty za fragmentarycznym i późnym charakterem materiału nP w Rdz 6–9, jak fakt, że zawiera on późne (np. mądrościowe) słownictwo i tematy⁷⁸⁷. Charakterystyczne jest stwierdzenie Clausa Westermanna w jego klasycznym trzypięciotomowym komentarzu do Genesis. Egzegeta, choć pracuje na klasycznej hipotezie dokumentów, pisząc o potopie, ze zdziwieniem zauważa: „At first glance it is clear that ... J has been worked into the basic P document”⁷⁸⁸. Z kolei Bill Arnold w szczegółowej ana-

⁷⁸² G.J. Wenham, *The Priority of P*, 251.

⁷⁸³ J. Blenkinsopp, *The Pentateuch*, 54n; tenże, *P and J in Genesis 1–11. An Alternative Hypothesis*, w: *Fortunate the Eyes That See. Essays in Honor of David Noel Freedman*, red. A.B. Beck i in., Michigan: Grand Rapids 1995, 1–15.

⁷⁸⁴ R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study* (JSOTSup 53), Sheffield: Sheffield Academic Press 1987, 86–87.

⁷⁸⁵ R.G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UBT 2157), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 269n.

⁷⁸⁶ S. Shaviv, *The Polytheistic Origins*: „J here may have been later than P, and it may have been composed as supplements to P during the Second Temple period” (s. 527).

⁷⁸⁷ Jak wyrażenie *יצר ה'רע*, przypisywane najczęściej do warstwy post-P, zob. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch*, 65; J.-L. Ska, *El relato del diluvio*, 52n; E. Otto, *Dienachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus*, w: *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation*, red. M. Vervenne, Louvain: Louvain University/Peeters 1996, 61–111; B.M. Levinson, *A Post-Priestly Harmonization in the Flood Narrative*, 121 i tabela na s. 122.

⁷⁸⁸ C. Westermann, *Genesis 1–11*, 533.

lizie napięć wewnątrz opowiadania wysuwa tezę, że pierwotny jest tekst P, a redaktorem odpowiedzialnym za jego ostateczny kształt jest nie J, ale H⁷⁸⁹.

Do powyższych spostrzeżeń egzegetów można dodać kolejne. Jeśli redaktor dysponował dwoma tradycjami o potopie, jak zakłada się w klasycznej hipotezie J i P, do dlaczego nie zestawił ich obok siebie? We wszystkich innych przypadkach, gdy w Pięcioksięgu mamy do czynienia z dubletem, redaktor umieszcza obok siebie teksty różnych tradycji i ani powtórzenia, ani sprzeczności, ani długość nie stanowią w tym synoptycznym zestawieniu przeszkody. Tu natomiast decyduje się na zredagowanie dwóch opowiadań w jedno? Wydaje się, że takiej decyzji nie było, gdyż nie było dwóch wersji; wersja nP jest zbyt „dziurawa”, by stanowić stabilną konstrukcję narracyjną. Raczej jest uzupełnieniem P. Drugie spostrzeżenie dotyczy pytania, w jaki sposób autor, dodając jedynie znikomą liczbę wstawek redaktorskich, przepracował dwie różne kompletne literackie narracje tak, że uzyskał obecną formę. Poza tym, skoro to tradycja P jest bardziej zainteresowana ofiarami czystymi i nieczystymi, dlaczego rozróżnienia te pojawiają się w nP? Klasyczna odpowiedź na to pytanie wskazuje, że P nie wymaga wykluczania zwierząt na przedmożeszowym etapie historii zbawienia⁷⁹⁰. Ale skoro uzupełniać miał P, to dlaczego jako drugi autor wstawił do opowiadania wersję, w której istnieje już podział na zwierzęta czyste i nieczyste? Przeciw klasycznemu, czyli zgodnemu z hipotezą źródeł, podejściu do perykopy o potopie świadczy też niemal całkowite milczenie egzegetów na temat redakcji tego tekstu. W znakomitej większości podręczników, introdukcji i komentarzy cały korpus Rdz 6–9 został podzielony pomiędzy dwa źródła i rzadko który badacz wskazuje konkretne wersety redakcyjne. A przecież w analizie źródeł rola redaktora jest nie mniej ważna niż rola samych tradycji. Nie mamy w Pięcioksięgu jedynie źródeł, ale zredagowane źródła. Większość klasycznych egzegetów zachowuje się jednak, jakby

⁷⁸⁹ B.T. Arnold, *The Holiness Redaction of the Flood Narrative (Genesis 6:9–9:29)*, w: *Windows to the Ancient World of the Hebrew Bible. Essays in Honor of Samuel Greengus*, red. B.T. Arnold, N.L. Erickson, J.H. Walton, Winona Lake: Eisenbrauns 2014, 13–40. Egzegeta w swym komentarzu do Genesis proponuje szerszą, niż się zazwyczaj przyjmuje, redakcję H Księgi Rodzaju przy wykorzystaniu materiałów kapłańskich i niekapłańskich; zob. B.T. Arnold, *Genesis*, 12–18. Podobnie w najnowszych artykułach: B.T. Arnold, *The Holiness Redaction of the Primeval History*, ZAW 129 (2017) 483–500 oraz tenże, *The Holiness Redaction of the Abrahamic Covenant (Genesis 17)*, w: *Partners with God. Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney*, red. S.L. Birdsong, S. Frolov, Claremont: Claremont Press 2017, 51–62.

⁷⁹⁰ Tak np. C. Westermann, *Genesis 1–11*, 396.

w perykopie nie było redakcji, a jedynie gołe źródła; ewentualne uwagi co do pracy redaktora ograniczają się do pochwalenia go⁷⁹¹. Wreszcie analiza Księgi Ezechiela i jej bezpośrednich nawiązań do opowiadania o potopie wskazuje, że jej autor podejmuje słownictwo i obrazy jedynie z warstwy P tego tekstu. Nie pojawiają się żadne nawiązania do warstwy nP⁷⁹². Te i inne spostrzeżenia sprawiają, że klasyczna kolejność warstw podporządkowana hipotezie dokumentów JEDP okazuje się nie do utrzymania. Wniosek, że topos potopu jest autorskim wkładem P do Biblii, zyskuje mocne potwierdzenie i wydaje się nieunikniony.

Ostatnio pracę ukazującą słabości klasycznej metody diachronicznej w podejściu do Rdz 6–9 opublikował biblista i hebraista David Clines⁷⁹³. Autor włącza się w krytykę rozróżniania tu dwóch tradycji. Utrwalone w egzegezie wydobywanie z tej perykopy niezależnych źródeł J i P jako dwóch odrębnych opowiadań nie zdaje ostatecznie egzaminu. Clines podkreśla istotną a pomijaną pracę redaktora, czyniąc z niego prawdziwego autora:

I suggest that a focus on the redactor's work (usually elided from discussions of source analysis) tends to call into question an analysis of sources, and to turn the redactor into an author in his own right⁷⁹⁴.

To zmienione podejście badaczy do kwestii diachronii w Rdz 6–9 zaowocowało wieloma współczesnymi obszernymi monografiami na temat prehistorii biblijnej, gdzie wykazuje się szeroko, że cała niekapłańska wersja Rdz 1–11, a w niej opis potopu, jest pokapłańska⁷⁹⁵. David Carr w swojej analizie tekstów

⁷⁹¹ Tak np. G. von Rad, analizując najpierw P, potem J, nie zostawiając miejsca na pracę redakcyjną.

⁷⁹² R. Lewitt Kohn, *A Prophet like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Torah*, ZAW 114 (2002) 236–254; taż, *A New Heart and a New Soul. Ezekiel, the Exile and the Torah* (JSOTSup 358), Sheffield: Sheffield Academic Press 2002, 109–117.

⁷⁹³ D.J.A. Clines, *Putting Source Criticism in its Place. The Flood Story as a Test Case*, w: *Biblical Interpretation and Method. Essays in Honour of John Barton*, red. K.J. Dell, P.M. Joyce, Oxford: Oxford University Press 2013, 3–15.

⁷⁹⁴ Tamże, 10.

⁷⁹⁵ Zob. takie prace, jak: M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26* (BZAW 265), Berlin/New York: de Gruyter 1998; E. Bosshard-Nepustil, *Vor uns die Sintflut*; A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11)* (ATANT 86), Zürich: Theologischer Verlag 2006; M. Arneht, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt. Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte* (FRLANT 217), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

post-P z 2016 roku zauważa, że najnowsze hipotezy o pokapłańskim charakterze nP (J) w prehistorii biblijnej wspierane są podobnymi argumentami, jakie niegdyś dotyczyły tezy odwrotnej: że materiał P jest uzupełnieniem i redakcją materiału J. Różnica polega na tym, że materiałowi nP brakuje tych istotnych cech, które czyniłyby go samodzielnym. Ponieważ jest on niekompletny, wyjaśnia się znacznie lepiej jako uzupełniające dodatki do kapłańskich dubletów w narracji niż jako oryginalnie spójne źródło Pięcioksięgu⁷⁹⁶. Najnowsze studia nad warstwą nP w prehistorii biblijnej (np. Arneith, Bosshard-Nepustil, Schüle) dość zgodnie pokazują, jak poszczególne fragmenty tego materiału zakładają i odpowiadają na warstwę kapłańską. Niekapłańska wersja stworzenia człowieka i ogrodu Eden jest rozwinięciem Rdz 1, niekapłańska wersja potopu jest reakcją na opowiadanie P, a fragmenty J w tablicy narodów są późnymi, pokapłańskimi rozwinięciami kapłańskiej struktury⁷⁹⁷. Imiona własne z prehistorii biblijnej (Adam, Ewa, Kain, Abel, Henoch) i motywy z nimi związane (jak drzewo poznania dobra i zła czy rajski wąż) pojawiają się jedynie w najpóźniejszych księgach Starego Testamentu (tych powstałych w czasach hellenistycznych) oraz w Nowym Testamencie⁷⁹⁸. Teksty biblijne z czasów perskich i wcześniejsze nie znają ani tych postaci, ani związanych z nimi wątków. Nie zna ich także autor kapłański. Wiele więc wskazuje na to, że Rdz 1–11 jako całość jest późną kompozycją, najprawdopodobniej nieobecną jeszcze w Torze, którą ogłaszał kapłan Ezdrasz w V wieku przed Chr. (zob. Neh 8).

Jeśli te wnioski są poprawne, to pisarz kapłański okazuje się twórcą istotnych treści Pięcioksięgu: odpowiada za włączenie do biblijnej historii zbawienia epizodu potopu, połączenie go ze stworzeniem i opowieściami o patriarchach przez obramowanie odpowiednimi genealogiami z Rdz 5 i Rdz 10 oraz, patrząc szerzej, połączenie prehistorii z dziejami patriarchów za pomocą schematu stworzenie – upadek – nowe stworzenie. Autor P jest też twórcą dziejów przymierzy z Bogiem, przez wprowadzenie przymierza Noachickiego i Abrahamowego (wersja nP o przymierzu z Abrahamem z Rdz 15 jest przez *gros* badaczy traktowana jako post-P). Kapłańskie opowiadanie o potopie niech więc będzie przykładem ciągle niedoszacowanego wkładu P w treść

2007; A. Schule, *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)* (Zürcher Bibelkommentare AT 1.1), Zurich: Theologischer Verlag 2009.

⁷⁹⁶ D. Carr, *Strong and Weak Cases*, 30n.

⁷⁹⁷ Tamże, 31.

⁷⁹⁸ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Primeval History in the Persian Period?*, SJOT 21 (2007) 106–126.

i strukturę Pięcioksięgu oraz zachętą do dalszych studiów nad tą niezwykle kompozycją literacką i teologiczną. Wreszcie przekonanie o pierwszeństwie warstwy P w Rdz 6–9 prowadzi do ostatniej tezy mojej pracy: o metodycznym, a nie przypadkowym charakterze wykorzystania literatury mezopotamskiej w twórczości autora kapłańskiego.

7. *Mimesis* jako metoda kompozycji kapłańskiego dzieła

Mimesis to zasada twórczego naśladownictwa. Naśladowana może być natura, dzieła mistrzów czy wzorce kulturowe. W piśmie kapłańskim dotyczy ona głównie wizji świata oraz koncepcji religijnych i kulturowych Mezopotamii, a zupełnie szczególnie formę przybiera w przypadku podania o potopie.

Tabliczka XI eposu o Gilgameszu opowiada o losach człowieka imieniem Utnapisztim, króla miasta Szuruppak. Władca ten, ostrzeżony przez boga Ea o zbliżającym się potopie, zbudował statek, na którym pomieścił swoją rodzinę i dobytek oraz rośliny i zwierzęta wszystkich gatunków. Wiele miejsca w opowiadaniu zajmuje opis budowy arki i jej wyposażenia. Po zalaniu ziemi przez wody potopu statek zatrzymał się na górze Nisir. Po siedmiu dniach Utnapisztim wypuścił gołębia, który powrócił wyczerpany, nie mogąc znaleźć suchego miejsca na spoczynek. Podobnie było z jaskółką. Dopiero wypuszczony kruk znalazł ląd („jadł, grzebał, fruwał i nie powrócił”). Przybiwszy do brzegu, Utnapisztim złożył ofiary, wypuścił wszystkie zwierzęta i zasadził rośliny. Po potopie bogowie żałowali zniszczenia, którego się dopuścili, dlatego obdarzyli Utnapisztima i jego żonę nieśmiertelnością. Małżeństwo dało początek popopowemu rodzajowi ludzkiemu⁷⁹⁹.

Inna wersja tego opowiadania, czyli epos *Atrahasis*, opisuje czasy, „gdy bogowie byli (także jeszcze) ludźmi”. Grupa bóstw zwanych Igigu, zobowiązana do ciężkich prac przy kanałach i rzekach, zbuntowała się. Wówczas bogowie stworzyli ludzi, którzy mieli przejąć znaczną część prac Igigu. Przyczyną decyzji o potopie stał się „tumult” czyniony przez gwałtownie rozmnażającą się ludzkość (chodzi prawdopodobnie o jakiś rodzaj niesubordynacji wobec bogów). Najpierw naczelny bóg Enlil postanowił zmniejszyć jej liczebność,

⁷⁹⁹ Szczegółową analizę podobieństw eposu o Gilgameszu i opowiadania biblijnego z wnioskami zob. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago: University of Chicago Press 1963, 224–260.

zsyłając kolejne plagi. Klęski choroby, suszy i głodu nie zdołały jednak zgładzić rasy ludzkiej, więc Enlil rozkazał bogom wywołać potop, aby zetrzeć ją z powierzchni ziemi, i związał ich przysięgą dotrzymania sekretu. Jednakże bóg Ea (według innej wersji mitu Enki) uciekł się do podstępu i ostrzegł oddanego mu króla Szuruppak, Atrahasisa, o nadciągającym kataklizmie. Nakazał mu zbudowanie statku, który ocali mu życie. Atrahasis posłusznie zbudował łódź i schronił się w niej wraz z rodziną i kilkoma przyjaciółmi w chwili rozpoczęcia potopu. Wszyscy inni ludzie zginęli podczas powodzi i bogom rychło zabrakło zaopatrzenia płynącego z ich pracy. Po siedmiu dniach potop ustąpił i Atrahasis wyszedł na ląd, by złożyć bogom ofiarę. Ci zmienili więc decyzję i pozwolili, aby ludzka cywilizacja trwała nadal, ograniczając jednak jej liczebność poprzez śmiertelność noworodków oraz bezpłodność⁸⁰⁰.

Istnieje jeszcze kilka wersji tego mezopotamskiego mitu. Najstarszą i zachowaną jedynie fragmentarycznie jest sumeryjska opowieść o Ziusudrze, władcy i kapłanie miasta Szuruppak, w której schemat jest taki sam jak w pozostałych⁸⁰¹. Inną, spisaną po grecku przez babilońskiego kapłana żyjącego na przełomie IV i III wieku przed Chr. w Babilonie, jest *Babyloniaka*, w której występuje Ksisutros (grecka wersja imienia Ziusudra)⁸⁰². Kolejną odsłonę stanowi opowiadanie o Noem, jakie znajdujemy w Biblii. Mezopotamski mit o potopie był w Babilonii szeroko rozpowszechniony, jakaś jego spisana wersja znana też była autorowi kapłańskiemu.

Różne wersje opowiadania o potopie są do siebie podobne, zarówno jeśli chodzi o szczegóły, jak i układ treści. Kataklizm jest zawsze decyzją jednego, najczęściej naczelnego bóstwa (lub grona bóstw) i wynikiem jego gniewu, Niezgoda pozostałych lub zmiana decyzji któregoś z nich powoduje powiadomienie wybrańca o potopie. Bóstwo to nakazuje mu budowę statku-schronienia.

⁸⁰⁰ Szczegółową analizę podobieństw eposu i opowiadania biblijnego z wnioskami zob. T. Frymer-Kensky, *The Atrahasis Epic and Its Significance for Our Understanding of Genesis 1–9*, BA 40 (1977) 147–155.

⁸⁰¹ Tekst opowiadania zob. ANET 42–44.

⁸⁰² S.M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus* (SANE 1/5) Malibu: Undena Publications 1978; G.P. Verbrughe, J.M. Wickersham, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1996; J. Haubold i in. (red.), *The World of Berossos. Proceedings of the 4th International Colloquium on "The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions"*, Hatfield College, Durham 7th–9th July 2010 (Classica et Orientalia 5), Wiesbaden: Harrassowitz 2013.

Niekiedy pojawiają się szczegółowe wskazówki co do konstrukcji arki. Dalej jest nakaz wejścia do arki i zabrania zwierząt oraz opis przebiegu potopu, który zawsze skutkuje zniszczeniem całego życia ludzkiego na ziemi. Po wysłaniu ptaków dla sprawdzenia, czy woda opadła, arka zatrzymuje się na górze i pasażerowie wychodzą na nową ziemię. Niemal zawsze też występuje zapewnienie bóstwa o niepowtórzeniu się kataklizmu na taką skalę. Powtarza się też motyw nieskuteczności kary zagłady: po potopie ludzkość powraca do swego złego zachowania. Zasadniczymi różnicami są głównie: boska motywacja zesłania potopu⁸⁰³, wykorzystanie opowieści w szerszej perspektywie dzieła literackiego oraz szczegóły, takie jak imiona bohaterów, wymiary arki czy długość trwania powodzi. Analiza wspólnych i różniących cech została przedstawiona przez Martina Westa⁸⁰⁴ oraz Norman Cohena⁸⁰⁵. W Polsce szerzej na temat pozabiblijnych podań o potopie i porównania ich z opowiadaniem biblijnym pisała m.in. Anna Świderkówna⁸⁰⁶, a ostatnio tłumaczenie eposu o Gilgameszu wraz z komentarzem opublikował Antoni Tronina⁸⁰⁷. Największe podobieństwo, nawet co do detali, biblijna opowieść wykazuje właśnie z tym utworem, natomiast gdy uwzględnimy całą kapłańską prehistorię i jej logikę, bliskim odpowiednikiem jest *Atrahasis*. Autor kapłański był pod silnym wpływem literatury wysoko rozwiniętej kultury Mezopotamii. Prawdopodobnie odwiedzał babilońskie świątynie i miał kontakt ze swoimi odpowiednikami, personelem świątynnym, śledząc uważnie ich działalność i pisma – pragnąc stworzyć dzieło alternatywne i w pewnej mierze konkurencyjne.

Choć podobieństwo niektórych elementów opowiadania biblijnego do jego literackich poprzedników z Mezopotamii jest uderzające, inne nie wydają się prostym czy bezpośrednim zapożyczeniem. Można wskazać kilka strategii takich zapożyczeń przez młodsze i słabsze lokalne kultury – jak kultura izraelska wobec mezopotamskiej: 1) przejście, 2) twórcza imitacja, 3) odwrócenie⁸⁰⁸.

