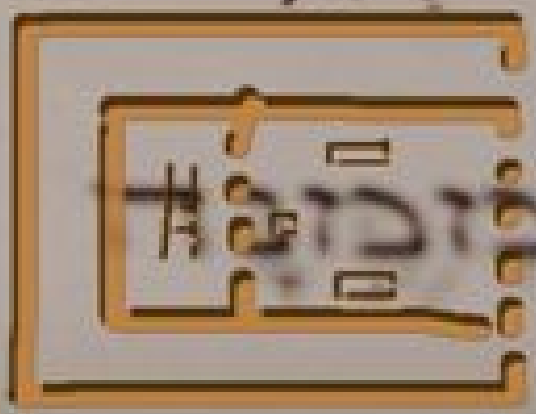


MIESZKANIE CHWAŁY

TEOLOGIA SANKTUARIUM IZRAELA NA PUSTYNI

MARCIN MAJEWSKI

Mieszkanie Chwały

Teologia sanktuarium Izraela na pustyni

(Wj 25-31; 35-40)

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie
Wydział Teologiczny

Rozprawy doktorskie

Marcin Majewski

MIESZKANIE CHWAŁY
TEOLOGIA SANKTUARIUM IZRAELA NA PUSTYNI
(Wj 25-31; 35-40)

Praca doktorska napisana na seminarium naukowym z egzegezy i teologii Starego Testamentu, obroniona na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie dnia 4 lipca 2008 roku, zatwierdzona decyzją Rady Wydziału Teologicznego PAT dnia 26 września 2008 roku.

Promotor:
Ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy

Recenzenci:
Ks. prof. dr hab. Józef Łach
Ks. dr hab. Roman Bogacz

Marcin Majewski

Mieszkanie Chwały
Teologia sanktuarium Izraela na pustyni
(Wj 25-31; 35-40)

Kraków 2008

Copyright © by WN PAT, 2008

Projekt okładki
Anna i Paulin Kural

Ilustracje
Anna Kural

Skład i łamanie
Marta Majewska

ISBN 978-83-7438-187-1

Wydawnictwo Naukowe
Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków
tel./faks 012 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@pat.krakow.pl

חַי־יְהוָה וּבָרוּךְ צוּרִי
וְיָרֻם אֱלֹהֵי צוּר יִשְׁעִי׃

(2 Sm 22,47)

Spis treści

Wykaz skrótów..... 11

Bibliografia.....15

Wstęp.....45
1. Status quaestionis..... 46
2. Uwagi metodologiczne.....48
3. Bibliografia.....49
4. Termin *miškān*..... 50
5. Plan pracy..... 52

Rozdział I
Analiza literacka tekstu Wj 25-31; 35-40.....53
1. Opowiadanie na tle jego kontekstu..... 56
   A. Kontekst biblijny dalszy..... 57
   B. Kontekst biblijny bliższy..... 63
   C. Kontekst pozabiblijny..... 65
2. Struktura tekstu.....67
   A. Chiazm..... 67
   B. Warstwy..... 71
   C. Formuły.....77
3. Gatunek literacki..... 82
   A. Narracja..... 83
   B. Schemat rozkaz – wypełnienie..... 85
   C. Schemat odwzorowania nieba..... 89

4. Autorstwo..... 91
A. Zasadnicze cechy i idee.....91
B. Zasięg dokumentu kapłańskiego..... 97
C. Natura dokumentu..... 100

5. Problem datacji.....105
A. Teza alternatywna.....106
B. Opinia klasyczna.....111
C. Datacja Wj 25-31; 35-40.....114

Rozdział II
Mieszkanie jako budowla.....117
1. Mieszkanie, Namiot Spotkania מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד..... 121
A. Terminy określające Mieszkanie..... 121
B. Złożenie *miškān ʾōhel môʿēd*..... 128
C. Konstrukcja pustynnej świątyni.....131

2. Arka świadectwa אֲרוֹן הָעֵדוּת..... 139
A. Arka..... 139
B. Świadectwo.....145
C. Przebłagalnia, cheruby i zasłona..... 148

3. Sprzęty wewnętrzne Mieszkania.....155
A. Stół chlebów..... 156
B. Świecznik.....164
C. Ołtarz kadzenia.....176

4. Elementy zewnętrzne Mieszkania.....189
A. Ołtarz całopalenia.....189
B. Kadź.....199
C. Dziedziniec.....203

5. Relacja opisu Mieszkania do innych źródeł biblijnych
i kwestia historyczności.....207
A. Mieszkanie a świątynia Ezechiela.....208
B. Mieszkanie a Świątynia Jerozolimska.....213
C. Rekonstrukcja czy przesłanie – zamysł twórczy autora..... 219

Rozdział III
Inauguracja kultu.....237
1. Obłok i chwała Jahwe w Mieszkaniu.....240
2. Poświęcenie Mieszkania i kapłanów.....255
3. Kapłani i lewici jako służba sanktuarium.....265

Rozdział IV
Obecność Boża.....273
1. Arka i obecność Boża.....276
2. Kapłańska koncepcja obecności Bożej w Mieszkaniu.....282
3. Mieszkanie Jahwe w Izraelu.....295

Rozdział V
Nowe stworzenie.....303
1. Data ustawienia Mieszkania.....306
2. Stylizacja opisu Mieszkania według Rdz 1.....315
3. Dopełnienie dzieła stworzenia.....332

Zakończenie.....343

Summary.....349

Wykaz skrótów

I. Czasopisma i serie wydawnicze

ACr	„Analecta Cracoviensia”
AK	„Ateneum Kapłańskie”
BA	„The Biblical Archaeologist“
Bib	„Biblica“
BL	„Bibel und Leben“
BN	„Biblische Notizen“
BZ	„Biblische Zeitschrift”
BZAW	„Beihefte zur ZAW”
CBQ	„Catholic Biblical Quarterly”
Com	„Communio”
CT	„Collectanea Theologica”
EThL	„Ephemerides Theologicae Lovanienses”
IEJ	„Israel Exploration Journal”
IZBG	„Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete”
JAOS	„Journal of American Oriental Society”
JBL	„Journal of Biblical Literature”
JSOT	„Journal for the Study of the Old Testament”
NRTh	„Nouvelle Revue Théologique”
OBO	„Orbis Biblicus et Orientalis”
PŚST	„Pismo Święte Starego Testamentu”
RB	„Revue Biblique”

RBL	„Ruch Biblijny i Liturgiczny”
RivBib	„Rivista Biblica”
RT	„Roczniki Teologiczne”
RTK	„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”
RThLov	„Revue Théologique de Louvain”
SBT	„Studies in Biblical Theology”
ThLZ	„Theologische Literaturzeitung“
ThZ	„Theologische Zeitschrift“
TST	„Tarnowskie Studia Teologiczne“
UF	„Ugarit-Forschungen“
VD	„Verbum Domini“
VT	„Vetus Testamentum“
ZAW	„Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“
ZN KUL	„Zeszyty Naukowe KUL“
ZThK	„Zeitschrift für Theologie und Kirche“

II. Słowniki

DBSup – *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, éd. L. Pirot i in., Paris 1926-.

EB – *Encyklopedia biblijna* (*The HarperCollins Bible Dictionary*), ed. P.J. Achtemeier, tłum. zbiorowe, konsultacja naukowa J. Łach, T. Mieszkowski, Warszawa: „Vocatio” i „Adam” 1999.

EK – *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz i in., Lublin: RW KUL 1973-.

IDB – *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Ilustrated Encyclopedia*, vol. 1-4 + Supplementary Volume, ed. G.A. Buttrick, J. Knox, H.G. May i in., New York-Nashville: Abingdon Press ^{21}1992.

LB – *Leksykon biblijny* (*Lexikon zur Bibel*), hrsg. von F. Rienecker, G. Maier, tłum. D. Jumińska, J. Kruczyńska, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2001.

PEB – *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 1-2, red. E. Dąbrowski, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1959.

PSB – *Praktyczny słownik biblijny* (*Praktisches Bibellexikon*), hrsg. von A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, red. wyd. polskiego J. Łach, Warszawa: Pax i Pallottinum 1994.

SSB – *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (*Dictionary*

of Biblical Imagery), ed. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman, tłum. Z. Kościuk, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 1998.

STB – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum ^{3}1990.

SWB – *Słownik wiedzy biblijnej* (*The Oxford Companion to the Bible*), ed. B.M. Metzger, M.D. Coogan, tłum. zbiorowe, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 1996.

TDNT – *Theological Dictionary of the New Testament* (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*), vol. 1-10, ed. G. Kittel (vol. 1-4), G. Friedrich (vol. 5-9), Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company 1983-1985.

THAT – *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1-2, hrsg. von E. Jenni, C. Westermann, München: Chr. Kaiser Verlag und Zürich: Theologischer Verlag 1971-75.

TWAT – *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1-10, hrsg. von G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Verlag W. Kohlhammer 1973-2000.

III. Komentarze

KKB – *Katolicki komentarz biblijny* (*The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall 1990), ed. R.E. Murphy, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, red. wyd. Polskiego W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2001.

MKPŚ – *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (*International Catholic Bible Commentary*, Dallas 1997), ed. W.R. Farmer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa: Werbinum 2000.

Harper's Com – *Harper's Bible Commentary*, ed. J.L. Mays i in., New York-London-Tokio i in.: Harper & Row, Publishers 1988.

Peake's Com – *Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black, H.H. Rowley, London-Edingurgh: Thomas Nelson 1967.

NCC – *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, ed. R.C. Fuller, L. Johnston, C. Kearns, Westmonasterii: Thomas Nelson ^{7}1975.

IV. Inne*

ABD	Anchor Bible Dictionary (wersja elektroniczna)
ANET	Ancient Near Eastern Teksts Relating to the Old Testament
ANEP	Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament
AT	Das Alte Testament
BH	Biblia Hebrajska
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BP	Biblia Poznańska
BT	Biblia Tysiąclecia
LXX	Septuaginta
NT	Nowy Testament / Das Neue Testament
ST	Stary Testament
TM	Tekst Masorecki
Vg	Wulgata

* Pełny opis poszczególnych pozycji zob. w bibliografii.

Bibliografia

I. Teksty źródłowe

A. Biblijne

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung 1967-1977.

Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, vol. 1-2, ed. A. Rahlfs, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1979.

Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam. Nova Editio, cur. A. Gramatica, Roma: Typis Polyglottis Vaticanis 1951.

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: Pallottinum [5]2002.

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.

La Bible de Jérusalem. La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris: Les Éditions du Cerf [13]1990.

חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, red. S. Pecaric, tłum. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków: Fundacja Ronalda S. Laudera 2003.

B. Pozabiblijne

Ancient Near Eastern Teksts Relating to the Old Testament, ed. J.B. Pritchard, Princeton: Princeton University Press [3]1969.

Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, ed. J.B. Pritchard, Princeton: Princeton University Press [2]1960.

Bromski J., *Enuma elisz, czyli opowieść babilońska o stworzeniu świata*, Warszawa 1925, 18-91.

Falkenstein A., W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich–Stuttgart 1953.

Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela. Antiquitates Judaicae*, red. E. Dąbrowski, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1962.

Flawiusz J., *Wojna żydowska. De bello Judaico.* tłum. i opracow. J. Radożycki, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1980.

Gordon C.H., *Ugaritic Textbook* (Analecta Orientalia 38), Rome: Potificium Institutum Biblicum [4]1965.

Gilgamesz, tłum. i oprac. R. Stiller, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1967.

II. Dokumenty Magisterium Kościoła

Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1988.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań: Pallottinum 1994.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Pallottinum 1967.

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument PKB*, tłum. bp K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1994.

Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce: Verbum 2002.

Papieska Komisja Biblijna, List do arcybiskupa Paryża, Kard. E.C. Suharda, w: *Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia*, Neapoli-Romae 1954, nry 324-331 (580).

III. Słowniki i encyklopedie

A. Leksykony i gramatyki hebrajskie

Andersen F.I., Forbes A.D., *The Vocabulary of the Old Testament*, Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico 1989.

Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa: Vocatio ^{2}1999.

Brown F., Driver S.R., Briggs C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Based on the Lexicon of W. Gesenius*, tłum. E. Robinson, Oxford: Clarendon Press 1966.

Deiana G., Spreafico A., *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, opr. wersji pol. S. Bazyliński, Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2001.

The Dictionary of Classical Hebrew, vol. 1-5, ed. D.J.A. Clines, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993-.

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

Joüon P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma: Institut Biblique Pontifical 1923 (Rome ^{2}1947).

Tyloch W., *Gramatyka języka hebrajskiego*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1985.

Zorell F., *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma: Pontificium Institutum Biblicum 1968.

B. Konkordancje

Fuersti J., *Concordantiae hebraicae atque chaldaicae quobis ad omnia canonis sacri vocabula*, Leipzig: Jonas Verlager 1932.

Konkordancja Biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego, t. 1-2, oprac. J. Kajfosz, H. Krzysiuk, M. Kwiecień i in., Warszawa: Vocatio ^{2}1995.

Lisowsky G., Rost L., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart: Württembegrische Biblelanstalt 1958.

C. Inne

Bellinger G.J., *Leksykon religii świata*, tłum. T. Kochlak, T. Pszczółkowski, Warszawa: Wiedza Powszechna 1999.

Coombes A.J., *Drzewa. Ilustrowany przewodnik obejmujący ponad pięćset gatunków drzew z całego świata*, Warszawa: Wiedza i Życie 2000.

Encyklopedia Biblii, red. P. Alexander, red. wyd. polskiego R. Frączek, tłum. D. Ściepuro, Warszawa: Świat Książki 1997.

Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. zbiorowe, Warszawa: Pax 1990.

Kultura biblijna. Słownik, red. D. Fouilloux (red. wyd. polskiego W. Chrostowski), Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 1997.

Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1989.

Nowy Słownik Języka Polskiego PWN, red. E. Sobol, Warszawa: PWN 2002

Religia. Encyklopedia PWN, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1-9, Warszawa: PWN 2001-.

Słownik terminów literackich, red. J. Sławiński, Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy Im. Ossolińskich 2000.

Szczepanowicz B., *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii, symbolika*, Kraków: WAM 2003.

Unterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa: Astra 1994.

Pozostałe słowniki zob. w: **Wykaz skrótów**/*Słowniki.*

IV. Introdukcje

Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin-New York: W. de Gruyter 1990.

Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Rdz 1-11* (Academica 27), Tarnów: Biblos, wyd. IV zmienione i poszerzone 2002.

Brzegowy T., *Księgi historyczne Starego Testamentu* (Academica 32), Tarnów: Biblos ^{3}2002.

Cazelles H., *Pentateuque*, w: DBSup, vol. 7, 687-858.

Duncker P.G., *Introduction to the Pentateuch*, w: Harper's Com, 156-165.

Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1,1), hrsg. E. Zenger, Stuttgart: W. Kohlhammer 1995.

Eissfeldt O., *The Old Testament. An Introduction*, tłum z niem., Oxford: Blackwell 1966.

Fohrer G., *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1973.

Freedman D.N., *Pentateuch*, w: IDB, vol. 5, 711-727.

Friedman R.E., *Who Wrote the Bible*, New York: Summit 1987.

Harrington W.J., *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Pax 1984.

Jakubiec Cz., *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa: Pax 1954.

Kaiser O., *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1973.

Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce: Verbum 2002.

Łach S., *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu* (Wstęp do Pisma Świętego 2), red. S. Łach, Poznań: Pallottinum 1973, 59-253.

Mędala S., Wypych S., *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu* (Wstęp do Pisma Świętego 2), red. L. Stachowiak, Poznań: Pallottinum 1990, 53-171.

Murphy R.E., *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, Kraków: WAM 2003.

Murphy R.E., *Wprowadzenie do Pięcioksięgu*, w: KKB, 3-11.

Paciorek A., *Wstęp ogólny do Pisma Świętego* (Academica 17), Tarnów: Biblos ^{2}1999.

Le Pentateuque en Question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes, éd. A. de Pury (Le monde de la Bible), Genève: Éditions Labor et Fides 1989.

Scharbert J., *Einleitung in dem Pentateuch*, w: tenże, *Genesis* (Die Neue Echter Bibel 1), Würzburg: Echter Verlag 1983, 5-14.

Ska J.L., *Pięcioksiąg*, w: MKPŚ, 253-264.

Tyloch W., *Dzieje ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa: Książka i Wiedza ^{2}1994.

Wellhausen J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin ^{6}1905.

Whybray R.N., *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company 1995.

Wstęp ogólny do Pisma Świętego (Wstęp do Pisma Świętego 1), red. J. Szlaga, Poznań – Warszawa: Pallottinum 1986.

Wypych S., *Pięcioksiąg* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 1), Warszawa: ATK 1987.

V. Komentarze

A. Do Księgi Wyjścia

Clamer A., Pirot L., *L'Exode* (La Sainte Bible I, 2), Paris: Letouzey et Ané 1964.

Clifford R. J., *Księga Wyjścia*, w: KKB, 72-99.

Couroyer B., *L'Exode* (La Sainte Bible), dir. l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1968.

Craghan J.F., *Księga Wyjścia*, w: MKPŚ, 311-358.

Kruszyński J., *Pięcioksiąg* (PŚST 1), red. J. Kruszyński, Lublin 1937.

Łach S., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład, komentarz, ekskursy* (PŚST I, 2), Lublin: RW KUL 1964.

McCarter P.K., *Exodus*, w: Harper's Com, 129-156.

Michaéli F., *Le Livre de l'Exode* (Commentaire de l'Ancien Testament 2), Paris: Delachaux et Nestlé, Éditeurs 1974.

Möller L., *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, Warszawa: Muza 2002.

Noth M., *Das Zweite Buch Mose. Exodus* (Das Alte Testament Deutsch 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978 (M. Noth, *Exodus. A Commentary* [Old Testament Library] Philadelphia: Westminster Press 1962).

Propp W.H.C., *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 2), New York i in.: AB Doubleday 1999.

Sarna N.M., *Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*, New York: Schocken Books, Inc. 1996.

Scharbert J., *Exodus* (Die Neue Echter Bibel 2) hrsg. J.G. Plöger; J. Schreiner, Würzburg: Echter Verlag 1989.

Stalker D.M.G., *Exodus*, w: Peake's Com, 213-240.

Weimar P., Zenger E., *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (Stuttgarter Bibelstudien 75), Stuttgart: KBW Verlag 1975 (Exodus 1-15).

Zerafa P., *Exodus*, w: NCC, 206-227.

B. Inne

Boadt L., *Księga Rodzaju*, w: MKPŚ, 264-310.
Clamer A., *La Genèse* (La Sainte Bible 1), Paris 1953.
Clamer A., *Levitique* (La Sainte Bible 3), Paris 1953.
Clifford R.J., Murphy R.E., *Księga Rodzaju*, w: KKB, 11-71.
Ellingworth A., *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), ed. I.H. Marshall, W.W. Gasque, Michigan, Grand Rapids: W.B. Erdmans i Carlise: The Paternoster Press 2000.
Faley R.J., *Księga Kapłańska*, w: KKB, 100-129.
Homerski J., *Księga Zachariasza. Wstęp, przekład, komentarz*, w: *Księgi Proroków Mniejszych* (PŚST XII, 2), Lublin RW KUL 1968.
Łach Józef, *Księgi Królewskie. Wstęp historyczno-krytyczny, przekład, komentarz, ekskursy* (PŚST IV,2), Poznań: Pallottinum 2007
Łach S., *Księga Kapłańska*. *Wstęp, przekład, komentarz* (PŚST II,1), Lublin: RW KUL 1970.
Meyers M.J. *II Chronicles. Introduction, Translation and Notes* (The Anchor Bible 13), Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc. 1965.
Milgrom J., *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, (Anchor Bible 3), New York: Doubleday & Company, Inc. 1991.
Milgrom J., *Numbers. The Traditional Hebrew Text with the New Jewish Publication Society Translation* (JPS Torah Commentary), Philadelphia – New York: JPS 1990.
Paciorek A., *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (PŚSiNT, Biblia Lubelska), Lublin: RW KUL 1998.
Tronina A., *Księga Kapłańska* (Nowy Komentarz Biblijny 3), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2006.

VI. Teologie, historie i archeologie

Albright W.F., *Archeologia Palestyny*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1964.
Albright W.F., *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa: Pax 1967.
Archeologia Palestyny, red. L. Stefaniak, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1971.

Blaiklock E.M., Harrison R.K. (ed.), *The New International Dictionary of Biblical Archaeology*, Grand Rapids, Michigan: Regency, Jondervan Publishing House 1983.

Bright J., *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa: Volumen i Pax 1994.

Biblia i jej historia. Stary Testament, red. E. Galbiati, tłum. K. Stopa, Kraków: WAM i Ząbki: Apostolicum 2002.

Duchowość Starego Testamentu (Historia duchowości 1), red. A. Fanuli, G. Ravasi i in., tłum. M. Pierzchała, Kraków: Homo Dei 2002.

Eissfeldt O., *Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty. Exodus and Wanderings* (Cambridge Ancient History 2), Cambridge: Cambridge University Press 1965.

Gądecki S., *Archeologia biblijna*, t. 1-2, Gniezno: Gaudentinum 1994.

Harrington W.J., *Teologia biblijna*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Pax 1977.

Jelonek T., *Orędzie Starego Testamentu*, t. 1-3, Kraków: Wydawnictwo m 1992.

Medala S., *Obiekty kultowe w epoce żelaza i w okresie grecko-rzymskim*, w: *Archeologia Palestyny w zarysie*, Pelplin: Bernardinum 1984, 714n.

Parrot A., *Wśród zabytków Samarii i Jerozolimy*, Warszawa: Pax 1971.

Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa: Pax 1986.

Ricciotti G., *Dzieje Izraela*, tłum. Z. Rzeszutek, Warszawa: Pax 1956.

Schedl C., *Historia Starego Testamentu. Lud Bożego Przymierza*, t. 1-5, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995.

Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa: ADAM i Pax 1999.

VII. Opracowania

A. Ogólne

Abba R., *Priests and Levites*, w: IDB, vol. 3, 876-889.

Alonso-Schökel L., *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1983.

Archutowski J., *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu*, Kraków 1938.

Auzou G., *De la servitude au service. Étude du livre de L'Exode* (Connaissance de la Bible 3), Paris: Éditions de l'Orante 1961.

Barr J., *Historia interpretacji*, tłum. T. Mieszkowski, w: SWB, 215-235.

Barsotti D., *Medytacje na temat Księgi Wyjścia*, tłum. E. Gołąbek-Zgłobica, Kraków: WAM 1999.

Brinkman J., *The Perception of Space in the Old Testament. An Exploration of the Methodological Problems of Its Investigation, Exemplified by a Study of Exodus 25 to 31*, Kampen: Kok Pharos 1992.

Brzegowy T., *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1989.

Buber M., *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa: Cyklady 1998.

Castelot J.J., A. Cody, *Instytucje religijne Izraela*, w: KKB, 1945-1989.

Chrostowski W., *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa: ATK 1992.

Clements R.E., *God and Temple. The Idea of Divine Presence in Ancient Israel*, Oxford: Basil Blackwell 1965.

Cortese E., *La Terra di Canaan. Nella storia sacerdotale del Pentateuco* (RivBib Supplementi 5) Brescia: Paideia 1972 (Diss: Rome: Pontificio Istituto Biblíco 1969).

Cortese E., *The Priestly Tent (Ex 25-31.35-40). Literary Criticism and the Theology of P Today*, SBFLA 48 (1998) 9-30.

Ehrlich E., *Okres niewoli babilońskiej*, Znak 7 (1976) 965-996.

Filipiak M., *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Lublin: Uniwersytet Marii Składowskiej-Curie 1993.

Filipiak M., *Myśl hebrajska. Specyfika, przejawy, konsekwencje*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 4, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin: RW KUL 1979, 7-18.

Filipiak M., *Przymierze w Piśmie Świętym*, RBL 25 (1972) 145-155.

Fisher L.R., *Creation at Ugarit and in the Old Testament*, VT 15 (1965) 313-324.

Geller S.A., *A Literary Theology of the Priestly Work of the Pentateuch*, Prooftexts 12 (1992) 97-124.

Gibert P., *Idea stworzenia w Starym Testamencie*, Communio 2 (1982) 46-57.

Gorman F.H., *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOT Supplement Series 91), Sheffield: Shef. Academic Press 1990.

Gunneweg A.H.J. *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals* (FRLANT 89), Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1965.

Hani J., *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. A.Q. Lavique, Kraków: Znak 1998.

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.

Heger P., *The Development of Incense Cult in Israel* (BZAW 245), Berlin: Walter de Gruyter 1997.

Heschel A.J., *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, New York: Farrar, Straus, and Young 1951.

Homerski J., *Kapłaństwo w Starym Testamencie*, RT 41 (1994) 15-29.

Hooke S.H., *In the Beginning*, Oxford: Oxford University Press 1950.

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.

Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1985.

Jankowski A., *Biblijna teologia czasu*, Kraków: Tyniec 2001.

Jankowski A., Romaniuk K., *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu* (Attende Lectioni 1), Katowice: Księgarnia św. Jacka 1972.

Jelonek T., *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków: WAM 2006.

Jelonek T., *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków WAM 2008.

Klein R.W., *The Message of P*, w: *Die Botschaft und die Boten* (Festschrift für H.W. Wolff), Neukirchen-Vluyn:Neukirchener Verlag 1981.

Knohl I., *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis: Fortress Press 1995.

K. Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungs-geschichtlische und literarkritische Untersuchung* (FRLANT 71), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959.

Koester C.R., *The Dwelling of God. The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament*, Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America 1989.

Kudasiewicz J., *Biblia, historia, nauka*, Kraków: Znak 1987.

Kudasiewicz J., *Historia i teologia przymierza*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. I, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin: RW KUL 1975, 121-165.

Lohfink G., *Rozumieć Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich*, tłum. B. Widła, Warszawa: Pax 1987.

Łach S., *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej* (Sprawy Biblijne z. XXV), Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1970.

Matysiak B.W., *Izraelskie sanktuaria okresu przedkrólewskiego* (Biblioteka Wydziału Teologicznego UWM 16), Olsztyn: Hosianum 2003.

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

Meyers C.L., *The Tabernacle Menorah. A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult*, Missoula, MT: Scholar Press 1976.

Meynet R., *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej* (Myśl Teologiczna 30), tłum. K. Łukowicz, T. Kot, Kraków: WAM 2001.

Mickiewicz F., *Rola świątyni jerozolimskiej w życiu i doktrynie Izraela*, Com 15 (1995) 37-54.

Milgrom J., *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden: Brill 1983.

Mowinckel S., *The Psalms in Israel's Worship*, transl. D.R. Ap-Thomas, vol. 1-2, Oxford: Basil Blackwell 1962.

Nielsen K., *Incense in Ancient Israel* (VT Supplement 38), Leiden: Brill 1986.

Pick J., *Fauna i flora w Biblii* (Studia Pelplińskie 27), Pelplin: Bernardinum 1999.

Pick J., *W świecie Biblii – flora. Leksykon roślin w Biblii*, Pelplin: Bernardinum 1998.

Rad G. von, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart-Berlin 1934.

Romaniuk K., *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa: ATK 1983.

Rose M., *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (Abhandlungen zur Theologie des AT und NT 67), Zürich: Theologischer Verlag 1981.

Schreiner J., *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (Studien zum Alten und Neuen Testament 7), München: Kösel Verlag 1963.

Scott R.B.Y., *Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament*, ZAW 64 (1952) 11-25.

Smereka W., *Przymierze*, w: *Vademecum Biblijne*, cz. 4, red. S. Grzybek, Kraków: UNUM 1991, 43-59.

Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią* (Myśl Teologiczna 26), tłum. T. Skibiński, Kraków: WAM 2000.

Stadelmann L.I.J., *The Hebrew Conception of the World. A Philological and Literary Study*, (Analecta Biblia 39), Rome: Pontifical Biblical Institute 1970.

Stefanek S., *Gatunki literackie w Księgach świętych*, w: *Tak mówi Bóg. Ogólne wiadomości o Piśmie Świętym*, red. M. Peter, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1984, 119-144.

Synowiec J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków: Bratni Zew 2003.

Synowiec J.S., *Na Początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa: ATK 1987.

Szlaga J., *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego* (Wstęp do Pisma Świętego 1), red. J. Szlaga, Poznań – Warszawa: Pallottinum 1986.

Tresmontant C., *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków: Znak 1996.

Utzschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)* (OBO 77), Fribourg: Editions universitaires i Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.

Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, tłum. T. Brzegowy, Poznań: Pallottinum 2004.

Vink J.G., *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament* (Oudtestamentlische Studien 15), Leiden: E.J. Brill 1969.

Weimar P., *Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte*, RB 95 (1988) 337-385.

Weimar P., *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (Forschung zur Bibel 9), Würzburg: Echter Verlag 1973.

Witczyk H., *Teofania w Psalmach*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1985.

Wypych S., *Organizacja kultu*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych* (1. Pięcioksiąg), red. J. Frankowski, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1987, 115n.

Wypych S., *Przymierze i jego odnowa. Studium teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 2003.

Zawiszewski E., *Instytucje biblijne*, Pelplin: Bernardinum ^{2}2001.

Zwickel W., *Räucherkult und Räuchergeräte. Exegetische und Archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament* (OBO 97), Freiburg/Schweiz: Universitätverlag i Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.

B. Szczegółowe

Abba R., *Priest and Levites in Deuteronomy*, VT 27 (1977) 257-267.

Abba R., *Priest and Levites in Ezekiel*, VT 28 (1978) 1-9.

Ackroyd P.R., *Róg*, tłum. Z. Kościuk, w: EB, 1056.

Aharoni Y., *Excavations of Tel Arad. Preliminary Report on the First and Second Season*, IEJ 14 (1964) 131-147 oraz IEJ 17 (1967) 233-249.

Aharoni Y., *The Building Activities of David and Salomon*, IEJ 24 (1974) 13-16.

Albright W.F., *The Refrain „And God Saw Ki Tow" in Genesis*, w: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris: Bloud & Gay (bez roku wydania) 22-26.

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

Anderson B., *From Analysis to Synthesis. The Interpretation of Genesis 1-11*, JBL 97 (1978) 23-39.

Anderson B.W., *A Stylistic Study of the Priestly Creation Story*, w: *Canon and Authority*, ed. G.W.Coats, B.O. Long, Philadelphia 1977, 160-187.

Arndt M., *Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu*, RTK 32 (1985) 7-18.

Arndt M., *Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej*, RTK 33 (1986) 5-21.

Arndt M., *Przymierze z Noem (Rdz 9,1-17)*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 12 (1987) 99-110.

Aviezer N., *Man, the Pinnacle of Creation*, JBQ 19 (1991) 239-243.

Avigad N., *Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1970. Second Preliminary Report*, IEJ 20 (1970) 129-140.

Barrick W.D., *The Mosaic Convenant*, MSJ 10 (1999) 211-223.

Baskin J.R., *Menora*, tłum. A. Karpowicz, w: SWB, 512-513.

B. Bauer, *Der priesterliche Schöpfungshymnus in Gen 1*, ThZ 20 (1964) 1-9.

Baumgarten J.M., *The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees*, JBL 77 (1958) 355.

Beck H.F., *Bread of the presence*, w: IDB, vol. 1, 464.

Beck H.F., *Frankincense*, w: IDB, vol. 2, 324-325.

Beck H.F., *Incense*, w: IDB, vol. 2, 698-699.

Begrich J., *Die Priesterliche Tora*, w: tegoż, *Gesammelte Studien zum*

Alten Testament (Theologische Bücherei 21), München: Chr. Kaiser Verlag 1964, 232-260.

Begrich J., *Das Priesterliche Heilsorakel*, w: tegoż, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 21), München: Chr. Kaiser Verlag 1964, 205-231.

Behm J., θύω, θυσιαστήριον, w: TDNT, vol. 3, 180-190.

Berger G., *Symbolika ofiary kadzielnej w Piśmie Świętym* (maszynopis – praca magisterska obroniona na PAT w 1992 roku).

Bielecki S., *Starotestamentalne kalendarze liturgiczne*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 267-286.

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-Babilonian and Achaemenid Periods. A Hypotetical Reconstruction*, CBQ 60 (1998) 25-43.

Blenkinsopp J., *The Structure of P*, CBQ 38 (1976) 275-292.

Bogacz R., *Arka Przymierza*, w: *Z badań nad Biblią*, red. T. Jelonek, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 1997, 141-143.

Bogacz R., *Przybytek Jahwe. Namiot Święty*, Ziemia Święta 1 (1995) 30-31.

Bogacz R., *Przybytek Jahwe. Ołtarz całopaleń*, Ziemia Święta 2 (1996) 25.

Bogacz R., *Przybytek Jahwe. Ołtarz kadzenia*, Ziemia Święta 2 (1996) 32.

Bogacz R., *Przybytek Jahwe. Stół chlebów*, Ziemia Święta 2 (1996) 33-34.

Bogacz R., *Dziedziniec. Miejsce związane z kultem Boga*, Ziemia Święta 5 (1999) 40-41.

Bogacz R., *Przybytek Jahwe w kontekście świątyn egipskich*, Studia Catholica Podoliae 3 (2004) 245-249.

Bramorski J., *Rola symboliki "środka świata" w waloryzacji przestrzeni sakralnej w ujęciu Mircei Eliadego*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 22 (2002) 39-60.

Brożek M., *Heksameron w literaturze antycznej*, Meander 38 (1983) 23-28.

Brożek M., *Heksameron w „De laudabus Dei" Drakoncjusza*, Meander 38 (1983) 101-110.

Brueggermann W., *The Kerygma of the Priestly Writers*, ZAW 84 (1972) 397-413.

Brzegowy T., *Czy Bóg stworzył chaos?*, CT 64 (1994) 5-21.

Brzegowy T., *Duchowość kapłanów i lewitów w tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu*, ACr 34 (2002) 131-145.

Brzegowy T., *Ideał Kultu Bożego*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych* (2. Księgi historyczne), Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2006, 184-194.

Brzegowy T., *Jerozolima – stolica Pomazańca Pańskiego w świetle psalmów*, CT 59 (1989) 14-45.

Brzegowy T., *Jerozolimskie środowisko Psałterza*, CT 57 (1987) 15-40.

Brzegowy T., *Jeruzalem – Miasto Pokoju. Przyczynek do teologii zbawienia w psalmach*, RBL 42 (1989) 10-21.

Brzegowy T., *Kalendarz biblijny. Jego powstanie i rozwój w kontekście oddziaływań kalendarza egipskiego i babilońskiego*, w: *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas, Kraków: PAT 2001, 35-70.

Brzegowy T., *Kapłani i lewici w tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu*, CT 72 (2002) 5-32.

Brzegowy T., *Kompozycja Pięcioksięgu wg Johna van Setersa*, ACr 23 (2001) 325-355.

Brzegowy T., *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, CT 72 (2002) 11-45.

Brzegowy T., *Nielewickie kapłaństwo Królestwa Izraela*, RBL 30 (1977) 227-237.

Brzegowy T., *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym*, CT 67 (1997) 29-50.

Brzegowy T., *Początki sanktuarium izraelskiego w Dan, w: Studium Scripturae anima theologiae. Księga Pamiątkowa ku czci Ks. prof. S. Grzybka*, Kraków 1990, 21-32.

Brzegowy T., *Prorok Natan i budowa Świątyni*, RBL 40 (1987) 7-19.

Brzegowy T., recenzja książki J. van Setersa, *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999, w: RBL 54 (2001) 329-336.

Brzegowy T., *Struktura opowiadania o teofanii na Górze Horeb (1 Krl 19)*, TST 6 (1977) 102-120.

Brzegowy T., *Teofania eschatologiczna na Syjonie*, RBL 41 (1988) 299-306.

Brzegowy T., *Zbiory prawne Pięcioksięgu i ich rola w kompozycji dzieła*, TST 21 (2002) 21-62.

Brzegowy T., *Źródła i redakcje Pięcioksięgu według Aleksandra Rofé*, TST 23 (2004) 85-100.

Bühner J.A., σκηνή, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neue Testament*, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, Bd. 1-3, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Verlag W. Kohlhammer 1983, kol. 599-602.

Bühner J.A., σκηνος, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neue Testament*, jw., kol. 602-603.

Burke D.G., *Cherub*, tłum. T. Kowalska, w: SWB, 82.

Carigneaux A., *Marduk – wielki król Babilonu*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, tłum. B. Panek, Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum 2001, 92-97.

Carr D., Βίβλος γευέσεως *Revised. A Synchronic Analisis of Patterns in Genesis as Part of the Torah*, ZAW 110 (1998) 159-172 i 327-347.

Carstens P., *The Golden Vessels and the Song to God. Drink-Offering and Libation in Temple and on Altar*, Scandinavian Journal of the Old Testament 17 (2003) 110-141.

Casperson L.W., *Sabbatical, jubilee and the temple of Solomon*, VT 53 (2003) 283-296.

Cazelles H., *Nouvel an en Israël*, w: DBS 6, 620-645.

Chmiel J., *Rozwój pojęcia sanktuarium*, RBL 37 (1984) 200-208.

Clements R.E., קטר, w: TWAT, Bd. 7, kol. 10-18.

Clifford R.J., *The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting*, CBQ 33 (1971) 221-227.

Clines D.J.A., *Theme in Genesis 1-11*, CBQ 38 (1976) 489-507.

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.

Cortese E., *Num. 9,15-23 e la presenza divina nella Tenda di P*, RivBib 31 (1983) 404-410.

Cortese E., *Dimensioni letterarie e elementi strutturali di P^G. Per una teologia del documento sacerdotale*, RivBib 25 (1977) 113-141.

Cortese E., *La teologia del documento sacerdotale*, RivBib 26 (1978) 113-137.

Cross F.M., *The Priestly Tabernacle. A Study from an Archeological and Historical Approach*, BA 10 (1947) 46-68.

Currid J.D., *An Examination of the Egyptian Background of the Genesis Cosmogony*, BZ 35 (1991) 18-40.

Dahood M., *Pairs of parallel words in the Psalter and in Ugaritic*, w: tenże, *Psalms III* (The Anchor Bible 17A), New York: Doubleday & Company, Inc. 1970.

Davies G.J., *TheWildernesss Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, VT 33 (1983) 1-13.
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*, Dead Sea Discoveries 9 (2002) 1-19.
Delling G., 'ημέρα, w: TDNT, vol. 2, 943-953.
Dijkstra M., *The Altar of Ezekiel. Fact or Fiction?*, VT 42 (1992) 22-36.
Dohmen Ch., מִזְבֵּחַ, w: TWAT, Bd. 4, kol. 787-801.
Dommershausen W. i in., כֹּהֵן, w: TWAT, Bd. 4, kol. 62-79.
Dommershausen W., לֶחֶם, w: TWAT, Bd. 4, kol. 538-547.
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.
Edwards D.R., *Świadectwo*, tłum. A. Gocłowska, w: EB, 1205.
Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 1967.
Elines E.E., *Creation and Tabernacle. The Priestly Writer's Environmentalism*, Horisons in Biblical Theology 16 (1994) 144-155.
Elitzur Y. i Nir-Zevi D., *Four Horned Altar Discovered in Judean Hills*, Biblical Archeology Review 30 (2004) 34-40.
Elliger K., *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, ZThK 49 (1952) 121-143.
Ernst A., שֻׁלְחָן, w: TWAT, Bd. 9, kol. 71-79.
Fabris R., *La Lettera agli Ebrei e l'Antico Testamento*, RivBib 32 (1984) 237-252.
Fanuli A., *Due recenti „Introduzioni" critiche sulla composizione del Pentateuco. Un primo bilancio su un'ipotesi gloriosa*, RivBib 49 (2001) 211-225.
Feuillet A., Grelot P., *Światło*, w: STB, 958-963.
Filipiak M., *„Arka Przymierza" i „Namiot Spotkania" – pierwsza świątynia Starego Testamentu*, Poznańskie Studia Teologiczne 1 (1972) 211-220.
Filipiak M., *„Pamiętaj, abyś święcił dzień szabatu". Studium egzegetyczno-teologiczne*, RTK 27 (1980) 5-14.
Firmage E., *Genesis 1 and the Priestly Agenda*, JSOT (1999) 97-114.
Fleming D., *Mari's large public tent and the Priestly tent sanctuary*, VT 50 (2000) 484-498.

Fleming D., *The Biblical Tradition of Anointing Priests*, JBL 117 (1998) 401-414.
Foerster G., *Some Menorah Reliefs from Galilee*, IEJ 24 (1974) 191-196.
Frankel D., *Two Priestly Conception of Guidance in the Wilderness*, JSOT 81 (1998) 31-37.
Freedman D.N., P. O'Connor, כְּרוּב, w: TWAT, Bd. 4, kol. 322-334.
Freedman T., *„ruah elohim" and a Wind from God. Genesis 1,2*, JBQ 24 (1996) 9-13.
Fretheim T.E., *The Priestly Document – anti-temple?*, VT 18 (1968) 313-329.
Frickenhaus A., σκηνή, w: TDNT, vol. 7, 368-387.
Frolov S. i V. Orel, *The Hause of Yhwh*, ZAW 108 (1996) 254-257.
Func R.W., Ben-Dor I., *Lamp*, w: IDB, vol. 3, 63-64.
Furnish W.P., *Pokarm ofiarowany bożkom*, tłum. Z. Kościuk, w: EB, 973-974.
Galling K., *Altar*, w: IDB, vol. 1, 96-100.
Galling K., *Incense altar*, w: IDB, vol. 2, 699-700.
Gardner B.K., *The Genesis Calendar. The Synchronistic Tradition in Genesis 1-11*, Lanham, MD: University Press of America 2001.
Gaster T.H., *Sacrifices and Offerings, OT*, w: IDB, vol. 4, 147-159.
Gendsburg R., *Late Bibilical Hebrew and the Date of P*, Journal of the Ancient Near Eastern Society 12 (1980) 65-80.
Good R.M., *The Israelite Royal Steward in the Light of Ugaritic „ 'l bt"*, RB 86 (1979) 580-581.
Gooding D.W., *Account of the Tabernacle. Translation and Textual Problems of the Greek Exodus*, Cambridge: University Press 1959.
Goppelt L., τύπος, w: TDNT, vol. 8, 246-259.
Görg M., *Eine neue Deutung für kappōret*, ZAW 89 (1977) 115-118.
Görg M., *Zum sogenannte priesterlichen Obergewand*, BZ 20 (1976) 242-246.
Greenwood D., *Rhetorical Criticism and Formgeschichte. Some Methodological Consideration*, JBL 89 (1970) 418-426.
Grey J., *Canaanite Kingship in Theory and Praxis*, VT 2 (1952) 193-220.
Grundmann W., 'ίστημι, w: TDNT, vol. 7, 636-653.
Grzybek S., *Problem autorstwa Pięcioksięgu w ujęciu egzegetów katolickich*, RBL 13 (1960) 385-406.
Gurtner D.M., *„Atonement Slate" or „Vail"? Notes on Textual Variant in Exodus XXVI 34*, VT 54 (2004) 396-398.

Gutmann J., *A History of the Ark*, ZAW 83 (1971) 22-30.
Gutmann J., *The Strange History of the Kapporet Ritual*, ZAW 112 (2000) 624-626.
Hałas S., *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument PKB z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i studia biblijne 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa: Vocatio 1999, 117-130 (i w CT 66 (1996)).
Hałas S., *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów SCJ 1999.
Hammond P.C., *Ołtarze*, tłum. J. Marzęcki, w: SWB, 576-577.
Hamp V., חָצֵר, w: TWAT, Bd. 3, kol. 140-149.
Hanas W., *Wonne kadzidło*, „List do chorych" 62 (2004) 4-6.
Haran M., *The Ark and the Cherubim. Their Symbolic Significance in Biblical Ritual*, IEJ 9 (1959) 30-38 i 89-94.
Haran M., *Behind the Scenes of History. Determining the Date of the Priestly Source*, JBL 100 (1981) 321-333.
Haran M., *The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institutions*, Bib 50 (1969) 251-267.
Haran M., *Shiloh and Jerusalem. The Origin of the Priestly Tradition in the Pentateuch*, JBL 81 (1962) 14-24.
Haran M., *The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual*, VT 10 (1960) 113-129.
Hauret Ch., *Ofiara*, w: STB, 610-615.
Hayes J.H., *Przybytek*, w: SWB, 664-666.
Henton Davies G., *Ark of the Convenant*, w: IDB, vol. 1, 222-226.
Henton Davies G., *Glory*, w: IDB, vol. 2, 401-403.
Henton Davies G., *Tabernacle*, w: IDB, vol. 4, 498-506.
Hermant D., *Analyse littéraire du premier récit de la création*, VT 15 (1965) 431-442.
Herrmann J., ‘ιλαστήριον, w: TDNT, vol. 3, 318-321.
Hesse F., מָשַׁח *and* מָשִׁיחַ *in the OT*, 496-509, w: W. Grundmann, χρίω, w: TDNT, 493-580.
Homan M.M., *To Your Tents, O Israel!* (Culture and History of the Ancient Near East 12), Leiden: Brill 2002.
Homerski J., *Pieśń o stworzeniu człowieka. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1,26-28 i 2,7.15.18.21-23*, RT 46 (1999) 125-137.

Hoonacker A. Van, *La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahve*, RB 22 (1914) 71-74 i 183-188.
Houtman C. i Toorn K. van der, *David and the Ark*, JBL 113 (1994) 209-231.
Houtman C., *On the function of the holy incense (Ex 30,34-8) and the sacred anointing oil (Ex 30,22-33)*, VT 42 (1992) 458-465 i VT 43 (1993) 339-350.
Hautman C., *Wie fiktiv ist das Zeltheiligtum von Exodus 25-40?*, ZAW 106 (1994) 107-113.
Hudson M., *From Chaos to Cosmos. Sacred Space in Genesis*, ZAW 108 (1996) 87-97.
Hulst A.R., *škn – wohnen*, THAT, Bd. 2, kol. 904-909.
Hurvitz A., *Dating the Priestly Source in the Light of the Historical Study of Biblical Hebrew*, ZAW 100 (1988) 88-100.
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., *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.
Hurowitz V., *The Priestly Account of Building the Tabernacle*, JAOS 105 (1985) 21-30.
Hurowitz V., *Salted Incense. Ex 30,35*, Bib 68 (1987) 178-194.
Jackson J.J, *The Ark and Its Making*, Horisons in Biblical Theology 17 (1995) 117-122.
Jankowski A., *Arka Przymierza*, w: PEB, t. 1, 101-103.
Jankowski A., *Biblijna koncepcja czasu*, w: *Czas i kalendarz*, red. Z. Kijas, Kraków: PAT 2001, 21-34.
Jankowski A., *Dwie świątynie Ducha Świętego według listów Pawłowych*, RBL 51 (1998) 17-29.
Janowski B., *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschrift-lischen Heiligumskonzeption* (IBTh 5), Neukirchen: Neukirchener Verlag 1990.
Jelonek T., *Menora w historii Izraela*, w: *Z badań nad Biblią*, nr 3, Kraków: Unum 2001, 100-111.
Jongeling B., *Some Remarks on the Beginning of Genesis 1,2*, Folia Orientalia 21 (1980) 27-32.
Juárez M., *Situación actual de los estudios sobre Pentateuco*, Religión y Cultura, 29 (1983) 27-43.

Jürgens B., *Wiederherstellung der Schöpfungsordnung. Leviticus*, Bibel und Liturgie 75 (2002) 55-59.

Kaiser O., *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78), Berlin: Alfred Töpelmann 1959 (szczeg: 3. *Das Chaos in dem Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, 112-120).

Kapelrud A.S., *The Mythological Features in Genesis Chapter 1 and the Autor's Intentions*, VT 24 (1974) 178-186.

Kapelrud A.S., *The Number Seven in Ugaritic texts*, VT 18 (1968) 494-500.

Kawashima R.S., *The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity*, CBQ 65 (2003) 370-389.

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

Kellermann D., לֵוִי, w: TWAT, Bd. 4, kol. 499-510.

Kellermann D., נֵר, w: TWAT, Bd. 5, kol. 616-626.

Kellermann D., מִשְׁכָּן, w: TWAT, Bd. 5, kol. 62-69.

Kelso J.L., *Pottery*, w: IDB, vol. 3, 846-853.

Kelso J.L., *Flagons*, w: IDB, vol. 2, 275.

Kennedy A.R.S., *Tabernacle*, w: *Dictionaire de la Bible*, éd. L. Vigouroux, Paris 1912, vol. 4, 659-661.

Kitchen K.A., *The Desert Tabernacle: Pure Fiction or Plausible Account?*, Biblical Review 16 (2000) 14-21.

Klawek A., *Pieśń o stworzeniu (Rdz 1,1-2,4)*, RBL 15 (1962) 146-153.

Klengel E.H., *Hetyci i ich sąsiedzi*, tłum. B. i T. Baranowscy, Warszawa 1974.

P. Klimek, *Izraelski sposób myślenia a lektura Pisma Świętego*, Warszawskie Studia Teologiczne 11 (1998) 109-116.

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.

Kloner A., *A Lintel with a Menorah from Ḥorvat Kishor*, IEJ 24 (1974) 197-200.

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

Knight G.A.F., *Arka*, tłum. J. Marzęcki, w: SWB, 40-41.

Knohl I., *Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Cult*, JBL 115 (1996) 17-30.

Koch K., אֹהֶל, w: TWAT, Bd. 1, kol. 128-141.

Kokot M., *Obłok w Starym Testamencie jako znak zbawczej mocy Boga działającej w historii Izraela*, Seminare (1981) 5-22.

Krašovec J., *Punishment and Mercy in the Primeval History (Gen 1-11)*, EThL 70 (1994) 5-34.

Krawczyk R., *Starotestamentowa idea „obrazu Bożego" w człowieku*, RTK 31 (1984) 19-28.

Krawczyk R., *Transcendencja jako przymiot Boga w myśli Starego Testamentu*, CT 56 (1986) 35-41.

Kuschke J., *Die Lagevorstellung der priesterschriftlichen Erzählung*, ZAW 63 (1951) 74-105.

Kutsch E., *Berit in der P*, ZThK 71 (1974) 361-388.

Labuschagne C.J., *The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch. The Key to Its Literary Sctructure*, VT 32 (1982) 268-296.

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

Lang B., כִּפֻּר, w: TWAT, Bd. 4, kol. 303-318.

Langhe R. de, *L'autel d'or du Temple de Jérusalem*, w: *Studia biblica et orientalia*, vol. 1 – Vetus Testamentum (Analecta Biblica 10), 342-360.

Lapp N.L., *Dzban*, tłum. M. Bogusławska, w: EB, 220.

Larsson G., *Chronological Parallels between the Creation and the Flood*, VT 27 (1977) 490-492.

Larsson G., *The Documentary Hypotesis and the Chronological Structure of the Old Testament*, ZAW 97 (1985) 316-333.

Leeuven C. van, *'ēd – Zeuge*, w: THAT, Bd. 2, kol. 209-221.

Légasse S., *Les voiles du Temple de Jérusalem. Essai de parcours historique*, RB 87 (1980) 560-589.

Leithart P.J., *Attendants of Yahweh's House: Priesthood in the Old Testament*, JSOT 85 (1999) 3-24.

Leithart P.J., *Making and Mis-Making: Poiesis in Exodus 25-40*, International Journal of Systematic Theology 2 (2000) 307-318.

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., *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, Missoula: Scholar Press 1976.

Levine B.A., *The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch*, JAOS 85 (1965), 307-318.

Levine B.A., *Priestly writers*, w: IDB Supp, 683-687.
Levin Ch., *Tatbericht und Wortbericht in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung*, ZThK 91 (1994) 115-133.
L'Hour J., *L'Impur et le Saint dans le Premier Testament à partir du livre du Lévitique*, ZAW 115 (2003) 524-537 i ZAW 116 (2004) 33-54.
Loewenstamm S.E., *The Seven-Day-Unit in Ugaritic Epic Literature*, IEJ 15 (1965) 122-133.
Lohse E., Σινά, w: TDNT, vol. 7, 280-292.
Loretz O., *Ugaritisch „skn" – „śknt" und hebräisch „skn" – „sknt"*, ZAW 94 (1082) 123-128.
Loretz O., *Wortbericht-Vorlage und Tatbericht-Interpretation im Schöpfungsbericht Gen 1:1-2:4a*, UF 7 (1975) 279-287.
Loska T., *Heurystyka integralna*, Kraków: WAM 1995.
Lubsczyk H., *Wortschöpfung und Tatschöpfung*, BL 6 (1965) 191-208.
Łach Józef, *Modlitwa Salomona po poświęceniu Świątyni (1 Krl 8,22-53)*, w: Studium Scripturae anima theologiae, red. T. Matras, J. Chmiel, Kraków: 1990, 175-180.
Łach S., *Arka i święty namiot w czasach Mojżesza*, w: tenże, *Księga Wyjścia* (PŚST I, 2) 335-339.
Łach S., *Biblijna terminologia na oznaczenie ofiar*, w: tenże, *Księga Kapłańska* (PŚST II, 1) 326-331.
Łach S., *Dzieje Izraela w Psalmach i w Pięcioksięgu*, RTK 23 (1976) 71-83.
Łach S., *K^{e}bôd Jahwe*, w: tenże, *Księga Wyjścia* (PŚST I, 2) 343-346.
Łach S., *Namaszczenie kapłanów izraelskich*, w: tenże *Księga Wyjścia* (PŚST II, 1) 339-343.
Łach S., *Ogień nieustanny na ołtarzu całopalenia*, w: tenże, *Księga Kapłańska* (PŚST II, 1) 299-303.
Łach S., *Przepisy kultowe w Liście do Hebrajczyków a w Pięcioksięgu*, RTK 4 (1957) 79-95.
Łach S., *Psalm i błogosławieństwo Mojżesza (Pwt 33,1-29)*, RBL 18 (1965) 65-77.
Łach S., *Sens wyrazu kippēr*, w: tenże, *Księga Kapłańska* (PŚST II, 1) 291-299.
Mann T., *The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative*, JBL 90 (1971) 15-30.
Marx A., *L'impureté selon P. Une lecture théologique*, Bib 82 (2001) 363-384

McCarthy D.J., *b^{e}rît in OT History and Theology*, Bib 53 (1972) 110-121.
Mendecki N., *Szekina w literaturze żydowskiej. Chrystus a szekina*, RBL 47 (1994) 159-162.
Meyers C.L., מְנוֹרָה, w: TWAT, Bd. 5, kol. 981-987.
Meyers C.L., *Cherub*, tłum. M. Wojciechowski, w: EB, 151.
Meyers C.L., *Drzewo życia*, tłum. A. Gocłowska, w: EB, 217.
Meyers C.L., *Ołtarz*, tłum. M. Wojciechowski, w: EB, 871-874.
Meyers C.L., *Świątynia*, tłum. A Gocłowska, w: EB, 1208-1221.
Mędecki R., *Świątynia Jahwe. Sensacyjne wykopaliska archeologiczne na wzgórzu Arad*, RBL 47 (1994) 103-106.
Mickiewicz F., *Koncepcje świątyni w tekstach wspólnoty w Qumran*, RBL 50 (1997) 250-266.
Milgrom J., *Israel's Sanctuary. The Priestly "Picture of Dorian Gray"*, RB 83 (1976) 390-399.
Milgrom J., *Sin-offering, or Purification-offering?*, VT 21 (1971) 237-239.
Milgrom J., *The Alleged "Wave-offering" in Israel and in the Ancient Near East*, IEJ 22 (1972) 33-39.
Milgrom J., *Two Kinds of ḥaṭṭā't*, VT 26 (1976) 333-337.
Milgrom J., R. Gane, פָּרַכֶת, w: TWAT, Bd. 6, kol. 755-757.
Monsengwo Pasinya L., *Le cadre littéraire de Genesis 1*, Bib 57 (1976) 225-241.
Mońka Z., *Znaczenie religijne ołtarza u Izraelitów*, RBL 22 (1969) 199-206.
Morgenstern J., *New Year*, w: IDB, vol. 3, 544-546.
Mosis R., *Gen 9,1-9. Funktion und Bedeutung innerhalb der priesterschriftlichen Urgeschichte*, BZ 38 (1994) 195-228.
Mozgol A., *Teologia Arki Przymierza w Ps 132, Jr 3,14-18 oraz 2 Mch 2,1-8*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 33 (2000) 127-58.
Murphy R.E., *Psalms, the Book of*, w: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 11, Washington: Jack Heraty and Associates, Inc. 1981, 935-939.
Murphy R.E., *Księga Psalmów*, tłum. P. Pachciarek, w: SWB, 378-382.
Nathanson B.G., *Holokaust*, tłum. T. Mieszkowski, w: SWB, 238-239.
Naumowicz J., *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Kraków: Tyniec 2000.
Nelson R.D., *The Altar of Ahaz. A Revisionist View*, Hebrew Annual Review 10 (1987) 267-276.

North R., *Date and Unity of the Exodus*, The American Ecclesiastical Review 13 (1956) 161-182.
North R., חָדַשׁ, w: TWAT, Bd. 2, kol. 759-780.
Nowiński J., *Idea „Sancta Sanctorum" i Arki Przymierza towarzysząca przechowywaniu Eucharystii*, Seminare 16 (2000).
Oepke A., κάλύπτω, w: TDNT, vol. 3, 556-563.
Oepke A., λύω, w: TDNT, vol. 3, 295-307.
Oepke A., νεφέλη, w: TDNT, vol. 4, 902-910.
Ovadiah A., *Excavations in the Area of the Ancient Synagogue at Gaza. Preliminary Report*, IEJ 19 (1969) 193-198.
Paciorek A., *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1998, 291-334.
Paciorek A., *Najstarsze święta w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 307-330.
Parchem M., *Świątynia według zwoju z groty 11 w Qumran* (Rozprawy i Studia Biblijne 22), Warszawa: Vocatio 2006.
Pawłowski Z., *Forma i struktura literacka Księgi Wyjścia 19-24*, CT 69 (1999) 13-26.
Peter M., *Arka Przymierza*, w: EK, t. 1, kol. 922-924.
Petersen D.L., *The Yahwist on the Flood*, VT 26 (1976) 441.
Poniży B., *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 9-36.
Porter J.R., *Kadzielnica*, tłum. M. Wojciechowski, w: EB, 499.
Porter J.R., *Przybytek*, tłum. A. Gocłowska, w: EB, 1017-1019.
Procksch P., ‘άγιος, w: TDNT, vol. 3, 88-115.
Rakoczy W., *Metoda narracyjna w interpretacji tekstu biblijnego*, RBL 48 (1995) 161-168.
Rattray S., *Kult*, tłum. M. Bogusławska, w: EB, 640-645.
Ratzinger J., *In the Beginning. A Catholoc Understanding of the Story of Creation and Fall (Resourcement)*, transl. B. Ramsey, Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Co 1995.
Ravasi G., *Una comunità santa, sacerdotale, pura. La comunità „ecclesiale" secondo la tradizione sacerdotale*, RivBib 36 (1988) 1-27.
Rechenmacher H., *Gott und Chaos. Ein Beitrag zum Verstänis von Gen 1,1-3*, ZAW 114 (2002) 1-20.
Renaud B., *La formation de Ex 19-40. Quelques points de repère*, w: *Le Pentateuque. Débats et recherches*, ed. P. Haudebert (Lectio Divina 151), Paris 1992.
Richard S., *Misa*, tłum. M. Wojciechowski, w: EB, 769.

Rodrigues J., *De relatione inter „Wortbericht" et „Tatbericht" in Gen 1,1-2,4a*, VD 45 (1967) 257-280.
Roth J., *Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale dans le Pentateuque*, NRTh 90 (1958) 696-721.
Rothkoff A., *Tabernacle*, w: *Ecyclopedia Judaica*, vol. 15, Jerusalem: Keter Publishing House 1978, kol. 679-688.
Rubenstein J.L., *Sukkot, Eschatology and Zechariah 14*, RB 103 (1996) 161-195.
Rubinkiewicz R., *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RT 46 (1999) 111-123.
Rubinkiewicz R., *Starożytne kalendarze Bliskiego Wschodu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 257-266.
Ruckstuhl E., *Und das Word wurde Fleisch (Jo 1,14)*, BL 13 (1972) 235-238.
Ryken L., *Biblia jako dzieło literackie*, w: SWB, 60-63.
Sauer G., *j'd – bestimmen*, w: THAT, Bd. 1, 742-746.
Schart A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag i Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.
Schaub M.M., *Lampa*, tłum. Z. Kościuk, w: EB, 622-623.
Schild E., *Wo wohnt Gott?*, Bibel und Liturgie, 74 (2001) 215-218.
Schmid H.H., *Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung*, w: *Congress Volume. Vienna 1980*, ed. J.A. Emerton, Leiden: E.J. Brill 1981, 375-394.
Schmidt W., מִשְׁכָּן *als Ausdruck jerusalemer Kultsprache*, ZAW 75 (1963) 91-92.
Schmitt H.-C., *Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie*, VT 32 (1982) 170-189.
Schneider C., καταπέτασμα, w: TDNT, vol. 3, 628-630.
Schneider C., μαρτυς, w: TDNT, vol. 4, 474-515.
Schreiner J., *Moses, der „Mann Gottes"*, Bibel und Leben 8 (1967) 94-110.
Schwartz B.J., *The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai*, w: *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, red. Michael Fox i in., Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1996, 103-134.
Sesboüe D., *Chleb*, w: STB, 118-121.
Sikora R.A., *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 193-204.

Ska J.L., *De la relative indépendeance 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., *Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récents "Introductions"*, Bib 77 (1996) 245-265.
Ska J.L., *Séparation des eaux de la terre ferme dans récit sacerdotal*, NRTh 103 (1981) 512-532.
Ska J.L., *Un nouveau Wellhausen?*, Bib 72 (1991) 253-263.
Smith C.R., *The Literary Scructure of Leviticus*, JSOT 70 (1996) 17-32.
Smith M.S., *The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus. A Preliminary Investigation*, CBQ 58 (1996) 25-50.
Soggin J.A., *The Ark of the Convenant. Jeremiah 3,16*, w: *Le Livre de Jeremie. Le prophete et son milieu les oracles et leur transmission*, ed. P.-M. Bogaert, Leuven: Uitgeverij Peeters, University Press 1981, 215-221.
Sommer B.D., *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, Biblical Interpretation 9 (2001) 41-63.
Sommer B.D., *Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology*, The Journal of Religion 79 (1999) 422-451.
Stachowiak L., *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, RBL 17 (1964) 291-303.
Stefaniak L., *Akacja*, w: PEB, t. 1, 28.
Stefaniak L., *Kadzidło*, w: PEB, t. 1, 635.
Stefaniak L., *Talent*, w: PEB, t. 2, 585.
Steinmueller J.E., *Tent of Meeting*, w: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 8, ed. W.J. McDonald (Bibl. ed. L.F. Hartman), Washington: Jack Heraty & Associates, Inc. 1981, 1012-1013.
Stroes H.R., *Does the Day Begin in the Evening or Morning?*, VT 16 (1966) 460-475.
Stuhlmuller C., *The Theology of Creation in Second Isaias*, CBQ 21 (1959) 429-467.
Suchy J., *Czyńcie sobie ziemię poddaną. Panujcie nad zwierzętami*, ZN KUL 36 (1993) 13-24.
Suggit J.N., *Kadzidło*, tłum. T. Mieszkowski, w: SWB, 284.
Swetnam J., *"The Greater and More Perfect Tent". A Contribution to the Discussion of Hebrews 9,11*, Bib 47 (1966) 91-106.
Synowiec J.S., *Jak rozumieć Heksameron?*, CT 52 (1982) 5-46.

Synowiec J.S., *Kebod Jahweh*, w: *Studia teologiczne*, red. L. Górka i in., Lublin: RW KUL 1976, 41-60.
Szabó L., *Czysty*, w: STB, 194-198.
Szwagrzyk T., *Przechowywanie Najśw. Sakramentu. Konopeum; strzeżenie tabernaculum*, RBL 10 (1957) 34-52 i 238-299.
Szwarc U., *Świątynia jerozolimska*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 79-92.
Szymik S., *Ołtarze izraelskie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 123-140.
Szymik S., *Podstawowe aspekty analizy narracyjnej tekstu biblijnego*, RBL 49 (1996) 90-103.
Tallon F., *Początki historii. Sumerowie z Lagasz*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, tłum. B. Panek, Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum 2001, 43-51.
Tarragon J.-M. de, *La „kapporet" est-elle une Fiction ou un élément du culte tardif?*, RB 88 (1981) 5-12.
Tawil H., *The Prince of the Steppe: A Comparative Study*, ZAW 92 (1980) 43-59.
Tengström S., *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*, Lund: Gleerup 1981.
Tompson J.A., *Table*, w; IDB, vol. 4, 506-508.
Toombs L.E., *Incense, dish for*, w: IDB, vol. 2, 698-699.
Toombs L.E., *Lampstand*, w: IDB, vol. 3, 64-66.
Tronina A., *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa: Edycja Św. Pawła 1998.
Tronina A, *Stan badań nad Księgą Kapłańską*, RT 50 (2003) 15-28.
Vanhoye A., *„Par la tente plus grande et plus parfaite" (He 9,11)*, Bib 46 (1965) 1-28.
Vaux R. de, *O cherubinach i Arce Przymierza, o sfinksach-strażnikach i boskich tronach w tradycji Starożytnego Wschodu*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków: WAM 2002, 25-32.
Vaux R. de, *Obecność i nieobecność Boga w historii według Starego Testamentu*, Concilium 6-10 (1969) 251-259.
Vermeylen J., *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RThLov 12 (1981) 324-346.
Vianès L., *L'épaule comme part des lévites*, RB 104 (1997) 512-521.
Vinnet F.V., *Re-examining the foundations*, JBL 84 (1965) 1-19.
Vogt E., *Die vier „Gesichter" (pānīm) der Keruben in Ez*, Bib 60 (1979) 327-347.

Vries S.J. de, *Calendar*, w: IDB, vol. 1, 483-488.
Walsh J.T., *From Egipt to Moab. A Source Critical Analysis of the Wilderness Itinerary*, CBQ 39 (1977) 20-33.
Weimar P., *Die Toledot-Formel in der priesterschiftlischen Geschichtsdarstellung*, BZ 18 (1974) 65-93.
Weimar P., *Aufbau und Struktur der priesterschiftlischen Jakobsgeschichte*, ZAW 86 (1974) 174-203.
Wevers J.W., *The Building of the Tabernacle*, Journal of Northwest Semitic Languages 19 (1993) 123-131.
Wifall W., *God's Accesion Year According to P*, Bib 62 (1981) 527-534.
Wiseman D.J., *A Gilgamesh Epic Fragment from Nimrud*, Jraq 37 (1975) 157-163.
Witczyk H., *Arcykapłan Nowego Przymierza – ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus*, RT 50 (2003) 97-115.
Witczyk H., *Czasy święte*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 287-306.
Włodarczyk Z., *Drzewa i krzewy na kartach NT*, w: *Z badań nad Biblią*, nr 3, Kraków: Unum 2001, 17-70.
Włodyga P., *Oblubieniec i oblubienica. Metaforyka małżeńska Jeremiasza*, Kraków: WAM 2003.
Wodecki B., *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, RBL 48 (1995) 1-17.
Wójtowicz K., *Ofiarowali Mu kadzidło. Przyczynek do teologii wonnego dymu*, Homo Dei (1989) 5-8.
Wynn-Williams D.J., *The State of the Pentateuch. A Comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum* (BZAW 249), Berlin-New York: Walter de Gruyter 1997.
Yadin A., *„Shnei Ketuvim" and Rabbinic Interpretation*, Journal of the Study of Judaism 33 (2002) 386-399.
Yeivin S., *'Ēdūth*, IEJ 24 (1974) 17-20.
Zawiszewski E., *Dzień pojednania według przekazów biblijnych*, RTK 12 (1965) 11-21.
Zenger E., *Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise*, Theologische Revue 78 (1982) kol. 353-362.
Zevit Z., *Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P*, ZAW 94 (1982) 481-511.
Zobel H.J., אֶרֶץ, w: TWAT, kol. 391-404.
Zwickel W., *Der Altarbau Abrahams zwischen Bethel und Ai (Gen 12f)*, BZ 36 (1992) 207-219.

Wstęp

Świat Starego Testamentu, zwłaszcza świat Pięcioksięgu, to teren starożytnej myśli hebrajskiej. Prezentuje on sposób rozumowania inny, niż ten, do którego współcześnie przywykliśmy, wypracowany przez kulturę grecko-łacińską. Umysł grecki, abstrakcyjny i statyczny, jest zdominowany przez określone rozróżnienia – materię i formę, jedność i wielość, czasowość i aczasowość, pozorność i realność. Umysł hebrajski natomiast jest aktywny, konkretny, ukształtowany według całościowości, a nie rozróżniania. Umysłowość grecka jest ahistoryczna i aczasowa, opiera się na logiczności i systemie, podczas gdy umysłowość hebrajska jest z gruntu historyczna, skupiona na czasie i usytuowana w życiu[1]. Ta różnica w poważnym stopniu wpływa na nasze rozumienie starożytnego tekstu Biblii. Do tego dochodzi niebagatelna różnica geograficzna i czasowa: świat w jakim zrodziła się Biblia dzieli od naszego kilka tysięcy kilometrów i ponad dwa tysiąclecia. My wkraczamy właśnie w ten świat: świat Biblii, świat Starego Testamentu i poprzez wnikliwą analizę będziemy się starali zgłębić jakąś jego cząstkę.

---

[1] J. Barr, *Athens or Jerusalem? Question of distinctiveness*, w: tegoż, *Old and New*, London 1966, 34. Zob. też M. Filipiak, *Myśl hebrajska. Specyfika, przejawy, konsekwencje*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 4, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin: RW KUL 1979, tu: 15-18; C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków: Znak 1996; P. Klimek, *Izraelski sposób myślenia a lektura Pisma Świętego*, Warszawskie Studia Teologiczne 11 (1998) 109-116; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią* (Myśl Teologiczna 26), tłum. T. Skibiński, Kraków: WAM 2000; R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej* (Myśl Teologiczna 30), tłum. K. Łukowicz, T. Kot, Kraków: WAM 2001.

1. Status quaestionis

Materiałem problemowym, który podjąłem w pracy, jest opowiadanie o Mieszkaniu na pustyni (Wj 25-31 i 35-40). Należy ono do tzw. materiału kapłańskiego (P)[2] Pięcioksięgu. Kapłański materiał literacki, skupiony głównie w samym centrum Pięcioksięgu (Księga Kapłańska i sąsiadujące z nią części Księgi Wyjścia i Liczb), to „terytorium" dla dzisiejszego czytelnika Biblii nieznane, a nawet można powiedzieć mroczne. Dzieje się tak ze względu na całą masę starotestamentowych szczegółów i przepisów dotyczących życia codziennego i kultu. Niekończący się wprost opis Mieszkania na pustyni stanowi niemałą część tego materiału. Chciałbym pokazać w mojej pracy, jak podejść do tego tekstu Biblii, jak go czytać i jak interpretować, by móc karmić się Słowem Bożym – właśnie na przykładzie analizy kapłańskiego opowiadania o Mieszkaniu Jahwe na pustyni. D. Barsotti powie na temat Wj 25-40: „Owe teksty wydają mi się fundamentalne dla wszelkiej chrześcijańskiej refleksji religijnej; należą do najbardziej doniosłych fragmentów – takich, które mogą stać się punktem wyjścia dla całej naszej myśli teologicznej. Warto więc rozważyć je z najwyższą uwagą"[3]. Taki cel stawiam sobie w mojej pracy. Chcę rozważyć opowiadanie z Wj 25-31 i 35-40 z najwyższą uwagą, tak by wydobyć jego znaczenie teologiczne na światło dzienne i rozświetlić ten „teren" dla wielu dziewiczy i nieznany.

Czytelnikowi opowiadania o Mieszkaniu na pewno nasuwają się pytania: dlaczego tak długi opis sanktuarium? Czy to możliwe, żeby taki Namiot Spotkania istniał na pustyni? Co oznaczają te wszystkie sprzęty i ryty? Co z tego opisu obowiązuje i dotyczy chrześcijanina? Jak czytać ten tekst? Po co autor święty opisuje tak szczegółowo to sanktuarium? Na te i wiele innych pytań będę odpowiadał w trakcie analizy tego biblijnego opowiadania. Autor kapłański (P) 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,

[2] Skrót P pochodzi od niem. *Priesterschrift* (lub *Priesterkodex*) – siglum, którym źródło po raz pierwszy określił A. Kuenen. Wcześniej wyodrębnił ten dokument w przybliżonych ramach H. Hupfeld w 1853 roku, określając go jako *Elohistic Urschrift*.

[3] D. Barsotti, *Medytacje na temat Księgi Wyjścia*, tłum E. Gołąbek, Kraków: WAM 1999, 192.

by wyjaśniać i artykułować. „Problem" więc ze źródłem P, w tym także „problem" naszego tekstu, wydaje się tkwić w odkryciu znaczenia tego, co on przedstawia również poprzez formę w jakiej to czyni[4]. W moim badaniu źródła P ta uwaga S.A. Gellera okaże się być bardzo trafna: forma, a nie tylko treść przedstawienia, decyduje o znaczeniu i teologii. Autor kapłański – znów bardziej może niż inne źródła biblijne – przedstawia to, co ma do powiedzenia poprzez sposób, w jaki to mówi.

Według biblijnego opowiadania, dokładnie w trzecim miesiącu po wyjściu z Egiptu Izrael dotarł do stóp góry Synaj (Wj 19,1). Tutaj się zatrzymał. Dane z Lb 9,11 mówią, że pobyt ten trwał cały rok. Ten właśnie rok był najbardziej znaczącym okresem w całej religijnej historii Izraela[5]. Tutaj spotkał swego Boga, tutaj poznał i przyjął Jego propozycję, tutaj narodził się jako lud Boży i tu wybudował swą pierwszą świątynię dla Jahwe, Mieszkanie, Namiot Spotkania. Według biblijnego przedstawienia, to na Synaju ma swój początek i źródło całe prawodawstwo etyczne i kultyczne Izraela, serce Księgi Prawa (*tôrāh*). W świadomości religijnej Izraela (wszystkich źródeł Pięcioksięgu) Synaj pojawia się jako punkt docelowy największych wydarzeń historycznych oraz jako tygiel, w którym hartuje się nowe przeznaczenie społeczności dwunastu pokoleń. Izrael otrzymuje tu wezwanie do przyjęcia takiej wiary i takiego religijnego doświadczenia, które nie mają sobie równych we wszystkich innych wierzeniach czy religiach świata[6]. Podejmując temat przymierza synajskiego, literatura kapłańska (P) Pięcioksięgu konsekwentnie uwydatnia centralność Mieszkania – nie tylko w pośrodku obozu synów Izraela i całego uniwersum, ale w centrum wydarzenia synajskiego i swojej teologii. Znaczenie tej pierwszej świątyni Izraela dla teologii biblijnej odsłoni nam się w trakcie analizy kapłańskiego opowiadania o Mieszkaniu.

Opisywane wydarzenia miały miejsce ponad trzy tysiące lat temu. Wchodząc w nie, znajdujemy się – jak powie cytowany wyżej Barsotti – w najświętszym miejscu Starego Testamentu.

---

[4] Zob. S.A. Geller, *A Literary Theology of the Priestly Work of the Pentateuch*, Prooftexts 12 (1992) 100n.

[5] A. Fanuli, *Doświadczenie Synaju*, w: *Duchowość Starego Testamentu* (Historia duchowości 1), red. A. Fanuli i in., tłum. M. Pierzchała, Kraków: Homo Dei 2002, 98.

[6] A. Fanuli, *Doświadczenie Synaju*, jw., 99n.

2. Uwagi metodologiczne

Zgodnie z zaleceniami Papieskiej Komisji Biblijnej, podstawową metodą mojej pracy jest analiza historyczno-krytyczna, umożliwiająca dotarcie do sensu dosłownego Pisma Świętego[7]. Na bazie tej metody modelami uzupełniającymi w pracy są analiza narracyjna i retoryczna; ta ostatnia inspirowana sposobem pracy z tekstem wypracowanym przez Rolanda Meyneta[8].

W badaniu Wj 25-40 opieram się na tekście hebrajskim. Choć oryginalne teksty ksiąg biblijnych, tj. autografy pisarzy natchnionych, są dziś niedostępne, jednak zachowały się ich liczne odpisy. Krytykę tekstualną znanych starożytnych odpisów zawiera *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, dzieło pod redakcją K. Elligera i W. Rudolpha. Własnie to wydanie krytyczne BHS jest tekstem bazowym mojej pracy nad Wj 25-40. Na tekście hebrajskim przeprowadzam analizę literacką oraz stąd czerpię całą terminologię dotyczącą Mieszkania. Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne przytaczam za piątym wydaniem Biblii Tysiąclecia[9].

W egzegezie Wj 25-40 kluczowe terminy podaję w pisowni oryginalnej (hebrajskiej, greckiej i ewentualnie łacińskiej) oraz w transliteracji, natomiast inne terminy, które zachęcają do zwrócenia się do oryginału – tylko w transliteracji.

W poszukiwaniu konotacji istotnych terminów opowiadania będę odwoływał się do ich najbardziej podstawowej postaci gramatycznej, mianowicie do rdzenia. Taka analiza, *de facto* czasownikowa, bazuje na strukturze słowotwórczej języka hebrajskiego, gdzie czasownik pełni rolę zasadniczą i niemal wszystkie rzeczowniki, a także przymiotniki, od niego pochodzą[10].

Ze względów praktycznych, aby w każdym przypadku nie powtarzać całości sigli fragmentu: ‘Wj 25-31 i 35-40’, posługuję się, za kilkoma autorami zachodnimi, formą uproszczoną: ‘Wj 25-40’, pamiętając, że tekst ten zawiera w sobie trzy wkomponowane rozdziały narracji synajskiej (Wj 32-34).

---

[7] Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument PKB*, tłum. bp K. Romaniuk, Poznań; Pallottinum 1994.

[8] Zob. np. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej* (Myśl Teologiczna 30), tłum. K. Łukowicz, T. Kot, Kraków: WAM 2001.

[9] Wydanie on-line Biblii Tysiąclecia (czwarte) zob. www.pallottinum.pl.

[10] Zob. G. Deiana, A. Spreafico, *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, oprac. w. polskiej S. Bazyliński, Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2001, 35.

3. Bibliografia

W miarę badania i gromadzenia literatury dotyczącej opowiadania z Wj 25-40 spostrzegłem, że temat jego egzegezy jest bardzo aktualny. Na gruncie języka polskiego są dostępne jedynie dwa artykuły naukowe dotyczące Mieszkania na pustyni, jeden sprzed ponad trzydziestu pięciu, drugi sprzed ponad czterdziestu lat[11]. Co prawda, są autorstwa takich biblistów polskich jak ks. M. Filipiak i ks. S. Łach, jednak autorzy skupiają się w nich na kwestii historycznej bardziej niż zagadnieniach teologicznych kapłańskiego opowiadania[12]. Kwestią Mieszkania od strony archeologii biblijnej zajmuje się też ks. R. Bogacz (zob. bibliografia), wciąż jednak brakuje całościowego opracowania tego tematu od strony egzegetyczno-teologicznej.

Literatura światowa (obcojęzyczna) na temat Mieszkania jest już bogatsza, choć ciągle wiele skromniejsza niż ta dotycząca innych części Księgi Wyjścia. W jakiejś, niemałej mierze jest to literatura egzegezy żydowskiej, gdyż ta jest szczególnie zainteresowana źródłem kapłańskim, ale nie tylko ona. Mamy bardzo ciekawe opracowania egzegetów katolickich czy protestanckich. Poszczególni autorzy rozpatrują niełatwy tekst o Mieszkaniu pod różnymi kątami patrzenia. Znów, generalizując, starsze artykuły idą w stronę rozważań historyczno-egzegetycznych, młodsze natomiast przynoszą już nowe sposoby interpretacji opowiadania. Będziemy przywoływać tę literaturę w tekście i w przypisach, czerpiąc z niej wiele inspirujących myśli.

Ciekawe, że wciąż w wielu opracowaniach polskich i zagranicznych dotyczących Starego Testamentu, także tych dotyczących Pięcioksięgu, a nawet samej Księgi Wyjścia (!), nie odnalazłem żadnego odniesienia do kapłańskiego opowiadania o Mieszkaniu, które zajmuje trzynaście rozdziałów, a więc jedną-trzecią całej Księgi Wyjścia. „Unikanie" tego opowiadania wynika być może z niewielkiej dla współczesnego czytelnika jego atrakcyjności, jednak zupełne jego przemilczanie nie współgra z myślą autorów biblijnych, którzy temu opisowi poświęcili tyle miejsca i uwagi, co żadnemu innemu przedmiotowi czy zdarzeniu w Piśmie

[11] 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.

[12] Główne zainteresowanie autorów idzie w kierunku odpowiedzi na pytanie, czy sanktuarium namiotu i arki istniały oryginalnie razem czy osobno oraz omówienia historii i znaczenia arki.

Świętym. Za małą atrakcyjnością tekstu idzie czasem powierzchowne jego odczytanie. Trzeba powiedzieć, że w komentarzach egzegetycznych dotyczących Wj 25-40 znajduje się nie mało nieścisłości i zbyt uproszczonych interpretacji, co wynika być może z pobieżnego odczytania danych. Nieścisłości nie uniknęły również przekłady biblijne tekstu BHS. Biorąc powyższe pod uwagę, w pełni wydaje się uzasadnione podjęcie tego tematu na gruncie polskiej teologii biblijnej[13].

W tym miejscu warto chociażby zaznaczyć, że od ponad 100 lat, zwłaszcza na gruncie kościołów protestanckich w USA, rozwija się literatura alegoryczna, dewocyjna dotycząca sanktuarium na pustyni. Literaturę tę można liczyć w setkach pozycji[14]. Autorzy, wiedzeni przez Hbr 8,5; 9,1nn, z dużym zaangażowaniem przedstawiają interpretację opowiadania o Mieszkaniu jako alegorię Chrystusa, Kościoła i rzeczy niebieskich. Niektóre z tych pozycji udało mi się zdobyć (sprowadzić z USA), jednak czytałem je z pewnym rozczarowaniem, gdyż autorzy dość arbitralnie traktują opis Mieszkania jako czystą „przypowieść" o Chrystusie bez odniesienia do szeroko pojętego kontekstu biblijnego, w którym opowiadanie się znajduje. Kilka innych pozycji, choć przytaczanych w biblijnej literaturze naukowej, jest raczej z serii książek popularno-naukowych, przybliżających czytelnikom, czym było biblijne Mieszkanie[15].

4. Termin *miškān*

W mojej pracy hebrajski termin מִשְׁכָּן (*miškān*), kluczowy dla opowiadania, tłumaczę jako „Mieszkanie". Dyskusja nad adekwatnym

[13] Ostatnio pracę doktorską nt. Mieszkania na pustyni (182 str.) złożył w Hwaseong, w Korei asystent Myung Soo Suh; wydana jako: *The Tabernacle in the Narrative History of Israel from Exodus to the Conquest* (Studies in Biblical Literature 50), New York: Peter Lang 2003.

[14] Wymienię tylko kilka dla orientacji, pełny spis tej bibliografii posiadam w swoich zbiorach: J.D. Smith, *Christ unveiled. Or, thoughts on the Tabernacle*, b.m.w: J.E. Hawkins 1889; E.R. Kelley, *The Tabernacle, a type of Christ*, b.m.w: Pentacostal Publ. Co 1918; G.E. Jones, *Christ Revealed in the Tabernacle*, Michigan: Sammons Printing Co 1962; P.F. Keine, *The Tabernacle of God in the Wilderness of Sinai*, trans. J. Crandall, Grand Rapids: Zondervan 1977; F. Barnes, *The Tabernacle in the wilderness. A picture of Jesus Christ*; b.m.w: Christian Printing Mission 1984; P.C. Jong, *The Tabernacle. A Detailed Portrait of Jesus Christ*, vol. 1-2, Seoul: Hephzibah Publishing House 2003.

[15] Zob. np. P.M. Zehr, *God Dwells with His People. A Study of Israel's Ancient Tabernacle*, Scottdale, Pensylvania: Herald Press 1984; R.S. Lascelle, *A Dwelling Place for God. A Verse By Verse Description From Exodus 25-30 of the Ancient Hebrew Tabernacle*, Van Nuys: Rock of Israel 1989.

oddaniem tego hebrajskiego słowa na język polski dała się słyszeć w kilku miejscach[16]. Dotychczas stosowany w polskich przekładach termin „Przybytek" z punktu widzenia filologii nie najlepiej broni się jako przekład hebrajskiego słowa *miškān*. *miškān*, o czym powiemy więcej w rozdziale drugim pracy, pochodzi od rdzenia *škn*, który w *qal* oznacza „zatrzymać się, zabawić, mieszkać"[17], stąd dosłownie oznacza właśnie „mieszkanie", „miejsce przebywania". Słowo to, niewyszukane – podobnie jak *bêt Jahwe* (dom Jahwe) na określenie Świątyni – – dobrze oddaje charakter tego miejsca. Termin „przybytek" natomiast nie pochodzi od „przebywania" (w jakimś miejscu), ale od „przybywania", „przyrostu", „powiększania się" czegoś[18] (zob. powiedzenie „Od przybytku głowa nie boli"). Dodatkowo szczególna i nie bez znaczenia w tłumaczeniu jest zgodność brzmienia adekwatnych terminów: *miškān*(*ôt*) i mieszkanie[19]. Dla tłumaczy Septuaginty (LXX) podobieństwo brzmieniowe jest wystarczającym powodem, aby termin *miškān* oddać greckim słowem σκηνή (*skēnē*), oznaczającym namiot[20]. Najnowszy, wyczekiwany przekład Pisma Świętego Edycji Świętego Pawła posługuje się właśnie terminem „mieszkanie"[21]. Przekłady obcojęzyczne, jak angielskie „dwelling" czy niemieckie „Wohnung", „Wohnstätte" – oznaczające „mieszkanie" – idą również w tym kierunku.

---

[16] Zob. np. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Rdz 1-11*, (Academica 27), Tarnów: Biblos, wyd. 4 zmienione i poszerzone 2002, 171, n. 73.

[17] A.R. Hulst, *škn – wohnen*, w: THAT, Bd. 2, 906.

[18] Słownik Języka Polskiego PWN (*Nowy Słownik Języka Polskiego PWN*, red. E. Sobol, Warszawa: PWN 2002) jako pierwsze znaczenie słowa „przybytek" przytacza „przyrost czegoś", „powiększenie czegoś", jako drugie „miejsce, w którym uprawia się jakąś dziedzinę sztuki lub nauki" a dopiero jako trzecie „budowla lub pomieszczenie mające charakter sakralny".

[19] Zob. szerzej T. Brzegowy, *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1989, 38n.

[20] Znamienne jest owo podobieństwo sonoryczne zachodzące między hebrajskim czasownikiem *šākan*, a greckim rzeczownikiem σκηνή: identyczne trzy spółgłoski rdzenia (š nie do oddania w grece inaczej, jak przez σ); zob. Y.M.-J. Congar, *Le mystère du Temple* (Lectio Divina 22), Paris 1958, 26n. A. Frickenhaus (σκηνή, w: TDNT, vol. 7, 371n) twierdzi, że fakt obecności w obu terminach trzech tych samych spółgłosek rdzenia w tej samej kolejności jest powodem dla oznaczenia hbr. terminu מִשְׁכָּן greckim σκηνή przez tłumaczy.

[21] *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.

5. Plan pracy

Pracę nad tekstem Wj 25-40 rozpocznę od analizy zewnętrznych, literackich jego aspektów, czemu poświęcony będzie rozdział pierwszy. Analiza literacka, poprzez określenie m.in. kontekstu, gatunku i autorstwa opowiadania, pozwoli uniknąć błędu rozminięcia się ze znaczeniem tekstu, nadanym mu przez hagiografa. Najpierw nakreślę szeroki kontekst literacki, w którym opowiadanie się znajduje, gdyż do tego kontekstu będę się odwoływał w trakcie analizy. Następnie ukażę strukturę samego tekstu, która zewnętrznie jednolita i spójna, przy wnikliwszym spojrzeniu okaże się niejednorodna i bogata w ciekawe elementy literackie. Potem zajmę się ustaleniem gatunku tekstu. Więcej miejsca poświęcę analizie autorstwa opowiadania i kwestiom związanymi ze źródłem kapłańskim.

W rozdziale drugim skupię się na egzegetycznej analizie treści samego opowiadania, tak aby wydobyć i wyjaśnić kapłańskie rozumienie Mieszkania i poszczególnych jego elementów. Część ta jest niezbędna o tyle, że znakomita większość pojawiających się tam zagadnień, jest nieznana i nierozpoznawalna dla współczesnego czytelnika Biblii. Wyjaśnienie tej świątyni Izraela, pojawiających się w opisie sprzętów, rytów i innych kwestii pozwoli nam już na tym etapie podjąć pytanie chyba najważniejsze: o cel pisarski autora/ów opowiadania.

Odpowiedź na to pytanie i sugestie znajdujące się w samym tekście skierują nas w stronę szerszych zagadnień teologicznych opowiadania. Kluczowymi w opowiadaniu okażą się: kwestia konsekracji Mieszkania przez obłok i chwałę Jahwe oraz konsekracji kapłanów, nieodłącznego w P elementu sanktuarium (rozdział 3); kwestia kapłańskiej idei obecności Bożej w Mieszkaniu i w Izraelu (rozdział 4); oraz kwestia przedstawienia opisu Mieszkania w kategoriach stworzenia świata – problematyka chyba najciekawsza i mało jeszcze rozpoznawalna w literaturze. Rozdziały 3., 4. i 5., będą miały charakter pogłębiający dotychczasowe badania, poszerzający perspektywę patrzenia na kapłańską instytucję Mieszkania oraz charakter teologiczny. Mówiąc o charakterze teologicznym, chciałbym zaznaczyć, że teologia biblijna jest nie tylko rodzajem egzegezy, która zwraca szczególną uwagę na treści teologiczne fragmentów. Teologia biblijna rodzi się z refleksji. Jest to refleksja nad prawdami biblijnymi samymi w sobie i we wszystkich ich rzeczywistych powiązaniach; refleksja, która wydobywa na światło dzienne idee zbawcze Słowa Bożego.

Rozdział I

Analiza literacka tekstu Wj 25-31; 35-40

Rozdział pierwszy będzie poświęcony analizie kwestii literackich opowiadania o Mieszkaniu. Krytyka literacka zmierza do opisu dzieła i sytuacji literatury. Opis ten rozpocznę od ustalenia i nakreślenia kontekstu (punkt 1.), gdyż opowiadanie jest mocno wpisane w szerszy kontekst biblijnej historii, wpisuje się także w kontekst starożytnej literatury. W.J. Harrington formuje zasadę: „Żaden tekst, czy fragment tekstu nie powinien być rozważany w izolacji, można go bowiem w pełni pojąć jedynie w jego kontekście”[22]. Następnie przeanalizuję samo opowiadanie pod kątem jego struktury i cech budowy (punkt 2.). Już na tym etapie osiągniemy kilka ciekawych wniosków, bardzo pomocnych w dalszej analizie. Kolejnym punktem będzie określenie gatunku (punkt 3.), które jest jednym z najważniejszych etapów analizy literackiej tekstów Biblii oraz tekstów literatury w ogóle. Po określeniu gatunku pozostaną nam kwestie nie mniej ważne, kwestia autorstwa opowiadania (punkt 4.) i jego datacji (punkt 5.). Poznanie autora (pod pojęciem autora rozumiem w tym przypadku pewną określoną szkołę/źródło/tradycję biblijną – źródło kapłańskie P) nie tylko na podstawie analizowanego tekstu, co często zdarza się w badaniach literatury starożytnej, ale na podstawie innych tekstów tej szkoły w Izraelu, bardzo pomoże mi w określeniu celu i zamysłu pisarskiego P. Natomiast kwestia datacji źródła i samego opowiadania pozwoli umieścić hagiografa wraz z jego dziełem na którymś z etapów biblijnej historii ludu Izraela, co także przyczyni się do lepszego rozumienia tekstu jako całości.

[22] W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Pax 1984, 62; podobnie H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego* (Wstęp do Pisma Świętego 1), red. J. Szlaga, Poznań-Warszawa: Pallottinum 1986, 52.

1. Opowiadanie na tle jego kontekstu

Historia pustynnego sanktuarium Izraela rozpoczyna się pod górą Synaj, gdzie obozuje lud wyprowadzony mocą Bożą z Egiptu. Po ustanowieniu i zawarciu przymierza Boga z ludem Izraela (Wj 19-24), którego znakiem były kamienne tablice przykazań (Wj 24,12n), Bóg nakazuje Mojżeszowi zebrać od ludzi dobrowolne, z serca płynące dary (25,1-7), po czym mówi:

> I uczynią Mi święte Mieszkanie, abym mógł zamieszkać pośród was. Budowę zaś Mieszkania i wykonanie wszelkich jego sprzętów przeprowadzicie dokładnie według tego, co ci ukażę (25,8-9).

Mojżesz na Bożej górze otrzymuje w formie wizji kolejne bardzo szczegółowe pouczenia, co do budowy namiotu-świątyni (Wj 25-31). Zanim jednak nastąpi budowa wspaniałego Mieszkania Jahwe, Izrael dopuszcza się zdrady zawartego dopiero co przymierza z Bogiem. Ponieważ powrót Mojżesza z góry się opóźnia, zniecierpliwiony lud obozujący u stóp Synaju odlewa posąg złotego cielca, któremu oddaje cześć (Wj 32). Kiedy rozgniewany Bóg chce się wycofać spośród ludu, następuje wzmianka o ustawieniu Namiotu Spotkania poza obozem (Wj 33,7-11)[23]. Wstawiennictwo Mojżesza u Boga doprowadza do odnowienia zerwanego przymierza (Wj 34). Natychmiast po tym następują przygotowania do zbudowania Mieszkania. Opis przynoszenia darów i wykonania sanktuarium (Wj 35-40) ukazuje, jak ochoczo i jak skrupulatnie Izraelici przestrzegają Bożych zaleceń danych Mojżeszowi (Wj 25-31), w znamiennym kontraście do ich poprzedniej apostazji. Bóg przyjmuje dzieło Izraela, czego dowodem jest napełnienie Mieszkania Swą obecnością i chwałą:

> Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Jahwe napełniła Mieszkanie. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo spoczywał na nim obłok, a chwała Jahwe wypełniła Mieszkanie (Wj 40,34n).

Tak skonstruowane Mieszkanie, wypełnione obłokiem obecności Bożej, będzie odtąd towarzyszyło Izraelitom w ich drodze do Ziemi Obiecanej.

Historia budowy Mieszkania na pustyni nie stanowi odrębnego dzieła. Wpleciona jest w znacznie szersze ramy narracyjne Księgi Wyjścia,

[23] Ponieważ na tym etapie Mieszkanie nie jest jeszcze skonstruowane, fragment Wj 33,7-11 wydaje się tu być nie na miejscu i na pewno przechowuje pewną starszą tradycję, którą przeanalizujemy w dalszej części pracy.

tzw. perykopy synajskiej, Pięcioksięgu i Starego Testamentu. Jeżeli za przedmiot analizy bierzemy fragment większej całości literackiej, to pierwszym zadaniem, jakiego musimy się podjąć jest wyodrębnienie go z większej całości literackiej oraz ukazanie kontekstu, z którego fragment wyrasta i z którym współistnieje[24]. Temu celowi służy niniejszy punkt pracy.

Sekcja Wj 25-31; 35-40 opowiada o powstaniu na pustyni Mieszkania Jahwe. Jedność tematu i zwartość bloków 25-31 i 35-40 jasno wyróżnia go od kontekstu poprzedzającego, rozdzielającego i następującego[25]. Opowiadanie o budowie Mieszkania ma swój wyraźny początek i wyraźny koniec: rozpoczyna się od nakazu zebrania danin na budowę (25,1-9), a kończy opisem zstąpienia chwały Jahwe do już wzniesionej świątyni; jest więc opowiadaniem zamkniętym.

A. Kontekst biblijny dalszy

Kontekstem dalszym opowiadania jest cała **Biblia**, zarówno Stary, jak i Nowy Testament. Posiada ona bowiem jednego boskiego autora (*Deus auctor*) i rozwija jeden zamysł zbawczy. W egzegezie kontekst ten nazywa się historiozbawczym[26]. Bezpośrednio z tym związana zasada kohezji i koherencji Biblii, czyli zasada jej spójności, brania Pisma Świętego jako całość, jest jedną z podstawowych reguł egzegezy biblijnej[27]. Na temat tej zasady wypowiada się Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*:

---

[24] Por. G. Fohrer, *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*, Heidelberg: Quelle & Meyer 1973, 44.

[25] Zdarzają się pojedyncze, raczej odosobnione interpretacje włączające do sekcji fragment Wj 24,15-18. Na ten temat powiemy niżej.

[26] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1994, 71-72.

[27] Zob. np. Cz. Jakubiec, *Wzajemne „przenikanie się" obu Testamentów*, RBL 16 (1963) 25-29; M. Peter, *Jedność całej Biblii jako zasada hermeneutyczna*, AK 72 (1969) 398-407; L. Stachowiak, *W poszukiwaniu chrześcijańskiego sensu Starego Testamentu*, AK 72 (1961) 419-430; M. Stolarczyk, *Harmonia Starego i Nowego Testamentu*, RTK 9 (1962) 25-40; J. Kudasiewicz, *Harmonia obydwu testamentów w świetle najnowszych badań*, RTK 10 (1963) 51-75; tenże, *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniania misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, RBL 24 (1971) 95-109; J. Chmiel, *Współczesna egzegeza staro-testamentalna a duszpasterstwo*, RBL 26 (1973) 296-307; H. Langkammer, *Stary Testament, a Boże dzieło zbawienia w Chrystusie*, RBL 32 (1979) 14-22; H.U. von Balthasar, *Bóg jest swym własnym egzegetą*, Com 6 (1986) 58-65; P.J. Cahil, *The Unity of the Bible*, Bib 65 (1984) 404-411.

> Ponieważ Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów (...) uwzględnić treść i jedność całej Biblii[28].

i dalej:

> Bóg, sprawca natchnienia i autor ksiąg obydwu Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie[29]. Bo choć Chrystus ustanowił Nowe Przymierze we krwi swojej, wszakże księgi Starego Testamentu, przyjęte w całości do nauki ewangelicznej, w Nowym Testamencie uzyskują i ujawniają swój pełny sens i nawzajem oświetlają i wyjaśniają Nowy Testament[30].

Chrześcijanie Nowego Testamentu żywo interesowali się tematem kultu i świątyni, szczególnie w czasie, gdy doszło do definitywnego rozłamu między Kościołem a Synagogą. W tym kontekście Nowy Testament w kilku znamiennych momentach wspomina Mieszkanie – pustynne sanktuarium Izraela, jednocześnie, co ciekawe, pomijając milczeniem wspaniałą Świątynię Heroda (zob. Dz 7; Hbr 8-9). Autor Apokalipsy stwierdzi nawet, że w Nowym Jeruzalem nie będzie już świątyni (Ap 21,22), tylko *Mieszkanie Boga z ludźmi* (Ap 21,3).

---

[28] Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 12, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Pallottinum 1967.

[29] Sobór cytuje tu starożytne powiedzenie, które brzmi: *Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet* (św. Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73, w: *Patrologia latina*, wyd. J.P. Migne, Paris 1878-90, 34, 623).

[30] Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 16, w: jw. Por. też Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań: Pallottinum 1994, nry 111, 112 i 129 oraz Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce: Verbum 2002, nr 84. Wszystkie kryteria, na których opiera się jedność Biblii są natury teologicznej, a nie literackiej, chodzi bowiem o jeden, całościowy plan zbawczy realizowany „wielokrotnie i na różne sposoby" (por. Hbr 1,1) przez Boga. L. Ryken, mówiąc o Biblii jako całości, wskazuje na jej głównego Bohatera, którym jest Bóg. O jedności Biblii, według niego, decyduje również jej orientacja religijna, a także niezwykle liczne w Biblii archetypy literackie, które w wyobraźni czytelnika przedstawiały świat jako jednolity (*Biblia jako dzieło literackie*, w: SWB, 60). Tych samych dwóch argumentów za jednością Biblii używa J. Kudasiewicz (*Biblia, historia, nauka*, Kraków: Znak 1987, 113). Wysuwane są różne odcienie źródła jedności Biblii: osoba Jezusa Chrystusa (J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań-Warszawa: Pallottinum 1986, 190), natchnienie, dzieło Ducha Świętego (A. Paciorek, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Tarnów: Biblos ^{2}1999, 136), jeden duch wiary i stopniowy rozwój świadomości religijnej (M. Filipiak, *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Lublin: Uniwersytet Marii Składowskiej-Curie 1993; T. Loska, *Heurystyka integralna*, Kraków: WAM 1995, 163).

Zacieśniając panoramę kontekstu literackiego, powiemy, że dalszym otoczeniem opowiadania jest także **Stary Testament**. Jego dzieje stanowią fundamentalny etap historii zbawienia, który rozpoczyna się stworzeniem świata, a zamyka wraz z przyjściem Jezusa, oczekiwanego Mesjasza. Księgi Starego Przymierza stanowią jedność ideową na wielu płaszczyznach, mogą być zatem rozpatrywane jako osobny kontekst naszej narracji. Przymierze Synajskie, w ramach którego znajduje się opowiadanie o Mieszkaniu, będzie tym wydarzeniem, do którego odwoływać się będzie cały Stary Testament[31]. Księgi historyczne Starego Testamentu (gł. Jozuego, 1-2 Sm) mówią o dalszej historii pustynnego sanktuarium. Opis budowy Świątyni Salomona (1 Krl 6n = 2 Krn 3n), w wielu miejscach podobnej do Mieszkania, jest na pewno jakoś współzależny z kapłańskim opisem sanktuarium pustyni. Wszystko przemawia za tym, że starożytny opis z 1 Krl 6n pochodzi z epoki planowania budowy i że został on odnaleziony w archiwach Świątyni i jako taki włączony do Roczników Salomona[32], jest więc wiarygodnym świadkiem. Wśród proroków Starego Testamentu dla nas szczególnie ważny jest Ezechiel z jego wizją przyszłej świątyni (Ez 40-48). Ezechiel to kapłan Świątyni Jerozolimskiej, czyli człowiek środowiska, w którym najprawdopodobniej powstała sekcja Wj 25-31; 35-40. Świątyni Jerozolimskiej oraz Ezechielowej wizji świątyni w kontekście opisu Mieszkania Bożego przyjrzymy się osobno w rozdziale drugim. Także księgi dydaktyczne, zwłaszcza Księga Mądrości i Księga Psalmów szeroko nawiązują do wydarzeń opisywanych w Księdze Wyjścia. Księga Psalmów z jej przebogatą teologią Świątyni Jerozolimskiej jest dla naszej analizy szczególnie cenna, gdyż niewątpliwie miała wpływ (zresztą wzajemny) na teologię Mieszkania.

Świadomość więc, jak Stary i Nowy Testament rozumie Przymierze Synajskie i samą instytucję Mieszkania na pustyni, będzie dla nas bardzo cenną wskazówką interpretacyjną.

Kontekstem dalszym analizowanego tekstu jest także **Pięcioksiąg**, hebrajska Tora. Dla Żydów Pięcioksiąg stanowi najważniejszą, najświętszą część Biblii hebrajskiej – Tanak[33]. Jest to zbiór pięciu

[31] Por. wstęp do Księgi Wyjścia w BT (autorstwa redakcji).

[32] T. Brzegowy, *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym*, CT 67 (1997) 37, n. 25; M.J. Meyers. *II Chronicles. Introduction, Translation and Notes* (The Anchor Bible 13), Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc. 1965, 16.

[33] Żydzi dzielą swój kanon Pism na trzy zasadnicze części: Prawo – Tora, Prorocy

ksiąg[34], który swego czasu nie był dzielony na mniejsze jedności literackie (dzisiejsze „księgi"), o czym mogą świadczyć m.in. rękopisy z Qumran[35]. Podział Tory na pięć ksiąg jest sprawą późniejszą niż uformowanie się jego treści[36], jednak nie jest spowodowany wyłącznie względami technicznymi, czyli długością zwojów, lecz względami treściowymi i strukturalnymi[37].

Pięcioksiąg stanowi „potężną kompozycję literacką, w której obszerny zbiór praw jest organicznie wbudowany w równie monumentalne opowiadanie historyczne"[38]. Zbiór ten w sposób naturalny znajduje się na początku Pism Świętych, opisuje bowiem genezę ludzkości oraz genezę i teokratyczny charakter społeczności Bożej, najdawniejszy etap historii Izraela oraz jego prawodawstwo. Poza spoiwem tematycznym Pięcioksiąg łączy także materiał i redakcja. To tzw. źródła, które ciesząc się autorytetem Mojżeszowym[39], stoją u podłoża treści Pięcioksięgu. Wypracowany przez niemal trzy stulecia badań krytycznych i dominujący w egzegezie do lat siedemdziesiątych XX w.

– Newi'im i Pisma – Ketuwim (zob. np. ostatnia tabela w wydaniach kolejnych ksiąg Pięcioksięgu w Edycji Pardes Lauder). Od ich początkowych liter powstało określenie Świętych Pism narodu żydowskiego: Tanak. Podział ten zob. już w Prologu do Księgi Syracha.

[34] Pomijamy tu ujęcia osłabiające jedność Pięcioksięgu, mówiące o Tetrateuchu (M. Noth), Hexateuchu (G. von Rad), czy Enneateuchu (O. Eissfeldt i inni). Argumenty literackie za mówieniem o Pięcioksięgu przytacza m.in. J.L. Ska w kilku swych pozycjach dotyczących Pentateuchu. Tradycję Piecio-księgu zdaje się odzwierciedlać także podział na pięć części Księgi Psalmów (Ps 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150) oraz Ewangelii wg św. Mateusza (podobną formułę zamykającą pięć mów znajdujemy w Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1).

[35] Np. rękopis oznaczany jako 4QExod-Lev*f* (rękopis *f* z groty nr 4, obejmujący tekst Wj-Kpł), gdzie po zakończeniu Księgi Wyjścia następuje zaraz tekst Księgi Kapłańskiej, czy zwój 4QLev-Num*a* (rękopis *a* z groty nr 4, obejmujący tekst Kpł-Lb), gdzie występuje podobne zjawisko.

[36] W. Tyloch (*Dzieje ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa: Książka i Wiedza [2]1994, 33) mówi o I w. n.e., od którego zaczęto wyróżniać poszczególne księgi z Pięcioksięgu, ale zdaje się, że ten proces zaczął się już wcześniej, zob. np. Septuaginta.

[37] A. Tronina, *Księga Kapłańska* (Nowy Komentarz Biblijny 3), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2006, 29.

[38] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Rdz 1-11* (Academica 27), Tarnów: Biblos 2002, 9.

[39] Zob. Papieska Komisja Biblijna, List do arcybiskupa Paryża, Kard. E.C. Suharda, w: *Enchiridion biblicum. **Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia***, Neapoli-Romae 1954, nry 324-331 (580); *Breviarium fidei. **Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła***, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1988, III, 69-71.

paradygmat o czterech źródłach Pięcioksięgu (JEDP)[40] został w ostatnich latach mocno zakwestionowany. Ostatnie ćwierćwiecze przyniosło rewolucyjne – w stosunku do wypracowanego modelu badań – poglądy o nieistnieniu takich źródeł (R. Rendtorff, E. Blum, F. Crüsemann, R. Albertz) lub zupełnie innym (niż w klasycznym systemie J. Wellhausena) ich rozumieniu i datacji (J. van Seters, Ch. Levin, M. Rose, H.H. Schmid)[41]. Nowe teorie dotyczą zwłaszcza istnienia dokumentu E oraz zakresu i datacji J.

Opis ustanowienia Mieszkania Wj 25-31; 35-40 przypisywany jest do źródła kapłańskiego (P) i przy całej ożywionej dyskusji na temat źródeł w Pięcioksięgu, co do tego źródła istnieje względny konsensus[42]. Istnienie w Pentateuchu kapłańskiego materiału prawno-historycznego – ze względu na jego charakterystyczny styl i określoną tematykę – nie jest w zasadzie podważane. Przyjmuje się także powszechnie kapłańską (ostateczną) redakcję całości. Różnice poglądów na temat źródła P dotyczą kwestii bardziej szczegółowych, np. jego charakteru, rozciągłości, warstw w ramach P czy wreszcie datacji źródła, o czym powiemy poniżej, w punktach poświęconych autorstwu i datacji.

Ponieważ opowiadanie o budowie Mieszkania jest tylko fragmentem narracji, jaką poprzez Pięcioksiąg prowadzi autor kapłański (rozumiany jako szkoła, źródło), więc dla zrozumienia teologii Mieszkania będziemy odwoływać się do innych tekstów, których poszczególne cechy będą świadczyć o tej samej szkole teologicznej. Na tym etapie chodzi zwłaszcza o teksty z Księgi Rodzaju – stworzenie świata, historia Noego i potop – gdyż wykazują cechy łączące je z naszym opowiadaniem.

Kontekstem dalszym opowiadania o budowie Mieszkania, zwłaszcza przy synchronicznym czytaniu Biblii, jest także sama **Księga Wyj-**

[40] Literatura na temat kompozycji Pięcioksięgu jest wprost nieskończona, dlatego pomijamy tu kwestie literackie Pięcioksięgu (autorstwo, źródła, redakcja itp.) omawiane choćby w każdym wprowadzeniu do Pentateuchu (zob. np. wprowadzenia autorów, jak J. Blenkinsopp, T. Brzegowy, U. Cassuto, H. Cazelles, F.M. Cross, D.A. Knight, S. Łach, R.E. Murphy, M. Noth, G. von Rad, J.L. Ska, R.N. Whybray i innych).

[41] Przegląd i analiza tych poglądów oraz bibliografia zob. T. Brzegowy, *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, CT 71 (2002) 11-45. Zob. też T. Brzegowy, *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna van Setersa*, AnCrac 23 (2001) 325-355; tenże, *Źródła i redakcje Pięcioksięgu według Aleksandra Rofé*, TST 23 (2004) 85-100; tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 37-56.

[42] T. Brzegowy, *Najnowsze teorie*, jw., 39; M.S. Smith, *The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus. A Preliminary Investigation*, CBQ 58 (1996) 27; J.L. Ska, *Pięcioksiąg*, w: MKPŚ, 258.

ścia. Księga rozwija dwa zasadnicze tematy: uwolnienie z Egiptu (1,1-15,21) i Przymierze na Synaju (19,1-40,38), które zostają związane poprzez drugorzędny temat marszu po pustyni (15,22-18, 27)[43]. Całe wydarzenie „wyjścia" Izraela, w którym Bóg ukazał się jako rzeczywisty Król i Zbawca narodu, nakierowane jest na wydarzenie późniejsze, niewątpliwie najważniejsze w Starym Testamencie, Przymierze. Głównym bohaterem Księgi, jak i większej części Pięcioksięgu, jest Mojżesz. Syn narodu wybranego, jego wybawca, wódz i prawodawca, jako postać historyczna, odegrał kluczową rolę w historii starożytnego Izraela. Powołanie Mojżesza spełni się właśnie w tych dwóch wielkich wydarzeniach, stanowiących istotną treść Księgi i fundament Starego Testamentu: wyjście z Egiptu i Przymierze na Synaju. Odegra on pierwszorzędną rolę we wprowadzeniu nakazów Przymierza, wśród których znajduje się nakaz budowy sanktuarium-namiotu.

Dzięki uwolnieniu i przymierzu Izraelici stają się ludem Bożym, Bożym „królestwem kapłanów" (Wj 19,6: P), a więc narodem wybranym ze wszystkich narodów, aby być ofiarnikiem i pośrednikiem między Jahwe Królem a ludzkością[44]. Konsekwencją Przymierza jest budowa sanktuarium, które dla ludów starożytnego Bliskiego Wschodu było niezbędnym czynnikiem istnienia ludu czy narodu[45] i istotnym elementem utrzymywania kontaktu z bóstwem[46]. W dziejach Izraela tu znów następuje bardzo ważny przełom w historii ich kontaktu z Bogiem. Jahwe objawi się już nie sporadycznie, w wyjątkowych momentach i wybranym jednostkom – jak czynił dotychczas – ale na stałe zamieszka pośrodku swego ludu. Chwała Jahwe po raz pierwszy objawi się *na oczach całego domu izraelskiego w czasie całej ich wędrówki* (Wj 40,48). Jahwe *będzie mieszkać pośród synów Izraela i będzie ich Bogiem* (por. Wj 29,45). Wszystkie te kluczowe wydarzenia Księgi Wyjścia dzieją się w tle naszego opowiadania.

---

[43] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 139.

[44] Por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Warszawa 1987, 72n; S. Stefanek, 155.

[45] R.J. Clifford, *Księga Wyjścia*, w: KKB, 92.

[46] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 170.

B. Kontekst biblijny bliższy

W Wj 19,1 rozpoczyna się tzw. **perykopa synajska**, która kończy się, według egzegetów, dopiero w Księdze Liczb (Lb 10,10). Cała owa olbrzymia jednostka, poczynając od dziewiętnastego rozdziału Księgi Wyjścia, poprzez Księgę Kapłańską aż do dziesiątego rozdziału Księgi Liczb, opisuje jedno wydarzenie: objawiania się Boga na górze Synaj. Wydarzenie to tworzy zespół przekazów o niezwykłym zasięgu. G. von Rad powie: „Nigdzie więcej w Starym Testamencie nie znajdziemy drugiego tak olbrzymiego, wielowarstwowego tworu tradycji, osnutego wokół jednego jedynego wydarzenia”[47]. Choć cała owa perykopa o Synaju złożona jest z wielu pojedynczych przekazów tradycji oraz z większych organizmów literackich, to jednak w swych ramach zewnętrznych, tzn. jeśli chodzi o początek i koniec, tworzy jedną całość. Otrzymała bowiem wyraźne granice: poprzedzają ją przekazy tradycji o Kadesz i po niej następują również przekazy o tej tradycji[48]. Jak pokazuje J. Milgrom, struktura otaczająca perykopę synajską ma budowę chiastyczną[49], uwypuklając jej centralne znaczenie. Dziewiętnasty rozdział Księgi Wyjścia oznajmia o przybyciu Izraelitów pod górę Synaj:

> Było to w trzecim miesiącu od wyjścia Izraelitów z Egiptu; w tym dniu przybyli oni na pustynię Synaj. Wyruszyli z Refidim, a po przybyciu na

[47] G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa: Pax 1986, 153. C. Hautman uznaje ten segment za serce i główny dział Pięcioksięgu; zob. C. Hautman, *Der „Tatian” des Pentateuch. Einheit und Kohärz in Exodus 19-40*, EThL 76 (2000) 383. Egzegeta cytuje tu B. Baentscha, *Exodus-Leviticus*, HKAT, Göttingen 1903, 169.

[48] G. von Rad, *Teologia*, jw., 153.

[49] J. Milgrom, *Numbers. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, (JPS Torah Commentary), Philadelphia – New York: Jewish Publication Society 1990, xvii-xviii. Milgrom dowodzi ogólnego chiastycznego układu opowiadań w kompleksie Wj – Lb z perykopą synajską (Wj 19 – Lb 10) jako centralnym i głównym elementem. Tak samo A. Schart, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag i Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 51-54. Kapłańskie formuły („wyruszyli Izraelici z *nazwa miejsca A* i rozbili obóz pod *nazwa miejsca B*”), rejestrujące podróż Izraelitów z Egiptu do Synaju (Wj 12,37a; 13,20; 14,2a; 15,22a; 16,1; 17, 1; 19,2a) i od Synaju do stepów Moabu (Lb 10,12; 20,1a; 20,22; 21,10; 22,1), otaczające perykopę synajską i tworzące nieprzypadkową liczbę dwunastu uwag, również spajają ten zbiór świadomą pracą redaktora wokół różnych tradycji; zob. R.J. Clifford, *Księga Wyjścia*, jw., 73; G.W. Coats, *The Wilderness Itinerary*, CBQ 34 (1972) 135-152; G.J. Davies, *TheWildernesss Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, VT 33 (1983) 1-13.

> pustynię Synaj rozbili obóz na pustyni. Izrael obozował tam naprzeciw góry (Wj 19,1-2),

a dopiero w Lb 10,11-12 czytamy:

> Drugiego roku, dwudziestego dnia drugiego miesiąca, podniósł się obłok znad Mieszkania Świadectwa. Izraelici rozpoczęli swą podróż z pustyni Synaj, przestrzegając postojów.

Perykopa Wj 19-Lb 10 opisuje więc okres około roku, kiedy to Izraelici obozowali u stóp Bożej góry. W tym czasie, według biblijnego opisu, wybudowali na czele z Mojżeszem sanktuarium – Mieszkanie Jahwe.

Ta olbrzymia perykopa synajska dzieli się na dwie nierówne części: opis teofanii Jahwe pochodzący z najstarszych źródeł Pięcioksięgu (Wj 19-24 i 32-34)[50] i drugi, przekazany przez tradycję kapłańską (Wj 25-31 i Wj 35-Lb 10). Właśnie ta kapłańska "wersja" przymierza synajskiego, z jej centralnym elementem – budową kultycznego sanktuarium Jahwe – będzie kontekstem bliższym naszego opowiadania.

W tym otoczeniu literackim (Wj 25-Lb 10) kontekstem najbliższym będą dla opowiadania o budowie Mieszkania rozdziały 8-9 Księgi Kapłańskiej, które nazwać możemy „inauguracją kultu". Ten praktycznie jedyny blok narratywny (łącznie z rozdziałem dziesiątym) w Księdze opowiada o wyświęceniu kapłanów i namaszczeniu Mieszkania, przez co nawiązuje bezpośrednio do naszego opowiadania; stanowi wypełnienie nakazów, które znajdujemy w Wj 29 i Wj 40,9-15. Rozdziałów tych należałoby się spodziewać zaraz po Wj 40. Rozdzielone są jednak sekcją Kpł 1-7, tworzącą tzw. prawo ofiarnicze lub rytuał ofiarniczy.

Jeżeli Kpł 1-7 stanowi dodatek umieszczony pomiędzy Wj 25-40 i Kpł 8-9, to jest to świadoma praca autora/redaktora kapłańskiego. Kpł 1-7 różni się kształtem od materiału poprzedzającego i następującego[51], stanowi odrębny kompleks praw. Różni się także tematem[52]. Podczas, gdy Wj 40 dotyczy budowy sanktuarium, tu omawia się szereg przepi-

---

[50] Z. Pawłowski, *Forma i struktura literacka Księgi Wyjścia 19-24*, CT 69 (1999) 13-26; Y. Avishur, *The Narrative of the Revelation at Sinai (Ex 19-24)*, Studies, 197-214 (za: The Old Testament Abstracts 24 (2001) nr 683); *Księga Wyjścia*, w: BP, 121.

[51] J. Milgrom, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, (Anchor Bible 3), New York: Doubleday 1991, 494; A Tronina, *Stan badań nad Księgą Kapłańską*, RT 50 (2003) 20n.

[52] R. North, *Date and Unity of the Exodus*, The American Ecclesiastical Review 13 (1956) 161-182.

sów rytualnych dotyczących kultycznych ofiar: dla całego Izraela (Kpł 1,1-5,26) i specyficznych rozporządzeń dla kapłanów (Kpł 6,1-7,38)[53]. Tym niemniej jest bardzo związana z opisem budowy Mieszkania. Wielkie tematy ofiar i kapłaństwa są w starożytnym Izraelu nieodłącznie związane z tematem sanktuarium. Rytuał ofiarniczy, choć stanowi kolejny blok tematyczny, wyraźnie nawiązuje do poprzedzającego go bloku opowiadań o Mieszkaniu:

> Pan wezwał Mojżesza i tak powiedział do niego z Namiotu Spotkania (Kpł 1,1)[54].

Kpł 1,1 wskazuje, że wydarzenie poprzedzające – zstąpienie chwały Jahwe do Namiotu (Wj 40,34n) – zmienia miejsce objawiania się Boga. Pośrodku długiej perykopy synajskiej (Wj 19-Lb 10) werset Kpł 1,1 jest ważnym sygnałem: Mojżesz już nie musi wspinać się na górę Synaj, bo chwała Jahwe już nie spoczywa na górze (Wj 24,16n). Odtąd wszystkie nakazy będzie otrzymywał z ustanowionego sanktuarium, odtąd Pan będzie przemawiał z Namiotu Spotkania[55].

C. Kontekst pozabiblijny

Oprócz kontekstu biblijnego, w pracy będę odwoływać się także w wybranych momentach do źródeł pozabiblijnych, wśród których należy wyróżnić pisma Józefa Flawiusza, teksty z Qumran, komentarze żydowskie oraz starożytne opisy i przedstawienia świątyń. W kilku zdaniach uzasadnię ten wybór.

Pierwszym znanym nam i kompletnym komentarzem do opowiadania o Mieszkaniu jest opis Józefa Flawiusza znajdujący się w dziele *Dawne dzieje Izraela* (*Antiquitates Judaicae*)[56]. Dzieło to cenne jest nie tylko ze względu na swą starożytność i ogromny w perspektywie historycznej skrót czasowy do momentu napisania Wj 40, ale przede wszystkim ze względu na, można powiedzieć, ten sam rodowód, te same narodowe wierzenia, tradycje i zwyczaje oraz podobne środowisko

---

[53] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 87.

[54] Podobne wprowadzenie zawiera Lb 1,1.

[55] Niektórzy egzegeci dzielą perykopę Synajską na objawienie na Synaju (Wj 19-40) i z Namiotu Spotkania (Kpł 1 – Lb 10); zob. np. C.R. Smith, *The Literary Scructure of Leviticus*, JSOT 70 (1996) 17-32.

[56] J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Antiquitates Judaicae*, red. E. Dąbrowski, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1962, III, 5,4 – III, 8,10.

kulturowe autorów. *Dawne dzieje Izraela* to „epopeja narodowa", przygotowywana przez Żyda Flawiusza przez dwadzieścia lat, będąca owocem dojrzałego wieku i skrzętnie zebranej dokumentacji, a obejmująca (paralelnie do ksiąg biblijnych) dzieje Izraela od stworzenia świata do 12 roku panowania Nerona. Na pewno odzwierciedla w jakiś sposób czas sobie współczesny (I w. po Chr.), ale z pewnością zawiera w sobie materiały i przekazy o wiele wcześniejsze, może nawet współczesne autorowi P^{S} [57]. W egzegezie biblijnej perykopy o Mieszkaniu będzie to więc jakąś pomocą i wskazówką w rozumieniu tej specyficznie żydowskiej instytucji kultycznej.

Z kolei teksty z Qumran zawierają bardzo bogatą teologię świątyni. Esseńczycy definitywnie zerwali ze sprawowanym w Jerozolimie kultem świątynnym, gdyż uważali go za nieczysty i zbezczeszczony przez kapłanów z królewskiego rodu Hasmoneuszów. Tym niemniej w znalezionych w Qumran księgach temat świątyni pojawia się bardzo często, a ich autorzy uważają go wręcz za fundamentalny dla całej wspólnoty[58]. Na szczególną uwagę zasługuje tu wydobyty na światło dzienne przez Y. Yadina tekst pochodzący z groty jedenastej, nazwany przez niego Zwojem Świątynnym (The Temple Scroll). Zasadnicza część owego rękopisu, datowanego wcześnie, bo na II wiek przed Chrystusem, zawiera problematyczny opis świątyni, która ma być zbudowana na polecenie Boga oraz zaprowadzonego w niej kultu[59]. Z tego względu źródło to może być ciekawe i pomocne.

Mając na uwadze ostatni dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowsk i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, uwzględnię także wnikliwe prace naukowe aktywnej w tym temacie egzegezy żydowskiej oraz dla kwestii szczegółowych komentarze rabiniczne dotyczące Mieszkania, począwszy od wczesnośredniowiecznych aż do współczesnych[60].

Bardzo pomocne dla lepszego zrozumienia instytucji Mieszkania będą starożytne teksty i badania archeologiczne. Przyczynią się one wy-

[57] P Suplement – drugi autor lub redaktor źródła P.

[58] Zob. F. Mickiewicz, *Koncepcje świątyni w tekstach Wspólnoty w Qumran*, RBL 50 (1997) 250-266.

[59] Zob. na ten temat M. Parchem, *Świątynia według zwoju z groty 11 w Qumran* (Rozprawy i Studia Biblijne 22), Warszawa: Vocatio 2006.

[60] Komentarze te odnośnie do Księgi Wyjścia zebrane są w: חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, red. S. Pecaric, tłum. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków: Fundacja Ronalda S. Laudera 2003.

datnie zwłaszcza do zrozumienia rytów, praw, sprzętów, symboliki itp. sanktuarium pustyni, a także pojmowania jego jako całości. Uwzględnię w pracy głównie odkrycia archeologiczne dotyczące świątyń i sprzętów świątynnych, które według *opinio communis* archeologów miały wpływ na sanktuaria izraelskie, zwłaszcza Świątynię Jerozolimską.

2. Struktura tekstu

Spróbujmy teraz przypatrzeć się bliżej samemu tekstowi. W punkcie pierwszym wskazałem, że jedność literacka opowiadania o budowie Mieszkania Wj 25-40, różnicująca go od otaczającego kontekstu literackiego, jest na poziomie ogólnym wyraźnie dostrzegalna. Jednak na kolejnych poziomach analizy okaże się, że owa jedność jest złożoną kompozycją literacką.

A. Chiazm

Już na pierwszy rzut oka widać, że tekst dzieli się na dwie duże, w miarę równe części, rozdzielone epizodem złotego cielca i odnowienia przymierza (Wj 32-34) oraz że podział ten nie biegnie w miejscu przypadkowym. Nie wchodząc na razie w szczegóły można powiedzieć, że rozdziały 25-31 opisują Boży nakaz zbudowania Namiotu Spotkania, a rozdziały 35-39 opisują wykonanie tego nakazu. Rozdział 40. stanowi podsumowanie. Rozdziały 25nn (+ 40,1-16) przekazują rozkaz Jahwe, wyrażony czasownikami w *perfectum* z *waw inversivum*[61],

[61] *Waw inversivum* (tzw. inwersyjne, zwrotne) lub rzadziej *waw consecutivum* (*waw* następstwa), występuje w całym opowiadaniu o Mieszkaniu. To *waw* często pojawia się w Biblii w narracyjnych formach wypowiedzi. Zmienia ono znaczenie czasownika z dokonanego na niedokonany (przeszłego na przyszły) i odwrotnie. Pierwotnie oznaczało następstwo czasowe (czynności następujące po sobie w czasie jedna po drugiej), a potem związek logiczny (stosunek łączności) między zdaniami (czynnościami). Stąd możliwe jest w tłumaczeniu dodanie do czasownika zwrotów typu: *następnie*, *potem*, itp. (choć nie zawsze jest to najwłaściwsze). To *waw* odsyła do tego, co było wcześniej w tekście, pokazuje, że punktem wyjścia jest poprzednie zdanie/zdania (następstwo logiczne); wyjątkiem jest tu Księga Rut, która rozpoczyna się *waw* inwersyjnym (z czasem tak się przyzwyczajono do tej formy narracji, że stosowano ją już stale). Na temat *waw inversivum* zob. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, jw., 319, § 117; W.J. Tyloch, *Gramatyka języka hebrajskiego*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1985, 179-181; G. Deiana, A. Spreafico, *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, opr. wersji pol. S. Bazyliński, Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2001, 129-130.

2. os. sing., typu: *i uczynisz, i zbudujesz, i ustawisz*, natomiast rozdziały 35nn (+ 40,17-33) opisują jego wykonanie za pomocą czasowników w *imperfectum* z *waw inversivum*[62], 3. os. sing. i plur., typu: *i zbudował*, *i uczynili*[63]. Znaczne partie tekstu Wj 35-39 są niemal dosłownym (w formie czasu dokonanego) powieleniem analogicznych fragmentów z rozdziałów 25-31, np.:

> I zbudujesz ołtarz z drzewa akacjowego, mający pięć łokci długości i pięć łokci szerokości. Ołtarz będzie kwadratowy, na trzy łokcie wysoki… (Wj 27,1)

> I zbudował ołtarz z drzewa akacjowego, mający pięć łokci długości i pięć łokci szerokości. Ołtarz był kwadratowy, na trzy łokcie wysoki… (Wj 38,1).

Rzeczywiście *Mojżesz uczynił wszystko tak, jak mu nakazał Jahwe, tak uczynił* (Wj 40,16). Tekst hebrajski pokazuje, że analogiczne fragmenty nie są przypadkowe czy swobodne, ale odzwierciedlają rzemieślniczo-artystyczną pracę autora natchnionego polegającą na odwzorowaniu formuł zdaniowych.

Przypatrując się tekstowi bliżej zauważamy następujące porcje opowiadania: Wj 25-27 to nakaz budowy Mieszkania; Wj 28 to nakaz wykonania szat kapłanów; Wj 29 to nakaz wyświęcenia kapłanów, Wj 30-31 to dopowiedzenia, suplement. Dalej Wj 35-38 to opis budowy elementów Mieszkania, Wj 39 to opis wykonania szat kapłańskich, a Wj 40 to opis erekcji pustynnej świątyni. Wypełnienie nakazu wyświęcenia kapłanów, a więc rozdział analogiczny do Wj 29 znajdujemy dopiero w Kpł 8. Na diagramie wygląda to następująco:

---

[62] W Biblii rzadko występuje forma czasownika *perfectum* w narracji, natomiast częściej używa się konstrukcji *imperfectum* z *waw inversivum* – tak jest i w naszym tekście.

[63] Jahwe w opowiadaniu o Mieszkaniu nigdy nie zwraca się w liczbie mnogiej: *i uczyńcie*, lecz tylko do Mojżesza – w źródle kapłańskim pośrednik miedzy Bogiem a ludźmi jest konieczny.

Wj 25-27 (oraz **30-31)** Nakaz wykonania elementów Mieszkania	→	**Wj 35-38** Wykonanie elementów Mieszkania
Wj 28 Nakaz wykonania szat kapłańskich	→	**Wj 39** Wykonanie szat kapłańskich
Wj 29 Nakaz wyświęcenia kapłanów	→	**Kpł 8** Wyświęcenie kapłanów

Wj 40 Erekcja Mieszkania

Nakaz wykonania sprzętów Mieszkania otrzymuje swe wypełnienie w analogicznym miejscu części drugiej, podobnie nakaz wykonania szat kapłańskich. Stąd czytając o nakazie wyświęcenia kapłanów (Wj 29), spodziewać by się należało w Wj 40 konsekracji kapłanów. Tymczasem rozdział ten opowiada o uroczystym postawieniu Namiotu Spotkania i zstąpieniu doń chwały Jahwe, a konsekracja ma miejsce w Kpł 8. Wydaje się, że autorowi chodziło o zachowanie pewnej kolejności: wpierw uroczysta erekcja sanktuarium, a potem wyświęcenie kapłanów – ministrów tego miejsca. Sam rozdział 40. nie ma odpowiednika, gdyż sam w sobie jest zbudowany według schematu rozkaz (ww. 1-15) – wypełnienie (ww. 17-33). Opisuje on postawienie Mieszkania z wcześniej uczynionych przedmiotów. Przez to stanowi w tej kompozycji nie powtórzenie, ale finalną cześć opowiadania o Mieszkaniu, rodzaj uroczystego zakończenia, a według niektórych podsumowanie całej epopei Wyjścia.

Oba bloki opowiadania (Wj 25-31 i 35-40) razem z rozdzielającym je epizodem (Wj 32-34) tworzą strukturę chiastyczną, tak dobrze zakorzenioną w mentalności hebrajskiej[64]. Chęć zbudowania chiazmu przez

[64] Chiazm jest wieloelementową strukturą retoryczną, bazującą na parzystych paralelizmach (syntetycznych względnie antytetycznych). Najczęściej posiada strukturę A-B-B'-A', przy czym poszczególne części mogą się składać z większej ilości elementów zawsze ułożonych koncentrycznie (niekiedy z elementem centralnym: A-B-C-B'-A'). Chiazm jest częstą figurą w retoryce i poezji ST oraz w NT. Po raz pierwszy chiazm jako konstrukcję retoryczną opisał John Jebb w 1820 roku. Zob. A.R. Ceresko, *The Chiastic Word Pattern in Hebrew*, CBQ 38 (1976) 303-311; E.D. Mallon, *A Stylistic Analysis of Joel 1:10-12*, CBQ 45 (1983) 537-548 (szczeg. 544-546); R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki*, jw., 14 i passim.

autora/redaktora jest widoczna. Opowiadanie o Mieszkaniu jest poprzedzone przez kapłański opis teofanii Jahwe (Wj 24,15-18) – charakterystyczna dla P teofania w postaci obłoku i chwały – oraz kończy się opisem teofanii Jahwe, również w postaci obłoku i chwały. Z drugiej strony pierwszy blok kończy się uwagą o szabacie, a drugi rozpoczyna się również uwagą o szabacie. Na diagramie wygląda to w sposób następujący:

A **Wj 24, 15-18** Teofania Jahwe w obłoku i chwale (P)

B **Wj 25,1-31,11** Nakaz budowy Mieszkania

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 Mieszkania

A' **Wj 40,34-38** Teofania Jahwe w obłoku i chwale

Paralelne części: A i A' tworzą parę nie tylko na płaszczyźnie leksykalnej (w obu występują terminy: „Jahwe" i „Mojżesz", „obłok" i „chwała Jahwe" oraz czasowniki: *ksh* „okrył" i *škn* „spoczął, zamieszkał"), ale także na płaszczyźnie tematycznej (Jahwe objawia się Mojżeszowi/ludowi w obłoku, który uzewnętrznia chwałę Jahwe) oraz sonorycznej (brzmieniowej). Obie teofanie stanowią inkluzję relacji o Mieszkaniu, wskazując na jej bezpośredni związek z obecnością i przebywaniem Jahwe. Teofanie zamykają i uwypuklają kolejne dwa elementy chiazmu: długie opisy Mieszkania i jego budowy (B i B'). Z kolei elementy C i C' wydają się znów wynikać z chęci zbudowania chiazmu przez autora/redaktora tekstu, gdyż opis zebrania darów na budowę rozpoczynający blok Wj 35-40 (analogicznie do nakazu zebrania darów w Wj 25,1-9) jest poprzedzony przez nakaz przestrzegania szabatu w Wj 35,1-3 (C'), tak by mógł utworzyć element budowy chia-

stycznej z elementem C[65]. Taka konstrukcja chiazmu podkreśla znaczenie centralnego fragmentu o grzechu Izraela i odnawiającej łasce Jahwe – rozwijając temat Jego obecności pośród ludu. Kilku egzegetów widzi blok Wj 32-34 właśnie w kontekście Mieszkania i obecności Bożej, wykazując, że fragment ten nie jest w takim miejscu przypadkowo[66].

B. Warstwy

Kiedy wczytujemy się w plan Mieszkania w Wj 25-27, zauważamy, że brakuje w nim m.in. opisu ołtarza kadzenia i kadzi, które to przedmioty występują prawie wszędzie przy spisie elementów Namiotu. Innym razem zauważmy, że spis materiałów na budowę Mieszkania w Wj 25,1-9 (ich kolejność) sugeruje rozpoczęcie budowy od Namiotu; opis natomiast rozpoczyna się od Arki. Te i inne nieścisłości, także natury stylistycznej, wskazują, że opowiadanie Wj 25-40 nie jest jednorodne i każą widzieć w nim jakieś warstwy.

Badania tego tekstu, próbując zdefiniować owe warstwy, szły w różnym kierunku. K. Galling widział w opisie Mieszkania dwa niezależne źródła P, z których wcześniejsze (P^A) opisuje oryginalny długi namiot, a późniejsze (P^B), poprzez opisy wszelkich ozdób i szczegółów, nadaje

---

[65] Także sam element C, a dokładniej Wj 31,13-16, ma wyraźną budowę chiastyczną. Wyłońmy jego najważniejsze elementy:

a. *Powiedz synom Izraela: Przestrzegajcie pilnie moich szabatów, gdyż jest to znak między Mną a wami dla wszystkich waszych pokoleń* (w. 13ab)

b. *I ktokolwiek by go znieważył, będzie ukarany śmiercią* (w. 14b)

c. *Przez sześć dni będzie się wykonywać pracę, ale dzień siódmy będzie szabatem odpoczynku poświęconym dla Jahwe* (w. 15a)

b'. *I ktokolwiek by wykonywał prace w dniu szabatu, winien być ukarany śmiercią* (w. 15b)

a'. *Synowie Izraela winni pilnie przestrzegać szabatu jako obowiązku i przymierza wiecznego przez pokolenia* (w.16)

[66] B. Renaud, *La formation de Ex 19-40. Quelques points de repère*, w: *Le Pentateuque. Débats et recherches*, ed. P. Haudebert (Lectio Divina 151), Paris 1992, 101-133; R. Hendrix, *A Literary Structural Overview of Exodus 25-40*, Andrews University Seminary Studies 30 (1992) 123-138; C. Hautman, *Der „Tatian" des Pentateuch. Einheit und Kohärz in Exodus 19-40*, EThL 76 (2000) 381-395; D. Timmer, *Small Lexemes, Large Semantics: Prepositions and Theology in the Golden Calf Episode (Exodus 32-34)*, Bib 88 (2007) 92-99.

mu rangę godną świątyni[67]. Inni egzegeci, jak K. Koch[68] czy M. Görg[69], szli w kierunku analizy stylu by, poprzez wyróżnienie fragmentów z czasownikami w formie *waw* i *perfectum*, wskazać starsze „jądro" opowiadania. Koch w Wj 25 - Kpł 16 wyróżnia dwa style. Pierwszy – charakteryzujący się dłuższą strukturą zdaniową, gdzie najczęściej używane jest *imperfectum* – określa jako „gefügter Stil", a drugi styl – charakteryzujący się prostą konstrukcją zdaniową i używający formy *waw-perfectum* – nazywa „formularhafter Rede". Taki podział jednak zmusza Kocha do rozbijania perykop i wydzielania każdego zdania o podobnym stylu, by zrekonstruować tekst na nowo. Krytyczne uwagi do tej metodologii przedstawia H. Utzschneider[70] i V. Fritz[71].

Klasyczna egzegeza wypracowała w analizie źródła kapłańskiego dwie warstwy tradycyjnie oznaczane jako P^G i P^S [72]. Istnienie obu tych warstw zakłada się w egzegezie także dla opowiadania o Mieszkaniu. Tendencja w krytyce literackiej Wj 25-40 na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci idzie w kierunku minimalizacji warstwy P^G w analizowanym tekście. Podczas gdy jeszcze M. Noth i nawet bardziej K. Elliger w swych komentarzach do Księgi Wyjścia (w Polsce S. Łach, J. Synowiec, inni) przypisywali zasadniczą część bloku Wj 25-28 do P^G, już dla V. Fritza[73] i P. Weimara[74] opis świętych przedmiotów (Arki, cherubów,

[67] Za: K. Koch, אֹהֶל, w: TWAT, Bd. 1, kol. 137.

[68] K. Koch, *Die Priesterschrift. Von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtlische und literarkritische Untersuchung* (FRLANT 71), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959, np. 96, 97, 99.

[69] M. Görg, *Das Zelt der Begegnung. Untersuchen zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels*, BBB 27 (1967) 214-216.

[70] H. Utzschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)* (OBO 77), Fribourg: Editions universitaires i Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, 39-42.

[71] V. Fritz, *Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift* (WMANT 47), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1977, 117.

[72] P^G – oryginalne, pierwotne pismo kapłańskie; P^S – kapłańska redakcja. Uważam, że wkład P^S w pismo kapłańskie jest tak duży, że można go śmiało określić mianem (drugiego) autora, a nie tylko redaktora.

[73] V. Fritz, *Tempel und Zelt*, jw., 118n.

[74] P. Weimar, *Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinai-geschichte*, RB 95 (1988) 340, 343, passim. Podobnie, za Weimarem, B. Janowski, *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlischen Heiligtum Konzeption*, w: tenże, *Gottesgegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des AT*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, 214-246.

stołu czy świecznika) należą do P^S. W takiej interpretacji Namiot P^G pozostaje pusty i staje się wyłącznie symbolem obecności Boga, nie mając w ogóle do czynienia z kultem. Najbardziej radykalny w tym względzie wydaje się pogląd T. Poli[75]. Egzegeta przypisuje warstwie P^G ogólnie przyjęte (klasyczne, można powiedzieć) porcje tekstu od Księgi Rodzaju aż do Wj 25, natomiast począwszy od Wj 25 wkład P^G według niego ogranicza się tylko do 25,1.8a.9; 29,45n i 40,16.17a.33b i nie występuje już w Księgach Kapłańskiej i Liczb.

Pojawiają się też ujęcia rozróżniające w tekście więcej niż dwie warstwy. Dla ich autorów każda terminologiczna czy stylistyczna zmiana staje się powodem dostrzeżenia nowej ingerencji/redakcji. Według S. Owczarek rozróżnienie istnieje w rozumieniu obecności Bożej pomiędzy P^G, a rozmaitymi innymi warstwami wyodrębnionymi przez autorkę w Wj 25-29, które to warstwy wzbogacają „jakieś" pismo podstawowe[76]. Z kolei dla H. Utzschneidera, który korzysta z metody *historii redakcji*, krytykując tradycyjną *Grundschrifthypothese* (oddzielanie P^G od warstwy redakcyjnej), motywem wydzielenia warstw są różne określenia Namiotu[77]. Z początku i ja w badaniu tekstu uległem podobnej sugestii. Jednak w aktualnym moim przekonaniu te czy inne motywy wyodrębniania nowych warstw (jak liczba pojedyncza czy mnoga użyta w opisie przedmiotów, delikatnie różny porządek spisu przedmiotów, itp.) są niewystarczające i nie wnoszą wiele do lepszego zrozumienia tekstu, skupię się więc na przybliżonym określeniu dwóch – z pewnością istniejących – warstw opowiadania o Mieszkaniu Jahwe[78].

Najstarszym blokiem, a więc jądrem opowiadania, wydaje się być Wj 25-27. Zawiera bowiem opis Namiotu i najbardziej podstawowych jego sprzętów w porządku logicznym. Z bloku Wj 25-27 należałoby wyłączyć jednostkę Wj 25,1-9 (a przynajmniej 25,1-7). Znajdujemy tam takie zdanie: *Macie zaś przygotować dla Mnie jako daninę: złoto, srebro i brąz, purpurę fioletową i czerwoną, karmazyn, bisior i sierść kozią; baranie skóry barwione na czerwono i skóry z delfinów oraz drzewo*

[75] T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditions-geschichte von Pg* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995, np. 343 n. 144.

[76] S. Owczarek, *Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift* (Europäische Hochschulschriften 23), Bern: Peter Lang 1998, 1-349 (za: IZBG 44 (1997-8) nr 326).

[77] H. Utzschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz*, jw., 236-258.

[78] Nie wykluczam wszakże hipotezy, że redakcji tekstu mogło być więcej niż jedna.

akacjowe...(Wj 25,3-5; por. 35,5-29). Początek tej długiej listy daniny (*terûmâ*) wyraźnie wskazuje na Namiot, jako pierwszą budowlę (zgodnie z porządkiem w Wj 35nn). Tymczasem opis zaczyna się od nakazu budowy Arki. Biorąc pod uwagę ten fakt oraz formułę w Wj 25,1: *Tak przemówił JHWH do Mojżesza* (która powtarza się sześć razy dopiero w Wj 30n), wydaje się, że fragment Wj 25,1-9 o materiałach jest późniejszy niż opis Mieszkania Wj 25-27 i został dodany na początek opowiadania.

J.-M. de Tarragon dowodzi nie bez racji, że także fragment Wj 25,17-22, opowiadający o przebłagalni i cherubach, należałoby uznać za późniejszy dodatek[79]. Analiza literacka wskazuje na niekonsekwentne powtórzenie rozkazu włożenia świadectwa (*'ēdût*) do Arki w w. 16 i 21b, tym bardziej, gdy w tym samym zdaniu w w. 21a czytamy, że wpierw na Arce ma być umieszczona przebłagalnia. W spisie przedmiotów w Wj 30,26 i 40,3 nie mówi się o przebłagalni. Literatura deuteronomiczna, mówiąc o Arce, nie wspomina w ogóle o przebłagalni. Także inne badania historyczno-krytyczne wskazują na pierwotną niezależność obu przedmiotów kultu (Arki i przebłagalni)[80]. Wszystko to potwierdza tezę o późniejszym pochodzeniu fragmentu.

Pozostałą część bloku Wj 25-27 należałoby przypisać P^G, gdyż zupełnie puste Mieszkanie, zaproponowane przez P. Weimara wydaje nam się nie do zaakceptowania. Namiot ma bowiem wyraźną formę świątyni i biorąc pod uwagę zakotwiczenie P^G w tradycji jerozolimskiej, trudno sobie wyobrazić Mieszkanie Jahwe, ten pierwowzór świątyni, bez takich sprzętów jak Arka, ołtarz ofiar czy stół chlebów[81].

Rozdział 28, przypisywany w całości lub w części do P^G, wydaje się nie być jednorodnym, o czym może świadczyć np. powtórzone wprowadzenie w w. 1. i 4. Rozdział na pewno zawiera starsze źródło jako podłoże, został jednak dość mocno wzbogacony przez późniejszego,

---

[79] J.-M. de Tarragon, *La „kapporet" est-elle une Fiction ou un élément du culte tardif?*, RB 88 (1981) 5-12.

[80] Zob. szczeg. H. Schmidt, *Kerubenthron und Lade*, w: *Eucharisterion I. H. Gunkel zum 60. Geburstage*, Göttingen 1923, 119-145 (tu: 137-144); M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake: Eisenbrauns 1985, 247-251; T. Brzegowy, *Miasto Boże w Psalmach*, jw., 109-111. Egzegeci ci wskazują, że to właśnie autor kapłański dokonał połączenia obu przedmiotów kultycznych w jeden.

[81] Podążamy tu za wyważoną opinią E. Cortese, specjalizującego się m.in. w teologii źródła kapłańskiego, tu zob. E. Cortese, *The Priestly Tent (Ex 25-31.35-40). Literary Criticism and the Theology of P Today*, SBFLA 48 (1998) 9-30.

powygnaniowego autora. Szaty arcykapłańskie, tak bogato i po królewsku zdobione (tiara, diadem) – co tekst stara się wyraźnie uwypuklić (Wj 28,6-39) – wydają się mieć rację bytu dopiero po wygnaniu, gdy królowie zniknęli[82]. Wj 28n zawiera mimo to wcześniejszą wizję ubioru wspólnego kapłanom (28,1.40-43) i tu na pewno należałoby poszukiwać starszego źródła.

Rozdział 29., przedstawiający ryt kapłańskiej konsekracji, należałoby, za zdecydowaną większością uczonych, przypisać P^S. Wiele z elementów kultu opisanych tu oraz w Księdze Kapłańskiej i Liczb ma charakter późniejszy, wzorowany na liturgii Drugiej Świątyni[83], co na poszczególnych przykładach dowiódł m.in. ks. prof. S. Łach w swym komentarzu do Księgi Wyjścia. Końcowy fragment rozdziału – Wj 29,43-46 – stanowiący zakończenie, podsumowanie opisu Mieszkania dobrze pasuje jako zwieńczenie jądra opisu (Wj 25-27), gdyż to tam (*šammâ*) w Mieszkaniu będzie Jahwe mieszkał i spotykał się z Izraelem, a nie w szatach kapłańskich. Stąd uczeni słusznie widzą we fragmencie źródło P^G. Rozdział Wj 29 omówimy w części pracy poświęconej konsekracji Mieszkania i kapłanów.

Wj 30-31 stanowi blok dopowiedzeń. Tu dopiero znajdujemy nakaz sporządzenia ołtarza kadzenia i kadzi. Przepisy kultowe tu zawarte nie harmonizują z innymi analogicznymi przepisami (np. co do ołtarzy czy namaszczenia kapłanów, także w innych szczegółach), nie mówią o organizowaniu kultu, ale o jego sprawowaniu. Z tego względu, a także biorąc pod uwagę zmianę formy narracyjnej (sześć razy powtórzona formuła: *Tak przemówił Jahwe do Mojżesza*) egzegeci są zgodni w klasyfikowaniu tego fragmentu jako warstwa późniejsza P^S. Potwierdza to wyraźny epilog, który kończy blok Wj 25-29: Wj 29,43-46. Jedynym wyjątkiem wydaje się być ostatnie zdanie Wj 30n: Wj 31,18, które dobrze pasuje (treścią, a także odmiennym stylem) jako konkluzja P^G teofanii Jahwe rozpoczętej w Wj 24,15-18[84].

Klasyczna krytyka literacka jest także zgodna w przypisaniu znakomitej większości bloku Wj 35-40 do warstwy późniejszej P^S [85]. Blok

[82] E. Cortese, *The Priestly Tent*, jw., 13n.

[83] Zob. np. namaszczenie arcykapłana (*hakkohen hammāšî͏ʰh*) w Wj 29,7 (też: Kpł 4,3.5.16; 6,13.15; 21,10; Lb 3,3).

[84] Pewna liczba egzegetów w w. 18b widzi jakiś element starszej warstwy elochistycznej powiązany z Wj 32-34 ze względu na nietypowe dla P słownictwo.

[85] Zob np. M. Noth, *Exodus. A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press 1962, 274-275; O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, Oxford: Blackwell

ten prezentuje narrację o Mieszkaniu już we właściwym porządku (najpierw konstrukcja Namiotu, potem sprzętów; ołtarz kadzenia we właściwym miejscu opowiadania), reprezentuje więc oczywiście etap późniejszy powstania tekstu. Także Septuaginta (LXX) potwierdza ten pogląd: gdy w rozdziałach Wj 25-31 TM zasadniczo zgadza się z LXX, to w ostatnich rozdziałach przeciwnie, są tu liczne opuszczenia, przestawienia i zaskakująco odmienna kolejność. Widać z tego, że kompozycja całości Wj 35-40 jest późna, gdyż tłumacz musiał wzorować się na innym tekście hebrajskim, niż dziś dostępny. Nie jest łatwo jednoznacznie wskazać w tym bloku fragmenty – na pewno istniejące – starszego przekazu P^G. Tym niemniej podążając za ustaleniami egzegetów, należy wskazać przynajmniej Wj 39,32.42 i 40,16n.29.33, a może też 40,34[86] jako elementy starsze.

Wracając do tekstu LXX z Wj 35-40, trzeba zauważyć, że to tu znajdują się bodaj największe różnice między tekstem BH a tłumaczeniem LXX w Starym Testamencie; tego rodzaju zjawiska nie spotykamy w Pięcioksięgu. Różnice te szczegółowo omawia w osobnej pozycji specjalista w tej tematyce D.W. Gooding[87]. Mamy tu do czynienia nie tylko ze zmianą i przestawieniem słów czy fraz, ale ze zmianą kontekstu i kolejności całych sekcji i perykop. Ponadto dochodzi do znacznych opuszczeń z jednej strony i pewnych dodatków do dostępnej wersji hebrajskiej z drugiej. Oczywiście, jak stwierdzi Gooding[88], różnice te mają swe korzenie dużo wcześniej niż sam czas tłumaczenia. Wydaje się, jak wspomniałem, że mamy tu do czynienia z innym od TM tekstem hebrajskim dostępnym dla greckiego tłumacza Wj 35-40, a także z innym tłumaczem dla tej części Księgi Wyjścia, gdyż wyrażenia techniczne odnośnie do sprzętów kultu użyte w tłumaczeniu Wj 35-40 są odmienne od analogicznych użytych w pierwszej części opowiadania o Mieszkaniu (Wj 25-31)[89].

1966, 205; B. Couroyer, *L'Exode* (La Sainte Bible), dir. l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1968, 9.

[86] Za tym fragmentem, zwykle przypisywanym P^S, argumentuje M. Oliva, *Interpretación teológica del culto en la perícopa del Sinaí de la Historia Sacerdotal*, Bib 49 (1968) 345-354. Autor widzi werset jako niezbędną teologiczną konkluzję pierwotnego opowiadania o Mieszkaniu i wypełnienie obietnicy Jahwe danej m.in. w Wj 29,43nn.

[87] D.W. Gooding, *Account of the Tabernacle. Translation and Textual Problems of the Greek Exodus*, Cambridge: University Press 1959.

[88] Tamże, 2.

[89] Na ten temat zob. też H. Utzschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz*, jw., 202-204; E. Cortese, *The Priestly Tent*, jw., 15-17; S. Légasse, *Les voiles du Temple de*

Podsumowując, Mieszkanie Jahwe według starszego źródła (P^G) było najprawdopodobniej kompleksem Namiotu i dziedzińca, wyposażonym w Arkę (drewnianą skrzynię bez przebłagalni i cherubów), stół chlebów pokładnych, złoty świecznik, ołtarz ofiar (całopalny) oraz pomniejsze naczynia (m.in. kadzielnica, pełniąca rolę ołtarza kadzenia), a szaty kapłańskie, szczególnie arcykapłana, były mniej zdobne. Szczegółową analizę opisu Mieszkania, także pod kątem jego historycznej wartości, przedstawię w rozdziale drugim pracy.

C. Formuły

Kiedy wczytujemy się w dzieło autora kapłańskiego, nie tylko w materiał dotyczący Mieszkania Jahwe, zauważamy pewną specyficzną cechę pisarskiego stylu P, mianowicie jego formulistyczny (używający formuł), bardzo schematyczny język. Okazuje się, że jest to jedna z podstawowych cech źródła, pierwsza wyróżniająca go spośród innych warstw Pięcioksięgu[90]. Z tego też powodu wśród niektórych badaczy Starego Testamentu język i styl P postrzegany jest jako „monotonny, suchy, formalny, powtarzający ciągle na nowo te same stereotypowe formuły"[91] czy jako „suchy i monotonny, nie zdradzający żadnego zaangażowania uczuciowego i często posługujący się tymi samymi zdaniami lub wyrażeniami"[92]. A szkoda, gdyż jestem przekonany o doniosłej

Jérusalem. Essai de parcours historique, RB 87 (1980) 571-572; J.W. Wevers, *The Building of the Tabernacle*, Journal of Northwest Semitic Languages 19 (1993) 123-131; M.L. Wade, *Consistency of Translation techniques in the Tabernacle accounts of Exodus in the Old Greek* (Society of Biblical Literature 49), Atlanta: Society of Biblical Literature 2003; D.M. Gurtner, *„Atonement Slate" or „Vail"? Notes on Textual Variant in Exodus XXVI 34*, VT 54 (2004) 396-398. Owoce szerokich badać nad tekstem LXX są publikowane m.in w periodyku *Textus. Studies of the Hebrew University* (Jerusalem: Magnes Press).

[90] Zob. np. J. Roth, *Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale dans le Pentateuque*, NRTh 90 (1958) 696-721 (tu: 696n).

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

[92] J.S. Synowiec, *Na Początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1987, 39. Podobny wydźwięk mają słowa M. Michaela w jego charakterystyce źródła kapłańskiego: „Their (Priestly scribes – MM) style is generally formal, measured, unimaginative and repetitive"; zob. M. Michael, *Genesis* (Old Testament Message. A Biblical-Theological Commentary 2), Wilmington, Delaware: M. Glazier, Inc. 1984, 17; zob. też J. Scharbert, *Einleitung in dem Pentateuch*, w: tenże, *Genesis* (Die Neue Echter Bibel 1), Würzburg: Echter Verlag 1983, 12; G. Von Rad: „Dokument kapłański nie przejawia w ogóle chęci wyjaśniania. Pojedyncze materiały o treści kultowej noszą do tego stopnia znamię nagiej rzeczowości, są przedstawione

roli nie tylko literackiej, ale i teologicznej, jaką pełnią formuły i schematy w całym materiale narracyjno-prawnym P[93]. W punkcie tym zostaną przeanalizowane dwie formuły występujące i powtarzające się w opowiadaniu o Mieszkaniu. One najczęściej pojawiają się w całym materiale kapłańskim. Obie są związane z Bożym słowem i Bożym rozkazem; obie nadają opowiadaniu pewną zamierzoną formę.

1. *Tak powiedział Jahwe do Mojżesza* (*i Aarona*):

וַיְדַבֵּר (וַיֹּאמֶר) יהוה אֶל־מֹשֶׁה (וְאֶל־אַהֲרֹן) לֵאמֹר to formuła, która jak refren powraca w narracyjno-prawnym materiale kapłańskim. Zdanie to, z wiodącym czasownikiem w *piel* perf. 3 os. męskiej l. poj., jest wprowadzeniem mowy Jahwe; to bardzo częsta konwencja na kartach Starego Testamentu[94]. Zdanie (nie tylko w P) pojawia się najczęściej na początku jakiegoś dającego się wyodrębnić fragmentu biblijnego, opisującego czy to jakiś przedmiot, wymóg kultu, czy jakieś wydarzenie (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.). Sigla biblijne potwierdzają, że formuła ta była doskonałą pomocą do delimitacji rozdziałów bądź perykop Ksiąg Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb[95]. C.J. Labuschagne, analizując wszystkie formuły Bożej przemowy w Pięcioksięgu, napisze: „The divine speech formulas in the Tetrateuch occur in na elaborate,

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 kapłańskiego" (*Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa: Pax 1986, 187). Słusznie jednak dalej zauważa: „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".

[93] Niektórzy egzegeci (zob. J. Blenkinsopp, *The Scructure of P*, CBQ 38 (1976) 275-292, czy W. Brueggermann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, ZAW 84 (1972) 397-413) klucz do rozumienia teologicznego przesłania P odnajdują właśnie poprzez analizę jego formuł.

[94] Mowy Jahwe to w Starym Testamencie bardzo częste formy wypowiedzi, dłuższe lub krótsze, poetyckie, czy pisane prozą, włożone przez pisarzy natchnionych w usta Boga. W ten sposób autor biblijny przez usta Boga pouczał, dawał interpretację teologiczną wydarzeń historycznych.