⁸⁰³ Od kaprysu bogów, przez nadmierny przyrost i rozprzestrzenianie się ludzi, czynione przez nich zamieszanie i hałas, zakłócający spokój bogów, po naganne moralnie postępowanie.

⁸⁰⁴ M.L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Oxford University Press 1997, 490–493.

⁸⁰⁵ N. Cohen, *Noah's Flood. The Genesis Story in Western Thought*, New Haven: Yale University Press 1996, zvl. 41–124.

⁸⁰⁶ A. Świderkówna, *Biblijny i niebiblijny potop*, Tyniec: Wydawnictwo oo. Benedyktynów 2003.

⁸⁰⁷ A. Tronina, *Epos o Gilgameszu (sa naqba imuru)*, Mogilany: The Enigma Press 2017.

⁸⁰⁸ R. Hendel, *Genesis 1–11 and Its Mesopotamian Problem*, 23–36.

W P nie mamy do czynienia ze ścisłą zależnością literacką, ale z samodzielnym podjęciem mitycznej tradycji i przekazaniem jej w oryginalny sposób. Porównanie tych podań nie tylko dostarcza dowodów na szerszy kontekst kulturowy biblijnej powieści, ale daje także podstawę do poszukiwania specyficznych zainteresowań autorów. Z jednej strony wskazuje się na podobieństwa, odbijające wspólne starożytnym idee i koncepcje, z drugiej uwypukla się różnice, pokazujące specyfikę myślenia poszczególnych twórców. Zarówno jedno, jak i drugie dostarczają bogatego materiału do studiów na koncepcją danego tekstu.

Choć kapłańską imitację eposu o potopie i szerzej wzorców kultury mezopotamskiej można określić różnie – aluzja, wpływ, echo, wykorzystanie, odwzorowanie, odtwarzanie itp. – to trafne wydaje się określenie *mimesis*, w znaczeniu procesu twórczego, a nie odtwórczego naśladowania. Studia kilku ostatnich dekad pokazały, że dorobek intelektualny i religijny starożytnego Izraela i Judy znajdował się pod znaczącym wpływem Asyrii, Babilonii, Persji, a czasem i Grecji. P wydaje się odzwierciedlać wpływ kultury babilońskiej i imperialnej ideologii perskiej. Jego zbiór tekstów o prehistorii Izraela jest kształtowany na wzór literatury mezopotamskiej i w wyraźnej reakcji na nią. Kenton Sparks określa to emulacją, czyli procesem naśladowania kultury dominującej przez kulturę podległą lub zagrożoną przez nią. Jego zdaniem, właśnie to zjawisko najlepiej wyjaśnia liczne w P odwołania do religii i kultury mezopotamskiej⁸⁰⁹. Autor kapłański adaptuje do własnej wizji historii stworzenia i zbawienia nie tylko liczne motywy słynnego eposu *Enuma Elisz*, czyli babilońskiej kosmogonii, ale wręcz jego zasadniczy scenariusz⁸¹⁰. Dalej dostosowuje i przerabowuje babilońskie święto Akitu, jego temat, mit recytowany podczas święta i rytuały z nim związane. Wreszcie wykorzystuje i przekształca dla swoich celów drugi największy mezopotamski epos, *Gilgamesz*, z jego motywem ogólnoswiatowego potopu. Niektóre wyraźne analogie między literaturą kapłańską a mezopotamską wskazałem w Rdz 1, Rdz 6–9, Rdz 10n, Wj 7–11, Wj 13–14, Wj 25–40, a także w kapłańskim schemacie: stworzenie

⁸⁰⁹ K.L. Sparks, 'Enūma Elish', 625–648.

⁸¹⁰ Poemat *Enuma Elisz* mówi o siedmiu dniach w schemacie 6 + 1, a jego przebieg jest następujący: duch boży i kosmiczna materia koegzystują ze sobą; pierwotny chaos (Tiamat owija ciemności) oraz przedstworczy wiatr; oddzielenie nieba od ziemi (stworzenie firmamentu i suchego lądu); stworzenie planet i gwiazd, nadanie im funkcji wyznaczania dni, nocy i lat, stworzenie drzew i traw, stworzenie zwierząt i ryb; uformowanie człowieka przez Marduka z krwi Kingu; na końcu bogowie odpoczywają i świętują.

– zwycięstwo – budowa sanktuarium. Porządek i struktura stworzenia, przedstworczy wiatr/duch, idea porządkowania świata przez podział, koncepcja obrazu Bożego, spoczynek bóstwa, epizod potopu, ukazanie go jako nowego stworzenia, stylizacja arki na pływające sanktuarium, łuk Boga wojownika, lista patriarchów od Adama do Noego naśladująca mezopotamskie listy królów, koncepcja magów w historii plag, obraz przejścia przez morze, topografia i kosmologia przybytku, jego wyobrażenie jako *imago mundi*, funkcja arki świadectwa, rozumienie obecności Bożej, odwzorowanie nieba, postacie cherubów itd. – to wybrane elementy obecne w źródle P i dobrze poświadczone w piśmiennictwie Babilonii. Do tego można dodać inne teksty P czy post-P, jak Kpł 16 i *jom kippur* w zestawieniu z mezopotamskim rytym *kuppuru*. Każde z tych opowiadań zasługuje na osobne omówienie pod kątem zakresu i metody kapłańskiego *mimesis*, analiza taka wykracza jednak poza ramy tej książki.

Na podstawie interpretacji piśmiennictwa P w tym kontekście nie można powiedzieć, że autor czyni jedynie dalekie nawiązania czy przypadkowe aluzje do motywów znanych ze Wschodu. Te nawiązania są organiczne i głębokie. Większość z wyżej wymienionych zależności nie jest bynajmniej nowym odkryciem w biblistyce, jednak dopiero ich zestawienie pokazuje wyraźną metodę działania. Autor P rozmyślnie i konsekwentnie korzysta z tradycji kapłańskiej i pisarstwa kapłańskiego Mezopotamii, w takim bowiem klimacie kształtowało się zarówno święto Akitu, jego ryty, jak i epos *Enuma Elisz*. Żydowski kapłan zaznajomiony z pokrewną zawodowo tradycją adaptuje wybrane jej formy i wzorce jako własne. Jego *mimesis* nie ma charakteru wyłącznie polemicznego, jak często analogie międzykulturowe w Pięcioksięgu interpretują bibliści⁸¹¹. Polemika jest mniej zauważalna niż owocne czerpanie z osiągnięć nauki i kultury mezopotamskiej. Jedną z motywacji autora mogło być stworzenie dla Żydów odpowiednika kapłańskiej tradycji Mezopotamii. P w celowy i przemyślany sposób zdaje się kreować tradycję izraelską – jej pradzieje i instytucje – jako atrakcyjną alternatywę dla rozpowszechnionego piśmiennictwa religijnego wielkiej kultury Babilonu.

Co nie bez znaczenia, P nie jest odosobniony w stosowaniu *mimesis*. Inne kultury imitują te same teksty mezopotamskie, co dobrze widać w ugaryckim naśladowaniu eposu o Gilgameszu, asyryjskim wykorzystaniu *Enuma Elisz*

⁸¹¹ Zbieżny z tym wnioskiem jest pogląd Jana Gertza wyrażony w artykule *Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?*, ZThK 106 (2009) 137–155.

czy perskim przyswojeniu rytuałów święta Akitu. P nie jest jedynym autorem, którego dotyczy zjawisko emulacji wobec dominującej kultury Mezopotamii; inne podbite ludy wykazują tę samą tendencję (tu wskazuje na kultury Egiptu, Hatti, Persji i Lewantu)⁸¹². Zdaniem Sparksa, celem kapłańskiej emulacji mogło być pragnienie, by obdarzyć Izraela i religię żydowską tym samym nimbem starożytności i powagi, jaki nosiła wielka spuścizna tradycji mezopotamskiej. P emuluje, gdyż szuka dla siebie legitymizacji i autorytatywności za pomocą imitacji prastarej cywilizacji⁸¹³. Biblia hebrajska przyznaje między wierszami, że Izrael był stosunkowo późnym dzieckiem ówczesnego Bliskiego Wschodu. Napotkane tradycje były starożytne już dla autorów biblijnych. Według przekazów, pierwsza era ludzkiej cywilizacji związana była z rejonami dolnej Mezopotamii. Zgodnie z pamięcią zbiorową, tam nastąpiło przejście ludzi od natury do kultury. Również Izrael swoje początki związał z tym miejscem.

Autor kapłański wykazuje się dobrą znajomością nauki, kosmologii i teologii babilońskiej. Pochodził najprawdopodobniej z kręgów elity wygnanej do Babilonii. Tam, w tym wielkim ośrodku nauki, myśli i kultury, studiował, poznawał literaturę, obserwował i analizował, tworząc koncepcje, które później staną się częścią jego dzieła. Finalizował je już po niewoli, w kontekście zmieniającej się polityki imperialnej. Być może pisał do wspólnoty izraelskiej w Mezopotamii, by dać jej atrakcyjną rodzimą alternatywę dla tamtejszych wierzeń i instytucji oraz by wzmocnić żydowską tożsamość religijną i narodową (obrzezanie, szabat czy wybór Izraela to wyraz potrzeby odróżnienia się od innych). Druga możliwość jest taka, że ludność Judei, którą diaspora na Wschodzie była żywo zainteresowana, była w jego mniemaniu tak osłabiona populacyjnie, ekonomicznie, intelektualnie i religijnie, że pilnie potrzebowała ukonstytuowania swej religijnej niepowtarzalności. A jeszcze bardziej prawdopodobne jest to, że autor P bierze pod uwagę obie grupy i obie sytuacje, wobec czego komponuje zbiór tradycji podstawowych dla rekonstrukcji wspólnoty wiary nazwanej później judaizmem biblijnym.

⁸¹² K.L. Sparks, *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible*, Peabody: Hendrickson 2005, zwł. 25–55, 230, 233, 391.

⁸¹³ Tenże, 'Enūma Elish', 642.



Zakończenie

Studia nad pismem kapłańskim w Pięcioksięgu rozpocząłem wiele lat temu od przekonania zgodnego z klasyczną hipotezą dokumentów o najmłodszym i wtórnym charakterze tego materiału w stosunku do starszych, oryginalnych źródeł i tradycji. Wieńczę je – a istotnym ich podsumowaniem jest ta książka i cykl artykułów o Księdze Kapłańskiej – z przekonaniem o wielce oryginalnym i znaczącym wkładzie P w powstanie i kształt Pięcioksięgu oraz w jego teologię i historię zbawienia. Szkoła, którą zainicjował autor P, odpowiada za ponad dwie trzecie objętości Pentateuchu, ale od ilości ważniejsza jest jakość: tradycja kapłańska w istotny sposób ukształtowała teologię i przesłanie Tory, kładąc fundament pod judaizm i tworząc podstawę dla dwóch kolejnych wielkich systemów monoteistycznych, jakimi są chrześcijaństwo i islam.

Przemóżne jest wrażenie, że autor kapłański był jednym z tych Żydów, którzy należeli do inteligenckiej grupy *gola* w Babilonii, mającej żywy i niełękliwy kontakt z bogatą kulturą Bliskiego Wschodu. Pochodząc z rodziny kapłańskiej, wychował się i uformował na opowiadaniach o Bogu Jhwh, po czym wykorzystał swe pochodzenie, wykształcenie, wiedzę i doświadczenie, by umocnić, a częściowo też stworzyć podwaliny pod integralność Izraela jako narodu i tożsamość Żydów jako ludu Jhwh. Niewola babilońska sprzyjała, wręcz zmuszała do przemyślenia na nowo podstaw własnej religijności. Jeśli życie Izraela miało być ułożone po niewoli na nowo, w oparciu o sprawdzone

i ponadczasowe Boże zasady, to dla rodziny kapłańskiej Aaronidów nie było pewniejszego miejsca na poszukiwanie i identyfikację owych zasad niż to, co było „na początku”. Dlatego autor P nie sięgnął do niedawnej historii narodu, ale do czasów starożytnych bohaterów. W obliczu niepewności historii odnalazł pewność Bożej woli w stwórczym i zbawczym działaniu Boga u początków świata i Izraela.

W wielkim projekcie tworzenia zrębów Tory skorzystał ze starszych, choć fragmentarycznych tradycji narodowych. Znał podania o Jakubie jako podróżniku i przodku pokoleń z północy, jednak bez cyklu Józefa z Rdz 37–50; znał postać Abrahama jako popularnego na południu lokalnego świętego związanego z Hebronem; znał tradycję exodusu (jeśli połączoną z patriarchami, to tylko w opowiadaniach, nie literacko); znał meandry historii świątyni jerozolimskiej oraz przepisy rytualne i prawne, jako rodzaj odziedziczonej ezoterycznej wiedzy zawodowej; znał wkład religijny w wiarę narodu klasycznych proroków, jak Jeremiasz; znał wreszcie kulturę mezopotamską oraz jej najistotniejsze tradycje i przekazy. Wszystko to stało się plastycznym materiałem dla jego nowatorskiej i twórczej refleksji teologicznej i pracy pisarskiej. Tradycje izraelskie autor P ubogacił o liczne wątki i topoty babilońskie, które miały dać kompozycji aurę starożytności i świetności, a także wiarygodność, jaką cieszyły się religijne przekazy Wschodu. Jednocześnie w ich wykorzystaniu zmanifestował głębokie przekonanie o jedności Boga Jhwh oraz Jego pełnej kontroli nad światem. W swoim wielkim projekcie pisarskim zamierzał bowiem przedstawić własny system jako nadrzędny nie tylko w wewnętrznej polemice ugrupowań izraelskich o kształt religii jahwistycznej, ale i wobec religii ościennych.

Dla pisarza kapłańskiego historia nie rozpoczyna się w Egipcie, ale w akcie kreacji świata. Autor opracował podstawy teologii stworzenia i zręby prehistorii biblijnej, którą umieścił na początku i potraktował jako paradygmatyczne działanie Boga, powtarzane później w historii zbawienia. Dzięki genealogiom połączył prehistorię z dziejami patriarchów, umieszczając na ich czele Abrahama i wiążąc jego korzenie z dolną Mezopotamią. Wreszcie wykonał być może najbardziej znaczącą dla Pięcioksięgu pracę w postaci uważnego zredagowania tradycji o patriarchach z dziejami exodusu i Synaju przez wprowadzenie etapów objawiania się Boga, systematyczne łączenie teologii Księgi Rodzaju z teologią Księgi Wyjścia oraz serię edytorskich „zszywek”. Cała ta praca koncepcyjna ma olbrzymie znaczenie dla formy, treści i przesłania Pentateuchu.

Odtąd kolejne szkoły i tradycje w Izraelu będą podążać wytyczoną przez P sieżką opowiadania o światowych i własnych dziejach.

Ich pierwszym etapem jest stworzenie, drugim przymierze, trzecim sanktuarium. W pierwszym Bóg objawia się jako *Elohim*, a w kolejnych odpowiednio jako *El Szaddaj* i *Jhwh*. Choć autor kapłański wiedział, że Izrael rezerwuje instytucję przymierza dla własnej relacji z Bogiem związanej pod Synajem, oderwał ją od kontekstu narodowego i przeniósł w czasy herosów Noego i Abrahama, czyniąc z niej instytucję uniwersalną i międzyplemienną, a samą relację bezwarunkową. Izrael pojawia się dopiero na ostatnim, trzecim etapie dziejów zbawienia – po prehistorii i ekumenicznych patriarchach – w Egipcie, a właściwie pod Synajem. Świętą górę autor potraktował jako fundacyjne i centralne wydarzenie w życiu ludu, ale nie dlatego, że dokonało się tam przymierze. W jego wizji Bóg wyprowadził Izraela z Egiptu, pokonując jego bogów i wojska po to, by ogłosić na Synaju swój zasadniczy plan wobec narodu wybranego: *I uczynią Mi święty przybytek, abym mógł zamieszkać pośród nich* (Wj 25,8). O ile więc Izrael nie jest tu jednym z narodów, ale narodem ze szczególną misją, o tyle teologia wybrania nie jest tak ekskluzywistyczna, jaką się stanie w późniejszych tradycjach Pięcioksięgu.

Autor P w specyficznym utrwalaniu przeszłości wyraził program dla terażniejszości. Wybrał do tego fundacyjny okres dziejów Izraela, jednak w przeciwieństwie do innych tekstów starożytnego Wschodu, które także lokują swoje rozstrzygnięcia kultyczne w przeszłości i w decyzjach bogów, nie odniósł się wprost do terażniejszości. Zdystansował się od swojego „teraz”, by jedynie pośrednio, przez to, co utrwalił z historii, mówić do siebie współczesnych. Wybrał to, co chce pamiętać, pominął to, czego nie chce. Za tym nieustannym wracaniem do „początku” kryje się idea, że innowacja może być wprowadzona tylko jako powrót do „złotego wieku”, że każdy ruch w przód powinien jednocześnie nawiązywać do tego, jak było na początku. To, co jest dobre, nie może się pojawić od tak, wynikając z naturalnego rozwoju rzeczy, a raczej powinno być powrotem do tego, co „oryginalne”, „pierwotne”. Każda nowość, żeby została zaakceptowana, musi być odnowieniem, każda innowacja renowacją, budowa odbudową, a kreacja rekreacją. Udoskonalenie, które nie powraca do tego, co było dobre na początku, jest odstępstwem. Kapłańskie innowacje są zatem ukazane jako restauracja dawnego porządku. Jest to szczególnie istotne w sytuacji, gdy religia i tożsamość narodu są zagrożone. Kapłańskie prawo, jak choćby teologizacja znaku obrzezania, jest wysoce innowacyjne, ale też właśnie dlatego

go wymaga ukazania go jako powrotu do tego, co pierwotne, bosko ustalone, najlepiej w supermie o stworzeniu. Na Wschodzie promulgacja nowego prawa wymagała, by było ono zakotwiczone w historii, zwłaszcza pierwotnej, tu jednak cała historia i całe prawodawstwo wywodzi się „stamtąd”.

Autor kapłański jest niezwykle oryginalny, jeśli chodzi o tworzenie i łączenie tradycji narracyjnych i prawnych Izraela, choć już nie tak oryginalny w korzystaniu ze schematów i motywów literatury mezopotamskiej. Jego geniusz nie polega jednak na oryginalności, ale na zdolności do zbudowania z wielu elementów wielkiej spójnej narracji od stworzenia do świątyni, która z niezwykłą siłą będzie przemawiać tak do wspólnoty diaspory, jak i do Żydów pozostałych w kraju. Jego wizja odcisnie głębokie piętno na współczesnym mu i następnych pokoleniach. Stanie się inspiracją do wielu dalszych prac literackich nad tradycją (już nie tradycjami!) Izraela o swoich przodkach. Autor P będzie też nieformalnym założycielem „szkoły”, która w jego duchu i z jego inspiracji jeszcze przez dwa wieki będzie kontynuowała dzieło gromadzenia i redagowania własnych tradycji aż do ostatecznej promulgacji Pięcioksięgu w gotowej formie. Tak uformowana Tora stanie się podstawą rekonstrukcji wspólnoty powygnaniowej i konstytucją biblijnego judaizmu. Gdy egzemplarz dzieła dotrze do Egiptu, wywrze na tamtejszej wspólnocie żydowskiej takie wrażenie, że niemal od razu przystąpi ona do tłumaczenia go na język grecki. Tak powstanie pierwsza część Septuaginty. Gdy Tora trafi do Samarytan, zostanie przez nich przyjęta jako ich Biblia – dokonają jej konwersji na alfabet i teologię samarytańską. Pięcioksiąg i jego kapłańskie idee wpłyną istotnie na autorów Księgi Jubileuszów i innych pism apokryficznych oraz wspólnotę z Qumran i jej teksty. Stanie się on wreszcie pierwszą częścią Biblii Jezusa i pierwotnej wspólnoty chrześcijan; gdy zajdzie potrzeba przekładu dla aramejskojęzycznej społeczności żydowskiej, powstaną liczne targumy (np. Neofiti czy Onkelosa). W ten sposób wpływ Pięcioksięgu będzie zataczał coraz szersze kręgi, wielorako kształtując ludzką rzeczywistość tak dawniej, jak i dziś. Jak to ujął XX-wieczny biblista i myśliciel Sergio Quinzio:

Żydowska myśl w formie oryginalnej lub w postaci fragmentów rozproszonych wszędzie skutkiem „chrześcijańskiej herezji” odegrała rolę absolutnie decydującą w formowaniu się i rozwoju nowożytności, aż po jej rozterki współczesne⁸¹⁴.