[95] W ogóle źródło kapłańskie ma tendencję do konstruowania perykop w bardzo uporządkowany sposób, bazując często na pojedynczym motywie, wykorzystując takie elementy stylistyczne, jak: powtarzalność słów i zwrotów, efekt „echo", symetria, inkluzja, zaczynanie zdania od czasownika, wyliczenia wykorzystujące liczbę siedem czy dziesięć, itp.

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-Numbers"[96]. Oprócz tego znaczenia jako wprowadzenie i rozdzielenie partii materiału, formuła ta pełni bardzo ważną funkcję teologiczną: wskazuje, że słowa, które po niej następują, pochodzą od samego Boga, cieszą się najwyższym możliwym autorytetem, wymagają więc najskrupulatniejszego wysłuchania i wprowadzenia w życie.

W analizowanym opowiadaniu formuła ta, w tej samej formie (w BHS, bo nie w BT), występuje siedem razy w Wj 25-31 (Wj 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12) i jeden raz w Wj 35-40, w Wj 40,1. Siedem „mów Jahwe" w Wj 25-31 zapewne nie jest przypadkowe. Zwrócił na to uwagę P. Kearney[97]. Autor zauważył tu schemat korespondujący w literackiej strukturze z opisem stworzenia świata w Rdz 1. Każda mowa Jahwe odpowiada kolejnemu dniowi stwarzania. Siedem mów kończy się nakazem święcenia szabatu w Wj 31,12-17, który to nakaz hagiograf uzasadnia bezpośrednim nawiązaniem do Rdz 1: *...bo w sześciu dniach Jahwe stworzył niebo i ziemię, a w siódmym dniu odpoczął i wytchnął* (Wj 31,17). To jedna z wielu analogii opowiadania o Mieszaniu i opowiadania o wstworzeniu świata, jaką buduje autor kapłański; wyczerpująco na ten temat powiemy w rozdziale piątym pracy. Jedyna formuła *Tak powiedział Jahwe do Mojżesza* w Wj 35-40 (w Wj 40,1) rozpoczyna końcowy, bardzo ważny rozdział opowiadania.

2. *Jak nakazał Jahwe* (*Mojżeszowi*) (אֶת־מֹשֶׁה) כַּאֲשֶׁר צִוָּה יהוה to druga istotna formuła w materiale kapłańskim występująca w naszym tekście. Formuła ma kilka form, ale istotną jej częścią jest zwrot: כַּאֲשֶׁר צִוָּה יהוה *jak nakazał Jahwe* (odkąd nakazy przychodzą przez Mojżesza, taka prostsza forma nie jest używana). Schemat całej frazy jest taki: *X uczynił wszystko, jak mu nakazał Jahwe*, czy od kiedy większość nakazów przychodzi przez Mojżesza: *X uczynił wszystko, jak na-*

[96] C.J. Labuschagne, *The Pattern of the divine speech formulas in the Pentateuch. The key to its literary structure*, VT 32 (1982) 268-296 (tu 280). Zob. też jego *Additional remarks on the pattern of the divine speech formulas in the Pentateuch*, VT 34 (1984) 91-95; a także krytykę artykułów Labuschagne'a przez P.R. Davies, D.M. Gunn, *Pentateuchal patterns. An examination of C.J. Labuschagne's theory*, VT 34 (1984) 399-406 oraz jego odpowiedź: *Pentateuchal patterns. A reply to P.R. Davies and D.M. Gunn*, VT 34 (1984) 407-413.

[97] P. Kearney, *Creation and Liturgy. The P Redaction of Exodus 25-40*, ZAW 89 (1977) 375-387. Siedem Bożych mów wyróżnia w tej sekcji także C.J. Labuschagne, *The Pattern of the Divine Speech Formulas*, jw., 277.

kazał Jahwe Mojżeszowi; czasem po prostu: *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*. Formuła ta ma także swoją wersję bardziej złożoną i uroczystą, używaną tylko przy specjalnych okazjach: *X uczynił wszystko jak mu nakazał Jahwe* (*jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*). *Tak uczynił*. Formuła ta bardzo często powraca w narracji kapłańskiej. Wskazuje ona na wykonanie poleceń, danych pośrednio czy bezpośrednio przez Boga, możemy więc nazwać ją formułą wykonania[98]. W materiale P występuje ona w następujących opisach[99]:

Konstrukcja Arki przez Noego (Rdz 6,22*; 7,5.*9.16*); wypełnienie prawa o obrzezaniu przez Abrahama (17,23; 21,4); posłanie Mojżesza i Aarona do faraona (Wj 7,6*.10.20); pascha (Wj 12,28*.50*; Lb 9,5); przechowanie omeru manny (Wj 16,34); nakazy Jahwe na górze Synaj (Wj *19,7*); wstąpienie Mojżesza na górę (Wj *34,4*); wykonanie budowy Mieszkania (Wj *35,29*); praca przy sanktuarium (Wj 36,1.*5*); wykonanie szat kapłańskich (Wj 39,1.5.*7*.21.26.29.31); zakończenie prac wokół Mieszkania (Wj 39,32*.42-43*; 40,16*); postawienie Mieszkania (Wj 40,19.21.23.25.27.29.31); nakaz dotyczący wszelkich ofiar (Kpł *7,38*); święcenia kapłanów (Kpł 8,4.9.13.17.*21*.29.36); inauguracja kapłaństwa Aarona (Kpł 9,*7*.10.*21*); rytuał zadośćuczynienia (Kpł 16,34); śmierć bluźniercy (Kpł 24,23)[100]; spis ludności (Lb 1,19*.54*; 2,33.*34*; 3,42; 4,49; 26,4); porządek obozu (Lb 5,4); sporządzenie menory (Lb 8,*3**.4); służba kapłańska (Lb 8,20.22*); kara za przekroczenie szabatu (Lb 15,36); zwierzchnictwo rodu Aarona (Lb17,26*); zabranie laski z sanktuarium (Lb 20,9); podróż przez pustynię (Lb *9,23*); dziedziczenie (Lb 27,11); przekazanie władzy Jozuemu (Lb 27,22-23*); kalendarz (Lb 30,1); zasady świętej wojny (Lb 31,7.*31*.41.47); córki Selofchada (Lb *36,10*); posłuszeństwo Jozuemu (Pwt 43,9)[101].

Jak można się spodziewać, pojawiają się różnice w szczegółach (np. *k^{e}kol ’ăšer* zamiast *ka’ăšer*, *dibbēr* zamiast *ṣiwwāh*, itp.). Formuła ta ma znaczenie literackie. Jest ona dobrym przykładem charakterystycznego dla P używania zwartych konkluzji[102]; stanowi frazę organizującą

[98] Tak nazywa ją J. Blenkinsopp, *The Structure of P*, CBQ 38 (1976) 275-292.

[99] Gwiazdką zaznaczono formuły uroczyste, a w *italic* formuły nie wymienione przez Blenkinsoppa.

[100] Formuła ta tylko raz występuje w Kodeksie Świętości (H), w jedynym fragmencie narracyjnym w H, przypisywanym P.

[101] Też: Joz 4,10*; Joz *8,27*; Joz 11,15*; 11,20; Joz 14,*2*.5*; Joz 21,8.

[102] S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (Anchor Bible 50), Rome: Biblical Institute Press 1971, 165; L. Alonso-Schökel, *Słowo natchnione. Pismo*

opowiadanie[103]. Ma też ona jednak ważniejsze znaczenie teologiczne. Autor kapłański przykłada do niej wielką wagę, gdyż dzięki niej realizuje swe główne założenie, dogmat teologiczny: działanie dokładnie według wcześniej ustalonego wzorca (*tabnît*) i porządku Bożego. P chce pokazać, że wszystko, co jest chlubnego w historii Izraela, a zwłaszcza sanktuarium i kult pochodzi z bezpośredniego nakazu Bożego, cieszy się autorytetem i modelem Boskim. Daje także naukę: *jak nakazał Jahwe* – oto przyczyna, dla której człowiek ma działać, oto racja aktywności człowieka. Człowiek ma wypełniać wolę nie swoją, lecz Bożą. W tym tkwi wielkość i szlachetność człowieka oraz jego dzieła.

Warto zwrócić uwagę, że formuła ta pojawia się siedem razy w trzech rozdziałach: dwóch dotyczących Mieszkania: w Wj 39, Wj 40 i w Kpł 8 mówiącym o wyświęceniu kapłanów. Według J. Milgroma nie może to być przypadkiem, że siedmiokrotne użycie formuły występuje w tych trzech fragmentach, trzeba je więc rozważać łącznie[104]. Kpł 8-9, jak wiemy z punktu pierwszego tego rozdziału, jest kontekstem *najbliższym* opowiadania o Mieszkaniu.

3. Formulistyczny język autora kapłańskiego ujawnia się także w innych jego charakterystycznych zwrotach. (*w*^{e})*'ēlleh tôl*^{e}*dôt* („oto/to są pokolenia/dzieje/potomstwo") wraz z imieniem własnym rzeczy lub osoby, pojawiając się 10 razy w Księdze Rodzaju, kształtuje strukturę i porządkuje jej materiał[105], gdyż stanowi tytuł rozpoczynającej się sekcji (gene-

Święte w świetle nauki o języku, tłum. A. Malewski, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1983, 119n.

[103] G.A. Klingbeil, *The Syntactic Sctructure of the Ritual of Ordination (Lev 8)*, Bib 77 (1996) 509.

[104] J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, jw., 543. Podobnie G.A. Klingbeil mówi, że formuła wskazuje na makrostrukturę tej potrójnej sekcji (G.A. Klingbeil, *The Syntactic Sctructure of the Ritual of Ordination (Lev 8)*, Bib 77 (1996) 509-519, tu 510; zob. też: 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).

[105] Nt. tej formuły zob. S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, jw., 38-39; P. Weimar, *Die Toledot-Formel in der priesterschiftlischen Geschichtsdarstellung*, BZ 18 (1974) 65-93; tenże, *Aufbau und Struktur der priesterschiftlischen Jakobsgeschichte*, ZAW 86 (1974) 174-203 (całość w kontekście *Toledot-Formel*); S. Tengström, *Die Toledotformel und die literarische Structur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (ConBibOT 17), Lund: Gleerup 1982 (recenzja: CBQ 47 (1985) 147-149); J.L. Ska, *De la relative indépendeance de l'écrit sacerdotal*, Bib 76 (1995) 400-401; R.E. Murphy, *Wprowadzenie do Pięcioksięgu*, w: KKB, 4; D. Carr, Βίβλος γευέσεως *Revised. A Synchronic Analisis of Patterns in Genesis as Part of the Torah*, ZAW 110 (1998) 159-172 i 327-347. P. Weimar (jw.), S. Tengström (jw.) oraz J. Roth (*Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale*, jw., 696n) znajdują 11 tych

alogii)[106]. W Rdz 5 mamy powtarzający się refren-formułę: *I umarł*... (imię). W Lb 7,12-83 dwanaście razy (!) powtarza się długie wyliczenie identycznych ofiar składanych przez książąt Izraela, łącznie z formułą wprowadzającą: *Pierwszego dnia* (*drugiego, trzeciego*…) oraz inkluzją: *To był dar ofiarny*… (imię księcia). W Prawie Czystości i Kodeksie Świętości (zwł. Kpł 18 i 19) pojawia się często formuła *Ja jestem Jahwe* (*'ănî JHWH*). Także znaczącą w materiale kapłańskim jest formuła z Rdz 1,28: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (zob. Rdz 8,17; 9,1.7[107]; 17,2.20; 28,1-4; 35,11; 47,27; 48,3-4; Wj 1,7.10.12)[108]. Kapłańskie uwagi o wędrówce (tzw. „itinerary notices")[109] rejestrujące podróż Izraelitów z Egiptu do Synaju (Wj 12,37a; 13,20; 14,2a; 15,22a; 16,1; 17, 1; 19,2a) i od Synaju do stepów Moabu (Lb 10,12; 20,1a; 20,22; 21,10; 22,1) są także formułami: „wyruszyli Izraelici z *nazwa X* i rozbili obóz pod *nazwa Y*".

Wszystkie te formuły – jak na to zwróciliśmy uwagę – oprócz funkcji literacko-mnemotechnicznej określającej charakter wypowiedzi i ułatwiającej odbiór oraz zapamiętanie, pełnią ważniejszą funkcję teologiczną, która ujawnia zamysł religijny i koncepcję historiozbawczą autora-kapłana.

3. Gatunek literacki

W konstytucji *Dei Verbum* Sobór Watykański II zawarł takie pouczenie w sprawie interpretacji Pisma Świętego: „Dla właściwego zrozumienia tego, co święty pisarz chciał stwierdzić, należy m.in. wziąć

formuł w Rdz (2,4; 5,1 tu: *seper tôl^{e}dôt*; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1; 36,9; 37,2), a dwunastą w Lb 3,1.

[106] Co do Rdz 2,4a egzegeci nie są zgodni, z czym należy łączyć ten werset. Większość komentatorów uważa formułę w Rdz 2,4a za konkluzję opowiadania poprzedzającego (T. Brzegowy, *Pięcioksiąg*, jw., 262n).

[107] Wersety te stanowią inkluzję fragmentu, zob. R. Mosis, *Gen 9,1-9. Funktion und Bedeutung innerhalb der priesterschriftlichen Urgeschichte*, BZ 38 (1994) 195-228 (szczeg. 220-228, gdzie autor odnosi fragment Rdz 9,1-7 do Gen 1,28-30).

[108] Tę formułę P rozważa w swym artykule W. Brueggermann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, ZAW 84 (1972) 397-413.

[109] G.W. Coats, *The Wilderness Itinerary*, CBQ 34 (1972) 135-152; G.J. Davies, *TheWildernesss Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, VT 33 (1983) 1-13; J.T. Walsh, *From Egipt to Moab. A Source Critical Analysis of the Wilderness Itinerary*, CBQ 39 (1977) 20-33.

pod uwagę także gatunki literackie. Całkiem inaczej bowiem wyraża się prawdę w tekstach historycznych różnych odmian, prorockich, poetyckich, czy w innych rodzajach wypowiedzi" (nr 12). Spróbuję więc w tym punkcie określić gatunek, specyfikę omawianego tekstu, by lepiej zrozumieć jego przesłanie teologiczne.

A. Narracja

Określenie gatunku Wj 25-40 nie jest łatwe. Ogólne omówienia gatunków Biblii konsekwentnie omijają ten tekst. Kiedy wypowiadają się o materiale kapłańskim, nazywają go ogólnie materiałem prawno-narracyjnym z dominacją aspektów prawnych[110].

Od początku pracy nazywam tekst opowiadaniem, gdyż takim jest w sensie formalnym. Narracja bowiem jest prowadzona, wiemy co się dzieje w porządku chronologicznym, występują bohaterowie opowiadania[111]. Jest to jednak narracja bardzo specyficzna, skupia się bowiem na przekazaniu bardzo wielu szczegółów prawnych i formalnych, akcja natomiast ograniczona jest do koniecznego minimum. Gdybyśmy podzielili materiał Pięcioksięgu na dwie podstawowe, obecne w nim kategorie literackie: historia i prawo, to kapłańską perykopę o Mieszkaniu zaliczymy do kategorii drugiej – prawa. W materiale kapłańskim dominuje prawodawstwo i detaliczny opis Mieszkania można by tu umieścić. Wj 25-40 należałoby określić jako przepisy rytualne lub ogólne przepisy dotyczące kultu[112].

Jednak tekst o Mieszkaniu nie jest dokumentem natury prawnej, jak twierdzą niektórzy egzegeci. Gdyby był takim, to zaprzeczałby legalności jakiejkolwiek świątyni w formie innej niż namiot. Jako dokument prawny, kodyfikacja kultu – zaprzeczałby świątyni takiej, która nie zawierałaby Arki, cherubów, przebłagalni i mnóstwa innych szczegółów,

---

[110] Zob. np. J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków: Bratni Zew 2003; M. Bernacki, M. Pawlus, *Słownik gatunków literackich*, Bielsko-Biała: Park ²2002.

[111] Można mówić o narracji, już w przypadku choćby jednej „transformacji" (zmiany) w tekście; zob. *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy Im. Ossolińskich 2000, 331-333; S. Szymik, *Podstawowe aspekty analizy narracyjnej tekstu biblijnego*, RBL 49 (1996) 90-103 (tu: 93n); W. Rakoczy, *Metoda narracyjna w interpretacji tekstu biblijnego*, RBL 48 (1995) 161-168.

[112] A. Fanuli, *Doświadczenie Synaju*, jw., 119.

jak właśnie było w Świątyni repatriantów epoki perskiej[113]. Prawo o Mieszkaniu nie miałoby sensu w czasie, kiedy taka instytucja już nie istniała i nie mogła istnieć; byłoby, przez analogię, próbą wskrzeszania średniowiecznych warunków życia – dziś. Na ten moment naszych badań wygląda na to, że Mieszkanie odzwierciedla bardziej starą religijną i historyczną tradycję, niż próbę legitymacji powygnaniowego kultu w Jerozolimie i programu dla niego, jakkolwiek materiał kapłański relacjonuje współczesny sobie kult. Przeciw pojmowaniu bloku Wj 25-40 jako dokument prawny świadczy też fakt natury literackiej, który zaznaczyliśmy wyżej – wśród czasowników opisu dominuje 3. os. *wayyqtl* z *waw* inwersyjnym, a więc forma narracyjna. Forma ta używana jest przeważnie, by wskazać następstwo czasowe[114]. To nie przepisy kultyczne rządzą tym opowiadaniem. Nie jest też ono, pomimo swej drobiazgowości, instrukcją dla uczynienia, czy odtworzenia tej instytucji, o czym świadczyć mogą choćby liczne braki, niejasności i opuszczenia w opisie (zwrócimy na nie uwagę w rozdziale następnym).

Jaki był więc cel opowiadania? Z powodu braku możliwości określenia perykopy o Mieszkaniu jako czysty gatunek historyczny bądź prawny, spróbuję znaleźć jakąś jej dominantę gatunkową.

Bazując na badaniach W.D. Stempla można powiedzieć, że pod względem literackim Wj 25-39 jest połączeniem dwóch elementów narracyjnych: opowiadania i opisu, które często wchodzą w ścisłe ze sobą związki, uzupełniają się, tworząc czasem formy przejściowe. Opis, w przeciwieństwie do opowiadania, nie zawiera wydarzeń i procesów, a jedynie pozazdarzeniowe składniki, czyli po prostu opisuje (tło, wygląd, itp.; tu np. opis Arki Wj 25,10-22, opis kolejnych sprzętów). Zadaniem jego jest nie tylko pokazanie świata, wnosi on często wartości symboliczne, ważne dla autora. Opowiadanie natomiast prezentuje tok zdarzeń z narastaniem w toku ich trwania (tu: budowa Mieszkania aż do zstąpienia chwały Jahwe). Najbardziej uniwersalnym wyznacznikiem opowiadania jest gramatyczna forma czasu przeszłego oraz następowanie po sobie zjawisk, zdarzeń[115]. Perykopa o Mieszkaniu jest

[113] Zob. T. Brzegowy, *Źródła i redakcje Pięcioksięgu*, jw., 92.

[114] Zob. G.A. Klingbeil, *The Syntactic Structure of the Ritual of Ordination (Lev 8)*, Bib 77 (1996) 510nn. M. Juárez zaznacza, że w P dominuje nie prawo, ale specyficznie kapłańska wiedza zawodowa, która wcale nie pretenduje do całościowego opisu; zob. M. Juárez, *Situación actual de los estudios sobre Pentateuco*, Religión y Cultura, 29 (1983) 27-43 (tu: 27-28).

[115] Zob. W.D. Stempel, *Opowiadanie, opis, a wypowiedź historyczna*, w: *Znak, styl, konwencja*, red. M. Głowiński, Warszawa 1977.

więc narracją – jest bowiem wypowiedzią monologową, prezentującą ciąg zdarzeń uszeregowanych w porządku czasowym, powiązanych z ich bohaterami i środowiskiem – z zastrzeżeniem jednak, że autor kapłański specyficznie rozumie narrację. Jego nie nuży długi, monotonny i niezwykle szczegółowy tekst, gdyż pisze o sprawach, którymi żyje i które go fascynują. A pisze go dla gminy, może narodu nie tyle w celach prawnych, co teologicznych.

Opowiadanie o Mieszkaniu byłoby więc jakąś formą opowiadania liturgicznego, czytania, może lektury kultycznej, o charakterze podobnym do opowiadania o stworzeniu świata (Rdz 1)[116], istniejącego i przekazywanego wcześniej w formie ustnej. Badania nad gatunkami literackimi w Starym Testamencie w minionym stuleciu wykazały, że znaczna część starotestamentowego materiału używana była w izraelskim kulcie, a także wypracowana czy przeredagowana na jego użytek[117], co H. Gunkel określił mianem wypowiedzi kultycznej. Dla kultu jerozolimskiego podstawową sprawą było ukazanie jego początku i świetności, jego starożytności i Bożego oraz Mojżeszowego pochodzenia, czemu świetnie służy opowiadanie o Mieszkaniu[118]. Nasz autor to nie prawnik, kanonista, czy historyk; to też nie poeta, jak Ozeasz, czy Homer. Jest on raczej uczciwym rzemieślnikiem ze zmysłem artystycznym, rozmiłowanym w prawie i kulcie Jahwe.

B. Schemat rozkaz – wypełnienie

Ten specyficznie kultyczny gatunek opowiadania można uściślić jeszcze bardziej. Wyraźne cechy literackie i tematyczne każą widzieć w opowiadaniu tekst należący do, nazwijmy to, opisów budowy świątyni.

---

[116] Rdz 1, według opinii wielu egzegetów, było utworem wykonywanym liturgicznie podczas święta czy szabatu.

[117] Sam Pięcioksiąg tworzą tradycje, które „utworzyły się, rozwinęły i utrzymały prawdopodobnie przy sanktuariach, gdzie się gromadził Izrael. Przypominali te wielkie czyny potęgi Bożej i Jego łaskawości dla narodu wybranego różni recytatorzy. Opowiadania te stanowiły wyjaśnienie różnych świąt obchodzonych w Izraelu. Rzecz prawdopodobna, że zbiory prawne powstały w sanktuariach, gdyż to one regulowały kult, obowiązki kapłanów i powinności wiernych" (S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład, komentarz, ekskursy* (PŚST I, 2), Lublin: RW KUL 1964, 32).

[118] Można by tu wskazać szczególnie Wj 40 – podsumowanie opowiadania – które mogło doskonale służyć jako krótkie czytanie liturgiczne, analogiczne do Rdz 1, czy Wj 19 i 33n – perykop świątecznych, recytowanych w kulcie Święta Przymierza, zob. H. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1985, 61n.

Jest to podgatunek utworów starożytnych, w których oprócz tej samej tematyki, występuje podobny schemat literacki, a mianowicie: rozkaz – wypełnienie, uzupełniony ewentualnie o element trzeci: teofanię. Nasza skromna analiza porównawcza w tym zakresie nasuwa wniosek, że jest to w miarę stały schemat opisu budowy świątyni na Bliskim Wschodzie. Pod względem literackim kompozycja taka przypomina znane od głębokiej starożytności utwory schematyczne, w których opis wykonania jest niemal dosłownym powtórzeniem uprzednio opisanego polecenia boskiego[119].

Typowym przykładem pozabiblijnym, dobrze pasującym do opisywanego schematu, są najdłuższe inskrypcje, jakie istnieją w języku sumeryjskim, a wśród nich „Hymn o królu Gudea"[120]. Król-kapłan Gudea z Lagasz (jedno z centrów kultowych Sumerów) otrzymuje we śnie nakaz zbudowania świątyni dla Ningirsu, boga wegetacji[121], przywódcy lokalnego panteonu z Lagasz. Po otrzymaniu dokładnych instrukcji (bóstwo ukazuje mu szczegółowy plan) i skrupulatnym przygotowaniu Gudea buduje świątynię. Dwa grube walce z wypalonej gliny zawierają szczegółowy opis budowy Eninnu, świątyni Ningirsu według schematu rozkaz – wypełnienie[122]. Zachowany posąg króla, zwany „Architekt z planem" (ok. 2000 przed Chr.)[123] przedstawia Gudeę trzymającego na kolanach dużą tablicę, na której narysowany jest boski plan świątyni. Kiedy świątynia jest ukończona, jak czytamy dalej w hymnie, Ningirsu i inni bogowie wkraczają do niej błogosławiąc króla. Ten sam wzór opisu erekcji świątyni zauważamy w ugaryckim „Poemacie o królu Kerecie"[124]. Podobne analogie znajdujemy także w egipskich (bóg Tot

[119] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 169.

[120] Zob. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1955, 255-256 (wybrane fragmenty); A. Falkenstein, W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich – Stuttgart 1953, 154; G. A. Barton, *The Royal Inscriptions of Summer and Akkad*, New Haven 1929, 205-207.

[121] P. Amiet, *Religia Sumerów*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, tłum. B. Panek, Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum 2001, 52-60.

[122] Opis budowy świątyni zob. ANET 268-269.

[123] W paryskim Luwrze; zdjęcie i opis posągu zob. F. Tallon, *Początki historii: Sumerowie z Lagasz*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, tłum. B. Panek, Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum 2001, 43-51; też *Sumeryjska religia*, w: G.J. Bellinger, *Leksykon religii świata*, tłum. T. Kochlak, T. Pszczółkowski, Warszawa: Wiedza Powszechna 1999, 373-377.

[124] C.H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (Analecta Orientalia 25), Rome 1947, vol. 2, 162-166 i 184-187; ANET 142-149.

w Egipcie) i mezopotamskich opisach budowy świątyń[125]; tak np. modli się Nabonidus do boga Marduka w świątyni Larsa: „O Panie, Najwyższy Boże, Książe Marduku, bez ciebie żadna świątynia nie jest zbudowana, ani żaden jej plan zaprojektowany”[126]

Literatura starożytnego Wschodu ukazuje budowę świątyni jako aktu zawsze zależnego od boga(-ów) i króla. Ciekawe przykłady przytacza tu ks. T. Brzegowy[127]. Król nie podejmował budowy świątyni, jak tylko na polecenie czy z przyzwolenia bóstwa[128]. Tak więc pierwszy jest boży rozkaz, ewentualnie przyzwolenie (i następujący po nim rozkaz królewski), a dopiero później sama budowa miejsca świętego. Stąd wynika dwuczęściowy, niemal kalkowy schemat opowiadania: szczegółowy nakaz i posłuszne jego wypełnienie. Schemat ten miał za zadanie wylegitymować i uwiarygodnić dane sanktuarium oraz nadać mu rangę wyjątkowości i świętości przez boskie pochodzenie[129]. Do tego dochodzi teofania (w różnych formach), która zatwierdza i pieczętuje gotową budowlę.

Sama Biblia przynosi nam również przykłady tego podgatunku opowiadania.

Schemat rozkaz – wypełnienie (ang. *command – execution*) jest zabiegiem charakterystycznym szczególnie dla P. I tak, w poemacie o stworzeniu świata (Rdz 1) stanowi on kręgosłup całego opowiadania: Boże słowo-rozkaz doczekuje się kompletnego wypełnienia, co P zaznacza siedmiokrotnie użytą lakoniczną formułą: *I stało się tak*. Budowa Arki przez Noego przebiega dokładnie według tego schematu: elementy konstrukcyjne i wymiary również są szczegółowo podyktowane Noemu przez Boga (Rdz 6,13-21). Bóg rozkazał, *a Noe wykonał wszystko tak, jak mu Jahwe nakazał, tak wykonał* (Rdz 6,22). Sam ten schemat i zwrot z Rdz 6,22 (por. też 7,5), będący typową formułą kapłańską, a także styl fragmentu i dwunastokrotne użycie słowa Arka (*tēbāh*), wskazują na jego kapłańskiego autora. Tu przedmiotem rozkazu i wykonania jest budowa powierzona wybranemu człowiekowi[130].

---

[125] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 169.

[126] M. Haran, *Temples and Temple-Service*, jw., 201, n. 20.

[127] T. Brzegowy, *„Miasto Boże” w Psalmach*, jw., 156.

[128] Tamże, 156-158.

[129] J. Hani, *Niebiańskie pochodzenie świątyni*, w: tegoż, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. A.Q. Lavique, Kraków: Znak 1998, 19-24.

[130] Budowa Arki i potop mocno koresponduje w wymowie teologicznej z budową Mieszkania na pustyni, tak jak obie korespondują z hymnem o stworzeniu (Rdz 1),

Ten sam schemat zauważamy w opowiadaniu o powtórnej wizycie Jakuba w Betel (Rdz 35,1-15). Jest to tekst pochodzący również z tradycji kapłańskiej. Bóg nakazuje Jakubowi zbudować ołtarz w Betel (Rdz 35,1); Jakub (jak Mojżesz, schodząc z Synaju) przekazuje rozkaz Jahwe wszystkim swym towarzyszom (Rdz 35,2n); następuje wykonanie nakazu – budowa sanktuarium (Rdz 35,6n i 14); i wreszcie teofania (Rdz 35,9-12; por. też Rdz 12,7 i 13,18; 26,24n; 28,10-22).

Tak jak Mojżesz ma zarządzić w Izraelu budowę Mieszkania, tak Salomon ma stanąć na czele budowy Świątyni (2 Sm 7,13 = 1 Krn 17,12; 1 Krn 22,10). Dawid nie może wybudować Świątyni, gdyż nie ma przyzwolenia Bożego (2 Sm 7 = 1 Krn 17; 1 Krl 5,17; 1 Krn 22,8), ale przekazuje Salomonowi reguły otrzymane od Boga, według których pokieruje on budową Świątyni:

> Dawid dał Salomonowi, synowi swojemu, plan (*tabnît*) przedsionka i Świątyni oraz jej budynków, komnat górnych, sal wewnętrznych oraz pomieszczenia dla przebłagalni. I plan (*tabnît*) wszystkiego, co sam zamyślał: dziedzińców domu Jahwe i wszystkich komnat dookoła, skarbców domu Bożego i skarbców rzeczy świętych; zmian kapłanów i lewitów, i wszelkiej pracy przy obsłudze domu Jahwe, i wszelkich naczyń do obsługi domu Jahwe. (...) «O tym wszystkim – rzekł Dawid – o pracach zgodnie z planem budowy pouczony zostałem na piśmie ręką Jahwe (1 Krn 28,11-19; por. 1 Krn 22; 2 Krn 3,1).

Tak więc i Świątynia Salomona pochodzi z natchnienia i projektu Bożego. Jest możliwe, że w pierwotnej tradycji o nocnej teofanii, jaką Salomon przeżył w Gibeonie, znajdowało się również polecenie Boże, co do zbudowania Świątyni (zob. też 2 Sm 24)[131]. Salomon, zgodnie z rozkazem Bożym, buduje Świątynię Jahwe. Szczegółowy opis budowy wieńczy teofania Boga w postaci chwały (2 Krn 5,13; 7,1-3) – opis jest bardzo zbliżony do tego z Wj 40,34-38.

Schemat rozkaz – wypełnienie (plus teofania) jest więc szeroko poświadczony w Biblii, jak i poza nią. Świetnie wpisuje się weń opowiadanie o Mieszkaniu, które, jak to zauważyliśmy, składa się z dwóch jednostek: Boży rozkaz zbudowania Mieszkania (Wj 25-31) oraz wypełnienie rozkazu (Wj 35-39), uwieńczone zstąpieniem chwały Jahwe do Mieszkania (Wj 40,34-38).

---

o czym powiemy w części teologicznej pracy.

[131] T. Brzegowy, *Jerozolimskie środowisko Psałterza*, CT 57 (1987) 29n.

C. Schemat odwzorowania nieba

Teksty przywołane wyżej wskazują, że rangą pochodzenia bożego cieszył się na starożytnym Wschodzie nie tylko sam nakaz budowy, ale także koncepcja świątyni, jej architektura, sprzęty, a nawet wymiary. Świątynia ziemska, według wierzeń starożytnych, była tylko odbiciem świątyni niebiańskiej, budowa jej była więc realizowana według wzoru przekazanego ludziom „z góry"[132]. Świątynia nie była już tylko *imago mundi*, lecz uchodziła za ziemskie naśladownictwo nadziemskiego modelu[133]. Świat na ziemi odwzorowuje tylko świat boski. Ideę te można by nazwać platońską, gdyby w tym przypadku nie był to termin anachroniczny. W opisie Mieszkania cztery razy powtarza się charakterystyczne Boże sformułowanie:

> *Wszystko zaś dokładnie wykonacie według wzoru Mieszkania i według wzoru jego sprzętów, jaki ci ukażę* (Wj 25,9).
>
> *Uważaj zaś pilnie, aby go* [świecznik] *wykonać według wzoru, jaki ukazano ci na górze* (Wj 25,40).
>
> *Postawisz Mieszkanie według wzoru, jaki ukazano ci na górze* (Wj 26,30).
>
> *Uczynisz go* [ołtarz całopalenia] *z desek, tak, aby był wydrążony wewnątrz, według wzoru, jaki ci ukazałem na górze* (Wj 27,8).

Mojżesz przebywał w obecności Bożej na górze przez długi czas. Tam poprzez mistyczną wizję niebiańskiego Mieszkania otrzymał dokładny wzór תַּבְנִית (*tabnît*; LXX: τύπος), co do budowy sanktuarium na pustyni[134] (por. Hbr 8,5; Dz 7,44). Boży rozkaz inicjuje i wyznacza prace: *Wszystko to winni uczynić zgodnie z tym, jak ci przykazałem* (Wj 31,11b); niebo ma odbić się wzorem na ziemi. Podobną koncepcję i logikę zauważamy w kapłańskim nakazie: *Świętymi bądźcie, bo Ja Jahwe, wasz Bóg, jestem Święty* (Kpł 17-26), a także w niezwykle wymownym zdaniu Rdz 1: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam* (Rdz 1,26)[135]. Świat na „dole" ma odtwarzać świat na „górze". Ta

---

[132] J. Hani, *Niebiańskie pochodzenie świątyni*, jw., 20.

[133] M. Eliade, *Sacrum i profanum*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 1996, 48-50.

[134] L. Goppelt, τύπος *as the Hevenly Original according to Ex 25,40*; w: tegoż, τύπος, w: TDNT, vol. 8, 246-259 (tu: 256-259).

[135] W tym samym duchu św. Paweł powie: *My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską…; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu* (2 Kor 3,18).

koncepcja ukazuje prawdę, że dzieło ludzkie jest tym większe, im bardziej zależne od wizji Bożej. Podobnie w religii kananejskiej ziemska świątynia była postrzegana jako kopia niebiańskiego prototypu (świątynia Baala z Ras Shamra). R.J. Clifford powie, że sanktuarium ziemskie, w typowy dla starożytnego Bliskiego Wschodu sposób, odtwarza i czyni obecnym niebiański oryginał, przez co przywołuje bożą obecność[136].

Tak jak Mojżesz w wizji na górze otrzymuje instrukcję dotyczącą budowy pierwszego sanktuarium Izraela, tak również Ezechiel, kapłan i prorok, otrzymuje w wizji opis przyszłej świątyni (Ez 40-44). Postawiony na *bardzo wysokiej górze* (Mojżesz – na Synaju) widzi anioła trzymającego pręt mierniczy, który mówi do niego: *Synu człowieczy, popatrz oczami i słuchaj uszami, i dokładnie uważaj, co będę ci ukazywać, albowiem zostałeś tu przyprowadzony po to, abyś to widział. Oznajmij domowi Izraela wszystko, co zobaczysz* (Ez 40, 4). Następnie zostają mu ukazane wszystkie części składowe przyszłej świątyni wraz z najdokładniejszymi wymiarami (Ez 40-42). W końcu widzi zstąpienie chwały Jahwe do sanktuarium Syjonu (finalny element naszego schematu) i słyszy Boży głos:

> A ty, synu człowieczy, opisz domowi Izraela Świątynię; ...wyrysuj Świątynię i jej plan, jej wyjścia i jej wejścia, i cały jej rozkład, i oznajmij im wszystkie jej ustawy i prawa, i zapisz je przed ich oczami po to, aby wszystkich tych praw i ustaw strzegli i wypełniali je (Ez 43,10-11).

Boży rozkaz w formie wizji niebiańskiej świątyni dotyczy nie tylko pomysłu i planu miejsca świętego, ale nawet bardzo szczegółowych przedmiotów i czynności.

Powyższa świadomość boskiego pochodzenia sanktuarium trwa w Izraelu przez wieki. W późnym tekście Księgi Mądrości (II/I w. przed Chr.) autor wkłada w usta króla Salomona taką modlitwę: *Kazałeś zbudować Świątynię na górze swej świętej i ołtarz w mieście swego zamieszkania – według wzoru Namiotu świętego, który przygotowałeś od początku* (Mdr 9,8). O żywotności tego ujęcia świadczy także Księga Apokalipsy. Św. Jan opisał nową świątynię w niebiańskim Jeruzalem podobnym sposobem, jak to uczynił Ezechiel (Ap 21-22). Apostoł, dzięki nadprzyrodzonej wizji, przekazał rozmiary prototypu nowej Jerozolimy, wyliczone przez anioła-architekta posługującego się złotą trzciną jako miarą (Ap 21,15). Jan pisze: *I usłyszałem donośny głos mó-*

[136] R.J. Clifford, *The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting*, CBQ 33 (1971) 225-226.

wiący od tronu: „Oto Przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi i będą Jego ludem, a On będzie BOGIEM Z NIMI (Ap 21,3). Boski wzór staje się zapowiedzią przyszłej wiecznej świątyni.

Panorama tych obrazów biblijnych ukazuje nam główny zamysł autorów natchnionych, nie obcy i literaturze pozabiblijnej, wyrażony w tym podgatunku, jakim jest opis budowy świątyni. Autorzy ci przedstawiają Mieszkanie, Świątynię Jerozolimską i Świątynię eschatologiczną jako szczegółowo zaplanowaną i wyraźnie objawioną ludziom przez Boga, którą ci mają wykonać z pełną szacunku dla Świętości dokładnością, aby Jahwe mógł tu zamieszkać. Natchniony autor kapłański czerpie z tej religijnej tradycji i dodatkowo poucza: świat, świątynia i człowiek mają być obrazem nieba, *imago Dei*; być obrazem – taka jest prawda stworzenia.

4. Autorstwo

Krytyka literacka w celu prawidłowego zrozumienia danego dzieła wymaga zwrócenia uwagi na jego autora. Nie jest bowiem tajemnicą to, że każdy autor pisze poprzez pryzmat swego życia, doświadczeń i celów. Wj 25-40 jest nierzadkim przypadkiem w badaniach literatury starożytnej, gdzie autora znamy tylko poprzez to, co napisał. Stąd w badaniu autorstwa będzie służyć mi cały materiał kapłański (P), a jest go nie mało, gdyż stanowi jakieś dwie-trzecie materiału Pięcioksięgu. W trzech kolejnych punktach syntetycznie zajmę się zasadniczymi cechami i ideami źródła, kwestią rozciągłości materiału oraz jego naturą[137].

A. Zasadnicze cechy i idee

Tzw. materiał kapłański jest najłatwiej rozpoznawalną warstwą w Pięcioksięgu ze względu na hieratyczny styl, specyficzne słownictwo i zainteresowania[138]. Jest najbardziej wyróżniający się i samoświadomy,

[137] Wśród egzegetów trwa otwarta dyskusja nt. materiału kapłańskiego, a dotyczy ona kwestii rozciągłości materiału, jego natury i relacji do innych źródeł (P – źródło czy suplement) a także datacji. Te zagadnienia poruszymy. Pomniejsze rozważane kwestie to: czy P jest tylko ostatnią warstwą, czy jest też odpowiedzialne za ostateczną redakcje Pięcioksięgu; relacja miedzy narracją a legislatywą w P; czy materiał legislacyjny P jest homogeniczny, czy niejednorodny, stosunek P do H. Zob. np. R.N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publisching Company 1995, 24-26.

[138] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 58; W.H.C. Propp, *Exodus 1-18. A New*

i z tego względu najbezpieczniejszy w nazwaniu go źródłem czy dokumentem. Materiał ten można stosunkowo łatwo pogrupować w trzy zbiory: A. regulacje dotyczące kultu (Wj 25 - Lb 10), B. genealogie i C. elementy narracyjne.

W pierwszej grupie, najobszerniejszej i najbardziej charakterystycznej dla źródła, a obejmującej regulacje kultu Izraela, znajduje się opowiadanie o Mieszkaniu. Według naszych badań autor kapłański chce pokazać najzupełniej poważnie, że kult, który w narodzie izraelskim przybrał historyczne kształty, cały jest dziełem Bożym i stanowi cel powstania i rozwoju świata. P jest tak zapatrzony w sprawy kultu, że inne są daleko w cieniu. Ta godna podziwu gorliwość o „sprawy Pana" (1 Kor 7,32) nadała nazwę tej tradycji biblijnej i stała się podstawą powygnaniowej ideologii nazwanej judaizmem biblijnym.

Genealogie (np. Rdz 5; 10; 11,10nn; 11,27nn; 25) mają na celu troskę o czystość krwi (rasową) i symetrię, legalizację i porządek. Ustalają kontynuację pomiędzy stworzeniem a historią oraz zapewniają szeroką przestrzeń dla ludzkiej historii jako areny wydarzeń. Cechą wyróżniającą P jest umiłowanie wszelkich elementów podkreślających porządek świata, historii i życia na ziemi oraz ścisłe powiązanie historii Izraela ze stworzeniem świata i prehistorią.

Natomiast elementy narracyjne (np. Rdz 1; 6,9-22; 9,1-17; 23) są z reguły mało dynamiczne, ale niosą wyraziste przesłanie; odzwierciedlają niepospolitą dyscyplinę i samoświadomość tej szkoły pisarskiej[139]. Stylem kompozycji narracyjnych P zajął się S.E. McEvenue, który do badania źródła kapłańskiego zastosował metody tzw. „nowej krytyki"[140]. Egzegeta konkludując swe rozważania nt. stylu opowiadań P^G, podkreśla takie ich cechy jak: tendencja do redukowania wszystkich

Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 2), New York i in.: AB Doubleday 1999, 49.

[139] W. Brueggermann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, jw., 398n. Autor uważa, że to właśnie materiał narracyjny, a nie legislacyjny, jest wskaźnikiem kerygmatu P (s. 412).

[140] S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, jw., 10nn. Według autora ta nowa krytyka "attempts to be scientific without ceasing to be a criticism of literature, i.e. without becoming a history of literature, or a philosophy of literature, or an ethical evaluation of literature, etc.", tamże, 10. W swym studium skupia się na samym tekście, który ma być interpretowany; pisze: „In approaching the priestly document, the present autor felt that the general categories applied to the priestly document up to now had failed to touch the essence of this writing. So he attempted to find a new entry by beginning with the minute rather than the general, beginning with grammar rather than literary form, beginning with stylistics rather than narrative structure", tamże, 11.

gatunków opowiadanych do absolutnego minimum; akcja zastąpiona jest ideą, dialogi – dyskursem, niepewność i związane z tym napięcie – symetrią. Nieobecne są tu także wszelkie aspekty wewnętrzno-osobowe oraz reakcje psychologiczne, a wartości emocjonalne ustępują tym rozumowym, retorycznym[141]. Nie do końca chyba można się z tym ostatnim zgodzić. Pewne aspekty osobowe należałoby tu wskazać. Autor kapłański odsłania nam się poprzez sposób mówienia, interpretowania i stosunek do wypowiadanej rzeczy. Wyraźnie odczuwalna jest jego predylekcja i zamiłowanie do Mieszkania Jahwe i ciążenie w kierunku świętych spraw kultycznych. W opisie Mieszkania znajduje wyraz całe zaangażowanie kapłana i jego upodobanie w doskonale zapamiętanych szczegółach. Autor kapłański nie pozostaje amorficznym głosem społeczności. Tym niemniej oczywiście działa i pisze we wspólnocie i w jej imieniu; jego wiara nie jest tylko jego prywatną, staje się centralną wiarą i przekonaniem Izraela.

Mieszkanie Jahwe wraz z jego złożonym kultem, tak jak stoi w centrum obozu izraelskiego (Lb 2) i świata[142], tak stanowi centrum, w którym ogniskuje się teologia materiału kapłańskiego; jeden z fundamentalnych, jeżeli nie podstawowy, temat tej szkoły teologicznej w Izraelu[143]; obiekt jej szczególnie intensywnych uczuć. Kapłański autor poświęca Mieszkaniu Jahwe aż 13 długich rozdziałów, a więc więcej niż jakiejkolwiek innej rzeczy (w ogóle jest to najdłuższy opis w Starym Testamencie). Według M. Notha, narracja o Mieszkaniu tworzy fundamentalne dla P wydarzenie, do którego cały materiał prowadzi, i w którym się zamyka[144]. Całe przymierze na Synaju, ten fundament Starego Testamentu, dla źródła kapłańskiego sprowadza się do budowy Mieszkania i zamieszkania w nim Boga[145]. Odnośnie do perykopy synajskiej w Księdze Wyjścia, P obejmuje: Przybycie pod Synaj (19,1); objawienie się Jahwe Mojżeszowi na górze (24b-18a i 31,18a); nakazy dotyczące Mieszkania (25-31); zstąpienie Mojżesza z góry (34,29-35); wykonanie nakazów (35-40,33), teofania Jahwe (Wj 40,34-38). Wszystko układa się w logiczną i chronologiczną całość.

---

[141] S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, jw., 182.

[142] Podobnie świątynia u Ezechiela stanowi środek kosmosu, centrum świata (Ez 5,5; 38,12).

[143] W. Brueggermann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, jw., 398.

[144] M. Noth, *Exodus. A Commentary*, jw., 17.

[145] Tamże, 200.

W teodycei tradycja P jest bardzo transcendentna i wzniosła, w przeciwieństwie do narracyjnej, laickiej i mądrościowej tradycji jahwistycznej. Nigdy nie przypisuje Bogu ludzkich zachowań i uczuć[146], wspaniałą wyniosłość Bożą uwydatnia przez obraz chwały Jahwe (*kᵉbôd JHWH*), która zamiast Niego ukazuje się Izraelowi, a w kontakcie z Bogiem potrzebny jest pośrednik (Mojżesz, Aaron, kapłani). Jednak to ona mówi o stałym zamieszkaniu Jahwe na ziemi wśród ludu Izraela[147]. Imionami określającymi Boga są: *Elohim* – dla okresu przed Patriarchami, *El Szaddaj* – przeważnie w historii Patriarchów i *Jahwe* – w relacjach z Izraelem. Naród przymierza jest szczególną własnością Boga (*'am sĕgullāh*). Podkreślone jest obrzezanie, jako znak przynależności do ludu wybranego[148], dbałość o czystość krwi (małżeństwa mieszane są potępiane), a szczególnie wielką rangę uzyskuje szabat wyprowadzony wprost z działalności stwórczej samego Boga. Patriarchowie nie składają żadnych ofiar, gdyż te są legalne dopiero wraz z erekcją Mieszkania i ustanowieniem kapłaństwa. Przestrzegana jest skrupulatnie chronologia i kalendarz kultowy. Tradycja P jest tą, której Pięcioksiąg zawdzięcza podział życia religijnego na świecie na cztery etapy: stworzenie, dzieje Noego, Abrahama i Mojżesza oraz rozwój objawienia poprzez cztery przymierza: z Noem, z Abrahamem, z Izraelem na Synaju i z Pinchasem[149]. P, podobnie jak Deuteronomista, ma wyraźne upodobanie w Bożych przemowach (np. Rdz 17; 35,9-15; Wj 6,2-8; 24,15b-31,18; Lb 14,26-35; itp.)[150], wprowadzanych formułą: *Tak powiedział Jahwe*, a przypominanych inną: *Jak nakazał Jahwe* (o czym była już mowa).

Egzegeza klasyczna, która datuje źródło na czas niewoli babilońskiej lub krótko po niej, scharakteryzuje P jako zbiór tradycji dotyczących spraw kultu – podstawowych dla rekonstrukcji wspólnoty wiary nazwanej później judaizmem biblijnym. Intencją jest tu dostarczenie podstaw historycznych i legislacyjnych dla sprawowania kultu, wokół

---

[146] Jedyna czynność bezpośrednio przypisywana Bogu to mówienie i rozkazywanie.

[147] Tematem obecności Bożej według tradycji kapłańskiej zajmiemy się w rozdziale czwartym pracy.

[148] V. Fox, *The Sign of the Convenant. Circumcision in the Light of Priestly Etiologies*, RB 81 (1974) 557-596.

[149] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 58n.

[150] J.L. Ska, *Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récents "Introductions"*, Bib 77 (1996) 245-265 (tu: 257).

którego miała gromadzić się po wygnaniu odnowiona wspólnota[151], a także poszukiwanie własnych korzeni. P jest skierowane na przyszłość, podaje program w formie historycznej narracji: „jak było, tak ponownie musi być"[152]. Chaos i stworzenie byłyby tu obrazem wygnania i powrotu do utraconej ojczyzny. Mieszkanie z jego kultem, który stanowi punkt dojścia nie tylko historii exodusu, ale historii świata, mają być fundamentem i centrum odnowionej wspólnoty skupionej wokół Bożego mieszkania[153]. Brak fizycznej świątyni każe powrócić do wzorca z przeszłości, a bardziej jeszcze do wzorca Mieszkania niebiańskiego, duchowego. Redaktorzy kapłańscy, nawiązując do reformy Jozjasza, wskazują Izraelowi przymierze nie Dawidowe, mniej w tej chwili aktualne ze względu na upadek dynastii i zniszczenie Świątyni, ale synajskie, gdyż Izrael jest znowu „na pustyni", daleko od Palestyny[154]. Według P. Weimara to wydarzenia Exodusu mają centralne znacznie w materiale kapłańskim. Materiał ten akcentuje prowadzenie Izraela do obiecanej mu ziemi. Nacisk jest tu położony na moc i chwałę Jahwe oraz Jego panowanie nad historią. Wysiedleńcy w Babilonii utracili już zainteresowanie swą ziemią i wiarę w moc Jahwe, aby ich uratować. Głównym celem kapłańskiego opowiadania było według tego egzegety ożywienie tej nadziei i wiary w zdolność Boga do spełnienia swoich obietnic[155]. Powrót z niewoli miał być drugim wyzwoleniem z Egiptu (Iz 52,12; 58,8).

W tej interpretacji egzegetów dokument kapłański P jest tworem szkoły wywodzącej się z kręgu kapłanów, związanej z kapłanem i prorokiem Ezechielem oraz będącej pod jego wpływem. Szkoła ta miała wielkie znaczenie w teologii i duchowości starotestamentalnej. Wywodziła się ze środowiska kapłańskiego deportowanego do Babilonii i jest przez to współczesna edycji deuteronomistycznej[156]. P. Weimar oraz

[151] W. Brueggermann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, jw., 397n.

[152] K.Koch, *Die Eigenart der priesterschriftlischen Sinaigesetzgebung*, ZThK 55 (1958) 40.

[153] T.E. Fretheim, *The Priestly Document – anti-temple?*, VT 18 (1968) 314; W.H.C. Propp, *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 2), New York i in.: AB Doubleday 1999, 33.

[154] E. Ehrlich, *Okres niewoli babilońskiej*, Znak 7 (1976) 975; F. Mickiewicz, *Rola świątyni jerozolimskiej w życiu i doktrynie Izraela*, Com 15 (1995) 41.

[155] P. Weimar, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (Forschung zur Bibel 9), Würzburg: Echter Verlag 1973 (recenzja: CBQ 37 (1975) 158-159).

[156] J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RThLov 12 (1981) 342.

E. Zenger[157] mówią o narodzeniu się P^G w niewoli, jako dokumentu autonomicznego, a niedługo później jego jerozolimskiej redakcji (P^S). W epoce powygnaniowej Redaktor (R) opracował P i historię deuteronomistyczną (DtrG, czyli Joz – 2 Krl), gdzie P było dominujące, oraz oddzielił Pięcioksiąg od kompleksu Joz – 2 Krl. Skompilował P z JE, dodał genealogie i wstawki geograficzne[158]. Ci, którzy mówią o dacie przedwygnaniowej źródła – miejsce narodzin tradycji P widzą w sanktuarium w Betel, w kręgach kapłanów wywodzących się od Aarona i Pinchasa. Szerzej tematem datacji naszego fragmentu i całego źródła zajmiemy się w punkcie piątym rozdziału.

Jeżeli chodzi o warstwy, w egzegezie przyjął się klasyczny podział materiału kapłańskiego na warstwę starszą, podstawową – P^G (*Grundschrift*) i warstwę młodszą, tzw. dodatki – P^S (*Supplement*), która przez swą fragmentaryczność sprawia czasem wrażenie opowiadania w opowiadaniu[159]. Wśród materiału kapłańskiego egzegeci wyróżniają tzw. Kodeks Świętości – H (*Heiligkeitsgesetz*: Kpł 17-26); czasem także Prawo Czystości – P^R (*Reinheitsgesetz*: Kpł 11-15) i Rytuał Ofiar P^O (*Opfertôrôt*: Kpł 1-7). To rozróżnienie na P^G, P^S i H po raz pierwszy systematycznie opracował H. Holzinger w 1893 r. Według przyjętych obliczeń dla klasycznego podziału warstw P^G ma 678½ wersów, a P^S ma ich 578½, z czego w Księdze Wyjścia P^G ma 221 wersów, a P^S 291½. Egzegeci, tak jak R.W. Klein[160], wskazują na treściową kontynuację pomiędzy P^G i P^S. Jednak pomimo fundamentalnego pokrewieństwa obydwu materiałów, nie powinno się zapominać o ich odmienności, gdy chce się je badać dokładnie. Kodeks Świętości H został wyodrębniony jako dzieło osadzone w kapłańskim materiale[161]. Wyodrębnienie dokonało się na bazie odróżniającego się języka i tematyki oraz powtarza-

[157] Np. E. Zenger, *Priesterschrift*, w: Theologische Realenzyklopädie, hrsg. G. Krause, G. Müller, Berlin: Walter de Gruyter Bd. 27 (1997) 435-446.

[158] W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, jw., 49; A. de Pury, T. Römer, *Le Pentateuch en Question. Position du problème et brève histoire de la recherche*, w: *Le Pentateuch en Question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la limière des recherches récentes*, éd. A. de Pury (La monde de la Bible), Genève: Éditions Labor et Fides 1989, 9-80 (tu: 56n).

[159] Zob. J. Kuschke, *Die Lagevorstellung der priesterschriftlichen Erzählung*, ZAW 63 (1951) 87n.

[160] R.W. Klein, *The Message of P*, w: *Die Botschaft und die Boten* (Festschrift für H.W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 57-66; za: R. Mosis, *Gen 9,1-9. Funktion und Bedeutung innerhalb der priester-schriftlichen Urgeschichte*, BZ 38 (1994) 195, n. 2.

[161] R. Whybray, *Introduction to the Pentateuch*, jw., 16.

jącego się wezwania: *Świętymi bądźcie, bo ja Jahwe, wasz Bóg, jestem święty*[162]. Wśród egzegetów dyskutuje się o stosunku czasowym H do P, gdyż Kodeks Świętości nie jest tu jednoznaczny. Wydaje się nie zakładać jedności miejsca kultu, co przemawiałoby za jego starszeństwem (paralelny do D – VII w.), a uderzające podobieństwa z Ezechielem w języku i teologii oraz sytuacja wygnania może wskazywać na to, że jest młodszy. B.A. Levine forsuje tezę o starszeństwie H w stosunku do P[163], natomiast I. Knohl dowodzi, że H jest późniejsze od P[164] (co wynika m.in. z określonej datacji źródła P – Levine: powygnaniowe; Knohl: przedwygnaniowe).

B. Zasięg dokumentu kapłańskiego

Początek materiału kapłańskiego znamy, jest nim Rdz 1 rozpoczynające Biblię, zatem chodzi o ustalenie jego zakończenia. Pytanie, tak najczęściej stawiane przez egzegetów: *gdzie się kończy P?*, jest *de facto* nieścisłe, z czego wynikają tak różne odpowiedzi, jak: Wj 14 według jednych, a Joz 22 według innych. Bierze się to z faktu, że niektórzy szukają zakończenia pierwotnego materiału kapłańskiego (P^G), inni w ogóle źródła kapłańskiego, a niektórzy ostatecznej kapłańskiej redakcji.

Tradycyjna, klasyczna odpowiedź na pytanie o koniec źródła kapłańskiego (P^G), za Wellhausenem, Driverem, Nothem i Eissfeldtem wskazuje na Pwt 34,1.7-9, jako ostatnią uwagę należącą do P[165]. Źródło kapłańskie w tym ujęciu otwiera oraz zamyka, podobnie jak perykopę synajską (Wj 19 – Lb 10), cały Pięcioksiąg, hebrajską Torę. Skrajną pozycję zajął R. Rendtorff, który ogranicza materiał P tylko do odcinka Rdz 1 – Wj 14[166]. Inni każą zatrzymać się na Kpł 9,24. W drugą stronę

[162] Więcej zob. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 93-97; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis: Fortress 1995; B.J. Schwartz, *The Holiness Legislation. Studies in the Priestly Code* (po hebrajsku), Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University 2000, 24-33 (recenzja, zob. B.A. Levine, RB 109 (2002) 604-607).

[163] Np. B.A. Levine, *The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch*, JAOS 85 (1965) 307-318 lub recenzja z noty powyżej.

[164] I. Knohl, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis: Fortress 1995. Podobnie B.J. Schwartz, *The Holiness Legislation*, jw.

[165] Tak samo np. K. Elliger, *Sinn und Ursprung der priesterschriftlischen Geschichtserzähg*, ZThK (1952) 121-123; W. Brueggermann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, jw., 399.

[166] J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque*, jw., 342.

idą ci, którzy widzą ten materiał także w Księdze Jozuego (gł. rozdziały 13-22). Stąd m.in. mówi się o Hexateuchu, zamiast o Pentateuchu.

Dalej niż Rendtorff granicę P^G przesuwa T. Pola. Autor w swej monografii poświęconej tej kwestii[167] kulminację historii prowadzonej przez P^G widzi w ustanowieniu na Synaju Mieszkania Jahwe, a dokładnie w ww. Wj 29,45n. Synaj dla źródła oznacza nic innego, jak górę Syjon. Przybycie Boga na górę Synaj oznacza Jego powrót na Syjon, czym P^G się kończy. Pytaniem o granicę końcową P^G zajął się także E. Zenger, pisząc wstęp do Pięcioksięgu w zredagowanym przez siebie „Wprowadzeniu do Starego Testamentu"[168]. Autor odrzuca tradycyjną odpowiedź, która ostatni ślad P^G widzi w Pwt 34,1.7-9, z trzech powodów. Po pierwsze, styl tych wersetów nie jest charakterystyczny dla P^G; po drugie, Zenger nie widzi powodu do oddzielania ww. 7-9 od ich kontekstu; a po trzecie, w. 5, który mówi o śmierci Mojżesza, nie należy do P[169]. Także Joz 18-19, proponowane przez niektórych zakończenie P[170], według tego egzegety, stanowi problem. Można tam rzeczywiście dojrzeć realizację obietnicy danej przez Boga w Rdz 1,28 (*czyńcie sobie ziemię poddaną*) i zakończenie teologii świętego Namiotu, ale Zenger wysuwa następujące wątpliwości: 1. Dlaczego uprzywilejować Rdz 1,28 w teologii P, gdy w Joz nie ma tylu innych ważnych motywów kapłańskich? 2. P^G wyróżnia jasno historię początków (Rdz 1-9) od dziejów Izraela, których program znajduje się w Rdz 17. Joz 18-19 nie zawiera żadnej aluzji do Rdz 17. 3. Joz 18-19 zawiera tylko pojedynczy element charakterystyczny dla kapłańskiej teologii Mieszkania: *'ōhel mô'ēd*. Dlaczego nie ma mowy o chwale – istotnym elemencie kultu (Wj 40,34-35; Kpł 9,23)? 4. Poza tym 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 22,18[171]. Egzegeta w odpowiedzi ustala, że pierwotna konkluzja materiału P^G zawarta była w Kpł 9,24, czyli w opowiadaniu o pierwszej ofierze jako oficjalnej inauguracji kultu,

---

[167] T. Pola, *Der Umfang der ursprünglischen Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^G* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995 (za: IZBG 42 (1995-6) nr 206).

[168] *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1), hrsg. E. Zenger, Stuttgart: W. Kohlhammer 1995, 94-96.

[169] Podobnie nt. Pwt 34,1.7-9 P. Stoellger, *Deuteronomium ohne Priesterschrift*, ZAW 105 (1993) 26-51.

[170] Zob. np. J. Blenkinsopp, *The Structure of P*, CBQ 38 (1976) 275-292.

[171] E. Zenger, jw., 95.

ale jako zakończenie podstawowego materiału kapłańskiego proponuje Lb 13-14 oraz wprowadzenie Jozuego (Lb 27,12-14a.15-23).

J.S. Kloppenborg w swej pracy nad Joz 22[172] potwierdza napotykane w literaturze egzegetycznej twierdzenia[173], że Joz 22,9-34 nosi ślady autorstwa kapłańskiego, choć zawiera materiał starszy, nawet ideowo przeciwny myśli kapłańskiej. Twierdzenie o istnieniu P w Joz 22 bierze się według J.S. Kloppenborga nie tylko i nie głównie z powodu słownictwa P (*n^{e}ši'îm, 'ēdah, ma'al, miškān* [a także *tabnît* – MM]), na czym skupiano się dotąd, ale bardziej z powodu przewagi kapłańskich tematów i zainteresowań (Pinchas, Szilo, poprawność kultowa) oraz kapłańskiej struktury i specyficznej kapłańskiej logiki, która rządzi narracją, co autor starał się w artykule wykazać. Przyznaje jednak, że ta praca P może być tylko redakcją. Podobnie J. Blenkinsopp[174] i H. Seebab[175] widzą zakończenie P pod koniec Księgi Jozuego. Tego zdania są też M. Haran i J.G. Vink którzy podkreślają wagę Joz 18,1-10, opisującego usytuowanie Namiotu Spotkania (*'ōhel mô'ēd*) w Szilo.

Choć podjęto wiele prób reorganizacji materiału kapłańskiego (inne propozycje zakończenia źródła to: Wj 40,16.17a.33b; Pwt 32,48-50.52; 34,1.5.7a.8), jednak określenie granic P nadal nie jest jednoznaczne[176]. Część egzegetów, jak H.-C. Schmitt, pozostawia otwartym pytanie o charakter i zakończenie materiału kapłańskiego[177]. Ja sądzę, iż pierwotny materiał kapłański (P^{G}) nie występuję dalej jak w Księdze Liczb, czyli ogranicza się do prehistorii, patriarchów, Synaju i kultu. Te tematy w P są bowiem ze sobą bardzo związane i spójne. Nadrzędnym celem wydaje się tu ukazanie początków – świata i religii Izraela. Kapłański suplement (P^{S}) i redakcje sięgają zapewne aż po Księgę Jozuego.

---

[172] J.S. Kloppenborg, *Joshua 22. **The Priestly Ending of an Ancient Tradition***, Bib 62 (1981) 347-371.

[173] 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* (Oudtestamentlische Studien 15), Leiden: E.J. Brill 1969, 73-77.

[174] J. Blenkinsopp, *The Structure of P*, jw.; tenże, *The Judean Priesthood during the Neo-Babilonian and Achaemenid Periods. A Hypotetical Reconstruction*, CBQ 60 (1998) 25-43 (szczeg. 31.34-36).

[175] H. Seebab, *Josua*, BN 28 (1985) 53-65.

[176] H.H. Schmid, *Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung*, w: *Congress Volume. **Vienna 1980***, ed. J.A. Emerton, Leiden: E.J. Brill 1981, 375-394 (tu: 379).

[177] H.-C. Schmitt, *Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie*, VT 32 (1982) 180.

C. Natura dokumentu

Kwestia ta bardziej niż poprzednia dzieli egzegetów. Chodzi o pytanie: jaka jest relacja P do innych źródeł? Czy P jest źródłem, autonomicznym dokumentem, czy suplementem, serią dodatków redaktorskich do innych, starszych warstw Pięcioksięgu. Czyli czy powstało w sposób zależny czy niezależny od innych spisanych tradycji. Według opinii klasycznej P stanowi odrębny, organiczny i pierwotnie niezależny dokument, podobnie jak J, E oraz dodane D, który opowiadanie swe prowadzi paralelnie do historii JE. Alternatywna opinia, promowana głównie przez F.M. Crossa i R. Rendtorffa, rozumie materiał kapłański jako warstwę redakcyjną, serię uzupełnień do wcześniej istniejącej pracy.

Przeciw rozumieniu P jako niezależnego źródła wystąpił już M. Löhr w 1924 roku, P. Volz i W Rudolph w 1933 oraz U. Cassuto w 1934. Cassuto oraz I. Engnell, miarodajny reprezentant szkoły skandynawskiej, w ogóle zakwestionowali hipotezę dokumentów czy literackich źródeł[178]. Podobnie pisał Cross: „Priestly tradition seems never to have taken form of an independent code. It is most easily described as a (...) systematizing of the normative JE tradition in the Tetrateuch (...). Evidently priests of the Exile period collected and edited ancient (...) documents, perhaps salvaged from the Temple archives"[179]. Opinię tę podtrzymywał w późniejszych publikacjach. Do podobnych, choć nie takich samych, wniosków doszli Mc Evenue[180] oraz B. Anderson[181].

W tym czasie jednak (do lat '80) hipoteza dokumentów, a co za tym idzie rozumienie P jako źródła, były dominujące, nawet jeśli uczeni widzieli różny zakres tego źródła. Wystarczy wymienić takich egzegetów, jak H. Gunkel, M. Noth, G. von Rad, J. Scharbert czy P. Weimar. Ten ostatni w swym badaniu pisma kapłańskiego zaobserwował, że dokument P nie jest tylko zlepkiem, konglomeratem ostatniej redakcji Pięcioksięgu. Autor widzi w materiale kapłańskim pierwotnie niezależny historyczny opis, którym rządzi niezwykle sztywny (surowy) układ historii; opowiadanie starannie zaplanowane, przebiegające od

[178] G. Larsson, *The Documentary Hypotesis and the Chronological Structure of the Old Testament*, ZAW 97 (1985) 317n.

[179] Cross F.M., *The Priestly Tabernacle. A Study From an Archeological and Historical Approach*, BA 10 (1947) 49.

[180] S.E.McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, jw. (choć autor przyznaje P pewną niezależność).

[181] B. Anderson, *From Analysis to Synthesis. The Interpretation of Genesis 1-11*, JBL 97 (1978) 23-39.

stworzenia do śmierci Mojżesza[182]. Tak samo wtedy: W. Bruegermann, J. Blenkinsopp, T. Pola (dzieła cytowane).

W ostatnim ćwierćwieczu kwestia znów została podjęta. R. Rendtorf (za nim E. Blum) mówi o dwóch głównych redakcjach obejmujących zwłaszcza Pięcioksiąg. Drugą wielką redakcję powygnaniową Pięcioksięgu (po redakcji D) widzi właśnie w warstwie kapłańskiej[183]. S. Tengström, tak jak F.M. Cross i R. Rendtorff, charakteryzuje P (jak wskazuje już tytuł jego pracy) jako materiał zależny[184]. Egzegeta skupia się na formułach *tôl^{e}dôt*, jako jednym z aspektów szerokiego problemu natury P. Według niego formuła ta dzieli Rdz na siedem rozdziałów, każdy skonstruowany według analogicznego „Toledotschema". Autor zauważa, że tylko wtedy można termin *tôl^{e}dôt* traktować i rozumieć jednolicie jako formułę, gdy przyjmiemy, że służy jako nagłówek poprzedzający materiał nie tylko kapłański, ale i przedkapłański korpus Tetrateuchu (także w Rdz 2,4!). A to spostrzeżenie jest ważnym wskaźnikiem za rozumieniem P, jako materiału formowanego od początku z intencją dopowiedzenia do istniejącej wcześniej kompozycji. Praca S. Tengströma nie rozwiązuje jednak definitywnie rozważanej kwestii, gdyż oparta jest na hipotetycznych założeniach, czego usiłuje dowieść C.T. Begg[185]. Z poglądami Crossa i Tengströma dyskutuje też E.W. Nickolson[186], wykazując niewystarczającą moc ich argumentów i rozwijając pozytywną argumentację za postrzeganiem P jako źródła.

---

[182] P. Weimar, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, jw.

[183] Za: A. de Pury, T. Römer, *Le Pentateuch en Question. Position du problème et brève histoire de la recherche*, w: *Le Pentateuch en Question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la limière des recherches récentes*, éd. A. de Pury (La monde de la Bible), Genève: Éditions Labor et Fides 1989, 9-80 (tu: 62-65).

[184] S. Tengström, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungs-schicht im Pentateuch*, Lund: Gleerup 1981 (w: Coniectanea Biblica, Old Testament Series 17 (1982) 5-81).

[185] Zob. recenzja pracy przez C.T. Begga w: CBQ 47 (1985) 147-149. Recenzent wysuwa kontrargument-pytanie: „Kiedy porównamy P z prezentacją przedkapłańską, otrzymamy dowód na bardzo wyraźną i rożną koncepcję w takich kwestiach, jak etyka patriarchów czy początek składania ofiar w Izraelu. Kiedy zestawimy P i pre-P dla kontrastu obok siebie, owe koncepcje staną się beznadziejnie niejasne, dające dość rozbieżny opis. W świetle tego wniosku można się zastanawiać, czy redakcyjne rozwinięcie istniejącego korpusu opowiadań przez szkołę kapłańską, nie byłoby po prostu przedsięwzięciem dla niej samoniszczącym, jeśli chodzi o wszczepienie teologicznego obrazu P".

[186] E.W. Nickolson, *P as an Originally Independent Source in the Pentateuch. Some Recent Writing*, Irish Biblical Studies 10 (1988) 192-206.

J. Vermeylen, H.H. Schmid, M. Rose i J. van Seters twierdzą, że P nie jest źródłem oddzielnym, dokumentem autonomicznym, ale reprezentuje jedną, kilka lub wiele redakcji większego opowiadania. P, według pierwszego egzegety[187], jest specyficznie szczegółowym dokumentem stanowiącym w swej formie serię dodatków; stanowi przepracowanie redakcyjne starszych tradycji Pięcioksięgu, które miało miejsce w epoce powygnaniowej i odbyło się w dwóch edycjach: P^1 i P^2. Dla H.H. Schmida[188] P jest późnym opracowaniem jehowistycznego Pentateuchu. Dla M. Rose[189] materiał kapłański nie stanowi odrębnej, niezależnej i zamkniętej w sobie pracy, ale jest „teologiczną czołówką", wprowadzeniem czy prologiem do historii deuteronomistycznej Pwt – 2 Krl, konkurencyjnym do wcześniejszego wprowadzenia-prologu, jakim dla żydowskiego egzegety jest materiał J. Uogólniając, ci egzegeci, którzy nie przyjmują klasycznej hipotezy źródeł, widzą P jako końcową redakcję i rozwinięcie materiałów i tradycji dostępnych w tym czasie.

J.L. Ska broni natomiast twierdzenia, że P jest źródłem, a nie suplementem do wcześniejszych źródeł (JE)[190]. Egzegeta dyskutuje z trzema głównymi adwersarzami tej tezy: F.M. Crossem, R. Rendtorffem i E. Blumem. Konkluduje: źródło kapłańskie nie jest kompletne (s. 402), mimo to jest materiałem niezależnym, oryginalnym (s. 404); nie przedstawia wyczerpującej historii Izraela, tylko koryguje i reinterpretuje starożytne źródła (s. 404). Podobnie twierdzą J. Blenkinsopp[191],

[187] J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque*, jw. 327.329. Autor skupia się głównie na źródle J.

[188] H.H. Schmid, *Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung*, w: *Congress Volume. Vienna 1980*, ed. J.A. Emerton, Leiden: E.J. Brill 1981, 375-394 (tu: 379).

[189] M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament 67), Zürich: Theologischer Verlag 1981, 328; tenże, w: *Le Pentateuch en Question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la limière des recherches récentes*, éd. A. de Pury (La monde de la Bible), Genève: Éditions Labor et Fides 1989, 129-147 (zob. też recenzja: H. Engel, BZ 36 (1992) 129-131); zob. też E. Zenger, *Auf der Suche nach einem Weg aus Pentateuchkrise*, Theologische Revue 78 (1982) kol. 357.

[190] Zob. J.L. Ska, *De la relative indépendeance de l'écrit sacerdotal*, Bib 76 (1995) 396-415.

[191] J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (The Anchor Bible Reference Library), New York i in.: Doubleday 1992; za: J.L. Ska, *Le Pentateuque: état de la recherche*, jw., 246.

K. Koch[192] i A. Schart[193] oraz wspomniany E.W. Nickolson. J.L. Ska widzi ponadto w tekstach P nie samodzielną historię świętą, ale obramowanie i usystematyzowanie starszych tradycji narracyjnych[194]. Dla niego P^G jest nową interpretacją pradziejów, ich relekturą, nakreśloną w kontekście całego Pięcioksięgu[195]. Podobnie za tradycyjnym rozumieniem P jako źródła, a przeciw modelowi redakcyjnemu Rendtorffa i jego szkoły wypowiadają się R. Smend[196] oraz D.M. Carr[197]. Według tego ostatniego „najwcześniejsze teksty narracyjne P były zamierzone jako zastąpienie nie-kapłańskich opowiadań paralelnych[198], są więc osobnym źródłem. Obszerną monografię nt. materiału kapłańskiego ogłosił L. Schmidt[199]. Dowodzi w niej, że P nie może być redakcją wcześniejszych tradycji (zawiera zbyt wiele niespójnych z nimi stwierdzeń), lecz jest niezależnym źródłem-dokumentem. R.E. Friedman także mówi o P jako kompletnym (skończonym) źródle, przebiegającym paralelnie do J i E, a nie tylko późniejszym rozwinięciu[200]. Również cały szereg uczonych żydowskich (Z. Zevit, M. Haran, B.J. Schwartz i in.) i niemieckich (oprócz przywołanych L. Schmidta i K. Kocha: W.H. Schmidt, H.-C. Schmitt, F. Kohata, i in.) zdecydowanie utrzymuje to stanowisko.

---

[192] K. Koch, *P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung*, VT 37 (1987) 446-467.

[193] A. Schart, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag i Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 51-54.

[194] J.L. Ska, *Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque*, w: *Le Pentateuch en Question. Les origines et la composition des cinq premiers livre de la Bible*, jw., 95-125.

[195] Tamże; zob. też A. Fanuli, *Due recenti „Introduzioni" critiche sulla composizione del Pentateuco. Un primo bilancio su un'ipotesi gloriosa*, RivBib 49 (2001) 211-225 (tu: 212-218).

[196] Stwierdza on: "Die Vorsuche, die P-stücke als Ergänzung oder Redaktion von JE zu erklären (...) sind fehlgeschlagen und lassen sich etwa an Gen 6-9 leicht widerlegen" (R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testament*, Stuttgart 1978, 54; za: G. Larsson, *The Documentary Hypotesis*, jw., 320).

[197] D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville: KY i Westminster: John Knox Press 1996, 43-47.

[198] Tamże, 129.

[199] L Schmidt, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Berlin-New York 1993; za: T. Brzegowy, *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, CT 72 (2002) 33.

[200] R.E. Friedman, *Who Wrote the Bible*, New York: Summit 1987 (za: recenzja w CBQ 51 (1989) 321-323).

Nową tezę wysunął E. Blum. Według niego kompozycja kapłańska (*die priesterliche Komposition* – KP) ani nie jest redakcją, ani źródłem (!)[201]. Na sześciu przykładach (historia początków; opis powołania Mojżesza Wj 6-7; opowiadanie o plagach; cud nad morzem; bunt przeciw Mojżeszowi Lb 16; wody Meriba 20,1-13) pokazuje, że KP zakłada, iż starożytne tradycje są już znane czytelnikowi; z drugiej strony jednak KP robi wrażenie przedstawiania przy pewnych okazjach swej wersji niezależnej i paralelnej. Blum mówi o *Gottesnähe*, czyli o Bożej bliskości, intymności z człowiekiem, który to termin proponuje jako centralny temat KP. Ta wspólnota z człowiekiem istniała od początku, ale została zniszczona w czasach potopu. Aby więc odnowić tę relację, Bóg zakłada swoje Mieszkanie pomiędzy ludźmi (Wj 25-40), powołuje służbę liturgiczną (Kpł 1-10), promulguje prawo czystości i świętości (Kpł 11-26), w końcu uświęca obóz (Lb 1-10). Z tego też względu Blum zaprzecza, jakoby Kodeks Świętości (H) stanowił niezależny dokument[202].

Tak więc ten sam kapłański materiał jest odczytywany przez jednych jako ciągła warstwa narracyjna, przez innych jako uzupełnienia, czy redaktorskie kompozycje. Ostatnio wnikliwą monografię na ten temat przedstawił B. Lemmelijn[203]. Autor zauważa, że obie opinie, przedstawiane jako wykluczające się, tak naprawdę nie różnią się tak bardzo, jak mogło by to wyglądać na pierwszy rzut oka. Oba wyróżniają bowiem w tym samym tekście typowo kapłańskie idee, które wysuwają się na czoło w większych całościach, czy w przepracowaniach/uzupełnieniach starszych tekstów. Interpretacja, jakkolwiek, tych danych jest różna[204].

---

[201] E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin-New York: Walter de Gruyter 1990, 424-432. Pisze: „Die erste Frage wird in der Regel und wie selbstverständlich auf die Alternative 'Quelle oder Bearbeitung' zugespitzt, ohne zu bemerken, welche Reduction von Möglichkeiten diese Fragestellung selbst impliziert" (tamże, 221).

[202] Zob. analizę poglądów w: J.L. Ska, *Un nouveau Wellhausen?*, Bib 72 (1991) 253-263 (tu: 255-259).

[203] B. Lemmelijn, *The So-Called „Priestly" Layer in Exod 7,14-11,10. Source and/or/nor Redaction*, RB 109 (2002) 481-511 (tu: 496 i 509). Artykuł jest streszczeniem jego siedmiuset-stronicowej rozprawy doktorskiej.

[204] T. Römer w końcówce swej pracy stwierdza niezdolność do jednoznacznego i ostatecznego rozstrzygnięcia problemu samodzielności P: „Zu der Frage, ob P eine Bearbeitungsschicht oder eine eingenständige Quelle ist, bin ich im Laufe dieser Arbeit zu keiner endgültigen Entscheidung gelangt"; w: *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO

Moim zdaniem teksty kapłańskie wyjęte z ich aktualnego kontekstu i zestawione razem mają swój dla siebie właściwy wątek literacki i mogą stanowić samodzielne, pełne wymowy teologicznej opowiadanie, prowadzone od stworzenia świata aż do inauguracji kultu czy nawet śmierci Mojżesza lub zajęcia Kanaanu[205], choć od początku nie pretendowały do całościowości. Trudno poza tym nazywać redakcją (nawet *wielką*) twórczość, która dodaje dwa razy tyle materiału (w większości niezależnego) do dzieła, które jakoby redaguje. Opowiadanie o Mieszkaniu, które samo w sobie jawi się jako niezależne, wykazujące swą własną spoistość i stojące niejako w konflikcie do innych dokumentów Pięcioksięgu (np. koncepcji Namiotu w E), potwierdza tę tezę. Wzajemne przenikanie się kapłańskich i nie-kapłańskich tekstów w obecnej formie Pięcioksięgu oraz liczne sprzeczności między tymi tekstami nie dadzą się wytłumaczyć jako owoc pracy redaktora kapłańskiego, lecz jedynie jako przepracowanie i połączenie wcześniejszych, samodzielnie istniejących tekstów. Szersza analiza, choć na pewno ciekawa, nie wchodzi w zakres mojej pracy.