⁸¹⁴ S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków: Homini 2005, 12.

Wykaz skrótów

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , red. D.N. Freedman, t. 1–6, New York: Doubleday 1992
ABRL	Anchor Bible Reference Library
ACEBT	Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities”
ACr	Analecta Cracoviensia
AnBib	Analecta Biblica
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , red. J.B Pritchard, Princeton: Princeton University Press ³ 1969
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AO	Aula Orientalis
AOSup	Aula Orientalis Supplement
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute
AT	Das Alte Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BA	Biblical Archaeologist
BAR	Biblical Archaeology Review
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBR	Bulletin of Biblical Research
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
BI	Biblical Interpretation
Bib	Biblica
BibAn	Biblical Annals
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BJS	Biblical and Judaic Studies
BK.AT	Biblische Kommentar. Altes Testament

BL	Bibel und Leben
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BN	Biblische Notizen
BRev	Bible Review
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNB	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis & Theology
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBQ.MS	Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series
Com	Communio
ConBOT	Coniectanea Biblica. Old Testament
CRAI	Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Année
CT	Collectanea Theologica
DSD	Dead Sea Discoveries
ErIsr	Eretz Israel
EstBib	Estudios Bíblicos
ETHL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Harper's	<i>Harper's Bible Commentary</i> , red. J.L. Mays i in., New York–London–Tokio i in.: Harper & Row Publishers 1988
HAR	Hebrew Annual Review
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBM	Hebrew Bible Monographs
HBS	Herders Biblische Studien
HBT	Horizons in Biblical Theology
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
HTR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia</i> , t. 1–4 + Sup- plementary Volume, red. G.A. Buttrick, J. Knox, H.G. May i in., New York–Na- shville: Abingdon Press 1992
IEJ	Israel Exploration Journal
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
JBQ	Jewish Biblical Quarterly

JHS	Journal of Hebrew Scripture
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages
JPS	Jewish Publication Society
JPSTC	Jewish Publication Society Torah Commentary
JQR	Jewish Quarterly Review
JR	Journal of Religion
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
KAT	Kommentar zum Alten Testament
LSAWS	Linguistic Studies in Ancient West Semitic
LHB.OTS	Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies
NAC	New American Commentary
NCBC	New Cambridge Bible Commentary
NIC.OT	New International Commentary. Old Testament
NKB	Nowy Komentarz Biblijny
NT	Das Neue Testament
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OTL	Old Testament Library
OTS	Old Testament Studies
PŚST	Pismo Święte Starego Testamentu
RB	Revue Biblique
RBiL	Ruch Biblijny i Liturgiczny”
RBL	Review of Biblical Literature
RivBib	Rivista Biblica
RSB	Rozprawy i Studia Biblijne
RT	Roczniki Teologiczne
RTK	Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
RThLov	Revue Théologique de Louvain
SANE	Sources from the Ancient Near East
SBAB	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände
SBFLA	Studii Biblici Franciscan Liber Annuus
SBL	Society of Biblical Literature
SBL.AIIL	Society of Biblical Literature. Ancient Israel and Its Literature
SBL.ANEM	Society of Biblical Literature. Ancient Near East Monographs
SBL.RBS	Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study
SBL.SS	Society of Biblical Literature. Symposium Series
SBL.WAWS	Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series
SBP	Stowarzyszenie Biblistów Polskich
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBL	Society of Biblical Literature
SBO	Studia Biblica et Orientalia
SBT	Studies in Biblical Theology
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament

SSLL	Studies in Semitic Languages and Linguistics
SubBi	Subsidia Biblica
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , t. 1–10, red. G. Kittel (t. 1–4), G. Friedrich (t. 5–9), Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans 1983–1985
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , t. 1–2, red. E. Jenni, C. Westermann, München: Chr. Kaiser Verlag – Zürich: Theologischer Verlag 1971–1975
ThPh	Theologie und Philosophie
ThZ	Theologische Zeitschrift
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , red. G. Krause, G. Müller, Berlin: de Gruyter 1977–
TRu	Theologische Rundschau
TST	Tarnowskie Studia Teologiczne
TWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , t. 1–10, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz: Kohlhammer 1973–2000
TynBul	Tyndale Bulletin
UF	Ugarit Forschungen
VD	Verbum Domini
VT	Vetus Testamentum
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum
VV	Verbum Vitae
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZBK.AT	Zürcher Bibelkommentare. Alten Testament
ZN SBP	Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Skróty nazw ksiąg biblijnych można znaleźć np. w: *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, oprac. J. Warمیński, Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL ³2010.

Bibliografia

1. Źródła

a) biblijne w językach oryginalnych

Biblia Hebraica Leningradensia. Prepared according to the Vocalization, Accents, and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex, red. A. Dotan, Peabody, MA: Hendrickson Publishers 2001.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ⁵1997.

כתר ירושלים. *Keter Yeurushalayim. The Bible of the Hebrew University of Jerusalem: Pentateuch, Prophets and Writings According to the Text and Masorah of the Aleppo Codex and Related Manuscripts*, red. N. Ben-Zwi, Jerusalem: JPS Press 2001.

חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder*, t. 1–5: *Bereszit, Szemot, Wajikra, Bemidbar, Dewarim*, red. S. Pecaric, L. Kośla, tłum. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków: Fundacja Ronald S. Lauder 2001–2006.

Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, t. 1–2, red. A. Rahlfs, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²1979.

Nowy Testament grecki i polski. Edycja oparta na 28 poprawionym wydaniu *Novum Testamentum Graece* (red. Eb. i Er. Nestle, K. i B. Aland) oraz 5 wydaniu *Bibliai Tysiąclecia*, red. i oprac. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań: Pallottinum 2017.

b) biblijne w tłumaczeniach

Biblia Sacra Vulgata, red. R. Gryson, R. Weber, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ⁵2007.

Biblorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam. Nova Editio, red. A. Gramatica, Roma: Typis Polyglottis Vaticanis 1951.

- La Bible de Jérusalem. La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris: Les Éditions du Cerf¹³1990.
- Biblia Paulistów. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008.
- Biblia Poznańska. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 1–4, red. M. Peter (ST), M. Wolniewicz (NT), Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1991.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań: Pallottinum⁵2002.
- Księga Rodzaju. W przekładzie i z komentarzami Artura Sandauera*, „Literatura na Świecie” 3 (1974) 4–177.

c) pozabiblijne

- Arnaud D., *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936–2000) en sumérien, babylonien et assyrien* (AOSup 23), Barcelona: AUSA 2007.
- Barton G.A., *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad* (LASI 1), New Haven: Yale University Press i London: Milford 1929.
- Bromski J., *Enuma elisz, czyli opowieść babilońska o stworzeniu świata*, Wrocław: Wydawnictwo Wacława Bagińskiego 1998 (reprint wyd. z roku 1925).
- Burstein S.M., *The Babyloniaca of Berossus* (SANE 1/5) Malibu: Undena Publications 1978.
- Cunchillos J.L., Vita J.P., Zamora J.A., *The Texts of the Ugaritic Data Bank*, tłum. z hiszp. A. Lacadena, A. Castro, t. I–IV, Piscataway: Gorgias Press 2003.
- Dietrich M., Loretz O., Sanmartin J. (red.), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas und Mesopotamiens 8), Münster: Ugarit-Verlag 1995.
- Falkenstein A., von Soden W., *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich–Stuttgart: Artemis 1953.
- George A.R., *Babylonian Topographical Texts* (OLA 40), Leuven: Peeters 1992.
- George A.R., *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, t. I–II, Oxford: Oxford University Press 2003.
- Gordon C.H., *Ugaritic Textbook* (Analecta Orientalia 38), Rome: Pontificium Institutum Biblicum⁴1965.
- Kapelański M. (red.), *Antologia literatury mezopotamskiej*, t. 1/1, *Mity akadyjskie*, Warszawa: Agade 2000.
- McNamara M., *Targum Neofiti 1. Genesis* (The Aramaic Bible 1A), Collegeville: The Liturgical Press 1992.
- Pritchard J.B. (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press³1969.
- Rubinkiewicz R. (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa: Vocatio 2000.
- Stiller R., *Gilgamesz*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1967.

- Talon P. (red.), *The Standard Babylonian Creation Myth. Enuma Elish. Introduction, cuneiform text, transliteration, and sign list with a translation and glossary* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 4), Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project 2006.
- Tronina A., *Epos o Gilgameszu (sa naqba imuru)* (Teksty starożytnej Palestyny, Syrii i Mezopotamii 2), Mogilany: The Enigma Press 2017.
- Verbrugge G.P., Wickersham J.M., *Berosos and Manetho, Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1996.
- Walker Ch., Dick M., *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mis Pi Ritual. Transliteration, Translation, and Commentary* (SAALT 1), Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project 2001.
- Wróbel M.S., *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy* (Biblia Aramejska), Lublin: Gaudium 2014.
- Wróbel M.S., *Targum Neofiti 1. Księga Wyjścia. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy* (Biblia Aramejska), Lublin: Gaudium 2017.

2. Opracowania

- Abba R., *Priests and Levites*, w: IDB 3, 876–889.
- Abba R., *Priest and Levites in Deuteronomy*, VT 27 (1977) 257–267.
- Abba R., *Priest and Levites in Ezekiel*, VT 28 (1978) 1–9.
- Achenbach R., *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, Wiesbaden: Harrassowitz 2003.
- Adamczewski B., *Retelling the Law. Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel–Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2012.
- Aharoni Y., *The Building Activities of David and Salomon*, IEJ 24 (1974) 13–16.
- Albertz R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2* (ATD Ergänzungsreihe Band 8/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992.
- Albertz R., *The Canonical Alignment of the Book of Joshua*, w: *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, red. O. Lipschits i in., Winona Lake: Eisenbrauns 2007, 287–303.
- Albertz R., *Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20–24* (cz. I i II), ZAW 123 (2011) 171–183 i 336–347.
- Albertz R., *Exodus, Band I. Ex 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zurich: Theologischer Verlag 2012.
- Albertz R., *A Pentateuchal Redaction in the Book of Numbers? The Late Priestly Layers of Num. 25–36*, ZAW 125 (2013) 220–233.
- Albertz R., *Open-Mindedness for Understanding the Formation of the Pentateuch. The Challenge of Exodus 19–20*, w: *Open-Mindedness in the Bible and Beyond* (Old

- Testament Studies [wcześniej: JSOTSup] 616), red. M.C.A. Korpel, L.L. Grabbe, Bloomsbury T&T Clark 2015, 1–10.
- Albright W.F., *The Refrain „And God Saw Ki Tob” in Genesis 1*, w: *Mélanges bibliques rédigés en l’honneur de André Robert*, red. A. Robert, Paris: Bloud & Gay 1955, 22–26.
- Alt A., *Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*, Stuttgart: Kohlhammer 1929.
- Alter R., *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books 1985.
- Amiet P., *Religia Sumerów*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, tłum. B. Panek, Wrocław: Ossolineum 2001, 52–60.
- Anderson B.W., *A Stylistic Study of the Priestly Creation Story*, w: *Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology*, red. G.W. Coats, B.O. Long, Philadelphia: Fortress Press 1977, 160–187.
- Andersen F.A., *What Biblical Scholars Might Learn from Emily Dickinson*, w: *Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honour of J.F.A. Sawyer* (JSOTSup 156), red. J. Davies, G. Harvey, W.G.E. Watson, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995, 52–74.
- Anderson B.W., *From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1–11*, JBL 97 (1978) 23–39.
- Angerstorfer A., *Ebenbild eines Gottes in babylonischen und assyrischen Keilschrifttexten*, BN 88 (1997) 41–58.
- Armstrong J.E., *A Critical Note on Genesis VI 16a*, VT 10 (1960) 328–333.
- Arndt M., *Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu*, RTK 32 (1985) 7–18.
- Arndt M., *Przymierze Noachickiejako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej*, RTK 23 (1986) 5–21.
- Arneth M., *Durch Adams Fall ist ganz verderbt. Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte* (FRLANT 217), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
- Arnold B.T., *Genesis* (NCBC 1), Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- Arnold B.T., *Genesis 1 as Holiness Preamble*, w: *Let Us Go Up to Zion. Essays in Honour of H.G.M. Williamson*, red. I. Provan, M.J. Boda, Leiden: Brill 2012, 331–343.
- Arnold B.T., *The Holiness Redaction of the Abrahamic Covenant (Genesis 17)*, w: *Partners with God. Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney*, red. S.L. Birdsong, S. Frolov, Claremont: Claremont Press 2017, 51–62.
- Arnold B.T., *The Holiness Redaction of the Flood Narrative (Genesis 6:9–9:29)*, w: *Windows to the Ancient World of the Hebrew Bible. Essays in Honor of Samuel Greengus*, red. B.T. Arnold, N.L. Erickson, J.H. Walton, Winona Lake: Eisenbrauns 2014, 13–40.
- Arnold B.T., *The Holiness Redaction of the Primeval History*, ZAW 129 (2017) 483–500.
- Assmann J., *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press 2010.

- Assmann J., *Exodus and Memory*, w: *The Afterlife of Events. Perspectives on Mnemohistory*, red. M. Tamm, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2015, 115–133.
- Astruc J., *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelles: Fricx 1753.
- Athas G., *The Creation of Israel*, w: *Exploring Exodus. Literary, Theological and Contemporary Approaches*, red. B.S. Rosner, P.R. Williamson, Nottingham: Apollos 2008.
- Baden J.S., *Identifying the Original Stratum of P. Theoretical and Practical Considerations*, w: *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATANT 95), red. S. Shectman, J.S. Baden, Zurich: Theologischer Verlag 2009, 13–29.
- Baden J.S., *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (FAT 68), Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Baden J.S., *The Original Place of the Priestly Manna Story in Exodus 16*, ZAW 122 (2010) 491–504.
- Baden J.S., *The Composition of the Pentateuch. Renewing the Documentary Hypothesis* (ABRL), New Haven–London: Yale University Press 2012.
- Baden J.S., *The Continuity of the Non-Priestly Narrative from Genesis to Exodus*, Bib 93 (2012) 161–186.
- Bahrani Z., *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2003.
- Baker D.W., *Division Markers and the Structure of Leviticus 1–7*, w: *Studia Biblica. Papers on the Old Testament and Related Themes*, t. 1 (JSOTSup 11), red. E.A. Livingstone, Sheffield: JSOT Press 1979, 9–15.
- Bar-On S. (Gesundheit), *The Festival Calendars in Exod 23:14–19 and 34:18–26*, VT 48 (1998) 161–195.
- Bar-On S. (Gesundheit), *Three Times a Year. Studies on Festival Legislation in the Pentateuch* (FAT 82), Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- Barr J., *The Image of God in Genesis. Some Linguistic and Historical Considerations*, „Ou-Testamentiese Werkgenootskap in Suid-Afrika” 10 (1967) 5–13 (= *Bible and Interpretation. The Collected Essays of James Barr*, t. 2, red. J. Barton, Oxford: Oxford University Press 2013, 56–65).
- Barr J., *The Image of God in the Book of Genesis. A Study of Terminology*, BJRL 51 (1968) 11–26.
- Barr J., *Reflections on the Covenant with Noah*, w: *Covenant as Context. Essays in Honour of E. W. Nicholson*, red. A.D.H. Mayes, R.B. Salters, Oxford: Oxford University Press 2003, 11–22.
- Barton J., *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, Louisville: Westminster John Knox Press 1996.
- Batto B.F., *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville: Westminster John Knox Press 1992.

- Batto B.F., *The Divine Sovereign. The Image of God in the Priestly Creation Account*, w: *David and Zion: Biblical Studies in Honor of J. J. M. Roberts*, red. B.F. Batto, K.L. Roberts, Winona Lake: Eisenbrauns 2004, 143–186.
- Bauer B., *Der priesterliche Schöpfungshymnus in Gen 1*, ThZ 20 (1964) 1–9.
- Bauks M., *Le Shabbat. Un Temple dans le Temps*, „Études Théologiques & Religieuses” 77 (2002) 19–27.
- Baumgart N.C., *Die Umkehrdes Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9* (HBS 22), Freiburg: Herder 1999.
- Beauchamp P., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Bibliothèque de sciences religieuses), Paris: Aubier-Montaigne 1969.
- Beauchamp P., *Création et fondation de la loi en Gn 1,1–2,4*, w: *Création dans l’Orient ancien. Congres de l’ACFEB, Lille 1985*, Paris: Editions du Cerf 1987, 153–167.
- Beauchamp P., מִן *min*, w: TDOT 8, 288–290.
- Becking B., Korpel M.C.A., *To Create, to Separate or to Construct: An Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of בָּרָא in Gen 1:1–2:4a*, JHS 10 (2010) 1–21.
- Bednarski M., *Motywy Pięcioksięgu w Księdze Ozeasza*, CT 86 (2016) 33–62.
- Berlejung A., *Washing the Mouth. The Consecration of Divine Images in Mesopotamia*, w: *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (CBET 21), red. K. van der Toorn, Leuven: Peeters 1997, 45–72.
- Berlin A., *Introduction to Hebrew Poetry*, w: *The New Interpreter’s Bible*, t. 4, red. R. Doran i in., Nashville: Abingdon 1996, 301–314.
- Bernat D.A., *Sign of the Covenant. Circumcision in the Priestly Tradition* (SBL.AIIL 3), Atlanta: Society of Biblical Literature 2009.
- Berner Ch., *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (FAT 73), Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Berner Ch., *Der literarische Charakter der Priesterschrift in der Exoduserzählung. Dargestellt an Exodus 1 bis 14*, w: *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 40), red. F. Hartenstein, K. Schmid, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 94–133.
- Blenkinsopp J., *The Structure of P*, CBQ 38 (1976) 275–292.
- Blenkinsopp J., *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (ABRL), New York: Doubleday 1992.
- Blenkinsopp J., *P and J in Genesis 1–11. An Alternative Hypothesis*, w: *Fortunate the Eyes That See. Essays in Honor of David Noel Freedman*, red. A.B. Beck i in., Michigan: Grand Rapids 1995, 1–15.
- Blenkinsopp J., *An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch*, ZAW 108 (1996) 495–518.