5. Problem datacji

Datacja materiału kapłańskiego w Pięcioksięgu stanowi kwestię, która żywo zajmuje kręgi egzegetów już od ponad stu lat, czyli prawie od czasu wyodrębnienia źródła. Liczne dyskusje na ten temat są wciąż na nowo podejmowane zwłaszcza na łamach periodyków biblijnych. Stanowiska są spolaryzowane i stanowcze w trwaniu przy swych argumentach. Problem datacji jest ważny dlatego, że umieszczenie P na danym etapie religii izraelskiej wpływa znacząco na rozumienie źródła jako takiego i jego przesłania. To samo dotyczy naszego tekstu o Mieszkaniu.

Tradycyjnie za Reussem, jego uczniem Grafem oraz Wellhausenem, przyjmuje się datę wygnaniową lub krótko powygnianiową źródła (VI–V w.). Do tej datacji P przyczynił się nawet znaczniej A. Kuenen[206].

99), Fribourg Schweiz: Universitätsverlag i Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 566, n. 478.

[205] Takie opowiadanie poprowadził np. P.K. McCarter, *Exodus*, w: *Harper' Com*, jw., 130; czy A. Fanuli w: *Duchowość Starego Testamentu*, jw., 256-262.

[206] J.A. Loader, *The Exilic Period in Abraham Kuenen's Account of Israelite Religion*, ZAW 96 (1984) 3-23 (tu: 13-17).

Okazuje się jednak, że część nowszych uczonych przywraca źródło P do epoki przedwygnaniowej, a nawet przedmonarchicznej (!). Z drugiej strony są tacy, którzy widzą P w okresie późno-perskim. Chodzi oczywiście o datację podstawowego materiału kapłańskiego, gdyż data redakcji kapłańskiej przyjmowana jest tylko jedna – okres powygnaniowy. Generalnie spór toczy się o to, czy P zaistniało w religii Izraela w okresie Pierwszej czy Drugiej Świątyni, i w związku z tym jak rozumieć to źródło.

Krótko przytoczę ustalenia J. Wellhausena, gdyż to do nich odnosi się większość krytyków. Niemiecki egzegeta w pierwszej części swego *opus magnum*: *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878)[207] zajmuje się szczegółowo izraelskim kultem w pięciu rozdziałach zatytułowanych: miejsce kultu; ofiary; święta; kapłani i lewici; fundacja kapłańska. Badania w każdym ze wspomnianych tematów prowadzą go do konkluzji, że prawa, a zwłaszcza rozbudowane rytuały i przepisy kultyczne P stoją u początku nie religii Izraela, ale judaizmu. P promulgowane przez Ezdrasza w 444 r. p.n.e. jest nie pracą oryginalną, ale kompilacją istniejącej kapłańskiej wiedzy i stanowi najmłodszą warstwę Pięcioksięgu.

A. Teza alternatywna

Inaczej niż Wellhausen źródło P rozumie szanowany egzegeta amerykański, uczeń W.F. Albrighta, R.E. Friedman. Sytuuje on pierwotny materiał kapłański przed źródłem D, jako wcześniejszy od Deuteronomium, czyli w latach 722-609 (D w latach 640-540)[208]. Według jego konkluzji nt. źródła, P wyrasta z dominującego kapłaństwa aaronickiego Świątyni Jerozolimskiej. Może być datowane na czasy Ezechiasza, głównie z powodu jego zainteresowania Mieszkaniem i opozycji wobec wyższości mojżeszowej nad Aaronem. Reforma Ezechiasza była w dużej mierze oparta na P, a ściślej na trosce tej szkoły o wyłączny kult w Mieszkaniu. Podobne stanowisko wyraża R. Abba[209], a bardziej radykalne (P jeszcze starsze) J.M. Granitz[210].

[207] Berlin: Georg Reimer.

[208] R.E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative* (Harvard Semitic Monographs 22), Chico, CA: Scholars Press 1981, 44-64; tenże, *Who Wrote the Bible*, New York, Summit 1987; tenże, *Torah* (*Pentateuch*), w: ABD, vol. 6, 605-622.

[209] R. Abba, *The Date and historical value of P*, w: tegoż, *Priests and Levites*, w: IDB, vol. 3, 876-889 (tu: 888).

[210] J.M. Granitz, *"Do not eat on the Blood". Reconsideration in Setting and Dating*

Daty przedwyganiowej źródła P bronią jednak przede wszystkim uczeni żydowscy, których wnikliwość w badaniu TM wypływa z naturalnego posługiwania się językiem Biblii. Należy tu wymienić takie osoby, jak Y. Kaufmann[211], a za nim M. Greenberg, M. Haran, J. Milgrom, U. Cassuto, Y. Grintz, L.I. Rabinowitz, A. Rofé, M. Weinfeld, A. Hurvitz, Z. Zevit, E.A. Spenser, M. Paran, I. Knohl i inni. Z tej grupy uczonych aktywnych na arenie międzynarodowej datę powygnaniową źródła utrzymuje tylko B.A. Levine.

L.I. Rabinowitz[212] w swym artykule encyklopedycznym, po przytoczeniu stanowiska Wellhausena, szerzej referuje poglądy Kaufmanna, wskazując, że nie jest możliwe wyjaśnienie podłoża i rozwoju P w okresie Drugiej Świątyni[213]. Następnie, głównie na podstawie ukazania starożytności poszczególnych instytucji kapłańskich, wzmacnia konkluzję Kaufmanna: P jest dziełem nie po- ale przedwygnaniowym.

J. Milgrom całe swe obszerne studium nt. materiału kapłańskiego, stanowiące zbiór jego piętnastu artykułów o teologii i terminologii P, poprzedza kwestią datacji materiału[214]. Stwierdza tu, że antologia artykułów jest celowa, gdyż duża część z nich prowadzi do wspólnej konkluzji: kapłańska terminologia i formuły są bez wątpienia starsze niż graniczny VI–V wiek. Mają paralele tylko we wczesnych tekstach przedwygnianiowych, a niektóre odzwierciedlają nawet socjo-polityczną organizację izraelską z czasów przed-prorockich czy przedmonarchicznych[215]. Np. termin ‘*ābōdāh*, który w ciągu kilku wieków zmienił

of the Priestly Code, ASTI 8 (1970-1971) 78-105 za: J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque*, jw., 342, n. 50. M. Görg, badając szczegółowy tekst kapłański dotyczący świecznika (Wj 25,31-38) dochodzi do wniosku, że „pierwotne następstwo poleceń odnośnie do menory wzięło swój początek przed wygnaniem; M. Görg, *Zur Dekoration des Leuchters*, BN 15 (1981) 21-29.

[211] Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, ed. M. Greenberg, Chicago 1960, 153-211 (oryginał hebrajski: *Toledot ha'emuna hayiśra'elit*, Tel Aviv: Mosad Bialik i Devir 1937). Naszemu tematowi autor poświęca rozdział 5. „*The Antiquity of the Priestly Source*" i po części rozdzial 6. i 7.

[212] L.I. Rabinowitz, *Pentateuch*, w: Encyclopedia Judaica, vol. 13, Jerusalem: Keter Publishing Hause 1978, kol. 234-258 (tu: 239-242.244-246).

[213] Kaufmann wskazuje np. na podstawowe prawa P, które nie pozwalają zakładać centralizacji kultu; dowodzi starożytności instytucji lewitów, praw kultycznych, szabatu i obrzezania oraz Namiotu Spotkania.

[214] J. Milgrom, *On the Dating of P*, w: *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden: Brill 1983, ix-xiii.

[215] Zob. J. Milgrom, *Priestly Terminology and the Political Structure of Pre-Monarchic Israel*, w: *Studies*, jw., 1-17.

znaczenie z „pracy fizycznej" na „kultyczną służbę", w P pojawia się tylko w tym pierwszym, starożytnym znaczeniu – *'ăbōdāh* spełniają nie kapłani, ale pracujący przy przenoszeniu Mieszkania lewici[216]. Tak jest i z wieloma innymi terminami. Tezę, że podstawowy materiał kapłański (a nie edytorski) należy datować nie później niż na VIII w., Milgrom dowodzi i podtrzymuje także w swych licznych komentarzach do ksiąg biblijnych i artykułach encyklopedycznych[217].

Konkluzję J. Milgroma potwierdził niezależnie A. Hurvitz. W obszernym studium z 1982 roku[218] rozwijającym wiele poprzednich swych odkryć począwszy od lat sześćdziesiątych[219], porównuje terminologię P z odpowiednią u Ezechiela. Skupia się głównie na terminach kultycznych. W trzydziestu siedmiu przebadanych formach wykazuje (poza jednym terminem), że źródło P jest wcześniejsze niż Ezechiel – reprezentatywny dla epoki wygnania – a więc przedwygnaniowe. Podobne dowodzenie przeprowadza w swym artykule nt. technicznych terminów P[220]. Zestawiając dziewięć fundamentalnych w P idiomów z analogicznym słownictwem w 1 i 2 Krn, Ezd, Neh i Ez (księgi reprezentują późno-biblijny hebrajski) dochodzi do wniosku, że P jest całkowicie nieświadomy i niezależny od kapłańskiego słownictwa charakterystycznego dla wygnaniowej i powyganiowej literatury. Słownictwo P w tych samych kapłańskich tematach wykazuje całkowicie inny żargon, którego tło może być zidentyfikowane jako przedwygnaniowe. Jeżeli mówić o wpływie terminologii Świątyni Jerozolimskiej widocznej w materiale kapłańskim, to może być to tylko Pierwsza, a nie Druga Świątynia.

Obaj żydowscy egzegeci dyskutują nt. poprawnej interpretacji uzyskanych danych i starają się obalić tezę, jakoby ta wczesna terminologia

[216] J. Milgrom, *The Term 'Aboda*, w: *Studies*, jw., 18-46.

[217] M.in. 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 D – Deuteronomium (jako, że stawia w komentarzach tezę – przeciwną ogólnie przyjętej – że H jest młodsze od P i jest jego redaktorem). Wniosek: H jest starsze od D, a że jest młodsze (w jego opinii) od P, więc P jest przedwygnaniowe.

[218] A. Hurvitz, *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 (zob. 23-141, konkluzja 120 i 150n).

[219] Np. A. Hurvitz, *The Usage of šš and bûc in the Bible and Its Implication for the Date of P*, The Harvard Theological Review 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

[220] A. Hurvitz, *The Evidence of Language in Dating the Priestly Code*, jw.

mogła być efektem przyswojenia starego stylu i słownictwa w celu autoryzacji i nadania wiarygodności dziełu. Obaj zgadzają się, że pojedyncze terminy jeszcze niczego nie dowodzą, ale gdy w grę wchodzi cała grupa terminów z danej dziedziny, a z drugiej strony brak słownictwa charakterystycznego dla późno-biblijnego hebrajskiego, to jest to świadectwo bardzo wymowne. Autorzy ci zalecają więc postrzegać P *a priori* jako dokument przedwygnaniowy, dopóki nie dowiedzie się czego innego.

R. Polzin, który podjął w Ameryce badania nad językiem późno-biblijnym (LBH)[221], stwierdził jednak, że język P jest późniejszy niż hebrajski klasyczny (BH)[222]. Jego konkluzja jest następująca: P^G wykazuje już zmiany, ale jest bliższy BH niż LBH, choć późniejszy niż historia deuteronomistyczna (Dtr), natomiast P^S jest dużo bliższy LBH niż P^G, ale wciąż wcześniejszy niż dzieło kronikarskie (Krn, Ezd-Neh)[223].

Na kongresie studiów żydowskich wypowiada się B.A. Levine[224], który już wcześniej zaznaczył swą opinię przeciwną pozostałym uczonym żydowskim[225]. Egzegeta, również jak Hurvitz na bazie etapów biblijnego języka hebrajskiego, odnajduje w Kpł 25 i 27 terminy P, które dla niego odzwierciedlają „sytuację życia" krótko po niewoli i na ten okres datuje zasadniczy materiał kapłański. Na tym samym kongresie głos znów zabiera A. Hurvitz[226]. Odnosi się do prac Polzina i Levine'a, usiłując osłabić ich moc dowodową. Według prelegenta kluczem w ustaleniu relatywnej datacji języka P jest porównanie go z Ezechielem, gdyż Ez jest najbardziej reprezentatywną (nawet jedyną) częścią literatury kapłańskiej stworzonej w epoce wygnania. Na bazie przytoczonej analizy trzydziestu terminów wziętych z tekstów prawnych

[221] R. Polzin, *Late Biblical Hebrew. Towards an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (Harward Semitic Monographs 12), Missoula, Montana 1976.

[222] Literatura anglojęzyczna używa następujących skrótów: **BH** lub **EBH** „(Early) Biblical Hebrew" (wczesno-) biblijny język hebrajski (hebrajski klasyczny, charakterystyczny dla epoki Pierwszej Świątyni) oraz **LBH** – "Late Biblical Hebrew" późno-biblijny język hebrajski (powygnaniowy, reprezentatywny w księgach: Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza, Estery, Daniela, Koheleta i Ben Syracha).

[223] Tamże, 85-122, szczeg. 112.

[224] 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.

[225] Np. B.A. Levine, *Priestly writers*, w: IDB Supp, 683-687 (tu: 684n). Autor przyznaje późną (okres perski) datę pewnych fragmentów przypisywanych P.

[226] A. Hurvitz, *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*, jw., 83-94.

i poza prawnych Hurvitz utrzymuje, że „jakkolwiek by obiektywnie datować P i Ez, można definitywnie stwierdzić, że P pojawia się wcześniej niż Ez w porządku chronologicznym”[227]. Egzegeta jeszcze nie raz zabierze głos w tej kwestii[228].

Na wspomnianym kongresie wypowiada się również M. Weinfeld[229]. Autor stawia wyzwanie koncepcji Wellhausena, układając swą wypowiedź analogicznie do pięciu wspomnianych rozdziałów *Prolegomeny*. Weinfeld stara się dowieść starożytności kolejnych kapłańskich instytucji sięgając po badania i paralele ze starożytnego Bliskiego Wschodu (szczególnie rytuałów hetyckich i ugaryckich), do których według niego Wellhausen nie miał jeszcze dostępu. Wreszcie głos na tymże kongresie zabiera szanowany profesor Uniwersytetu w Jerozolimie, Menahem Haran[230]. Egzegeta wcześniej na wielu miejscach dowodził narodzin źródła P w epoce przedwygnaniowej[231]. W prelekcji wychodzi od akceptowanego stanowiska, że „Księga Prawa Mojżeszowego” promulgowana całemu ludowi przez Ezdrasza (Ne 8-10) zawierała na pewno kapłańskie źródło (s. 132)[232]. A ponieważ czytanie wywołało szok wśród słuchaczy i prawa były wprowadzane w życie w następnych latach, tekst na pewno wcześniej nie był znany. Ale nie dlatego, że nie istniał; tylko dlatego, że ze względu na swój utopijny

[227] Tamże, 90.

[228] Zob. np. A. Hurvitz, *Dating the Priestly Source in the Light of the Historical Study of Biblical Hebrew. A Century after Wellhausen*, ZAW 100 (1988) 88-100 (analizuje 2 nowe terminy przypisywane P, podejmuje polemikę ze szkołami krytyki biblijnej); tenże, *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 (uściśla metodologię lingwistycznych poszukiwań dotyczących datowania P).

[229] 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*, jw., 95-129.

[230] M. Haran, *The Character of the Priestly Source. Utopian and Exclusive Features*, w: *Proceeding of the Eight World Congress of Jewish Studies*, jw., 131-138.

[231] Zob. szczeg. 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) szczeg. 258-263; tenże, *Behind the Scenes of History. Determining the Date of the Priestly Source*, JBL 100 (1981) 321-333. W swej obszernej monografii nt. świątyni i kultu (*Temples and Temple Service in Ancient Israel*, jw.) na początku wstępu pisze, że podjęty wysiłek zmierza w kierunku wykazania starożytności całego materiału kapłańskiego Pięcioksięgu (s. v). Argumentacja tej tezy przewija się przez całą książkę.

[232] Być może było to samo źródło kapłańskie, jak utrzymywał Wellhausen, a może cały Pięcioksiąg, jak przypuszczał Kuenen.

i wyidealizowany charakter przechowywany był w ekskluzywnych, na pół ezoterycznych kapłańskich kręgach (s. 136) i zachowywany jako ich własność przez prawie 300 lat (s. 137). Autor każe rozróżnić pomiędzy kompozycją a publikacją P, które to dwa wydarzenia rozdziela „znaczny upływ czasu" (s. 135). P osiąga centralny, jawny etap daleko później niż miała miejsce jego kompozycja, pozostając w międzyczasie „poza sceną historii".

Z. Zevit[233] na podstawie przywilejów lewickich (miasta lewickie, dziesięcina) ustala, że prawo z Lb 18 może pochodzić z IX w. p.n.e., a P musi być przedwygnaniowe. Szeroko dyskutuje z wyżej wspomnianym Polzinem oraz twierdzi, że źródło D zna i zakłada już materiał P (zaprzecza tu M. Haranowi, że P było ukrywane do czasu publikacji). Inny uczony, A. Rofe[234], w swym badaniu Pięcioksięgu „od zera", bez założeń, wyróżnia jeden i jednolity dokument kapłański, spotykany 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 V w.

Egzegeza żydowska, także w innych publikacjach, stara się zanegować wellhausenowską tezę, która przedstawia prawniczy materiał kapłański P jako charakterystyczny dla judaizmu, a nie dla starożytnej religii Izraela[235]. W tym, w jakiejś mierze, tkwi chyba zgodność wypowiedzi tak wielu hebrajskich uczonych.

B. Opinia klasyczna

Poglądy sytuujące P w epoce Pierwszej Świątyni zarysowałem na przykładach kluczowych przedstawicieli opinii. Nie sposób natomiast wymienić kluczowych przedstawicieli opinii przeciwnej – klasycznej (P wygnaniowe lub krótko powygnaniowe), gdyż przy niej trwa w większości egzegeza europejska i amerykańska. Już od połowy XIX w. do dziś dominująca grupa egzegetów twierdzi, że materiał prawny zawarty

---

[233] Z. Zevit, *Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P*, ZAW 94 (1982) 481-511.

[234] 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) 211-225 (tu: 219-224).

[235] Trzecia część wellhausenowskiej *Prolegomeny* nosi tytuł „Izrael i Judaizm" i według tego podziału autor stara się przyporządkować P.

w Wj – Kpł – Lb jest najmłodszą warstwą Pięcioksięgu. Jednym z jej wyrazicieli jest J. Blenkinsopp. Amerykański egzegeta dyskutuje z poglądami żydowskich uczonych z dużą erudycją[236]. Najpierw bierze pod obserwację poglądy Kaufmanna, w pewnej mierze ojca szkoły egzegetów żydowskich broniących przedwygnaniowego P. Przede wszystkim wskazuje, że pogląd Kaufmanna na datę P nie wypływa z egzegezy (choć jest nią poparty), ale ze z góry założonej koncepcji religii izraelskiej; wykazuje następnie słabość kilku wybranych jego twierdzeń (s. 497-504.508n). Kolejno przechodzi do poglądu M. Harana, jakoby utopijne P, twór na pół ezoterycznej grupy kapłanów, było ukrywane jakieś 300 lat aż do swej promulgacji. Słusznie zauważa, że jest to po prostu atrakcyjny kompromis dwóch przeciwnych omawianych stanowisk, i pyta: dlaczego opis publicznego kultu miałby być ukrywany? Co znaczy tak częste w P: *Powiedz synom Izraela*? (s. 504n). Weinfeldowi z jego bliskowschodnimi porównaniami Blenkinsopp zadaje pytanie: co mają te pozaizraelskie kultyczne fenomeny do czynienia z datowaniem nie specyficznie izraelskich kultycznych praktyk ale konkretnego biblijnego tekstu? Linia argumentacji obrana przez Weinfelda byłaby trafna, gdyby sugerowano, że ryty opisane przez P pochodzą z okresu Drugiej Świątyni, czego nie czyni nawet Wellhausen (s. 505n). Autor następnie dyskutuje pokrótce z Friedmanem i Zevitem (s. 507). W międzyczasie zaznacza, że podejmuje tylko główne argumenty Kaufmanna i następców, gdyż wiele argumentów ubocznych gromadzonych jest chyba w nadziei, że przynajmniej któryś z nich „wytrzyma". W ostatniej części artykułu przytacza efekty pracy Polzina i podejmuje polemikę z Hurvitzem i jego datowaniem P przed Ezechielem. Wskazując na słabość wybranych argumentów (analizowanych terminów) Hurvitza, stwierdza, że na tej podstawie nie można ustalać pierwszeństwa P przed Ezechielem. Inne terminy porównywane z późnym dziełem kronikarskim dowodzą najwyżej, że P jest wcześniejsze od Krn–Ezd–Neh, co nie jest kwestią sporną (s. 508-516). W międzyczasie odnosi się do Milgromowego terminu *'ăbōdâh*. Stwierdza, że takie czyste rozróżnienie między *'ăbōdâh* przedwygnaniowym („fizyczna praca") i powygnaniowym („kultyczna służba") nie istnieje, od kiedy termin jest używany również w późnych tekstach na określenie pracy fizycznej (np. Ne 3,5; 1Krn 4,21; 26,30) (s. 515)[237].

[236] J. Blenkinsopp, *An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch*, ZAW 108 (1996) 495-518.

[237] Stanowisko Blenkinsoppa nt. omawianej kwestii zob. też w: J. Blenkinsopp,

Inni obrońcy „klasycznej" datacji P to np. Vermelyen, Cortese, Weimar i Vink. J. Vermeylen twierdzi, że P zna nie tylko J uzupełnione o E, ale zna również relekturę Dtr[238]. E. Cortese, badając temat obiecanej ziemi Kanaan w teologii i terminologii materiału kapłańskiego, stwierdza, że uporczywe używanie przez P frazy „ziemia/kraj Kanaan" wynika z miejsca, z którego P postrzega tę ziemię, a mianowicie z wygnania w Babilonii[239]. Stąd jego wniosek o wygnaniowej dacie tej tradycji. Pogląd ten utrzymuje w innych swych publikacjach nt. P (zob. bibliografia). P. Weimar argumentuje za powygnańczą datą warstwy P^G, potem uzupełnionej przez P^S ; ok. 400 roku redaktor R^P łączy obie powyższe warstwy[240]. J.G. Vink w swej monografii na ten temat[241] idzie najdalej, gdyż dowodzi, że dokument kapłański jest najmłodszą warstwą Pięcioksięgu i należy ją datować dopiero ok. roku 400 przed Chr. Pisze: „P should be linked up with the mission of Ezra and both should be dated in the first decade of the reign of Artaxerxes II, early fourth century B.C."[242]. Egzegeta nie mówi jednak czy chodzi o P^G, czy o P^S, traktuje całość materiału jako PC – "Priestly Code". Jednak według J.L. Ska, profesora Papieskiego Instytutu Biblijnego, to dopiero ostateczna redakcja Pięcioksięgu nastąpiła w czasach perskich. Wtedy to Pięcioksiąg stał się dokumentem oficjalnym umacniającym status wspólnoty drugiej świątyni[243]. Datę (po)wygnaniową utrzymuje też np. F.V. Vinnet[244]. W Polsce egzegeci również reprezentują opinię klasyczną.

Reasumując, data redakcji materiału kapłańskiego przyjmowana jest tylko jedna: okres powygnaniowy; natomiast sam materiał widzia-

The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible (AB Reference Library), New York: Doubleday 1992, passim, np. 238; tenże, *The Judean Priesthood during the Neo-Babilonian and Achaemenid Periods. A Hypotetical Reconstruction*, CBQ 60 (1998) 25-43. Artykuł Blenkinsoppa doczekał się dwóch odpowiedzi ze strony żydowskich egzegetów: Milgroma i Hurwitza (zob. noty wyżej). Pierwszy poszerza swą argumentację, drugi stawia zastrzeżenia metodologiczne.

[238] J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque*, jw., 342.

[239] E. Cortese, *La Terra di Canaan. Nella storia sacerdotale del Pentateuco* (RivBib Supplementi 5) Brescia: Paideia 1972 (recenzja: CBQ 36 (1974) 99-100).

[240] P. Weimar, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, jw.; tenże, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146), Berlin – New York: Walther de Gruyter 1977.

[241] J.G. Vink, *The Date and Origin of the Priestly Code*, jw., 1-4. Podobnie E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, jw., 424-432.

[242] Tamże, 63.

[243] J.L. Ska, *Le Pentateuque: état de la recherche*, jw., 246.

[244] F.V. Vinnet, *Re-examining the foundations*, JBL 84 (1965) 5-7.

ny jest różnie. Żydowska głównie (choć nie tylko) egzegeza opowiada się za przedwygnaniową datacją P jako źródła. Egzegeza katolicka i protestancka w większości datuje materiał P na okres niewoli lub po powrocie z niewoli babilońskiej.

C. Datacja Wj 25-31; 35-40

Uczeni są zgodni, że P zawiera w swym dokumencie starożytny materiał, który włączył do swej pracy. Dawno już rozpoznano w P istnienie pewnej ilości zachowanych starych (nawet najstarszych w Pięcioksięgu) materiałów i zwyczajów, i nie twierdzi się już (jak szkoła wellhausenowska), że P ma najwyżej wartość historyczną tego okresu, w którym zostało spisane. Także wiele z jego rytualnych praw ma starożytne korzenie[245]. Dla niektórych P to zarówno stare źródła używane przez szkołę kapłańską, jak i rezultat ich opracowania. Jeżeli przyjąć, jak sugeruje krytyka literacka, że P reprezentuje kolekcję dostępnych kapłanom materiałów zarówno z tradycji ustnej, jak i spisanych, ułożonych w historię, to należy przypuszczać, że znajdą się tu elementy starsze i młodsze. Źródło kapłańskie, w świetle powyższego, należałoby rozumieć jako pewien proces twórczy środowiska kapłańskiego rozpoczęty już za czasów Pierwszej Świątyni, zebrany i zredagowany w czasie lub po powrocie z niewoli, a zakończony wraz z ostateczną kapłańską redakcją całości Pięcioksięgu. Zatem wskazania egzegetów na datę P, często tak różną, na podstawie różnych fragmentów i różnych danych P, nie koniecznie muszą być ze sobą sprzeczne. W takim wypadku konkretną jednostkę zawartości P należałoby badać w oparciu o jej wewnętrzne właściwości, z tym zastrzeżeniem, że analiza literacka nie jest wystarczającym i ostatecznym kryterium. Z naszym wywodem zbieżna jest uwaga poczyniona przez B.A. Levine'a: wysiłki egzegetów, by wskazać jeden konkretny okres powstania całej różnorodnej zawartości P, wydają się być bezproduktywne. Lepiej założyć, że materiał kapłański jest dziełem rozłożonej w czasie literackiej twórczości. Niektóre elementy P można datować na okres wygnaniowy, nawet późno-wygnaniowy; niektóre jednak, o czym jest przekonana znaczna część uczonych, pochodzą z epoki Pierwszej Świątyni[246].

---

[245] Zob. np. V. Hurovitz, *P – Understanding the Priestly Source*, BR 12 (1996) 30-37 i 44-47 (za: IZBG 42 (1995-6) nr 204); R. Abba, *Priests and Levites*, jw., 888; B. Couroyer, *L'Exode*, jw., 10. Z. Zevit, *Converging Lines*, jw., 485.

[246] B.A. Levine, *Late Language in the Priestly Source*, jw., 70.

W moim przekonaniu, w odpowiedzi na najbardziej ogólną kwestię usytuowania materiału kapłańskiego w historii Izraela, nie uniknie się odpowiedzi na dwa podstawowe pytania: 1. jaka mogła być *motywacja* stworzenia tak rozbudowanego materiału lepsza niż historyczny dramat narodu wygnanego do Babilonii i zagrożonego utratą tożsamości i wiary (gdzie kapłani oderwani od zwyczajnych czynności kultycznych skupili się na katechezie, a ich znaczenie w obcym kraju znacznie wzrosło)? i 2. czy rzeczywiście tak rozbudowany i kunsztowny pod względem teologicznym i liturgicznym materiał kapłański, wykazujący tak wiele późnych cech, najlepsze swe usytuowanie znajduje w XI – VII w. religii Izraela (szczególnie, gdy porównamy go do innych pism biblijnych tego okresu i problemów z jakimi borykają się ich autorzy i bohaterzy)? Według mnie zdecydowanie lepiej uargumentowany i osadzony w realiach jest pogląd klasyczny, dostrzegający główną pracę szkoły kapłańskiej w czasie lub po niewoli, wskazujący jednak na możliwość wykorzystania przez ową szkołę przechowywanej starej wiedzy i starożytnych źródeł.

Taki proces wykorzystania i przetworzenia starej wiedzy i źródeł wydaje się zachodzić w opowiadaniu o Mieszkaniu na pustyni. Nie będę tu przytaczał argumentacji na potwierdzenie tej opinii, gdyż temu tematowi osobno poświęcony jest ostatni podpunkt drugiego rozdziału pracy. Jeżeli chodzi o datację opowiadania o Mieszkaniu Wj 25-31; 35-40, na pewno nie bez znaczenia jest fakt, że zarówno cytowany wyżej Hurvitz, a także R. Gendsburg argumentują za wczesną datą P na podstawie słownictwa w dużej mierze wziętego z kapłańskiej perykopy o Mieszkaniu[247]. Wielu uczonych mówiąc o starożytnym materiale zachowanym w źródle kapłańskim, wskazuje właśnie na opowiadanie z Wj 25-40. Śmielsze hipotezy o starożytności opisu Mieszkania stawia od lat '40-tych F.M. Cross[248], który widzi za kapłańskim opisem starożytne źródło, być może z archiwów świątynnych, które P zastępuje swoim własnym. Do podobnego wniosku dochodzi cytowany wyżej S.E. McEvenue, który stwierdza, że źródło kapłańskie spisywane na wy-

[247] R. Gendsburg, *Late Bibilical Hebrew and the Date of P*, Journal of the Ancient Near Eastern Society 12 (1980) 65-80. Gendsburg, z dziewięciu analizowanych przez siebie przykładów, aż pięć bierze z Wj 28, a siedem z Wj 25-31. Artykuł jest recenzją książki R. Polzina, *Late Biblical Hebrew*, jw. Odnośnie do Hurvitza zob. szczególnie tegoż, *The Usage of šš and bûc*, jw., oraz *The Evidence of Language in Dating the Priestly Code*, jw.

[248] F.M. Cross, *The Priestly Tabernacle*, jw.; tak samo w kolejnych swych publikacjach.

gnaniu w całości bazuje na spisanej tradycji, przekształcając ją w materiał katechetyczny[249]. Co do samego tekstu Wj 25-31 egzegeta pisze: „There was such a variety of styles within the unit, that one was led to suspect P had used sources here"[250]. Również dla H. Utzschneidera kapłański tekst o Mieszkaniu jest złożoną kompozycją wielu tekstów, które zwykle miały również długą historię ustnego przekazu, spisywania, edytowania i przepisywania[251]. Za starożytnością opisu Mieszkania szeroko argumentują cytowani Friedman, Kaufmann, Haran i Knohl, taką tezę stawia też D. Kellermann[252] i wielu innych[253]. Wellhausen mylił się twierdząc, że Mieszkanie jest po prostu wymyślonym przez kapłanów obrazem Świątyni Jerozolimskiej rzuconym w zamierzchłe czasy. W rozdziale drugim przytoczę szereg argumentów przemawiających za tym, że instytucja świętego Namiotu pochodzi z czasów mojżeszowych wprost z Synaju. Tradycja sanktuarium-namiotu, której ślady odnajdujemy na wielu miejscach Biblii (np. Wj 33,7-11; Pwt 31,14n; Ps 78,60; 2 Sm 7,6), została utrwalona na piśmie najpewniej jeszcze przed niewolą, za czasów Pierwszej Świątyni, ale opisana i zredagowana w okazałej, monumentalnej formie przez kapłanów w VI – V w. przed Chr.

---

[249] Zob. S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, jw., 179 i 185n.

[250] Tamże, 22.

[251] H. Utzschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz*, jw., 13. Ciekawie ideę tę sformułował R.N. Whybray: "The Pentateuch, then, it may be suggested, is an outstanding but characteristic example of the work of an ancient historian: a history of the origins of the people of Israel, prefaced by an accuont of the origins of the world... He had at his disposal a mass of material, most of which may have been of quite recent origin and had not necessarily formed part of any ancient Israelite tradition. Following the canons of the historiogrphy of his time, he radically reworked this material, probably with substantial additions of his own invention", R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*, Sheffield 1987, 242; za: J. Brinkman, *The Perception of Space in the Old Testament. An Exploration of the Methodological Problems of Its Investigation, Exemplified by a Study of Exodus 25 to 31*, Kampen: Kok Pharos 1992, 156.

[252] D. Kellermann, מִשְׁכָּן, w: TWAT, Bd. 5, kol. 62-69.

[253] Trafna jest uwaga cenionego przeze mnie egzegety B.S. Childsa: wśród uczonych wzrasta konsensus, że za kapłańskim opisem Mieszkania stoi starożytny materiał. Zob. B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), Philadelphia: Westminster Press 1974, 352. Podobne zdanie sformułuje prawie 20 lat później w swej obszernej monografii: *Biblical Theology of the Old and New Testament. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis: Fortress Press 1993, 140.

Rozdział II

Mieszkanie jako budowla

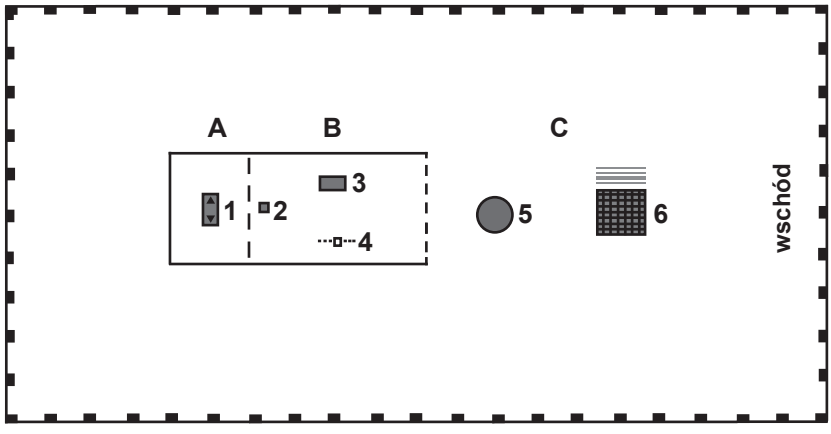
Obecny rozdział będzie miał zasadniczo charakter egzegetyczny. Zanim bowiem zaczniemy zgłębiać stronę teologiczną analizowanego przez nas fragmentu Biblii, musimy wpierw właściwie go odczytać i dobrze zrozumieć. Właściwie i dobrze, to znaczy w taki sposób, jak zamierzył to autor natchniony. Dopiero tak uchwycony i ożywiony tekst zacznie przemawiać swoją wymową teologiczną.

W punkcie 1. i 2. przeanalizuję opis Namiotu oraz Arki. Większą uwagę poświęcę kluczowym terminom całego opowiadania – tym określającym pustynne sanktuarium Jahwe: אֹהֶל מוֹעֵד, מִשְׁכַּן, jak też terminom związanym z Arką: אָרוֹן, עֵדוּת i כַּפֹּרֶת. W dwóch kolejnych punktach (3. i 4.) omówię pozostałe sprzęty Mieszkania: wewnętrzne i zewnętrzne. Podział na sprzęty wewnętrzne i zewnętrzne jest wyraźnie zasugerowany przez samego autora natchnionego i wynika z ustalonych przez niego kręgów świętości Mieszkania[254]. Przy analizie każdego sprzętu zacznę od terminologii, by następnie przejść do analizy opisu przedmiotu i analizy jego funkcji w życiu religijnym według źródła kapłańskiego. Chcę w ten sposób zrozumieć, jakie znaczenie świętym przedmiotom Mieszkania nadaje autor kapłański. Choć opis pustynnego sanktuarium jest w pewnych kwestiach bardzo szczegółowy i daje dość konkretne wyobrażenie, czym było Mieszkanie Jahwe, to jednak w niektórych kwestiach nie jest pozbawiony zagadek. Są rzeczy nie wyjaśnione bezpośrednio z powodu traktowania ich bądź to jako oczywiste, bądź jak kwestie mające być wywnioskowane[255]. Opis przedstawia nagromadzenie pewnych szczegółów z jednej strony, lecz całkowite ominięcie innych z drugiej. Z tego względu trzeba będzie

[254] Zob. np. Wj 40,9-11, gdzie sprzęty wewnątrz Mieszkania (stół, świecznik i ołtarz kadzenia) są potraktowane rozdzielnie z elementami zewnętrznymi Namiotu (ołtarz całopalenia, kadź, dziedziniec).

[255] Np. kształt cherubów, grubość złota na przebłagalnię, stół, grubość desek Mieszkania, z czego mają być lampy świecznika, itp. Z drugiej stron nie jest tak, jak mówi G. Henton Davies (*Tabernacle*, w: IDB, vol. 5, 498-506; tu: 503), że w opisie tym „jest tak wiele niejasności i opuszczeń, że nie było by możliwe odtworzyć Mieszkania P".

sięgnąć do innych źródeł mogących ułatwić zrozumienie i rekonstrukcję tej archaicznej budowli. Podsumowaniem tych badań będzie punkt 5., w którym podejmę kwestię stosunku opisu Mieszkania do innych źródeł biblijnych opisujących świątynię. To z kolei przybliży mnie do odpowiedzi na pytanie o historyczną wartość i zamysł twórczy autora opowiadania.



Rys. 1. Schemat budowli Mieszkania z rozmieszczeniem jego sprzętów:

1. Arka i cheruby
2. Ołtarz kadzenia
3. Stół chlebów pokładnych
4. Świecznik
5. Kadź
6. Ołtarz całopalenia

A. Miejsce Najświętsze
B. Miejsce Święte
C. Dziedziniec

1. Mieszkanie, Namiot Spotkania מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד

W punkcie tym przeanalizuję dwa kluczowe terminy określające święty Namiot (A) oraz sposób ich tłumaczenia w złożeniu (B). Już same terminy powiedzą nam wiele o sposobie rozumienia tej instytucji Izraela przez autora; temat ten rozwinę w dalszych częściach pracy. Następnie (C) przeanalizuję złożoną konstrukcję świętego Namiotu – obraz nakreślony przez źródło kapłańskie.

A. Terminy określające Mieszkanie

Dla określenia pustynnej świątyni autor kapłański używa nie jednej, ale kilku różnych nazw. Dwie najbardziej charakterystyczne i dominujące w opowiadaniu Wj 25-40 to: „Mieszkanie" (*miškān*) i „Namiot Spotkania" (*'ōhel mô'ēd*). Choć nimi zdecydowanie najczęściej posługuje się autor kapłański tu i w całym swym dziele, to nie są one jedynymi. W opowiadaniu znajdziemy też terminy *miqdāš* i *qōdeš*, obydwa określające „miejsce święte".

„Mieszkanie" מִשְׁכָּן (*miškān*) to słowo bardzo zadomowione właśnie w tradycji kapłańskiej. W samym bloku Wj 25-40 pojawia się aż 58 razy, w Lb 1-10 trzydzieści razy, a w całym materiale P 103 razy (na 139 jego występowań w całym Starym Testamencie)[256], Dla ustalenia znaczenia tego terminu trzeba się odwołać do rdzenia *škn*, który jest poświadczony w wielu starożytnych językach semickich[257]. W *qal* oznacza on „zatrzymać się, zabawić, mieszkać"[258]. Może oznaczać mieszkanie w namiocie (np. Rdz 9,27; Sdz 9,11), ale też trwałe mieszkanie (Rdz 35,22; 49,13; passim) nieraz podkreślane przez dodanie wyrażeń

[256] G. Lisowsky, L. Rost, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart: Württembegrische Biblelanstalt 1958, 873-874. Według *Konkordancji Biblijnej do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego* (t. 1-2, oprac. J. Kajfosz, H. Krzysiuk, M. Kwiecień, Warszawa: Vocatio ^{2}1995, 357) słowo *miškān* w Wj 25-40 wraz z odmianami fleksyjnymi zachodzi 59 razy, natomiast według J. Fuersti, *Concordantiae hebraicae atque chaldaicae quobis ad omnia canonis sacri vocabula*, Leipzig: Jonas Verlager 1932, 1141-1142 słowo *miškān* w Wj 25-40 występuje 57 razy.

[257] O. Loretz, *Ugaritisch „skn" – „šknt" und hebräisch „skn" – „sknt"*, ZAW 94 (1982) 123-128; R.M. Good, *The Israelite Royal Steward in the Light of Ugaritic „ 'l bt"*, RB 96 (1979) 580-581.

[258] A.R. Hulst, *škn – wohnen*, w: THAT, Bd. 2, 906.

na wieki lub *z pokolenia na pokolenie* (Ps 37,27.29; Iz 34,17)[259]. W naszym opowiadaniu czasownik *škn* jest używany w opisie relacji Jahwe – Mieszkanie: *I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo spoczywał* (שָׁכַן, *šākan*) *na nim obłok i chwała Jahwe wypełniała Mieszkanie* (Wj 40,35; por. też 2 Sm 7,6; Ps 78,60)[260] oraz w relacji Jahwe – Izrael: *I uczynią Mi święte Mieszkanie, abym mógł zamieszkać* (וְשָׁכַנְתִּי) *pośród was* (Wj 25,8); *I będę mieszkał* (וְשָׁכַנְתִּי)[261] *pośród Izraelitów i będę im Bogiem. I poznają, że Ja, Pan, jestem Bogiem, który wyprowadził was z ziemi egipskiej i mieszkał* (לְשָׁכְנִי)[262] *pośród was, Ja, Pan, wasz Bóg* (Wj 29,45n). Wprost od tego czasownika poprzez dodanie prefiksu (preformatywy rzeczownikowej) מ *mēm* pochodzi termin *miškān*. Owe dodane *mēm* w hebrajskim nadaje często rzeczownikowi odczasownikowemu charakter miejsca[263]; zob. np. ***m**āqôm* (miejsce) od *qûm* (wstać), ***m**iqdāš* (miejsce święte) od *qādaš* (być świętym), ***m**išpāṭ* (miejsce sądu) od *šāpaṭ* (sądzić). Termin *miškān* oznacza więc dosłownie „miejsce zamieszkania", „mieszkanie".

Hebrajczycy (podobnie jak inni starożytni) określali sanktuarium, świątynię Boga jako miejsce wyjątkowe, szczególne (np. מִקְדָּשׁ lub קדשׁ)[264], nie rzadko jednak używali słów bardzo prostych, powszednich, a zarazem wymownych, jak *bêt* (dom)[265] czy właśnie *miškān* (mieszkanie). W znaczeniu świeckim (odnośnie do ludzi) ozna-

[259] T. Brzegowy, *„Miasto Boże" w psalmach*, jw., 37.

[260] *škn* w stosunku do Świątyni, np. Ez 43,7: *Rzekł do mnie: Synu człowieczy, to jest miejsce Tronu Mojego, miejsce podstawy mych stóp, gdzie chcę na wieki mieszkać pośród Izraelitów* (też np. Ez 43,9; Jl 4,17).

[261] O wyjątkowości tego stwierdzenia świadczy tłumaczenie LXX, które dla uniknięcia antropomorfizmu czy zbytniego zbliżenia się Jahwe do ludu, tłumaczy *i będę mieszkał* jako 'επικληθήσομαι, czyli *będę wzywany*.

[262] BT tłumacząc zwrot לְשָׁכְנִי „mieszkał" wprowadza tu niekonsekwencję czasową, gdyż według P Jahwe ma dopiero zamieszkać w Mieszkaniu. Lepsze i bardziej poprawne (uwzględniające owo לְ) wydają się tłumaczenia: „dla zamieszkania", „aby mieszkać", „abym mógł zamieszkać", „w celu zamieszkania" jak czynią przekłady angielskie (np. New Revised Standard Version, The New Jerusalem Bible), francuskie (np. La Bible de Jérusalem, Traduction Oecuménique de la Bible), czy włoskie (La Sacra Biblia Nuova Riveduta).

[263] Lub narzędzia działania, np. *m^enôrāh* (świecznik) od słowa *nēr* (lampa); zob. P. Joüon, *Grammaire de l'hébrew biblique*, Roma: Institut Biblique Pontifical 1923 (Rome ²1947) § 88d.

[264] J. Chmiel, *Rozwój pojęcia sanktuarium*, RBL 37 (1984) 204.

[265] Zob. np. częsty zwrot w odniesieniu do Świątyni Jerozolimskiej: *bêt Jahwe* (np. 1 Krl 6-8) czy *bêt 'Ĕlōhîm* (np. 2 Krn 5,14).

cza najogólniej zamieszkanie, czy to w namiocie (Lb 16,24.27; 24,5; Ez 25,4; Hi 21,28; Iz 54,2) czy w domu (Jr 9,18; 51,30; Hi 18,21)[266]. Jak w świeckim użyciu, tak i w odniesieniu do sanktuarium Jahwe termin *miškān* oznacza mieszkanie w sensie właściwym, trwały pobyt, nie tylko czasowe zabawienie w danym miejscu[267]. Słowo *miškān* określa zamieszkanie Jahwe w sanktuarium na pustyni, tak jak określa stały Jego pobyt w Świątyni Jerozolimskiej, która *de facto* w Starym Testamencie opisywana jest również tym terminem[268]. Słowo to w kontekście obecności Jahwe wskazuje na niezwykłą łaskę okazaną Izraelowi przez Boga, który zamieszkał, zadomowił się pośród ludzi.

P stosuje ten termin najczęściej samodzielnie, czasem jednak dodaje przydawkę: *miškān Jahwe* (7 razy)[269], *miškān ha'ēdût* (5 razy)[270], *miškān 'ōhel mô'ēd* (4 razy)[271]. LXX nie idzie za źródłosłowem hebrajskim i słowo *miškān* oddaje, być może ze względu na podobieństwo brzmieniowe[272], terminami oznaczającymi „namiot": σκηνή (ok. 106 razy) lub σκήνωμα (17 razy); podobnie czyni tłumacz Vg używając słowa *tabernaculum* (namiot, chata).

W źródle kapłańskim termin *miškān* jest ograniczony i zarezerwowany tylko dla świętego Namiotu; podobnie czasownik *škn* w P ograniczony jest do Boga „mieszkającego w namiocie"[273]. Tak więc *miškān*

---

[266] F. Zorell, *Lexicon hebraicum et arameicum Veteris Testamenti*, Roma: Pontificium Institutum Biblicum 1968, 481. Wyjątkowo może też oznaczać grobowiec, jako miejsce zamieszkania (Iz 22,16; Ps 49,12); zob. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. V, ed. D.J.A. Clines, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, 527-531 (tu: 528).

[267] A.R. Hulst, *škn – wohnen*, jw., 907. Inaczej F.M. Cross, *The Priestly Tabernacle*, jw., 67n. Pytania, czy owo „mieszkanie" Jahwe w Namiocie ma charakter stały, czy tymczasowy oraz czy jest uwarunkowane, czy bezwarunkowe, zadamy w trzecim rozdziale pracy, dotyczącym Bożej obecności.

[268] Ps 26,8; 43,3; 46,5; 74,7; 84,2; 132,5.7; 1 Krn 6,33; 2 Krn 29,6; Ez 37,27. Zob. G. Lisowsky, L. Rost, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, jw., 873-874.

[269] Kpł 15,31; 17,4; Lb 16,9; 17,28; 19,13; 31,30.47; por. Joz 22,19.29; 1 Krn 16,39; 21,29; 2 Krn 1,5; Ps 78,28.

[270] Wj 38,21; Lb 1,50.53 x2; 10,11. D. Kellermann (מִשְׁכָּן, w: TWAT, jw., kol. 64) wymienia szóste miejsce występowania tego terminu z przydawką *ha'ēdût* – Lb 16,9 – jednak w zdaniu tym *miškān* ma przydawkę *Jahwe*, a *ha'ēdût* jest inną częścią zdania.

[271] Wj 39,32; 40,2.6.29; zob. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer Verlag 1959, 469.

[272] Była o tym mowa we wstępie.

[273] Bóg nie zamieszkuje/zasiada (*jāšab*) w Namiocie, ale w nim mieszka (*šākan*);

można określić jako *terminus technicus* autora kapłańskiego dla wskazania świętego Namiotu Mojżesza[274]. Źródło kapłańskie używa tego, określonego przez siebie, terminu z predylekcją, szczególnie w stosunku do drugiego, przejętego ze starszych tradycji określenia pustynnego sanktuarium: Namiot Spotkania.

„Namiot Spotkania" אֹהֶל מוֹעֵד (*'ōhel mô'ēd*) w P pojawia się niecałe 130 razy, wcześniej występuje kilka razy w E (zob. poniżej) oraz w innych księgach. Łącznie w TM złożenie to występuje 146 razy (Lb – 56, Kpł – 43, Wj – 34, 2 Krn – 4, 1 Krn – 3, Pwt – 2, Joz – 2, 1 Sm – 2, 1 Krl – 1)[275].

Namiot אֹהֶל (*'ōhel,* a nigdy w tym kontekście סֻכָּה) pochodzi od rdzenia *'hl*, występującego w niemal wszystkich semickich językach[276]. W hebrajskim określa pomieszczenie podróżnych, nomadów, zwłaszcza arabskich plemion pustynnych (zob. Pnp 1,5; Ez 25,4), czy pasterzy oraz żołnierzy zrobione ze skór i tkanin z koziej sierści[277]. Może określać schronienie i zamieszkanie pojedynczych osób (Rdz 9,21; Wj 16,16; Pwt 11,6; Joz 7,21; Dn 11,45 i passim) lub całych grup (Rdz 4,20; Sdz 5,24; Iz 38,12; Jr 35,7; Oz 9,6 i passim); wyłącznie pokoleń izraelskich (Pwt 33,18; Joz 22,4.6; Za 12,7; 1 Krn 5,10 i passim) lub pokoleń i narodów obcych (Rdz 9,27; Jr 49,29; Hi 3,7; Ps 78,51 i passim)[278]. Płachty namiotowe z koziego włosia zwykle były koloru ciemnobrunatnego lub czarnego. Oprócz nich do wyposażenia namiotu należały słupy, drewniane pale wspierające oraz sznury i kołki do jego rozciągania (Sdz 4,21; Iz 33,20; Jr 10,20). Namiot był schronieniem a także stałym mieszkaniem starożytnych.

W Starym Testamencie *'ōhel* określa także sanktuarium Jahwe, czy to na pustyni (Wj 33,7-11; 40,2; Mdr 9,8), czy w innym miejscu (Joz 18,1; 1 Sm 2,22; 1 Krl 2,28-30; 1 Krn 6,48; 9,23; Ps 78,60), czy wresz-

---

zob. F.M. Cross, *The Priestly Tabernacle*, jw., 67.

[274] W ogóle można zauważyć, że źródło kapłańskie używa swych terminów technicznych w specyficzny dla siebie sposób, różny od tego wystepującego w innych miejscach Biblii, zob. J. Brinkman, *The Perception of Space in the Old Testament. An Exploration of the Methodological Problems of Its Investigation, Exemplified by a Study of Exodus 25 to 31*, Kampen: Kok Pharos 1992, 153.

[275] F.I. Andersen, A.D. Forbes, *The Vocabulary of the Old Testament*, Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico 1989, 387. Zob też szczegółowe wykazy w J. Kuschke, *Die Lagevorstellung der priesterschriftlichen Erzählung*, ZAW 63 (1951) 82n.

[276] K. Koch, אֹהֶל, w: TWAT, Bd. 1, kol. 128-141 (tu: 129).

[277] T. Brzegowy, *„Miasto Boże" w psalmach*, jw., 36.

[278] *The Dictionary of Classical Hebrew*, jw., vol. 5, 142-146 (tu: 143).

cie w Jerozolimie (Ps 15,1; 27,5-6; 61,5; 1 Krn 16,1; Syr 24,10)[279]. Łącznie na kartach Starego Testamentu *'ōhel* występuje 340 razy[280], z czego ponad połowa występowań (182 razy) odnosi się do świętego Namiotu poświęconego Jahwe. W tradycji kapłańskiej termin *'ōhel* występuje 140 razy, najczęściej z dopełnieniem *mô'ēd*, samodzielnie zaś 19 razy. LXX oddaje go (podobnie jak *miškān*) terminem σκηνή (blisko 140 razy) lub rzadziej σκήνωμα (44 razy); Vg: *tabernaculum*, rzadziej *tentorium* (oba terminy oznaczają „namiot").

Izraelici wiedzieli, że przodkowie ludzkości oraz ich patriarchowie wiedli życie nomadów, mieszkając wyłącznie w namiotach (Rdz 4,20; 9,27; 12,8; 13,5; 25,27; 26,17.25; 31,25; 33,19; Hbr 11,9). W namiotach też mieszkał cały lud Boży podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej (Wj 13,20, 15,27; 16,16; Lb 2). Okres ten pozostawił po sobie niezatarte piętno w świadomości Izraelitów[281]. Pustynne sanktuarium było namiotem, niezwykle cennym i pracochłonnym, ale niczym więcej. Było wykonane w czasie wędrówki Izraela, ciągłego przemieszczania się, w czasie, gdy wszyscy mieszkali w namiotach, taka więc forma sanktuarium, które można było złożyć i przenieść, jawiła się jako coś naturalnego. Namiot Boży rozbity był w samym centrum obozu Izraela. Otaczały go od strony wschodniej namioty kapłanów, a od pozostałych stron – lewitów. W kolejnych kręgach były rozbite namioty poszczególnych pokoleń izraelskich, także według ustalonej kolejności (Lb 2)[282]. Balaam, prorok moabicki, na widok tak zorganizowanego obozu, wykrzyknął ogarnięty Duchem Bożym: *Jakubie, jakże piękne są twoje namioty, mieszkania twoje, Izraelu!* (Lb 24,5).

Namiot stanie się w religii objawionej symbolem szczególnej obecności Bożej pośród swego ludu: *Albowiem nad wszystkim chwała Jahwe będzie osłoną i namiotem* (Iz 4,5n); *A Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot pomiędzy nami* (J 1,14), a także obrazem Bożej opieki i łaskawości: *Albowiem On przechowa mnie w swym Namiocie w dniu nieszczęścia, ukryje mnie w głębi swego Mieszkania* (Ps 27,5); *Chciałbym zawsze mieszkać w Twoim Namiocie, uciekać się pod cień Twoich*

[279] F. Zorell, *Lexicon hebraicum*, jw., 18; W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, jw., 13.

[280] Według A. Frickenhausa (σκηνή, w: TDNT, vol. 7, 369) 330 razy.

[281] O czym świadczy choćby jedno z trzech najstarszych świąt w Izraelu (obok Pięćdziesiątnicy i Paschy), Święto Namiotów.

[282] Namioty pokolenia Judy zajmują centralne wschodnie miejsce – naprzeciw wejścia do Mieszkania. Szerzej o tym zob. J. Kuschke, *Die Lagevorstellung der priesterschriftlichen Erzählung*, jw., 78-81.

skrzydeł (Ps 61,5). Św. Jan o świętych w Królestwie Niebieskim napisze: *Zasiadający na tronie rozciągnie namiot nad nimi. Nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć… bo paść ich będzie Baranek* (Ap 7,15-17)[283].

Rzeczownik *môʿēd* pochodzi etymologicznie od rdzenia יעד (czasownik *jāʿad*), który w *qal* znaczy „określać, oznaczać, wyznaczyć, ustalić, przeznaczyć, skierować", a w *nifal* „stawić się, spotkać się, zebrać się, wrócić się"[284]. *môʿēd* (*nifal*) określa „czas ustalony spotkania" lub „miejsce ustalone spotkania", a więc „spotkanie, zebranie, zgromadzenie, rada, święto"[285]. Określenie to może oznaczać również spotkanie wspólnoty, ludu wokół sanktuarium – który to sens podsuwa egipska historia Wen-Amona[286], a także ugaryckie *mʿd* w opisach namiotu boga Ela[287]. Namiot Spotkania (*ʾōhel môʿēd*) był więc miejscem umówionego, autentycznego spotkania Mojżesza z Bogiem, ale także spotkania całego ludu lub poszczególnych jego członków i grup z Jahwe. Celem tego spotkania było nawiązanie komunikacji między Bogiem a człowiekiem, Boże objawienie i ludzka odpowiedź. *ʾōhel môʿēd* oznacza więc „Namiot Spotkania Jahwe z Mojżeszem" lub „Namiot Spotkania Jahwe z Izraelem"[288]. W pozakapłańskiej tradycji *ʾōhel môʿēd* przyjmuje także znaczenie miejsca wyroczni, miejsca, gdzie Bóg przekazuje swoje słowa Mojżeszowi (np. E: Wj 33,7-11). W P mamy tego ślad w Wj 34,34.

LXX hebrajski termin *ʾōhel môʿēd* tłumaczy nietypowo, prawie zawsze jako σκηνη τού μαρτυρίου (*skēnē tû martyriû*)[289], za czym idzie

[283] Więcej nt. funkcjonowania, formy, znaczenia i symboliki starożytnych namiotów, zwłaszcza w Biblii, ale i w szerszym kontekście starożytnego Wschodu zob. M.M. Homan, *To Your Tents, O Israel!* (Culture and History of the Ancient Near East 12), Leiden: Brill 2002.

[284] P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa: Vocatio ²1999, 148.

[285] G. Sauer, *jʿd – bestimmen*, w: THAT, Bd. 1, 744.

[286] ANET 29; zob. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 170 i 171, n. 72.

[287] Zob. R.J. Clifford, *The Tent of El and the Israelite Tent of Metting*, CBQ 33 (1971) 221-227. Autor szuka paraleli instytucji Namiotu Spotkania nie jak dotąd w arabskim *qubbah* (tak np. J. Morgenstern, R. de Vaux), ale w kananejskim namiocie boga Ela – na podstawie dwóch jego głównych funkcji: mieszkania dla bóstwa oraz miejsca zgromadzenia, spotkania dla bóstw, a także miejsca zgromadzenia, modlitwy dla ludu.

[288] Węższa część uczonych tłumaczy *ʾōhel môʿēd* jako Namiot Zwołania/Zgromadzenia.

[289] Gr. μαρτύριον jest w LXX najczęściej tłumaczeniem *môʿēd* (250 razy), tłumaczy też *ʿēdût* (40 razy); zob. C. Schneider, μαρτυς, w: TDNT, vol. 4, 474-515 (tu: 482).

Vg tłumacząc *tabernaculum testimonii* (w Księdze Liczb częściej jako *tabernaculum foederis*), czyli Namiot świadectwa. Prawdopodobnie zasugerowane jest to nazwą *'ărôn ha'ēdût* „Arka świadectwa", wskazującą na zawartość Arki: Tablice Prawa. W P raz jest mowa o *miškān ha'ēdût* „Mieszkaniu świadectwa" (w Lb 10,11).

Powiedzieliśmy wyżej, że nazwę *'ōhel mô'ēd* autor kapłański zaczerpnął ze starszej tradycji Pięcioksięgu, elohistycznej (E), opisującej sanktuarium na pustyni właśnie jako *'ōhel mô'ēd* (Wj 33,7-11; Lb 11,16; 12,4-10; Pwt 31,14n). Stara ta tradycja mówiąc o Namiocie Spotkania, umieszcza go *poza obozem* (Wj 33,7), a nie jak pismo kapłańskie, w środku obozu (Lb 2). Według E Mojżesz musiał za każdym razem „wyjść" z obozu, aby się zbliżyć do owego Namiotu, a następnie „wracał" do obozu (Wj 33,11). Odległość ta nie była jednak duża, skoro Izraelici ze swoich namiotów obserwowali Mojżesza, jak wchodził doń (Wj 33,8-10). Być może nastąpiło w P połączenie tradycji o Namiocie ze starą tradycją o Arce, która według tej znajdowała się zawsze *w środku obozu* (Lb 14,44; Joz 7,6; 8,33). M. Haran wnioskuje, że dla Arki w czasie postoju rozbijano w środku obozu specjalny namiot, różny od Namiotu Spotkania[290]. Kolejną różnicą w relacji E i P o Namiocie Spotkania jest sposób obecności w nim Jahwe. E 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 Jahwe rozmawiał z Mojżeszem* (zob. Wj 33,8-10). Widać tu koncepcję czasowego i okolicznościowego objawiania się Boga Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza. Natomiast P wskazuje na stałą obecność Bożą w Namiocie, z którego to powodu preferuje termin *miškān* jako swój tytuł pustynnego sanktuarium: *Obłok bowiem Jahwe za dnia zakrywał Mieszkanie, a w nocy błyszczał jak ogień na oczach całego domu izraelskiego w czasie całej ich wędrówki* (Wj 40,38). Odkąd Bóg zstąpił w obłoku do Mieszkania, na Arkę (Wj 40,34n) – tu pozostaje, a kolejne z Nim spotkania mają miejsce już nie na górze Synaj (Wj 24,15-18), ale w Mieszkaniu (Kpł 1,1).

Mieszkanie, Namiot Spotkania jako izraelskie sanktuarium na pustyni, jest wymieniany również w Nowym Testamencie (gr. σκηνή, w Liście do Hebrajczyków też: 'άγίων) m.in. w Dz 7,44, Hbr 8,5 a szczególnie w Hbr 9,1-7.21. Określenie to oznacza w Nowym Testamencie również Świątynię Jahwe (Mt 23,21; Dz 15,16; Hbr 13,10), a także Mieszkanie niebieskie, wieczne przebywanie Boga i świętych (np. Łk 16,9;

[290] M. Haran, *Temples and Temple Service*, jw., 264n.

J 14,2; Hbr 8,2)[291]. W teologii św. Pawła mieszkaniem jako świątynią Ducha Świętego nazywane jest ciało ludzkie (2 Kor 5,1.4; por. Rz 8,9-11; Ga 4,6)[292].

W naszym opowiadaniu, oprócz tych dwóch terminów: *miškān* i *'ōhel mô'ēd*, spotkamy też sporadycznie na oznaczenie mojżeszowego sanktuarium słowa: *miqdāš* (Wj 25,8)[293] i *qōdeš* (Wj 29,30; 35,19; 36,1.3.4.6). Oba pochodzą od nośnego w hebrajskim czasownika קדשׁ (*qādaš*), który w *qal* oznacza „być świętym, nietykalnym, poświęconym". W swoich formach gramatycznych wskazują na świętość miejsca. Możemy je więc przetłumaczyć jako „to, co święte", „miejsce święte", „świątynia". LXX, idąc za źródłosłowem, oba te terminy tłumaczy kilkoma zbliżonymi do siebie zwrotami: ‘αγίασμα, ‘αγίαστήριον, τών ‘αγίων, τά ‘άγιά, τών ήγιασμένων, natomiast Wulgata zawsze *sanctuarium*.

B. Złożenie *miškān 'ōhel mô'ēd*

Złożenie *miškān 'ōhel mô'ēd* występuje cztery razy w naszym opowiadaniu (w Wj 39,32; 40,2.6.29), w Starym Testamencie jeszcze tylko jeden raz: w 1 Krn 6,17. W BT w tłumaczeniu złożenia albo jeden z członów jest pominięty (Wj 39,32), albo czytamy o *Mieszkaniu wraz z Namiotem Spotkania* (Wj 40,2; podobnie w BP), o Mieszkaniu (*miškān*) jako *wnętrzu* Namiotu Spotkania (Wj 40,6.29); natomiast innym razem o Mieszkaniu wyrażającym całość budowli (Wj 26,1). Jaki jest więc stosunek obu nazw (*miškān* i *'ōhel mô'ēd*) w piśmie kapłańskim?

Sam wyraz *namiot* (*'ōhel*) oznacza w P nakrycie z koziej sierści na Mieszkanie: *Następnie uczynisz nakrycie*[294] *Mieszkania z koziej sierści* (Wj 26,7; por. 26,12). Nakrycie to miało jeszcze dwie zewnętrzne warstwy: *Oprócz tego uczynisz nakrycie na namiot ze skór baranich, barwionych na czerwono, i w końcu nakrycie na wierzch ze skór delfinów* (Wj 26,14). Rekonstrukcja ta zgadza się z obrazem w Wj 39,33n: *I oddali Mojżeszowi Mieszkanie wraz z namiotem i sprzętami, jak… nakry-*

[291] J.A. Bühner, **σκηνή, w:** *Exegetisches Wörterbuch zum Neue Testament*, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, Bd. 1-3, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Verlag W. Kohlhammer 1983, kol. 599-602 (tu: 600).

[292] J.A. Bühner, **σκηνος, w:** *Exegetisches Wörterbuch zum Neue Testament*, jw., kol. 602-603.

[293] Też w Kpł 19,30; 20,3; 21,12 x2; 26,2 – a więc wszystkie w Kodeksie Świętości H.

[294] BT opuszcza tu słowo „namiot" występujące w BHS; trzeba by to przetłumaczyć mniej więcej tak: *Następnie uczynisz nakrycie-namiot Mieszkania z koziej sierści* (lub: *na namiot, który ma okrywać Mieszkanie*).

cia, jedne ze skór baranich barwionych na czerwono, a drugie ze skór delfinów (por. 35,11) oraz w Wj 40,19: *Rozciągnął namiot nad Mieszkaniem, a nad nim przykrycie na namiot, jak Jahwe nakazał Mojżeszowi*.

Natomiast *Namiot Spotkania* (*'ōhel mô'ēd*) nigdzie w P nie oznacza tej zewnętrznej osłony, ale zawsze określa pustynne sanktuarium jako całość, z dziedzińcem lub samą budowlę (zob. np. Wj 27,21; 28,43; 29,4.10.11.30.32.42.44; 30,16.20.26.36; 31,7; 35,21; 38,8[295].30; 40,7.12.22.24.26.30.32.34n; passim: Kpł, Lb). Nazwę tę, jak powiedzieliśmy, autor kapłański zaczerpnął ze starszej tradycji elohistycznej (E), opisującej sanktuarium na pustyni właśnie jako *'ōhel mô'ēd* (Wj 33,7; Lb 11,16; 12,4; Pwt 31,14n), preferując jednak nowy, własny tytuł: *miškān*[296]. Podobnie Mieszkanie (*miškān*) znaczeniem obejmuje pustynne sanktuarium (np. Wj 25,8-9; 26,1; 27,9.19; 30,13.18; 31,11; 35,11.19; 36,1; 38,20; 39,1; 40,17; passim: Wj, Kpł, Lb), całość konstrukcji, związanych z nim sprzętów oraz kultu, a więc ten sam desygnat, co *'ōhel mô'ēd*. Nazwa ta jest charakterystyczna właśnie dla P.

Oba słowa występują więc w kapłańskim opowiadaniu synonimicznie, zamiennie, razem jako hendiadys. Mają delikatnie różne akcenty, ale tę samą denotację: określają pustynne sanktuarium, czasem łącznie z dziedzińcem, a czasem samą budowlę[297]. W tej funkcji synonimicznej mogą występować oddzielnie w jednym zdaniu (Wj 29,30; 40,34.35).

Na synonimiczność obu określeń wskazuje również charakterystyczny paralelizm *miškān – 'ōhel*, który obserwujemy w kilku miejscach Starego Testamentu: *Jakubie, jakże piękne są twoje namioty, mieszkania twoje, Izraelu!* (Lb 24,5); *Rozszerz przestrzeń twego namiotu, rozciągnij płótna twego mieszkania* (Iz 54,2); *Oto przywrócę znowu namioty Jakuba i okażę miłosierdzie nad jego mieszkaniami* (Jr 30,18; także Hi 21,28). Paralelizm ten, co ważniejsze, występuje także w stosunku do sanktuarium Jahwe: *Nie mieszkałem bowiem w domu od dnia, w którym wywiodłem z Egiptu synów Izraela aż do dziś dnia. Przebywałem w namiocie albo w Mieszkaniu* (2 Sm 7,6 = 1 Krn 17,5)[298]; *I porzucił*

[295] BT ma tu tylko „namiot" jednak BHS ma *'ōhel mô'ēd*.

[296] J.E. Steinmueller, *Tent of Meeting*, w: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, ed. W.J. McDonald (Bibl. ed. L.F. Hartman), Washington: Jack Heraty & Associates, Inc. 1981, 1012.

[297] Podobnie M. Haran: „P uses both terms indiscriminately, without intending any difference in meaning" (*Temples and Temple Service*, jw., 272).

[298] Zwrot *b^{e}'ōhel ûb^{e}miškān* przekazuje stary jerozolimski zwrot połączony *waw explicativum*, poświadczony już w tekstach z Ugarit, gdzie oba określenia występują nieraz w paralelizmie dla opisania mieszkania boga; T. Brzegowy, *Prorok Natan i bu-*

mieszkanie w Szilo, namiot, gdzie mieszkał wśród ludzi (Ps 78,60)[299]. Paralelizm ten występuje również w Wj 40, 34-35, gdzie czytamy: *Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Jahwe napełniła Mieszkanie. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo spoczywał na nim obłok i chwała Jahwe wypełniała Mieszkanie*. Bardzo częste w Biblii zestawienie w paralelizmie terminów „obłok" i „chwała" każą widzieć paralelizm synonimiczny również w wyrażeniach: „Mieszkanie" i „Namiot Spotkania".

Autor kapłański, tkwiący głęboko w religijnej tradycji Izraela, paralelizm ten wykorzystał i rozbudował. W. Schmidt[300] przypuszcza, że Stary Testament zaczerpnął te terminy i ich paralelne zestawienie z literatury ugaryckiej, z kultury kananejskiej. W eposie o Kerecie Baal występuje przed bogiem El, który przewodniczy zgromadzeniu bogów, i prosi o błogosławieństwo dla króla Kereta i jego potomstwa. Gdy El spełnił to życzenie, wtedy „bogowie rozchodzą się do swoich namiotów (*ahl*), pokolenie bogów do swoich mieszkań" (*mšknt*)[301]. W eposie o Danelu czytamy, że bóg Kothar wa-Khasis, po obdarowaniu króla Danela, „odszedł do swego namiotu, Hayyin odszedł do swych mieszkań"[302].

Gdy widzimy już, że oba terminy: *miškān* i *'ōhel mô'ēd* są synonimiczne[303], określają w P jedno i to samo sanktuarium, to nietrafne wydaje się tłumaczenie Wj 40,2 i podobnych miejsc przez BT: *postawisz Mieszkanie wraz z Namiotem Spotkania* i przez BP: *masz ustawić*

---

dowa Świątyni, RBL 40 (1987) 16n.

[299] Zob. M. Dahood, *Pairs of parallel words in the Psalter and in Ugaritic*, w: tenże, *Psalms III* (The Anchor Bible 17A), New York: Doubleday & Company, Inc. 1970, 445.

[300] W. Schmidt, *Miškān als Ausdruck jerusalemer Kultsprache*, ZAW 75 (1963) 91-92; zob. też M. Haran, *The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institutions*, Bib 50 (1969) 266, n. 1.

[301] C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, jw., 128, III, 18-19.

[302] C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, jw., *Aqht* V, 31-33.

[303] Tak też. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa: ADAM i Pax 1999, 100-101. Według niego oba pojęcia kładą różne akcenty: *'ōhel mô'ēd* wychodzi od tego, że obecność Pana związana była z namiotem, a *miškān* przyjmuje jako wzór i miarę świątynię jerozolimską (tamże). R.E. Hendrix, dzięki swej analizie terminologicznej, stwierdza, że oba terminy oznaczające to samo sanktuarium, występują w dwóch kontekstach: *miškān* bardziej w kontekście nakazów budowy Mieszkania Jahwe i obecności w nim Boga, natomiast *'ōhel mô'ēd* bardziej, gdy eksponowana jest kultyczna funkcja Namiotu; zob. R.E. Hendrix, *The use of* miškān *and* 'ōhel mô'ēd *in Exodus 25-40*, Andrews University Seminar Studies 30 (1992) 3-13 (por. też tenże, *A Literary Structural Overview of Ex 25-40*, AUSS 30 (1992) 123-138).

Mieszkanie z Namiotem Zjednoczenia, gdyż oba sugerują różność, nietożsamość obu przedmiotów. To tak, jakby złożenie *Jahwe 'ĕlohêha* czy *Jahwe 'ĕlohênû* („Pan, Bóg twój/nasz"), również łączące dwie różne tradycje imion Bożych, tłumaczyć jako „Pan oraz Bóg twój/nasz" czy „Pan z Bogiem twoim/naszym". Podobnie niewłaściwe wydaje się tłumaczenie *lipnê petah miškān 'ōhel mô'ēd* w Wj 40,6 i 40,29 przez BT jako „przed wejściem do wnętrza Namiotu Spotkania", sugerujące, że *miškān* stanowi część „wewnętrzną" (Najświętsze?)[304] Namiotu Spotkania, podczas gdy w materiale kapłańskim *miškān* odnosi się do całości budowli. Zaproponowane przez nas tłumaczenie zwrotu *miškān 'ōhel mô'ēd* jako „Mieszkanie, Namiot Spotkania" – hendiadys określający dwoma pojęciami o delikatnie różnych akcentach jedną złożoną rzeczywistość pustynnego sanktuarium – wydaje się najprostsze i najbardziej odpowiadające myśli autora kapłańskiego[305].

C. Konstrukcja pustynnej świątyni

Aby dowiedzieć się więcej o konstrukcji Namiotu Spotkania musimy sięgnąć do fragmentu Wj 26,1-37 (por. Wj 36,8-38), który zawiera szczegółowy jego opis:

> Uczynisz Mieszkanie z dziesięciu tkanin: uczynisz go z kręconego bisioru, z fioletowej i czerwonej purpury, z karmazynu – z cherubami wykonanymi przez biegłego tkacza. Długość poszczególnej tkaniny winna wynosić dwadzieścia osiem łokci, a szerokość poszczególnej tkaniny cztery łokcie; wszystkie zaś tkaniny winny mieć jednakowe wymiary. Pięć tkanin będzie powiązanych ze sobą – jedna z drugą, podobnie drugie pięć tkanin będzie powiązanych ze sobą jedna z drugą. I przyszyjesz wstążki z fioletowej purpury na brzegach jednej tkaniny, gdzie winna być spięta, i tak też uczynisz na brzegach ostatniej tkaniny, gdzie winna być spięta. Pięćdziesiąt zaś wstążek przyszyjesz do jednej tkaniny i pięćdziesiąt wstążek przyszyjesz do drugiej tkaniny w miejscu, w którym mają być spięte, tak żeby wstążki były przyszyte naprzeciw siebie. Ponadto przyszyjesz pięćdziesiąt złotych kółek i zwiążesz tkaniny przy

[304] O tym, że Mieszkanie nie oznacza w P „Najświętszego", co sugeruje BT (ale też IDB, vol. 4, 498 dla Wj 26,1) świadczy choćby fragment o *zasłonie na wejście do Mieszkania*, gdzie autor ma na myśli zasłonę wejściową do sanktuarium-namiotu (zob. też np. Wj 31,11).

[305] Tak tłumaczy np. La Bible de Jérusalem (BJ), The New Jerusalem Bible (NJB), New International Version (1984), La Sacra Bibblia Nuova Riveduta (1994), San Paolo Edizione (1995); zob. też מִשְׁכָּן, w: *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 5, ed. D.J.A. Clines, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, 529.

pomocy tych kółek, i Mieszkanie będzie stanowić jedną całość.
Następnie uczynisz nakrycie Mieszkania z koziej sierści, a uczynisz je z jedenastu mniejszych nakryć. Długość jednego nakrycia będzie wynosiła trzydzieści łokci, a szerokość jednego nakrycia cztery łokcie, i wszystkie jedenaście nakryć będą miały jednakowe wymiary. Powiążesz ze sobą pięć nakryć osobno, a pozostałe sześć osobno. Jednakże szóste nakrycie, które ma wisieć u wejścia do Mieszkania, złożysz we dwoje. I przyszyjesz pięćdziesiąt wstążek na brzegach jednego nakrycia w miejscu, w którym mają być spięte, i pięćdziesiąt wstążek na brzegach drugiego nakrycia w miejscu, w którym mają być spięte. Ponadto przyszyjesz pięćdziesiąt kółek z brązu i nałożysz kółka na wstążki, i w ten sposób związesz nakrycia Mieszkania ze sobą, że utworzą jedną całość. To zaś, co zbywa z przykryć namiotu, mianowicie połowa przykrycia zbywająca, będzie zwisać na tylnej stronie Mieszkania. Z tego zaś, co zbywa z długości przykryć, będzie zwisać jeden łokieć po obu stronach Mieszkania i tak będzie mu służyło za przykrycie. Oprócz tego uczynisz nakrycie na namiot ze skór baranich, barwionych na czerwono, i w końcu nakrycie na wierzch ze skór delfinów.
Przygotujesz też deski na Mieszkanie z drzewa akacjowego i ustawisz je pionowo. Wysokość desek wynosić będzie dziesięć łokci, a szerokość jednej deski półtora łokcia. Każda deska będzie miała dwa czopy osadzone jeden naprzeciw drugiego: tak zrobisz przy wszystkich deskach Mieszkania. I przygotujesz deski na Mieszkanie: dwadzieścia desek na ścianę południową – po stronie prawej. I czterdzieści podstaw srebrnych sporządzisz, pod każdą deskę dwie podstawy na oba jej czopy. I po drugiej stronie Mieszkania, na ścianę północną, uczynisz dwadzieścia desek. A do nich czterdzieści podstaw srebrnych; po dwie podstawy na każdą deskę. A dla tylnej części Mieszkania sporządzisz sześć desek. Przy narożnikach tylnej ściany Mieszkania postawisz dwie deski. Deski będą przystawały szczelnie do siebie u dołu, a u góry równie szczelnie będą połączone za pomocą jednego pierścienia, i tak będzie także z deskami przy obu innych narożnikach. I tak będzie osiem desek, a podstaw srebrnych szesnaście, dwie podstawy pod każdą deskę. I zrobisz poprzeczki do powiązania desek z drzewa akacjowego, pięć dla desek jednej strony Mieszkania i pięć poprzeczek dla desek drugiej strony Mieszkania, pięć też poprzeczek na tylną, zachodnią ścianę Mieszkania. Poprzeczka umieszczona pośrodku desek przechodzić będzie od końca do końca. Deski pokryjesz złotem, a pierścienie dla osadzania drewnianych wiązań zrobisz ze złota i pokryjesz poprzeczki złotem. Postawisz Mieszkanie według wzoru, który ci ukazałem na górze.
Zrobisz też zasłonę z fioletowej i czerwonej purpury, z karmazynu i z kręconego bisioru, z cherubami wyhaftowanymi przez biegłego tkacza. I zawiesisz ją na czterech słupach z drzewa akacjowego, pokrytych

złotem. Haczyki do zasłony będą ze złota, a cztery podstawy ze srebra. Powiesisz zaś zasłonę na kółkach i umieścisz wewnątrz poza zasłoną Arkę świadectwa, i będzie oddzielała zasłona Miejsce święte od Najświętszego. I położysz przebłagalnię na Arce świadectwa w Miejscu Najświętszym. Umieścisz przed zasłoną stół i naprzeciw stołu po południowej stronie Mieszkania świecznik, stół zaś umieścisz po stronie północnej. Każesz też sporządzić zasłonę przy wejściu do Mieszkania z fioletowej i czerwonej purpury, z karmazynu i kręconego bisioru, wielobarwnie wyszywaną. I zawiesisz też przy wejściu do Mieszkania zasłonę na pięciu słupach z drzewa akacjowego i pokryjesz je złotem, i będą haczyki do niej ze złota. I odlejesz do nich pięć podstaw z brązu.