- Blenkinsopp J., *The Judean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods. A Hypothetical Reconstruction*, CBQ 60 (1998) 25–43.
- Blenkinsopp J., *Deuteronomistic Contribution to the Narrative in Genesis–Numbers: A Test Case, w: Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOTSup 268), red. L.S. Shearing, S.L. McKenzie, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999, 84–115.
- Blenkinsopp J., *Bethel in the Neo-Babylonian Period, w: Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Winona Lake: Eisenbrauns 2003, 93–107.
- Blenkinsopp J., *Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis*, JBL 128 (2009) 225–241.
- Blenkinsopp J., *Creation, Un-Creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1–11*, London: T&T Clark 2011.
- Block D.I., *The Gods of the Nations. Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, Winona Lake: Eisenbrauns 1988.
- Blum E., *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1984.
- Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin: de Gruyter 1990.
- Blum E., *Die literarische Verbindung von Erzv Vätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktions-hypothesen, w: Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), red. J.Ch. Gertz, K. Schmid, M. Witte, Berlin–New York: de Gruyter 2002, 119–156.
- Blum E., *The Literary Connection Between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua, w: A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL.SS 34), red. T.B. Dozeman, K. Schmid, Atlanta: SBL Press 2006, 89–106.
- Blum E., *Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings, w: The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions* (ATANT 95), red. S. Shectman, J.S. Baden, Zurich: Theologischer Verlag 2009, 31–44.
- Blum E., *Pentateuch–Hexateuch–Enneateuch? Or: How Can One Recognize a Literary Work in the Hebrew Bible?, w: Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, red. Th. Römer, K. Schmid, T.B. Dozeman, Atlanta: SBL Press 2011, 43–72.
- Blumenthal F., *Noah's Ark as Metaphor*, JBQ 40 (2012) 89–91.
- Boorer S., *The Envisioning of the Land in the Priestly Material. Fulfilled Promise or Future Hope?, w: Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, red. Th. Römer, K. Schmid, T. Dozeman, Atlanta: SBL Press 2011, 99–125.

- Boorer S., *The Place of Numbers 13–14* and Numbers 20:2–12* in the Priestly Narrative* (Pg), JBL 131 (2012) 45–63.
- Boorer S., *The Vision of the Priestly Narrative. Its Genre and Hermeneutics of Time* (SBL.AIIL 27), Atlanta: SBL Press 2016.
- Bosshard-Nepustil E., *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6–9* (BWANT 165), Stuttgart: W. Kohlhammer 2005.
- Bramorski J., *Rola symboliki „środka świata” w waloryzacji przestrzeni sakralnej w ujęciu Mircei Eliadego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 22 (2002) 39–60.
- Brett M.G., *Permutations of Sovereignty in the Priestly Tradition*, VT 63 (2013) 383–392.
- Brettler M.Z., *The Creation of History in Ancient Israel*, London: Routledge 1995.
- Briks P., *Ahura Mazda – zaratustriańskie inspiracje jahwizmu?*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2006) 139–145.
- Brown J.P., *The Ark of the Covenant and the Temple of Janus*, BZ 30 (1986) 20–35.
- Brożek M., *Heksameron w literaturze antycznej*, „Meander” 38 (1983) 23–28.
- Brożek M., *Heksameron w „De laudabus Dei” Drakoncjusza*, „Meander” 38 (1983) 101–110.
- Brueggemann W., *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination*, Louisville: Westminster: John Knox Press 2003.
- Brueggemann W., *The Kerygma of the Priestly Writers*, ZAW 84 (1972) 397–413.
- Brueggemann W., *The Prophetic Imagination*, Minneapolis: Fortress Press 2001.
- Bruner J., *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- Brzegowy T., *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1989.
- Brzegowy T., *Jerozolima – stolica Pomazańca Pańskiego w świetle psalmów*, CT 59 (1989) 14–45.
- Brzegowy T., *Kompozycja Pięcioksięgu wg Johna van Setersa*, ACr 23 (2001) 325–355.
- Brzegowy T., *Kosmologia (kosmogonia) biblijna*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 73–85.
- Brzegowy T., *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, CT 72 (2002) 11–45.
- Brzegowy T., *Źródła i redakcje Pięcioksięgu według Aleksandra Rofé*, TST 23 (2004) 85–100.
- Brzegowy T., *Człowiek najdoskonalszym dziełem Boga Stworzyciela. Pochodzenie człowieka według Biblii*, w: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007, 248–262.
- Brzegowy T., *Czytając Heksameron (Rdz 1,1 – 2,3)*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość*. Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Juliana Warzechy, red. W. Chrostowski, Ząbki: Apostolicum 2009, 49–68.
- Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie. Egzegeza. Teologia*, Tarnów: Biblos 2010.

- Buber M., *Mojżesz*, Warszawa: Cyklady 1998.
- Campbell A.F., O'Brien M.A., *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis: Fortress Press 1993.
- Carigneaux A., *Marduk – wielki król Babilonu*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, tłum. B. Panek, Wrocław: Ossolineum 2001, 93–97.
- Carmichael C., *Illuminating Leviticus. A Study of its Laws and Institutions in the Light of Biblical Narratives*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 2006.
- Carr D., *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville: Westminster John Knox Press 1996.
- Carr D., Βίβλος γενέσεως Revised. *A Synchronic Analysis of Patterns in Genesis as Part of the Torah*, ZAW 110 (1998) 159–172 i 327–347.
- Carr D.M., *Genesis in Relation to the Moses Story. Diachronic and Synchronic Perspectives*, w: *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155), red. A. Wénin, Leuven: Peeters 2001, 273–295.
- Carr D.M., *What Is Required to Identify Pre-Priestly Narrative Connections between Genesis and Exodus? Some General Reflections and Specific Cases*, w: *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL.SS 34), red. T.B. Dozeman, K. Schmid, Atlanta: SBL Press 2006, 159–180.
- Carr D.M., *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, New York: Oxford University Press 2011.
- Carr D., *Strong and Weak Cases and Criteria for Establishing the Post-Priestly Character of Hexateuchal Material*, w: *The post-priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* (FAT 101), red. F. Giuntoli, K. Schmid, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 19–34.
- Casperson L.W., *Sabbatical, jubilee and the temple of Solomon*, VT 53 (2003) 283–296.
- Cassuto U., *A Commentary on the Book of Genesis*, t. 1–2, tłum. I. Abrahams, Jerusalem: Magnes Press 1961/1964.
- Cassuto U., *A Commentary on the Book of Exodus*, tłum. I. Abrahams, Jerusalem: Magnes Press 1997.
- Cavigneaux A., *Les oiseaux de l'arche*, AO 25 (2007) 319–320.
- Chavel S., *Numbers 15:32–36. A Microcosm of the Living Priesthood and Its Literacy*, w: *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATANT 95), red. S. Shectman, J.S.Baden, Zurich: Theologischer Verlag 2009, 45–55.
- Chavel S., *The Second Passover, Pilgrimage, and the Centralized Cult*, HTR 102 (2009) 1–24.
- Chen Y.S., *The Primeval Flood Catastrophe. Origins and Early Development in Mesopotamian Traditions* (Oxford Oriental Monographs), Oxford: Oxford University Press 2013.

- Childs B.S., *Psalm 8 in the Context of the Christian Canon*, „Interpretation” 23 (1969) 20–31.
- Childs B., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary (OTL)*, Philadelphia: Westminster Press 1974.
- Chisholm R.B., “*The Everlasting Covenant*” and the “*City of Chaos*”. *Intentional Ambiguity and Irony in Isaiah 24*, „Criswell Theological Review” 6 (1993) 237–253.
- Chrostowski W., *Babilońskie deportacje mieszkańców Jeruzolimy i Judy oraz inne studia (RSB 34)*, Warszawa: Vocatio 2009.
- Clark M., *The Righteousness of Noah*, VT 21 (1971) 261–280.
- Clements R.E., *God and Temple. The Idea of Divine Presence in Ancient Israel*, Oxford: Basil Blackwell 1965.
- Clifford R.J., *The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting*, CBQ 33 (1971) 221–227.
- Clifford R.J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament (HSM 4)*, Cambridge: Harvard University Press 1972.
- Clines D.J.A., *The Image of God in Man*, TynBul 19 (1968) 53–103.
- Clines D.J.A., *Theme in Genesis 1–11*, CBQ 38 (1976) 483–507.
- Clines D.J.A., *The Theme of the Pentateuch (JSOTSup 10)*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1978.
- Clines D.J.A., *What Do We Really Want to Know about the Pentateuch?*, wystąpienie podczas „Sources of the Pentateuch: Ancient Writings, Modern Constructs SBL International Meeting”, Wiedeń, 24 lipca 2007 (dostępne na academia.edu).
- Clines D.J.A., *The Failure of the Flood*, w: *Making a Difference. Essays on the Hebrew Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi (HBM 49)*, red. D.J.A. Clines i in., Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2012, 74–84.
- Clines D.J.A., *Putting Source Criticism in its Place. The Flood Story as a Test Case*, w: *Biblical Interpretation and Method. Essays in Honour of John Barton*, red. K.J. Dell, P.M. Joyce, Oxford: Oxford University Press 2013, 3–15.
- Coats G.W., *An Exposition for the Wilderness Traditions*, VT 22 (1972) 288–295.
- Coats G.W., *The Wilderness Itinerary*, CBQ 34 (1972) 135–152.
- Coats G.W., *Redactional Unity in Genesis 37–50*, JBL 93 (1974) 15–21.
- Cohen C., *Was the P Document Esoteric*, JANES 1 (1969) 39–44.
- Cohen J.M., *Be-Dorotav. Noah’s “Generations” in Light of Antediluvian Longevity*, JBQ 41 (2013) 187–190.
- Cohen N., *Noah’s Flood. The Genesis Story in Western Thought*, New Haven: Yale University Press 1996.
- Conrad J., חַוָּה, w: TWAT 7, 1234–1237.
- Coote R.B., Whitlam K.W., *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield: Almond Press 1987.
- Coote R.B., *Early Israel. A New Horizon*, Minneapolis: Fortress Press 1990.
- Coote R.B., *Power, Politics, and the Making of the Bible. An Introduction*, Minneapolis: Fortress Press 1990.

- Coote R.B., *The Davidic Date of J, w: To Break Every Yoke. Essays in Honor of Marvin L. Chaney*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2007.
- Coote R.B., Whitelam K.W., *Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010.
- Copan P., Craig W.L., *Creation out of Nothing. A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Grand Rapids: Baker Books 2004.
- Cortese E., *La teologia del documento sacerdotale*, RivBib 26 (1978) 113–137.
- Cortese E., *Josua 13–21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im Deuteronomistischen Geschichtswerk (OBO 94)*, Fribourg: Universitätsverlag 1990.
- Cortese E., *Num. 9,15–23 e la presenza divina nella Tenda di P*, RivBib 31 (1983) 404–410.
- Cortese E., *The Priestly Tent (Ex 25–31.35–40). Literary Criticism and the Theology of P Today*, SBFLA 48 (1998) 9–30.
- Crawford C.D., *Between Shadow and Substance. The Historical Relationship of Tabernacle and Temple in Light of Architecture and Iconography, w: Levites and Priests in History and Tradition*, red. M.A. Leuchter, J.M. Hutton, Atlanta: SBL Press 2011, 117–133.
- Crawford C.D., *Noah's Architecture. The Role of Sacred Space in Ancient Near Eastern Flood Myths, w: Constructions of Space IV. Further Developments in Examining Ancient Israel's Social Space (LHB.OTS 569)*, red. M.K. George, New York: Bloomsbury T&T Clark 2013, 1–22.
- Crenshaw J.L., *Method in Determining Wisdom Influence upon "Historical" Literature*, JBL 88 (1969) 129–142.
- Cross F.M., *The Priestly Tabernacle. A Study From an Archaeological and Historical Approach*, BA 10 (1947) 45–68 (przedruk w nieco poprawionej formie: *The Priestly Tabernacle, w: The Biblical Archaeologist Reader*, red. G.E. Wright, D.N. Freedman, New York: Anchor Books 1961, 201–228).
- Cross F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge: Harvard University Press 1973.
- Cross F.M., *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1998.
- Currid J., *An Examination of the Egyptian Background of the Genesis Cosmogony*, BZ 35 (1991) 18–40.
- Czerski J., *Dzień święty w Starym i Nowym Testamencie, w: Adveniat Regnum Tuum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Czerskiemu*, red. B. Polok, K. Ziaja, Opole: RW WT Uniwersytetu Opolskiego 2010, 168–171.
- Dahood M., *Psalms I: 1–50 (AB)*, Garden City–New York: Doubleday 1965.
- Dandamayev M., *The Neo-Babylonian Elders, w: Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I.M. Diakonoff*, red. M. Dandamayev i in., Warminster: Aris & Philips 1982, 38–41.

- Darshan G., *The Calendrical Framework of the Priestly Flood Story in Light of a New Akkadian Text from Ugarit (RS 94.2953)*, JAOS 136 (2016) 509–511.
- Davidson R., *Genesis 1–11 (CBC)*, Cambridge: Cambridge University Press 1973.
- Davies G.J., *The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, VT 33 (1983) 1–13.
- Davies P.R., *In Search of "Ancient Israel"*, New York–London: T&T Clark 1992.
- Davies P.R., *Scribes and Schools*, Louisville: Westminster John Knox Press 1998.
- Davies P.R., *Making it. Creation and Contradiction in Genesis*, w: *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson* (JSOTSup 200), red. M.D. Carroll, D.J.A. Clines, P.R. Davies, Sheffield: JSOT Press 1995, 249–256.
- Davies P.R., *The Origins of Biblical Israel*, New York–London: T&T Clark 2007.
- Davies P.R., Gunn D.M., *Pentateuchal patterns. An examination of C.J. Labuschagne's theory*, VT 34 (1984) 399–406.
- Davila J.R., *The Macrocosmic Temple, Scriptural Exegesis, and the Songs of the Sabbath Sacrifice*, DSD 9 (2002) 1–19.
- Day J., *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge: Cambridge University Press 1985.
- DeRouchie J.S., *Circumcision in the Hebrew Bible and Targums. Theology, Rhetoric, and the Handling of Metaphor*, BBR 14 (2004) 175–203.
- Desmond Alexander T., *Genesis 22 and the Covenant of Circumcision*, JSOT 25 (1983) 17–22.
- Deurloo K., Zuurmond R., *"In the Beginning" and "the Breath of God"*, ACEBT 7 (1986) 9–24.
- Dever W.G., *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2001.
- Dick M.B. (red.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns 1999.
- Dijkstra M., *The Altar of Ezekiel. Fact or Fiction?*, VT 42 (1992) 22–36.
- Dillmann A., *Die Bücher Exodus und Leviticus* (HKAT 12), Leipzig: Victor Ryssel 1897.
- Dobbs-Allsopp F.W., *Poetry, Hebrew*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 4, red. K. Doob Sakenfeld, Nashville: Abingdon 2009, 550–558.
- Domański A., *Genealogie w Pięcioksięgu*, „Studia Loviciensia” 10 (2008) 113–122.
- Douglas M., *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOTSup 158), Sheffield: Sheffield Academic Press 1993.
- Douglas M., *Leviticus as Literature*, Oxford: Oxford University Press 1999.
- Douglas M., *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, New York: Taylor & Francis 2001.
- Doukhan J.B., *Where Did Death Come From? A Study in the Genesis Creation Story*, „Adventist Perspectives” 4 (1990) 16–20.

- Dozeman T.B., Schmid K. (red.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL.SS 34), Atlanta: SBL Press 2006.
- Dozeman T.B. i in. (red.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (FAT 78), Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Dozeman T.B., *The Commission of Moses and the Book of Genesis*, w: *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL.SS 34), red. T.B. Dozeman, K. Schmid, Atlanta: SBL Press 2006, 107–129.
- Driver S.R., *The Book of Genesis. With Introduction and Notes*, London: Methuen ⁴1905.
- Driver S.R., *The Book of Exodus* (Cambridge Bible for Schools and Colleges) Cambridge: Cambridge University Press 1911.
- Driver S.R., *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh: T&T Clark ⁹1961.
- Duchesne-Guillemain J., *Genèse 1,2c. Ugarit et l’Égypte*, „Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Année” 126 (1982) 515–525.
- Duncker P.G., *L’immagine di Dio fisica?*, Bib 40 (1959) 384–392.
- Duncker P.G., *Introduction to the Pentateuch*, w: Harper’s, 150–167.
- Dus J., *Der Brauch der Ladewanderung im alten Israel*, ThL 17 (1961) 1–16.
- Dus J., *Noch zum Brauch der „Ladewanderung“*, VT 13 (1963) 126–132.
- Dziadosz D., *Genealogie Księgi Rodzaju. Pomiędzy historią, tradycją i teologią*, BibAn 1 (2011) 5–37.
- Dziadosz D., *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje*, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej 2011.
- Eilberg-Schwartz H., *The Savage in Judaism*, Bloomington: Indiana University Press 1990.
- Eissfeldt O., *Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung*, Leipzig: Hinrichs 1922.
- Eissfeldt O., *Lade und Stierbild*, ZAW 58 (1940) 190–215.
- Eissfeldt O., *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck ³1964.
- Eisfeldt O., *Kleine Schriften zum Alten Testament*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1969.
- Eising E., זכר, w: TWAT 2, 571–593.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1967.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. S. Tokarski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1988.
- Elliger K., *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, ZThK 49 (1952) 121–143 (= *Kleine Schriften zum Alten Testament*, red. H. Gese, O. Kaiser, Munich: Kaiser 1966, 174–198).

- Elliger K., *Leviticus* (HAT 1/4), Tübingen: Mohr Siebeck 1966.
- Elines E.E., *Creation and Tabernacle. The Priestly Writer's Environmentalism*, HBT 16 (1994) 144–155.
- Ellman B., *Memory and Covenant. The Role of Israel's and God's Memory in Sustaining the Deuteronomic and Priestly Covenants*, Minneapolis: Fortress Press 2013.
- Emerton J.A., *An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis*, cz. I: VT 37 (1987) 401–420, cz. II: VT 38 (1988) 1–21.
- Fanuli A., *Due recenti "Introduzioni" critiche sulla composizione del Pentateuco. Un primo bilancio su un'ipotesi gloriosa*, RivBib 49 (2001) 219–224.
- Feder Y., *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual. Origins Context and Meaning*, Atlanta: SBL 2011, 247–252.
- Feder Y., *The Wilderness Camp Paradigm in the Holiness Source and the Temple Scroll. From Purity Laws to Cult Politics*, „Journal of Ancient Judaism” 5 (2014) 290–310.
- Fergusson D., *Stworzenie*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków: Wydawnictwo M 2014.
- Fidler R., *Genesis xv. Sequence and Unity*, VT 57 (2007) 162–180.
- Filipiak M., „Arka Przymierza” i „Namiot Spotkania” – pierwsza świątynia Starego Testamentu, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1 (1972) 211–220.
- Finkelstein I., *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1988.
- Finkelstein I., Naʿaman N., *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1995.
- Finkelstein I., Silberman N.A., *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York: Free Press 2001.
- Finkelstein I., *The Wilderness Narrative and Itineraries and the Evolution of the Exodus Tradition*, w: *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, red. T.E. Levy, T. Schneider, W.H.C. Propp, New York–London: Springer 2015, 39–53.
- Firmage E., *Genesis 1 and the Priestly Agenda*, JSOT 82 (1999) 97–114.
- Fleming D., *Mari's large public tent and the Priestly tent sanctuary*, VT 50 (2000) 484–498.
- Forrest R.W.E., *Paradise Lost Again. Violence and Obedience in the Flood Narrative*, JSOT 62 (1994) 3–18.
- Fox M.V., *The Sign of the Covenant. Circumcision in the Light of the Priestly 'ot Etiologies*, RB 81 (1974) 558–596.
- Frankel D., *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore* (VTSup 89), Leiden–Boston–Cologne: E.J. Brill 2002.
- Frankel D., *Two Priestly Conception of Guidance in the Wilderness*, JSOT 81 (1998) 31–37.
- H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago: University of Chicago Press 1955.