Spróbujmy przybliżyć sobie ten uszczegółowiony, choć i tak niekompletny opis. Szkielet Mieszkania stanowiła konstrukcja z pionowych desek (*qᵉrāšîm*) poustawianych obok siebie i połączonych ze sobą (w. 15-24, a więc szczelnych), tworząca trzy ściany Mieszkania: *południową*[306]*, zachodnią* (tylną) *i północną* (ww. 18-23). Wynika z tego, że ściana wejściowa, czyli wschodnia nie miała desek, lecz tylko zasłonę z tkaniny. Ściany północna i południowa liczyły po dwadzieścia desek, a ściana tylna osiem (sześć plus dwie narożne – być może węższe). Wysokość każdej deski wynosiła 10 łokci (wszystkie wymiary Mieszkania podawane są w łokciach[307]), a szerokość 1,5 łokcia (w. 16)[308], Mieszkanie miało więc następujące wymiary: podstawa – 30 x 12 łokci, wysokość – 10 łokci. Tworzyło więc prostopadłościan wyznaczony z trzech stron 48 deskami i ukierunkowany na wschód (*zorientowany*)[309].

[306] Ścianę południową autor natchniony określa terminem נֶגְבָּה (*negᵉbbah*) czyli dosł. *ku Negebowi*, tj. ku okolicy znajdującej się na południe od Judei. Ten sposób wyrażania potwierdza, że ostateczne sformułowanie tego tekstu nastąpiło, gdy Izraelici znajdowali się już w Kanaanie.

[307] Łokieć w starożytności był miarą długości (zob. np. 2 Krn 3,3), którą wyznaczała odległość od stawu łokciowego do końca środkowego palca. Starożytny łokieć liczył ok. pół metra (52,5 cm); zob. *Biblia i jej historia. **Stary Testament***, red. E. Galbiati, tłum. K. Stopa, Kraków: WAM oraz Ząbki: Apostolicum 2002; *Arka Przymierza*, w: LB, 42. Chodzi o tzw. łokieć dłuższy/większy/królewski wtedy używany (szczególnie w opisach świątyń). G. Ricciotti przyjmuje jednak (*Dzieje Izraela*, tłum. Z. Rzeszutek, Warszawa: Pax 1956, 214), że używano wtedy tzw. łokcia mniejszego (45 cm).

[308] J. Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 6, 3) dodaje wymiar grubości deski: *cztery palce*.

[309] Szerzej nt. języka rozmiarów, przestrzeni, odległości, podziału tekstu według akcentów i relacji przestrzennych w opisie Mieszkania zob. J. Brinkman, *The Perception of Space in the Old Testament. An Exploration of the Methodological Problems of Its Investigation, Exemplified by a Study of Exodus 25 to 31*, Kampen: Kok Pharos 1992, 180-239.

Kształt prostokątny, obok kwadratowego, jest typowy dla świątyń starożytnych (choć występują oczywiście i inne, bardziej skomplikowane kształty)[310]. Spośród czterech typów starożytnych budowli świątynnych (1. podłużny (*Langbau*): prostokąt z centralnym wejściem na krótszym boku, 2. szeroki (*Breitraum*): prostokąt z centralnym wejściem na dłuższym boku, 3. na złamanej osi (*Knickasche*; *Herdhaus*): prostokąt z bocznym wejściem na dłuższym boku, 4. kwadrat), Mieszkanie – podobnie Świątynia Salomona – reprezentuje jeden z najbardziej powszechnych, typ *Langbau*, charakterystyczny zwłaszcza dla Palestyny epoki brązu. Jest to długa budowla czy to bez podziałów (Sychem, Megiddo), czy podzielona poprzecznie na mniejsze pomieszczenia ułożone jedno za drugim (Lachisz, Betszean) z wejściem na środku osi kierunkowej. Podobnie typowym dla archaicznych świątyń jest zorientowanie Mieszkania na linii wschód-zachód. Wschód – miejsce, gdzie ukazuje się słońce – był dla starożytnych kierunkiem szczególnym, oznaczającym życie, obecność Bożą, w przeciwieństwie do zachodu, krainy ciemności i śmierci. W tę stronę zwracali się na modlitwie, tu kierowała się ich tęsknota za rajem, który – jak wierzono – był na wschodzie (zob. Rdz 2,8; por Mt 2,1; Ap 7,2), w tę stronę orientowano też świątynie i grobowce. W wizji Ezechiela chwała Jahwe również odchodzi ze świątyni w kierunku wschodnim (Ez 10,19; 11,23) i powraca do niej od wschodu (Ez 43,1-2). Biblijne znaczenie wschodu podkreśla np. Orygenes: *Każdy, kto w jakikolwiek sposób przyjmuje na siebie imię Chrystusa, staje się „synem Wschodu". Tak bowiem napisano o Chrystusie: „Oto Mąż a imię Jego – Wschód [słońca] (Za 6,12)*[311].

Deski Mieszkania z drzewa akacjowego były pokryte z obu stron złotą blachą. Na dolnej krawędzi każdej deski osadzone były dwa czopy do umocowania na podstawach ze srebra, utrzymujących deski w pozycji pionowej. Każda deska opierała się na dwóch takich podstawach (ww. 17.25). Deski narożne złączone były za pomocą pierścienia (w. 24), a deski ustawione w rzędzie były połączone i wzmocnione za

[310] Zob. np. G.R.H. Wright, *Świątynie w krainie Kanaan z okresu przed przybyciem Izraelitów*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L. Stefaniak, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1971, 689-709; S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, Gniezno: Gaudentinum 1994, t. 1, 153, 165, 166, 196, 272, passim; M. Ottosson, *Temples and Cult Places in Palestine*, Uppsala: Almqvist & Miksell International 1980 (recenzja: Bib 64 (1983) 127-129).

[311] Zob. Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tłum. S. Kalinowski, Warszawa: ATK 1986, 175.

pomocą poprzeczek z drzewa akacjowego (ww. 26-27), wsuwanych w pierścienie, następnie wiązanych. Deski i poprzeczki były pokryte złotem, a pierścienie całe zrobione ze złota. Na każdą ścianę przeznaczone było pięć poziomych poprzeczek, które biegły wzdłuż zewnętrznej powierzchni[312]. Skoro mowa jest, że środkiem szła jedna poprzeczka na całą długość Namiotu (w. 28), wnioskujemy stąd, że górą i dołem szły po dwie poprzeczki mające długość połowy ściany Mieszkania, łączące się w połowie. Takie ich składanie wynikać mogło z faktu, że na pustyni trudno było znaleźć dłuższe proste kawałki drzewa akacjowego, które jest stosunkowo niskie i bardzo często powykręcane w różne strony[313].

Tak ustawioną konstrukcję Mieszkania nakrywano najpierw tkaninami z kręconego, trójkolorowego bisioru (w. 1), tj. z nici lnianych skręconych w grube płótno namiotowe. W tkaninach Mieszkania dominuje kolor czerwony: fioletowa i czerwona purpura, karmazyn. Purpura (z której wykonywano również frędzle przy szatach: Lb 15,38) uchodziła w starożytności za najpiękniejszą i najwytworniejszą barwę (por. Pnp 3,10; Dn 5,7.16.29; Est 8,15; Prz 31,22; Łk 16,19). Ze ślimaków szkarłatnych (*murex*) uzyskiwano różne jej odmiany i odcienie. Barwiąca materiały purpura jest bardzo trwała i odporna na światło, a nawet jej mieniący się blask przybierał na sile w świetle słonecznym. Jej cena była więc odpowiednio wysoka, tak, że tylko ludzie zamożni mogli nabyć sobie purpurę. Pliniusz Starszy w swej *Historia naturalis* (IX, 39) pisze, że purpura jest barwą *świętą, boską, królewską*. Była symbolem życia, gdyż przypominała kolor życiodajnej krwi. Okrywano nią posągi bogów. Jest prawdopodobne, że Izraelici zabrali ją ze sobą z Egiptu lub nabyli od przejeżdżających karawan[314]. Karmazyn natomiast uzyskiwano z samic czerwców, które żyją na wiecznie zielonych dębach Palestyny. W czerwieni widziano kolor krwi, barwę ognia, a także symbol krwawej ofiary. Jest najbardziej jaskrawa i kłująca w oczy. Malowano nią posągi bożków (por. Mdr 13,14)[315]. W P karmazynowe nitki używane były w rycie oczyszczenia z trądu (Kpł 14,4.49), a popiół z czerwonej krowy jako ofiara za grzech (Lb 19,1-10).

Takich tkanin było dziesięć. Każda z nich stanowiła pas materiału o długości 28 łokci (co wystarczało na pokrycie dłuższej ściany [10],

[312] J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 6, 3.

[313] Więcej na temat tego drzewa powiemy przy omawianiu Arki świadectwa.

[314] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. zbiorowe, Warszawa: Pax 1990, 120-122.

[315] Tamże, 117-120.

dachu [8] i drugiej ściany [10 łokci]) i szerokości 4 łokci (w. 2). Aby ułatwić przenoszenie i przykrywanie Mieszkania, poszczególne części tego nakrycia były wiązane i rozwiązywane. Zwyczajem istniejącym i dziś na Wschodzie, dokonywało się to za pomocą supełków, pętli oraz klamer, sprzączek. Tkaniny Mieszkania były powiązane ze sobą po pięć, a na brzegach pierwszej i ostatniej przyszytych było po 50 wstążek, które przymocowane do złotych kółek łączyły materiał z drewnianą konstrukcją namiotu *tak, że Mieszkanie stanowiło jedną całość* (Wj 36,11-13)[316].

Na te tkaniny nakładano nakrycie, czyli namiot Mieszkania wykonany z koziej sierści (w. 7), jak to jest w zwyczaju dzisiejszych Beduinów, którzy w podobny sposób wykonują namioty z koziej sierści (pasy tkaniny z koziego włosia o szerokości ok. 75 cm są ze sobą łączone w celu wykonania pofałdowanego, wodoszczelnego namiotu)[317]. Namiot uczyniony był z jedenastu mniejszych kawałków, z których każdy miał 30 łokci długości i 4 szerokości (w. 8). Nakrycie to szyte było przez wyspecjalizowane do tego kobiety (Wj 35,26). Większy od nakrycia płóciennego rozmiar namiotu wskazuje, że zachodził on na pierwsze nakrycie tworząc zakładkę (por. w. 9) i zakrywając podstawy desek[318]. Kawałki te były powiązane: osobno pięć i sześć nakryć, z tym, że szóste, stanowiące wejście do Mieszkania było złożone we dwoje (w. 9), co znaczy, że spływało od szczytu namiotu do połowy jego wysokości[319]. Sposób ułożenia tkanin opisują ww. 12-13, jednak trudno ustalić dokładne ich znaczenie. Namiot przypuszczalnie opadał na ziemię po obydwu stronach oraz z tyłu, z przodu natomiast tworząc rodzaj daszku – portyku, czy lambrekinu – krótkiej zasłony. Podobnie jak przy tkaninach z bisioru, 50 wstążek przymocowanych do kółek przywiązywano w taki sposób, że *nakrycia Mieszkania stanowiły jedną całość* (Wj 36,17-18).

---

[316] Więcej szczegółów wyjaśniających odnośnie do materiałów, kształtów, sposobów wiązania podają komentarze żydowskie, zob. חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, jw., 298-310.

[317] Zob. A. Frickenhaus, σκηνή, w: TDNT, vol. 7, 370; S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 247; R.J. Clifford, *Księga Wyjścia*, jw., 93; D.M.G. Stalker, *Exodus*, jw., 235. Tutaj pasy koziej sierści zostały zszyte w duże płachty, większe od tkanin lnianych, które miały chronić.

[318] M. Haran, *Temples and Temple Service*, jw., 151-152.

[319] J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 6, 4. Wydaje się, że słupy podtrzymujące kurtynę wejściową miały, tak jak słupy dziedzińca, 5 łokci. Zatem kurtyna wejściowa zasłaniałaby tylko dolną połowę wschodniej ściany Mieszkania (o wysokości 10 łokci), a górna połowa byłaby zasłonięta przez opisywane drugie nakrycie Mieszkania.

Na to szło jeszcze nakrycie ze skór baranich[320] barwionych na czerwono[321] i na wierzch nakrycie ze skór delfinów[322] (w. 14). Tak więc Mieszkanie miało czterowarstwowe nakrycie: warstwę z materiału (tkanina), z sierści i dwie warstwy ze skóry. Wewnętrzne i najpiękniejsze nakrycie wykonane było przez biegłego tkacza (*hōšēb*) i ozdobione wizerunkami cherubów (w. 1)[323]. Cheruby ozdabiające wnętrze Mieszkania (także Świątyni Jerozolimskiej) nawiązywały do obrazu Jahwe siedzącego na tronie, otoczonego przez zastępy istot niebieskich (Iz 6,2; 1 Krl 22,19)[324]. Zewnętrzne nakrycie ze skór delfinów było prawdopodobnie odciągnięte ukośnie od drewnianej ściany za pomocą kołków i lin, wspominanych incydentalnie (Wj 27,19; 35,18; 38,20.31; Lb 3,26.37; 4,26), aby woda w porze deszczowej mogła dobrze odpływać (por. Sdz 4,21; Iz 33,20; 54,2; Jr 10,20).

Z takiej samej trójkolorowej tkaniny jak na Namiot Spotkania, uczynione były dwie zasłony Mieszkania, a raczej kurtyna-parawan przy wejściu (*māsāk*) i zasłona wewnętrzna przed Miejscem Najświętszym

---

[320] Naturalne materiały, takie jak wełna i skóra, chroniły nie tylko przed zimnem ale i przed goracymi promieniam słońca. Warstwa ta stanowiła doskonały izolator, dzięki któremu w Namiocie panował przyjemny chłód.

[321] Niektórzy egzegeci (np. M. Haran, *Temples and Temple Service*, 152; R. J. Clifford, *The Tent of El*, 93; J.E. Steinmueller, *Tent of Meeting*, 1012) oraz niektóre przekłady BH (np. New Revised Standard Version (RSV 1989), New Living Translation) tłumaczą *m^{e}'admônî* nie jako *czerwonej* [skóry], ale *garbowanej*. Jednak takie przekłady jak New Jerusalem Bible (NJB), The New American Bible, New King James Version (NKJV), New American Standard Version, La Bible de Jérusalem (BJ), Traduction Oecuménique de la Bible (TOB) tłumaczą tak jak BT – *czerwonej*.

[322] *t^{e}hašim* – delfinów?, borsuków?, fok? (KJV: badgers; RV: seals; RSV: goats). חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, ma: "wielobarwnych" (jw., 302). Delfiny występują w Morzu Czerwonym, jednak F.M. Cross (*The Priestly Tabernacle*, jw., 62, n. 22) wywodzi słowo *tahaš* od rdzenia egipskiego oznaczającego „rozciągać skórę". „To by sugerowało – pisze – że tajemnicza skóra *tahaš* oznacza importowaną, specjalnie wykończoną skórę" (tamże).

[323] Tkanina ta musiała być przywieszana od środka, aby była widoczna, gdyż deski Mieszkania poukładane były jedna koło drugiej. Rozwiązaniem alternatywnym mogłoby tu być tłumaczenie *q^{e}rāšîm* nie jako „deski", czy „belki", ale jako „szkielet", „konstrukcja", drewniana „krata", „ramy z listew", jak to sugerują paralele ugaryckie (UT 49,1,7-8; 51,4,24; 129,5 i in., zob. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 172, n. 74) i jak to czynią angielskie przekłady (ang. *framework*). Taką propozycję tłumaczenia wysunął A.R.S. Kennedy, *Tabernacle*, w: DB, vol. 4, 659-661; zob. też R.J. Clifford, *The Tent of El*, jw., 226. Z propozycją Kennedy'iego dyskutuje H. Hatton, *The Projections on the Frames of the Tabernacle*, The Bible Translator 42 (1991) 205-9.

[324] Więcej na ten temat powiemy w rozdziale trzecim pracy.

(*pārōket*)[325]. Kurtyna (*māsāk*) zakrywała wejście do Mieszkania, stanowiła więc brakującą (wschodnią) ścianę bryły Namiotu. Zawieszona była na złotych haczykach na pięciu drewnianych słupach, pokrytych złotem, mających swe podstawy z brązu. Oddzielała dziedziniec od wnętrza Namiotu, stanowiąc parawan wejściowy, poza który wejść mogli tylko kapłani. Zasłona (*pārōket*) znajdowała się wewnątrz Mieszkania dzieląc jego przestrzeń na dwa pomieszczenia: *Święte* (*qōdeš*) i *Najświętsze* lub *Święte Świętych* (*qōdeš haqqodāšîm*). Wsparta tym razem na czterech kolumnach, znajdowała się w dwóch-trzecich długości Namiotu. Głębsze, bardziej wewnętrzne pomieszczenie – zwane *Najświętszym*, w którym znajdowała się tylko Arka – miało 10 łokci długości, a pomieszczenie bliżej wejścia – *Święte*, gdzie był ołtarz kadzenia, stół i menora – miało 20 łokci długości[326]. Zasłona zamykała więc zachodnią część Mieszkania, tworząc sześcian o boku 10 łokci – *qōdeš haqqodāšîm* – do którego wejście, poza jednym wyjątkiem, było absolutnie zabronione. Namioty ludzi także miały zasłonę przedzielającą, ta miała jednak charakter czysto praktyczny: oddzielała część tylną, jako pomieszczenie dla kobiet (por. Rdz 18,1.6.9).

Używany w stosunku do Mieszkania czasownik *postawić* (hebr. קום, np. Wj 26,30; 40,2 itp.) wskazuje na budowę, ustawienie, solidną konstrukcję, strukturę (por. odnośnie do rzeczy kultycznych np. Rdz 12,8; 21,28n)[327]. Dokładne miejsce ustawienia namiotu na dziedzińcu przedstawia komentarz Rasziego (XI-XII w. po Chr.): *Jeżeli podzielilibyśmy dziedziniec na dwie części, jego zachodnia część miałaby wymiary 50 na 50 amot* [łokci – MM]. *Wejście do Miszkanu znajdowało się tam, gdzie przebiegałaby granica pomiędzy jedną a drugą częścią dziedzińca. W związku z tym, że namiot Miszkanu miał wymiary 30 na 10 amot, było odpowiednio po dwadzieścia amot otwartej przestrzeni po jego zachodniej, południowej i północnej stronie*[328]. Materiały na tę niezwykłą budowlę zebrane zostały z ofiar ludu: *Macie zaś przy-*

[325] BT oba terminy tłumaczy jako „zasłona", podczas gdy autor kapłański wyraźnie odróżnia oba przedmioty, co do terminu i ich ważności (Wj 26,31-37 oraz Wj 40,3.21 – Wj 40,5.28). Więcej nt. zasłony i kotary powiemy przy okazji omawiania sprzętów wewnętrznych Mieszkania.

[326] Sam tekst nie podaje tych wymiarów, jednak wyraźne podobieństwo konstrukcyjne Mieszkania i Świątyni Jerozolimskiej sprawia, że taki podział Mieszkania jest przyjmowany przez egzegetów powszechnie, nawet bez świadomości nieobecności tych danych w materiale kapłańskim.

[327] W. Grundmann, ‘ίστημι, w: TDNT, vol. 7, 636-653 (tu: 641).

[328] חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, jw., 314.

gotować dla Mnie jako daninę: złoto, srebro i brąz, purpurę fioletową i czerwoną, karmazyn, bisior i sierść kozią; baranie skóry barwione na czerwono i skóry z delfinów oraz drzewo akacjowe...(Wj 25,3-5; por. 35,5-29). Izrael owe materiały mógł mieć najprawdopodobniej z Egiptu; por. Wj 12,35[329]. Bardzo ciekawy i zapewne nieprzypadkowy jest różny dobór materiałów dla poszczególnych części Mieszkania, wyznaczający trzy strefy świętości Namiotu Spotkania[330].

2. Arka świadectwa אֲרוֹן הָעֵדוּת

Określenie *Arka świadectwa*, jak zobaczymy to poniżej, jest charakterystyczne właśnie dla szkoły kapłańskiej, która – tam, gdzie inne tradycje mówią o „przymierzu" (*b^{e}rît*) – mówi właśnie o „świadectwie" (*'ēdût*). W punkcie tym omówię wpierw samą Arkę (A); następnie jej zawartość (B); z kolei przedstawię przedmioty towarzyszące Arce w P: przebłagalnię, cheruby i zasłonę wewnętrzną (C).

A. Arka

Arka אֲרוֹן (*'ărôn*, LXX: *kibōtos*) jest rzeczownikiem pochodzenia zachodnio-semickiego, a oznacza skrzynię, pudło, kufer, szafę, rzadziej sarkofag. Lingwistyczne użycie tego rzeczownika, zarówno w Starym Testamencie (gdzie pojawia się około 200 razy) jak i poza nim, wskazuje na przedmiot użytku codziennego, ale w znakomitej większości jego występowania w Biblii oznacza izraelski obiekt kultyczny[331]. Tylko dwa razy spotykamy to słowo w Biblii w innym znaczeniu: w Rdz 50,26, gdzie oznacza trumnę, sarkofag oraz w 2 Krl 12,10n (= 2 Krn 24,8.10-11), gdzie występuje jako skrzynia na pieniądze[332]. Wszędzie indziej oznacza świętą, kultyczną skrzynię Jahwe. Można więc powiedzieć, że hbr. *'ărôn* stało się *terminus technicus* izraelskiego obiektu kultu. Nasz wyraz „arka" jest właściwie spolszczonym wyrazem łaciń-

[329] J. Scharbert, *Exodus* (Die Neue Echter Bibel, Altes Testament 2), ed. J.G. Plöger; J. Schreiner, Würzburg: Echter Verlag 1989, 101n. Więcej na ten temat powiemy poniżej, w punkcie poświęconym historycznej wartości opowiadania.

[330] Szerzej na ten temat powiemy w rozdziale trzecim pracy.

[331] H.J. Zobel, אֲרוֹן, w: TWAT, Bd. 1, kol. 391-392.

[332] W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer Verlag 1959, 64.

skim *arca*, którym św. Hieronim w Wulgacie oddał termin hebrajski oznaczający „skrzynię".

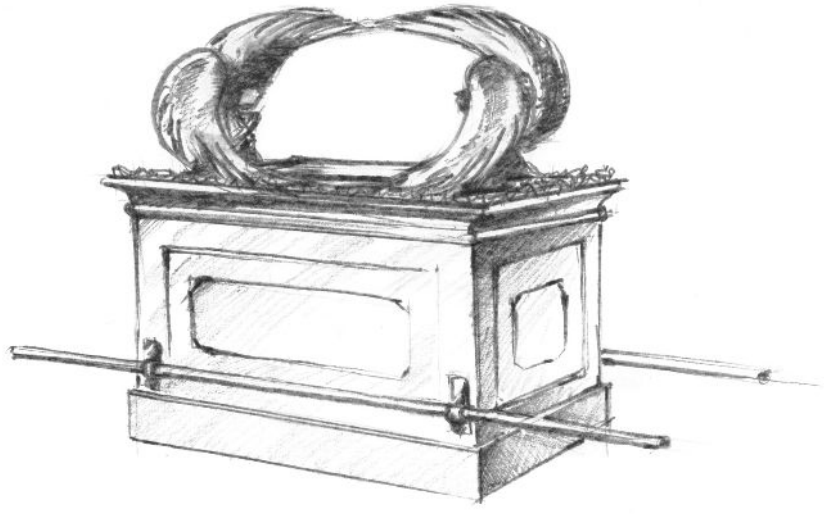
W Biblii termin występuje przeważnie z przydawką, jako *skrzynia Jahwe* (35 razy), *skrzynia przymierza Jahwe* (33 razy), *skrzynia Boża* (31 razy), *skrzynia świadectwa* (13 razy), *skrzynia przymierza* (6 razy), lub rzadziej z przydawką dopełnieniową, jako *skrzynia przymierza Bożego*, *Boga Izraela*, *Adonai*, *mocy Bożej*, *święta*[333]. Samo pojęcie *'ărôn* nawiązuje do funkcji pojemnika, kontenera, jaką ma arka, zaś przydawki nadają tej funkcji charakter wybitnie religijny. Różne te określenia Arki nawiązują do różnych szkół, tradycji w starożytnym Izraelu. Jakkolwiek *Arka przymierza* i *Arka świadectwa* oznaczają w istocie to samo[334]. *Arka świadectwa* (*'ărôn ha'ēdût*) jest terminem charakterystycznym wyłącznie dla dokumentu kapłańskiego. Autor kapłański informuje nas, dlaczego takie określenie Arki: *Następnie wziął świadectwo i położył je w Arce* (Wj 40,20 i in.). W Arce znajdowało się świadectwo, czyli tablice Dekalogu (zob. poniżej). Szczegółowy opis Arki znajdujemy we fragmencie Wj 25,10-16 (por. Wj 37,1-5):

> I uczynią Arkę z drzewa akacjowego, jej długość będzie wynosiła dwa i pół łokcia, jej wysokość – półtora łokcia i jej szerokość półtora łokcia. I pokryjesz ją szczerym złotem wewnątrz i zewnątrz, i uczynisz na niej dokoła złote wieńce. Odlejesz do niej cztery pierścienie ze złota i przymocujesz je do czterech jej boków: dwa pierścienie do jednego jej boku i dwa pierścienie do drugiego jej boku[335]. Rozkażesz zrobić drążki z drzewa akacjowego i pokryjesz je złotem. I włożysz drążki te do pierścieni po obu bokach Arki, by można było ją przenosić. Drążki pozostaną w pierścieniach Arki i nie będą z nich wyjmowane. I włożysz do Arki świadectwo, które dam tobie.

[333] A. Jankowski, *Arka Przymierza*, w: PEB, t. 1, 101.

[334] Być może w rozumieniu P przymierze nie było związane z Arką, ponieważ została ona prawdopodobnie zniszczona w 587 r. przed Chr., lub zaginęła, zaś przymierze pozostawało wieczne. Tak R.E. Murphy, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, Kraków: WAM 2003, 81.

[335] TM jest tu niekonsekwentny, gdyż najpierw mówi o przymocowaniu pierścieni *do czterech boków*, a następnie *do jednego* i *do drugiego boku*, czyli do dwóch boków.



Rys. 2. Arka świadectwa i cheruby

Już umieszczenie opisu Arki na początku rozległego opowiadania o Mieszkaniu wskazuje, że była ona dla autora czymś bardzo ważnym. Dowiadujemy się następnie, że Arka (z nieodłączną w P przebłagalnią) była jedynym sprzętem umieszczonym w Miejscu Najświętszym Mieszkania, centrum nie tylko świętego Namiotu, ale i całego obozu Izraela (Lb 2). Wynika z tego, że to z jej powodu miała być stworzona cała misterna i „kapiąca złotem" instytucja, jaką jest Namiot Spotkania na pustyni. Skąd takie znaczenie Arki, wyjaśnia sam autor kapłański – Arka jest manifestacją i miejscem obecności Jahwe:

> Umieścisz przebłagalnię na wierzchu Arki, w Arce zaś złożysz Świadectwo, które dam tobie. Tam będę się spotykał z tobą i sponad przebłagalni i z pośrodka cherubów, które są ponad Arką świadectwa, będę z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom (Wj 25,17-22).

Spójrzmy teraz bliżej na sam opis tego przedmiotu. Liczba mnoga *uczynią* (w. 10) gramatycznie stanowi wyjątek, gdyż cały blok poleceń (Wj 25-31) używa 2. os. l. poj. (np. *uczynisz*) jako formy nakazowej. Być może *uczynią* wskazuje, że Bóg chce, aby cały Izrael (a nie tyl-

ko Mojżesz i Besaleel, kierownik robót) miał udział w zbudowaniu Arki. Udział większości ograniczył się zapewne do złożenia darów (Wj 35,4-29).

Sama Arka uczyniona była z drewna akacjowego. Akacja (hbr. *šittā*) to drzewo wielokrotnie (bo 24 razy) wspominane w opisie budowy Mieszkania[336]. Nie jest to znana nam w Polsce z widzenia *Robinia pseudoaccacia*, ale *Acacia radiana* – gatunek akacji kolczastej, pospolitej na pustyni. Drugim gatunkiem akacji występującym na pustyni, na obszarze wędrówki Izraela, jest *Acacia tortillis*, podobna do pierwszej tak znacznie, że ich rozróżnienie jest trudne. Akacja ma charakterystyczną parasolowatą koronę, kwiaty są drobne o kulistych główkach. Drzewo to dobrze znosi wysoką temperaturę i jest bardzo odporne na suszę. Ze względu na swą lekkość, twardość oraz niepodleganie zepsuciu było dobrym materiałem budowlanym, bardzo trwałym budulcem. Tą cechę drzewa oddaje tłumaczenie LXX, gdzie akacja jest określana jako drzewo nieulegające zepsuciu, gniciu (xulˆa aṣhpta); J. Flawiusz nazywa je niezniszczalnym[337]. Akacja, zarówno dla Egipcjan, Hebrajczyków, jak i chrześcijan oznacza nieśmiertelność.

Fakt budowy Arki oraz innych sprzętów Mieszkania przy wykorzystaniu tego właśnie gatunku drzewa – a nie szlachetnego drzewa cedrowego – wskazywałby być może na starożytne źródło opisu, gdyż to właśnie na terenie Egiptu, a szczególnie na Półwyspie Synajskim obficie rośnie akacja[338]. O tym, że drzewa akacji tam nie brakowało świadczy fakt, że w starożytności eksportowano stąd akację do Babilonii. Tymczasem na gruncie palestyńskim drzewo to należy do rzadkości. Poza tym akacja była jedynym drzewem występującym powszechnie w tamtym pustynnym środowisku, jedynym źródłem drewna na pustyni wokół Morza Czerwonego. Egipcjanie używali drewna akacjowego do budowy okrętów, wyrobu mebli i posągów[339]. Stąd mogli Hebraj-

[336] Wj 25,10.13.28; 26,6.15.26.32.37; 27,1; 30,1.5; 35,7.24; 36,20.31.36; 37,1.4.10.14.15.25.28; 38,1.6.

[337] J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 6, 8.

[338] Zob. np. miejscowość – obóz Izraelitów na pustyni synajskiej: Szittim / Abel-Szittim (akacja – *šittā*) (Lb 25,1; 33,49; Joz 2,1; 3,1; Mi 6,5); por. też łacińską nazwę drzewa: *Mimosa Nilotica Linu* (od „Nil").

[339] B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii, symbolika*, Kraków: WAM 2003, 86-88; J. Pick, *Fauna i flora w Biblii*, w: Studia Pelplińskie XXVIII, Pelplin: Bernardinum 1999, 427-438; tenże, *W świecie Biblii – flora. Leksykon roślin w Biblii*, Pelplin: Bernardinum 1998, 20-21; L. Stefaniak, *Akacja*, w: PEB, t. I, 28; *Encyklopedia Biblii*, red. P. Alexander, red. wyd. polskiego R. Frączek,

czycy wynieść wiedzę i umiejętność wykorzystywania akacji. Jest zatem wysoce prawdopodobne, że drzewo to dostarczyło materiału do budowy Arki i samego Mieszkania. Z drewna akacjowego wykonane były również stół chlebów, ołtarz ofiar i ołtarz kadzenia oraz drążki. Trudność znalezienia odpowiedniego materiału (prostych kawałków drzewa) polegała na tym, że akacja jest drzewem stosunkowo niskim (osiąga maksymalnie 5-8 m) oraz często pochylonym i powyginanym w różne strony. Drewno akacjowe miało być przyniesione przez Izraelitów, pośród innych materiałów, jako danina (Wj 25,5). Oprócz akacji także złoto i inne materiały do budowy Arki zebrane zostały z ofiar ludu (Wj 35,4-29).

Następnie podane są wymiary Arki w łokciach: 2,5 x 1,5 x 1,5 wskazujące na jej prostokątny kształt. Arka była obustronnie (wewnątrz i zewnątrz) pozłacana. Były to złote płyty, którymi obita była drewniana konstrukcja Arki. Od góry zaś była otwarta. Dookoła miała *złote wieńce* – ornament górnej części Arki (inni: boczny panel, ramka) ze złota w kształcie girlandy[340] lub figur geometrycznych[341]. Komentarze żydowskie podają, że ornament ten był w formie korony, która wieńczyła skrzynię, wystając lekko ponad pokrywę Arki – przebłagalnię[342].

Cztery pierścienie przymocowane do czterech krawędzi Arki służyły do umieszczania w nich drążków w celach transportowych. Arka była sprzętem przenośnym, transportowanym za pomocą stale przytwierdzonych do niej drążków (Wj 25,15). Dwa drążki, podobnie jak sama Arka, uczynione były z drzewa akacjowego i pokryte złotem (Wj 25,13). Ponieważ pierścienie były umocowane w dolnej części skrzyni, Arka podczas przenoszenia znajdowała się wyraźnie wyżej od tragarzy, którzy drążki mieli wsparte na ramionach[343]. Transport w czasie wędrówki przez pustynię odbywał się zgodnie z rytualnymi przepisami:

> Kiedy będzie się zwijać obóz, wejdzie Aaron z synami. Zdejmą oni zasłonę okrywającą i owiną nią Arkę Świadectwa. Następnie położą

tłum. D. Ściepuro, Warszawa: Świat Książki 1997, 123. L. Möller, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, Warszawa: Muza 2002, 281.

[340] M. Noth, *Das Zweite Buch Mose. Exodus* (Das Alte Testament Deutsch 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 165n; G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, jw., 214.

[341] M. Peter, *Arka Przymierza*, w: EK, t. 1, kol. 922.

[342] חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, jw., 286.

[343] Komentarze rabinów nie są zgodne, czy pierścienie były przymocowane przy górnych, czy przy dolnych rogach Arki: zob. חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, jw., 286.

> pokrowiec ze skóry delfinów, a na tym rozciągną tkaninę całą z fioletowej purpury, wreszcie założą drążki (Lb 4,5-6).

Funkcję tę mieli pełnić wyłącznie lewici (Lb 1,50-51), co potwierdza dokument deuteronomiczny (D): *W tym czasie wybrał Jahwe pokolenie Lewiego do noszenia Arki Przymierza Jahwe* (Pwt 10,8, por. też Pwt 31,9.25), a dokładnie ród Kehatytów, szczególnie wyróżniony pośród lewitów właśnie z powodu *troski o rzeczy najświętsze*: *Przy zwijaniu obozu, gdy Aaron i synowie jego skończą okrywać przedmioty święte i wszystkie przynależne do nich sprzęty, wtedy przystąpią Kehatyci, aby je ponieść* (Lb 4,4.15-19, por też Lb 3,29-31). Odnośnie do transportu Arki i innych przedmiotów świętych Kehatyci otrzymują takie jeszcze polecenie: (…) *wtedy przystąpią Kehatyci, aby je ponieść. Nie wolno im jednak przedmiotów świętych dotykać; w przeciwnym razie umrą* (Lb 4,15). Dotknięcie świętych przedmiotów, a zwłaszcza Arki, podczas transportu przez osoby nie powołane do tego, według słów nakazu Bożego kończyło się śmiercią (por. 2 Sm 6,6n) Długość drążków (20 łokci!; Arka, przypomnijmy: 2,5 x 1,5 łokcia) mała zapewne zapobiec zetknięciu się tragarzy z tym przedmiotem kultu. Co więcej, samo zbliżenie się do Mieszkania lub popatrzenie na rzeczy święte było obwarowane tą samą sankcją (Lb 1,51; 4,20). Arka wraz z namiotem, paralelnie do innych przenośnych świątyń na starożytnym Bliskim Wschodzie, stanowiła przenośne sanktuarium aż do czasu poświęcenia Świątyni Salomona, gdzie spoczęła na stałe.

Podobny, lecz nieco mniej szczegółowy jak u autora kapłańskiego, opis Arki znajdujemy w dokumencie deuteronomicznym:

> Uczyń też arkę z drzewa. Napiszę na tablicach przykazania, które były na pierwszych tablicach – stłuczonych przez ciebie – i włożysz je do arki. Uczyniłem arkę z drzewa akacjowego, wyciosałem dwie kamienne tablice, podobne do pierwszych, i wstąpiłem na górę, mając w rękach obie tablice. A On napisał na tablicach pismem, jak poprzednio, Dziesięć Przykazań, które Pan do was wyrzekł na górze spośród ognia w dniu zgromadzenia, i dał mi je Pan. Odwróciłem się i zszedłem z góry, by złożyć tablice w arce, którą uczyniłem, i tam pozostały, jak mi Pan rozkazał (Pwt 10,1-5).

Opis potwierdza dane P o materiale, z którego uczyniona była Arka i o jej zawartości, skupia się wyraźnie na tablicach Dziesięciorga Przykazań.

B. Świadectwo

W Arce według źródła kapłańskiego znajdowało się עֵדוּת (*ʻēdût*) *świadectwo*. Świadectwo według autora kapłańskiego było owocem spotkania Mojżesza z Bogiem na górze Synaj: *Gdy zaś Mojżesz wstąpił na górę, obłok ją zakrył (...). I pozostał Mojżesz na górze przez czterdzieści dni i przez czterdzieści nocy* (Wj 24,15.18). *Gdy* [Bóg] *skończył rozmawiać z Mojżeszem na górze Synaj, dał mu dwie tablice świadectwa* (Wj 31,18)[344]. Jest to kapłańska wersja teofanii na Synaju. P do starszych tradycji biblijnych opisujących przymierze zawarte u stóp góry Bożej dodaje własną narrację o wydarzeniach spod Synaju w całości skupioną na przepisach kultycznych. Lapidarnie rzecz ujmując: dla autora kapłańskiego Synaj – to Mieszkanie i kult. I. Knohl słusznie stwierdza, że autor kapłański termin *bᵉrît* (przymierze) zarezerwował dla religii przedmojżeszowej, natomiast dla religii Mojżesza (dla Synaju) stosuje właśnie termin *ʻēdût*, np. Wj 16,34; 25,16[345]. I rzeczywiście, można by sądzić, że P, jak inne tradycje Pięcioksięgu, również będzie mówić o zawartym na Synaju *bᵉrît*. Jednak w tekstach P dotyczących Wyjścia nigdzie nie pojawia się wyrażenie *bᵉrît*. Tradycja kapłańska zna natomiast dwa wcześniejsze przymierza: pierwsze – zawarte z Noem (Rdz 9), gdzie termin *bᵉrît* pojawia się siedem razy (!) oraz drugie – zawarte z Abrahamem (Rdz 17), gdzie *bᵉrît* powtarza się trzynaście razy[346]. Natomiast teksty P związane z Exodusem mówią o *ʻēdût*, które w tym kontekście również oznacza przymierze-prawo. Wydaje się, że dla tradycji kapłańskiej zasadniczym przymierzem (*bᵉrît*) było to z Abrahamem, natomiast Synaj widziany jest tu jako miejsce powstania oraz czas rozpoczęcia właściwego kultu izraelskiego. Autor kapłański wskazuje, że cały kult izraelski, opisany tak szeroko w Wj 25 – Lb 10, pochodzi właśnie z Synaju i po to Bóg wyprowadził Izraela z niewoli. Kult ten rozumiany jest tu nie tylko jako służba w określone dni i czasy, ale jako nieustanna, zintegrowana postawa uwielbienia Jahwe przez cały lud Izraela. Ta ustalona na Synaju *leitourgia* wprowadzała lud Boży w ściślejszą jeszcze niż samo przymierze, relację zbawczą

[344] C. Houtman, *Der „Tatian" des Pentateuch. Einheit und Kohärenz in Exodus 19-40*, EThL 76 (2000) 389n.

[345] I. Knohl, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis: Fortress 1995, 137-147, z bibliogr.

[346] G. Lisowski, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament,* jw., 283-285.

z Bogiem[347]. Choć wizja przymierza synajskiego różni się od opisów innych tradycji Pięcioksięgu, to dzieli z nimi podstawową wiarę, że na Synaju Izrael otrzymał poprzez Boże objawienie przykazania, które stały się podstawą jego życia[348].

Aby wskazać to, sobie właściwe, znaczenie Synaju, autor kapłański używa właśnie terminu עֵדוּת (*ʿēdût*). Słowo pochodzi od rdzenia עוד, który jako czasownik w *hifil* oznacza „nakazać, zakazać, napomnieć, przyrzec, ostrzec, zaświadczyć, powołać na świadka". W Starym Testamencie עֵדוּת oznacza 1. zgromadzenie, społeczność, zwołanie, mnogość, ale też 2. świadka, świadectwo, przykazanie, prawo[349]. W tłumaczeniach słusznie stosuje się termin „świadectwo", gdyż owo עֵדוּת odnosi się do Tablic Prawa Bożego, jako świadectwa Jego świętej woli, świadectwa pomiędzy Bogiem, a Jego ludem[350]. P mówi o *Arce świadectwa* (jw.), o *Tablicach świadectwa* (Wj 31,18; 34,29), przydawkę tę otrzymuje też całe pustynne sanktuarium: *Mieszkanie świadectwa* (Lb 10,11)[351].

---

[347] Dla P każde przymierze stanowiło etap rozwojowy, zmierzający do przymierza synajskiego. P wykazuje odmienną od starszych tradycji koncepcję przymierza. Nie oznacza tu ono dwustronnego kontraktu: nie jest przymierzem, lecz postanowieniem, decyzją Boga dla dobra człowieka. Bóg przez przymierze nakłada sobie pewne ograniczenia (takim jest zamieszkanie w Namiocie). Szerzej zob. M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, RBL 25 (1972) 145-155; D.J. McCarthy, *bᵉrît in Old Testament History and Theology*, Bib 53 (1972) 110-121; E. Kutsch, *Berit in der P*, ZThK 71 (1974) 361-388; J. Kudasiewicz, *Historia i teologia przymierza*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. I, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin: RW KUL 1975, 121-165; M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu*, RTK 32 (1985) 7-18; tegoż, *Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej*, RTK 33 (1986) 5-21; tegoż, *Przymierze z Noem (Rdz 9,1-17)*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 12 (1987) 99-110; H. Witczyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, TST 13 (1994) 245-262; B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, RBL 48 (1995) 1-17.

[348] E. Lohse, Σινά,w: TDNT, vol. 7, 282.

[349] C. van Leeuven, *ʿēd – Zeuge*, w: THAT, Bd. 2, kol. 217n; P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa: Vocatio ²1999, 253.

[350] J. Scharbert, *Exodus*, jw., 103; D.R. Edwards, *Świadectwo*, w: EB, tłum. A. Gocłowska, 1205; A. Jankowski, *Arka Przymierza*, jw., 101. Inaczej C. Schneider, μαρτυς, w: TDNT, vol. 4, 474-515 (tu: 485n), dla którego עֵדוּת (μαρτύριον) nie wskazuje na tablice, ale na fakt, że tu ma miejsce poświadczenie Boga przez nakazy dane Mojżeszowi, μαρτύριον ma tu znaczenie objawienia Bożych przykazań. Szerszą dyskusją nad terminem עדות zob. S. Yeivin, *ʿĒdūth*, IEJ 24 (1974) 17-20, który jednak skupia się na użyciu tego słowa w 2 Krl 11,12, oznaczającym tam królewską ozdobę głowy; też G. Henton Davies, *Ark of the Convenant*, w: IDB, vol. I, 222-226; S. Łach, *Przepisy kultowe w Liście do Hebrajczyków a w Pięcioksięgu*, RTK 4 (1957) 84-85.

[351] Św. Jan w Apokalipsie, widząc tak jak Mojżesz niebiański Przybytek, używa

Tablice Dekalogu – świadectwo przymierza – umieszczone zostały w Arce, o czym informuje tekst Wj 40: *Następnie wziął świadectwo i położył je w Arce* (w. 20). Ujęcie to przypomina starowschodnią praktykę traktatową, gdzie obok przysięgi kontrahentów spisywano odpowiedni dokument, który składano następnie w specjalnej skrzyni i umieszczano u stóp bóstwa, na świadectwo zawartego przymierza[352]. Według autora kapłańskiego Arka zawierała tylko Tablice świadectwa, stąd jej specyficzne określenie: Arka świadectwa. Autor Listu do Hebrajczyków mówi jednak, że oprócz Tablic Przymierza w Arce *znajdowało się naczynie złote z manną i laska Aarona, która zakwitła* (Hbr 9,4). W rozwiązaniu tej nieścisłości pomocne będą dwa teksty – z Księgi Wyjścia i z Księgi Liczb: *Mojżesz rzekł do Aarona: „Weź naczynie i napełnij je omerem manny, i złóż ją przed Jahwe, aby przechować ją dla waszych późniejszych pokoleń"* (Wj 16,33; por. Wj 25,16); *Jahwe rzekł do Mojżesza: „Połóż laskę Aarona przed [Arką] świadectwa, by się przechowała jako znak przeciw zbuntowanym* (Lb 17,25). Oba teksty mówią, owszem, o tych przedmiotach w kontekście Arki, ale umieszczają naczynie z manną i laskę *przed* Arką, a nie *w* niej. Wyrażenie bowiem *przed Jahwe* oznacza w tym kontekście (jest tak zresztą nie tylko u autora kapłańskiego, lecz i u innych autorów biblijnych) „przed Arką"[353]. Zawartość Arki według Hbr próbowano wyjaśniać także tym, że przyimek z zaimkiem względnym *en he* nie oznacza „w której", ale „przy której", przez co autor Hbr chciał zaznaczyć, że w Miejscu Najświętszym były przechowywane takie przedmioty[354]. Odmienność danych opisu Mieszkania i Arki w Liście do Hebrajczyków widać w przekazie, że w Miejscu Najświętszym, oprócz Arki, znajduje się również ołtarz kadzenia (Hbr 9,3n), o czym ani razu nie wspomina Stary Testament. Opis ten, choć wzorowany na tekstach Pięcioksięgu, odzwierciedla późniejszą tradycję żydowską. Nieścisłości owe nie będą dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę inny, niż przedstawienie kultu, cel

terminologii P nazywając go właśnie *Przybytkiem świadectwa* (Ap 15,5; tak samo Dz 7,44).

[352] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 175.

[353] T. Brzegowy, *Miasto Boże*, jw., 106; J.R. Porter, *Arka*, w: EB, 61. Arka była tak mocną manifestacją obecności Boga, że właściwie utożsamiano ją z Jahwe, np.: *Gdy Arka wyruszała, mówił Mojżesz: «Podnieś się, o Panie, i niech się rozproszą nieprzyjaciele Twoi; a ci, którzy Cię nienawidzą, niechaj uciekną przed Tobą». A gdy się zatrzymywała, mówił: «Wróć się, o Panie, do mnóstwa izraelskich zastępów* (Lb 10,35n (J)).

[354] S. Łach, *Przepisy kultowe*, jw., 86.

przyświecający autorowi Listu do Hebrajczyków[355]. Kapłańską relację o zawartości Arki potwierdza dokument deuteronomiczny, cytowany wyżej (Pwt 10,1-5), a bezpośrednio stwierdza to Deuteronomista (1 Krl 8,9 = 2 Krn 5,10): *W Arce nie było nic, oprócz dwóch kamiennych tablic, które Mojżesz tam złożył pod Horebem, tablic Przymierza*. Dtr dodatkowo umieszcza obok Arki *Księgę Prawa* spisaną przez Mojżesza (Pwt 31,24-26). Laska i manna znajdowały się więc najpewniej obok Arki[356].

C. Przebłagalnia, cheruby i zasłona

Z Arką w przekazie kapłańskim związana była w sposób nieodłączny przebłagalnia. Jak zaznaczyliśmy w rozdziale pierwszym, wydaje się, że to właśnie autorowi kapłańskiemu zawdzięczamy związanie obu przedmiotów kultu na stałe.

Przebłagalnia (hbr. *kappōret*; LXX: *hilasterion*, rzadziej *epídema* – „pokrywa", Vg: *propitiatorium*) jest w zasadzie terminem teologicznym[357], gdyż pochodzi etymologicznie od czasownika כִּפֶּר (*kipper*)[358], który według jednych znaczy „zakrywać", „zasłaniać", „pokrywać", według innych „niszczyć", „usuwać", „oczyszczać", „wybielać", a jeszcze według innych „przebłagać", „pokutować", „odkupić", „zadośćuczynić"[359]. Różne tłumaczenia biorą się z różnych funkcji i odniesień tego słowa w Starym Testamencie. W rytuale kapłańskim Pięcioksięgu (P) *kipper* oznacza „dokonać obrzędu oczyszczenia", „przebłagać Boga"[360]. *kappōret* w sensie technicznym rozumiana jako „pokrywa",

---

[355] A. Tronina, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa: Edycja Św. Pawła 1998, 113. S. Łach, *Przepisy kultowe*, jw., 84-88.

[356] Zwracamy na to uwagę, gdyż nawet słowniki i encyklopedie, zasugerowane najpewniej Hbr 9,4, mówią, że w Arce Przymierza Starego Testamentu znajdowały się Tablice Dekalogu, laska Aarona i miska z manną; np. SSB (pod hasłem „Arka"), PEB (pod hasłem „Przybytek"), *Świat symboliki chrześcijańskiej* (D. Forstner, jw., 388), *Atlas roślin biblijnych*, (jw.); E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, Pelplin: Bernardinum [2]2001, 91.

[357] G.A.F. Knight, *Arka*, tłum. J. Marzęcki, w: SWB, 41.

[358] M.Görg (*Eine neue Deutung für kappōret*, ZAW 89 (1977) 115-118), w przeciwieństwie do większości egzegetów, nie wywodzi tego terminu od rdzenia *kpr*, ale wskazuje na jego egipskie korzenie w wyrażeniu *kp*(*n*) *rdwj* – „podeszwa stopy".

[359] S. Łach, *Sens wyrazu kippēr*, w: tenże, *Księga Kapłańska*, (PŚST II, 1) 291-299; B. Lang, כִּפֶּר, w: TWAT, Bd. 4, kol. 305; K. Elliger, *Leviticus* (Handbuch zum AT, Erste Reihe 4), Tübingen: C.J.B. Mohr 1966, 36 i 71.

[360] S. Łach, *Sens wyrazu kippēr*, jw., 295n.

wskazuje także na sens teologiczny jako środek lub miejsce przebłagania[361]. Przyjrzyjmy się bliżej opisowi tego przedmiotu:

> I uczynisz przebłagalnię ze szczerego złota. Długość jej wynosić będzie dwa i pół łokcia, szerokość zaś półtora łokcia; dwa też cheruby wykujesz ze złota. Uczynisz zaś je na obu krańcach przebłagalni. Jednego cheruba uczynisz na jednym krańcu, a drugiego cheruba na drugim krańcu przebłagalni. Uczynisz cheruby na krańcach górnych. Cheruby będą miały skrzydła rozpostarte ku górze i zakrywać będą swymi skrzydłami przebłagalnię, twarze zaś będą miały zwrócone jeden ku drugiemu. I ku przebłagalni będą zwrócone twarze cherubów.
> Umieścisz przebłagalnię na wierzchu Arki, w Arce zaś złożysz Świadectwo, które dam tobie. Tam będę się spotykał z tobą i sponad przebłagalni i z pośrodka cherubów, które są ponad Arką Świadectwa, będę z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom (Wj 25,17-22)

Przebłagalnia była niezwykle ważnym elementem Arki. Świadczy o tym już szczególna uwaga autora kapłańskiego skupiona na tym przedmiocie. Była to płyta odlana z czystego złota, przykrywająca Arkę (Wj 25,21), można powiedzieć: pokrywa świętej skrzyni[362]. Jej wymiary – dwa i pół na półtora łokcia – odpowiadają długości i szerokości Arki.

Elementem przebłagalni były dwa cheruby w całości wykute ze złota. Umieszczone były przy obu krótszych krawędziach przebłagalni; twarzami zwrócone ku sobie i ku przebłagalni, a więc pod kątem ok. 45º od poziomej powierzchni płyty. Postacie te z tak spuszczonym wzrokiem miały skrzydła rozpostarte ku górze i osłaniające przebłagalnię.

Przebłagalnia jest przedmiotem wyjątkowym, kojarzonym z bezpośrednią obecnością Jahwe: *Pan powiedział do Mojżesza: Powiedz Aaronowi, swojemu bratu, żeby nie w każdym czasie wchodził do Miejsca Najświętszego poza zasłonę, przed przebłagalnię, która jest na arce, aby nie umarł, kiedy będę się ukazywać w obłoku nad przebłagalnią* (Kpł 16,2). Oprócz tego przebłagalnia miała bardzo ważną funkcję kultyczną. Jej znaczenie liturgiczne, związane z jej nazwą, polegało na tym, że w Dzień Pojednania arcykapłan okadzał przebłagalnię, a następnie skrapiał ją krwią zwierząt ofiarnych w celu przebłagania Boga, ekspiacji za grzech i zadośćuczynienia za winy swoje i całego ludu:

---

[361] J. Herrmann, ‘ιλαστήριον, w: TDNT, vol. 3, 318n.

[362] *Przebłagalnia*, w: LB, 668.

> Potem Aaron przyprowadzi cielca na ofiarę przebłagalną za siebie i dokona przebłagania za siebie i za swój dom, zabije cielca na ofiarę przebłagalną za siebie samego. Następnie weźmie pełną kadzielnicę węgli rozżarzonych z ołtarza, który jest przed Panem, i dwie pełne garści wonnego kadzidła w proszku i wniesie je poza zasłonę. Rzuci kadzidło na ogień przed Panem, tak iż obłok kadzidła okryje przebłagalnię, która jest na [Arce] Świadectwa. Dzięki temu nie umrze. Następnie weźmie trochę krwi cielca i od wschodu pokropi palcem przed przebłagalnią. Siedem razy pokropi przed przebłagalnią palcem umoczonym we krwi. Potem zabije kozła jako ofiarę przebłagalną za lud, wniesie krew jego poza zasłonę i uczyni z tą krwią to samo, co uczynił z krwią cielca. Pokropi nią przebłagalnię z góry i z przodu i dokona przebłagania nad Miejscem Świętym za nieczystości Izraelitów i za ich przestępstwa według wszystkich ich grzechów. To samo uczyni z Namiotem Spotkania, który znajduje się u nich – w środku ich nieczystości (Kpł 16,11-16).

Ryt ten przywracał tak ważną dla Izraelity czystość rytualną; przebłagalnia stanowiła tu bardzo ważny element w ekspiacji ludu za zaciągniętą nieczystość. Jej nazwa wskazuje na symboliczne znaczenie tego miejsca: Pan ukazuje się tu łaskawy i przykrywa grzechy swojego ludu[363]. Przebłagalnia, jej wygląd, znaczenie i funkcja, pojawia się tylko u autora kapłańskiego (27 razy w Starym Testamencie)[364].

Z przebłagalnią nieodłącznie związane są cheruby. Cheruby (lub cherubini, hbr. כְּרוּבִים *k^{e}rûbîm*) to termin przejęty z hebrajskiego, gdzie oznacza osobliwe, nienaturalne istoty występujące w Biblii zawsze w sakralnym kontekście, wyraźnie różne od aniołów. Pismo Święte wspomina o nich 92 razy (91 w ST, raz w NT: w Hbr), jednak nie we wszystkich przypadkach dotyczą tego samego rodzaju stworzeń. Termin odpowiada rozmaitym niezwykłym uskrzydlonym istotom. Poza posiadaniem skrzydeł (większość fragmentów o nich mówi lub je zakłada), raczej nie podaje się bliższych szczegółów dotyczących ich wyglądu. Również autor kapłański nie mówi nic więcej o ich wyglądzie. Jedynie Ezechiel, który otrzymał wizję tronu Jahwe i zobaczył przy nim cheruby, opisuje ich wygląd:

> Oto ich wygląd: miały one postać człowieka. Każda z nich miała po cztery twarze i po cztery skrzydła. Nogi ich były proste, stopy ich zaś były podobne do stóp cielca; lśniły jak brąz czysto wygładzony. Miały

[363] E. Zawiszewski, *Dzień pojednania według przekazów biblijnych*, RTK 12 (1965) 11-21; D. Forstner, jw., 388.

[364] J.-M. de Tarragon, *La „kapporet" est-elle une Fiction?*, jw., 5.

> one pod skrzydłami ręce ludzkie po swych czterech bokach. Oblicza [i skrzydła] owych czterech istot – skrzydła ich mianowicie przylegały wzajemnie do siebie – nie odwracały się, gdy one szły; każda szła prosto przed siebie. Oblicza ich miały taki wygląd: każda z czterech istot miała z prawej strony oblicze człowieka i oblicze lwa, z lewej zaś strony każda z czterech miała oblicze cielca i oblicze orła, <oblicza ich> i skrzydła ich były rozwinięte ku górze; dwa przylegały wzajemnie do siebie, a dwa okrywały ich tułowie (Ez 1,5-11).

O tym, że były to cheruby, dowiadujemy się później (Ez 9,3 i 10,1-22). W wizji przyszłej świątyni Ezechiel widzi cheruby nie o czterech, lecz o dwóch twarzach (Ez 41,18n). W ujęciu autora kapłańskiego cheruby miały jedną twarz (Wj 25,20)[365]. Opisy cherubów umieszczonych na Arce świadectwa zawierają jednak tak mało szczegółów, że trudno dokładniej wyobrazić sobie, jak wyglądały i jak się miał ich wygląd do opisu podanego przez Ezechiela. Tym niemniej biorąc pod uwagę „pokrewieństwo" obu tradycji można suponować, że owe wizerunki nie są zbyt od siebie odległe. Drugi opis cherubów, który na pewno wpłynął na kapłańską wizję tych postaci, znajdujemy w księgach Królewskich i Kronik. Dotyczy on rozmieszczenia skrzydeł cherubów znajdujących się w świątyni Salomona:

> W sanktuarium sporządził dwa cheruby dziesięciołokciowej wysokości z drzewa oliwkowego. Jedno skrzydło cheruba miało pięć łokci i drugie skrzydło cheruba miało też pięć łokci. Więc od końca do końca jego skrzydeł było dziesięć łokci. Drugi cherub miał ten sam rozmiar dziesięciu łokci, i obydwa cheruby miały takie same kształty. Wysokość jednego i drugiego cheruba wynosiła dziesięć łokci. Gdy umieścił te cheruby w głębi wnętrza świątyni, to rozpościerały swe skrzydła tak, że skrzydło jednego dotykało jednej ściany, a skrzydło drugiego cheruba dotykało drugiej ściany. Skrzydła zaś ich skierowane do środka świątyni dotykały się wzajemnie. Cheruby te pokrył złotem. Ponadto na wszystkich ścianach świątyni wokoło wyrył jako płaskorzeźby podobizny cherubów i palm oraz girlandy kwiatów wewnątrz i na zewnątrz (1 Krl 6,23-29).
> W Miejscu Najświętszym uczynił dwa cheruby, dzieło wyrzeźbione artystycznie, i pokrył złotem. Skrzydła cherubów rozciągały się na dwadzieścia łokci. Jedno skrzydło, sięgające do ściany Mieszkania, miało pięć łokci, pozostałe skrzydło, dotykające skrzydła drugiego cheruba, również miało pięć łokci. Podobnie i skrzydło drugiego cheruba sięgało ściany Mieszkania, miało pięć łokci, a skrzydło pozostałe także

[365] E. Vogt, *Die vier „Gesichter" (pānīm) der Keruben in Ez*, Bib 60 (1979) 327-347.

> miało pięć łokci i dotykało skrzydła drugiego cheruba. Skrzydła tych cherubów rozciągały się na dwadzieścia łokci. Stały one na nogach, z twarzami zwróconymi ku Mieszkaniu (2 Krn 10-13).

Autor kapłański (P^S), zapewne dzięki wyżej cytowanym tradycjom, umieszcza cheruby także w Mieszkaniu, w Miejscu Najświętszym, lecz radykalnie redukuje ich rozmiar – nie są to już duże rzeźby, których złączone skrzydła rozciągają się na 10 m (20 łokci), ale małe posążki przytwierdzone do niewielkiej powierzchni przebłagalni. Najpewniej dlatego też nie musiały być wykonane z drzewa oliwkowego i pokryte złotem (jak w Świątyni), lecz mogły być całe ze złota. Także ustawienie cherubów się różni: w P stały twarzami zwrócone ku sobie, a nie ku wyjściu; jedne skrzydła miały rozpostarte, lecz drugie miały zakrywać przebłagalnię (Wj 25,20). Wizerunki cherubów ozdabiały w Mieszkaniu nie tylko Arkę, ale także ściany i zasłonę Mieszkania[366]. Według źródeł żydowskich cheruby miały wygląd ludzkich postaci i oblicza dziecka[367].

Cheruby, jako potężne niby-zwierzęta, należą do starożytnego ikonograficznego przedstawienia hybryd (stworzeń nienaturalnych), dobrze znanych ze sztuki starożytnego Bliskiego Wschodu[368]. Podobne istoty znane są w religiach ościennych Izraela. Postacie te fascynowały mieszkańców starożytnego Bliskiego Wschodu. Ich skrzydła miały związek z ich pochodzeniem pozaziemskim, symbolizowały to, co duchowe, boskie i transcendentne[369]. Biblijne cheruby (*k^{e}rûbîm*) najbliżej „spokrewnione" są z akkadyjskimi *kāribu* (na co wskazuje już etymologia słowa), których posągi strzegły pałaców Babilonu. Cheruby na drzwiach świątyni jerozolimskiej i odrzwiach Miejsca Najświętszego mogły spełniać podobną funkcję[370]. Babilońskie cheruby najczęściej przyjmowały uskrzydloną postać lwa lub byka, egipskie – postać ludzką[371]. Tego typu uskrzydlone istoty o cechach ludzkich i zwierzęcych (rzeźby w kości słoniowej) odnajdywano podczas wykopalisk w Mezo-

---

[366] Cheruby w Świątyni Jerozolimskiej znajdowały się także nie tylko na Arce, ale ich podobizny były na wszystkich ścianach Świątyni (1 Krl 6,29) oraz na podwojach – odrzwiach Miejsca Najświętszego (1 Krl 6,32) i na drzwiach do świątyni (1 Krl 6,35).

[367] חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, jw., 288.

[368] K. Gouders, *Hybrydy*, w: PSB, kol. 451-452.

[369] *Skrzydło*, w: SSB, 917-918.

[370] D.N. Freedman, P. O'Connor, כְּרוּב, w: TWAT, Bd. 4, kol. 322-334.

[371] G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, jw., 214.

potamii, a także Palestynie i Syrii[372]. Jako istoty nie należące do świata naturalnego, zawsze łączyły się z bóstwem, znajdowały się w jego bezpośredniej bliskości[373]. Biblijne cheruby ukazują się przede wszystkim tam, gdzie Bóg jest obecny personalnie i objawia się w swoim majestacie. W Biblii jawią się jako uobecnienie i ochrona tronu Boga Króla[374]. Prawo izraelskie wyraźnie zabraniało czynić jakiekolwiek rzeźby i obrazy (które były czymś powszechnym na starożytnym Wschodzie[375]) nie tylko Boga, ale także *tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią* (por. Wj 20,4; Pwt 5,8). Cheruby stanowią tu jakąś „inność", jedyny wyjątek w konsekwentnie przestrzeganym zakazie nie wprowadzania do kultu Bożego „podobizn" rzeczy i osób.

Arka świadectwa miała być oddzielona od innych sprzętów przedmiotem określonym jako פָּרֹכֶת (*pārōket*, LXX: καταπέτασμα) – haftowaną zasłoną zakrywającą (Wj 40,21[376]). Nazwa wywodzi się od rdzenia פָּרַךְ, który jako czasownik oznacza „oddzielać"[377], wskazuje więc na jej podstawową funkcję. Nakaz jej sporządzenia znajdujemy w poleceniach dotyczących konstrukcji Mieszkania:

> Zrobisz też zasłonę (pārōket) z fioletowej i czerwonej purpury, z karmazynu i z kręconego bisioru, z cherubami wyhaftowanymi przez biegłego tkacza. I zawiesisz ją na czterech słupach z drzewa akacjowego, pokrytych złotem. Haczyki do zasłony będą ze złota, a cztery podstawy ze srebra. Powiesisz zaś zasłonę na kółkach i umieścisz wewnątrz poza

[372] *Cheruby*, w: LB, 120.

[373] C.L. Meyers, *Cherub*, tłum. M. Wojciechowski, w: EB, 151; D.G. Burke, *Cherub*, tłum. T. Kowalska, w: SWB, 82; *Zwierzęta mityczne*, w: SSB, 1198-2001; G. Herrgot, *Cheruby*, w: PSB, 160.

[374] Haran M., *The Ark and the Cherubim. Their Symbolic Significance in Biblical Ritual*, IEJ 9 (1959) 30-38 i 89-94; tenże, *Temples and Temple Service*, jw., 251-254; B.D. Sommer, *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, Biblical Interpretation 9 (2001) 49.

[375] Wielość wizerunków starożytnych bóstw zob. w ANEP 160-191, nry 464-573 i ANEP Supplement (Princeton-New-Jersey: Princeton University Press 1969) 352-353, nry 822-837.

[376] BT tłumaczy w tym wersecie *zawiesił zasłonę zakrywającą i okrył nią Arkę świadectwa*, wydaje się jednak, że czasownik *skk* oznacza tu zasłonięcie, zamknięcie, a nie okrycie, gdyż Arka była okrywana materiałem tylko podczas podróży. Ta sama zasłona ponadto nie mogła jednocześnie zwisać jako parawan zasłaniający Najświętsze i okrywać Arkę świadectwa.

[377] P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa: Vocatio ²1999, 288.

zasłoną Arkę świadectwa, i będzie oddzielała zasłona Miejsce święte od Najświętszego (Wj 26,31-33).

pārōket, tak samo uczyniona, pojawia się także w opisie analogicznej zasłony w Świątyni Jerozolimskiej (2 Krn 3,14[378]), ale tylko raz. Pozostałe występowanie tego terminu (jeszcze 24 razy) zawsze odnosi się do Namiotu Spotkania[379]. Autor kapłański wyraźnie odróżnia zasłonę wewnątrz Mieszkania (*pārōket*) od kurtyny, parawanu zawieszonego u wejścia do Namiotu (*māsāk*; LXX: κάλυμμα), czego nie czynią przekłady polskie[380]. Na pierwszej były wyhaftowane cherubiny, na drugiej zaś nie. Sposób uczynienia *pārōket* w porównaniu do sposobu uczynienia innych tkanin Mieszkania jest różny[381]. Z opisów wynika, że *māsāk* nie ma żadnego kultycznego znaczenia, po prostu zastępuje drzwi. Natomiast *pārōket* przeciwnie. Jest związana bezpośrednio z Miejscem Najświętszym i Arką (zob. Kpł 4,6.17; 16,2.12.15). Jest strażnikiem, punktem zatrzymania. Za tę zasłonę nie można było wchodzić, z jednym wyjątkiem: tylko arcykapłan i tyko raz w roku, w Dzień Przebłagania mógł przekroczyć granicę wyznaczaną przez *pārōket*: *Następnie* [Aaron] *weźmie pełną kadzielnicę węgli... i dwie pełne garści wonnego kadzidła w proszku i wniesie je poza zasłonę. Potem zabije kozła jako ofiarę przebłagalną za lud, wniesie krew jego poza zasłonę i uczyni z tą krwią to samo, co uczynił z krwią cielca* (Kpł 16,12.15). *pārōket* stanowi termin techniczny na oznaczenie zamknięcia Sanktuarium[382], przynależy jakby do Miejsca Najświętszego. Służyła także jako delikatne przykrycie samej Arki w transporcie (np. Lb 4,5). Arka miała nie być oglądana nawet podczas transportowania. Jako jedyna tkanina więc, *pārōket* miała być transportowana przez Kehatytów[383]. Termin

[378] Tekst jest problematyczny, skoro wiadomo, że w Świątyni rolę zasłony Świętego Świętych pełniła ściana z desek drewnianych zaopatrzona w drzwi z drzewa oliwkowego (1 Krl 6,16.31).

[379] J. Milgrom, R. Gane, פָּרֹכֶת, w: TWAT, Bd. 6, kol. 755-757; S. Légasse, *Les voiles du Temple de Jérusalem. **Essai de parcours historique***, RB 87 (1980) 560-589, tu: 566nn.

[380] BT tłumaczy oba przedmioty jako *zasłona*; BP stosuje nazwy *zasłona* i *kotara* (Wj 26), ale w innych miejscach (np. Wj 40) tłumaczy odwrotnie. W TM *pārōket* pojawia się w: Wj 26,31-35; 27,21; 30,6; 35,12; 40,3.21-26; Kpł 4,6.17; 16,2.12-15; 21,23; 24,3; Lb 4,2; 2 Krn 3,14, natomiast *māsāk* pojawia się w: Wj 26, 36; 35,15 (LXX: 35,12n); 37,5.16; 38,18; 39,4.19; 40,5; Lb 3,10.26; 4,32; 18,7; (LXX: 3 Krl 6,36); Syr 50,5.

[381] Zob. M. Haran, *Temples and Temple Service*, jw., 161n.

[382] Por. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 6, 4 (zob. też VIII, 75).

[383] Kehatyci w czasie podróży nieśli meble (Lb 4,1-20), Gerszonici tkaniny (Lb 4,21-28),

jest pokrewny asyryjskiemu (akkadyjskiemu) *parakku* – oznaczającemu baldachim, który wznosi się nad tronem[384]. Zasłona Mieszkania odgradzała wejście do miejsca dla Izraelitów najbardziej świętego: *qōdeš haqqodāšîm*, w którym na Arce – tronie przebywał Jahwe. Bezprawne wejście za zasłonę groziło śmiercią. Flawiusz tak opisuje ten przedmiot: *Owa zasłona była przedziwnej piękności, przedstawiała wyobrażenia wszelkich kwiatów, a także inne wzory ozdobne, z wyjątkiem postaci jakichkolwiek żywych stworzeń*[385]. Ostatnia klauzula Flawiusza pochodzi z zakazu czynienia w religii izraelskiej podobizn jakichkolwiek żywych stworzeń (Wj 20,4; Pwt 5,8), wśród których wyjątek stanowiły cheruby. Miszna i Talmud mówią już o dwóch zasłonach oddzielających Najświętsze od Świętego. Legenda Talmudu mówi też o krwawieniu tej zasłony, gdy Tytus wtargnął do Świątyni i ową zasłonę przeciął[386].

W ujęciu kapłańskim *Arka świadectwa* jawi się więc jako misterna konstrukcja złożona z ozdobionej skrzyni, złotej przebłagalni i również złotych, skrzydlatych cherubów, zawierająca *świadectwo* – Tablice przykazań – i odseparowana w Miejscu Najświętszym piękną haftowaną tkaniną.

3. Sprzęty wewnętrzne Mieszkania

Zanim przejdę do omówienia kolejnych przedmiotów kultu, chcę zwrócić uwagę na charakterystyczne w opowiadaniu ich spisy, zestawienia. W całym bloku Wj 25-40, oprócz dwóch szczegółowych opisów każdego elementu Mieszkania, kilka razy napotkamy na spis, jakby inwentaryzację jego zasobów: w Wj 30,26-29, gdzie po sporządzeniu świętego oleju Jahwe nakazuje namaścić Mieszkanie i jego wyposażenie; w Wj 31,7-11, gdzie Bóg mówi o wykonawcach robót; w Wj 35,11-19, gdzie Mojżesz w sumaryczny sposób przekazuje ludowi rozkaz Pana otrzymany na górze; w Wj 39,33-41, gdzie podsumowuje się wykonane roboty; ostatnie dwa zestawienia spotykamy w Wj 40, gdzie czytamy o erekcji pustynnej świątyni. W ogólnym zarysie wszystkie spisy są bardzo podobne, wymieniają te same sprzęty, różnią się jednak szczegółami. Niektóre są bardziej rozwinięte (dodają przedmioty

a Meraryci oddelegowani byli do noszenia drewnianej konstrukcji (Lb 4,29-33).

[384] S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 248.

[385] J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 6, 4.

[386] Za: C. Schneider, καταπέτασμα, w: TDNT, vol. 3, 628-630 (tu: 629).

towarzyszące, jak zasłony), inne skrótowe. Kolejność wymienianych sprzętów jest zawsze taka sama: 1. Namiot Spotkania, 2. Arka, 3. Stół, 4. Świecznik, 5. Ołtarz kadzenia, 6. Ołtarz całopalenia, 7. Kadź. *8. Dziedziniec, 9. Szaty kapłańskie*. Ostatnie dwa elementy nie zawsze występują. Kolejność ta nie jest przypadkowa, nie ma tu dowolnego wyliczania, lecz jest ustalony hierarchiczny porządek. Kolejność ma u autora kapłańskiego znaczenie teologiczne – określa hierarchię ważności[387]. Najpierw jest wymieniony Namiot i Arka, potem sprzęty wewnętrzne (stół, świecznik, ołtarz kadzenia), następnie elementy zewnętrzne (ołtarz całopalenia, kadź, dziedziniec). W takiej też kolejności w pracy omówię kolejne święte przedmioty.

A. Stół chlebów

W Mieszkaniu w Miejscu Świętym poza zasłoną *pārōket* znajdował się stół שֻׁלְחָן (*šulḥān*), który miał konkretne kultyczne przeznaczenie. Nomadom i prostej ludności znany był „stół" (przy którym spożywa się posiłki) tylko w formie skóry lub maty rozpostartej na ziemi (Iz 21,5) i takie jest też znaczenie tego słowa w najstarszych tekstach. Jedyny, wydaje się, stół w formie klasycznej używany był przy sprawowaniu kultu (Wj 25,23nn). Później stołu do posiłków używali tyko ludzie zamożni (Sdz 1,7; 2 Krl 4,10), a dopiero w czasach późniejszych stał się przedmiotem powszechnego użytku (Ne 5,17; NT)[388]. Dokładny opis *šulḥān* Mieszkania znajdujemy we fragmencie Wj 25,23-30 (por. Wj 37,10-16[389]):

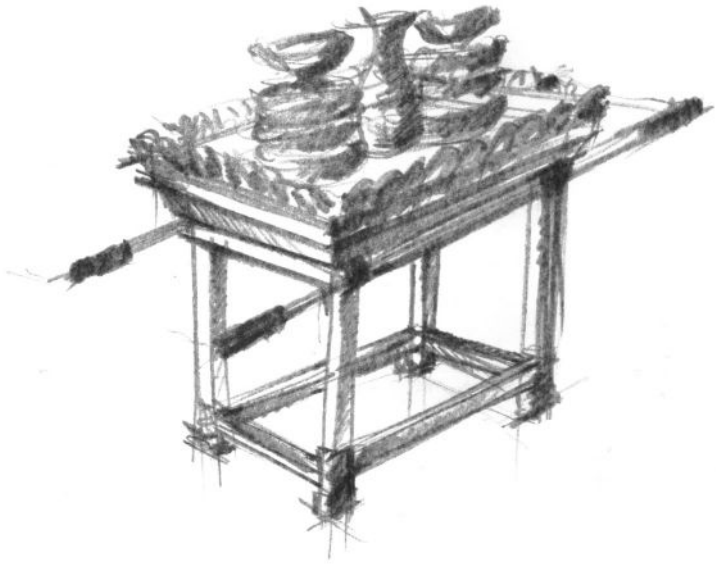
> Uczynisz też stół z drzewa akacjowego; jego długość będzie wynosić dwa łokcie, jego szerokość jeden łokieć, a jego wysokość półtora łokcia. Pokryjesz go szczerym złotem i uczynisz dokoła wieniec złoty. I uczynisz wokoło listwę na cztery palce szeroką i zrobisz wieniec złoty dokoła dla tej listwy. Uczynisz następnie cztery pierścienie złote i przyprawisz je do czterech końców, gdzie się znajdują jego nogi. Blisko listwy będą się znajdować cztery pierścienie do włożenia w nie drąż-

[387] Rzeczy najważniejsze wymienia się tu na początku, względnie na końcu (hierarchia zstępująca: *a majore ad minus* lub wstępująca: *a minore da majus*). Zob. np. kapłański poemat o stworzeniu (Rdz 1): od początkowego „bezładu i pustkowia" przechodzi stopniowo ku coraz doskonalszym formom bytu, których szczytem jest człowiek – ukoronowanie stworzenia, najważniejszy jego element – wymieniony na końcu. Odwrotnie zob. np. Ps 73, gdzie wers pierwszy (stwierdzenie Bożej dobroci) stanowi konkluzję, punkt dojścia refleksji całego Psalmu (por. M. Filipiak, *Myśl hebrajska*, jw., 7-18).

[388] G. Herrgott, *Stół*, w: PSB, kol. 1236.

[389] W BT brakuje tu tytułu perykopy.

ków do przenoszenia stołu. A zrobisz te drążki z drzewa akacjowego i pokryjesz je złotem. I będzie się przenosiło stół za ich pomocą. Uczynisz także misy i czasze, dzbanki i patery do składania ofiar płynnych. Uczynisz je ze szczerego złota. Będziesz zawsze kładł na stole przede Mną chleby pokładne (Wj 25,23-30).



Rys. 3. Stół chlebów pokładnych

Z fragmentu dowiadujemy się najpierw, że stół Mieszkania wykonany był z drzewa akacjowego[390] – a nie ze złota, jak to zda się rozumieć tłumacz LXX, mający: τράπεσαν χρυσίου μαθαρού (Wj 25,23) i jak to nasuwa Kpł 24,6, mówiąc o czystym stole: *šulḥān hattāhōr* (por. 2 Krn 13,11). Tego rodzaju opinie mogły wytworzyć się wskutek informacji, że analogiczny stół w Świątyni Salomona był wykonany ze złota (zob. 1 Krl 7,48). Następnie podane są wymiary stołu: blat miał wymiary 2 x 1 łokieć, a wysokość stołu wynosiła półtora łokcia, czyli odpowiednio 105x52,5x79 cm lub 90x45x68 cm. Był niewielki, ale na potrzeby kultu zapewne wystarczający. Stół pokryty

[390] Materiał ten przedstawiliśmy przy okazji omawiania Arki świadectwa.

był, jak Arka, złotem i dookoła (krawędzi blatu) miał złoty wieniec. Można przypuszczać, że wieniec ten (podobny do tego, który ozdabiał Arkę) stanowił boczny panel, ramkę stołu ozdobioną kwiatami. Dalej dowiadujemy się, że stół miał otaczającą listwę wokół jego nóg, także ozdobioną złotym wieńcem, szeroką na cztery palce. Jak to sugeruje wizerunek (rzeźba) na łuku triumfalnym Tytusa w Rzymie, który przedstawia stół chlebów ze Świątyni herodiańskiej[391], listwa ta umieszczona była w połowie wysokości stołu. Miała ona wzmacniać nogi i łączyć je *misgeret* – zamknięciem, obwódką[392]. Stół, jak mówi dalej tekst, miał cztery pierścienie ze złota, które przymocowane były do rogów, węgłów stołu. W pierścienie wkładano drążki, służące do przenoszenia stołu. Dwa drążki zrobione były z drzewa akacjowego i pokryte złotem. Brak ich na łuku Tytusa, gdyż stół Świątyni jerozolimskiej nie był przenośny[393]. Na końcu tekst informuje, że do wyposażenia stołu należały misy (na których kładziono chleby pokładne), czasze (kadzielnice na kadzidło), jak też dzbany i patery do składania ofiar płynnych; wszystkie uczynione ze szczerego złota[394]. Bardziej szczegółowo wygląd stołu Mieszkania opisuje Flawiusz[395]:

> Wewnątrz świątyni postawił [Mojżesz – MM] stół podobny do stołów w Delfach, długi na dwa łokcie, na łokieć szeroki, a na trzy piędzie wysoki. Nogi tego stołu w dolnej swej części były wybornie ukształtowane, w podobny sposób jak nogi przy łożach Doryjczyków; w górnej swej części przytykającej do płyty, były czworokątne. Z każdej strony stół był wyżłobiony na głębokość dłoni, a wokół wyższej i niższej jego części biegł spiralny szlak. Do każdej z nóg przymocowano kółko (podobnie jak do boków Arki), niedaleko od blatu, i przez te kółka wsu-

[391] Stół wraz z innymi sprzętami świątyni jerozolimskiej został zrabowany podczas najazdu Rzymian pod wodzą cesarza Tytusa na Jerozolimę w roku 70-tym. Tak triumfalny pochód opisuje Józef Flawiusz: „Łupy niesiono w ogóle bez żadnego porządku, ale spomiędzy wszystkich rzucały się w oczy te, które zabrano ze świątyni jerozolimskiej: złoty stół o wadze wielu talentów i świecznik tak samo sporządzony ze złota" (*Wojna żydowska. De bello Judaico,* tłum. J. Radożycki, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1980, VII, 5, 5). Rycinę stołu zob. w LB, 123 lub w IDB, vol. 1, 464. Ten łuk triumfalny z wizerunkiem stołu i świecznika do dziś można oglądać na Forum Romanum w Rzymie.

[392] Szerzej zob. A. Ernst, שֻׁלְחָן, w: TWAT, Bd. 9, kol. 76n.

[393] M. Noth, *Das Zweite Buch Mose. Exodus*, jw., 167-168.

[394] Więcej nt. tych przedmotów wyposażenia stołu zob. P. Carstens, *The Golden Vessels and the Song to God. Drink-Offering and Libation in Temple and on Altar*, Scandinavian Journal of the Old Testament 17 (2003) 110-141 (tu: 116n).

[395] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 6, 6.

> nięte były drewniane pręty pozłocone, w taki sposób, że nie można ich było wyjmować. Kółka były włożone we wgłębienia specjalnie w tym celu wyżłobione w nogach stołu i nie były one zupełnie okrągłe, ale kończyły się dwoma ostrzami, z których jedno wchodziło w wystająca krawędź stołu, a drugie w nogę. Za pomocą owych prętów niesiono stół w czasie wędrówki.

Cytat ten pokazuje jak Flawiusz w charakterystyczny dla siebie sposób wzbogaca opis z Księgi Wyjścia. Charakterystyka stołu zawiera może elementy zaczerpnięte ze współczesnego Flawiuszowi kultu, co zdarza się w jego opisach, nie wyklucza to jednak wiarygodności przekazywanej tradycji. Miszna natomiast mówi o skomplikowanym systemie złotych podpórek i prętów nad stołem do wspierania i oddzielania chlebowych bochenków[396].

Stół chlebów stał po północnej stronie Miejsca Świętego w Mieszkaniu, oddzielonego od Miejsca Najświętszego zasłoną, naprzeciwko świecznika (Wj 26,35; 40,22-23; Hbr 9,2). Służył on do umieszczenia na nim chlebów pokładnych dla Jahwe. Jak każdy sprzęt Mieszkania, stół był poświęcony poprzez namaszczenie i stawał się święty (Wj 30,27; 40,9; Lb 7,1). Podobnie jak Arka był sprzętem przenośnym, transportowanym za pomocą stale przytwierdzonych do niego drążków. Transport w czasie wędrówki przez pustynię odbywał się zgodnie z rytualnymi przepisami (Lb 4,7-8). Funkcję tę mieli pełnić wyłącznie lewici (por. 1 Krn 23,26), a dokładnie ród Kehatytów (Lb 3,31).

Na stole kultycznym Mojżesz kładzie *to, co ma być położone* (Wj 40,4), czyli *rząd chlebów* (Wj 40,23), co zgodne jest z wcześniejszym nakazem: *Będziesz zawsze kładł na stole przede Mną chleby pokładne* (Wj 25,30). *To, co ma być położone* określane jest tu jako *leḥem* lub *leḥem pānîm*. לֶחֶם (*leḥem*)[397] określa w Biblii pieczywo będące podstawą każdego posiłku[398], a nie rzadko występuje w znaczeniu ogólnym, jako „pożywienie", „pokarm"[399]. *leḥem* dla celów kultycznych było ściśle określone, co do sposobu pieczenia i sposobu jego składania dla Jahwe:

---

[396] J.A. Tompson, *Table*, w; IDB, vol. 4, 507.

[397] Zob. W. Dommershausen, לֶחֶם, w: TWAT, Bd. 4, kol. 538-547; D. Sesboüe, *Chleb*, w: STB, 118-121; *Chleb*, w: *Kultura biblijna. **Słownik***, red. D. Fouilloux (red. wyd. polskiego W. Chrostowski), Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 1997, 46n; *Chleb*, w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1989, 32-34.

[398] Rdz 14,18; 18,5-8; Iz 58,7; Ez 18,7.16; Tb 4,16; Prz 22,9; passim.

[399] Rdz 3,19; 28,2; Pwt 8,3; Ps 42,4; 80,6; 102,10; Am 4,6; Prz 9,5; Koh 9,7; Mt 4,4 par.; Mt 6,11 par.; passim.

> Następnie weźmiesz najczystszej mąki i upieczesz z niej dwanaście placków. Każdy placek z dwóch dziesiątych efy. Potem ułożysz je w dwa stosy, po sześć w każdym stosie, na czystym stole przed Jahwe. Położysz na każdym stosie trochę czystego kadzidła – to będzie pamiątka chleba (lehem), ofiara spalana dla Jahwe. Każdego szabatu przygotują to przed Jahwe jako dar nieustanny od Izraelitów, jako wieczne przymierze. To będzie dla Aarona i dla jego synów. Będą to jedli w miejscu poświęconym. Jest to rzecz najświętsza dla niego spośród ofiar spalanych dla Jahwe. Ustawa wieczysta (Kpł 24,5-9; por. Wj 25,30; Hbr 9,2).

Chleby dla Pana były to więc placki upieczone z najczystszej, niekwaszonej mąki (*maṣṣôt*), jak te używane na królewskim stole lub dla honorowych gości (1 Krl 4,22; Rdz 18,6), miały być bowiem składane dla samego Boga. Kpł 2,11n (a także Wj 23,18; 34,25; Kpł 6,10) zakazuje składać na ofiarę pokarmową cokolwiek kwaszonego, gdyż kwaszone kojarzone było w religii izraelskiej negatywnie, jako dotknięte procesem psucia, rozkładu i gnicia, a więc będące znakiem zepsucia duchowego i grzechu. Stąd chleby pokładne dla Jahwe musiały być nie zakwaszone („chamec"), ale przaśne („maca") – symbol czystości[400]

Nazwa ich (*lehem pānîm*, dosł. *chleby oblicza*) oznaczała, że chleby położone były przed obliczem Bożym (tzn. przed Arką, por. Wj 30,36), zgodnie z nakazem: *Będziesz zawsze kładł na stole przede Mną chleby pokładne* (Wj 25,30). Inne nazwy to „chleb stosu" (*lehem ma'ăreket*), „ustawiczny, nieustanny" (*leḥem tāmîd*, Lb 4,7), „chleb święty" (*leḥem qōdeš*, 1 Sm 21,5) lub po prostu „chleb" (Wj 40,23)[401]. Miało ich być dwanaście (Kpł 24,5). Liczba ta zapewne odnosiła się do dwunastu pokoleń Izraela, po jednym chlebie od każdego pokolenia, podobnie jak 12 stel u stóp Synaju zbudował Mojżesz *stosownie do liczby dwunastu pokoleń Izraela* (Wj 24,4) oraz jak 12 *imion synów Izraela* wyrytych było na kamieniach umieszczonych na naramiennikach efodu (Wj 28,9-12). Świadczy o tym sam tekst o chlebach, gdy mówi, że mają być one *darem nieustannym od synów Izraela jako wieczne przymierze* (Kpł 24,8)[402]. Na znak wiecznego przymierza miały one zawsze leżeć na stole w Mieszkaniu (Wj 25,30; Kpł 24,8). Ułożone były na stole w dwóch kolumnach, po sześć chlebów w każdej. Na obu stosach, w złotych cza-

[400] M. Dobkowski, *Chleb*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1, Warszawa: PWN 2001, 442n.

[401] W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, jw., 383n.

[402] H.F. Beck (*Bread of the presence*, jw., 464) przypuszcza, że pierwotne znaczenie dwunastu chlebów było zodiakalne.

szach, położone było *trochę czystego kadzidła*, które potem było spalane jako ofiara (Kpł 24,6n)[403]. Obecność kadzidła dopiero nadawała chlebom charakter ofiary, gdyż one same były spożywane. W każdy szabat wymieniano je na świeże, pieczone przez lewitów, podczas, gdy stare mogli spożyć tylko kapłani w Miejscu Świętym (Kpł 24,9; 1 Sm 21,7)[404]. Flawiusz uzupełnia, że bochenki niekwaszonego chleba były pieczone na dzień przed szabatem po dwa oddzielnie i przynoszone do Mieszkania rankiem w szabat[405]. Przepis o zjadaniu chlebów jest zapewne później dodany, gdyż werset wcześniejszy – Kpł 24,7 – mówi, że *pamiątka chleba* ma być *ofiarą spalaną dla Jahwe*. Nieścisłość tę rozwiązuje być może przepis z Kpł 2,4-10, o ofierze pokarmowej z ciasta. Mówi on, że ofiara ta ma być *spalana dla Jahwe*, a *wszystko, co pozostanie z ofiary pokarmowej, będzie należało do Aarona i jego synów* (Kpł 2,10). Tak więc prawdopodobnie część ofiary spalano, a część spożywano (por. Kpł 6,7-10). Według 1 Krn 23,29 i 2 Krn 13,11 o chleby pokładne troszczyli się lewici, co uściśla fragment 1 Krn 9,32, który mówi, że byli to, jak przy transporcie sprzętów na pustyni, Kehatyci.

Według wyżej wymienionych tekstów dwanaście bochenków chleba było formą daru dziękczynnego z pokarmów dla Boga na wigilię każdego szabatu. Zwyczaj umieszczania chleba jako ofiary przed bóstwem (wizerunkiem bóstwa), czasem na podobnych stołach[406], był powszechny na starożytnym Wschodzie, szczególnie w Mezopotamii (Babilonii, Asyrii) i Egipcie, i jak ukazują niektóre rytualne teksty i tablice[407], oznaczał ryt karmienia bóstwa[408] oraz składaną cześć[409]. W tych ofiarach przejawiało się przekonanie, że bogowie potrzebują pokarmów i napojów (zob. w Biblii np. kult Bela – Dn 14,3.6; też Iz 65,11; Jr 7,18; 44,15-19). Ofiary te zwyczajowo dzielono na trzy części: jedna była

[403] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 6, 6. Więcej o kadzidle powiemy przy okazji omawiania ołtarza kadzenia.

[404] R.A. Sikora, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: *Życie religijne w Biblii*, jw., 202.

[405] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 10, 7.

[406] W starożytnych świątyniach stół na ofiary pokarmowe i płynne również znajdował się w środku świątyni i często przybierał formę ławy; zob. S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, jw., 153.165.

[407] Np. stela z Tell el-Amarna, gdzie przedstawiony jest stół z ofiarami, na wierzchu leżą ułożone symetrycznie w trzech rzędach chleby, a u dołu naczynia z winem (A. Clamer, *L'Exode*, Paris 1956, 224).

[408] P. Zerafa, *Exodus*, w: NCC, 223.

[409] R.J. Clifford, *Księga Wyjścia*, w: KKB, 93.

spalana na ołtarzu, druga umieszczana na specjalnym stole dla bóstwa, trzecia zaś podawana do spożycia w obrębie świątyni czcicielom bożków[410]. Chociaż kult Izraelitów podzielił z kultami pogańskimi wiele takich zewnętrznych form, włącznie z nazwaniem ofiar *pokarmem Boga* (np. Kpł 21,6.8), to w swej istocie całkowicie się od nich różnił. Boga nie można było czcić jedynie zewnętrznie, ale należało być posłusznym Jego prawom: moralnym, etycznym i rytualnym. Bóg oczywiście nie potrzebował ofiar, aby jeść (Ps 40,7; 50,12-13; 51,18; Sdz 13,15n; Mi 6,6-8); ofiary, dary i inne formy czci składano Bogu jako Królowi[411]. W Izraelu chleby rozumiane były jako poświęcony dar (a nie ofiara[412]), który miał przypominać o przymierzu Boga z dwunastoma pokoleniami Izraela[413], a także miał być symbolem wdzięczności dwunastu pokoleń dla Jahwe za mannę na pustyni[414], chleb powszedni[415], i w ogóle za środki do życia[416]. Temu służyło spalanie kadzidła umieszczanego razem z chlebami. Starożytność tej praktyki w Izraelu potwierdza epizod z Dawidem i kapłanami z Nob, kiedy to król Dawid, uciekając przed Saulem, otrzymał chleby pokładne do spożycia (1 Sm 21,2-7)[417].

Teksty Wj 25,23-30 i 37,10-16 mówią też, że do stołu, jako jego niezbędne wyposażenie, uczynione zostały *ze szczerego złota naczynia*: *misy, czasze, dzbanki i patery*. Służyły one do składania ofiar płynnych (Wj 25,29; Lb 4,7) i kadzielnych, towarzyszących darowi chleba. Dokładna identyfikacja trzydziestu czterech hebrajskich i aramejskich terminów zaaplikowanych do naczyń w Starym Testamencie jest zada-

[410] W.P. Furnish, *Pokarm ofiarowany bożkom*, tłum. Z. Kościuk, w: EB, 973n.

[411] S. Rattray, *Kult*, tłum. M. Bogusławska, w: EB, 641.

[412] H.F. Beck, *Bread of the presence*, jw., 464.

[413] J.F. Craghan, *Księga Wyjścia*, w: MKPŚ, 350; P. Weimar, *Chleby pokładne*, w: PSB, kol. 163; D. Sesboüe, *Chleb*, w: STB, 120; J.J. Castelot, A. Cody, *Instytucje religijne Izraela*, w: KKB, 1971.

[414] L. Möller, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, Warszawa: Muza 2002, 282.

[415] E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, Pelplin: Bernardinum [2]2001, 86; B. Poniży, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 21. Artykuł ten zawiera pewne nieścisłości w opisie Namiotu Spotkania.

[416] A. Jankowski, *Chleby pokładne*, w: PEB, 214-215; S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 245.

[417] Zezwolenie Achimeleka, kapłana z Nob, na spożycie chlebów pokładnych przez Dawida należy uznać za przypadek wyjątkowy (G.N. Knoppers, *Chleby oblicza*, tłum. P. Pachciarek, w: SWB, 83; H. Langkammer, *Chleby pokładne*, w: tenże, *Słownik biblijny*, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1982, 37). Pan Jezus przypomina ten fakt faryzeuszom, krytykując ich legalizm (Mt 12,3-4; Mk 2,23-26; Łk 6,1-4); zarazem potwierdza powszechność sądu, ze chleby pokładne mogły być spożywane tylko przez kapłanów.

niem trudnym, ale możliwym do przybliżonego określenia[418]. *Dzban* był naczyniem glinianym, którego w czasach biblijnych używano do przechowywania wody lub wina (Jr 35,5; Iz 22,24)[419]. Tu służył do przechowywania wina, wylewanego z naczyń jako ofiara płynna[420]. Takie same były w Świątyni (1 Krn 28,17). *Misa* była otwartym naczyniem o średnicy większej niż głębokość. Biblijne wzmianki o misach są liczne i odnoszą się do różnych typów misek[421]. Na takich miskach kładziono chleby pokładne. *Czasza* (*czara*) to rodzaj płaskiej, łyżkowatej miski z uchwytami, która w Mieszkaniu pełniła rolę naczynia na kadzidło (Lb 7,14.20) i związana była ze stołem chlebów pokładnych[422]. Według Lb 7,84-86 w Mieszkaniu było dwanaście takich złotych czasz. *Patera* służyła do składania ofiar z płynów. Hebrajskie wyrażenie na ofiarę z płynów oznacza dosł. „rozlewać", i faktycznie ofiara ta (lub jej część) była rozlewana na podłogę. W Prawie nie pojawia się oddzielna ofiara z płynów, jest ona dodatkiem do ofiary pokarmowej[423].

Podsumowując powyższe dane nt. stołu chlebów pokładnych zauważamy, że właściwie, co do swej funkcji w sanktuariach, stół ten był także ołtarzem, gdyż był szczególnym, poświęconym miejscem składania rytualnej ofiary[424]. Biblia jednak nie nazywa go ołtarzem, lecz odwrotnie, ołtarz nazywany jest stołem: *Przed Mieszkaniem było coś, co wyglądało jak ołtarz z drewna, wysoki na trzy łokcie, dwa łokcie długi i szeroki na dwa łokcie, a rogi jego, jego podstawy i jego ściany były z drewna. I powiedział do mnie: To jest stół, który stoi przed Panem* (Ez 41,21b-22; też 44,16; zob. też Ml 1,7-8.12). W Nowym Testamencie czytamy: *Nie możecie pić z kielicha Pana i z kielicha demonów; nie możecie zasiadać przy stole Pana i przy stole demonów* (1 Kor 10,21)[425]. W pierwszym przypadku ołtarz całopalenia, a w drugim

[418] J.L. Kelso, *Pottery*, w: IDB, vol. 3, 846-853. Najróżniejsze rodzaje dzbanków (naczyń) odnalezionych w świątyniach i domach prywatnych zob. ANEP 45, nry 147- 148.

[419] N.L. Lapp, *Dzban*, tłum. M. Bogusławska, w: EB, 220; J.L. Kelso, *Flagons*, w: IDB, vol. 2, 275.

[420] R.J. Clifford, *Księga Wyjścia*, jw., 93; *Dzban* oraz *Dzbanek*, w: LB, 183.

[421] S. Richard, *Misa*, tłum. M. Wojciechowski, w: EB, 769; *Misa*, w: LB, 496- 497.

[422] L.E. Toombs, *Incense, dish for*, w: IDB, vol. 2, 698-699; *Czasza*, w: LB, 145.

[423] *Ofiara z płynów*, w: LB, 564.

[424] Por. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, jw., 410.

[425] Należałoby tu przywołać jeszcze obrazy Jahwe ucztującego przy ołtarzu całopalenia, np.: *Syt jestem całopalenia kozłów i łoju tłustych cielców* (Iz 1,11; passim).

ołtarz eucharystyczny nazwane są *stołem Pańskim*. Tradycja chrześcijańska przechowała ten obraz nazywając ołtarz w kościele – stołem, a ofiarę Mszy Świętej – ucztą.

B. Świecznik

Świecznik מְנוֹרָה (*m^{e}nôrāh*) to kolejny przedmiot Mieszkania umieszczony wewnątrz. Na jego związek ze światłem wskazuje już źródłosłów zawierający wyraz *nēr*, czyli „lampa", który z kolei pochodzi od słowa *'ôr*, czyli światło. *m^{e}nôrāh* jest formą nominalną rozpowszechnionego rdzenia *njr* (*nwr*), który w hebrajskim oznaczał pierwotnie „świecić, błyszczeć" (por. ugaryckie *njr*, akkadyjskie *nūru*)[426]. Ponieważ wyraz *m^{e}nôrāh* skonstruowany jest z rdzenia *nwr* z preformatywą rzeczownikową *m* (wskazującą na miejsce lub narzędzie działania), stąd jest pojęciem ogólnym dla podstawy, stojaka, albo uchwytu lampy.

Wszystkie niemal fragmenty biblijne mówiące o świeczniku (41 razy w Starym Testamencie, z czego 26 razy w P), z jednym wyjątkiem (2 Krl 4,10[427]), dotyczą menory kultowej używanej w Mieszkaniu, a potem w Świątyni. Tak więc hebrajskie słowo *m^{e}nôrâh* zostało w języku biblijnym zaadoptowane jako *terminus technicus* siedmioramiennego świecznika kultowego. Podobnie lampy (*nērôt*), często wspominane w ST, odnoszą się najczęściej do świecznika Mieszkania i Świątyni. Aby przybliżyć sobie wyobrażenie autora kapłańskiego nt. świecznika, przywołajmy kolejny po nakazie uczynienia stołu, opis – nakaz wykonania menory z Wj 25,31-40 (por. Wj 37,17-24):

> Zrobisz też świecznik ze szczerego złota. Z tej samej bryły wykujesz świecznik wraz z jego podstawą i jego trzonem; jego kielichy, pąki i kwiaty będą z jednej bryły. Sześć ramion będzie wychodzić z jego boków, trzy ramiona świecznika z jednego jego boku i trzy ramiona świecznika z drugiego jego boku. Trzy kielichy kształtu kwiatów migdałowych z pąkami i kwiatami będą na jednym ramieniu i trzy kielichy kształtu kwiatów migdałowych z pąkami i kwiatami – na drugim ramieniu. Tak będzie na sześciu ramionach wychodzących ze świecznika. Na świeczniku zaś będą cztery kielichy kształtu kwiatów migdałowych z pąkami i kwiatami. A pąk jeden będzie pod dwoma wychodzącymi z niego ramionami z jednej bryły i pąk jeden pod dwoma [następnymi]

[426] C.L. Meyers, מְנוֹרָה, w: TWAT, Bd. 5, kol. 981.

[427] Fragment dotyczy zwykłego świecznika, wstawionego do sypialni Elizeusza w Szunem. Gospodyni goszcząca proroka była bogatą kobietą, stąd mogła posiadać taki specjalny przedmiot.

ramionami świecznika z jednej bryły. Tak [niech będzie] pod sześcioma ramionami wychodzącymi ze świecznika. Pąki te i ramiona będą wychodzić z samego świecznika i będą [wykonane] z jednej bryły szczerego złota.
I uczynisz siedem lamp, i ustawisz te lampy w ten sposób, ażeby oświetlały tę stronę, która jest przed nimi. Szczypce też i naczynia do knotów uczynisz ze szczerego złota. Z talentu szczerego złota należy wykonać świecznik i wszystkie przybory należące do niego. Uważaj zaś pilnie, aby go wykonać według wzoru, jako zobaczyłeś na górze.

Rys. 4. Świecznik

Opis jest dość szczegółowy, największym jego niedostatkiem jest brak wymiarów świecznika. Z opisu dowiadujemy się, że wraz z ozdobami i naczyniami wykonany był ze szczerego, tzn. czystego złota oraz z jednej bryły (*miqšāh*), a więc nie z elementów, które można składać i rozkładać np. przy przenoszeniu. Jest to jedyny sprzęt w Mieszkaniu

w całości zrobiony ze złota. Do budowy świecznika zużyto kruszca o wadze jednego talentu. Talent palestyński, jako waga złota lub srebra, liczył trzydzieści min, czyli trzy tysiące sykli[428], to jest ok. trzydziestu czterech kilogramów[429]. Źródła żydowskie podają jednak, że talent (*kikkar*) używany do celów sakralnych był podwójny[430]. Według tekstu Wj 25 świecznik zbudowany był z trzech zasadniczych części: podstawy (*jārēk*), osadzonego na niej trzonu, pnia głównego (*qānāh*) oraz ramion (*qānîm*). *jārēk weqānāh* (podstawa i pień) to para wyrazów stanowiąca hendiadys, który wskazuje na trzon (łodygę) na kształt cokołu, który u dołu jest poszerzony i stoi stabilnie bez podpórek. Komentarze żydowskie podają jednak, że menora stała na trójnogu[431]. G. Foerster na podstawie rekonstrukcji wizerunków oraz rzeźb starożytnych menor wnioskuje, że bardziej zwyczajne (częściej spotykane) są trójnożne podstawy świeczników, są jednak również menory z poszerzoną podstawą bez podpórek, taką, jak na łuku Tytusa[432]. Tekst nie opisuje ułożenia ramion (*qānîm*) menory, jednak z tradycji żydowskiej, także z wizerunków świecznika Świątyni Jerozolimskiej umieszczonych na monetach hasmonejskich, na synagodze tyberiadzkiej[433], na łuku triumfalnym Tytusa w Rzymie oraz na współczesnej menorze w Jerozolimie znajdującej się przed budynkiem Knesetu, wnioskujemy, że ramiona wychodzące po trzy z obu stron pionowego trzonu były skręcone ku górze do tej samej wysokości, co centralny trzon. Zaokrąglone i rzeźbione w półkola ramiona charakteryzują znakomitą większość starożytnych menor, których wizerunki oglądać możemy na głowicach kolumn, bramach grobowców, mozaikowych podłogach i freskach w starożytnych synagogach[434].

---

[428] S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 245; L. Stefaniak, *Talent*, w: PEB, t. 2, 585.

[429] *Świecznik*, w: LB, 801; *Talent*, w: Słownik w BT, 1453. Różne źródła podają różną wagę talentu, od 30 do 60 kilogramów (waga talentu zmieniała się w różnych czasach).

[430] חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, jw., 293; tak samo L. Möller, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, Warszawa: Muza 2002, 282.

[431] Por. też menorę opisaną w: A. Kloner, *A Lintel with a Menorah from Horvat Kishor*, IEJ 24 (1974) 197-200 (tu: 197) oraz jerozolimską menorę w: N. Avigad, *Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1970. Second Preliminary Report*, IEJ 20 (1970) 129-140.

[432] G. Foerster, *Some Menorah Reliefs from Galilee*, IEJ 24 (1974) 191-196 (tu: 192).

[433] B. Poniży, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii*, jw., 21.

[434] A. Negev, *The Chronology of the Seven-Branched Menorah*, Eretz Israel 8 (1967)

Wykopaliska archeologiczne prowadzone w palestyńskich miastach ukazały wielką różnorodność stojaków i podstaw, najczęściej cylindrycznych w kształcie i ozdobionych wzorami na powierzchni. Funkcje, jakie pełniły owe stojaki, nie zawsze są jasne (na lampy, na ofiary, na kadzidło), ale tak właśnie wyglądać mogły świeczniki. Różne metalowe stojaki odnalezione w Megiddo i Beth-szan, składające się z trójnożnej podstawy i pojedynczego trzonu, archeolodzy zasugerowali jako ilustratywne dla świeczników ze Świątyni Salomona. W menorze z Mieszkania, jak pokazuje opis, jest tak samo: podstawa i trzon są głównym elementem świecznika, rzeczywistym świecznikiem, od którego wychodzi jeszcze sześć ramion (zob. Wj 25,31-35; 37,17-21). W Tell Ta'anak odnaleziono lampę ze świecznikiem mającą siedem zakończeń, dzióbków[435]; podobną W.F. Albright odnalazł w Tell Beit Mirsim[436]. Znana też jest ośmioramienna menora, używana w Święto Chanukka[437], izraelskie oktawowe *Święto Światła*, zwane tak ze względu na lampy palone w domach i synagogach.

Menora miała siedem ramion, podstaw na lampy. Nie da się dziś dokładnie określić, na jakiej wysokości znajdowały się lampy, czyli jak wysoki był świecznik, prawdopodobnie jednak był wyższy niż stół chlebów pokładnych[438]. Ozdoby kwiatowe świecznika, jak też i stołu chlebów i całego Mieszkania były jedynymi dozwolonymi przez Prawo ornamentami, „podobiznami" (por. Wj 20,4; Pwt 5,8). Spotykamy je także w późniejszych (synagogalnych) menorach. Autor kapłański dużą uwagę poświęca właśnie tym ozdobom. Były to kielichy (*gᵉbi'îm*) w kształcie otwartych kwiatów migdałowych (*mešuqqādîm*). Każde ramię było ozdobione trzema takimi kwiatami (*perāhîm*), a trzon – czterema. Z opisu tego wynika, że każde podwójne ramię świecznika, tworzące półokrągły łuk, miało siedem ornamentów kwiatu migdałowego (sześć na ramionach i jeden na trzonie), a czwarty kwiat trzonu umieszczony był na jego szczycie, tworząc, razem z najwyższymi kwiatami wieńczącymi każde ramię, siedem podpórek na lampy. W świecznik

193-210 (Hebrew), za: A. Kloner, *A Lintel with a Menorah*, jw., 198.

435 L.E. Toombs, *Lampstand*, w: IDB, vol. 3, 64-66.

436 D.M.G. Stalker, *Exodus*, w: *Peake's Com*, 234.

437 D. Forstner, jw., 410; T. Jelonek, *Menora w historii Izraela*, w: *Z badań nad Biblią*, nr 3, red. T. Jelonek, Kraków: Unum 2001, 100-111.

438 C.L. Meyers, *Świecznik*, tłum. Z. Kościuk, w: EB, 1222. Żydowski komentarz do Wj podaje, że wysokość świecznika wynosiła osiemnaście *tefachim* (czyli stóp), חמשה חומשי תורה, jw., 292.

więc, w matematycznie mistrzowski sposób, wpisana jest szczególna dla P liczba siedem.

Drzewo migdałowe (*amygdalus communis*) było rozpowszechnione w Azji i na obszarach basenu Morza Śródziemnego, a pochodzi z zachodnich obszarów Azji Środkowej. Występuje jako roślina hodowlana, jak i rosnąca na dziko. Migdałowiec znany był już Sumerom 3000 lat przed Chrystusem, znali go również Hebrajczycy, o czym świadczy Biblia. Kwiaty migdałowca, stanowiące wzór podpórek na lampy, są duże (do 27 mm). Owalny ich kielich składa się z pięciu działek, korona zaś z pięciu jajowatych płatków. O znaczeniu użycia ornamentyki migdałowca przy budowie świecznika powiemy niżej.

Na siedmiu ramionach umieszczone było *siedem lamp*[439] (hbr. *nēr*) – czarek z oliwą, z których każda miała być może siedem dzióbków-palników (por. Za 4,2). W tych umieszczone były knoty, które zapalano. Tak więc świecznik Mieszkania, jak każdy inny tego typu przedmiot, służył jako stojak do podtrzymywania lamp oliwnych. Starożytne lampy to przeważnie różnego kształtu miski, zbiorniczki na oliwę, w jednym lub kilku miejscach zagniecione w dziobek (zwężony róg), aby osłaniać, utrzymać knot. Knot, oprócz zbiorniczka drugi główny składnik lampy, zanurzano z jednej strony w oliwie, a z drugiej zapalano. Zbiorniczki były wyrobami glinianymi bądź ceramicznymi, a knoty wytwarzano z różnych materiałów, np. z lnu. W kulcie żydowskim jako knoty do świętych lamp używano pasków ze zużytych szat lewitów. Lampy, wynalezione i udoskonalone już we wczesnym okresie historii ludzkiej, stosowane były powszechnie w czasach wyjścia Izraelitów z Egiptu, szczególnie do oświetlania pomieszczeń pozbawionych zupełnie okien (takim było Mieszkanie). Na starożytnym Wschodzie pomieszczenia takie – ciemne – przeważały, o czym decydowały względy praktyczne. Lampy często stawiane były na świeczniku dla lepszego oświetlenia ciemnych pomieszczeń (por. Mt 5,15; Mk 4,21; Łk 8,16), a w domach także w niszach ściennych (uskokach murów) lub na specjalnych półkach wystających ze ścian[440].

---

[439] Nie jest powiedziane, jak zakładają komentarze biblijne, że lampy znajdują się na końcu każdego ramienia. Ten pogląd znajduje się dopiero we wczesnych pozabiblijno-żydowskich źródłach, lecz nie w Starym Testamencie.

[440] D. Kellermann, נֵר, w: TWAT, Bd. 5, kol. 616-626; S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, jw., passim; M.M. Schaub, *Lampa*, tłum. Z. Kościuk, w: EB, 622-623; *Lampa*, w: LB, 424; A. Baum, *Lampa*, w: PSB, kol. 642; R.W. Func, I. Ben-Dor, *Lamp*, w: IDB, vol. 3, 63-64; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, jw., 408-413.

Świecznik był jedynym źródłem światła w Mieszkaniu. Ustawiony był po południowej stronie Miejsca Świętego, naprzeciwko stołu chlebów (Wj 26,35), czyli po lewej stronie od wejścia. Lampy miały oświetlać *tę stronę, która jest przed nimi*, czyli północną – stół chlebów[441]. Szczypce i naczynia do knotów (nie do końca jasne terminy) uczynione ze złota to oprzyrządowanie świecznika ułatwiające jego obsługę. Prawdopodobnie szczypce służyły do wkładania i wyjmowania knotów (lub ich podcinania), a naczynia (małe szufelki) do oczyszczenia ze spalonych resztek, aby umożliwić spokojne, równomierne spalanie. Jest to w miarę stałe wyposażenie świecznika z lampą w starożytności: obok niego stał zawsze dzbanuszek z oliwą, a także przyrząd do czyszczenia i regulowania knota[442].

Józef Flawiusz tak opisuje menorę z Mieszkania:

> Naprzeciw stołu, pod ścianą południową, stał kandelabr z lanego złota, wewnątrz pusty, o wadze stu min (mina 571 g); taką wagę Hebrajczycy określają słowem *kinchares* (*kikkar*), które to słowo w przekładzie na język grecki znaczy *talent*. Składał się on z kulek i lilii splecionych z owocami granatu i małymi pucharami; wszystkich części od podstawy do samego szczytu, było siedemdziesiąt, tyle właśnie (zatroszczył się o to Mojżesz), ile działów przypisuje się planetom wraz ze słońcem. Uwieńczony był ten świecznik siedmioma ramionami tworzącymi równy szereg. Każde ramię dźwigało jedną lampę, tak, że lamp było tyle, ile jest planet. Lampy te zwrócone były ku stronie południowo-wschodniej, jako że kandelabr stał ukośnie[443].

Niezgodność niektórych danych opisu Flawiusza z opisem biblijnym pochodzi prawdopodobnie stąd, że Flawiusz opisując dawny kult, przenosi do tekstu (świadomie czy nie) współczesny jemu obraz kultu. Generalne podobieństwo jest oczywiste. Sto min (zamiast trzydziestu) może być liczbą już powiększoną, uwzględniającą zwielokrotnienie (podwojenie) wagi dla przedmiotów kultycznych. Siedem lamp jako siedem planet mogło powstać z interpretacji wizji Zachariasza, gdzie siedem lamp to siedem oczu Boga przypatrujących się ziemi (Za 4,10) – możliwe nawiązanie do siedmiu planet ówcześnie znanych[444] – jako oczu nieba.

---

[441] S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 245; *Menora*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa: PWN 2001, 492.

[442] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, jw., 409.

[443] J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III,6,7.

[444] Są nimi Saturn, Jowisz, Mars, Wenus, Merkury oraz Słońce i Księżyc.

Tyle o wyglądzie i ustawieniu świecznika. Odnośnie do palenia menory Mojżesz otrzymuje takie polecenie:

> Ty rozkażesz Izraelitom, aby przynieśli do świecznika oliwę czystą, wyciśniętą z oliwek, celem nieustannego podtrzymywania światła lampy w Namiocie Spotkania, na zewnątrz zasłony, która jest przed świadectwem. Aaron zaś wraz synami swymi będzie ją przygotowywać, aby płonęła przed Jahwe od wieczora do rana. Takie jest prawo wieczne przez wszystkie pokolenia dla Izraelitów (Wj 27,20-21).

Analogiczne polecenie znajdujemy w Księdze Kapłańskiej (Kpł 24,1-3)[445]. „Paliwem" do świecznika w Mieszkaniu była czysta oliwa wyciśnięta z oliwek, owoców drzewa oliwnego. Lampki palące się nieustannie w sanktuarium na pustyni, a potem w Świątyni Jerozolimskiej były zasilane wyłącznie tym materiałem. Drzewo oliwne (hbr. *zajit*), zwane w botanice *olea europaea*, było i jest do dziś bardzo powszechne i najbardziej cenione wśród drzew owocowych w całym basenie Morza Śródziemnego, gdzie ma swoją „ojczyznę". Dla ludzi Biblii oliwka była najcenniejszą i najbardziej szanowaną rośliną. W bardzo starym opowiadaniu Jotama to ona właśnie ma pełnić rolę króla drzew (Sdz 9,8-9). Biblia jest jedną wielką księgą drzewa oliwnego (por. np. Pwt 8,7-8; 33,24; Prz 21,20; Iz 41,19; Ps 128,3; 133,1n). Oliwka jako drzewo jest cenna ze względu na długowieczność (może rosnąć nawet do 2 tysięcy lat), możność rośnięcia w skąpych warunkach glebowych (jałowa, sucha, kamienista ziemia, zbocza pagórków i gór) i atmosferycznych (drzewo doskonale przystosowane do suchego klimatu, odporne na zimno), a zwłaszcza ze względu na wytwarzaną z jej owoców oliwę. Oliwa z oliwek miała wielorakie zastosowanie, m.in. jako składnik codziennego pokarmu, materiał palny, środek leczniczy, higieniczno-kosmetyczny i konserwujący, a także rytualny przedmiot do namaszczeń[446]. Od najdawniejszych czasów z oliwki pozyskiwano olej poprzez wyciśnięcie owoców i przepuszczenie płynnej substancji przez odpowiednie sita celem jej oczyszczenia. Owoce drzewa oliwnego zawierają bardzo dużą ilość naturalnej oliwy, która przepaja nie tylko miąższ, ale i nasiona. W mięsistej części owocu olej stanowi 40-60%, w pestce zaś od 12- 15%. Oliwka jest jednym z najstarszych drzew owocowych

[445] Szkoda, że BT oba niemal identyczne teksty (zob. BHS) tłumaczy w tak różny sposób; poza tym *świadectwo* umieszcza raz z „małej", a raz z „wielkiej" litery.

[446] Odnośniki biblijne zob. F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Based on the Lexicon of W. Gesenius*, tłum. E. Robinson, Oxford: Clarendon Press 1966, 1032.

w historii upraw. W jaskiniach Galilei, w grotach na Górze Karmel odnaleziono ślady użytkowania tego drzewa aż z okresu paleolitu, a więc sprzed 10 tysięcy lat przed Chr. W XVIII wieku przed Chr. egipski kronikarz Sinuhe opisywał Izrael jako kraj „bogaty w miód, wiele w nim drzew oliwnych i mnóstwo owoców na tych drzewach". Już w starożytnym Egipcie tłoczono z nich olej, którego ogromne ilości zużywano do pielęgnacji ciała, sporządzania pokarmów i do lamp oliwnych. W „papirusie Ebersa" wspomniane jest zastosowanie oleju z oliwki jako pożywienia, lekarstwa, a także oleju do świecenia, do świecznika. Biblia 63 razy wspomina o oliwie produkowanej z oliwki[447].

Taka najczystsza oliwa z oliwek (jak najczystsza mąka do chlebów pokładnych) była używana w Mieszkaniu do *podtrzymywania nieustannego światła*. Tekst z Wj 27,20 może sugerować, że umieszczano na świeczniku tylko jedną lampę – na centralnym trzonie (l. poj.), ale główny tekst o świeczniku mówi wyraźnie o siedmiu lampach, które mają oświetlać Mieszkanie (Wj 25,37), a Kpł 24,4 mówi o *lampach* (l. mn.). Lampy miały palić się całą noc: *od wieczora do rana*[448]. Świecznik był więc rodzajem „wiecznej lampki", „lampki czuwania" przed Jahwe. Każdego ranka miał Aaron przygotowywać (oczyszczać i uzupełniać oliwę) lampy do świecenia (Wj 30,7), a każdego wieczora *o zmierzchu*[449] miał je zapalać (Wj 30,8). Na starożytnym Wschodzie lampy palono przez całą noc nie tylko dla celów kultycznych, ale także aby zawsze mieć pod ręką światło i być przygotowanym na wszelkie nocne wypadki. „Ludzie Wschodu – biedni czy bogaci – nie śpią bez światła"[450], co zaświadcza „Poemat o dzielnej niewieście": *lampa jej wśród nocy nie gaśnie* (Prz 31,18). Źródła biblijne mówią, że lampy świecznika palono tylko w nocy, natomiast według Flawiusza także trzy z nich palono w dzień: *Dwa razy dziennie, przed wschodem słońca i o zachodzie, kapłani mieli obowiązek... poświęcać oliwę przygotowywaną do lamp; trzy z tych lamp płonęły na świętym kandelabrze ku czci*

---

[447] Z. Włodarczyk, *Drzewa i krzewy na kartach NT*, w: *Z badań nad Biblią*, nr 3, jw., 44-48; B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii, symbolika*, Kraków: WAM 2003, 13-19; J. Pick, *Fauna i flora w Biblii*, w: Studia Pelplińskie 28, Pelplin 1999, 427-438; tenże, *W świecie Biblii – flora. Leksykon roślin w Biblii*, Pelplin: Bernardinum 1998, 106n; *Oliwa*, w: SSB, 650-651.

[448] Por. 1 Sm 3,2n: *Pewnego dnia Heli spał w zwykłym miejscu* (…). *A światło Boże jeszcze nie zgasło*. Tu menora nazwana jest lampą Bożą (*nēr 'Elohim*).

[449] Dosł.: *między dwoma wieczorami* (בֵּין הָעַרְבַּיִם), por. Wj 12,6; 16,12.

[450] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, jw., 409.

Boga przez cały dzień, pozostałe zaś palono wieczorem[451]. W materiale kapłańskim, w Księdze Liczb, znajdujemy jeszcze jeden fragment dotyczący świecznika; tekst potwierdza, że menora oświetlała stronę przed sobą, czyli północną oraz że była wykuta z jednego kawałka metalu:

> Jahwe mówił do Mojżesza tymi słowami: «Tak mów do Aarona i to mu powiedz: Gdy ustawisz lampy, wtedy siedem lamp ma rzucać światło na przednią stronę świecznika». Aaron uczynił tak; na przedniej stronie świecznika umieścił lampy według nakazu, jaki dał Jahwe Mojżeszowi. Świecznik zaś był wykonany w następujący sposób: był kuty ze złota – od podstawy aż do kwiatów był kuty. Był on sporządzony zgodnie z wzorem, jaki Jahwe podał Mojżeszowi (Lb 8,1-4).

Choć opis budowy, ustawienia i funkcjonowania świecznika w materiale kapłańskim jest dość szczegółowy, to jednak autor nigdzie nie pisze o znaczeniu menory. Na pierwsze miejsce wysuwa się oczywiście funkcja oświetleniowa i prawdopodobnie ona jest dominująca, gdyż w Miejscu Świętym i Najświętszym Mieszkania, ani później w Świątyni nie było okien. Światło, poza swoim fizycznym oddziaływaniem, ma w Biblii bardzo głęboką wymowę teologiczną. Jako rzeczywistość ze wszech miar pozytywna i pożyteczna, podstawa widzenia, poznania, a przede wszystkim życia; jako wyraz tego, co niematerialne, duchowe, światło oznacza Boga, jest jednym z Jego głównych atrybutów. Przeciwieństwem światła jest ciemność, wzbudzająca ludzki lęk, miejsce obecności złych duchów, królestwo śmierci. Światło jest symbolem Królestwa Boga, miejsca Jego przebywania, symbolem Jego obecności, a także szczęścia, dobrobytu i zwycięstwa. Dla autora kapłańskiego światło jest czymś szczególnym, skoro jest pierwszym stworzeniem Boga: *Niechaj się stanie światłość!* (Rdz 1,3)[452]. Rozświetla świat, rozświetla i Mieszkanie Boga na pustyni. W sensie szerszym świecznik można rozumieć jako obraz narodu żydowskiego, który miał przed Jahwe świecić światłem poznania Boga i promieniować wśród ciemności pogaństwa[453].

Oprócz funkcji oświetleniowej, świecznik odgrywał ważną rolę kultową – w obrzędach religijnych. Jak powie Flawiusz, światło menory płonęło *na cześć Boga* (zob. cytat wyżej). Roślinne motywy ozdob-

[451] J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 8,3.

[452] A. Feuillet, P. Grelot, *Światło*, w: STB, 958-963, M. Lurker, *Światło*, w: tenże, jw., 237-239.

[453] E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, Pelplin: Bernardinum ²2001, 89.

ne mogą sugerować symbolikę świecznika jako mitycznego Drzewa Życia, obrazu dobrze zakorzenionego w mitologicznych i ikonograficznych tradycjach starożytnego Bliskiego Wschodu i znanego także w przedizraelskiej Palestynie[454]. Świecznik w takim rozumieniu przedstawiałby więc święte drzewo – ukwiecone drzewo migdałowe – symbol płodności, urodzajności i ciągłości życia pochodzących od Boga[455]. Jednak wydaje się, że znaczenie takiej właśnie ornamentyki kwiatowej jest inne. Hebrajczycy nazywali w swym języku drzewo migdałowe *šāqēd*, tzn. „czuwający" lub drzewo „czujne", „czuwające", ponieważ budziło się ono bardzo wczesną wiosną ze swego zimowego snu i kwitło delikatnymi biało-różowymi kwiatami już w styczniu. Migdałowiec jest drzewem, które kwitnie jako pierwsze spośród wszystkich drzew owocowych[456]. Stąd starożytni, którzy w każdym zjawisku naturalnym upatrywali symbolicznego wyrazu jego szczególnych właściwości, uważali je za symbol czujności, czuwania. Szczególny tego wyraz odnajdujemy w Księdze Jeremiasza, w wizji danej prorokowi: *I skierował Jahwe następujące słowa do mnie: „Co widzisz, Jeremiaszu?" Odrzekłem: „Widzę gałązkę drzewa czuwającego (šāqēd)". Jahwe zaś rzekł do mnie: „Dobrze widzisz, bo czuwam nad moim słowem, by je wypełnić"* (Jr 1,11; por. też Koh 12,5). Bóg utożsamia się z drzewem migdałowym, które „czuwa", podczas gdy cała przyroda jest ciągle pogrążona we śnie[457]. Świecznik zaś, jak go przedstawia autor kapłański,

---

[454] C.L. Meyers, *Drzewo życia*, tłum. A. Gocłowska, w: EB, 217; *Drzewo życia*, w: SSB, 164-165.

[455] Tak np. R.J. Clifford, *Księga Wyjścia*, w: KKB, 93; J.F. Craghan, *Księga Wyjścia*, w: MKPŚ, 350. Więcej zob. C.L. Meyers, מְנוֹרָה, jw., kol. 984-985. Takie rozumienie symboliki świecznika wprowadzałoby analogię z teologią stworzenia zawartą w Rdz i z jej rajskim drzewem życia.

[456] J. Pick, *W świecie Biblii – flora*, jw., 95-96; B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*, jw., 78-82; A.J. Coombes, *Drzewa. Ilustrowany przewodnik obejmujący ponad pięćset gatunków drzew z całego świata*, Warszawa: Wiedza i Życie 2000, 260.

[457] Laska Aarona była uczyniona właśnie z drzewa migdałowego (Lb 17,23) – por. wydarzenie z Lb 17, gdy zakwitła: jak drzewo migdałowe zakwita jako pierwsze pośród drzew, tak pokolenie Lewiego ma być pierwsze wśród pokoleń. Począwszy od wydarzenia z laską Aarona, migdałowiec stał się dla Izraelitów przedmiotem czci. Laska ta była przechowywana obok Arki. Św. Cyryl Aleksandryjski (zm. w 444 r.) wspomina w swojej rozprawie *O kulcie Bożym w duchu i prawdzie* (Księga 10), że wśród ludów starożytnych panował zwyczaj sporządzania berła władców z drzewa migdałowego. Wierzono, że opatrzność Boża złożyła w gałązce migdałowca tajemną moc czujności, która udziela się temu, kto gałązkę tę przyłoży sobie do głowy. Dlatego też egzegeci przyjmują, że nie tylko laska Aarona, lecz i wszystkie berła wodzów izraelskich były wykonane z drzewa migdałowego. Za: D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*,

ma wyraźne znaczenie lampki czuwania, nieustannego światła, które „czuwa" przed Arką:

> Rozkaż Izraelitom, aby dostarczyli ci do świecznika czystej oliwy, wyciśniętej z oliwek, dla podtrzymania nieustannego światła. Na zewnątrz zasłony świadectwa w Namiocie Spotkania Aaron go ustawi, [by świecił] od wieczora aż do poranka przed Jahwe, nieustannie. To jest ustawa wieczysta dla waszych pokoleń. Na czystym świeczniku przygotujcie lampy, aby paliły się przed Jahwe nieustannie (Kpł 24,1-4).

To naleganie na nieustanne świecenie jest charakterystyczne. Stąd, wydaje się, świecznik ozdobiony został kwiatami migdałowca – drzewa czuwającego, by wskazywać na swą funkcję czuwania przed Jahwe. Zapalone światło wskazywało na niewidzialną obecność Bożą w Jego ziemskim Mieszkaniu. Świecznik przypominał Izraelitom o Bożej obecności i obowiązku stawania przed Panem i uwielbienia Go[458]. Lampa towarzyszy człowiekowi w kulcie składanym bóstwom od pradawnych czasów. Zwyczaj palenia światła „czuwania" przed bóstwem spotykamy np. u Egipcjan, gdzie w noc noworoczną zapalano wszystkie światła w świątyniach. Świątynie Wschodu były rzęsiście oświetlane na cześć bogów. Plutarch mówi również o wiecznie płonącej lampie i o świeczniku, którego światła zostały zapalone przed podobizną boga[459]. Zwyczaj ten obecny był w biblijnym Izraelu, obecny jest także w chrześcijaństwie (wieczna lampka przy tabernakulum).

Komentarze żydowskie poświęcają symbolice menory bardzo wiele uwagi, widząc w niej symbol ducha, a w szczególności teoretycznej wiedzy i praktycznego działania, a także znak twardości, wytrwałości i niezmienności[460]. Jedna z legend żydowskich głosi, że *pierwsza oryginalna menora powstała za sprawą cudu podczas wędrówki Izraelitów przez pustynię. Mojżesz rzucił złoto w ogień, a menora sama przybrała swój kształt*[461].

Kolejną wzmiankę o świeczniku Mieszkania znajdujemy w 1 Sm 3,3. Mowa tu jest o *lampie Bożej*, która płonęła w *Mieszkaniu Jahwe, gdzie znajdowała się Arka Przymierza* – w Szilo. Kolejne wzmianki

jw., 167.

[458] *Lampa, świecznik*, w: SSB, 419-420.

[459] M. Lurker, *Lampa i świecznik*, w: tenże, jw., 108.

[460] חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, jw., 292-298.

[461] A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa: Astra 1994, 55-56.

dotyczą świecznika (świeczników) Świątyni (więcej o tym poniżej). Flawiusz podaje, że po zburzeniu Świątyni Heroda w 70 roku po Chr. Rzymianie nieśli menorę w triumfalnym pochodzie Tytusa[462]. Rzeźba tej menory widnieje na Łuku Tytusa na Forum Romanum w Rzymie. Są pewne kontrowersje, co do dokładności jej przedstawienia, szczególnie, jeśli chodzi o podwójną ośmiokątną podstawę, ponieważ według źródeł żydowskich menora Drugiej Świątyni stała na trójnogu[463]. Po roku 70 menora stała się trwałym symbolem religijnym i narodowym Izraela; była stałym wyposażeniem synagog. Dziś, jako symbol Izraela, stoi przed Knesetem w Jerozolimie oraz widnieje w godle państwa Izrael.

Świecznik stał się przedmiotem wizji proroka Zachariasza. W następujących po sobie wizjach nocnych zobaczył on *świecznik cały ze złota, a u jego szczytu zbiornik, podtrzymujący siedem lamp, a każda lampa ma siedem palników. I dwie oliwki stoją, jedna z prawej strony, a druga z lewej strony zbiornika* (Za 4,2-3). Anioł wyjaśnił mu, że siedem lamp to *oczy Jahwe, które przypatrują się całej ziemi* (Za 4,10), a dwie oliwki z prawej i lewej strony świecznika to *dwaj pomazańcy, którzy stoją przed Panem całego świata* (Za 4,14). Świecznik tu byłby symbolem wszechwiedzy Boga lub symbolem ludu Izraela, który miał świecić światłem znajomości Boga i promieniować wśród ciemności pogaństwa[464]. Ten sam obraz i symbolika występują w Księdze Apokalipsy. Św. Jan usłyszał: *I dwom moim Świadkom dam władzę* (…). *Oni są dwoma drzewami oliwnymi i dwoma świecznikami, co stoją przed Panem ziemi* (Ap 11,3-4). *Siedem złotych świeczników*, które ujrzał wcześniej autor Apokalipsy (Ap 1,12; 2,1.5) *to jest siedem Kościołów* (Ap 1,4.20); a *siedmioro oczu* (symbol pełni wiedzy) ma Baranek (Ap 5,6). Świecznik, jako sprzęt Mieszkania, wymienia także autor Hbr: *Wprawdzie także i pierwsze [przymierze]* (…) *posiadało ziemski przybytek. Był to namiot, w którego pierwszej części, zwanej [Miejscem] Świętym, znajdował się świecznik, stół i chleby pokładne* (…), *o czym szczegółowo nie ma teraz potrzeby mówić* (Hbr 9,1-2.5). Autor listu przypomina chrześcijanom pochodzenia żydowskiego główne elementy starego przymierza, by ukazać wyższość ofiary Chrystusa, który *zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach, jako sługa świątyni*

[462] J. Scharbert, *Exodus*, jw., 104.

[463] J.R. Baskin, *Menora*, tłum. A. Karpowicz, w: SWB, 512.

[464] J. Homerski, *Księga Zachariasza. Wstęp, przekład, komentarz*, w: *Księgi Proroków Mniejszych* (PŚST XII, 2) 336-338.

i prawdziwego Mieszkania zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka (Hbr 8,1-2)[465].

C. Ołtarz kadzenia

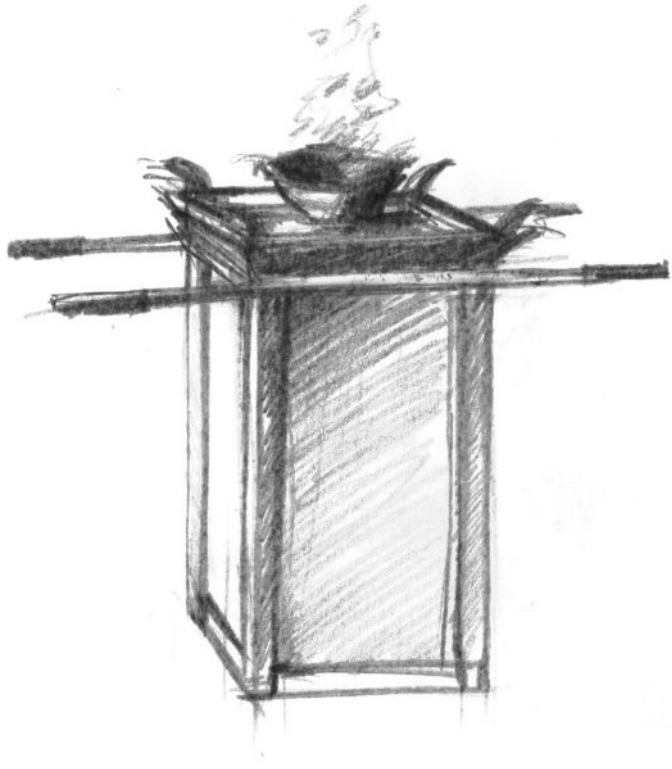
Ołtarz kadzenia jest jednym z dwóch ołtarzy Mieszkania. W naszym opowiadaniu nazywany jest ołtarzem מִזְבַּח lub złotym ołtarzem הַזָּהָב מִזְבַּח (*mizbēaḥ hazzāhāb*). *mizbēaḥ* (LXX: θυσιαστήριον) w Biblii zawsze oznacza „ołtarz", czy to kamienny, ziemny, drewniany, brązowy, czy złoty[466]. Dokładny jego opis odnajdujemy nie w głównym bloku nakazów, co do budowy Mieszkania (Wj 25nn), ale w bloku nakazów dodatkowych (Wj 30n):

> Potem wystawisz ołtarz z drzewa akacjowego do spalania kadzidła. Jego długość będzie wynosiła jeden łokieć i jeden łokieć jego szerokość. Będzie kwadratowy, a wysokości będzie miał dwa łokcie, i będą odchodziły od niego rogi. I pokryjesz go czystym złotem, jego wierzch i jego boki dokoła, i jego rogi; uczynisz na nim złoty wieniec dokoła. Poniżej zaś wieńca na dwóch bokach uczynisz dwa pierścienie na drążki, celem przenoszenia ołtarza na nich. A drążki te zrobisz z drewna akacjowego i pokryjesz je złotem. Postawisz go zaś przed zasłoną, która wisi przed Arką świadectwa, przed przebłagalnią, która jest nad świadectwem, gdzie będę spotykał się z tobą (Wj 30,1-6).
>
> Każdego zaś ranka będzie spalał Aaron na nim wonne kadzidło, gdy będzie przysposabiał lampy do świecenia. A gdy Aaron zapali o zmierzchu lampy, zapali również kadzidło, które będzie spalane ustawicznie przed Jahwe poprzez wszystkie wasze pokolenia. Nie możecie na nim ofiarować kadzidła zwyczajnego, ani też składać całopalenia, ani ofiary pokarmowej. Nie możecie też na niego wylewać żadnej ofiary płynnej. Na jego rogach winien Aaron raz w roku dokonać obrzędu przebłagalnego krwią ofiary, która za grzech będzie złożona. Winien on raz w roku, [w Dniu] Przebłagania, dokonywać na nim obrzędu przebłagalnego, z pokolenia w pokolenie. Będzie on bardzo święty dla Jahwe (Wj 30,7-10).

---

[465] Swoją drogą ciekawe, że autor Hbr mówiąc o prawdziwym – niebieskim sanktuarium, gdzie Arcykapłan Chrystus dokonuje ofiary, zestawia je nie ze Świątynią Salomona, ani ze wspaniałą Świątynią Heroda, ale właśnie z Mieszkaniem, które Mojżesz uczynił według wzoru ukazanego mu na górze (Hbr 8,5).

[466] *The Dictionary of Classical Hebrew*, ed. D.J.A. Clines, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, vol. 5, 202-206; W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, jw., 410; J. Behm, θύω, θυσιαστήριον, w: TDNT, vol. 3, 180-190 (szczeg. s. 182).



Rys. 5. Ołtarz kadzenia

Opis jest dwuczęściowy – dotyczy budowy i ustawienia (Wj 30,1-6) oraz funkcji ołtarza kadzenia (Wj 30,7-10). W opisie wykonania, który znajdujemy we fragmencie Wj 37,25-29, paralelę ma tylko pierwsza część nakazu. Opis ołtarza kadzenia u Flawiusza nie różni się znacząco od biblijnego[467].

Ołtarz kadzenia, podobnie jak deski Mieszkania, Arka i stół chlebów, uczyniony był z drzewa akacjowego, o którym była mowa. Powierzchnia ołtarza kadzenia była kwadratowa, o boku długości jednego łokcia. Wysokość ołtarza wynosiła dwa łokcie. Ołtarz miał więc kształt dość niskiego filara, kolumny o wymiarach 52,5x52,5x105 cm lub 45x45x90 cm. Jest to kształt typowy dla starożytnych ołtarzy kadzielnych znalezionych w warstwach z epoki żelaza na takich stanowiskach archeologicznych

[467] Zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 6, 8.

jak Megiddo, Sychem, a także Arad[468], choć te odkryte zabytki różnią się materiałem od ołtarza kadzenia opisanego w Księdze Wyjścia[469].

Ołtarz zakończony był rogami. Współczesnemu czytelnikowi uwaga ta wydać się może dziwna, gdyż kwadratowy blat z natury ma „rogi". Autor natchniony ma jednak na myśli autentyczne rogi w kształcie rogów zwierzęcych, którymi przyozdobiony był zarówno ołtarz kadzenia, jak i całopalenia. Praktyka taka była powszechna w starożytności[470]. Z tej starożytnej praktyki umieszczania pionowych zakończeń w kształcie rogów na krańcach ołtarzy wywodzi się dzisiejsze określenie: „rogi, narożniki" dla krańca np. stołu, ołtarza, ulicy. Róg (hebr. קֶרֶן, LXX: *kéras*, Vg: *cornu*)[471] to mocna broń zaczepna i obronna niektórych gatunków zwierząt (zob. np. Rdz 22,13). Jako przenośnia zaczerpnięta ze świata zwierzęcego, róg uchodził u ludów starożytnych za symbol najwyższej siły, mocy, władzy i zwycięstwa. Mężczyźni na znak swej władzy i mocy często nosili rogi jako ozdobę głowy. W starożytnym Egipcie, Mezopotamii oraz w czasach hellenistycznych rogi były charakterystyczną ozdobą władców[472]. Pismo Święte, chcąc wyrazić czyjąś godność królewską, również posługuje się symbolem rogu[473]. Rogi, czyli pionowe przedłużenia każdego z czterech narożników ołtarza, miał oprócz ołtarza kadzenia (Wj 30,2; 37,25), również ołtarz całopalenia (Wj 27,2; 38,2), ołtarz w Betel (Am 3,14), w Jerozolimie (1 Krl 1,50nn) a także w eschatologicznej świątyni z wizji Ezechiela

[468] Świątynia w Aradzie miała dwa ołtarze ofiar kadzielnych, zob. R. Mędecki, *Świątynia Jahwe. Sensacyjne wykopaliska archeologiczne na wzgórzu Arad*, RBL 47 (1994) 105; S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, Gniezno: Gaudentinum 1994, 286; zdjęcie ołtarza kadzenia z Megiddo: ANEP 192, nr 575.

[469] C.L. Meyers, *Ołtarz*, tłum. M. Wojciechowski, w: EB, 873. Por. też Y. Elitzur i D. Nir-Zevi, *Four Horned Altar Discovered in Judean Hills*, Biblical Archeology Review 30 (2004) 34-40 (ołtarz rozmiarami bardzo zbliżony do tego z Mieszkania).

[470] Ołtarze z rogami znaleziono m.in. w Sychem, Megiddo, u Kreteńczyków i Mykeńczyków.

[471] BT słowem „róg" tłumaczy także hebr. termin *šofar*, który oznacza instrument muzyczny.

[472] Zob. P.R. Ackroyd, *Róg*, tłum. Z. Kościuk, w: EB, 1056; W. Langer, *Róg*, w: PSB, 1159; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, jw., 254-256; *Róg*, w: M. Lurker, jw., 201-203; *Róg*, w: LB, 704-705.

[473] Zob. np. wizje opisane w Dn 7 i 8 oraz w Za 2,1-4, gdzie rogi oznaczają potężnych królów, zarówno złych, jak i tego Króla, którego *Królestwo będzie wiecznym Królestwem*. Por też Ps 89,18; 112,9; 132,17; Jr 48,25; Ez 29,21; Syr 47,5-7.11; Łk 1,69; Ap 5,6; passim. „Róg zbawienia" oznacza zbawczą władzę królewską (Ps 18,3; Syr 49,5; Łk 1,69).

(Ez 43,15) oraz z wizji św. Jana (Ap 9,13). Widzimy więc, że ornament rogów jest w Biblii charakterystyczny dla ołtarzy. Na ołtarzach pogańskich, widniejących na niektórych starożytnych pomnikach, widzimy także zwierzęce rogi wznoszące się w górę[474]. O tym, jak istotnym elementem ołtarza były rogi, można wnosić z faktu, że ołtarz z odciętymi rogami uchodził za zbezczeszczony i nieprzydatny już dla potrzeb kultu (por. Jdt 9,8; Am 3,14). O ich wadze świadczy również prawo mówiące, że gdy oskarżonemu lub prześladowanemu udało się zbiec do świątyni i dotknąć rogu ołtarza, objęty był prawem azylu. Prawo zabraniało zabijać takiego bez wyroku sądowego (Wj 21,12-14; zob. zdarzenie opisane w 1 Krl 1,50-53). Tylko w przypadkach morderstwa z premedytacją można było nawet wówczas ukarać winnego śmiercią (Wj 21,14; zob. zdarzenie opisane w 1 Krl 2,27-34). Dotknięcie bowiem rogów ołtarza to symboliczne oddanie się pod władzę i sprawiedliwość Jahwe oraz uczepienie się Jego mocy (prawo do opieki)[475]. Rogi były więc najbardziej świętym i cennym elementem ołtarza. Według D. Forstner rogi ołtarza wyobrażały moc, potęgę i władzę Boga[476]. Jednak pochodzenie, znaczenie i symbolika tych starożytnych nieodłącznych elementów ołtarzy pozostają kwestią dyskusyjną, bliżej nieznaną[477]. Nakaz skrapiania ich krwią wskazuje na znaczenie w rytuałach religijnych; możliwa też jest ich funkcja praktyczna (do podtrzymywania zwierząt i naczyń ofiarnych?[478]). Inni widzą w nich symbol rogów składanych w ofierze zwierząt, a zatem symbol tych zwierząt; jeszcze inni, że są one namiastką *massebôt*, czyli steli, które w starożytnej Palestynie uchodziły powszechnie za symbol boskości. Nie ma jednak powodu widzieć, jak niektórzy, w rogach biblijnych ołtarzy śladu dawnego kultu Jahwe pod formą cielca. Co do wspomnianej funkcji rogów jako narzędzia azylu, to były nim w Biblii raczej miasta ucieczki (Lb 35,9-28) niż ołtarze. Na rogach ołtarza kadzenia, o czym dalej informuje autor kapłański, dokonywano co roku *obrzędu przebłagalnego* (Wj 30,10). Rogi ołtarza

[474] Zob. np. zdjęcia pogańskich ołtarzy kadzielnych w: ANEP 192-194, nry 575-583; IDB, vol. 2, 699.

[475] Prawo to dotyczyło raczej rogów ołtarza całopalenia stojącego przed Mieszkaniem i Świątynią, niż ołtarza kadzenia stojącego w ich wnętrzu.

[476] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, jw., 255; tak samo E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, jw., 86.

[477] P.R. Ackroyd, *Róg*, jw., 1056; P.C. Hammond, *Ołtarze*, tłum. J. Marzęcki, w: SWB, 577; S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 251; D.M.G. Stalker, *Exodus*, jw., 235.

[478] Ku takiej funkcji rogów ołtarzy skłania się P.C. Hammond (*Ołtarze*, jw., 577).

mianowicie namaszczano w Dzień Przebłagania krwią zwierząt ofiarnych w celu ekspiacji za grzech. Pokropienie (pomazanie) rogów ołtarza, *który jest przed Jahwe* (kadzenia) i jego samego następowało po pokropieniu przebłagalni (zob. Kpł 16,14-19)[479]. Rogi ołtarza kadzenia miały być pokryte złotem, natomiast rogi ołtarza całopalnego brązem (jak on sam)[480].

Opis ołtarza kadzenia informuje nas dalej, że przedmiot ten pokryty był szczerym złotem oraz dokoła miał złoty wieniec – podobnie jak Arka i stół chlebów pokładnych. Poniżej wieńca miał przymocowane pierścienie, w które włożone były akacjowe, pokryte złotem drążki służące przenoszeniu świętego przedmiotu. Ołtarz ten stał przed samym wejściem do pomieszczenia, gdzie była Arka, na środku Namiotu, pomiędzy świecznikiem a stołem chlebów. Autor kapłański informuje nas o tym w słowach: *Postawisz go zaś przed zasłoną, która wisi przed Arką świadectwa, przed przebłagalnią, która jest nad świadectwem, gdzie będę spotykał się z tobą* (Wj 30,6). Autor kapłański łączy więc ołtarz kadzenia w sposób szczególny z samą Arką i przebłagalnią. Fakt ten wskazuje na duże znaczenie ołtarza kadzenia wśród sprzętów Mieszkania. O podkreślaniu roli tego ołtarza przez P świadczy również ostatnie zdanie opisu: *Będzie on bardzo święty dla Jahwe* (Wj 30,10). Podobnie ołtarz w Świątyni Salomona wymieniony jest zaraz po Arce Przymierza, jako stojący przed Miejscem Najświętszym (1 Krl 6,19-22)[481] oraz skojarzony również bezpośrednio z cherubami i Arką (1 Krn 28,18). W Hbr znajduje się już w Miejscu Najświętszym, obok Arki (Hbr 9,3n)[482]. Umieszczony w Namiocie

[479] P. Zerafa (*Exodus*, jw., 224) i D.M.G. Stalker (*Exodus*, jw., 237) widzą w Kpł 16 ołtarz całopalenia, jednak fragment ten należy do P^S, którego autor (w przeciwieństwie do P^G, o czym poniżej) zna i bardzo docenia ołtarz kadzenia, a wyrażenia: *wniesie je* [kadzidło] *poza zasłonę* [jedną! do Miejsca Najświętszego], oraz *wyjdzie* [z Miejsca Najświętszego] *do ołtarza*, a także *ołtarza, który jest przed Jahwe* (Kpł 16,12.18; por. Kpł 4,7.18; Ap 8,3-5; 9,13) wskazują wyraźnie na ołtarz kadzenia; zob. Kpł 4,7: *Następnie pomaże kapłan krwią rogi ołtarza wonnego kadzenia, który jest przed Jahwe w Namiocie Spotkania*. Potwierdza to Miszna (*Jôma* 5,5-6), która fragment ten odnosi do ołtarza kadzenia.

[480] Więcej nt. rogów ołtarza w Starym Testamencie i na starożytnym Wschodzie zob. M.L. Süring, *The Horn Motif in the Hebrew Bible and Related Ancient Near Eastern Literature and Iconography*, Berrien Springs: Andrews University 1982 (recenzja: CBQ 47 (1985) 146-147).

[481] K. Pauritsch, *Ołtarz kadzielny*, w: PSB, 894.

[482] Według wszystkich świadectw biblijnych (poza tym) ołtarz kadzenia znajdował się w miejscu świętym. Niezgodność tego faktu z Hbr próbowano tłumaczyć nie dokład-

Spotkania na głównej osi sanktuarium, spajał kolejne strefy świętości Mieszkania.

Każdego ranka i wieczora miał Aaron spalać na ołtarzu wonne **kadzidło** (*qᵉtōret*). Autor kapłański podaje, z czego składało się i jak miało być wykonane kadzidło:

> I znów powiedział Jahwe do Mojżesza: Weź sobie wonności: żywicę pachnącą, muszelki i galbanum pachnące, i czyste kadzidło, niech będą w równej ilości. Mieszając je uczynisz z tego kadzidło wonne – zrobione tak, jak się robi wonności – posolone, czyste, święte. Zetrzesz na proszek jego części i położysz przed świadectwem w Namiocie Spotkania, gdzie Ja będę spotykał się z tobą, i będzie to dla was rzecz bardzo święta. Kadzidła w ten sposób przygotowanego nie będziecie robić dla siebie, gdyż poświęcone jest ono dla Jahwe. Ktokolwiek by zrobił podobne, aby się rozkoszować jego wonią, będzie wykluczony ze swego ludu (Wj 30,34-38; por. 37,29).

Nieścisłość polskiego przekładu mówiąca, że w skład kadzidła wchodziło... kadzidło (!) (Wj 30,34n) wypływa z faktu, że polskim terminem *kadzidło* są oddane w BT dwa hebrajskie słowa: *qᵉtōret* (ang. *incense*) i *lebônāh* (ang. *frankincense*). We wczesnym Izraelu istniejące jako różne pojęcia, z czasem stały się praktycznie synonimiczne[483]. Kadzidło w sensie ogólnym jest mieszaniną żywic różnych drzew. Wypływająca żywica powoli twardnieje i skupia się w formie cylindrycznych, jasnożółtych gródek. Zawiera dużo olejków eterycznych i położona na ogniu, spala się powoli trzeszczącym płomieniem, rozsiewając przy

---

ną znajomością lewickich przepisów prawnych przez autora Hbr, co jednak nie zgadza się z kontekstem potwierdzającym bardzo dobrą orientację tegoż autora w przepisach Starego Testamentu (zob. R. Fabris, *La Lettera agli Ebrei e l'Antico Testamento*, RivBib 32 (1984) 237-252 (szczeg. ss. 240-242)). Przypuszcza się też, że gr. *thymiatérion* (*hapax legomenon* w Nowym Testamencie), oznacza nie ołtarz kadzenia, lecz specjalną kadzielnicę; zob. np. S. Łach, *Przepisy kultowe*, jw., 88-94. Jednakże A. Ellingworth (*The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), ed. I.H. Marshall, W.W. Gasque, Michigan, Grand Rapids: W.B. Erdmans i Carlise: The Paternoster Press 2000, 425nn) zauważa, że terminem *thymiatérion* nigdzie w Pięcioksięgu nie jest nazwana kadzielnica. *thymiatérion* generalnie oznacza ołtarz kadzenia z Wj 30,1-6; podobnie LXX inaczej nazywa kadzielnicę. Świadectwa Flawiusza, który używa tego terminu na oznaczenie ołtarza kadzenia ze świątyni Heroda (Bell. 5,218; Ant. 3,147.193.198), przesądzają, że w Hbr 9,4 należy raczej widzieć ołtarz kadzenia; podobnie A. Paciorek, *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (PŚSiNT, Biblia Lubelska), Lublin: RW KUL 1998, 94-95.

[483] R. Clements, קטר, w: TWAT, Bd. 7, kol. 10-18; H.F. Beck, *Incense*, w: IDB, vol. 2, 698.

tym przyjemny zapach. Rozróżnia się około 25 gatunków roślin dostarczających kadzidła[484]. Oprócz żywicy roślinnej dodawano do kadzidła inne składniki aromatyczne, jak korzenie, muszelki itp.

Termin *qᵉṭōret* który wywodzi się od słowa *qittēr*, w starszej literaturze biblijnej odnosi się do różnych ofiar. Początkowo termin *qᵉṭōret* stosowano na oznaczenie dymu wydobywającego się podczas spalania daru ofiarnego, niezależnie od tego, jaki on był. Darem ofiarnym *qᵉṭōret* mogły być wonności: *Przed Tobą palą kadzidło, na Twoim ołtarzu całopalenia* (Pwt 33,10), a także zwierzęta: *Złożę Ci w ofierze całopalnej tłuste owce, razem z wonią z ofiar baranów: ofiaruje Ci krowy i kozły* (Ps 66,15; por. 1 Sm 2,15-16). Z biegiem czasu *qᵉṭōret* zaczęto odnosić wyłącznie do dymu ze spalanych żywic i innych substancji aromatycznych[485]. Pierwsze takie wąskie zastosowanie terminu *qᵉṭōret* odnajdujemy prawdopodobnie u proroka-kapłana Ezechiela (8,11; 16,18; 23,41).

Tak słowo to zostało przyjęte przez autora kapłańskiego[486], który w składzie kadzidła wymienia cztery substancje aromatyczne – *wonności* (Wj 30,34): 1. Pachnąca żywica (hbr. *nāṭāf*, dosł. kropla, LXX: στακτή, Vg: *stacte*) oznacza żywicę, o której wzmianka biblijna znajduje się tylko w tym miejscu (tzw. *hapax legomenon*)[487]. Nie sposób stwierdzić, czy jest to inne określenie żywicy krzewu mastyksu czy styraksu (drzewo *styrax officinalis*), którego ojczyzną miała być Abisynia[488]. 2. Muszelki (hbr. *šᵉḥēlet*, LXX: ’όνυξ, Vg: *onyx*) to zdaniem większości specjalistów pewien ich gatunek – gatunek małych mięczaków (*onyx maritimus – blatta byzantina*), wydzielające silny zapach podczas spalania. Muszelek tych dostarczały wybrzeża Morza Czerwonego. Inni widzą tu bursztyn lub jakąś roślinę[489]. To także *hapax legomenon* hebrajskiego Starego Testamentu, który znajduje swój odpowiednik w ugaryckim

[484] B. Szczepanowicz, *Atlas roślin* biblijnych, jw., 116-121.

[485] G. Berger, *Symbolika ofiary kadzielnej w Piśmie Świętym* (maszynopis – praca magisterska obroniona na PAT w Krakowie w 1992 roku). Dziękuję Pani Grażynie Berger za udostępnienie mi swojej pracy magisterskiej nt. ofiary kadzielnej.

[486] Podczas, gdy w pozakapłańskich tekstach słowo *qĕtōret* pojawia się przeważnie w koniugacji *piel* (gdzie nigdy nie oznacza kadzidła), to P stosuje to słowo tylko w *hifil*, gdzie oznaczać może bądź ofiarę krwawą, bądź kadzielną; zob. M. Haran, *The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual*, VT 10 (1960) 113-129 (tu: 116n).

[487] W greckim tekście także w Syr 24,15.

[488] *Pachnąca żywica*, w: LB, 581; S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 270.

[489] Zob. przypis w BT do Wj 30,34; R.J. Clifford, *Księga Wyjścia*, w: KKB, 96.

shlt[490]. 3. Galbanum (hbr. *ḥelbᵉnāh*, LXX: χαλβάνη, Vg: *galbanum*) także występuje tylko w Wj 30,34. Oznacza odmianę wonnej żywicy; stężały w żywicę mleczny sok o konsystencji gumy, pozyskiwany przez nacinanie korzeni różnych gatunków *ferula*, przede wszystkim *ferula galbanifera*. Te dochodzące do dwóch metrów wysokości, ale zielne, rośliny występują przede wszystkim w Syrii, Persji i Afganistanie. Sok mleczny, tężejący w postaci gumożywicy, ma kolor żółty lub brązowy. Jego zapach przy spalaniu jest ostry (według Pliniusza używano go do odpędzania much – *Historia naturalis* 13,2; 19,58), ale nie nieprzyjemny. W starożytności galbanum znajdowało też zastosowanie jako przyprawa do potraw i lek[491]. 4. Kadzidło, hbr. *lebônāh* (LXX: *líbanos*, Vg: *libanum* – prosta transliteracja terminu hebrajskiego z odpowiednią dla języka końcówką) pochodzi od słowa *laban*, czyli biały, lśniący. Nazwa ta wzięła swój początek prawdopodobnie od białego koloru balsamu/żywicy wchodzącego w skład kadzidła sporządzanego do celów kultowych, zwanego stąd również białym balsamem. *lebônāh* pozyskiwane jest jako biała wydzielina drzew z gatunku *boswellia*. Botanika zna ponad tuzin gatunków tego niskiego drzewa (do 6 metrów wysokości), wśród nich, znana Biblii, południowoarabska *boswellia carteri*. Roślina bardziej przypomina krzew, niż drzewo. Z nacięć pozyskuje się biały jak mleko sok, zawierający 4-7% wonnego olejku. Na powietrzu zastyga on w formie bladożółtych kropel, które są właściwie gotowym produktem[492]. Po raz pierwszy słowo *lebônāh* pojawiło się w VII wieku przed Chr. u proroka Jeremiasza (Jr 6,20; 17,26)[493]. Ważnym elementem kultu staje się w P: dodawane było do kadzidła na ofiarę kadzielną (Wj 30,34), do chlebów pokładnych (Kpł 24,7), do ofiary pokarmowej (Kpł 2) i do ofiary z pierwocin. Najogólniej galbanum to żywica roślinna, a *lebônāh* to żywica określonego rodzaju drzew. Syr 24,15, pośród innych substancji aromatycznych, wymienia ten sam komplet czterech wonności do kadzidła: *Wszystko przepoiłam wonnością jak cynamon i aspalat pachnący, i miłą woń wydałam jak mirra wyborna, jak galbanum, onyks, wonna żywica i obłok kadzidła w Mieszkaniu.* Wzmianka o Mieszkaniu wskazuje na zależność opisu wonności od Wj 30,34.