- Freedman T., "ruah elohim" and a Wind from God. *Genesis 1,2*, JBQ 24 (1996) 9–13.
- Freedman D.N., O'Connor P., כרויב, w: TWAT 4, 322–334.
- Fretheim T.E., *The Priestly Document – anti-temple?*, VT 18 (1968) 313–329.
- Frevel Ch., *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*, Freiburg i in.: Herder 2000.
- Frevel Ch., *The Book of Numbers – Formation, Composition, and Interpretation of a Late Part of the Torah. Some Introductory Remarks*, w: *Torah and the Book of Numbers*, red. Ch. Frevel, T. Pola, A. Scharf, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 1–38.
- Fried L.S., *The Priest and the Great King. Temple-Palace Relations in the Persian Empire* (BJS 10), Winona Lake: Eisenbrauns 2004.
- Friedman R.E., *The Exile and Biblical Narrative* (HSM 22), Chico: Scholars Press 1981.
- Friedman R.E., *Who Wrote the Bible*, San Francisco: Harper 1987.
- Friedman R.E., *The Bible with Sources Revealed*, San Francisco: Harper 2003.
- Fritz V., *Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift* (WMANT 47), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1977.
- From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible* (AOAT 366), red. M.J. Boda, J. Novotny, Münster: Ugarit-Verlag 2010.
- Frymer-Kensky T., *The Atrahasis Epic and Its Significance for Our Understanding of Genesis 1–9*, BA 40 (1977) 147–155.
- Gaines J.M.H., *Poetic Features in Priestly Narrative Texts*, Waltham: Brandeis University 2013.
- Gaines J.M.H., *The Poetic Priestly Source*, Minneapolis: Fortress Press 2015.
- Galbiati E. (red.), *Biblia i jej historia. Stary Testament*, tłum. K. Stopa, Kraków: WAM – Ząbki: Apostolicum 2002.
- Gammie J.G., *Holiness in Israel*, Minneapolis: Fortress Press 1989.
- Gardner B.K., *The Genesis Calendar. The Synchronistic Tradition in Genesis 1–11*, Lanham: University Press of America 2001.
- Garr W.R., *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden: Brill 2003.
- Geller S.A., *Blood Cult. Toward a Literary Theology of the Priestly Work of the Pentateuch*, „Prooftexts” 12 (1992) 97–124.
- Gendsburg R., *Late Biblical Hebrew and the Date of P*, JANES 12 (1980) 65–80.
- George A.R., *The Gilgamesh Epic at Ugarit*, AO 25 (2007) 237–254.
- George M., *Israel's Tabernacle as Social Space* (SBL.AIIL 2), Atlanta: SBL 2009.
- George M. (red.) *Constructions of Space IV. Further Developments in Examining Ancient Israel's Social Space* (LHB.OTS 569), New York–London: T&T Clark 2013.
- Gertz J.Ch., Schmid K., Witte M. (red.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin–New York: de Gruyter 2002.

- Gertz J.Ch. i in. (red.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.
- Gertz J.Ch., *Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?*, ZThK 106 (2009) 137–155.
- Gertz J.Ch., *Tradition und Redaktion in der Exoduserzahlung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186); Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
- Gertz J.Ch., *The Transition between the Books of Genesis and Exodus, w: A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSS 34), red. T.B. Dozeman, K. Schmid, Atlanta: SBL Press 2006, 73–87.
- Gertz J.Ch., *The Formation of the Primeval History, w: The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 152), red. C.A. Evans, J.N. Lohr, D.L. Petersen, Leiden: Brill 2012, 107–135.
- Gertz J.Ch., *The Miracle at the Sea. Remarks on the Recent Discussion about Origin and Composition of the Exodus Narrative, w: The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation*, red. T. Dozeman i in., Leiden: E.J. Brill 2014, 91–120.
- Gerz J.Ch., *Elohist, w: Encyclopedia of the Bible and its Reception*, t. 7, Berlin: de Gruyter 2014, 777–781.
- Gesenius W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin–Göttingen–Heidelberg: Springer Verlag 1959.
- Gevirtz S., *Circumcision in the Biblical Period, w: Berit Mila in the Reform Context*, red. L. Barth, Los Angeles: Berit Mila Board 1990, 96–104.
- Giere S.D., *A New Glimpse of Day One. Intertextuality, History of Interpretation, and Genesis 1:1–5* (BZNW 172), Berlin: de Gruyter 2009.
- Gmirkin R.E., *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* (LHB.OTS 433), New York–London: T&T Clark 2006.
- Giuntoli F., *Genesi 1–11. Introduzione, traduzione e commento* (Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Antichi 1/1), Cinisello Balsamo: San Paolo 2013.
- Giuntoli F., Schmid K. (red.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* (FAT 101), Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- Glick L.B., *Marked in Your Flesh. Circumcision from Ancient Judea to Modern America*, New York 2005.
- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków: Nomos 2012.
- Goldingay J., *The Significance of Circumcision*, JSOT 88 (2000) 3–18.
- Goppelt L., *τύπος as the Heavenly Original according to Ex 25,40; w: tenže, τύπος*, TDNT 8, 256–259.
- Görg M., *Das Zelt der Begegnung. Untersuchen zur Gestalt der sakralen Zeltraditionen Altisraels*, BBB 27 (1967) 214–216.

- Gorman F.H., *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOTSup 91), Sheffield: Sheffield Academic Press 1990.
- Gosse B., *L'inclusion de l'ensemble Genèse–II Rois, entre la perte du jardin d'Eden et celle de Jerusalem*, ZAW 114 (2002) 189–211.
- Grabbe L.L. (red.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* (JSOTSup 317), Sheffield: Sheffield Academic Press 2001.
- Graf K.H., *Commentatio de Templo Silonensi ad illustrandum locum Jud. XVIII*, Meissen 1855.
- Graf K.H., *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historischkritische Untersuchungen*, Leipzig: Weigel 1866.
- Grant D.E., *Divine Anger in the Hebrew Bible* (CBQ.MS 52), Washington: Catholic Biblical Association of America 2014.
- Greenberg M., *The Redaction of the Plague Narrative in Exodus*, w: *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, red. H. Goedicke, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1971, 243–252.
- Greenstein E.L., *Presenting Genesis 1, Constructively and Deconstructively*, „Prooftexts” 21 (2001) 1–22.
- Grintz J.M., *“Do not eat on the Blood”. Reconsideration in Setting and Dating of the Priestly Code*, ASTI 8 (1970–1971) 78–105.
- Gross W., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, ThQ 161 (1981) 244–264.
- Gross W., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts*, BN 68 (1993) 35–48.
- Gruber M., *Women in the Cult according to the Priestly Code*, w: *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, red. J. Neusner, B. Levine, E. Frerichs, Philadelphia: Fortress Press 1987, 35–48.
- Grzybek S., *Antropologia Psalmu 8*, „Studia Theologica Varsaviensia” 17 (1979) 33–42.
- Grzybek S., *Teologia kapłańskiego opisu stworzenia świata (Rdz 1,1–2,4a)*, w: *Początek świata. Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, 39–41.
- Gudbergesen Th., *God consists of both the Male and the Female Genders. A short note on Gen 1:27*, VT 62 (2012) 450–453.
- Guillaume P., *Only Six Plagues in the Priestly Narrative*, BN 123 (2004) 31–33.
- Guillaume P., *Land and Calendar. The Priestly Document from Genesis 1 to Joshua 18*, New York: T&T Clark 2009.
- Guillaume P., *פרו ורבי and the Seventh Year. Complementary Strategies for the Economic Recovery of Depopulated Yehud*, w: *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*, red. M. Lloyd Miller, E. Ben Zvi, G.N. Knoppers, Winona Lake: Eisenbrauns 2015, 123–150.
- Gunkel H., *Genesis: übersetzt und erklärt* (HKAT 1/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 31910.

- Gunkel H., *Genesis. Translated and Interpreted*, tłum. M.E. Biddle, Macon: Mercer University Press 1997.
- Gutmann J., *A History of the Ark*, ZAW 83 (1971) 22–30.
- Ha J., *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History* (BZAW 181), Berlin: de Gruyter 1989.
- Haag H., טמק, w: TWAT 2, 1056–1059.
- Habel N., *What Kind of God Would Destroy Earth Anyway? An ecojustice reading of the flood narrative*, w: *Voyages in Uncharted Waters. Essays on the Theory and Practice of Biblical Interpretation in Honour of David Jobling*, red. W.J. Bergen, A. Siedlecki, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2006, 203–211.
- Hałas S., *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 1999.
- Hamilton V.P., *The Book of Genesis. Chapters 1–17* (NIC.OT), Grand Rapids: Eerdmans 1990.
- Hamori E.J., “When Gods Were Men”. *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (BZAW 384), Berlin: de Gruyter 2008.
- Haran M., *The Ark and the Cherubim. Their Symbolic Significance in Biblical Ritual*, IEJ 9 (1959) 30–38 i 89–94.
- Haran M., *Shiloah and Jerusalem. The Origin of the Priestly Tradition in the Pentateuch*, JBL 81 (1962) 14–24.
- Haran M., *The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institutions*, Bib 50 (1969) 251–267.
- Haran M., *Behind the Scenes of History. Determining the Date of the Priestly Source*, JBL 100 (1981) 321–333.
- Haran M., *The Character of the Priestly Source. Utopian and Exclusive Features*, w: *Proceeding of the Eight World Congress of Jewish Studies. Bible Studies and Hebrew Language*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1983, 131–138.
- Haran M., *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake: Eisenbrauns 1985.
- Hartenstein F., Schmid K. (red.), *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 40), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015.
- Haubold J. i in. (red.), *The World of Berossos. Proceedings of the 4th International Colloquium on “The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions”, Hatfield College, Durham 7th–9th July 2010* (Classica et Orientalia 5), Wiesbaden: Harrassowitz 2013.
- Hautman C., *Wie fiktiv ist das Zeltheiligtum von Exodus 25–40?*, ZAW 106 (1994) 107–113.
- Hays C.B., *Lest Ye Perish in the Way. Ritual and Kinship in Exodus 4:24–26*, „Hebrew Studies” 48 (2007) 39–54.

- Heidel A., *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago: University of Chicago Press 1963, 224–260.
- Helfmeyer F.J., ךָׁו, w: TWAT 2, 415–433.
- Hendel R., *Genesis 1–11 and Its Mesopotamian Problem*, w: *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, red. E.S. Gruen, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005, 23–36.
- Hendel R., *Remembering the Exodus in the Wake of Catastrophe*, w: *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, red. P. Dubovský, D. Markl, J.-P. Sonnet, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 329–348.
- Henton Davies G., *Ark of the Covenant*, w: IDB, t. 1, 222–226.
- Herring S.L., *Divine Substitution. Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (FRLANT 247), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
- Heschel A.J., *The Sabbath. Its meaning for modern man*, New York: Farrar, Straus, and Young 1951.
- Hoffman L.A., *Covenant of Blood. Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*, Chicago: University of Chicago Press 1996.
- Holloway S.W., *What Ship Goes There. The Flood Narratives in the Gilgamesh Epic and Genesis Considered in Light of Ancient Near Eastern Temple Ideology*, ZAW 103 (1991) 328–355.
- Holzinger H., *Einleitung in die Hexateuch*, Freiburg–Leipzig: Mohr Siebeck 1893.
- Holzinger H., *Exodus* (KHC 2), Tübingen: Mohr Siebeck 1900.
- Hornkohl A.D., *Ancient Hebrew Periodization and the Language of the Book of Jeremiah. The Case for a Sixth-Century Date of Composition* (SLL 74), Leiden: Brill 2014.
- Houk C.B., *Statistical Analysis of Genesis Sources*, JSOT 27 (2002) 75–105.
- Houtman C., *Der „Tatian“ des Pentateuch. Einheit und Kohärenz in Exodus 19–40*, EThL 76 (2000) 381–395.
- Houtman C., van der Toorn K., *David and the Ark*, JBL 113 (1994) 209–231.
- Hudson M., *From Chaos to Cosmos. Sacred Space in Genesis*, ZAW 108 (1996) 87–97.
- Hulst A.R., ךָׁו – wohnen, w: THAT 2, 904–909.
- Humbert P., *Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neuchâtel: Secrétariat de l'Université 1940.
- Humbert P., *L'«image Dei» dans l'Ancien Testament*, w: *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel: Secrétariat de l'Université 1940, 153–175.
- Hundley M.B., *Before YHWH at the Entrance of the Tent of Meeting. A Study of Spatial and Conceptual Geography in the Priestly Texts*, ZAW 123 (2011) 15–26.
- Hundley M.B., *The Way Forward is Back to the Beginning. Reflections on the Priestly Texts*, w: *Remembering and Forgetting in Early Second Judah* (FAT 85), red. E. Ben-Zvi, Ch. Levin, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 208–224.

- Hundley M.B., *Gods in Dwelling. Temples and Divine Presence in the Ancient Near East* (SBL.WAWS 3), Atlanta: SBL 2013.
- Hundley M.B., *Divine Fluidity? The Priestly Texts in Their Ancient Near Eastern Contexts*, w: *Text, Time, and Temple: Literary, Historical and Ritual Studies in Leviticus*, red. L. Trevaskis, F. Landy, B. Bibb, Sheffield: Sheffield Phoenix 2014, 16–40.
- Hundley M.B., *Tabernacle or Tent of Meeting? The Dual Nature of the Sacred Tent in the Priestly Texts*, w: *Current Issues in Priestly and Related Literature. The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond* (SBL.RBS), red. R.E. Gane, A. Taggar-Cohen, Atlanta: SBL Press 2015, 3–18.
- Hunt A., *Missing Priests. The Zadokites in Tradition and History* (LHB.OTS 452), New York–London: T&T Clark 2006.
- Hurowitz V.A., *The Priestly Account of Building the Tabernacle*, JAOS 105 (1985) 21–30.
- Hurowitz V.A., *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (JSOTSup 115), Sheffield: Sheffield Academic Press 1992.
- Hurowitz V.A., *The Mesopotamian God Image, From Womb to Tomb*, JAOS 123 (2003) 147–157.
- Hurvitz A., *The Usage of šš and bûc in the Bible and Its Implication for the Date of P*, HTR 60 (1967) 117–121.
- Hurvitz A., *The Evidence of Language in Dating the Priestly Code. A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology*, RB 81 (1974) 24–56.
- Hurvitz A., *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem* (Cahiers de la RB 20), Paris: J. Gabalda 1982.
- Hurvitz A., *The Language of the Priestly Source and Its Historical Setting. The Case for an Early Date*, w: *Proceeding of the Eight World Congress of Jewish Studies. Bible Studies and Hebrew Language*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1983, 83–94.
- Hurvitz A., *Dating the Priestly Source in the Light of the Historical Study of Biblical Hebrew. A Century after Wellhausen*, ZAW 100 (1988) 88–100
- Hurvitz A., *Once Again. The Linguistic Profile of the Priestly Material in the Pentateuch and Its Historical Age. A Response to J. Blenkinsopp*, ZAW 112 (2000) 180–191.
- Hurvitz A. (red.), *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew*, Leiden–Boston 2014.
- Janowski B., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993.
- Janowski B., *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligumskonzeption*, JBTh 5 (1990) 37–69 (= *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, 214–246).

- Jasiński A.S., *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 40–48* (Opolska Biblioteka Teologiczna 149), Opole: Uniwersytet Opolski 2015.
- Jaynes Quesada J., *Body Piercing. The Issue of Priestly Control over Acceptable Family Structure in the Book of Numbers*, BI 10 (2002) 24–35.
- Jelonek T., *Religia Izraela wobec religii ościennych*, Kraków: Petrus 2009.
- Jelonek T., *Kultura mezopotamska a Biblia*, Kraków: Petrus 2009.
- Jelonek T., *Biblia a mity o walce kosmicznej*, Kraków: Petrus 2011.
- Jenson P.P., *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTSup 106), Sheffield: Sheffield Academic Press 1992.
- Jeon J., *Two Laws in the Sotah Passage (Num v 11–31)*, VT 57 (2007) 204–206.
- Jędrzejewski S., *Jom Kippur – próba znalezienia genezy*, „Seminare” 25 (2008) 95–110.
- Johnson B., פְּרִיָּצָה, w: TWAT 6, 898–924.
- Johnstone W., *Recounting the Tetrateuch*, w: *Covenant As Context. Essays in Honour of E. W. Nicholson*, red. A.D.H. Mayes, R.B. Salters, Oxford: Oxford University Press 2003, 209–234.
- Jónsson G.A., *The Image of God. Genesis 1:26–28 in a Century of Old Testament Research*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988.
- Joosten J., *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26*, Leiden: E.J. Brill 1996.
- Joyce P.M., *King and Messiah in Ezekiel*, w: *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (JSOTSup 270), red. J. Day, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, 327–337.
- Kaiser O., *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78), Berlin: De Gruyter 1959.
- Kaiser O., *Introduction to the Old Testament. A Presentation of Its Results and Problems*, Minneapolis: Augsburg 1975.
- Kaiser O., *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, t. 1: *Die erzählenden Werke*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1992.
- Kaiser O., *Erwägungen zu Psalm 8*, w: *Neue Wege der Psalmenforschung*, red. K. Seybold, E. Zenger, Freiburg: Herder 1994, 207–221.
- Kaminski C.M., *From Noah to Israel. Realization of the Primaeval Blessing After the Flood* (JSOTSup 413), London: T&T Clark 2004.
- Kamionkowski S.T., Lee W. (red.), *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible* (LHB.OTS 465), London: T&T Clark 2010.
- Kapelrud A.S., *The Number Seven in Ugaritic Texts*, VT 18 (1968) 494–500.
- Kapelrud A.S., *The Mythological Features in Genesis Chapter 1 and the Author's Intentions*, VT 24 (1974) 177–179.
- Kasher R., *Anthropomorphism, Holiness and Cult. A New Look at Ezekiel 40–48*, ZAW 110 (1998) 194–196.

- Kaufmann Y., *The Biblical Account of the Conquest of Canaan*, tłum. M. Dagut, Jerusalem: Magnes Press ²1985.
- Kaufmann Y., *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, tłum. M. Greenberg, Chicago: University of Chicago Press 1960 (oryginał hebrajski: *Toledot ha'emuna hayisraelit*, Tel Aviv: Mosad Bialik i Devir 1937).
- Kawashima R.S., *The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Transcendence. An 'Archaeology' of the Sacred*, JR 86 (2006) 226–257.
- Kearney P., *Creation and Liturgy. The P Redaction of Exodus 25–40*, ZAW 89 (1977) 375–387.
- Kessler R., *Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs*, Frankfurt: Peter Lang 2015.
- Kikawada I.M., Quinn A., *Before Abraham Was. The Unity of Genesis 1–11*, Nashville: Abingdon 1985.
- Kim D-H., *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, and Linguistic Variability* (VTSup 156), Leiden: Brill 2013.
- King P.J., *Circumcision: Who Did It, Who Didn't and Why*, BAR (2006) 48–55.
- King Th.J., *The Realignment of the Priestly Literature. The Priestly Narrative in Genesis and Its Relation to Priestly Legislation and the Holiness School*, Eugene: Pickwick 2009.
- King Th.J., *The Realignment of the Priestly Literature: The Priestly Narrative in Genesis and Its Relation to Priestly Legislation and the Holiness School*, Eugene: Pickwick 2009.
- Kislev I., *The Investiture of Joshua (Numbers 27:12–23) and the Dispute on the Form of the Leadership in Yehud*, VT 59 (2009) 429–445.
- Kitchen K.A., *The Desert Tabernacle: Pure Fiction or Plausible Account?*, „Biblical Review” 16 (2000) 14–21.
- Kittel R., *Die Psalmen* (KAT 13), Leipzig–Erlangen: Deichertsche Verlagsbuchhandlung ⁴1922.
- Kletter R., *Just Past? The Making of Israeli Archaeology*, London: Equinox 2006.
- Klingbeil G.A., *The Syntactic Structure of the Ritual of Ordination (Lev 8)*, Bib 77 (1996) 509–519.
- Klingbeil G.A., *Ritual Time in Leviticus 8 with special Reference to the Seven Day Period in the Old Testament*, ZAW 109 (1997) 500–513.
- Kloos C., *Yhwh's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Leiden: Brill 1986.
- Kloppenborg J.S., *Joshua 22. The Priestly Ending of an Ancient Tradition*, Bib 62 (1981) 347–371.
- Knohl I., *Response to Jacob Milgrom's Comments on I. Knohl's Article*, „Tarbiz” 60 (1991) 431–434 (po hebrajsku).