---

[490] S. Łach, *Przepisy kultowe*, jw., 89.

[491] *Galbanum*, w: LB, 240-241; B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*, jw., 124- 125; przypis w BT do Wj 30,34.

[492] B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*, jw., 122.

[493] M. Haran, *The Uses of Incense*, jw., 119; H.F. Beck, *Frankincense*, w: IDB, vol. 2, 324-325.

Kadzidło (*qᵉṭōret*) było zatem mieszaniną czterech składników w równych proporcjach: żywicy, muszelek, galbanum i kadzidła (*lebônāh*) – startych na proszek. Składniki do wyrobu świętego kadzidła zostały zebrane podczas składki całego ludu (Wj 25,6; 35,8.28). Do nich dodawano odrobinę soli (Wj 30,35), aby wydobyć całą zawartość składników i spotęgować efekt spalania i dymienia. Sól zabezpieczała również kadzidło przed zepsuciem[494]. Wraz z upływem czasu receptury na kadzidło komplikowały się. W czasach herodiańskich, według opisu Józefa Flawiusza, świątynne kadzidło zawierał trzynaście składników[495], co mogło być spowodowane importem do Izraela coraz to nowych wonności.

Kadzidło, z uwagi na jego piękny zapach (por. Kpł 26,31; Ez 6,13), używane było nie tylko w kulcie, ale i w życiu prywatnym, na co dzień, np. jako pachnidło, perfumy (Wj 30,9; 30,38; Prz 27,9; Pnp 3,6; 4,6), również jako medykament (Jr 8,22)[496]. Sporządzone jednak dla kultu, jako rzecz *bardzo święta*, nie mogło być pod żadnym pozorem użyte do innego celu. Według pisma kapłańskiego sporządzenie kadzidła dla celów innych niż kultyczne groziło wykluczeniem z ludu (Wj 30,36-38), a złożenie kadzidła w ofierze przez osobę niepowołaną – śmiercią: *[Jest to] przypomnienie dla Izraelitów, by nikt świecki, kto nie należy do potomstwa Aarona, nie ważył się zbliżać celem spalenia kadzidła przed Jahwe, aby nie stało się z nim to, co stało się z Korachem i jego zgrają, a co mu oznajmił Jahwe przez Mojżesza* (Lb 17,5; por. 2 Krn 26,16nn). W P służyło tylko do ofiary: kadzielnej, ale i do ofiary pokarmowej: *Jeżeli kto chce złożyć w darze dla Jahwe ofiarę pokarmową, niech złoży w darze najczystszą mąkę. Poleje ją oliwą i doda do niej kadzidła. Potem przyniesie ją do kapłanów, synów Aarona. Kapłan weźmie pełną garść najczystszej mąki razem z oliwą i ze wszystkim kadzidłem i zamieni w dym na ołtarzu jako pamiątkę, jako ofiarę spalaną, miłą woń dla Jahwe* (Kpł 2,1-2). *Jeżeli chcesz złożyć jako dar spalany dla Jahwe ofiarę pokarmową z pierwocin, to* (…) *polejesz ją oliwą i położysz na niej kadzidło. To jest ofiara z pokarmów* (Kpł 2,15). Kadzidło (*lebônāh*) dołączano także do ofiary chlebów pokładnych (Kpł 24,7). Natomiast

[494] V. Hurowitz, *Salted Incense. Ex 30,35*, Bib 68 (1987) 178-194.

[495] J. Flawiusz, *Wojna żydowska. De bello Judaico.* tłum. i opracow. J. Radożycki, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1980, V, 5, 5; C. Houtman, *On the function of the holy incense (Ex 30,34-8) and the sacred anointing oil (Ex 30,22-33)*, VT 42 (1992) 458-465.

[496] *Wonności*, w: SSB, 1115-1116.

wyraźnie zabronione było użycie kadzidła przy ofierze przebłagalnej (Kpł 5,11)[497] i ofierze za posądzenie (Lb 5,15). P przekazuje nakaz Boży, że kadzidło *będzie spalane ustawicznie przed Jahwe poprzez wszystkie wasze pokolenia* (Wj 30,8). Ewangelista Łukasz zaświadcza, że obrzęd ten przetrwał do czasów Nowego Testamentu (Łk 1,8-11).

Na starożytnym Bliskim Wschodzie kadzidło było stosowane do celów domowych (jako pachnidło) i rytualnych (do ofiar czy do odpędzania demonów)[498]. Biblia mówi o ofiarach kadzielnych składanych przez nie-Izraelitów (1 Krl 11,8; Dn 2,46). Kadzidło postrzegane było jako kosztowna ofiara (Iz 60,6; Pnp 3,6; Mt 2,11; Ap 18,13) i stąd odpowiednia dla darów książąt i wodzów (Lb 7,14. 20; Mt 2,11). Izraelici i inni starożytni wierzyli, że Bóg, tak jak i ludzie, cieszy się i rozkoszuje wonią kadzidła. Wymowny tego przykład daje autor kapłański: w upomnieniach Bóg mówi, że jeżeli Izrael nie będzie Mu posłuszny, to *spustoszę wasze miejsca święte, nie będę wchłaniał przyjemnej woni waszych ofiar* (Kpł 26,31; por. Ez 6,13). Silne zmysłowe oddziaływanie kadzidła było podwójne: unoszący się w górę i rozprzestrzeniający się dym oraz intensywny, przyjemny zapach. Dym–obłok jednocześnie objawia i zasłania Bożą obecność; unosząc się do góry oznacza także dematerializację ofiary, przeniesienie jej do innej rzeczywistości, stanowi przejaw bóstwa, jest także wyrazem uwielbienia, czci i hołdu. Zapach, do którego ludzie Wschodu przywiązywali dużą wagę, usuwa przykrą woń, aby wypełnić przyjemną; ozdabia i ma moc oczyszczającą; stanowi wyraz adoracji, hołdu i uwielbienia; daje kontakt z rzeczywistością nieuchwytną, transcendentną, a przede wszystkim zjednywa przychylność Bożą, wyjednywa łaskę i uśmierza Boży gniew[499] (zob. Wj 30,10; Kpł 16,12-13; Lb 17,10-15). Palenie kadzidła stanowiło część starożytnego dworskiego ceremoniału, zaś jego zapach uznawany był za luksus[500]. Okadzenie było jednym z wyrazów hołdu, które okazywano władcy w czasie uroczystych pochodów. Tym bardziej Bogu Królowi

[497] Por. jednak zdarzenie opisane w Lb 17,10-15, gdzie Aaron ofiarą kadzidła dokonuje obrzędu przebłagania nad ludem.

[498] J.N. Suggit, *Kadzidło*, tłum. T. Mieszkowski, w: SWB, 284.

[499] G. Berger, *Symbolika ofiary kadzielnej*, jw., 27-36; K. Wójtowicz, *Ofiarowali Mu kadzidło. Przyczynek do teologii wonnego dymu*, Homo Dei 1 (1989) 5-8; *Zapach, powonienie*, w: SSB, 1146; W. Hanas, *Wonne kadzidło*, „List do chorych" 62 (2004) 4-6; M. Lurker, jw., 80-81.; L. Stefaniak, *Kadzidło*, w: PEB, t. 1, 635; G. Becquet, *Wonność*, w: STB, 1072-1073.

[500] R.J. Clifford, *Księga Wyjścia*, w: KKB, 95.

należało się uwielbienie kadzidłem[501]. Kadzidło miało być kopią obłoku Bożej chwały, w którym Jahwe ukazywał się Izraelowi. Symbolizuje szacunek, wierność i zależność od Boga[502].

Ta szeroka symbolika kadzidła sprawiła, że w Biblii ofiara kadzielna często zestawiana jest z obrazem modlitwy lub bezpośrednio do niej porównana (np. Ps 141,2; Syr 39,14; Mdr 18,21; Łk 1,10; Flp 4,18; Ap 5,8; 8,3-4). W tym znaku zespoliły się uwielbienie, przebłaganie, dziękczynienie i prośba[503]. Zastosowanie kadzidła w kulcie miało najprawdopodobniej również charakter bardziej pragmatyczny, mianowicie dodawane do ofiar neutralizowało intensywny przykry zapach spalanej ofiary.

Opis ołtarza w naszym opowiadaniu kończy się informacją, że przeznaczenie ołtarza jest wyłączne dla ofiary kadzielnej. Nie może być na nim dokonana żadna inna ofiara. Raz w roku jedynie arcykapłan miał dokonać na nim obrzędu przebłagania, o którym pisaliśmy wyżej. Na końcu autor kapłański zaznacza, że ołtarz ten *będzie bardzo święty dla Jahwe*.

Ołtarze kadzenia były w starożytności bardzo częste i są dowody ich istnienia już w bardzo dawnych czasach. Znane są czworokątne kolumny z epoki brązu z gliny lub cegieł (por. Iz 65,3) o wysokości od 50 cm do jednego metra, których górna powierzchnia często miała bardzo niewielkie wymiary (np. 7 x 9 cm). Zwiększa się ona w epoce żelaza do 20 lub 30 cm (ołtarze w Megiddo, Sychem, a także Arad). Ołtarze takie znajdowano również w domach[504]. Małe ich rozmiary pozwalały na stosowanie ich w kulcie prywatnym. Na terenie Asyrii w miejscach sprawowania kultu odnaleziono m.in. stół na dary ofiarne (*paszczuru*) i ołtarz kadzielny (*niknakku*). W Mezopotamii również używane były takie ołtarze. Jeden z nich, znaleziony w miejscowości Nippur, datowany jest na około 2500 lat przed Chr. Odkrycia w Ras Szamra wskazują, że również Fenicjanie z Ugarit składali w ofierze swoim bogom kadzidło i używali na oznaczenie tej czynności tego samego terminu (*lbnt*), jakiego używają księgi Starego Testamentu[505].

Mały ten ołtarz był miejscem składania **ofiary kadzielnej** (*qᵉṭōret sammîm*). Ofiara kadzielna należała do bezkrwawych ofiar izraelskiego kultu (obok ofiary pokarmowej i ofiary z płynów). Była nie tylko

[501] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, jw., 217-222.

[502] *Kadzidło*, w: SSB, 291-292.

[503] G. Berger, *Symbolika ofiary kadzielnej*, jw., 35.

[504] *Ołtarz*, w: LB, 573.

[505] S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 267.

dodatkiem do ofiary pokarmowej czy ze zwierząt, ale stanowiła osobny ryt, co widać szczególnie w piśmie kapłańskim[506]. Była rozpowszechniona u ludów starożytnych, zwłaszcza na Wschodzie. Potwierdza to sposób wyposażenia świątyni babilońskiej, gdzie obok stołu, na którym składano ofiary dla bóstwa, znajdował się ołtarz przeznaczony wyłącznie do spalania kadzidła i innych wonności[507]. Spalanie kadzidła w kadzielnicach należało także do rytuału egipskiego. Starożytność tej ofiary potwierdza również epos *Gilgamesz*, gdzie czytamy: *Złożyłem ofiarę. Na wieży górskiej spaliłem kadzidło, postawiłem kadzielnic siedem i siedem, wkruszyłem w ich czasze trzciny, mirtu i cedru. Poczuli dobrą woń bogowie, poczuli przyjemny zapach, oblegli bogowie jak muchy mnie, składającego ofiarę*[508]. Ofiara kadzielna postrzegana jest w Piśmie Świętym jako ryt bardzo święty. Według P składanie tej ofiary na ołtarzu kadzenia w Mieszkaniu było zastrzeżone tylko dla arcykapłana (Wj 30,7-8)[509]. Z czasem jednak przywilej ten przeszedł także na zwykłych kapłanów (1 Sm 2,28; 1 Krn 6,34; 2 Krn 13,10n.; 26,18; Łk 1,5-9). Dar kadzielny składany był regularnie dwa razy dziennie (rano i wieczorem)[510]. Poprzedzał on wszystkie inne funkcje kapłańskie dnia. Sposób składania kadzidła w ofierze był następujący: za pomocą małej szufelki kapłan wygarniał z ołtarza całopalenia pięć żarzących się węgli, które umieszczał w kadzielnicy. Na nich rozsypywał wonną mieszankę, następnie zawartość kadzielnicy umieszczał na ołtarzu kadzenia. Kadzidło ulegając spalaniu wydzielało intensywny dym i zapach. Każdy kapłan miał swoją kadzielnicę, w której umieszczał ogień i na nim kładł kadzidło (zob. Kpł 10,1; Lb 16,6n.17n; Ez 8,11)[511].

---

[506] M. Haran, *The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual*, jw., 114-116.

[507] Więcej zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, tłum. T. Brzegowy, Poznań: Pallottinum 2004, 424.

[508] *Gilgamesz*, tłum. R. Stiller, Warszawa 1967, XI, 155-161; zob. też ze zdjęciem tablicy i rysunkiem tekstu: D.J. Wiseman, *A Gilgamesh Epic Fragment from Nimrud*, „Jraq" 37 (1975) 157-163.

[509] K. Pauritsch, *Ofiara kadzielna*, w: PSB, kol. 880; P.K. McCarter, *Exodus*, w: Harper's Com, 152.

[510] O wieczornej ofierze kadzielnej w Świątyni Jerozolimskiej wspomina Jud 9,1.

[511] M. Haran (*The Uses of Incense*, jw., 124-129) rozróżnia ofiarę kadzielną składana na złotym ołtarzu – „wewnętrzną": w Mieszkaniu, od ofiary kadzielnej składanej w kadzielnicach – „zewnętrznej": składanej na dziedzińcu (Kpł 10,1-2; Lb 16,1nn), a nawet w obozie (Lb 16, 46-47). Pierwsza składana jest regularnie, rano i wieczorem, jako element ofiarniczy Mieszkania, a druga jest nieregularna (Nadab i Abihu, Korach, Aaron w obozie) i autonomiczna; zob. też M. Haran, *Temples and Temple Service*, jw., 230-245.

Kadzielnica (hbr. *kaf*)[512] pochodzi od rdzenia כפ, który oznacza dłoń ręki. Wskazuje on na kształt naczynia: wydłużona, płytka i łyżkowata miska z uchwytami, uczyniona z metalu. Prawdopodobnie kadzidło spalane było pierwotnie w takich przenośnych kadzielnicach, zanim ofiarowywano je na ołtarzu kadzielnym[513]. Według Lb 7,84-86 w Mieszkaniu było dwanaście takich złotych czasz na kadzidło. Kadzielnice (hbr. *mahᵉtāh*)[514] należą także do oprzyrządowania stołu chlebów pokładnych (Wj 25,29). Kadzielnice Koracha i innych buntowników po ich śmierci miały zostać przekute na cienkie blachy na pokrywę ołtarza, gdyż były poświęcane, złożone w ofierze dla Jahwe (Lb 17,1-5). Jak analogiczne sprzęty odnalezione w Palestynie i Syrii[515], kadzielnice służyły do przechowywania, przenoszenia i palenia kadzidła (Lb 7,14.20; Kpł 10,1).

Przy okazji ołtarza kadzenia autor mówi także o **kurtynie**-parawanie (*māsāk*, LXX: κάλυμμα), którą Mojżesz ma zawiesić u wejścia do Mieszkania. Tworzyła ona zasłonę wejścia do Miejsca Świętego, gdzie znajdowały się trzy wyżej opisane sprzęty. Opis jej znajdujemy w bloku nakazów dotyczących konstrukcji Namiotu Spotkania:

> Każesz też sporządzić zasłonę (māsāk) przy wejściu do Mieszkania z fioletowej i czerwonej purpury, z karmazynu i kręconego bisioru, wielobarwnie wyszywaną. I zawiesisz też przy wejściu do Mieszkania zasłonę na pięciu słupach z drzewa akacjowego i pokryjesz je złotem, i będą haczyki do niej ze złota. I odlejesz do nich pięć podstaw z brązu (Wj 26,36-37).

Māsāk pochodzi od czasownika *sākaḵ*, oznaczającego „zamknąć, zasłonić, okryć, ukryć, być niedostępnym”[516], a oznacza wejściową kurtynę, przykrycie, zasłonę[517]. Zawieszona była na złotych haczykach na pięciu drewnianych słupach, pokrytych złotem, mających swe podstawy z brązu. Nie była tak zdobna jak zasłona wejściowa Najświętszego, mimo to materiał pozostawał kosztowny. Kurtyna ta zamykała

[512] Lb 7,14.20.84-86.

[513] J.R. Porter, *Kadzidło*, tłum. Z. Kościuk, w: EB, 498-499.

[514] Wj 25,29; 27,3; 38,3; Kpł 10,1; Lb 16,6.

[515] Zob. np. kadzielnica z Tell Beit Mirsim (w: ANEP 196, nr 592), z wyżyny w Hacor (S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, jw., 214), czy naczynia kadzielne w świątyni w Aj – XVII w. (tamże, 165).

[516] P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski*, jw. 243.

[517] Tamże, 200.

wejście do właściwego Mieszkania, do którego wchodzić mogli tylko kapłani[518].

4. Elementy zewnętrzne Mieszkania

Elementy zewnętrzne Mieszkania to ołtarz do całopaleń, kadź do rytualnych obmyć i dziedziniec – jedyne dla zwykłego Izraelity miejsce dostępu do Świątyni Jahwe. One także w piśmie kapłańskim nabierają szczególnego znaczenia.

A. Ołtarz całopalenia

Drugim ołtarzem Mieszkania, obok kadzielnego, był ołtarz całopalenia מִזְבַּח הָעֹלָה (*mizbēᵃh ha'ōlāh*)[519]. Około czterysta biblijnych wzmianek o ołtarzach w większości przypadków dotyczy ołtarzy do całopaleń. Ich znaczenie w religii starożytnego Izraela jest nie do przecenienia. Nie miejsce tu na szczegółową analizę wszystkich tych danych biblijnych[520]. Przeanalizujemy to, co o ołtarzu Mieszkania mówi autor kapłański. Podstawowe wiadomości o ołtarzu całopalnym znajdujemy w Wj 27,1-8 (por. Wj 38,1-7)[521]:

> I zbudujesz ołtarz z drzewa akacjowego, mający pięć łokci długości i pięć łokci szerokości. Ołtarz będzie więc kwadratowy, a wysoki na trzy łokcie. I uczynisz rogi w czterech narożnikach ołtarza, a będą wystawały z niego wzwyż, i pokryjesz go brązem. I zrobisz popielnice do zsypywania zatłuszczonego popiołu oraz łopatki, kropielnice, widełki i kadzielnice. Wszystkie te przybory wykonasz z brązu. Z brązu też wykonasz kratę do ołtarza w formie siatki, a nad tą siatką na czterech rogach zrobisz cztery pierścienie. Umocujesz je u dołu pod obramowaniem, tak żeby siatka sięgała do połowy ołtarza. I zrobisz drążki do oł-

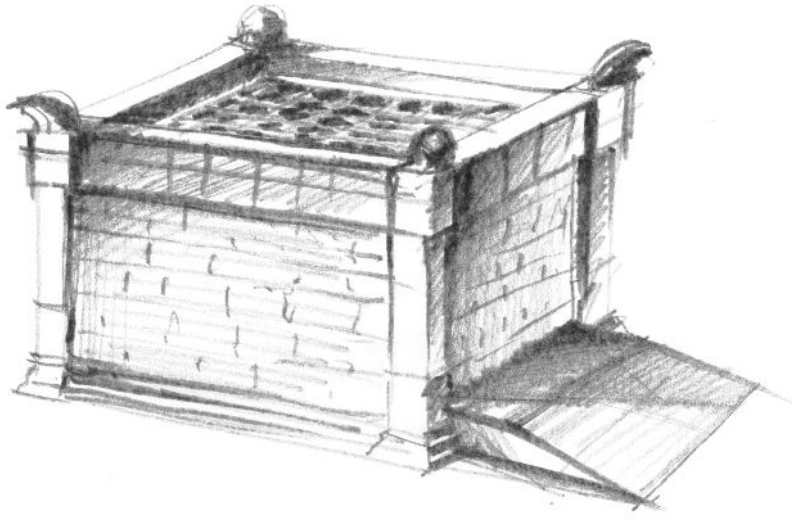
[518] Zob. też A. Oepke, κάλύπτω, w: TDNT, vol. 3, 556-563 (tu: 558, n. 1).

[519] Nt. terminu *mizbēᵃh* mówiliśmy przy okazji ołtarza kadzenia, natomiast termin *ha'ōlāh* przeanalizujemy poniżej.

[520] Nt. ołtarza w Starym Testamencie zob. np. Ch. Dohmen, מִזְבֵּחַ, w: TWAT, Bd. 4, kol. 787-801; Z. Mońka, *Znaczenie religijne ołtarza u Izraelitów*, RBL 22 (1969) 199-206; C.L. Meyers, *Ołtarz*, w: EB, tłum. M. Wojciechowski, 871-874; K. Galling, *Altar*, w: IDB, vol. 1, 96-100; T.H. Gaster, *Sacrifices and Offerings in OT*, w: IDB, vol. 5, 147-159.

[521] Ten sam zwrot (*'ōtô*) w Wj 27,2 i 38,2 BT tłumaczy raz jako [pokrycie brązem] *go* (ołtarza), a raz jako *je* (rogi)!

tarza z drzewa akacjowego i pokryjesz je brązem. A będzie się wkładało drążki te do pierścieni i będą one po obu bokach ołtarza w czasie przenoszenia go. Uczynisz go z desek tak, aby był wydrążony wewnątrz, według wzoru, jaki ci ukazałem na górze.



Rys. 6. Ołtarz całopalenia

W przeciwieństwie do ołtarza kadzenia ołtarz ten był duży[522]: kwadratowy blat o boku długości pięciu łokci znajdował się na wysokości trzech łokci. Ołtarz miał więc wymiary skrzyni o boku 2,25 lub 2,60 metra i wysokości 1,35 lub 1,60 metra. Ołtarz całopalenia, tak jak ołtarz kadzenia, miał swój najświętszy element – rogi, których znaczenie przybliżyliśmy wyżej. Również ten ołtarz, jak i większość sprzętów

[522] Nie tak duży jednak, jak ołtarz całopalenia ze Świątyni Salomona, który miał 20x20x10 łokci (2 Krn 4,1). Według opisu J. Flawiusza (*Dawne dzieje Izraela*, jw., XV,11,5 oraz *Wojna żydowska. De bello Judaico*. tłum. J. Radożycki, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1980, V,5,5-6) ołtarz całopalenia Świątyni herodiańskiej miał 50x50x15 łokci, był więc znacznie większy. Miszna (traktat *Middot*, III) podaje jednak, że ołtarz Świątyni herodiańskiej miał 30x30x6 łokci (A. Parrot, *Wśród zabytków Samarii i Jerozolimy*, Warszawa: Pax 1971, 150, n. 38). Ten właśnie ołtarz miał na myśli Jezus, gdy mówił o potrzebie pogodzenia się z bratem, zanim złoży się ofiarę (Mt 5,23-24).

Namiotu Spotkania, wykonany był z desek drzewa akacjowego. Pokryty był brązem, a więc nie złotem – jak wszystkie sprzęty wewnątrz Namiotu Spotkania. Lb 17,1-4 mówi, że kadzielnice buntowników *przekuto na cienkie blachy na pokrywę ołtarza*. Według tego tekstu więc ołtarz obity został później lub były to blachy dodatkowe.

Do oprzyrządowania ołtarza należały różne sprzęty: popielnice *do zsypywania zatłuszczonego popiołu*, łopatki (łyżki), kropielnice (kubki, kociołki) (por. 1 Krl 7,40), widełki (widły) (por. 1 Sm 2,13n) i kadzielnice (szufle na żar, panewki). *Zatłuszczony popiół* był efektem spływania tłuszczu ofiary podczas jej spalania i mieszania się go z popiołem spod paleniska. Każdy z wymienionych przyborów służył określonemu celowi. Gdy popiół zgromadził się na ołtarzu, był usuwany za pomocą łyżek, po czym wsypywano go do naczyń (popielnic). Gdy zarżnięto zwierzę ofiarne, jego krew była zbierana do kubków, po czym umieszczana na ołtarzu. W celu właściwego spalenia wszystkich części ofiar, które położono na ołtarzu, były one obracane i przesuwane za pomocą wideł. Kadzidło, które dwa razy dziennie przynoszono na wewnętrzny ołtarz (kadzenia), musiało być spalane na węglach przyniesionych z zewnętrznego ołtarza (całopalenia). Te płonące węgle zabierano z niego za pomocą kadzielnic – szufli na żar[523].

Od połowy ołtarza w dół była umieszczona krata-ruszt wykonana w formie brązowej siatki, która pionowo otaczała ołtarz, stanowiąc jego dolne obramowanie. Ołtarz był więc otwarty od góry i od dołu. Ołtarz miał być *wydrążony wewnątrz* (Wj 27,8), a więc pusty w środku, czyli nie wypełniony ani ziemią, ani kamieniami. Pustynny ołtarz całopalenia stanowił więc drewniano-metalową przenośną konstrukcję, podobną do skrzyni bez dna i bez pokrywy, wewnątrz lub na której miało znajdować się krata-ruszt i palenisko. Nie jest jasne jednak, w jaki sposób ołtarz był używany, gdyż opis jest dość skąpy. Gdyby ogień umieszczano wewnątrz, to drewniany ołtarz, nawet gdyby pokryty był brązem, spłonąłby razem z ofiarą całopalną lub na pewno szybko uległby zniszczeniu[524]. Chcąc rozwiązać ten problem niektórzy bibliści su-

[523] חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, jw., 310-312. Podobny zestaw naczyń przy ołtarzu całopalenia odnaleziono w Hacor (Późny Brąz); zob. S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, 214.

[524] Przynajmniej tak uważają egzegeci. Ciekawe badania eksperymentalne w tym względzie przeprowadził H. Nowack. Odpowiedzi na pytanie o odporność płyty brązowej wobec występujących wysokich temperatur, autor szuka za pomocą badania na zmniejszonym, symulacyjnym modelu ołtarza. Rezultat jest zaskakujący: właściwa temperatura ognia nie przechodzi w całości na płytę z powodu silnych wpływów śro-

gerują, że na górnej płycie ołtarza całopalenia umieszczano kamienie. Oznacza to dla nich wsteczną projekcję ołtarza kamienno-brązowego, jaki istniał w Świątyni Salomona (1 Krl 8,64; 2 Krl 16,14; 2 Krn 4,1) ze zmniejszeniem rozmiarów i przetransponowaniem na materiały dostępne na pustyni[525]. Do tej propozycji odniesiemy się poniżej w punkcie poświęconym kwestii historycznej Mieszkania.

Opisana konstrukcja drewniano-metalowa była elementem stałym ołtarza, który przenoszono, a w czasie postojów stawiano na ziemnym podwyższeniu lub wypełniano ziemią, czy kamieniami, jak to było stosowane w praktyce[526] (por. Pwt 27,5-6; Joz 8,31). W świątyni izraelskiej w Aradzie (IX w.) odnaleziono ołtarz z kamieni (por. Wj 20,25), umieszczony w pierwszym z trzech pomieszczeń (odpowiedniku dziedzińca), który rozmiarami przypomina ten z Namiotu Spotkania (por. Wj 27,1)[527]. Podobne kamienne ołtarze ofiar miały świątynie z Megiddo (Wczesny Brąz I), Aj (Wczesny Brąz I) i Lachisz (Późny Brąz)[528]. Biblijne ołtarze całopalne ustawione są na podwyższeniu i prowadzą do nich schody, stopnie bądź rampa, podejście (Wj 20,26; Ez 43,13-14.17)[529], które zwrócone są ku wschodowi (Ez 43,17). Być może miedziane obramowanie dolnej części ołtarza Mieszkania, podnoszące całą konstrukcję zastępowało właśnie funkcję schodów-podejścia[530] stanowiąc półkę-gzyms wypełniony ziemią. Taka konstrukcja dała początek biblijnym określeniom *wstępować na* (a raczej *do*) *ołtarz* (Wj 20,26; 1 Krl 12,32-33; 2 Krl 16,12; 23,9; 2 Krn 1,6; Syr 50,11) lub *zstępować od ołtarza* (Syr 50,11.20).

---

dowiskowych; zob. H. Nowack, *Untersuchungen über die materialtechnischen Aspecte des Altars Ex 27*, BN 63 (1992) 26-29.

[525] R.J. Clifford, *Księga Wyjścia*, jw., 94; J.F. Craghan, *Księga Wyjścia*, jw., 351.

[526] D.M.G. Stalker, *Exodus*, jw., 235; S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 250; S. Szymik, *Ołtarze izraelskie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 129; B. Poniżny, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: tamże, 20; *Ołtarz*, w: LB, 572; E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, jw., 86n.

[527] R. Mędecki, *Świątynia Jahwe. Sensacyjne wykopaliska archeologiczne na wzgórzu Arad*, RBL 47 (1994) 105; S. Mędala, *Obiekty kultowe w epoce żelaza i w okresie Grecko-Rzymskim*, w: *Archeologia Palestyny*, jw., 711-731 (tu: 720); S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, jw., t. 1, 286.

[528] Zob. ANEP 229-230, nry 729-731.

[529] Takie ołtarze ze stopniami odnaleziono m.in. w Bet Szean, w Lakisz i w Sychem (Późny Brąz); zob. S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, 215, 224 i 226. Natomiast rampę-podejście, według opisu J. Flawiusza (*Wojna żydowska*, V,5,6) miał ołtarz ze świątyni herodiańskiej.

[530] P. Zerafa, *Exodus*, jw., 224.

Kapłański ołtarz całopalny, jak i inne sprzęty, miał cztery pierścienie, umocowane u dołu pod obramowaniem oraz drążki z drzewa akacjowego i pokryte brązem, wszystko celem przenoszenia ołtarza. Opis ołtarza całopalenia z Mieszkania przedstawiony przez J. Flawiusza[531], poza wzmianką o złotych ozdobach, nie różni się zasadniczo od opisu biblijnego.

Ołtarz całopalenia znajdował się na otwartym dziedzińcu, gdzie można było spalać ofiary ze zwierząt, we wschodniej jego części[532], centralnie na wprost wejścia do Namiotu Spotkania (Wj 40,6; Kpł 4,7.18). Opisany jest jednak wcześniej niż dziedziniec Mieszkania (Wj 27), na którym przecież był ustawiony, zaraz po opisie sprzętów i Namiotu. Autor chciał widocznie przez to zaznaczyć, że choć stał przed Namiotem Spotkania, to jednak do niego należał. Przez takie ustawienie ofiara kierowana była w stronę Jahwe mieszkającego w Namiocie, obecnego podczas celebracji. Ustawienie miało przypominać Izraelitom, że zbliżenie się do Boga i przebywanie w Jego obecności powinno zostać poprzedzone aktem przebłagania za grzechy[533].

Tak jak ołtarz kadzenia nazywany jest zamiennie w P (i nie tylko w P) jako *złoty ołtarz*, tak ołtarz całopalenia określany jest również jako *brązowy* (z brązu) *ołtarz* (Wj 38,30; 39,39). Powód w obydwu przypadkach jest ten sam, a mianowicie pokrycie ołtarza danym metalem. To nazewnictwo pochodzące od materiału stosuje dopiero P^S, gdyż P^G świadom tylko jednego ołtarza w Mieszkaniu[534], mówi po prostu: *ołtarz*. P^S stosuje także podstawową nazwę: *ołtarz całopalenia* (Wj 30,28; 31,9; 35,16; 40,6.29), tam, gdzie wymienia go obok *ołtarza kadzenia*. Również jak ołtarz kadzenia, lecz w innych miejscach, ołtarz całopalenia określany jest jako *qōdeš qodāšîm* „bardzo święty" (Wj 29,37 i 40,10; nie tożsame z *qōdeš haqqodāšîm*: „Święte Świętych")[535].

Ołtarz całopalenia należący do Namiotu Spotkania wspominany jest pośrednio przy przeniesieniu sprzętów Namiotu Spotkania do Świątyni

---

[531] *Dawne dzieje Izraela*, jw., III,6,8.

[532] Gdyby podzielić dziedziniec (prostokąt o bokach 100x50 łokci) na dwa kwadraty o boku 50 łokci, to ołtarz całopalenia znajdowałby się na środku wschodniego kwadratu.

[533] C. Schedl, *Historia Starego Testamentu. Lud Bożego Przymierza*, t. 2, tłum. S. Stańczyk, Tuchów: 1995, 135.

[534] Jest to mocny argument za tym, że w pierwotnym Mieszkaniu nie było prawdopodobnie ołtarza kadzenia, więcej zob. punkt 5. obecnego rozdziału.

[535] Zob. P. Joüon, *Grammaire de l'hébrew biblique*, jw., 6 l. 1.

(1 Krl 8,4) oraz bezpośrednio w 2 Krn 1,6, gdy Salomon składa na nim ofiarę całopalną z tysiąca wołów. Opis budowy Świątyni z 1 Krl 6-7 nie uwzględnia ołtarza całopalenia, być może dlatego, że Achaz, król Judy go zmienił (2 Krl 16)[536] lub dlatego, że Salomon użył ołtarza zbudowanego przez Dawida (2 Sm 24,18-25; 1 Krn 21,18-30)[537].

Ołtarz brązowy Mieszkania służył do składania ofiary całopalnej עֹלָה (*ʻōlāh*). W Wj 40 czytamy, że Mojżesz zaraz po zbudowaniu Mieszkania ofiarował na ołtarzu הָעֹלָה. Ofiara *ʻōlāh* pochodzi od słowa *ʻālāh* („wstępować", „iść do góry") i oznacza dosł. „wstępująca", „to, co unosi się w górę". Nie sposób dziś ustalić, czy w terminie *ʻōlāh* chodzi o wstępowanie zwierzęcia ofiarnego na ołtarz, czy z ołtarza do Boga (unoszący się płomień i dym: Sdz 13,20), czy jakieś połączenie obydwu[538]. *ʻōlāh* przetłumaczona została w LXX jako *holokàutoma* lub *holokautosis*, a w Vg jako *holocaustum* (dosł. „coś całkowicie strawionego przez ogień", „całopalenie"), gdyż spalana była w całości[539]. Do całości tej nie należały jedynie skóry, które otrzymywał kapłan (Kpł 7,8). Inna nazwa tej ofiary, potwierdzająca cało–spalenie to *kālîl*, co znaczy „pełny", „całkowity".

Autor kapłański podaje nakazy, co do rytu całopalenia:

> Dalej Jahwe powiedział do Mojżesza: Rozkaż Aaronowi i jego synom, co następuje: Oto prawo odnoszące się do ofiary całopalnej: ofiara całopalna będzie na palenisku, na ołtarzu całą noc aż do rana, a ogień ołtarza będzie na nim płonął. Potem kapłan włoży szatę lnianą i spodnie lniane na ciało, usunie popiół z ofiary całopalnej, którą ogień strawił na ołtarzu, i wysypie go obok ołtarza. Następnie zdejmie ubranie, włoży inne szaty i wyniesie popiół poza obóz na miejsce czyste. Ogień na ołtarzu będzie stale płonąć – nigdy nie będzie wygasać. Na nim kapłan każdego poranka zapali drwa, na nim ułoży ofiarę całopalną, na nim zamieni w dym tłuszcz ofiar biesiadnych. Ogień nieustanny będzie płonąć na ołtarzu – nigdy nie będzie wygasać! (Kpł 6,1-6).

---

[536] R.D. Nelson, *The Altar of Ahaz. A Revisionist View*, "Hebrew Annual Review" 10 (1987) 267-276, za: S. Szymik, *Ołtarze izraelskie*, jw., 132.

[537] A. Parrot, *Wśród zabytków Samarii i Jerozolimy*, jw., 113-114; C. Schedl, jw., t. 3, 292-296; S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, jw., 282-286.

[538] R.J. Faley, *Księga Kapłańska*, w: KKB, 101; T.H. Gaster, *Sacrifices and Oferings, OT*, w: IDB, vol. 4, 147-159.

[539] S. Łach, *Biblijna terminologia na oznaczenie ofiar*, w: tenże, *Księga Kapłańska*, (PŚST II, 1) 329.

Ryt jest dość skomplikowany, obejmujący nawet przebieranie się kapłana. W ofierze całopalnej mogły być składane tylko określone gatunki zwierząt. Przepisy o ich składaniu podaje Kpł 1,3-17. Zwierzęta ograniczone są do tych udomowionych (*min habb^{e}hēmāh*), do samców (wyłączając ptaki[540]) i do zwierząt bez skazy (Kpł 22,17-25; por. Ez 43,22-25). Mogły nimi być: baran, cielec, kozioł, a z ptaków synogarlica i gołąb. Ofiarujący winien przyprowadzić zwierzę przed wejście do Namiotu Spotkania i włożyć tam swe ręce na głowę ofiary[541]. Dwa są zasadniczo tłumaczenia tego gestu: jedno, że wyraża on uroczyste oświadczenie ofiarującego, iż ofiara jest jego własnością i że jemu ona winna być pomocą, a kapłan złoży ją w jego imieniu i dla jego dobra; drugie (rzadziej przyjmowane), że ów gest symbolizuje przeniesienie grzechu i kary (lub samej kary) zaciągniętych przez ofiarującego z ofiarującego na zwierzę ofiarne[542]. Po zabiciu zwierzęcia przez ofiarującego zaczyna się rola kapłanów, którzy zanoszą krew na ołtarz i ofiarują ją przez pokropienie czy pomazanie nią ołtarza. Była to najważniejsza część ofiary[543]. Krew utożsamiana była przez Hebrajczyków z życiem, istniał bezwzględny zakaz jej spożywania[544]: *Jeżeli kto z domu Izraela albo spośród przybyszów, którzy osiedlili się między nimi, będzie spożywał jakąkolwiek krew, zwrócę oblicze moje przeciwko temu człowiekowi spożywającemu krew i wyłączę go spośród jego ludu. Bo życie ciała jest we krwi, a Ja dopuściłem ją dla was [tylko] na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie* (Kpł 17,10-11). Traktowana była z szacunkiem, gdyż

[540] Ofiara całopalna z ptaków (Kpł 1,14-17) nie została przewidziana w poleceniach zawartych w w. 2, w Kpł 22,18-23, ani w Ez 43,21-25 (wspomniana tylko w Rdz 8,20). Tekst Kpł 1,14-17 może być dodatkiem do przepisów dotyczących ofiar całopalnych dołączonym w okresie nadania rytuałowi ofiarniczemu ostatecznego kształtu. R. Sikora twierdzi, że ofiarę z ptaków dołączono później, ze względu na znaczne zubożenie części społeczności izraelskiej (Kpł 5,7; 12,8); R. Sikora, *Rytuał składania ofiar w ST*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 194.

[541] Wg tradycji żydowskiej umieszczano ofiarę między ołtarzem a Mieszkaniem, tak, aby głowa zwrócona była ku południowi (Miszna, *Jôma* 3,8); za: S. Łach, *Księga Kapłańska*, jw., 114.

[542] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. III, 92; J. Homerski, *Kapłaństwo w Starym Testamencie*, RT 41 (1994) 24, n. 13; K. Elliger, *Leviticus* (Handbuch zum AT, Erste Reihe 4), Tübingen: C.J.B. Mohr 1966, 36 i 71 (recenzja książki: J.A. Emerton, VT 17 (1967) 488-493).

[543] S. Rattray, *Kult*, tłum. M. Bogusławska, w: EB, 641.

[544] Zob. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, RBL 48 (1995) 1-17 (tu: 10n); *Krew*, w: SSB, 326-328.

stanowiła ważny element kultu ofiarniczego jako ofiara i przebłaganie. Była wylewana na ołtarz, a także na przebłagalnię. Zetknięcie się krwi z rogami ołtarza doprowadzało do przejścia ofiary ze sfery ziemskiej do boskiej, a jej wylanie oznaczało oddanie życia Bogu.

Do kapłanów należało następnie rozniecanie ognia na ołtarzu, poukładanie oskórowanego i poćwiartowanego zwierzęcia, którego niektóre części obmyto wodą, po czym spalenie wszystkiego w ogniu. Kapłańskie przepisy mówią raz o rozniecaniu ognia (Kpł 1,5-9), a drugi raz nakazują utrzymywanie nieustannego ognia na ołtarzu całopalenia (Kpł 6,1-2.5-6). Rozbieżność tę S. Łach wyjaśnia tym, że przepis o nieustannym ogniu jest skodyfikowaniem późniejszej praktyki (po 470 r. przed Chr.), zakłada bowiem osiadły tryb życia[545]. Równie prawdopodobnym wydaje się stanowisko takich uczonych, jak A. Clamer czy R. de Vaux, którzy wyjaśniają, że przepis z Kpł 1,5-9 dotyczył tylko pierwszej ofiary, drugi zaś przepis obowiązywał przy następnych ofiarach[546]. Praktyka przechowywania ognia, nie tylko dla celów kultowych, znana jest starożytnym plemionom szczególnie w trudnych bytowych warunkach (w jakich na pewno znajdowali się Izraelici na pustyni).

W najpóźniejszej formie obrzędu całopalenia prawo wymagało złożenia daru towarzyszącego (*minḥāh*– zob. niżej) z mąki wymieszanej z oliwą i ofiary płynnej z wina (Wj 29,38-42; Lb 15,1-15). Efekt spalonej ofiary całopalnej wyraża pełen symbolicznej wymowy techniczny zwrot *to jest całopalenie, ofiara spalana, miła woń dla Jahwe*, powracający jak refren w kapłańskich przepisach o ofiarach. Bóg jest tu przedstawiony jako ktoś, kto wącha przyjemną woń ofiary i którego serce zostaje przez ten dar doprowadzone do zmiany usposobienia[547].

Kapłańskie prawo o ofierze całopalnej jest skodyfikowaniem bardzo starożytnej praktyki izraelskiej, widocznej już w ofierze Abrahama (Rdz 22,13). Całopalenie było najdoskonalszą ofiarą, która przez całkowite zniszczenie żertwy przed Panem wyrażała najgłębszą zależność i najgłębsze oddanie człowieka Stwórcy, Królowi i Dawcy wszelkich

---

[545] S. Łach, *Ogień nieustanny na ołtarzu całopalenia*, w: tenże, *Księga Kapłańska* (PŚST II, 1) 299-303.

[546] A. Clamer, *Levitique* (La Sainte Bible 3), Paris 1953, 33 i 62; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, jw., 429.

[547] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. III, jw., 92; S. Wypych, *Pięcioksiąg*, (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 1), Warszawa: ATK 1987, 125; G. Herrgott, *Ofiara całopalna*, w: PSB, kol. 880. J. Schreiner (*Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa: ADAM i Pax 1999, 358n) proponuje zamiast „miła" przetłumaczyć „uspokajająca" woń, gdyż uspokaja i przejednywa Boży gniew.

dóbr[548]. Było znakiem uznania Jahwe za jedynego prawdziwego Boga (Wj 18,11-12; Pwt 12,27; Sdz 6,25-32; 13,15-20; 1 Krl 18,36-39), podziękowania za dobrodziejstwa (Rdz 8,18-20; Lb 15,1-3; 1 Sm 6,14; Ps 66,13-15), wreszcie przebłagania za grzechy (Wj 29,36; Kpł 4,20; 9,3; 14,19n; Lb 15,28; 28,22n; Ez 43,21; Sdz 20,26; 2 Krn 29,24)[549]. Całopalenie było najpowszechniejsze a zarazem najbardziej ogólne w swym charakterze. Jest ono najstarszym rodzajem ofiar[550]. Po raz pierwszy ofiara całopalna wzmiankowana jest w Rdz 8,20 (J) i Rdz 22,13 (E), później w wielu miejscach tradycji deuteronomistycznej[551]. W kulcie publicznym odgrywała największą rolę. Według przepisów kapłańskich (por. Ezd 3,3-5) składano ją rano i wieczorem z jednorocznego baranka (Wj 29,38-42; Lb 28,1-8;)[552], w dzień szabatu (Lb 28,9-10) i nowiu księżyca (Lb 28,11-15), w Święto Paschy, Tygodni (Żniw) oraz Namiotów, a także w Dniu Pojednania (Lb 28,16-29,39). Prywatnie ofiary całopalenia składały kobiety po urodzeniu dziecka (Kpł 12,6-8), nazarejczycy po dotknięciu się zmarłego, czy po wypełnieniu ślubu (Lb 6,14-16), trędowaci po uzdrowieniu (Kpł 14,20-23). Ostatnią ofiarę „wieczystą" na ołtarzu złożono w Świątyni Jerozolimskiej 5 sierpnia 70 roku[553].

Z ofiarą całopalną, jaką Mojżesz i kapłani mają składać na ołtarzu, związana jest (np. w Wj 29,41; 40,29) ofiara pokarmowa מִנְחָה (*minḥāh*). Obie składają się na codzienną, ustawiczną (*tāmîd*) ofiarę (Wj 29,38-46; Lb 28,3-8)[554]. Słowo *minḥāh* występuje w Starym Testamencie 211 razy, przeważnie w znaczeniu religijnym (w znaczeniu świeckim tylko 37 razy). W terminologii świeckiej oznacza dar złożony w dowód braterstwa czy politycznej przyjaźni (np. Rdz 32,14; Sdz 6,18;

---

[548] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg*, jw., 199; J.J. Castelot, A. Cody, *Instytucje religijne Izraela*, w: KKB, 1967.

[549] S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej* (Sprawy Biblijne 25), Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1970, 68.

[550] B.G. Nathanson, *Holokaust*, tłum. T. Mieszkowski, w: SWB, 238-239.

[551] Np. Sdz 6,18-22.26.28; 1 Sm 7,9; 10.8; 2 Sm 6,17; 1 Krl 3,4; 9,25.

[552] Baran (*'ajil*) najliczniej występuje w Wj, Kpł i Lb, właśnie jako ofiara całopalna, zob. G. Lisowsky, L. Rost, *Konkoranz zum Hebräischen Alten Testament*, jw., 47.

[553] Szerzej ofiarę całopalną omawiają m.in. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, jw., 428-430; S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, jw., 65-78; tenże, *Polska terminologia na oznaczenie hebrajskich nazw ofiar*, RTK 17 (1970) 5-11; R. Sikora, *Rytuał składania ofiar*, jw., 193-196.

[554] Według egzegetów tak skodyfikowany ryt należy do najpóźniejszych praw materiału P.

Oz 10,6; Ps 45,13). Natomiast w kulcie pierwotnie oznaczało wszelką ofiarę złożoną Bogu (np. Rdz 4,3-5; Lb 16,15; Iz 1,13; Am 5,22n – równoznaczne z *qorbān*), później stopniowo jego denotacja zacieśnia się aż do „ofiary ze zboża (surowego czy zmielonego na mąkę). Językoznawcy, nie odnajdując rdzenia wyrazu *minḥāh* w języku hebrajskim, wywodzą to słowo od arabskiego *mānāh*: „dać coś komuś". W takim wypadku *minḥāh* oznacza „dar"[555]. Ofiarę tę i jej rodzaje opisuje rytuał ofiar w Kpł:

> Jeżeli kto chce złożyć w darze dla Jahwe ofiarę pokarmową, niech złoży w darze najczystszą mąkę. Poleje ją oliwą i doda do niej kadzidła. Potem przyniesie ją do kapłanów, synów Aarona. Kapłan weźmie pełną garść najczystszej mąki razem z oliwą i ze wszystkim kadzidłem i zamieni w dym na ołtarzu jako pamiątkę, jako ofiarę spalaną, miłą woń dla Jahwe. Wszystko, co pozostanie z ofiary pokarmowej, będzie należało do Aarona i jego synów. To jest najświętsza część z ofiar spalanych dla Jahwe. Jeżeli chcesz złożyć w darze jako ofiarę pokarmową ciasto pieczone w piecu, będą to placki przaśne z najczystszej mąki zaprawionej oliwą albo przaśne podpłomyki, pomazane oliwą. Jeżeli chcesz złożyć w darze jako ofiarę z pokarmów potrawę smażoną na patelni, to przyrządzisz ją z najczystszej mąki niekwaszonej, zaprawionej oliwą. Pokruszysz ją na kawałki i polejesz oliwą. To jest ofiara z pokarmów. Jeżeli chcesz złożyć w darze jako ofiarę z pokarmów ciasto gotowane w rondelku, to będzie ono z najczystszej mąki zaprawionej oliwą. Potem przyniesiesz do Jahwe pokarm tak przyrządzony i oddasz go kapłanowi, a on złoży go w ofierze na ołtarzu. Kapłan podniesie z tej ofiary pokarmowej pamiątkę i zamieni w dym na ołtarzu jako ofiarę spalaną, miłą woń dla Jahwe. Wszystko, co pozostanie z ofiary pokarmowej, będzie należało do Aarona i jego synów. To jest najświętsza część z ofiar spalanych dla Jahwe (Kpł 2,1-10).

Pierwszy rodzaj tej ofiary z produktów rolnych to ofiara z najczystszej mąki pszennej wymieszanej z oliwą. Na ołtarzu całopalnym spalano garść z przygotowanej mąki i dodawano kadzidło[556], a kapłani otrzymywali resztę mąki (zob. Kpł 6,7-11; 7,10). Drugi rodzaj tej ofiary to bochenki (placki) pieczone, smażone lub gotowane z wcześniej przygotowanej mąki, z których część spalano, reszta zaś należała do kapłanów (por. Kpł 7,9). Trzeci rodzaj to ofiara z pierwocin: świeżo ścięte kłosy prażono na ogniu (Kpł 2,14-16). Spalaną część *minḥāh* na-

[555] S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, jw., 89-91; R.J. Faley, *Księga Kapłańska*, w: KKB, 102n; J.J. Castelot, A. Cody, *Instytucje religijne Izraela*, jw., 1970.

[556] M. Haran, *The Uses of Incense*, jw., 113n.

zywano *'azkārāh* (BT: „ofiara spalana"). Wyrażenie to występuje kilka razy w Starym Testamencie i tylko w źródle P. LXX i Vg wywodzą je od hbr. *zākar*, „pamiętać". *'azkārāh* oznaczałaby pamiątkę, dar dla Jahwe, który Mu przywodził na myśl ofiarodawcę, albo ofiarodawcy przypominał o Jahwe[557].

B. Kadź

Hebrajska nazwa kadzi: כִּיר (*kār*) pochodzi od rdzenia כור, który wskazuje na „czynienie okrągłym" lub na „okrągły przedmiot", a oznacza garnek, dzbanek, miednicę, kadź[558]. Przedmiot ten opisany jest w kapłańskim suplemencie Wj 30-31:

> Uczynisz kadź z brązu, z podstawą również z brązu, do obmyć, i umieścisz ją między Przybytkiem a ołtarzem, i nalejesz do niej wody. Aaron i jego synowie będą w niej obmywać ręce i nogi. Zanim wejdą do Namiotu Spotkania, muszą się obmyć w wodzie, aby nie pomarli. Tak samo, gdy się będą zbliżać do ołtarza, aby pełnić służbę i aby składać ofiarę spalaną dla Pana, muszą obmyć ręce i nogi, aby nie pomarli. I będzie to prawo zawsze obowiązywać Aarona i jego potomstwo po wszystkie czasy (Wj 30,18-21).

Przedmiot ten, podobnie jak ołtarz kadzenia, w opisie wykonania został potraktowany wiele krócej; kadź tylko jednym zdaniem: *I uczynił kadź z brązu z podstawą również z brązu, wykonaną z lusterek kobiet pełniących służbę przy wejściu do namiotu*[559] (Wj 38,8). P^S mówi o kadzi raz jeszcze, przy okazji rytuału konsekracji kapłanów: *Potem Mojżesz wziął oliwę namaszczenia, namaścił Mieszkanie wraz ze wszystkim, co w nim było, i poświęcił te rzeczy. Także pokropił nią siedem razy ołtarz i namaścił ołtarz razem z całym jego sprzętem, również kadź na wodę i jej podstawę, aby je poświęcić* (Kpł 8,10-11). Zarówno opis kadzi (w Wj 30), jak i wzmianka w Wj 38,8[560], a także fragment Kpł 8,10b-11 są późnego pochodzenia, są dodatkami.

---

[557] S. Łach, *Księga Kapłańska*, (PSŚT II, 1), 123-125.

[558] F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, jw., 468 (też 499).

[559] BHS ma tu pełną nazwę: *Namiotu Spotkania*.

[560] Wj 38,8 to opis bardzo skrótowy – prawdopodobnie późniejsza glosa pod wpływem dłuższych opisów kadzi w Wj 30,17-21 i Wj 40,7.30-32, bo choć krótszy (z założenia wcześniejszy), to zawiera wzmiankę o kobietach służących przy wejściu do Namiotu Spotkania (hierodule?), którego wg opisu jeszcze nie było.

Rys. 7. Kadź

Czym było to naczynie według autora kapłańskiego? Kadź była naczyniem, w którym przechowywano wodę służącą do obmycia przez kapłanów rąk i nóg (Wj 30,19; 40,31)[561] przed sprawowaniem funkcji kultowych. Była to więc wielka umywalnia, w której kapłani mieli się oczyszczać przed wejściem do Namiotu lub zbliżeniem się do ołtarza całopalenia (Wj 30,20n; 40,32; 2 Krn 4,6). Była wykonana z brązu, jak i inne przedmioty dziedzińca (Wj 30,18; 38,29-31), a lusterka kobiet jako materiał, o którym wspomina Wj 38,8 to zapewne dobrze wypolerowany metal. Charakterystyczne jest to, że podstawę (*kēn*) kadzi prawie zawsze wymienia się odrębnie (Wj 30,18; 31,9; 35,16; 39,39; 40,11; Kpł 8,11). Można z tego wnioskować, że kadź dała się zdejmować z podstawy, a ta druga była także ważnym, pięknie zdobionym (jak w Świątyni – zob. poniżej) przedmiotem. Inne kulty starożytne także używały takich naczyń, jak kadź do oczyszczeń w Mieszkaniu. Królowie Urnina, Urukagina i inni królowie sumeryjscy urządzali *apsu*, tj. ocean

[561] J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., III, 6, 2; rabini żydowscy tłumaczą szczegóły: *Kohen kładzie prawą dłoń na wierzchu prawej stopy, a lewą dłoń na wierzchu lewej stopy i uświęca je, tzn. obmywa je razem wodą*… Zob. חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, jw., 348.

w świątyni w Lagasz[562]. W świątyni zaś bóstwa słońca w Babilonie znajdowało się *tiamtu*, czyli morze[563].

Czynność obmycia była nie tyle obowiązkiem praktycznym, co rytualnym. Nie dokonanie obmycia wodą oznaczałoby naruszenie zasad postępowania w miejscu świętym. Obowiązek oczyszczenia obwarowany jest w opisie dwa razy klauzulą: *aby nie pomarli* (Wj 30,20.21), co świadczy o powadze nakazu. Wiemy, że muzułmanie przestrzegają tego rytuału do dnia dzisiejszego, zdejmując obuwie i obmywając nogi przed modlitwą w meczecie.

Idea czystości rytualnej jest bardzo ważna w P, a szczególnie dochodzi do głosu w P^S i w H, gdzie kwestia czystości/nieczystości naczyń, ubrań, zwierząt, osób i różnych ich przypadłości jest potraktowana bardzo drobiazgowo (zob. szczególnie „Prawo czystości" w Kpł 11,1- 15,33 oraz Kpł 17-26; por Pwt 23,10-15). Wszystko, co nieczyste winno być z daleka od kultu, dotyczy to w równym stopniu osób i rzeczy[564]. Jest to rozwinięty wyraz doskonale znanej już ludom pierwotnym idei podziału świata na *sacrum* i *profanum*. Pojęcie czystości występuje we wszystkich religiach starożytnych, gdzie oznacza najogólniej stan wymagany do tego, by można było zbliżyć się do *sacrum*. W P ten stan zostaje uwolniony od konotacji mitycznych i demonicznych[565]. Czystość według Biblii ma dwa wymiary: zewnętrzny (czystość rytualna, kultyczna) i wewnętrzny (czystość moralna, „serca")[566]. Bóg wymaga, aby człowiek, który ofiarowuje był czysty oraz to, co ofiarowuje było czyste. Stąd ofiary z chlebów musiały być „niekwaszone", ze zwierząt „bez skazy", a kapłan musiał poddawać się rytualnym oczyszczeniom. Czystość moralna obowiązuje każdego, czystość zaś rytualna tylko urzędowych szafarzy kultu – kapłanów czy lewitów. Nieczystość (nieprawidłowość) kapłanów miała różne stopnie. Stopień najniższy wykluczał od wstępu na święty dziedziniec aż do wieczora danego dnia. Uwalniało tu zwyczajne obmycie ciała wodą i wypranie

[562] F. Tallon, *Początki historii. Sumerowie z Lagasz*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, tłum. B. Panek, Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum 2001, 45-47.

[563] S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 268.

[564] A. Marx, *L'impureté selon P. Une lecture théologique*, Bib 82 (2001) 363-384; A. Oepke, λύω, w: TDNT, vol. 3, 295-307; B. Poniżny, *Drugorzędne akty kultu*, w: *Życie religijne w Biblii*, jw., 242.

[565] Zob. szerzej J. L'Hour, *L'Impur et le Saint dans le Premier Testament à partir du livre du Lévitique*, ZAW 115 (2003) 524-537 i ZAW 116 (2004) 33-54. Szerzej zob. T. Jelonek, *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków WAM 2008, szczeg. 23-35 i 36-51.

[566] L. Szabó, *Czysty*, w: STB, 194-198.

odzieży. Niezdolność do sprawowania kultu mogła jednak trwać przez siedem dni, czternaście, czy nawet dłużej, wówczas z rytem obmycia musiała się łączyć ofiara[567]. Wody używano, aby „zmyć" nieczystość zaciągniętą czy to przypadkowo, czy rytualnie, czy wreszcie podczas wojny (por. Kpł 11,32; 16,28; Lb 19,7-10.21; 31,21-24).

Dziwić nas może pojęcie rytualnej „czystości" i „nieczystości", zwłaszcza, gdy „nieczystość" opisuje się również jako kontakt z czymś świętym. W takim przypadku ryt oczyszczenia człowieka był raczej rytem ponownej jego „profanacji". W rozumieniu Izraelitów pewne rzeczy, zarówno sprofanowane, jak i święte, miały tajemnicze właściwości, które przenosiły się na każdego, kto ich dotknął, i tym samym przenosiły go do odrębnej grupy ludzi, oddzielonej od ludzi zwykłych. Jedne i drugie rzeczy były „nieczyste" w sensie: nie-normalne i ci, którzy mieli z nimi kontakt, chcąc powrócić do codziennego świata, musieli zostać „oczyszczeni". I tak kontakt z legalnie nieczystą osobą czy przedmiotem wymagał obmycia, ale także arcykapłan po wyjściu ze Świętego Świętych w Dniu Przebłagania musiał zmienić szaty i obmyć się od stóp do głów (Kpł 16,23n); podobnie garnek, w którym gotowano święte mięso ofiarne, jeśli metalowy – musiał zostać dokładnie umyty, a jeśli gliniany – musiał zostać rozbity (Kpł 6,20-22).

Z czasem ryt oczyszczeń zewnętrznych rozwinął się, zwłaszcza w późniejszym judaizmie, do nienaturalnych i przejaskrawionych rozmiarów (por. Mk 7,1-8). Zasadniczą krytykę przesadnej czystości rytualnej z pomijaniem konsekwencji w postawie moralnej przeprowadzili już prorocy Starego Testamentu, a podsumował ją Jezus, gdy nauczał: *Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy! Bo dbacie o czystość zewnętrznej strony kubka i misy, a wewnątrz pełne są zdzierstwa i niepowściągliwości* (Mt 23,25); *Nic nie wchodzi z zewnątrz w człowieka, co mogłoby uczynić go nieczystym; lecz co wychodzi z człowieka, to czyni człowieka nieczystym* (Mk 7,15 i par.). Nowy Testament uczy o czystości moralnej, o oczyszczeniu z grzechów (Hbr 1,3; 2 P 1,9), o obmyciu odradzającym i odnawiającym w Duchu Świętym (Tt 3,5).

Wielka kadź, czyli tzw. „morze", znajdowała się również w świątyni Salomona. Szczegółowo opisuje ten przedmiot Deuteronomista: *Następnie sporządził odlew morza o średnicy dziesięciu łokci, okrągłego, o wysokości pięciu łokci i o obwodzie trzydziestu łokci. Poniżej jego krawędzi opasywały je dokoła rozchylone kielichy kwiatowe. Na trzydzieści łokci otaczały morze w krąg. W jego odlewie były razem*

[567] C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, jw., t. 2, 161n.

odlane dwa rzędy rozchylonych kielichów kwiatowych. Stało ono na dwunastu wołach... Grubość jego była na [szerokość] dłoni, a brzeg był wykonany jak brzeg kielicha kwiatu lilii. Jego pojemność wynosiła dwa tysiące bat (1 Krl 7,23-26 = 2 Krn 4,2-5). Kronikarz dodaje, że „morze" *służyło kapłanom do mycia się w nim* (2 Krn 4,6). Duże kadzie były także w starożytnych synagogach żydowskich, gdzie prawdopodobnie stały na środku dziedzińca[568].

C. Dziedziniec

Mojżesz dookoła Mieszkania ma urządzić חָצֵר. Słowo חָצֵר (*hāsēr*) ma dwa wczesnosemickie korzenie, z których pierwszy prowadzi do wyznaczenia denotacji tego terminu jako „osiedle, osada, wioska, miejscowość", a drugi – jako „miejsce ogrodzone, plac dziedziniec, podwórze"[569]. W obu tych znaczeniach występuje on w Starym Testamencie, jednak pierwsze znaczenie (które określać może także „pola, pastwiska") występuje zawsze w l. mn. (Rdz 25,16; Joz 21,12; Iz 42,11)[570]. Liczba pojedyncza więc (jak jest w naszym tekście) wskazuje zawsze na znaczenie drugie – dziedzińca, które w Biblii jest bardziej powszechne i może występować również w l. mn. Opis tego elementu Mieszkania przedstawia autor kapłański w Wj 27,9-19 (por. Wj 38,9-20):

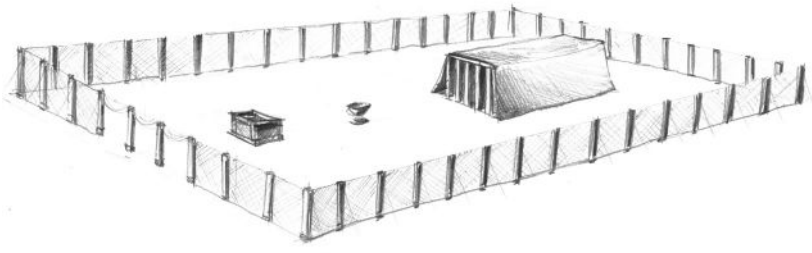
> Następnie zbudujesz dziedziniec Mieszkania. Zasłony dziedzińca z kręconego bisioru po stronie południowej będą sto łokci długie, a do tego dwadzieścia słupów i dwadzieścia podstaw z brązu oraz haczyki i klamry ze srebra. Tak samo po stronie północnej zasłony będą sto łokci długie, a ponadto dwadzieścia słupów, dwadzieścia podstaw z brązu oraz haczyki i klamry ze srebra. Na szerokości dziedzińca po stronie zachodniej zasłona będzie miała pięćdziesiąt łokci, a do tego dziesięć słupów i dziesięć podstaw. Na szerokości dziedzińca po stronie wschodniej będzie miała również pięćdziesiąt łokci. Zasłony jednej bocznej ściany będą miały piętnaście łokci oraz trzy słupy i trzy podstawy. Zasłony zaś drugiej ściany bocznej będą miały piętnaście łokci oraz trzy słupy i trzy podstawy. Przy wejściu na dziedziniec dasz zasłonę na dwadzieścia łokci z fioletowej i czerwonej purpury, karmazynu, z bisio-

[568] A. Ovadiah, *Excavations in the Area of the Ancient Synagogue at Gaza. Preliminary Report*, IEJ 19 (1969) 193-198 (tu: 196).

[569] V. Hamp, חָצֵר, w: TWAT, Bd. 3, kol. 140nn; P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, jw., 124.

[570] F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, jw., 346- 347.

ru wielobarwnie wyszywaną, a do tego cztery słupy i cztery podstawy. Wszystkie słupy dokoła dziedzińca winny być zaopatrzone w srebrne klamry; haczyki zaś będą ze srebra, a podstawy z brązu. Długość dziedzińca będzie wynosiła sto łokci, szerokość pięćdziesiąt łokci, a wysokość pięć łokci z zasłonami z kręconego bisioru i z podstawami z brązu. Wszystkie naczynia Mieszkania do jakiegokolwiek użytku, wszystkie jego paliki i wszystkie paliki dziedzińca będą z brązu.



Rys. 8. Dziedziniec

W piśmie kapłańskim dziedziniec był prostokątnym ogrodzeniem Mieszkania lub miejscem wyznaczonym przez to ogrodzenie. Mierzył 100 łokci (strona płn. i płd.) na 50 łokci (strona wsch. i zach.), czyli ok. 50 na 25 m. Wejście na dziedziniec znajdowało się tylko od strony wschodniej, tj. od tej samej, co wejście Mieszkania. Ogrodzenie stanowiły tkaniny z grubego bisioru (lniane płótno) rozwieszone na słupach akacjowych, pokrytych brązem, których było 20 na dłuższych bokach, a 10 na krótszych. Każdy słup miał podstawę z brązu oraz na górze haczyki i klamry[571] ze srebra do zawieszania tkaniny. Podstawy miały również haczyki i klamry ze srebra (Wj 38,17) do umocowania płótna na dole. Wydaje się, że tkaniny dziedzińca, tak jak namiotu, również rozpięte były za pomocą kołków i lin (zob. Wj 27,19; 35,18; 38,20.31; 39,40)[572]. Wysokość słupów, czyli ogrodzenia wynosiła 5 łokci, czyli

[571] חמשׁה חומשׁי תורה. *Tora Pardes Lauder. **Szemot***, jw., 312 ma „kółka ze srebra". *Słowo „chaszuk" oznacza „przywiązane" lub „uwiązane"*; tamże.

[572] Zasłona i kotara Mieszkania – przeciwnie – wisiały luźno, aby każdy wchodzący

ok. 2,5 m, ogrodzenie więc całkowicie zasłaniało widoczność wnętrza dziedzińca dla człowieka stojącego na zewnątrz. Ściana wschodnia dziedzińca miała wejście umieszczone centralnie na środku, szerokie na 20 łokci, po bokach więc zostawało po 15 łokci. Zasłona wejściowa różniła się od zasłon ogrodzenia, była trójkolorowa, a więc taka sama jak tkanina osłaniająca Mieszkanie (Wj 26,1; zob. powyżej).

Dziedziniec, otwarty na niebo, uznawany był za integralną część Mieszkania, miejsce, w którym odbywały się publiczne ceremonie. Był miejscem *poświęconym* (Kpł 6,9.19), gdzie znajdował się przede wszystkim sam Namiot Spotkania, jak też ołtarz do całopaleń oraz kadź. Tu dokonywały się wszystkie ofiary krwawe czy uroczystości (Kpł 1,3.5; 8,3-4). W części dziedzińca bliżej wejścia mogli gromadzić się Izraelici przychodzący z ofiarą, by włożyć na nią swe ręce, lub społeczność przychodząca na uroczystość. Reszta dziedzińca przeznaczona była dla kapłanów i lewitów[573].

Biblijne dziedzińce, czasem po kilka dla jednego obiektu, były przede wszystkim w pałacach królewskich (Est 1,5; 4,11; 5,1; 6,5)[574], a zwłaszcza w pałacu króla Salomona (1 Krl 7,8-12; por. 2 Krl 20,4, Ne 3,25; Jer 32,2[575]). W prywatnych domach przybierały formę podwórza (2 Sm 17,18, Ne 8,16). Jednak na całym starożytnym Wschodzie sanktuaria, nawet bardziej niż świeckie budowle, były otoczone jednym lub kilkoma dziedzińcami. Służyły one nadaniu świętemu miejscu odpowiednich i imponujących rozmiarów oraz powstrzymywaniu przed wejściem ludności. Tu umieszczano ołtarze ofiar (całopalne), co potwierdzają liczne znaleziska archeologiczne. Funkcja religijna dziedzińca polegała na wydzielaniu emanującej boskością przestrzeni przez odgrodzenie *sacrum* od *profanum*, jak powie Ezechiel *by oddzielić święte od nieświętego* (Ez 42,20)[576]. Ci, którzy znaleźli się w środku, stawali w aurze *sacrum*.

W warstwie XIX wykopalisk w Megiddo (tak samo w Hartuv) (Wczesny Brąz I) odkryto budynek-świątynię, wokół której zachował

mógł je dźwignąć.

[573] G. Ravasi, *Una comunità santa, sacerdotale, pura. La comunità „ecclesiale" secondo la tradizione sacerdotale*, RivBib 36 (1988) 1-27 (tu: 3).

[574] Zob. też S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, jw., 321-322.

[575] BT tłumaczy *ḥ[a]ṣar hammattārâ* („dziedziniec straży") w Ne 3,25 i Jer 32,2 jako „wartownia".

[576] V. Hamp, חָצַר, jw., kol. 145.

się wyłożony płaskimi płytami kamiennymi dziedziniec[577]. Podobny dziedziniec z wejściem po wschodniej stronie miała świątynia w Aj (Wczesny Brąz II-III) oraz w Dan (Środkowe Żelazo II)[578]. Najstarsza jak dotąd odnaleziona świątynia izraelska – w Aradzie (IX w.), mająca układ podobny do salomonowego – również miała strukturę bez dachu, na powierzchni której stał ołtarz ofiar[579].

Taki dziedziniec, a raczej dwa, miała Świątynia Salomona (2 Krl 21,5; 23,12; Iz 1,12). Zewnętrzny, dolny dziedziniec nazywano *wielkim*, a wewnętrzny, górny *kapłańskim* (2 Krn 4,9). Także w wizji Ezechiela świątynia ma dwa dziedzińce, otoczone pięciusetmetrowym kwadratowym murem (Ez 42,15-20): dziedziniec zewnętrzny (Ez 40,17-20; 42,1) i osiem schodów wyżej wewnętrzny (Ez 40,44-46; 42,3), który miał dwadzieścia bram. Dziedziniec zewnętrzny był miejscem zgromadzenia ludu (Ez 44,19). Przy tym dziedzińcu mieściły się różne *święte sale* do składania ofiar (Ez 42,1-14). Nie mamy opisu Drugiej Świątyni, jednak ta (odbudowana w 515 roku przed Chr.) zapewne również miała dwa dziedzińce (por. Iz 62,9; Za 3,7; Ne 8,16; 1 Mch 4,38.48).

Po modernizacji dokonanej w czasach Heroda, oprócz rozmiarów, zmianie uległ również układ dziedziców Świątyni i ich liczba. Największy był dziedziniec pogan (por. Ap 11,2), nie istniejący uprzednio, który stanowił rodzaj targowiska otwartego dla wszystkich (w rodzaju greckiej *agory*). Wyznaczał go z zewnątrz okalający mur, a od wewnątrz kamienna poręcz. Poganom nie wolno był jej przekroczyć pod karą śmierci, o czym ostrzegały umieszczone tu tablice[580]. W granicach wyznaczonych ową poręczą wznosiły się mury, w których było 9 bram: po cztery od południa i północy i jedna od wschodu. Dalej był dziedzi-

[577] S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, jw, 151-153.

[578] Tamże, 165.

[579] Tamże, 286 i 310n; J.A. Thompson, *Arad*, w: *The New Intrnational Dictionary of Biblical Archaeology*, ed. E.M. Blaiklock, R.K. Harrison, Grand Rapids, Michigan: Regency, Jondervan Publishing House 1983, 36-37; Y. Aharoni, *Excavations of Tel Arad. Preliminary Report on the First and Second Season*, IEJ 14 (1964) 131-147 i IEJ 17 (1967) 233-249. Dziedzińce (przeważnie z macebami – kamiennymi pomnikami, czasem częściowo pokryte dachem, czasem otoczone murem) są dla innych świątyń pozaizraelskich czymś typowym, zob. S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, jw., 166-167, 214-215, 217-221, 226, 259, 272, 324; G.R.H. Wright, *Świątynie w krainie Kanaan z okresu przed przybyciem Izraelitów*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L. Stefaniak, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1971, 691-693.

[580] Paweł został fałszywie oskarżony przez Żydów o wprowadzenie pogan poza ową poręcz (Dz 21,28). Śmierć Chrystusa *zburzyła rozdzielający mur, wrogość*, stojący pomiędzy Żydami a poganami (Ef 2,14).

niec niewiast. Dziedziniec pogan, podobnie jak dziedziniec niewiast, posiadał obszerne kolumnady, krużganki, o których wzmianki odnajdujemy w Nowym Testamencie (J 10,23; Dz 3,11; 5,12). Za dziedzińcem niewiast znajdował się otoczony murem z bramą dziedziniec Izraelitów czy dziedziniec mężczyzn. Następnie za niską barierką był dziedziniec kapłanów, gdzie na wprost wejścia do Mieszkania mieścił się ołtarz całopaleń[581].

Mieszkanie miało więc jeden dziedziniec, Świątynia Salomona – dwa, Świątynia Heroda – następne dziedzińce[582]. Oznaczało to coraz większą izolację miejsca, w którym mieszkał Pan. W rzeczywistości to właśnie dziedziniec (dziedzińce) był dla zwykłego człowieka jedynym dostępnym miejscem świętym, miejscem, które przybliżało go do Świętego Świętych, czyli do obecności samego Boga, miejscem, do którego tęsknił, co pięknie wyraża Psalm 84:

> Jak miłe są Przybytki Twoje, Panie Zastępów! Dusza moja pragnie i tęskni do przedsieni (l^{e}ḥaṣ^{e}rôt) Pańskich (…). Nawet wróbel dom sobie znajduje i jaskółka gniazdo, gdzie złoży swe pisklęta: przy Twoich ołtarzach, Panie Zastępów, mój Królu i mój Boże! Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie, nieustannie Cię wychwalają (…). Zaiste jeden dzień w Przybytkach (baḥâṣēreka) Twoich lepszy jest niż innych tysiące; wolę stać w progu domu mojego Boga, niż mieszkać w namiotach grzeszników (ww. 2-3.4-5.11).

To obecność Boża sprawia, że choćby dzień spędzony w obrębie Mieszkania Jahwe *lepszy jest niż innych tysiące*. Nic innego, jak tylko obecność Jahwe w Mieszkaniu, jest dominantą teologiczną opisu pustynnego sanktuarium.

5. Relacja opisu Mieszkania do innych źródeł biblijnych i kwestia historyczności

W Biblii znajdujemy trzy szerokie i w miarę szczegółowe przedstawienia świątyni Jahwe. Analogiczne pod względem tematu i rozległości teksty to: opis budowy sanktuarium na pustyni (Wj 25-40), opis budowy Świątyni Salomona (1 Krl 6nn; por. 2 Krn 3nn) oraz wizja pro-

[581] Szczegółowy opis zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, jw., XV, 11, 1-3; J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, jw., V,5,5-6; Miszna, w traktacie *Middot* (tu szczeg. I,4-5; II,5; V,1-4).

[582] J. Scharbert, *Exodus*, jw., 107n.

roka Ezechiela (Ez 40-48). Jest bardzo mało prawdopodobne, by owe trzy narracje istniały w środowisku hebrajskim zupełnie niezależnie od siebie. I tak się rzeczywiście w egzegezie sądzi.

Mamy już przeanalizowany opis Mieszkania i w tym punkcie spróbujemy przyjrzeć się bliżej temu opisowi właśnie w kontekście wizji świątyni Ezechiela (A), następnie opisu Świątyni Salomona (B). To pozwoli nam przybliżyć się do odpowiedzi na pytanie o wartość historyczną tekstu o Mieszkaniu (C).

Pytanie o historyczną wartość jest ważne, gdyż jest jednym z pierwszych pytań, jakie nasuwają się dzisiejszemu krytycznemu czytelnikowi Biblii. Rozpowszechniona już ponad wiek temu teza Wellhausena jest radykalna: Mieszkanie na pustyni jest stworzoną przez kapłanów projekcją Świątyni Jerozolimskiej rzuconą w zamierzchłe czasy i ma najwyżej wartość historyczną tego okresu, w którym zostało spisane (VI-V w.). Tak – autor kapłański wplata opowiadanie o Mieszkaniu w konkretne miejsce starożytnej historii Izraela i nie da się oprzeć wrażeniu, że misterna budowla Mieszkania[583] nie pasuje do warunków pustyni. Ale czy rzeczywiście jest projekcją, wymysłem (po-)wygnaniowej szkoły kapłańskiej? Odpowiedź na kwestię historyczną skierujemy w stronę próby określenia zamysłu twórczego autora Wj 25-40. Zapytamy, gdzie pomiędzy dwoma biegunami – historia (rekonstrukcja) *versus* teologia (przesłanie) – możemy umieścić analizowane opowiadanie.

A. Mieszkanie a świątynia Ezechiela

Wiemy już, że Ezechiel to kapłan Świątyni Jerozolimskiej, człowiek środowiska, w którym najprawdopodobniej ukształtowała się tradycja kapłańska P. Księgę Ezechiela datuję się podobnie jak źródło kapłańskie (VI w.; źródło kapłańskie – VI, V w.). zasadne zatem będzie porównanie obu tradycji[584]. Opisy Świątyni Jerozolimskiej i sanktuarium pustyni już na pierwszy rzut oka wykazują duże podobieństwo. Natomiast inaczej przedstawia się kwestia podobieństwa, jeśli chodzi o świątynię Ezechiela.

---

[583] N.M. Sarna (*Exploring Exodus. **The Origins of Biblical Israel***, New York: Schocken Books, Inc. 1996, 196) wylicza szczegółowo wagę (w tonach) poszczególnych materiałów potrzebnych do konstrukcji Mieszkania.

[584] Mówimy o tradycji ezechielowej, uwzględniając głosy badaczy, którzy wskazują na złożoną, niejednolitą budowę Księgi Ezechiela oraz bloku Ez 40-48 (kilka źródeł lub redakcji).