- Knohl I., *The Concept of God and Cult in the 'Priestly Torah' and the 'Holiness School'*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie w 1988 roku (po hebrajsku).
- Knohl I., *The Priestly Torah versus the Holiness School. Sabbath and the Festivals*, HUCA 58 (1987) 65–117.
- Knohl I., *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, tłum. J. Feldman, P. Rodman, Minneapolis: Fortress Press 1995.
- Knohl I., *Who Edited the Pentateuch?*, w: *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (FAT 78), red. T.B. Dozeman i in., Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 359–367.
- Knoppers G.N., Levinson B.M. (red.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake: Eisenbrauns 2007.
- Koch K., *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (FRLANT 71), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959.
- Kondracki A., *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubiniewiczza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 1999, 86–98.
- Kosior W., *Brit mila. Uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezania w midraszach agadycznych*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 4 (2013) 103–118.
- Koszarek T., *Kapłańska narracja o plagach jako odwrócony porządek stwarzania według heksaameronu. Próba intertekstualnego odczytania Wj 7,8–11,10*, praca magisterska obroniona w 2013 roku na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.
- Köckert M., *Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur*, JBTh 4 (1989) 29–61.
- Köckert M., *Gen 15. Vom „Urgestein“ der Väterüberlieferung zum „theologischen Programmtext“ der späten Perserzeit*, ZAW 125 (2013) 25–48.
- Köhler L., *Die Grundstelle der Imago Dei-Lehre. Genesis 1:26*, ThZ 4 (1948) 16–22.
- Krapf T.M., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion* (OBO 119), Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992.
- Krapf T.M., *Yehezkel Kaufmann. Ein Lebens- und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel* (Studien zu Kirche und Israel 11), Berlin: Institut Kirche und Judentum 1990.
- Krašovec J., *Punishment and Mercy in the Primeval History (Gen 1–11)*, ETHL 70 (1994) 5–3.
- Kratz R.G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.

- Kratz R.G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 2000.
- Kratz R.G., *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Kraus H. J., *Psalmen* (BK.AT 15/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1966.
- Kręcidło J., *Water Changed into Blood. First Egyptian Plague Ex 7,14–25*, w: *Przemawiaj do nich moimi słowami. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Rektorowi Profesorowi Ryszardowi Rumiankowi w 35. rocznicę kapłaństwa i 60. rocznicę urodzin*, red. Z. Godlewski, Warszawa: Stampa 2007, 322–331.
- Krüger Th., *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeit und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament*, w: *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, red. R.G. Kratz, Th. Krüger, Freiburg: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 74–81.
- Kselman J.S., *The Recovery of Poetic Fragments from the Pentateuchal Priestly Source*, JBL 97 (1978) 161–173.
- Kuschke J., *Die Lagevorstellung der priesterschriftlichen Erzählung*, ZAW 63 (1951) 74–105.
- Kubiś A., Napora K. (red.), *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.
- Kuśmirek A., *Wprowadzenie do symboliki ciała w Starym Testamencie*, w: *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, red. A. Kuśmirek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2016.
- Labuschagne C.J., *Additional remarks on the pattern of the divine speech formulas in the Pentateuch*, VT 34 (1984) 91–95.
- Labuschagne C.J., *Pentateuchal patterns. A reply to P.R. Davies and D.M. Gunn*, VT 34 (1984) 407–413.
- Labuschagne C.J., *The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch. The Key to Its Literary Structure*, VT 32 (1982) 227–280.
- Laffey A., *An Introduction to the Old Testament*, Philadelphia: Fortress Press 1988.
- Lambert M., *A Study of the First Chapter of Genesis*, HUCA 1 (1924) 3–12.
- Lambert W.G., *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, JThS 16 (1965) 287–300.
- Larsson G., *Chronological Parallels between the Creation and the Flood*, VT 27 (1977) 490–492.
- Larsson G., *The Documentary Hypothesis and the Chronological Structure of the Old Testament*, ZAW 97 (1985) 323–324.
- Laskowski Ł., *Motyw potopu jako nowego stworzenia w Biblii*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.

- Latvus K., *God, Anger and Ideology. The Anger of God in Joshua and Judges in Relation to Deuteronomy and the Priestly Writings* (JSOTSup 279), Sheffield: Sheffield Academic Press 1998.
- Launderville D., *Ezekiel's Cherub. A Promising Symbol or a Dangerous Idol?*, CBQ 65 (2003) 165–183.
- Leach E., *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią w XX wieku*, w: *Siostra Mojżesza*, red. E. Leach, D.A. Aycock, tłum. zbiorowe, Poznań: Zysk i S-ka 1998.
- Lee A.C.C., *Genesis 1 and the Plagues Tradition in Psalm cv*, VT 40 (1990) 257–263.
- Légasse S., *Les voiles du Temple de Jérusalem. Essai de parcours historique*, RB 87 (1980) 560–589.
- Lemaire A. (red.), *Świat Biblii*, tłum. B. Panek, Wrocław: Ossolineum 2001.
- Lemański J., *Pięćoksiąg dzisiaj*, Kielce: Verbum 2002.
- Lemański J., *Pięćoksiąg. Próba syntezy współczesnych badań*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 38 (2005) 15–28.
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB 2), Częstochowa: Edycja św. Pawła 2009.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1,1–11,26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB 1/1), Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013.
- Lemański J., *Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną*, BibAn 4 (2014) 279–231.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB 1/2), Częstochowa: Edycja św. Pawła 2014.
- Lemański J., „Świadectwo” (‘ēdūt) w kapłańskiej koncepcji Sanktuarium i Przymierza, VV 27 (2015) 47–76.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB 1/3), Częstochowa: Edycja św. Pawła 2015.
- Lemański J., *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem”* (Wj 13,17–15,21), BibAn 6 (2016) 5–44.
- Lemche N., *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (VTSup 37), Leiden: E.J. Brill 1986.
- Lemche N., *The Old Testament Between Theology and History. A Critical Survey*, Louisville: Westminster John Knox Press 2008.
- Lemmelijn B., *The So-Called “Priestly” Layer in Exod 7,14–11,10. Source and/or/nor Redaction*, RB 109 (2002) 481–511.
- Levenson J.D., *Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible*, New York: Harper Collins 1987.
- Levenson J.D., *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton: Princeton University Press 1994.
- Levin Ch., *Tatbericht und Wortbericht in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung*, ZThK 91 (1994) 115–133.

- Levin Ch., *Source Criticism. The Miracle at the Sea*, w: *Re-Reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament* (FAT 87), Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 104–111.
- Levine B.A., *Late Language in the Priestly Source. Some Literary and Historical Observations*, w: *Proceeding of the Eight World Congress of Jewish Studies. Bible Studies and Hebrew Language*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1983, 69–82.
- Levine B.A., *Leviticus* (JPSTC), Philadelphia: JPS Press 1989.
- Levine B.A., *Numbers 1 – 20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 4), New York: Doubleday 1993.
- Levine B.A., *Priestly writers*, w: IDBSup, 684–686.
- Levinson B.M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford: Oxford University Press 2002.
- Levinson B.M., *A Post-Priestly Harmonization in the Flood Narrative*, w: *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* (FAT 101), red. F. Giuntoli, K. Schmid, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 113–124.
- Lewis J.P., *Flood*, w: ABD 2, 798–803.
- Lewitt Kohn R., *A Prophet like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Torah*, ZAW 114 (2002) 236–254.
- Lewitt Kohn R., *A New Heart and a New Soul. Ezekiel, the Exile and the Torah* (JSOT-Sup 358), Sheffield: Sheffield Academic Press 2002.
- Lipschits O., *Persian Period Finds from Jerusalem. Facts and Interpretations*, JHS 9 (2010) 1–30.
- Lipschits O., *The Rural Economy of Judah during the Persian Period and the Settlement History of the District System*, w: *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*, red. M. Lloyd Miller, E. Ben Zvi, G.N. Knoppers, Winona Lake: Eisenbrauns 2015, 237–264.
- Lipschits O., Römer Th., Gonzalez H., *The Pre-Priestly Abraham Narratives from Monarchic to Persian Times*, „Semitica” 59 (2017) 261–296.
- Liverani M., *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, London: Equinox 2004.
- Liverani M., *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. J. Puchalski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2010.
- Loader J.A., *The Exilic Period in Abraham Kuenen's Account of Israelite Religion*, ZAW 96 (1984) 13–16.
- Loewenstamm S.E., *Evolution of the Exodus Tradition*, Jerusalem: Magnes Press 1992.
- Loewenstamm S.E., *The Seven-Day-Unit in Ugaritic Epic Literature*, IEJ 15 (1965) 122–133.
- Lohfink N., *Die Priesterschrift und die Geschichte*, w: *Congress Volume. Göttingen 1977* (VTSup 29), red. J. A. Emerton; Leiden: Brill 1978, 189–225.

- Lohfink N., *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988, 213–253 (= *The Priestly Narrative and History*, w: tenże, *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Edinburgh: T&T Clark – Minneapolis: Augsburg Fortress 1994).
- Lohfink N., *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Edinburgh: T&T Clark – Minneapolis: Augsburg Fortress 1994.
- Lohfink N., *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg in Br. 1977, 156–171.
- Long B.O., *Recent field studies in oral literature and their bearing on Old Testament criticism*, VT 26 (1976) 187–198.
- Longacre R.E., *The Discourse of the Flood Narrative*, JAAR 47 (1979) 89–133.
- Loning K., Zenger E., *To Begin With, God Created... Biblical Theologies of Creation*, Collegeville: The Liturgical Press 2000, 112–120.
- Loretz O., *Schöpfung und Mythos* (SBS 32), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1968.
- Loretz O., *Wortbericht-Vorlage und Tatbericht-Interpretation im Schöpfungsbericht Gen 1:1–2:4a*, UF 7 (1975) 279–287.
- Lowenthal E.I., *The Joseph Narrative in Genesis*, New York: Ktav Publishing House 1973.
- Lubczyk H., *Wortschöpfung und Tatschöpfung*, BL 6 (1965) 191–208.
- Lutzky H.C., *The Name "Cozbi" (Numbers XXV 15,18)*, VT 47 (1997) 457.
- Lux R., *Geschichte als Erfahrung. Erinnerung und Erzählung in der priesterschriftlichen Rezeption der Josefsnovelle*, w: *Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrative Kultur im alten Israel* (BTS 40), red. R. Lux, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000, 147–180.
- Łach S., *Arka i święty namiot w czasach Mojżesza*, w: tenże, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład, komentarz, ekskursy* (PŚST 1/2), Lublin: RW KUL 1964, 335–339.
- Łach S., *kebôd JHWH*, w: tenże, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład, komentarz, ekskursy* (PŚST 1/2), Lublin: RW KUL 1964.
- MacDonald N., *Aaron's Failure and the Fall of the Hebrew Kingdoms*, w: *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, red. P. Dubovský, D. Markl, J.-P. Sonnet, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 197–210.
- Machinist P., *Assyria and Its Image in the First Isaiah*, JAOS 103 (1983) 19–37.
- Majewski M., *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25–31 i 35–40)*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2008.
- Majewski M., *Przybytek czy Mieszkanie? Hebrajski termin miškân i zasada ekwiwalencji w tłumaczeniu Biblii*, w: *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, 311–322.
- Majewski M., *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wyjścia*, Kraków: Wydawnictwo eSPe 2011.
- Majewski M., *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Część I: Omówienie prawa czystości zwierząt*, ZN SBP 11 (2014) 375–398.

- Majewski M., *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Część II: Dotychczasowe interpretacje i ich ocena*, CT 85 (2015) 5–50.
- Majewski M., *Nieczystość seksu – biblijne zakazy dotyczące życia płciowego*, w: *Gloriam praecedat humilitas (Prz 15,33). Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne 2015, 391–414.
- Majewski M., *Nieczystość śmierci w Torze. Śmierć jako arcytabu*, w: *Śmierć w antycznej kulturze śródziemnomorskiej*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2015, 31–63.
- Majewski M., *Prawda historyczna Pisma Świętego. Refleksja na kanwie nowego dokumentu PKB*, RBiL 68 (2015) 237–264.
- Majewski M., „*Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty!*” *Świętość Boga a świętość człowieka*, w: *Wolą Boga jest wasze uświęcenie. Teologia sakramentów uświęcenia*, red. K. Porosło, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2016, 61–86.
- Majewski M., *Biblia i nauka. Siedem refleksji inspirowanych myślą ks. Michała Hellera*, w: *Człowiek w drodze ku Bogu. Platforma judeochrześcijańska*, red. W. Kaczorowski, Warszawa: Christ Media 2017, 211–251.
- Markl D., *The Wilderness Sanctuary as the Archetype of Continuity between the Pre- and the Postexilic Temples of Jerusalem*, w: *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, 227–252.
- Marlowe W.C., *Patterns, Parallels, and Poetics in Genesis 1*, „The Journal of Inductive Biblical Studies” 3 (2016) 6–27.
- Mason S.D., *“Eternal covenant” in the Pentateuch. The contours of an elusive phrase (LHB.OTS 494)*, London–New York: T&T Clark 2008.
- Mason S.D., *Another Flood? Genesis 9 and Isaiah’s Broken Eternal Covenant*, JSOT 32 (2007) 177–198.
- Mathews K.A., *Genesis 1–11:26 (NAC 1A)*, Nashville: Broadman & Holman 1996, 352–354.
- Matysiak B.W., *Izraelskie sanktuaria okresu przedkrólewskiego (Biblioteka Wydziału Teologicznego UWM 16)*, Olsztyn: Hosianum 2003.
- Matthews V.H., *The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative*, JSOT 65 (1995) 25–36.
- May G., *Creatio Ex Nihilo. The Doctrine of Creation Out of Nothing in Early Christian Thought*, Edinburgh: T&T Clark 1994.
- Mays J.L., *The Self in the Psalms and the Image of God*, w: *God and Human Dignity*, red. R. Kendall Soulen, L. Woodhead, Grand Rapids: W.B. Eerdmans 2006, 27–43.
- Mazar A., *Archaeology and the Land of the Bible 10000–586 BCE (ABRL)*, New York: Doubleday 1990.
- McCrary J.H., *Up, Up, Up, and Up. Ex 24,9–18 as the Narrative Context for the Tabernacle Instruction of Ex 25–31*, „SBL Seminar Paper Series” 29 (1990) 570–582.

- McEvenue S.E., *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AB 50), Roma: Biblical Institute Press 1971.
- Meinhold A., *Die Gattung der Josephgeschichte und des Estherbuches. Diasporanovelle I*, ZAW 87 (1975) 306–324.
- Meinhold A., *Die Gattung der Josephgeschichte und des Estherbuches. Diasporanovelle II*, ZAW 88 (1976) 72–93.
- Mendenhall G.E., *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1973.
- Mettinger T., *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (ConBOT 18), Lund: CWK Gleerup 1982.
- Mettinger T., *The Name and the Glory: The Zion-Sabbath Theology and Its Exilic Successors*, JNSL 24 (1998) 11–20.
- Mettinger T.N.D., *Abbild oder Urbild? »Imago Dei« in traditionsgeschichtlicher Sicht*, ZAW 86 (1974) 406–411.
- Mettinger T.N.D., *Israelite Aniconism. Developments and Origins*, w: *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (CBET 21), red. K. van der Toorn, Leuven: Peters 1997, 175–178.
- Michael M., *Genesis*, Wilmington, Delaware: M. Glazier 1984.
- Michalowski P., *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake: Eisenbrauns 1989.
- Mickiewicz F., *Rola świątyni jerozolimskiej w życiu i doktrynie Izraela*, Com 15 (1995) 37–54.
- Middlemas J., *The Prophets, the Priesthood, and the image of God (Gen 1,26–27)*, Bib 97 (2016) 321–341.
- Middleton J.R., *The Liberating Image? Interpreting the Imago Dei in Context*, „Christian Scholars Review” 24 (1994).
- Miggelbrink R., *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej* (Myśl Teologiczna 49), Kraków: WAM 2005.
- Migrom J., *Two Notes on Numbers 15:22–31 and Its Purpose*, „Tarbiz” 60 (1991) 429 (po hebrajsku).
- Milgrom J., *Encroaching on the Sacred. Purity and Polity in Numbers 1–10*, „Interpretation” 51 (1997) 241–253.
- Milgrom J., *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3), New York: Doubleday 1991.
- Milgrom J., *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A), New York: Doubleday 2000.
- Milgrom J., *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3B), New York: Doubleday 2001.
- Milgrom J., *Numbers* (JPSTC), Philadelphia: JPS Press 1990.

- Milgrom J., *On the Dating of P*, w: *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden: Brill 1983, ix–xiii.
- Milgrom J., *Priestly Terminology and the Political Structure of Pre-Monarchic Israel*, w: *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden: Brill 1983, 1–17.
- Milgrom J., *Prolegomenon to Leviticus 17:11*, JBL 90 (1971) 149–156.
- Milgrom J., *Sin-offering, or Purification-offering?*, VT 21 (1971) 237–239.
- Milgrom J., *Israel's Sanctuary. The Priestly "Picture of Dorian Gray"*, RB 83 (1976) 390–399.
- Milgrom J., *The Antiquity of the Priestly Source. A Reply to the Joseph Blenkinsopp*, ZAW 111 (1999) 10–22.
- Milgrom J., *The Case for the Pre-Exilic and Exilic Provenance of the Books of Exodus, Leviticus and Numbers*, w: *Reading the Law. Studies in Honour of Gordon J. Wenham* (LHB.OTS 461), red. J.G. McConville, K. Möller, New York: T&T Clark 2007, 56–57.
- Milgrom J., *The Term 'Aboda*, w: *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden: Brill 1983 18–46.
- Miller P.D., *Genesis 1–11. Studies in Structure and Theme* (JSOTSup 8), Sheffield: JSOT Press 1978.
- Miller C.L., Zevit Z., (red.), *Diachrony in Biblical Hebrew* (LSAWS 8), Winona Lake: Eisenbrauns 2012.
- Mizrahi N., *The Numeral 11 and the Linguistic Dating of P*, w: *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, red. J.Ch. Gertz i in., Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 371–390.
- Moberly R.W.L., *The Old Testament of the Old Testament. Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism* (OBT), Minneapolis: Fortress Press 1992.
- Moberly R.W.L., *Why Did Noah Send Out a Raven?*, VT 50 (2000) 345–356.
- Monsengwo Pasinya L., *Le cadre littéraire de Genesis 1*, Bib 57 (1976) 225–241.
- Moore J.C. de, *The Duality of God and Man: Genesis 1:26–27 as P's Interpretation of the yahwistic Creation Account*, w: *Intertextuality in Ugarit and Israel* (OTS 40), red. J.C. de Moore, Leiden: Brill 1998, 112–125.
- Moore S.D., *Gigantic God. Yahweh's Body*, JSOT 70 (1996) 92–95.
- Moran W.L. (red.), *The Most Magic Word. Essays on Babylonian and Biblical Literature* (CBQ.MS 35), Washington: Catholic Biblical Association of America 2002.
- Mosis R., *Gen 9,1–9. Funktion und Bedeutung innerhalb der priesterschriftlichen Urgeschichte*, BZ 38 (1994) 195–228.
- Mrozek A., *Kosmogonie starożytnego Bliskiego Wschodu*, w: *Bóg Stwórca* (Scripturae Lumen 6), red. P. Łabuda, A. Paciorek, A. Tronina, Tarnów: Biblos 2014, 481–499.
- Münnich M., *Obraz Jhwh jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004.

- Murray R., *The Cosmic Covenant. Biblical Themes of Justice, Peace, and the Integrity of Creation*, London: Sheed & Ward 1992.
- Na'aman N., *The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research*, ZAW 107 (1995) 179–195.
- Na'aman N., *The Past that Shapes the Present. The Creation of Biblical Historiography in the Late First Temple Period and after the Downfall*, Jerusalem: Hess 2002.
- Na'aman N., *Canaan in the Second Millennium B.C.E.*, Winona Lake: Eisenbrauns 2005.
- Na'aman N., *Ancient Israel's History and Historiography. The First Temple Period*, Winona Lake: Eisenbrauns 2006.
- Naaïjer M., Rezetko R., *An Alternative Approach to the Lexicon of Late Biblical Hebrew*, JHS 16 (2016) 1–39.
- Napora K., *Breaking Boundaries. The Concept of Separation in Gen. 6.1–4*, Kraków: Dehon 2012.
- Napora K., *Obraz świata po potopie według Rdz 8,22, VV 31* (2017) 45–67.
- Neville R., *Differentiation in Genesis 1. An Exegetical Creation ex nihilo*, JBL 130 (2011) 209–226.
- Niditch S., *Chaos to Cosmos. Studies in Biblical Patterns of Creation*, Chico: Scholars Press 1985.
- Niehaus J.J., *God at Sinai. Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East*, Carlisle: Zondervan 1995.
- Niehr H., *In Search of Yhwh's Cult Statue in the First Temple*, w: *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (CBET 21), red. K. van der Toorn, Leuven 1997, 73–96.
- Niehr H., Steins G., יד, w: TWAT 7, 1078–1104.
- Nielsen E., *Oral Tradition* (SBT 11), London: SCM 1954.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Primeval History in the Persian Period?*, SJOT 21 (2007) 106–126.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Stan badań nad historią i religią starożytnej Palestyny*, „Przełęcz Historyczny” 91 (2000) 435–449.
- Niesiołowski-Spanò Ł. i in. (red.), *Finding Myth and History in the Bible. Scholarship, Scholars and Errors*, Sheffield–Oakville: Equinox Publishing 2016.
- Nihan Ch., *Forms and Functions of Purity in Leviticus*, w: *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean and Ancient Judaism*, red. C. Frevel, Ch. Nihan, Leiden: Brill 2013, 313–315.
- Nihan Ch., *The Holiness Code between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17–26 in the Composition of the Torah*, w: *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FR-LANT 206), red. E. Otto, R. Achenbach, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 81–122.

- Nihan Ch., *The Priestly Covenant, Its Reinterpretation and the Composition of 'P'*, w: *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATANT 95), red. S. Shectman, J.S. Baden, Zurich: Theologischer Verlag 2009, 87–134.
- Niwiński A., *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa: Pro-Egipt 1993.
- Noegel S., *Moses and Magic. Notes on the Book of Exodus*, JANES 24 (1996) 45–59.
- Noort E., "Land" in the Deuteronomistic Tradition (Genesis 15). *The Historical and Theological Necessity of a Diachronic Approach*, w: *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, red. J.C. de Moor, Leiden: Brill 1995, 129–144.
- Noort E., *The Stories of the Great Flood. Notes on Gen 6:5–9:17 in Its Context of the Ancient Near East*, w: *Interpretations of the Flood*, red. F.G. Martínez, G.P. Lutikhuisen, Leiden: Brill 1998, 9–11.
- Noth M., *Exodus. A Commentary* (OTL), tłum. J.S. Bowden, Philadelphia: Westminster Press 1962.
- Noth M., *Das Buch Josua* (HAT 7), Tübingen: Mohr Siebeck ²1953.
- Noth M., *The Deuteronomistic History* (JSOTSup 15), tłum. J. Doull i in., Sheffield: University of Sheffield Press 1981.
- Noth M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart: Kohlhammer 1948.
- Noth M., *A History of Pentateuchal Traditions*, tłum. B. Anderson, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall 1972.
- Noth M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle: Niemeyer Verlag 1943 (reprint: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ³1967).
- Oden R.A., *Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1–11*, ZAW 93 (1981) 197–216.
- Olmo Lete G. del, *Una 'ventana' en el templo de Baal*, AO 26 (2006) 177–188.
- Olyan S., *Some Neglected Aspects of Israelite Interment Ideology*, JBL 124 (2005) 601–616.
- Olyan S.M., *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton: Princeton University Press 2000.
- Olyan S.M., *Social Inequality in the World of the Text. The Significance of Ritual and Social Distinctions in the Hebrew Bible* (Journal of Ancient Judaism Supplements 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
- Ornan T., *Who Is Holding the Lead Rope? The Relief of the Broken Obelisk*, „Iraq” 69 (2007) 59–72.
- Otto E., *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion*, w: *Altes Testament, Forschung und Wirkung. Festschrift für Henning Graf Reventlow*, red. P. Mommer, W. Thiel, Frankfurt am Main: Lang 1994, 65–80.
- Otto E., *Del libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación de derecho israelita y la formación del Pentateuco*, EstBíb 52 (1994) 195–217.

- E. Otto, *Deuteronomium 12,1 – 23,15* (t. 1), *Deuteronomium 23,16 – 34,12* (t. 2) (HThKAT), Freiburg: Herder 2016.
- Otto E., *Dienachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus*, w: *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation*, red. M. Vervenne, Louvain: Louvain University–Peeters 1996, 61–111.
- Otto E., *Forschungen zur Priesterschrift*, TRu 62 (1997) 1–50.
- Otto E., *Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.*, w: tenże, *Mose: Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000, 43–83.
- Otto E., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- Otto E., *Forschungen zum nachpriesterschriftlichen Pentateuch*, TRu 66 (2001) 1–31.
- Otto E., *A Hidden Truth behind the Text or the Truth of the Text. At a Turning Point of Biblical Scholarship*, w: tenże, *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Schriften*, Wiesbaden: Harrassowitz 2009, 19–28.
- Owczarek S., *Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift* (Europäische Hochschulschriften 23), Bern: Peter Lang 1998.
- McCarter P.K., *A New Challenge to the Documentary Hypothesis*, BRev 4 (1988) 34–39.
- Paran M., *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch. Patterns, Linguistic Usages, Syntactic Structures*, Jerusalem: Magnes Press 1989 (po hebrajsku).
- Parchem M., *Świątynia według zwoju z groty 11 w Qumran* (RSB 22), Warszawa: Vocatio 2006.
- Pardes I., *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*, Cambridge: Harvard University Press 1992.
- Parrot A., *Bible et archéologie*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1970.
- Patai R., *The Children of Noah. Jewish Seafaring in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press 1998.
- Pawłowski Z., *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (RSB 13), Warszawa: Vocatio 2003.
- Perlitt L., *Priesterschrift im Deuteronomium?*, ZAW 100 (1988) 123–143 (= *Priesterschrift im Deuteronomium?*, w: *Lebendige Forschung im Alten Testament*, red. O. Kaiser, Berlin–New York: de Gruyter 1988, 65–88 (= *Priesterschrift im Deuteronomium?*, w: tenże, *Deuteronomium-Studien* [FAT 8], Tübingen: J.C.B. Mohr 1994, 123–143).
- Petersen D.L., Kent H.R., *Interpreting Hebrew Poetry*, Minneapolis: Fortress Press 1992.
- Petersen D.L., *The Formation of the Pentateuch*, w: *Old Testament Interpretation. Past, Present, and Future*, red. D. Petersen i in., Nashville: Abingdon 1995, 31–45.
- Petersson L., *Priestly source of the Pentateuch*, w: *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, t. 3, red. G. Khan, Leiden: Brill 2013, 230–232.

- Piela M., *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2003.
- Pikor W., *Bóg wobec przemocy człowieka w Rdz 1–11, CT 73* (2003) 11–31.
- Pikor W., *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Pilarczyk K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Pilarczyk K., *Religia starożytnego Izraela w perspektywie historycznej, archeologicznej i kulturoznawczej*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 2013.
- Pilarczyk K., Drabina J. (red.), *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków: WAM 2008.
- Pitkänen P., *Temple Building and Exodus 25–40*, w: *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible* (AOAT 366), red. M.J. Boda, J. Novotny, Münster: Ugarit-Verlag 2010, 255–280.
- Plaskow J., *Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco: Harper 1991.
- Podbielski H. (red.), *Literatura Grecji starożytnej, t. II: Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 2005.
- Poddella T., *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner Altorientalischen Umwelt* (FAT 2/15), Tübingen 1996, 252–259.
- Pola Th., *Der Umfang der ursprünglichen Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995.
- Polak F.H., *Poetic Style and Parallelism in the Creation Account (Genesis 1.1–2.3)*, w: *Creation in Jewish and Christian Tradition*, red. H. Reventlow, Y. Hoffman (JSOTSup 319), London: Sheffield Academic Press 2002, 2–31.
- Poloczek S., *Walka Jhwh z morzem i potworami w Biblii Hebrajskiej. Geneza motywu*, SBO 4 (2012) 33–63.
- Polzin R., *Late Biblical Hebrew. Towards an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (HSM 12), Missoula: Scholars Press 1976.
- Ponizy B., *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 9–36.
- Ponizy B., *Motyw Wyjścia w Biblii. Od historii do teologii*, Poznań: RW UAM 2001.
- Popielewski W., *Miłosierny czy sprawiedliwy. Pytanie o Boga w świetle ST*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesorowi Ewie Józefie Jezierskiej OSU*, red. M. Rosik, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2005.

- Potts D.T., *Mesopotamian Civilization. The Material Foundations*, Ithaca: Cornell University Press 1997, 130–132.
- Procksch O., *Genesis* (KAT 1), Leipzig: Erlangen ³1924.
- Propp W.H.C., *The Origins of Infant Circumcision in Israel*, HAR 11 (1987) 355–370.
- Propp W.H.C., *Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2), New York: Doubleday 1999.
- Propp W.H.C., *Circumcision. The Private Sign of the Covenant*, BRev 20 (2004) 22–29.
- Propp W.H.C., *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2A), New York: Doubleday 2006.
- Pury A. de, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*, w: *Congress Volume: Leuven*, 1989 (VTSup 43), red. J.A. Emerton, Leiden: Brill 1991, 78–96.
- Pury A. de, *Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque*, w: *Le Pentateuque. Débats et recherches, XIV Congrès de l'ACFEB*, red. P. Haudebert, Paris: Cerf 1992, 175–207.
- Pury A. de, *Abraham. The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor*, w: *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), red. S.L. McKenzie, Th. Römer, Berlin: de Gruyter 2000, 163–181.
- Pury A. de, *Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. 'Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch*, w: *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), red. Gertz J.Ch., Schmid K., Witte M., Berlin–New York: de Gruyter 2002, 25–47.
- Pury A. de, *The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch*, w: *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL.SS 34), red. T.B. Dozeman, K. Schmid, Atlanta: SBL Press 2006, 51–72.
- Quinzio S., *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków: Homini 2005.
- Rad G. von, *Die Priesterschrift im Hexateuch. Literarisch untersucht und theologisch gewertet* (BWANT 13), Stuttgart–Berlin: Kohlhammer 1934.
- Rad G. von, *Genesis. A Commentary* (OTL), tłum. W.L. Jenkins, Philadelphia: Westminster Press 1972.
- Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986.
- Rad G. von, *Holy War in Ancient Israel*, tłum. M.J. Dawn, Grand Rapids: Eerdmans 1991.
- Rad G. von, *The Joseph Narrative and Ancient Wisdom*, w: *The Problem of the Hexateuch and Other Studies*, tłum. E.W. Trueman Dicken, Edinburgh: Oliver & Boyd 1996 (¹1935).

- Radday Y.T., *Chiasmus in Hebrew Bible Narrative*, w: *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, red. J.W. Welch, Hildesheim: Gerstenberg Verlag 1981, 99–101.
- Radday Y.T., Shore H. i in., *Genesis. An Authorship Study in Computer-Assisted Statistical Linguistics* (AnBib 103), Rome: Biblical Institute Press 1985.
- Ravasi G., *Księga Rodzaju (1–11)*, tłum. M. Brzezinka, Kraków: Wydawnictwo M 1997.
- Reif S.C., *What Enraged Phinehas? A Study of Numbers 25:8*, JBL 90 (1971) 200–206.
- Rendsburg G.A., *The Redaction of Genesis*, Winona Lake: Eisenbrauns 1986.
- Rendtorff R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin–New York: de Gruyter 1977 (przekład angielski: *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* [JSOTSup 89], tłum. J.J. Scullion, Sheffield: JSOT Press 1990).
- Rendtorff R., *Der „Jahwist“ als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik*, w: *Congress Volume. Edinburgh 1974* (VTSup 28), red. G.W. Anderson, Leiden: Brill 1975, 158–176.
- Rendtorff R., *Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis*, w: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies I*, Jerusalem 1969, 5–11.
- Ricciotti G., *Dzieje Izraela*, tłum. Z. Rzesutek, Warszawa: Pax 1956.
- Robinson R.B., *The Poetry of Creation*, w: *Thus Says the LORD: Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*, red. J.J. Ahn, S.L. Cook, New York–London: T&T Clark 2009, 114–124.
- Rodrigues J., *De relatione inter „Wortbericht“ et „Tatbericht“ in Gen 1,1–2,4a*, VD 45 (1967) 257–280.
- Rosik M., *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław: Wydawnictwo Chronicon 2016.
- Rofé A., *Historico-Literary Criticism Illustrated by Joshua 20*, w: *Empirical Models for Biblical Criticism*, red. J.H. Tigay, Philadelphia: University of Philadelphia Press 1985, 131–147.
- Römer Th., *Joseph approche: source du cycle, corpus, unité*, „Foi et Vie” 86 (1987) 3–15.
- Römer Th., *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Fribourg: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.
- Römer Th., *Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten*, w: *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), red. J.Ch. Gertz, K. Schmid, M. Witte, Berlin–New York: de Gruyter 2002, 215–232.
- Römer Th., Schmid K. (red.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, Leuven: Leuven University Press–Peeters 2007.
- Römer Th., *The Exodus Narrative According to the Priestly Document*, w: *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATANT 95), red. S. Shectman, J.S. Baden, Zurich: Theologischer Verlag 2009, 157–174.

- Römer Th., *The Current Discussion on the so-called Deuteronomistic History. Literary Criticism and Theological Consequences*, „Humanities” 46 (2015) 43–66.
- Römer Th., *Von Moses Berufung zur Spaltung des Meers. Überlegungen zur priesterschriftlichen Version der Exoduserzählung, w: Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 40), red. F. Hartenstein, K. Schmid, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 134–160.
- Rubinkiewicz R., *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RT 46 (1999) 111–123.
- Rubinkiewicz R., *Teologiczne aspekty biblijnego opisu o potopie*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. Prof. Hugolina Langkammera OFM*, red. M.S. Wróbel, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, 401–417.
- Rudolph D.J., *Festivals in Gen 1,14*, TynBul 54 (2003) 23–40.
- Rudolph W., *Der „Elohist“ von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Giessen: Töpelmann 1938.
- Ruwe A., *„Heiligkeitgesetz“ und „Priesterschrift“. Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1–26* (FAT 26), Tübingen: Mohr Siebeck 1999.
- Rüterswörden U., *Der Bogen in Genesis 9. Militärhistorische und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol*, UF 20 (1988) 247–263.
- Sandmel S., *The Haggadah Within Scripture*, JBL 80 (1961) 105–122 (= *Two Living Traditions*, Detroit: Wayne State 1972, 316–334).
- Sarna N.M., *Understanding Genesis*, New York: Jewish Theological Seminary of America 1966.
- Sarna N.M., *Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*, New York: Schocken Books 1996.
- Sarna N.M., *Genesis* (JPSTC), Philadelphia: JPS Press 1989.
- Sasson J.M., *Circumcision in the Ancient Near East*, JBL 85 (1966) 473–476.
- Schellenberg A., *More than Spirit. On the Physical Dimension in the Priestly Understanding of Holiness*, ZAW 126 (2014) 163–179.
- Schild E., *Wo wohnt Gott?*, „Bibel und Liturgie” 74 (2001) 215–218.
- Schmid H.H., *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich: Theologischer Verlag 1976.
- Schmid K., Witte M., Gertz J.Ch. (red.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“ – Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin: de Gruyter 2006.
- Schmid K., Römer Th., Dozeman T.B. (red.), *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Atlanta: SBL Press 2011.
- Schmid K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999.

- Schmid K., *Die Josephsgeschichte im Pentateuch*, w: *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), red. J.Ch. Gertz, K. Schmid, W. Witte, Berlin–New York: de Gruyter 2002, 83–118.
- Schmid K., *The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus*, w: *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL.SS 34), red. T.B. Dozeman, K. Schmid, Atlanta: SBL Press 2006, 29–50.
- Schmid K., *Genesis and the Moses Story. Israel's Dual Origins in the Hebrew Bible*, Winona Lake: Eisenbrauns 2010.
- Schmid K., *The Emergence and Disappearance of the Separation between the Pentateuch and the Deuteronomistic History in Biblical Studies*, w: *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, red. K. Schmid, Th. Römer, T.B. Dozeman, Atlanta: SBL Press 2011, 11–24.
- Schmid K., *The Quest for 'God'. Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible*, w: *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, red. B. Pongratz-Leisten, Winona Lake: Eisenbrauns 2011.
- Schmid K., *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (FAT 77), Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Schmid K., *The Old Testament. A Literary History*, tłum. L.M. Maloney, Minneapolis: Fortress Press 2012.
- Schmid K., *Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel*, *Bib* 93 (2012) 187–208.
- Schmid K., *Von der Diaskeuase zur nachendredaktionellen Fortschreibung. Die Geschichte der Erforschung der nachpriesterschriftlichen Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, w: *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* (FAT 101), red. F. Giuntoli, K. Schmid, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 1–18.
- Schmid K., *Distinguishing the World of the Exodus Narrative from the World of its Narrators: The Question of the Priestly Exodus Account in its Historical Setting*, w: *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, red. T.E. Levy, T. Schneider, W.H.C. Propp, New York–London: Springer 2015, 331–344.
- Schmid K., *The Prophets after the Law or the Law after the Prophets? Terminological, Biblical, and Historical Perspectives*, w: *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, (FAT 111), red. J.Ch. Gertz i in., Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 848–849.
- Schmidt L., *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14 – XI 10*, Leiden: Brill 1990.
- Schmidt L., *Studien zur Priesterschrift*, Berlin–New York: de Gruyter 1993.
- Schökel L.A., *A Manual of Hebrew Poetics* (SubBi 11), tłum. A. Graffy, Rome: Biblical Institute Press 1988.

- Schreiner J., *Sion-Jerusalem Jhwhs Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (Studien zum Alten und Neuen Testament, VII), München: Kösel Verlag 1963.
- Schüle A., *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11)* (ATANT 86), Zürich: Theologischer Verlag 2006.
- Schüle A., *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)* (ZBK.AT 1/1), Zurich: Theologischer Verlag 2009.
- Schwartz B.J., *The Holiness Legislation. Studies in the Priestly Code*, Jerusalem: Magnes Press 1999 (po hebrajsku).
- Schwartz B.J., *Introduction. The Strata of the Priestly Writings and the Revised Relative Dating of P and H*, w: *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATANT 95), red. S. Shectman, J.S.Baden, Zurich: Theologischer Verlag 2009, 1–12.
- Schwartz B.J., *The Torah. Its Five Books and Four Documents*, w: *The Literature of the Hebrew Bible. Introductions and Studies*, red. Z. Talshir, Jerusalem: Yad Ben-Zvi 2011, 161–226.
- Schwartz B.J., *How the Compiler of the Pentateuch Worked. The Composition of Genesis 37*, w: *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 152), red. C.A. Evans, J.N. Lohr, D.L. Petersen, Leiden: Brill 2012, 263–278.
- Seebass H., *Joshua*, BN 28 (1985) 53–65.
- Seebass H., *Numeri, t. 1. Kapitel 1,1–10,10* (BK.AT 4/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2012.
- Seters J. Van, *Abraham in History and Tradition*, New Haven: Yale University Press 1975.
- Seters J. Van, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville: Westminster John Knox Press 1992.
- Seters J. Van, *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999.
- Seters J. Van, *The Patriarchs and the Exodus. Bridging the Gap between Two Origin Traditions*, w: *The Interpretation of Exodus*, red. R. Roukema, Leuven: Peeters 2006, 1–15.
- Shaviv S., *The Polytheistic Origins of the Biblical Flood Narrative*, VT 54 (2004) 527–548.
- Shectman S., *Women in the Pentateuch. A Feminist and Source-Critical Analysis* (HBM 23), Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2009.
- Shectman S., *Women in the Priestly Narrative*, w: *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATANT 95), red. S. Shectman, J.S. Baden, Zurich: Theologischer Verlag 2009.
- Shectman S., Baden J.S. (red.), *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions* (ATANT 95), Zurich: Theologischer Verlag 2009.

- Simian-Yofre H., עור, w: TDOT 10, 495–517.
- Simkins A., *Visual Ambiguity in the Biblical Tradition. The Word and Image of God*, „Supplement Series for the Journal of Religion & Society” 8 (2012) 35–37.
- Simon R., *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris: Billaine 1678.
- Ska J.-L., *Les plaies d’Égypte dans le récit sacerdotal* (Pg), Bib 60 (1979) 23–35.
- Ska J.-L., *El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores*, EstBib 52 (1994) 37–62.
- Ska J.-L., *De la relative indépendance de l’écrit sacerdotal*, Bib 76 (1995) 396–415.
- Ska J.-L., *La structure du Pentateuque dans sa forme canonique*, ZAW 113 (2001) 331–352.
- Ska J.-L., *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake: Eisenbrauns 2006.
- Ska J.-L., *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66), Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Skinner J., *Genesis. A Critical and Exegetical Commentary* Edinburgh: T&T Clark 1910.
- Sklar J., *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement. The Priestly Conceptions* (HBM 2), Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2005.
- Smith G., *The Chaldean Account of the Deluge*, „Transactions of the Society of Biblical Archaeology” 2 (1873) 213–234 (przedruk w: *The Flood Myth*, red. A. Dundes, Berkeley: University of California Press 1988, 29–48).
- Smith M.S., *The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus. A Preliminary Investigation*, CBQ 58 (1996) 25–50.
- Smith M.S., *The Origins of Biblical Monotheism. Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford: Oxford University Press 2001.
- Smith M.S., *The Priestly Vision of Genesis 1*, Minneapolis: Fortress Press 2010.
- Soggin J.A., *The Ark of the Covenant. Jeremiah 3,16*, w: *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, red. P.-M. Bogaert, Leuven: Uitgeverij Peeters, University Press 1981, 215–221.
- Sommer B.D., *Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology*, „The Journal of Religion” 79 (1999) 422–451.
- Sommer B.D., *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, „Biblical Interpretation” 9 (2001) 41–63.
- Sommer B.D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- Sonnet J.P., *God’s Repentance and “False Starts” in Biblical History (Genesis 6–9; Exodus 32–34; 1 Samuel 15 and 2 Samuel 7)*, w: *Congress Volume: Ljubljana 2007* (VT-Sup 133), red. A. Lemaire, Leiden: Brill 2010, 469–494.
- Sparks K.L., *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible*, Peabody: Hendrickson 2005.
- Sparks K.L., *‘Enūma Elish’ and Priestly Mimesis. Elite Emulation in Nascent Judaism*, JBL 126 (2007) 625–648.

- Spero S., *Pharaoh's Three Offers, Moses' Rejection, and the Issues They Foreshadowed*, JBQ 38 (2010) 93–96.
- Stachowiak L., *Biblijny potop. Tworzywo literackie. Treść opowiadania. Teologia* (Jak rozumieć Pismo Święte 4), Lublin: RW KUL 1988 (21996).
- Stachowiak L., *Założenia jahwistycznego i kapłańskiego opisu potopu*, w: *Studium Scripturae – anima theologiae. Prace ofiarowane dla ks. S. Grzybka*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków: PTT 1990, 291–301.
- Stachowiak L., *Akcenty ekologiczne w opisie potopu Rdz 6–9*, RTK 38/39 (1991/1992) 17–26.
- Stackert J., *Rewriting the Torah. Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (FAT 52), Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Stackert J., *The Holiness Legislation and Its Pentateuchal Sources. Revision, Supplementation and Replacement*, w: *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions* (ATANT 95), red. S. Shectman, J.S. Baden, Zurich: Theologischer Verlag 2009, 187–204.
- Stackert J., *Why Does the Plague of Darkness Last for Three Days? Source Ascription and Literary Motif in Exodus 10:21–23, 27*, VT 61 (2011) 657–676.
- Stackert J., *Compositional Strata in the Priestly Sabbath. Exodus 31:12–17 and 35:1–3*, JHS 11 (2011) 2–21.
- Stackert J., *The Composition of Exodus 31:12–17 and 35:1–3 and the Question of Method in Identifying Priestly Strata in the Torah*, w: *Current Issues in Priestly and Related Literature: The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond*, red. R.E. Gane, A. Taggar-Cohen, Atlanta: SBL Press 2015, 175–196.
- Stackert J., *Pentateuchal Coherence and the Science of Reading*, w: *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, red. J.Ch. Gertz i in., Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 253–268.
- Stackert J., *Political Allegory in the Priestly Source. The Destruction of Jerusalem, the Exile and their Alternatives*, w: *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, red. P. Dubovský, D. Markl, J.-P. Sonnet, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 211–226.
- Stade B., *Biblische Theologie des Alten Testaments I*, Tübingen: Mohr Siebeck 1905.
- Stager L., *Jerusalem and the Garden of Eden*, ErIsr 26 (1999) 183–194.
- Stanek T., *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Poznań: RW UAM 2002.
- Steck O.H., *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ¹⁴1999.
- Steinberg P., *Phinehas. Hero or Vigilante?*, JBQ 35 (2007) 119.
- Stendebach F.J., צלם, w: TWAT 6, 1046–1055.
- Sternberg M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press 1985.
- Stoellger P., *Deuteronomium ohne Priesterschrift*, ZAW 105 (1993) 26–51.

- Stowers S., *The Religion of Plant and Animal Offerings Versus the Religion of Meanings, Essences, and Textual Mysteries*, w: *Ancient Mediterranean Sacrifice*, red. J. Wright Knust, Z. Varhelyi, New York: Oxford University Press 2011, 35–56.
- Strzałkowska B., *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15* (RSB 20), Warszawa: Vocatio 2006.
- Synowiec J.S., *Historyczny szkic dyskusji na temat Kebod Jhwh*, RTK 15 (1968) 33–45.
- Synowiec J.S., *Kebod Jhwh*, w: *Studia teologiczne*, red. L. Górka i in., Lublin: RW KUL 1976, 41–60.
- Synowiec J.S., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1987.
- Synowiec J.S., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków: Bratni Zew³2001.
- Szamocki G., „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich” (Rdz 1,27b), czyli pierwsze słowa Biblii o rozróżnieniu płciowym człowieka, „Pedagogika Katolicka” 11 (2012) 56–65.
- Szymik S., *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Świderkówna A., *Biblijny i niebiblijny potop*, Tyniec: Wydawnictwo oo. Benedyktynów 2003.
- Talstra E., *Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8, 14–61* (CBET 3), Kampen: Kok Pharos 1993.
- Tarragon J.-M., *David et l'Arche. II Samuel VI*, RB 86 (1979) 514–523.
- Tarragon J.-M. de, *La “kapporet” est-elle une fiction ou un élément du culte tardif?*, RB 88 (1981) 5–12.
- Tengström S., *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (ConBOT 17), Lund: Gleerup 1982.
- Thiessen M., *Gentiles as Impure Animals in the Writings of Early Christ Followers*, w: *Perceiving the Other in Ancient Judaism and Early Christianity* (WUNT 394), red. W. Grünstäudl i in., Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 19–32.
- Thompson T.L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin: de Gruyter 1974.
- Thompson T.L., *Early History of the Israelite People. From the Written & Archaeological Sources*, Leiden: E.J. Brill 1992.
- Tiemeyer L.-S., *Priestly Rites and Prophetic Rage. Post-Exilic Prophetic Critique of the Priesthood* (FAT 2.19), Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Timmer D.C., *Creation, Tabernacle, and Sabbath. The Sabbath Frame of Exodus 31:12–17; 35:1–3 in Exegetical and Theological Perspective* (FRLANT 227), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.
- Toorn K. van der, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge: Harvard University Press 2007.
- Tournay R.J., *Genèse de la triade “Abraham–Isaac–Jacob”*, RB 103 (1996) 321–336.
- Towner S.W., *Genesis 9:8–17, „Interpretation”* 63 (2009) 168–171.

- Tronina A., *Stan badań nad Księgą Kapłańską*, RT 50 (2003) 15–28.
- Tronina A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB 3), Częstochowa: Edycja św. Pawła 2006.
- Tucker P., *Sabbath in the Wilderness (Ex 16) and Sabbath of the Land (Lev 25). The Agricultural and Economical Theology of the Sabbath Traditions in Priestly Narrative and Law*, wystąpienie podczas SBL Annual Meeting, San Antonio 2016 (dostępne na academia.edu).
- Ucko H. (red.), *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility*, Geneva: World Council of Churches 1997.
- Utzschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinitischen Heiligtumstexte (Ex 25–40; Lev 8–9)* (OBO 77), Fribourg: Editions universitaires – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, tłum. T. Brzegowy, Poznań: Pallottinum 2004.
- Vawter B., *On Genesis. A New Reading*, New York: Doubleday 1977.
- Vermeylen J., *L'école deutéronomiste aurait-elle imaginé un premier canon des Écritures?*, w: *The Future of the Deuteronomistic History*, red. T. Römer, Leuven: Leuven University Press 2000, 223–240.
- Vermeylen J., *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RThLov 12 (1981) 342.
- Vervenne M., *"The Blood is the Life and the Life is the Blood". Blood as Symbol of Life and Death in Biblical Tradition (Gen. 9,4)*, w: *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, red. J. Quaegebeur, Leuven: Peeters 1993, 451–470.
- Vink J.G., *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament* (Oudtestamentliche Studien 15), Leiden: E.J. Brill 1969.
- Voegelin E., *Izrael i Objawienie*, tłum. M. Czarnecki, Warszawa: Teologia Polityczna 2015.
- Vogt E., *Die vier „Gesichter“ (pānim) der Keruben in Ez, Bib 60* (1979) 327–347.
- Volker Greifenhagen F., *The Pentateuch and the Origins of Israel Ideological Leakage around the Master Narrative*, w: *Voyages in Uncharted Waters. Essays on the Theory and Practice of Biblical Interpretation in Honour of David Jobling*, red. W.J. Bergen, A. Siedlecki, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2006, 110–122.
- Volker W., *Profanität und Sakralisierung der Beschneidung im Alten Testament*, VT 60 (2010) 447–464.
- Volz P., Rudolph W., *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63), Giessen: Töpelmann 1933.
- Vorlander H., Woude A.S. van der, *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1978.
- Wagner A., *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus 2010.

- Wagner N.E., *Pentateuchal Criticism. No Clear Future*, „Canadian Journal of Theology” 13 (1967) 225–232.
- Walton J.H., *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic 2006.
- Walton J.H., *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, Winona Lake: Eisenbrauns 2011.
- Warning W., *Literary Artistry in Leviticus* (Biblical Interpretation Series 35), Leiden: Brill 1999.
- Wasilewski J.S., *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*, „Etnografia Polska” 31 (1987) 19–41.
- Watson W.G.E., *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, London: T&T Clark 2005.
- Watts J.W., *Understanding the Pentateuch as a Scripture*, Oxford: Wiley-Blackwell 2017.
- Weimar P., Zenger E., *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75), Stuttgart: KBW Verlag 1975.
- Weimar P., *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (Forschung zur Bibel 9), Würzburg: Echter Verlag 1973.
- Weimar P., *Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte*, ZAW 86 (1974) 174–203.
- Weimar P., *Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, BZ 18 (1974) 65–93.
- Weimar P., *Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinai-geschichte*, RB 95 (1988) 337–385.
- Weimar P., *Studien zur Priesterschrift* (FAT 56), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Weinfeld M., *Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord. The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1–2:3*, w: *Melanges biblique et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, red. A. Caquot, M. Delcor; Kevelaer: Butzon & Bercker 1981, 501–512.
- Weinfeld M., *Social and Cultic Institutions in the Priestly Source against Their Ancient Near Eastern Background*, w: *Proceeding of the Eight World Congress of Jewish Studies. Bible Studies and Hebrew Language*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1983, 95–129.
- Weinfeld M., *Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 5), New York: Doubleday 1991.
- Weinfeld M., כבוד, w: TDOT 7, 22–38.
- Weinfeld M., *Social Justice in Ancient Israel*, Jerusalem: Magnes Press – Minneapolis: Fortress Press 1995.
- Weinfeld M., *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel* (VTSup 100), Leiden: Brill 2004.
- Weinfeld M., *Presence, Divine*, w: *Encyclopedia Judaica*, t. 16, Farmington Hills: Thomson Gale; Macmillan Reference USA 2007, 481–484.
- Weippert M., „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien, ZAW 84 (1972) 460–493.
- Weippert M., *Fragen des israelitischen Geschichtsbewusstseins*, VT 23 (1973) 441.

- Weiser A., *Die Psalmen*, t. 1 (ATD 14), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁶1963 (¹1950).
- Weisman Z., *National Consciousness in the Patriarchal Promises*, JSOT 31 (1985) 55–73.
- Wellhausen J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, „Jahrbuch für Deutsche Theologie” 21 (1876) 392–450, 531–602; „Jahrbuch für Deutsche Theologie” 22 (1877) 407–479 (całość: Berlin: Druck und Georg Reimer ³1899).
- Wellhausen J., *Geschichte Israels*, Berlin: Georg Reimer 1878 (od drugiego wydania w 1883 roku jako *Prolegomena zur Geschichte Israels*; tu: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Druck und Georg Reimer ⁶1905).
- Wellhausen J., *Prolegomena to the History of Israel*, tłum. J. Sutherland Black, A. Enzies, Atlanta: Scholars Press 1994.
- Wenham G.J., *The Coherence of the Flood Narrative*, VT 28 (1978) 336–348.
- Wenham G.J., *Genesis 1–15* (WBC 1A), Dallas: Word 1987.
- Wenham G.J., *The Priority of P*, VT 49 (1999) 240–248.
- West M.L., *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Oxford University Press 1997.
- Westermann C., *Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift*, w: *Forschungen am Alten Testament. Gesammelte Studien II* (Theologische Bücherei 55), red. R. Albertz, E. Ruprecht, München: Kaiser 1974, 115–137.
- Westermann C., *Genesis 1–11* (BK.AT 1/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974.
- Westermann C., *Genesis 12–36* (BK.AT 1/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981.
- Westermann C., *Genesis 1–11. A Commentary*, tłum. J.J. Scullion, Minneapolis: Augsburg 1984.
- Wette W.M.L. de, *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Pro venia legendi publice defensa Ienae a. 1805, w: tenże, *Opuscula Theologica*, Berlin: G. Reimerum 1830, 149–168.
- Wevers J.W., *The Building of the Tabernacle*, JNSL 19 (1993) 123–131.
- Whitelam K.W., *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London: Routledge 1996.
- Whitelam K.W., *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010.
- Whybray R.N., *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study* (JSOTSup 53), Sheffield: Sheffield Academic Press 1987.
- Wifall W., *God's Accesion Year According to P*, Bib 62 (1981) 529.
- Wijngaert L. van der, *Die Sünde in der priesterlichen Urgeschichte*, ThPh 43 (1968) 35–50.
- Wildberger H., *Das Abbild Gottes. Gen 1,26–30 (1. Teil)*, ThZ 21 (1965) 246–252.

- Wilk M., Lizęga A., *Od popiołu do ognia. Rozmowy o czytaniach liturgicznych okresu Wielkiego Postu. Stary Testament*, Kraków: eSPe 2010.
- Winnett F.V., *Re-examining the Foundations*, JBL 84 (1965) 1–19.
- Wiseman D.J., *A Gilgamesh Epic Fragment from Nimrud*, „Iraq” 37 (1975) 157–163.
- Witte M., *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26* (BZAW 265), Berlin–New York: de Gruyter 1998.
- Witter H.B., *Jura Israelitarum in Palaestina*, Hildesiae: Sumtibus Ludolphi Schröderi 1711.
- Wöhrle J., *The Un-Empty Land. The Concept of Exile and Land in P*, w: *The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts*, red. E. Ben Zvi, Ch. Levin, Berlin: de Gruyter 2010, 189–206.
- Wold D.J., *The Biblical Penalty of Kareth*, Berkeley: University of California 1978.
- Wolde E.J. van, *Reframing Biblical Studies. When Language and Text Meet Culture, Cognition, and Context*, Winona Lake: Eisenbrauns 2009.
- Wolde E.J. van, *Why the verb ברא does not mean to create in Genesis 1*, JSOT 34 (2009) 3–23.
- Wood A., *Of Wings and Wheels. A Synthetic Study of the Biblical Cherubim* (BZAW 385), Berlin: de Gruyter 2008.
- Woudstra M.H., *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship* (Biblical and Theological Studies), Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing 1965.
- Wright D.P., *Deciphering a Definition. The Syntagmatic Structural Analysis of Ritual in the Hebrew Bible*, JHS 8 (2008) 245–255.
- Wróbel M.S., *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB), Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła 2010.
- Wyatt N., *Circumcision and Circumstance. Male Genital Mutilation in Ancient Israel and Ugarit*, JSOT 33 (2009) 405–431.
- Wypych S., *Przymierze i jego odnowa. Studium teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 2003.
- Young I., Rezetko R., Ehrensward M., *Linguistic Dating of Biblical Texts*, t. 1: *An Introduction to Approaches and Problems*; t. 2: *A Survey of Scholarship, a New Synthesis and a Comprehensive Bibliography*, London: Equinox Publishing 2008.
- Young I. (red.), *Biblical Hebrew. Studies in Chronology and Typology* (JSOTSup 369), London: T&T Clark 2003.
- Young I., Rezetko R., *Historical Linguistics and Biblical Hebrew. Steps Toward an Integrated Approach* (SBL.ANEM 9), Atlanta: SBL Press 2014.
- Zajac E., *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni*, Lublin: RW KUL 2007.
- Zenger E. i in. (red.), *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart: W. Kohlhammer 1995 (8²⁰¹²).
- Zenger E., *Priesterschrift*, TRE 27 (1997) 437–439.

- Zevit Z., *The Priestly Redaction and Interpretation of the Plague Narrative in Exodus*, JQR 66 (1976) 193–211.
- Zevit Z., *Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P*, ZAW 94 (1982) 481–511.
- Zierner B., *Abram-Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17* (BZAW 350), Berlin: de Gruyter 2005.
- Zimmerli W., *Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterchrift*, ThZ 16 (1960) 260–280.
- Zimmerli W., *Old Testament Theology in Outline*, tłum. D.E. Green, Edinburgh: T&T Clark 1978.
- Zobel H.J., ארון, w: TWAT 1, 391–404.
- Zwijacz E.N., *Obraz ludu Bożego według Księgi Liczb*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJP II 2010.