Kiedy porównamy sanktuarium pustyni i świątynię Ezechiela wydaje się, że mają one ze sobą niewiele wspólnego. Mieszkanie to przenośny namiot wyposażony w podstawowe sprzęty świątynne – arkę, menorę, ołtarz kadzenia, stół chlebów, ołtarz całopalenia, kadź – i otoczony dziedzińcem. Natomiast świątynia Ezechiela to otoczony murem obiekt, posiadający, oprócz dwóch dziedzińców, przedsionki, bramy z filarami, komnaty, schody, okna, portyki, pokoje, galerie, sale dodatkowe (górne i dolne) – a nie posiadający takich sprzętów, jak menora, ołtarz kadzielny[585], stoły chlebów pokładnych[586], kadź, a zwłaszcza Arka Przymierza. Jedynym sprzętem kultycznym w świątyni wydaje się być ołtarz całopaleń[587]. Gdy jest mowa o funkcjach kapłanów i lewitów, nigdzie u Ezechiela nie wspomina się Arcykapłana; inaczej przebiega rytuał oczyszczenia świątyni; świątynia Ezechiela, w kontraście do sanktuarium pustyni i Świątyni salomonowej, nie jest budowana przez Izraelitów, jest już gotowa.

Tym niemniej, podobieństwa w przedstawieniu sanktuarium pustyni i przyszłej świątyni są duże, zwłaszcza jeśli chodzi o idee i ujęcia. Już począwszy od prac Grafa w 1866[588] i Wellhausena w 1878[589], uczeni zwrócili uwagę na fakt, że język i treść Księgi Ezechiela zawierają znaczące podobieństwa do źródła kapłańskiego (P) Pięcioksięgu, a zwłaszcza do praw zawartych w bloku Kpł 17-26, Kodeksu Świętości (H). Badania relacji tradycji ezechielowej do innych źródeł Biblii hebrajskiej w dużej mierze skupiają się na próbie określenia tej relacji właśnie w stosunku do źródła kapłańskiego. Zwróćmy uwagę na kilka znamiennych podobieństw łączących świątynię Ezechiela z kapłańskim Mieszkaniem.

---

[585] Ołtarz, o którym mówi Ezechiel w rozdz. 41,21n jest najprawdopodobniej ołtarzem całopalnym. Ołtarz ten stoi *przed* świątynią i jest z drewna (a więc byłby bezużyteczny dla spalania na nim kadzidła).

[586] *Stołem, który stoi przed Jahwe* (Ez 41,22, też 44,16) Ezechiel nazywa najprawdopodobniej ołtarz całopaleń, na co wskazuje werset poprzedzający (41,21) – mówiący o ołtarzu i o rogach (nieodłącznym elemencie ołtarzy, a nie stołów) – oraz fakt, że Ezechiel w stosunku do ofiar używa takich antropomorfistycznych określeń, jak *Moje pożywienie* (44,7), *ofiarować Mi tłuszcz i krew* (Ez 44,15); szerzej na ten temat zob. R. Kasher, *Anthropomorphism, Holiness and Cult. A New Look at Ezekiel 40-48*, ZAW 110 (1998) 193n. Stołem jest również nazwany ołtarz ofiarny w Ml 1,7-8.12 i 1 Kor 10,21.

[587] Możliwe wyjaśnienie braku podstawowych sprzętów kultycznych w świątyni Ezechiela podaje R. Kasher, *Anthropomorphism*, jw., 197n.

[588] H.K. Graf, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testament*, Leipzig: Weigel 1866, 81-83.

[589] J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, jw., 386-387.

Jahwe przybywa do świątyni ezechielowej w postaci *chwały*:

> Potem poprowadził mię ku bramie, która skierowana jest na wschód. I oto chwała Boga Izraela przyszła od wschodu, a głos Jego był jak szum wielu wód, a ziemia jaśniała od Jego chwały… A chwała Jahwe weszła do świątyni przez bramę, która skierowana była ku wschodowi. Wtedy uniósł mię duch i zaniósł mię do wewnętrznego dziedzińca. – A oto świątynia pełna była chwały Jahwe (Ez 43,1n.4-5).

W wersecie trzecim (opuszczonym powyżej) Ezechiel przywołuje dwie swoje wcześniejsze wizje, w których również oglądał teofanię w postaci chwały Jahwe (Ez 1 i 10). Ezechielowy opis ukazania się chwały Jahwe (*k^{e}bôd JHWH*) i wypełnienia całej świątyni bardzo przypomina ujęcie tradycji kapłańskiej o chwale Jahwe, np. z Wj 24,15n; 40,34n, Kpł 9,23; Lb 14,10; 16,19; 17,7. W wizji Ezechiela powtarza się schemat opisu kapłańskiego: po opisie świątyni następuje opis zstąpienia chwały Jahwe:

> Następnie zaprowadził mnie przez bramę północną ku przedniej stronie świątyni i spojrzałem: oto chwała Jahwe napełniła Świątynię Jahwe, i padłem na twarz (44,4).

Z teofanią chwały Jahwe u Ezechiela związany jest obłok (np. Ez 10,3n); podobnie jest w tradycji kapłańskiej (np. Wj 40,34n)[590]. Z tą teofanią związane są także cheruby i tron Jahwe (np. Ez 1; 10)[591]; znów podobnie jest u autora kapłańskiego, gdzie z obecnością Boga związane są cheruby i Arka (Wj 25,22; 30,6; Kpł 16,2; Lb 7,89)[592], choć dostrzegamy tu także i różnice.

Ezechielowa koncepcja teofanii prowadzi nas do jego koncepcji obecności Bożej w świątyni:

> I usłyszałem, jak ktoś mówił do mnie od strony świątyni, podczas gdy ów mąż stał jeszcze przy mnie. Rzekł do mnie: «Synu człowieczy, to jest miejsce tronu mojego, miejsce podstawy mych stóp, gdzie chcę na wieki mieszkać pośród Izraelitów… kładąc swój próg obok mego progu, a swój słup obok mego słupa, tak że jedynie ściana była pomiędzy Mną

[590] Teofania w postaci chwały Jahwe w obłoku/z obłokiem jest jedną z cech rozpoznawalnych materiału kapłańskiego w Pięcioksięgu (np. Wj 16,10).

[591] P.M. Bogaert, *Le Lieu de la Gloire dans le livre d'Ezechiel et dan les Chroniques. De l'arche au char*, RTL 26 (1995) 281-298.

[592] Według S. Synowica, badającego zagadnienie chwały Jahwe (*Historyczny szkic dyskusji na temat Kebod Jahweh*, RTK 15 (1968) 40-42) *k^{e}bôd JHWH*, szczególnie u Ezechiela, w P i w psalmach, obejmuje cheruby podtrzymujące Boży tron.

> a nimi – i skalali święte imię moje przez swe obrzydliwości, których się dopuścili. Ja natomiast zniszczyłem ich w moim oburzeniu. Teraz jednak będą oni trzymać ode Mnie z daleka swe wiarołomstwa i zwłoki swych królów, a Ja będę mieszkał wśród nich na stałe (Ez 43,6-9).

Jahwe zamieszka (*škn*) w świątyni; takie terminy jak *tron*, *podstawa mych stóp*, s*wój próg obok Mego progu*, *ściana między Mną a nimi* pokazują, że świątynia jest tu widziana jako mieszkanie Jahwe[593] (por. też Ez 48,35: nowa nazwa miasta: *Jahwe jest tam*). Podobnie postrzegane jest Mieszkanie, na co wskakuje już sama jego nazwa – מִשְׁכָּן (*miškān*) – z predylekcją stosowana w piśmie kapłańskim. Pomimo tego zamieszkania Jahwe na ziemi pośród ludu, dostęp do Boga, zarówno u Ezechiela, jak i w P, obwarowany jest wieloma bardzo poważnymi restrykcjami i czasem wprost niebezpieczny. Nie wchodząc na razie w szczegóły, zauważmy tu, że koncepcja Ezechiela, choć nie we wszystkich szczegółach, przypomina kapłańską koncepcję obecności Bożej w sanktuarium. Nad koncepcją obecności Bożej w źródle kapłańskim szczegółowo pochylę się w rozdziale czwartym pracy.

Kolejne podobieństwo uwidacznia się w koncepcji związania sanktuarium, a zwłaszcza Bożej w nim obecności, z przymierzem. Budowa sanktuarium pustyni, w ujęciu autora kapłańskiego, jest bezpośrednią konsekwencją przymierza zawartego na Synaju; zaraz po zawarciu przymierza, którego znakiem były tablice przykazań, Mojżesz otrzymuje nakaz budowy Mieszkania Jahwe; sanktuarium zostaje wybudowane i przyjęte przez Jahwe na mieszkanie dopiero po odnowieniu zerwanego przymierza (Wj 32-34). Mieszkanie zastępuje Synaj, staje się nowym miejscem teofanii.

Podobnie jest u Ezechiela. Opis – jakże smutny, dziejący się w trzech etapach – opuszczenia świątyni przez Jahwe (Ez 10,4n.18n i 11,22n) jest bezpośrednią konsekwencją złamania przymierza – grzechów mieszkańców Jerozolimy (Ez 8-9 i 11)[594]. Przed opisem opuszczenia świątyni i miasta przez chwałę Jahwe następuje zapowiedź nowego przymierza skierowana do wygnańców (Ez 11,14-21). Kolejne zapowiedzi przymierza znów wiąże je z obecnością i sanktuarium Jahwe:

---

[593] Szerzej nt. świątyni Ezechiela jako mieszkania Jahwe zob. R. Kasher, *Anthropomorphism*, jw., 194-196.

[594] Zob. J. Nagórny, *Wierność Boga jako gwarancja przebaczenia i trwałości przymierza w Starym Testamencie*, RBL 36 (1983) 9n; R. Rumianek, *Związek nowej świątyni z odnowionym przymierzem (wg Ez 47,1-12)*, Warszawskie Studia Teologiczne 16 (2003) 31.

> I zawrę z nimi przymierze pokoju: będzie to wiekuiste przymierze z nimi. Założę ich i rozmnożę, a moje sanktuarium (*miqdāš*) pośród nich umieszczę na stałe. Mieszkanie (*miškān*) będzie pośród nich, a Ja będę ich Bogiem, oni zaś będą moim ludem. Ludy zaś pogańskie poznają, że Ja jestem Jahwe, który uświęca Izraela, gdy moje sanktuarium (*miqdāš*) będzie wśród nich na zawsze (Ez 37,26-28).
>
> A ty, synu człowieczy, opisz domowi Izraela świątynię, jej wymiary i jej urządzenia. A jeśli się wstydzą z powodu wszystkiego, co uczynili, wyrysuj świątynię i jej urządzenia, jej wyjścia i jej wejścia, i cały jej rozkład i oznajmij im wszystkie jej ustawy i prawa, i zapisz je przed ich oczami po to, aby wszystkich tych praw i ustaw strzegli i wypełniali je (Ez 43,10n).

Świątynia i wszystko, co z nią związane staje się według obu źródeł wyrazem przymierza zawartego z Jahwe.

Inne analogiczne idee opisów to: centralne położenie świątyni Ezechiela i sanktuarium pustyni względem całego narodu – znak jedynego i niepowtarzalnego miejsca Boga w życiu Izraela; Ezechiel, podobnie jak Mojżesz na Synaju, ujrzał świątynię w wizji na *bardzo wysokiej górze* (Ez 40,2); wizja ma miejsce dokładnie w nowy rok (*rō'š haššānâ*, zob. z 40,1), tak jak postawienie Mieszkania ma miejsce *pierwszego dnia pierwszego miesiąca* Wj 40,2.17), czyli w nowy rok; Bóg mówi bezpośrednio do Ezechiela (np. 2,1; 8,5; 43,7; 44,2.5), tak jak przemawiał bezpośrednio do Mojżesza (np. Wj 25,1; 30,11; 40,1; Kpł 1,1; 6,1; 8,1)[595].

Inne podobieństwa, łączące oba opisy, na które można by wskazać to: podawanie szczegółowych wymiarów budowli w łokciach; posiadanie prostokątnego dziedzińca (dziedzińców); identyczne proporcje części świątyni: *debir*, Święte Świętych (kwadrat o boku x; Ez 41,4) i *hekal*, Miejsce Święte (prostokąt o bokach x i 2x; Ez 41,2) – wymiary świątyni Ezechiela to dokładnie wymiary Świątyni Salomona (60 na 20 łokci); podobizny cherubów jako ozdoby wewnętrznych ścian obu świątyń; ołtarz z drzewa z rogami (całopalny) przed świątynią i sanktuarium.

Brak opisu podstawowych sprzętów (Arki, menory, stołu, ołtarza kadzenia, kadzi) w wizji świątyni u Ezechiela (Ez 40-43) tłumaczy

[595] Analogię pomiędzy Ezechielem a Mojżeszem można by pociągnąć dalej: prorok, kapłan i prawodawca na wygnaniu, w niewoli, który z dala od swej ziemi, przedstawia ludowi wizję nowego kraju, nowego miasta i nowej świątyni. Szerzej na ten temat zob. C.L. Patton, *'I Myself Gave Him Laws That Were Not Good'. Ezekiel 20 and the Exodus Traditions*, JSOT 69 (1996) 70-90; R. Levitt Kohn, *A New Hart and New Soul. Ezekiel, the Exile and the Torah* (JSOTSup 358), Sheffield: Sheffield Academic Press 2002, 111-112; J.D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, Missoula: Scholar Press 1976 (recenzja zob. CBQ 40 (1978) 248-249).

się najczęściej wizyjnym charakterem i fragmentarycznością tego opisu pochodzącego z drugorzędnego źródła. Rozdziały Ez 40-48 mają charakter symboliczny, zapowiadający odbudowanie świątyni i odrodzenie kultu. Różnice zachodzące w wizji świątyni w porównaniu z rzeczywistą Świątynią dowodzą, że nie brano dosłownie tego tekstu prorockiego[596].

Podsumowując: porównanie tradycji ezechielowej i kapłańskiej (P) w ogóle, a w naszym przypadku w zakresie opisu świątyni, uwidacznia znaczące związki. Uczeni, chcąc na tej podstawie określić prostą, literalną zależność jednego źródła od drugiego, nie doszli do konsensusu[597]. Okazuje się bowiem, że owe związki nie są prostą kontynuacją, czy zapożyczeniem. Jak zauważa R. Kasher, cytowany w tym podpunkcie, teologiczne założenia Ezechiela są w pewnych kwestiach dość niezależne, z drugiej strony można by wykazać pewną niezależność ze strony myślenia szkoły kapłańskiej (P). Ta wzajemna relacja obu źródeł jest jednak tematem na osobne szczegółowe studium.

B. Mieszkanie a Świątynia Jerozolimska

Podobieństwo Mieszkania i Świątyni Jerozolimskiej jest uderzające i zapewne nie przypadkowe. Wellhausen powie, że autor kapłański, pisząc na wygnaniu lub krótko po nim, kreuje opis Mieszkania wzorując się na wspaniałej Świątyni Jahwe w Jerozolimie. Spróbujmy bliżej przypatrzyć się Mieszkaniu właśnie w kontekście opisu Świątyni (1 Krl 6nn; por. 2 Krn 3nn).

Namiot. Zarówno Namiot Spotkania, jak i Świątynia Salomona reprezentują jeden z bardziej powszechnych typów budowy starożytnych świątyń, typ *Langbau*. *Langbau* to długa budowla, czy to bez podziałów (Sychem, Megiddo), czy podzielona poprzecznie na mniejsze pomieszczenia ułożone jedno za drugim (Lachisz, Betszean) z wejściem na środku osi kierunkowej. Jest on charakterystyczny zwłaszcza dla Palestyny epoki brązu[598].

Namiot Spotkania był podzielony zasłoną na dwie części – podobnie Świątynia, z tym, że ona ścianą z desek. Opis kapłański nie mówi tego,

[596] Zob. przypis w BT do Ez 40,1.

[597] Szerzej zob. R. Levitt Kohn, *Ezekiel at the Turn of the Century*, Currents in Biblical Researches 2 (2003) 9-31, tu: 12-13.

[598] G.R.H. Wright, *Świątynie w krainie Kanaan z okresu przed przybyciem Izraelitów*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L. Stefaniak, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1971, 689-709.

co zakładają (zdaje się, że bezwiednie) wszystkie komentarze, że część bardziej zewnętrzna (Miejsce Święte) była dwa razy dłuższa od części wewnętrznej (Świętego Świętych), analogicznie do tego, jak było w Świątyni Jerozolimskiej: Salomonowe *hekal* było dwa razy dłuższe od *debir*. Takie założenie możemy jednak przyjąć, gdyż w Miejscu Świętym Namiotu znajdowały się trzy przedmioty kultu (w Najświętszym tylko jeden) i to tu były sprawowane niektóre czynności kultyczne przez kapłanów – musiało więc być większe.

Przy takim założeniu Miejsce Najświętsze byłoby sześcianem o boku 10 łokci, a Miejsce Święte prostopadłościanem o wysokości 10 łokci i podstawie 10 na 20 łokci – gdyż całe Mieszkanie miało długość 30 łokci. W opisie budowy Świątyni Salomona czytamy: *Dom, który Salomon zbudował dla Jahwe, miał sześćdziesiąt łokci długości, dwadzieścia szerokości i trzydzieści wysokości* (1 Krl 6,2). Tak więc według pisma kapłańskiego Mieszkanie miało długość i szerokość równą połowie wielkości świątyni Salomona, a wysokość trzy razy mniejszą, tak więc nie było dokładnie o połowę mniejsze – jednak podobieństwo wymiarów jest uderzające. Kompleks świątynny, oprócz *hekal* i *debir*, zawierał również sień (dodatkowe pomieszczenie przed wejściem), nadbudowę z pięter i pomieszczenia boczne (1 Krl 6,3-6).

Arka. Arka Przymierza znajdowała się w Świątyni Salomona w Miejscu Najświętszym (*debir* – część ukryta, niedostępna), przeniesiona tu z Namiotu Spotkania razem z drążkami: *Kiedy przyszła cała starszyzna Izraela, kapłani wzięli Arkę i przenieśli Arkę Pańską, Namiot Spotkania i wszystkie święte sprzęty, jakie były w Namiocie* (zob. 1 Krl 8,1-9). W Miejscu Najświętszym Świątyni Arka była także w otoczeniu cherubów, z tym, że dużo większych niż w Mieszkaniu. Zasłona Najświętszego (*pārōket*), tak samo uczyniona, pojawia się w opisie Świątyni Jerozolimskiej (2 Krn 3,14), ale tylko raz i tylko we wtórnym opowiadaniu z Ksiąg Kronik. Ciekawe, że teksty dotyczące Drugiej Świątyni nie wspominają nawet o Arce Przymierza, nie mówią, co się z nią stało i nie uzasadniają jej nieobecności (może poza Jr 3,16-17). Zapowiedź zniknięcia Arki z Jr 3,16 zakłada zburzenie Jerozolimy i zniknięcie Arki Przymierza[599]. Zdaniem J. Gutmanna Arka Przymierza była istotnym znakiem podczas reformy Jozjasza. Jej obecność w Świątyni odnowionej za Jozjasza miała wskazywać na ciągłość

[599] BP, 187; P. Włodyga, *Oblubieniec i oblubienica. Metaforyka małżeńska Jeremiasza*, Kraków: WAM 2003, 44.

objawienia Jahwe od czasów Mojżesza[600]. Tradycja biblijna i żydowska połączyła kres znaczenia Arki Przymierza w życiu religijnym Izraela z osobą Jeremiasza (zob. 2 Mch 2,4-6).

Stół chlebów. W czasie poświęcenia Świątyni Salomona stół chlebów znajdował się jeszcze przy sprzętach przyniesionych z Namiotu Spotkania, nie jest jednak wymieniony wprost (1 Krl 8,4; 2 Krn 5,5). W 1 Krl 7,48 oraz w 2 Krn 13,11; 29,18 mowa jest tylko o jednym stole chlebów dla Świątyni Salomona, a 1 Krn 28,16 i 2 Krn 4,19 wymieniają liczne stoły (złote i srebrne), prawdopodobnie dziesięć (2 Krn 4,8). Chyba jednak tylko jeden z nich służył do wykładania chlebów[601]. Stół Mieszkania pokryty był szczerym złotem, analogiczny stół w Świątyni Salomona cały był wykonany ze złota (zob. 1 Krl 7,48). Podczas najazdu Babilończyków na Jerozolimę bez wątpienia podzielił los innych sprzętów świątynnych, czyli został zabrany lub zniszczony. W drugiej świątyni za czasów Judy Machabeusza wykonano nowy stół chlebów pokładnych (1 Mch 4,49.51), po tym jak pierwszy został zrabowany przez Antiocha Epifanesa (1 Mch 1,22). Natomiast stół chlebów ze świątyni herodiańskiej został przez Tytusa zabrany i przewieziony do Rzymu (stąd jego wizerunek wśród łupów na łuku triumfalnym Tytusa).

Świecznik. Wzmiankę o świeczniku Mieszkania znajdujemy w 1 Sm 3,3. Mowa tu jest o *lampie Bożej*, która płonęła w *Mieszkaniu Jahwe, gdzie znajdowała się Arka Przymierza* – w Szilo. W czasie poświęcenia Świątyni Salomona świecznik Mieszkania znajdował się jeszcze przy sprzętach przyniesionych z Namiotu Spotkania, nie jest jednak wymieniony wprost (1 Krl 8,4; 2 Krn 5,5). Według 1 Krl 7,49 i 2 Krn 4,7 stało w Świątyni dziesięć nowych świeczników z czystego złota (1 Krn 28,15 mówi o świecznikach złotych i srebrnych), nie opisanych szczegółowo; pięć stało po południowej stronie głównego halu (*hekal*), a pięć po północnej. Druga Świątynia, nawiązując wyraźnie do kapłańskich przepisów dotyczących Mieszkania, miała znów tylko jedną złotą menorę. Tę, wraz z innymi sprzętami, zrabował w 169 roku przed Chrystusem Antioch IV Epifanes[602], kiedy dopuścił się zbezczeszczenia Świątyni (1 Mch 1,21). Juda Machabeusz kazał wykonać

[600] J. Gutmann, *A History of the Ark*, ZAW 83 (1971) 28.

[601] H.F. Beck, *Bread of the presence*, w: IDB, vol. 1, 464; *Chleby pokładne, stół chlebów pokładnych*, w: LB, 123.

[602] J. Bright, *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa: Volumen i Pax 1994, 437.

nowy świecznik oraz inne naczynia na dzień oczyszczenia Świątyni (1 Mch 4,49-50; 2 Mch 10,3). Ten z kolei po zburzeniu herodiańskiej Świątyni wywieziono do Rzymu.

Ołtarz kadzenia. Ołtarz kadzenia, dla odróżnienia go od ołtarza całopalenia, nazywany jest w Biblii *ołtarzem kadzielnym*, a także *złotym ołtarzem* (Wj 39,38; 40,5.26; Lb 4,11; 1 Krl 7,48; 1 Mch 1,21 – por. z 4,49; Ap 8,3), gdyż pokryty był złotem (Wj 30,3; 1 Krl 6,22; 1 Krn 28,18) lub *ołtarzem, który stoi przed Jahwe* / *przed tronem* (Kpł 16,12.18; Ap 8,3; 9,13) z tego względu, że stał w Mieszkaniu przed samym Miejscem Najświętszym (przed Arką, a według późniejszej tradycji w samym Miejscu Najświętszym: Hbr 9,3n). Ołtarz kadzenia w Świątyni Salomona również pokryty był złotem[603] i stał przed Miejscem Najświętszym (1 Krl 6,22; por. wizję Izajasza: Iz 6,6). Ofiara kadzielna była na nim składana (2 Krn 26,18-19), a kadzidło przechowywane w specjalnych komnatach (1 Krn 9,29; Ne 13,5.9). Jest także obecny w kulcie Drugiej Świątyni (1 Mch 1,21; 4,49). O obecności ołtarza kadzenia w Świątyni Heroda mówi św. Łukasz (Łk 1,11).

Kadzielnice takie jak w Mieszkaniu są także wymieniane wśród sprzętów Świątyni (1 Krl 7,50 = 2 Krn 4,22), również podczas jej odnowy za czasów króla Joasza (2 Krn 24,14). Zostały zrabowane przez Babilończyków w 586 roku przed Chr. (2 Krl 25,14 = Jr 52,18-19)[604]. Nowe były także w Drugiej Świątyni (1 Mch 1,22).

Ołtarz całopalenia. Opis budowy Świątyni z 1 Krl 6-7 nie uwzględnia ołtarza całopalenia, być może dlatego, że Achaz, król Judy go zmienił (2 Krl 16) lub dlatego, że Salomon użył ołtarza zbudowanego przez Dawida (2 Sm 24,18-25; 1 Krn 21,18-30). 2 Krn 1,5-6 sugeruje, że Salomon użył ołtarza całopalenia należącego do Namiotu Spotkania. W każdym razie teksty 1 Krl 8,22.31.54.64; 9,25 (a także 2 Krl 16,14, 2 Krn 4,1, Iz 1,11n, Ez 9,2) zakładają już jego istnienie i umieszczają *ołtarz z brązu* na dziedzińcu przed Salomonową Świątynią. Po dwustu latach ołtarz Salomona został zastąpiony ołtarzem wzorowanym na takim, jaki Achaz zobaczył w Damaszku (2 Krl 16,10-16). Po powrocie z niewoli, repatrianci odbudowali ołtarz na *dawnym fundamencie* (Ezd 3,1-5). Antioch IV zbezcześcił ołtarz całopalenia Drugiej Świątyni, budując na nim ołtarz pogański (1 Mch 1,54.59; 2 Mch 6,5).

---

[603] Z tym, że uczyniony z drzewa cedrowego, zob. R. de Langhe, *L'autel d'or du Temple de Jérusalem*, w: *Studia biblica et orientalia*, vol. 1 – Vetus Testamentum (Analecta Biblica 10), 342-360 (tu: 342).

[604] L.E. Toombs, *Incense, dish for*, w: IDB, vol. 2, 698-699; *Czasza*, w: LB, 145.

Kadź. Kadź również znajdowała się w Świątyni Salomona. Było to naczynie analogiczne do kadzi Mieszkania, także z brązu, z tym, że o dużo większe (pojemności ok. 730-750 hl) stąd nazywane „morzem"[605]. Był to okrągły miedziany zbiornik na wodę, który stał na kapłańskim dziedzińcu Świątyni. „Morze" stało na południowy wschód od prawego narożnika Świątyni (1 Krl 7,39.44). Oprócz niego na dziedzińcu było jeszcze dziesięć mniejszych kadzi, o bogato zdobionych podstawach, w których, zgodnie z rytuałem, obmywano ofiary całopalne. W razie potrzeby można je było przesuwać po dziedzińcu, gdyż były zaopatrzone w koła (1 Krl 7,27-40.43; 2 Krn 4,6).

Dziedziniec. Miejsce oddzielające *sacrum* od *profanum*, dziedziniec, miała (podobnie jak Mieszkanie) Świątynia Salomona (2 Krl 21,5; 23,12; Iz 1,12). Pierwotnie jeden, do którego Jozafat dobudował drugi (2 Krn 20,5), utworzyły dwa dziedzińce, połączone bramą za rządów Jotama (2 Krl 15,35; por. Jr 26,10; 36,10). Zewnętrzny, dolny dziedziniec nazywano *wielkim*, a wewnętrzny, górny *kapłańskim* (2 Krn 4,9). Wielki dziedziniec, otoczony murem z bramami od strony północnej, wschodniej i południowej, był dla ludu. Bramy wiodące do niego pokryte były brązem (2 Krn 4,9). Otaczał on prawdopodobnie zarówno pałac królewski, jak i sam obręb Świątyni (1 Krl 7,9.12). Dziedziniec kapłanów, stojący nieco wyżej od poprzedniego (Jer 36,10), także otoczony był murem z bramami. Opisany jest jako *dziedziniec przed domem JHWH* (1 Krl 8,64= 2 Krn 7,7; por 2 Krl 16,14; Jer 19,14; 26,2; Ez 8,16; 10,3-5). W obrębie obu dziedzińców, choć być może nie od razu za Salomona, zbudowano pomieszczenia przeznaczone na składy, bądź mieszkania dla kapłanów pełniących swą służbę w świątyni. Dziedzińce Świątyni wymieniają także Psalmy, najczęściej (w 4 przypadkach z 8) w paralelizmie z domem (*bajît*): Ps 65,5; 84,11; 92,14; 135,2. F. Zorell słusznie utrzymuje, że w tych przypadkach oznaczają Świątynię[606].

Podsumujmy te dane: kapłański Namiot Spotkania we wszystkich głównych elementach przypomina Świątynię, z tą różnicą, że świątynia pustynna koresponduje z warunkami podróżnego obozu. Mieszkanie ma formę i wymiary połowy Świątyni Salomona i jest wyposażone w jej podstawowe sprzęty. Te dane potwierdzałyby tezę, że Mieszkanie odzwierciedla (przynajmniej w jakiejś części) Świątynię Jerozolimską. Teza ta stwarza jednak kilka trudności.

[605] Środowisko pozabiblijne też mogło mieć wpływ na tę nazwę, np. w świątyni bóstwa słońca w Babilonie znajdowało się *tiamtu*, czyli morze.

[606] F. Zorell, *Lexicon hebraicum*, jw., 262.

Po pierwsze, tradycja kapłańska nigdy nie wspomni nawet ani o Świątyni, ani o świętym mieście, Jerozolimie. Gdy J i E wskazują na konkretne miejscowości (np. Betel), D z wielkim naciskiem mówi o *miejscu, które wybrał sobie Pan*, Ezechiel w swym przepowiadaniu ma na myśli Jerozolimę, podobnie Kronikarz, to dla pisma kapłańskiego nie ma takiego miejsca na ziemi. Jedynym miejscem, a raczej przestrzenią obecności Bożej jest Mieszkanie. P, w przeciwieństwie do D, nigdy nie sugeruje nawet, że Boża obecność będzie ulokowana w jednym wybranym na ziemi miejscu[607]. Co więcej, nie wspomina o możliwości zbudowania w przyszłości świątyni, która zastąpiłaby Namiot Spotkania, a wprost przeciwnie – zdaje się być nieświadomy istnienia jakiegoś innego domu Boga, zbudowanego w innych czasach i innych warunkach. To konsekwentne milczenie źródła kapłańskiego nt. Świątyni i miasta świętego rzuca wątpliwość na powszechną tezę o tym, że Mieszkanie jest projekcją Świątyni Jerozolimskiej w czasy mojżeszowe.

Po drugie, Mieszkanie w źródle kapłańskim nie jest nigdy określone kategorią świątyni – *dom Boży* (בֵּית אֱלֹהִים czy בֵּית יהוה – określenia Świątyni Jerozolimskiej). Więcej na ten temat powiem w rozdziale czwartym pracy.

Następnie, same paralele architektoniczne nie przesądzają o odwzorowaniu Świątyni Salomona, gdyż dwu- czy trójpodział wzdłuż jednej osi Mieszkanie dzieli ze standardowymi sanktuariami Syro-Palestyńskimi epoki Brązu i Żelaza, a szczególnie ze świątynią w Arad, a także z niektórymi świątyniami egipskimi i kananejskimi (Ugarit, Sychem) – starszymi jeszcze niż hebrajskie Mieszkanie. Zapewne nieprzypadkowy jest w tym przypadku zestaw wymiarów Namiotu, paralelny do wymiarów Świątyni (tak samo w świątyni Ezechiela). Także założenie z góry, że wyposażenie Mieszkania w podstawowe sprzęty kultyczne

[607] Kapłański materiał o Mieszkaniu zdaje się nie być w ogóle świadomy przykazania o centralizacji kultu; podobnie jest z kapłańskim przykazanie dotyczącym celebracji Paschy (Wj 12): baranki paschalne mają być zabite i zjedzone w prywatnych domach Izraelitów. Tymczasem w Pwt 16 opis celebracji paschy jest ograniczony wyłącznie do miejsca wybranego przez Jahwe, nacisk na tą zasadę jest bardzo wyraźny:

Złożysz ofiarę paschalną ku czci Pana, Boga swego, z owiec i cielców **w miejscu, które sobie obierze Pan na mieszkanie dla imienia swego**… Nie będziesz mógł składać ofiary paschalnej, w żadnej miejscowości, którą ci daje Pan, Bóg twój, lecz **w miejscu, które sobie obierze Pan, Bóg twój, na mieszkanie dla swego imienia – tam złożysz ofiarę paschalną** wieczorem o zachodzie słońca, w godzinie wyjścia swego z Egiptu. Upieczesz i spożyjesz ją **na miejscu, które sobie obierze Pan, Bóg twój**, a rano zawrócisz i pójdziesz do swoich namiotów (Pwt 16,2.5-7).

jest projekcją Świątyni, jest błędne – kwestią tą szczegółowo zajmiemy się poniżej, w podpunkcie C.

Część egzegetów, jak F.M. Cross (*The Tabernacle*), D. Kellermann (מִשְׁכָּן, w: TWAT), B.D. Sommer (*Divine Presence*), R.J. Clifford (*Tent of El*), twierdzi wbrew Wellhausenowi, że opis Mieszkania, choć na pewno wyidealizowany, bardziej niż do Świątyni w Jerozolimie, nawiązuje do starożytnych autentycznych semickich sanktuariów-namiotów. M. Haran argumentuje, że Mieszkanie pierwotnie symbolizowało Świątynię nie Salomona, ale tą w Szilo[608]. R.E. Friedman utrzymuje, że kapłański Mieszkanie nie jest reprezentantem Świątyni Jerozolimskiej, nie jest także projekcją jakiegoś lokalnego sanktuarium, ale nawiązuje do historycznego Mieszkania, które umieszczone zostało w Pierwszej Świątyni (1 Krl 8,4)[609]. Egzegeta stawia tezę, że stary przybytek-namiot stał w Miejscu Najświętszym Świątyni Salomona[610]. T.E. Fretheim[611] twierdzi nawet że, poprzez swój namiot-sanktuarium, P sprzeciwiał się zbudowaniu Świątyni, wierząc, że tylko z natury przenośna świątynia jest zgodna z Jahwizmem[612]. Autor łączy swe pomysły z istnieniem w Izraelu kręgów sprzeciwiających się budowie Pierwszej i Drugiej Świątyni (np. Jr).

C. Rekonstrukcja czy przesłanie – zamysł twórczy autora

Hipoteza o Mieszkaniu jako projekcji Świątyni Jerozolimskiej rzuconej w zamierzchłe czasy, znana jako wellhausenowska, została przygotowana już wcześniej przez K.H. Grafa w jego *Commentatio de Templo Silonensi* (1855)[613]. Graf stwierdził, że Mieszkanie było idealizacją bazującą na Świątyni Salomona, przeniesioną w czasy pustyni

[608] M. Haran, *Temples and Temple Service*, jw., 198-204.

[609] R.E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works* (Harvard Semitic Monographs 22), Chico: Scholars Press 1981, 48-61; za: recenzja w ZAW 94 (1982) 446.

[610] Nt. tej tezy Friedmana zob. V.A. Hurowitz, *The Form and Fate of the Tabernacle. Reflections on a Recent Proposal*, Jewish Quarterly Review 86 (1995) 127-151.

[611] Zob. T.E. Fretheim, *The Priestly Document – anti-temple?*, VT 18 (1968) 313-329.

[612] Tego zdania na pewno byli Samarytanie, dla których Mieszkanie z Księgi Wyjścia było ulubionym motywem rysunków i zdobnictwa, zob. R. Pummer, *Samaritan Tabernacle Drawings*, Numen 45 (1998) 30-68.

[613] W.S. Prinsloo, *Response to J.A.Loader, "The Exilic Period in Abraham Kuenen's Account of Israelite Religion"*, ZAW 98 (1986) 269.

przez powygnaniowego autora. Tezę tę rozbudował i uzupełnił następnie Wellhausen przede wszystkim w swych *Prolegomena*.

Wielu jednak uczonych na przestrzeni lat sprzeciwiło się takiej ocenie. Na przykład przytoczony wyżej F.M. Cross postawił dość wiarygodną dla mnie tezę, że autor kapłański, opisując Mieszkanie na pustyni, czerpie ze starożytnego źródła, być może z archiwów świątynnych, które to źródło zastępuje swoim własnym[614]. Egzegeta zakłada, że bezpośrednim dokumentem-źródłem wykorzystanym przez autora kapłańskiego jest opis namiotu postawionego przez Dawida dla Arki (zob. 2 Sm 6,17), który znakomicie mógł zachować elementy namiotu pustynnego, wykorzystując równocześnie wpływy kananejskie. Egzegeci, mówiąc o nawiązaniu do starożytnych autentycznych semickich sanktuariów-namiotów, suponują jakieś bogatsze lub uboższe, stare źródła, informacje czy przekazy w kapłańskim opisie Mieszkania. Rzadko kto wskazuje jednak konkretne przykłady. Spróbujmy przyjrzeć się tej kwestii bliżej.

Należałoby chyba wyjść od stwierdzenia, że o Namiocie i Arce[615] w czasach Mojżesza mówią wszystkie tradycje Pięcioksięgu, określane tradycyjnie jako J, E, D i P (zob. **E**: Wj 33,7-11; Lb 11,16n; 12,4-10; 14,44; Pwt 31,14n; **J**: Lb 10,33-36 ; **D**: Pwt 10,1-5.8; 31,9; 31,24-26), jednak wszystkie dużo bardziej ubogo od źródła kapłańskiego. Księgi historyczne od Jozuego do Królewskich również dają świadectwo o istnieniu Namiotu i Arki – kontynuują opowiadanie o Mieszkaniu i Arce Jahwe i umieszczają owo sanktuarium Izraela w Szilo (np. Joz 18,1; 19; 51; 22,19; Sdz 18,31; 1 Sm 4,4)[616]. Szczególnie wymowne jest stare świadectwo z 2 Sm 7,2-7[617]:

> Rzekł król do proroka Natana: «Spójrz, ja mieszkam w pałacu cedrowym, a Arka Boża mieszka w namiocie». Natan powiedział do króla:

---

[614] Cross pisze: "Evidently priests of the Exile period collected and edited ancient (...) documents, perhaps salvaged from the Temple archives", zob. F.M. Cross, *The Priestly Tabernacle*, jw., 49. Do podobnego wniosku dochodzi cytowany w rozdziale pierwszym S.E. McEvenue, zob. S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, jw., 22, 179 i 185n.

[615] Kwestia, czy istniały one (Namiot i Arka) jako sanktuaria razem czy osobno jest rozważana np. w M. Filipiak, *„Arka Przymierza" i „Namiot Spotkania" – pierwsza świątynia Starego Testamentu*, Poznańskie Studia Teologiczne 1 (1972) 211-214; H.J. Zobel, אָרֹן, w: TWAT, kol. 393n. Obaj egzegeci argumentują ostatecznie za pierwotnym powiązaniem Namiotu i Arki – za jednym sanktuarium.

[616] Oprócz tego mowa jest też o Betel, Mispa i Gat.

[617] Zob. T. Brzegowy, *Prorok Natan i budowa Świątyni*, RBL 40 (1987) 7-19.

> «Uczyń wszystko, co zamierzasz w sercu, gdyż Pan jest z tobą». Lecz tej samej nocy Pan skierował do Natana następujące słowa: «Idź i powiedz mojemu słudze, Dawidowi: To mówi Pan: Czy ty zbudujesz Mi dom na mieszkanie? Nie mieszkałem bowiem w domu od dnia, w którym wywiodłem z Egiptu synów Izraela, aż do dziś dnia. Przebywałem w Namiocie albo Mieszkaniu. Przez czas, gdy wędrowałem z całym Izraelem, czy choćby do jednego z sędziów izraelskich, którym nakazałem paść mój lud, Izraela, przemówiłem kiedykolwiek słowami: Dlaczego nie zbudowaliście Mi domu cedrowego?

Tekst z 2 Sm potwierdza bezpośrednio tradycje Pięcioksięgu o sanktuarium-namiocie. Na tradycję namiotu dla Arki w czasach przed zbudowaniem Świątyni wskazują też przedwygnaniowe psalmy[618]. Inny ważny tekst odnajdujemy w 1 Krl 8:

> Kiedy przyszła cała starszyzna Izraela, kapłani wzięli Arkę i przenieśli Arkę Pańską, Namiot Spotkania i wszystkie święte sprzęty, jakie były w Namiocie. Przenieśli je kapłani oraz lewici (...) Następnie kapłani wprowadzili Arkę Przymierza Pańskiego na jej miejsce do sanktuarium świątyni, do Miejsca Najświętszego, pod skrzydła cherubów (...) W Arce nie było nic, oprócz dwóch kamiennych tablic, które Mojżesz tam złożył pod Horebem, Tablic Przymierza, gdy Pan zawarł przymierze z Izraelitami w czasie ich wyjścia z ziemi egipskiej (1 Krl 8,3n.6.9).

Tekst potwierdza tradycję o Namiocie Spotkania przechowującym Arkę i inne święte sprzęty kultyczne i o uczynieniu tejże Arki pod Synajem dla przechowywania Tablic Przymierza. Wzmianka w w. 7, że drążki Arki *pozostają tam do dnia dzisiejszego* świadczy, że tekst powstał na pewno przed zburzeniem Świątyni i niewolą.

Starożytność izraelskiej instytucji świętego Namiotu i Arki potwierdzają także starożytne dokumenty pozabiblijne. Trzeba tu wskazać na przenośne sanktuaria, znane zarówno w Egipcie, jak i w Mezopotamii oraz Kanaanie. Przedislamscy Arabowie mieli przenośne sanktuarium-namiot *qubbah* (ew. *kaba*), z którego korzystano w przepowiadaniu przyszłości i które zabierano na wojnę. W namiocie tym znajdowały się

---

[618] C.R. Koester, *The Dwelling of God. The Tabernacle in the Old Testement, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament*, Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America 1989, 17-18. Autor zauważa za Krausem i Kochem, że okazjonalne wzmianki w Psalmach o namiocie i określenia Świątyni "namiotem" czy "Mieszkaniem" sugerują, iż Świątynia Jerozolimska była rozumiana jako następca i spadkobierca starożytnych izraelskich sanktuariów-namiotów oraz że pamięć o izraelskim namiocie świętym przechowywana była w jerozolimskiej liturgii (tamże, 18). Tematowi sanktuarium pustyni z Pięcioksięgu poświęcone są jedynie dwie strony pracy.

dwa święte kamienie, które pozostawały pod opieką specjalnie wyznaczonej do tego osoby[619]. Znane są inne tzw. *tent shrines* (przenośne sanktuaria w formie namiotu) jak *utfah*, *markah*, *mahmal*[620]. *Utfah* to namiotopodona drewniana struktura przytwierdzona do grzbietu wielbłąda. Wierzono, że ma nadnaturalne właściwości, gdyż jest siedzibą bóstwa. *Mahmal*, znany w wielu formach na Islamskim Bliskim Wschodzie, to drewniany pawilonik pokryty materiałami, również umieszczany na grzbiecie wielbłąda; wielbłąd z *mahmal* na grzbiecie według wierzeń wyznaczał karawanie drogę[621]. J.E. Steinmueller powie, że „przenośne namioty dla bóstw (idoli) plemiennych były dobrze znane starożytnym Semitom – nomadom, były nawet jednym z najważniejszych motywów w ich religii"[622]. Przedmioty kultu przypominające izraelską Arkę istniały już u Babilończyków i u Egipcjan. „Arka" babilońska kształtem przypominała krzesło lub tron – symbolizowała tron bóstwa. Bardziej podobna w formie do izraelskiej była „arka" egipska. Była to szkatułka lub miniaturka świątyni, o rozmiarach miej więcej takich samych, jakie miała Arka izraelska. Zawierała wewnątrz figurkę lub jakiś przedmiot święty, a na zewnątrz postacie geniuszów (cherubów?) o rozpostartych skrzydłach. Ona także była sprzętem przenośnym: kapłani nosili ją przy pomocy drążków w procesji, jednak zwykle nie stawiano jej wprost na drążkach, lecz na świętej łódce, czyli *bari*, która służyła jako lektyka[623].

Obecność tradycji o Namiocie i Arce w najstarszych źródłach Pięcioksięgu, kontynuacja tej tradycji w księgach historycznych Biblii oraz istnienie analogicznych sanktuariów na starożytnym Bliskim Wschodzie (starszych nawet niż czas Mojżesza) wskazują na istnienie takiej instytucji w Izraelu. Już na tej podstawie można stwierdzić, że sanktuarium Namiotu i Arki, w jakiejś formie, istniało w czasach

---

[619] Więcej zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, jw., 312; J.R. Porter, *Arka*, w: EB, 61.

[620] R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, jw., 312-313; G. Henton Davies, *Ark of the Covenant*, w: IDB, vol. 1, 222.

[621] Szerzej na ten temat zob. N.M. Sarna, *Exploring Exodus*, jw., 198n oraz K.A. Kitchen, *The Desert Tabernacle: Pure Fiction or Plausible Account?*, Bible Review 16 (2000) 14-21. Konkluzja Kitchena jest następująca: biblijna tradycja Mieszkania na pustyni odzwierciedla egipsko-semicki świat z epoki Brązu, a nie wygnaniową fikcję.

[622] J.E. Steinmueller, *Tent of Meeting*, w: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, ed. W.J. McDonald (Bibl. ed. L.F. Hartman), Washington: Jack Heraty & Associates, Inc. 1981, 1012.

[623] G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa: Pax 1956, 215.

Mojżesza. A zatem kapłański opis Namiotu Spotkania z Księgi Wyjścia nie jest projekcją, ale jakimś swoistym, charakterystycznym dla szkoły kapłańskiej przekazem tradycji.

Jeżeli chodzi o misterną konstrukcję Namiotu i bogate materiały do wykonania Mieszkania, przy większości elementów mowa jest o drzewie akacji, złocie, brązie, tkaninach i skórach. Od razu nasuwa się myśl, że gdyby opowiadanie o Mieszkaniu było czystą projekcją Świątyni Jerozolimskiej, autor kapłański z pewnością zamieściłby w opisie szlachetne drzewo cedrowe. Z tego drzewa bowiem uczynione były drewniane elementy Świątyni Jahwe (zob. np. 1 Krl 6,18; 9,11). Źródło kapłańskie, gdy mówi o drzewie akacji, przekazuje zapewne jakąś starszą tradycję, gdyż akacja była drzewem mało szlachetnym, rzadkim na gruncie palestyńskim, za to praktycznie jedynym obficie występującym na obszarze Półwyspu Synajskiego (o czym powiedzieliśmy szerzej, omawiając Arkę). Drzewo akacjowe, podstawowy budulec Mieszkania, w budownictwie egipskim było często stosowane ze względu na powszechną tam dostępność, odporność na suszę i znakomitą jego trwałość. Technika budowania z niego znana była na pewno Izraelitom okresu Wyjścia.

Inne wymieniane materiały (metale szlachetne i tkaniny) Izrael mógł mieć z dużym prawdopodobieństwem z Egiptu[624]. W Wj 12,35n powiedziane jest że:

> Synowie Izraela uczynili według tego, jak im nakazał Mojżesz, i wypożyczali od Egipcjan przedmioty srebrne i złote oraz szaty. Pan wzbudził życzliwość Egipcjan dla Izraelitów, i pożyczyli im. I w ten sposób [Izraelici] złupili Egipcjan.

Izraelici mieli więc znaczne ilości materiałów szlachetnych potrzebnych do budowy Mieszkania. Potwierdza to starsza tradycja w epizodzie odlania cielca, rzeźby całej ze złota (Wj 32) oraz ciekawy tekst z Wj 33,3-6 (JE):

> I zaprowadzę cię do ziemi opływającej w mleko i miód, ale sam nie pójdę z tobą, by cię nie wytępić po drodze, ponieważ jesteś ludem o twardym karku. A lud słysząc te twarde słowa, przywdział żałobę i nie włożył ozdób swych na siebie. Wtedy rzekł Pan do Mojżesza: Powiedz Izraelitom: Jesteście ludem o twardym karku, i jeślibym przez jedną chwilę szedł pośród ciebie, zgładziłbym cię. Odrzuć przeto ozdoby twe, a Ja zobaczę, co mam uczynić z tobą. Izraelici zdjęli z siebie ozdoby przed odejściem z góry Horeb.

[624] J. Scharbert, *Exodus*, jw., 101n; N.M. Sarna, *Exploring Exodus*, jw., 196.

Oba źródła mówią o Izraelitach posiadających wiele kosztowności, będąc u stóp Synaju. Teksty te harmonizują z przekazem kapłańskim, według którego materiały na budowę Mieszkania i sprzętów zostały zebrane z kosztowności ofiarowanych przez Izraelitów (zob. Wj 25,2-7; 35,22-29). W czasach Mojżesza wszystkie te materiały (metale szlachetne, tkaniny, skóry) były dostępne w Egipcie. Również technika przetwarzania tych materiałów znana była Izraelowi z Egiptu. W kraju tym znano od 1500 lat różne techniki budowlane (szczeg. tak podstawowe, jak konstrukcje drewniane, odlewy, pokrywanie metalami, szycie, tkanie itp.). Z. Zevit dowodzi, że szczegółowy literacki projekt Mieszkania jest bardzo realistyczny zarówno pod względem architektonicznym, jak i użytych materiałów budowlanych[625]. W takim świetle wykwintna konstrukcja Mieszkania przestaje jawić się jako skrajnie niedopasowana do warunków życia ówczesnego Izraela. Oczywiście kwestią dyskusyjną pozostają rozmiary Mieszkania i wielka ilość użytych materiałów (oraz ich ciężar, sposób przenoszenia itp.). Warto tu jednak przytoczyć stosunkowo niedawno opublikowany tekst administracyjny z Mari (M. 6873)[626], gdzie mowa jest o istnieniu wcześnie datowanego, bardzo dużego namiotu, prawdopodobnie dla funkcji publicznych. Co więcej, tekst ten zawiera terminy analogiczne do terminów opisujących mieszkanie: *qersum*, hbr. *Qereš* i *hurpatum*, hbr. *'ărāpel*. Inną drogą argumentacji idzie C. Hautman, który dzięki porównaniom z wielkimi i niezwykle zdobnymi perskimi namiotami królewskimi stwierdzi, że kapłańskie opowiadanie o Mieszkaniu nie budziło żadnego historycznego sceptycyzmu wśród autorów i słuchaczy oraz było jak najbardziej wyobrażalną budowlą[627].

Przyjrzyjmy się kolejnym sprzętom Mieszkania, gdyż ich opis zdradzi nam pewne dane, co do ich możliwego istnienia w synajskim Namiocie Spotkania.

Arka. Zasadniczym dyskutowanym tu problemem jest kwestia: czy Arka rzeczywiście pochodzi z nomadycznego okresu historii Izraela (czy sięga historią pustyni i Synaju lub jeszcze wcześniejszego), czy może pochodzi z okresu po osiedleniu się w Kanaanie. Na temat źró-

[625] Z. Zevit, *Timber for Tabernacle. Text, Tradition and Realia*, El 23 (1992) 136- 143; za: IZBG 39 (1992-3) nr 353.

[626] Zob. D.E. Fleming, *Mari's large public tent and the Priestly tent sanctuary*, VT 50 (2000) 484-498.

[627] C. Hautman, *Wie fiktiv ist das Zeltheiligtum von Exodus 25-40?*, ZAW 106 (1994) 107-113.

deł biblijnych i pozabiblijnych dotyczących Arki pisaliśmy wyżej. Na tej m.in. podstawie Roland de Vaux, znakomity badacz Starożytnego Bliskiego Wschodu, twierdzi, że kapłański opis Mieszkania daje wyobrażenie o Arce w epoce pobytu na pustyni[628]. Argumenty tych, którzy występują przeciw tradycjom Starego Testamentu, że Arka pochodzi spod góry Synaj, i umieszczają ją dopiero w Kanaanie, są niewystarczające[629].

Jeśli chodzi o konstrukcję (wygląd) Arki, to zewnętrzna forma Arki jako prostokątnej *skrzyni* potwierdzona jest w samej nazwie, jak i w źródłach. Co się jednak tyczy przebłagalni – wydaje się być ona kreacją P i to dopiero materiału wtórnego P^S, gdyż jak zauważyliśmy w rozdziale pierwszym (*Warstwy*) opis przebłagalni jest prawdopodobnie późniejszym dodatkiem do materiału P^G. Także kapłański opis cherubów na Arce pochodzi od P^S i wydaje się być zaczerpnięty z wzorca w Świątyni Jerozolimskiej, oczywiście w formie bardzo zredukowanej, jeśli chodzi o rozmiary. H.J. Zobel zauważył, że pomimo przesadnego upodobania źródła kapłańskiego do jak najbogatszego przyozdobienia Mieszkania i Arki, wcale nie należy przypuszczać, że Arka pierwotnie nie była w ogóle ozdobiona – o czym mogą świadczyć teksty mówiące o biżuterii i kosztownościach Izraelitów przeznaczonych na ten cel[630]. Egzegeta twierdzi (podobnie jak Davies, Dibelius, Eichrodt, Eissfeldt, Schreiner), że P w tym opisie Arki wzoruje się na starszej tradycji, być może z okresu monarchii Izraleskiej, ale zastępuje ją swoim własnym opisem. Biorąc to pod uwagę, powinniśmy – według egzegety – uważać kapłański opis Arki, jako drewnianej przenośnej skrzyni ozdobionej cennym metalem, za autentyczny[631].

Stół chlebów. Zaznaczyliśmy przy okazji omawiania sprzętów wewnętrznych Mieszkania, że zwyczaj umieszczania chleba jako daru-ofiary na stołach przed bóstwem (wizerunkiem bóstwa) był powszechny na starożytnym Wschodzie, szczególnie w Mezopotamii (Babilonii, Asyrii) i Egipcie[632]. Ale czy ryt ten był obecny w Izraelu przedmonar-

---

628 R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, jw., 313-318; tenże, *L'Arche d'Alliance et la Tente de Réuion* [w:] *A la Recontre de Dieu* (Mémorial A. Gelin), Le Puy–Lyon 1961, 55-70 (tu: 67-68).

629 Zob. H.J. Zobel, אֶרֶץ, jw., kol. 397n.

630 Tamże, kol. 394.

631 Tamże. Podobnie, między innymi, Budde, Couard, Kraus, H. Schmidt, W.H. Schmidt.

632 Por. np. Jer 7,18; 44,15-19.

chicznym? Wydaje się, że tak. To, że dar chlebów dla Jahwe był praktykowany w sanktuariach Izraela przedpaństwowego potwierdza epizod, kiedy to król Dawid, uciekając przed Saulem, otrzymał w Nob chleby pokładne do spożycia (1 Sm 21,2-7)[633]; potwierdzają to także paralele pozabiblijne[634]. Stół pojawia się od razu w Świątyni Salomona (1 Krl 7,48). Za obecnością stołu w Mieszkaniu na pustyni przemawiają: obecność tego rytu w Egipcie, następnie w Izraelu przedmonarchicznym; obecność opisu stołu w starszej warstwie P^G; niewielkie wymiary stołu adekwatne do warunków pustynnych (blat stołu miał wymiary 2 x 1 łokieć, a wysokość stołu wynosiła półtora łokcia). Z drugiej strony przykazanie składania chlebów pokładnych dla Jahwe wydaje się zakładać warunki osiadłego trybu życia, podobnie jak to jest w przypadku przepisów dotyczących składania oliwy (Wj 27,20n) oraz codziennego całopalenia (Wj 29,38-46) i różnych wonności (Wj 30,34-38)[635]. Wtedy należało by go datować na okres pomojżeszowy. Wydaje się, że mamy tu za mało danych źródłowych by jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o obecność stołu (i daru chlebów) w pustynnym sanktuarium, jeśli natomiast przypisać wiarygodność pierwotnemu opisowi Mieszkania (w P^G) to można założyć, że stół był tam obecny.

Menora. Jeżeli przyjmiemy istnienie Namiotu Spotkania w formie mniej lub bardziej takiej, jak przedstawia go źródło kapłańskie, to wydaje się, że menora (świecznik, lampa) z dużym prawdopodobieństwem w nim była – choćby ze względu na fakt, że Mieszkanie było zupełnie pozbawione okien i w środku było po prostu zupełnie ciemno. Jedynym źródłem światła mogły być lampy umieszczone na świeczniku, jak to było praktykowane w domostwach i sanktuariach od głębokiej starożytności. C.L. Meyers, która zajmowała się biblijną menorą, dowodzi, że wymienione motywy kwiatowe, a także techniczne słownictwo użyte do opisu świecznika uzasadnia datowanie go na okres przed powstaniem monarchii[636]. Potwierdzają to świadectwa biblijne (1 Sm 3,3). Uczona stwierdza, że opisy ramion świecznika, jak rów-

[633] Zezwolenie Achimeleka, kapłana z Nob, na spożycie chlebów pokładnych przez Dawida należy uznać za przypadek wyjątkowy (G.N. Knoppers, *Chleby oblicza*, tłum. P. Pachciarek, w: SWB, 83; H. Langkammer, *Chleby pokładne*, w: tenże, *Słownik biblijny*, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1982, 37). Pan Jezus przypomina ten fakt faryzeuszom, krytykując ich legalizm (Mt 12,3-4; Mk 2,23-26; Łk 6,1-4); zarazem potwierdza powszechność sądu, ze chleby pokładne mogły być spożywane tylko przez kapłanów.

[634] Szerzej zob. W. Dommershausen, לֶחֶם, jw., kol. 545.

[635] Tak S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 244.

[636] Zob. C.L. Meyers, מְנוֹרָה, jw., kol. 983.

nież ornamentyki, pochodzą ze starego słownika architektonicznego, z pewnością archaicznego już dla LXX i innych starych wersji, które nie rozumiały już technicznych niuansów i przy przekazie posiłkowały się – w pewnym sensie różnym – świecznikiem Drugiej Świątyni[637]. Szczegółowa analiza – filologiczna, archeologiczna oraz z zakresu historii sztuki – przedstawienia z detalami świecznika Mieszkania pozwala na datowanie go w końcowym okresie epoki brązu albo zaraz po niej, czyli w okresie mojżeszowym[638]. Wczesna jest także liczba siedmiu ramion świecznika[639]. Dane te potwierdzają starożytność przekazu P^G o świeczniku w Mieszkaniu. Biorąc pod uwagę trudność budowy tak skomplikowanego przedmiotu w jednym kawałku metalu, nie dziwi wielokrotne naleganie autora, że do pracy zostali powołani biegli rzemieślnicy obdarzeni *duchem Bożym, mądrością, rozumem, wiedzą i znajomością wszelkiego rzemiosła* (Wj 35,30-36,4).

Ołtarz kadzenia i ofiara kadzielna. W badaniu źródeł na temat ołtarza i ofiary kadzenia okazuje się, że wszystkie o tym wzmianki w Pięcioksięgu należą do źródła kapłańskiego. Na tej podstawie uczeni (głównie ze szkoły wellhausenowskiej) wysunęli wniosek, że praktyka spalania kadzidła była późnym (powygnaniowym) udoskonaleniem izraelskiego kultu i możliwe, że wpływem pogańskich rytów religijnych[640]. Sam Wellhausen twierdził, że nie można mówić o używaniu kadzidła w izraelskim kulcie przed Jr 6,20, ani o ołtarzu kadzenia, jak dopiero w czasach po niewoli[641].

Rzeczywiście o ołtarzu kadzenia mówi w Pentateuchu tylko źródło kapłańskie. Co więcej, opis ołtarza kadzenia w źródle pojawia się dopiero w P^S, natomiast nie ma go w P^G. Analiza dostępnych danych, wbrew dodatkowi P^S (Wj 30-31), wydaje się pokazywać, że Mieszkanie

---

637 Tamże.

638 Tamże, kol. 982. Zob. szerzej C.L. Meyers, *The Tabernacle Menorah. A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult*, Missoula, MT: Scholar Press 1976, 182nn i passim; N. De Lange, *The Menorah, the Ancient Seven-armed Candelabrum. Origin, Form and Significance*, recenzja w: JSS 55 (2004) 309-311.

639 A. Negev, *The Chronology of the Seven-Branched Menorah*, jw., 193-210. M. Görg, badając szczegółowy tekst kapłański dotyczący świecznika (Wj 25,31-38), dochodzi do wniosku, że „pierwotne następstwo poleceń odnośnie do menory wzięło swój początek przed wygnaniem", zob. M. Görg, *Zur Dekoration des Leuchters*, jw., 21-29.

640 Zob. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, jw., 63-64.

641 Tamże. Bez argumentacji biblijno-historycznej podtrzymuje to K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel*, (VT Supplement 38), Leiden: Brill 1986, 102. Krytyczną recenzję dzieła dokonaną przez A. Fitzgeralda zob. CBQ 51 (1989) 344-347.

na pustyni nie miało takiego ołtarza. Brak świadectw o nim w innych tradycjach Pięcioksięgu skazuje nas na poszukiwanie w samym źródle kapłańskim. A źródło to w swej warstwie podstawowej, starszej, opierającej się na wcześniejszych materiałach i przekazach nie mówi nic o ołtarzu kadzenia tam, gdzie powinna być o nim mowa, tj. w rozdz. Wj 25. Nie wspomina go także podając umeblowanie Miejsca Świętego (Wj 26,33-37). Tu mówi wyraźnie – tylko o stole chlebów i o świeczniku, po czym zaraz przechodzi do opisu ołtarza całopalenia. Gdyby tak ważny przedmiot kultu, jak ołtarz kadzenia, stał pomiędzy stołem a świecznikiem, autor Wj 25-27 zapewne nie omieszkałby tego zaznaczyć. P^G w swej narracji cały czas mówi tylko o jednym ołtarzu – całopalenia, zupełnie nieświadom obecności w Mieszkaniu innego ołtarza (Wj 25-27; 29,12-13.16-18.25.36-37.42-44; Kpł 8,11.15-16.19-21.24.28.30). Zobaczmy tylko fragment opisujący konsekrację Aarona i jego synów według P^G: *Wziąwszy zaś nieco krwi cielca, namaścisz palcem wskazującym rogi ołtarza, a resztę krwi wylejesz u podstawy ołtarza. A pozbierawszy tłuszcz, który pokrywa wnętrzności, i płat tłuszczu, który jest na wątrobie, i obie nerki, i tłuszcz, który jest na nich, spalisz to na ołtarzu* (Wj 29,11-13). *Mojżesz zabił go, wziął krew jego i palcem pomazał nią rogi ołtarza dokoła – w ten sposób oczyścił ołtarz. Resztę krwi wylał na podstawę ołtarza i tak poświęcił go, i dokonał przebłagania* (Kpł 8,15). Identyczny ryt konsekracji ołtarza opisuje Ezechiel (43,18-21). P^G mówi o jednym ołtarzu. Natomiast P^S wyjaśnia, że namaszczone mają być rogi ołtarza kadzenia, a reszta krwi wylana na podstawę ołtarza całopalenia, o czym szczegółowo informuje nas przy opisie ofiary przebłagalnej w przypadku grzechu arcykapłana lub społeczności: *Następnie pomaże kapłan krwią rogi ołtarza wonnego kadzenia, który stoi przed Jahwe w Namiocie Spotkania. Całą resztę krwi cielca wyleje na podstawę ołtarza ofiar całopalnych, który stoi przed wejściem do Namiotu Spotkania* (Kpł 4,7 = Kpł 4,18). O ołtarzu kadzenia mówią tylko fragmenty P^S: nakaz wykonania ołtarza (Wj 30,1-10) i opis jego wykonania (Wj 37,25-28) – którego zresztą brak w LXX.

Stąd wydaje się raczej, że pustynne sanktuarium Izraela zaopatrzone było w ręczne, przenośne kadzielnice, które były prostszą, bardziej pierwotną formą kadzielnych ołtarzy, a o których jest mowa zarówno w warstwie P^G, jak i P^S (Wj 27,3; 38,3 – P^G; Kpł 10,1; Kpł 16,12[642]; Lb 16,6-7.17-18; 17,11-12 – P^S). Ale czy rzeczywiście ofiara kadzielna była już wtedy składana?

[642] Kpł 16,12 (też Ap 8,3-5) łączy użycie w kulcie ołtarza kadzenia i kadzielnicy.

Jak powiedzieliśmy, uczeni, głównie ze szkoły wellhausenowskiej, wysunęli wniosek, że praktyka spalania kadzidła była późnym (powygnaniowym) udoskonaleniem izraelskiego kultu. Przemawiałyby za tym następujące argumenty: w pismach do VII wieku przed Chr. ofiara kadzielna albo się nie pojawia, albo występuje w sensie negatywnym: jest potępiana, jako składana niewłaściwie (Iz 1,13), jako składana bożkom (np. Oz 4,13; 11,2; Jr 1,16; 6,20; 7,9n; 11,13; 19,13; 32,29; 44,15-25; Ha 1,16; 1 Krl 3,3; 11,8; 13,1-10; 2 Krn 34,25), lub też odnosi się do żertw ofiarnych, zwłaszcza mięsa i tłuszczu (1 Sm 2,15-16). O „moim (tzn. Boga) kadzidle" mówi dopiero Ezechiel (VI w.: 16,18; 23,41), a także Deutero-Izajasz (VI w.: Iz 43,23; 60,6; 63,3)[643].

Jednakże po drugiej stronie tej tezy stoją: niewystarczająca moc samych argumentów biblijnych oraz dane archeologiczno-historyczne.

Według Pwt 33,10 (Pwt 33 należy do bardzo starej warstwy Pięcioksięgu[644]) ofiary kadzielna i całopalna są nakazanymi dla Izraela: *Niech nakazów Twych uczą Jakuba, a Prawa Twego – Izraela, przed Tobą* [dosł. *wobec Twych nozdrzy*] *palą kadzidło, na Twoim ołtarzu – całopalenia*. Podobnie jest według 1 Sm 2,28: Jahwe wybrał sobie kapłanów, aby *przychodzili do ołtarza Mojego celem składania ofiary kadzidła, aby wobec Mnie przywdziewali efod*. Odnośnie do potępiania ofiar kadzielnych, we wszystkich skargach Bożych na Izrael typu: *Za to, że opuścili Mnie i składali ofiary kadzielne* (*palili kadzidło*) *bogom obcym*… (2 Krl 22,17; por. 2 Krl 23,5; Jr 1,16 i passim; Ez 6,13) wydaje się pobrzmiewać dopowiedzenie: *a nie Mnie*, żal, że składali owe ofiary nie Bogu, ale bożkom[645]. Zauważamy, że wszystkie fragmenty o spalaniu kadzidła bogom obcym stanowią formułę, powtarzany idiom, który w sensie szerszym oznacza jakąkolwiek służbę obcym bogom, każdy rodzaj bałwochwalstwa (zob. np. Ha 1,16, gdzie *palenie kadzidła* przedmiotom jest wyraźnie użyte w sensie przenośnym). Nigdzie, w tych tak licznych formułach, nie jest potępione samo palenie kadzidła, ale zawsze palenie go bożkom/na wyżynach/Baalowi/królowej nieba, czyli poza świątynią. Dopiero „kadzenie" bogom obcym jest występkiem (Jr 7,9n).

---

[643] A. Van Hoonacker, *La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahve*, RB 22 (1914) 71-74.183-188. Zob też R. de Langhe, *L'autel d'or du Temple de Jérusalem*, jw., 343n.

[644] S. Łach, *Psalm i błogosławieństwo Mojżesza (Pwt 33,1-29)*, RBL 13 (1965) 71.

[645] Tak to rozumie np. autor hasła *Kadzidło*, w: SSB, 291-292.; J.J. Castelot, A. Cody, *Instytucje religijne Izraela*, w: KKB, 1971 (odnośnie 1 Krl 3,3).

Poza tym stwierdzenie u Izajasza: *Przestańcie składania czczych ofiar! Obrzydłe Mi jest wznoszenie dymu* (*qᵉṭōret*)*; święta nowiu, szabaty, zwoływanie świętych zebrań... Nie mogę ścierpieć świąt i uroczystości. Nienawidzę całą duszą waszych świąt nowiu i obchodów; stały Mi się ciężarem; sprzykrzyło Mi się je znosić* (Iz 1,13n) świadczy dobitnie, pomimo swego tak negatywnego wydźwięku, że ofiara kadzielna (wśród innych) należała do normalnego rytuału świątecznego Izraela, jak np. obchodzenie szabatu. Ten sam wydźwięk ma Boża skarga u Jeremiasza: *Na co sprowadzacie Mi kadzidło ze Saby albo wyborny korzeń trzcinowy z dalekiej ziemi? Nie podobają Mi się wasze całopalenia, a wasze krwawe ofiary nie są Mi przyjemne* (Jr 6,20).

Prorok Jeremiasz, który sam wielokrotnie potępia bałwochwalcze ofiary kadzielne Izraela, jeszcze raz potwierdza obecność ofiary kadzielnej w prawowitym kulcie Izraela: *I przyjdą z miast judzkich, z okolic Jerozolimy, z ziemi Beniamina, z Szefeli, z gór i z południa, przynosząc ofiary całopalne, krwawe, pokarmowe, kadzidło i ofiary dziękczynne do domu Jahwe* (Jr 17,26); *…przyszli ludzie z Sychem, z Szilo i Samarii w liczbie osiemdziesięciu z ogolonymi brodami, rozdartymi szatami i pokryci nacięciami. Nieśli oni z sobą ofiary z pokarmów i kadzidło, by je złożyć w domu Jahwe* (Jr 41,5). Na takiej samej zasadzie autor 1 Mch potępia ofiary kadzielne (1 Mch 1,54-55), jednocześnie stwierdzając, że Świątynia Jerozolimska, zarówno przed, jak i po agresji Antiocha IV, ma złoty ołtarz kadzenia i ofiary kadzielne są na nim składane (1 Mch 1,21-22; 4,49-50).

Według K. Nielsena, obecność ofiary z chlebów pokładnych w Nob (1 Sm 21,2-7), które regularnie były *usuwane sprzed oblicza Jahwe* (w. 7), zakłada towarzyszącą chlebom ofiarę kadzidła, która zamiast chlebów była przeznaczona dla Pana[646]. Poza tym teksty takie jak: Iz 6,6[647]; 1 Krl 6,20-22; 7,48; 1 Krn 28,18; 2 Krn 13,11; 26,16-19 pokazują, że ołtarz kadzenia, który przeznaczony był wyłącznie do składania ofiary kadzielnej, istniał w Pierwszej Świątyni i to od samego jej początku.

Kadzidło ofiarowane Jahwe aż ze Saby w Arabii (Jr 6,20; Iz 60,6) nie oznacza, jak twierdzą niektórzy, nieobecności kadzidła w Izraelu, lecz jest świadectwem, potwierdzonym przez Pliniusza i innych starożytnych

[646] K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel*, jw., 81.

[647] Autor natchniony mówi o ołtarzu wewnątrz Świątyni (!), z którego serafin bierze rozżarzony węgiel, mowa więc może być tylko o ołtarzu kadzenia.

autorów, że Saba była absolutnie głównym obszarem produkcji kadzidła i słynęła z doskonałych wonności[648].

Historycy, prorocy i poeci Starego Testamentu konsekwentnie wymieniają kadzidło w opisach kultu Bożego[649]. Religijna tradycja Izraela postrzegała ofiarę kadzenia jako starożytny swój obrzęd, sprawowany paralelnie do praktyk szeroko znanych wśród czcicieli fałszywych bogów. Opierając się na danych historyczno-archeologicznych dotyczących ołtarza i ofiary kadzenia, ukazujących powszechność tej praktyki religijnej na starożytnym Bliskim Wschodzie już w czasach przed i wczesnoizraelskich (niektóre z tych danych przytoczyliśmy przy okazji omawiania ołtarza kadzenia), można sądzić, że również Izraelici znali praktykę ofiary kadzielnej i stosowali ją bardzo wcześnie.

Hipoteza ta znalazła potwierdzenie w świadectwach kultury materialnej. Pomiędzy XI a V wiekiem odnaleziono na terenie Palestyny 12 ołtarzy kadzielnych[650], które podzielono na dwa rodzaje. Pierwszy to prostokątny blok kamienny mający zagłębienie w górnej powierzchni i rogi; najmniejszy taki obiekt pochodzi z XI w. z Tell Beit Mirsim, dwa takie ołtarze kadzielne odnaleziono w świątyni w Aradzie (IX w.), inne to ołtarze z Megiddo, Sychem, Gezer (VIII-VII w.). Drugi typ, późniejszy, z czasów VI-V w. mógł wywodzić się z Arabii; ma kształt sześcianu z czterema niskimi nóżkami; obiekty takie znaleziono w Gezer, Tell Jemmeh, na Cyprze, w Uruk w Babilonii i w Aszur, a szczególnie licznie w Lakisz, gdzie na jednym z takich ołtarzy odkryto aramejską inskrypcję zaczynającą się od słów: „ofiara kadzielna"[651]. Także naczynia pełniące funkcję kadzielnic odnaleziono w Palestynie i Syrii m.in. w Tell Beit Mirsim, Hacor, Aj i w Megiddo[652].

Na tej podstawie wielu egzegetów uważa raczej, że kadzidło było używane w kulcie izraelskim dużo wcześniej, niż chcieli tego uczeni ze szkoły J. Wellhausena, mianowicie już w czasach przedmonarchicznych, a nawet za patriarchów, a także, że ołtarz kadzenia był obecny

---

[648] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, jw., 217; zob. przypis w BT do Jr 6,20.

[649] *Kadzidło*, w: SSB, 291-292.

[650] M. Haran, *The Uses of Incense*, jw., 118-119.

[651] K. Galling, *Incense altar*, w: IDB, vol. 2, 699-700. R. Mędecki, *Świątynia Jahwe. Sensacyjne wykopaliska archeologiczne na wzgórzu Arad*, RBL 47 (1994) 105; S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, jw., 286.

[652] L.E. Toombs, *Incense, Dish for*, jw., 698-699; J.R. Porter, *Kadzielnica*, w: EB, 499.

w Świątyni Salomona od początku[653]. K. Galling pisze: „Twierdzenie, iż ofiara kadzielna nie była wprowadzona w Izraelu przed VI w. przed Chr. jest z całą pewnością nieprawdziwe, nawet jeśli nie znajduje ona bardziej powszechnego zastosowania, szczególnie w kulcie rodzinnym, jak dopiero w późniejszych czasach"[654].

Ołtarz całopalenia. Istnienia ołtarza całopalenia za czasów Mojżesza nie trzeba dowodzić. Izraelici składali ofiary na ołtarzach dużo wcześniej, a ołtarz całopalenia kontynuował tradycje ołtarza polowego[655]. Uczynienie ołtarza całopalenia pod górą Synaj na Boży rozkaz jest potwierdzone przez starsze źródło Pięcioksięgu, tradycyjnie zwane elohistycznym (E: Wj 20,24-26)[656]:

> Uczynisz Mi ołtarz z ziemi i będziesz składał na nim twoje całopalenia, twoje ofiary biesiadne z twojej trzody i z bydła na każdym miejscu, gdzie każę ci wspominać moje imię. Przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił. A jeśli uczynisz Mi ołtarz z kamieni, to nie buduj go z kamieni ciosowych, bo zbezcześcisz go, gdy przyłożysz do niego swoje dłuto. Nie będziesz wstępował po stopniach do mojego ołtarza, żeby się nie odkryła nagość twoja (Wj 20,24-26)[657].

Opis przedstawia ołtarz charakterystyczny dla życia nomadycznego, a więc prosty stos ziemny lub ze sterty kamieni. Całopalny ołtarz

---

[653] Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, jw., 424 (to samo w R. de Vaux, *Ancient Israel*, tłum. z franc., New York: McGraw-Hill 1961, 375); M. Haran, *Temples and Temple Service*, 231-237; H.F. Beck, *Incense*, w: IDB, vol. 2, 698; K. Galling, *Incense altar*, jw., 699; A. Fitzgerald, jw., 344-347; J.R. Porter, *Kadzidło*, jw., 498-499; P. Zerafa, *Exodus*, jw., 224; S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 267. Szerszą rekonstrukcję historyczno-kultową ofiary kadzielnej zob. P. Heger, *The Developement of Incense Cult in Israel* (BZAW 245), Berlin: Walter de Gruyter 1997, szczeg. 145-252 oraz W. Zwickel, *Räucherkult und Räuchergeräte. Exegetische und Archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament* (OBO 97), Freiburg/Schweiz: Universitätverlag i Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 3-170 (dane archeologiczne) i 171-339 (dane egzegetyczne).

[654] K. Galling, *Incense altar*, jw., 699.

[655] Zob. W. Zwickel, *Der Altarbau Abrahams zwischen Bethel und Ai (Gen 12f)*, BZ 36 (1992) 207-219; P. Zerafa, *Exodus*, jw., 224.

[656] Zob. też 1 Krn 21,29: *Mieszkanie Jahwe, które Mojżesz zbudował na pustyni z ołtarzem całopalenia...*

[657] Zastrzeżenie o nieciosaniu kamieni może odzwierciedlać starożytną ideę religijną (taki ołtarz np. w Megiddo, warstwa XVII-XVI, zob. S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, jw., 166), według której przedmiot tak święty jak ołtarz powinien zostać wykonany z materiałów w ich stanie naturalnym, nie obrobionych sztucznie (por. Pwt 27,5; Joz 8,30-31). Ta sama troska może leżeć u podstaw przepisu, zakazującego umieszczania schodów wznoszących się z ziemi do szczytu ołtarza.

Mieszkania mógł mieć podobny charakter, choć był zapewne bardziej złożony[658]. Jego elementem stałym mogła być opisana w P^G konstrukcja drewniano-metalowa, którą przenoszono, a w czasie postojów stawiano na ziemnym podwyższeniu lub wypełniano ziemią, czy kamieniami, jak to było stosowane w praktyce[659] (por. Pwt 27,5-6; Joz 8,31). Taka rekonstrukcja ołtarza uzgadnia tradycję kapłańską z Elohistą oraz jest zgodna z ówczesną praktyką.

Kadź. Przedmiot ten, podobnie jak ołtarz kadzenia, w opisie wykonania sprzętów Mieszkania został potraktowany bardzo krótko; kadź tylko jednym zdaniem: *I uczynił kadź z brązu z podstawą również z brązu, wykonaną z lusterek kobiet pełniących służbę przy wejściu do namiotu*[660] (Wj 38,8 – P^S). P^S mówi o kadzi raz jeszcze, przy okazji rytuału konsekracji kapłanów: *Potem Mojżesz wziął oliwę namaszczenia, namaścił Mieszkanie wraz ze wszystkim, co w nim było, i poświęcił te rzeczy. Także pokropił nią siedem razy ołtarz i namaścił ołtarz razem z całym jego sprzętem, również kadź na wodę i jej podstawę, aby je poświęcić* (Kpł 8,10-11). Zarówno opis kadzi (w Wj 30-31: suplement), jak i wzmianka w Wj 38,8[661], a także fragment Kpł 8,10b-11 są późnego pochodzenia, są dodatkami. To każe przypuszczać, że kadzi w wyposażeniu Namiotu Spotkania nie było, tym bardziej, że w opisie sanktuarium w warstwie P^G nie mówi się nic o kadzi. Nakaz jej sporządzenia winien się znajdować w Wj 27,1-8, gdzie jest nakaz budowy ołtarza całopalenia. Dalej odkrywamy, że brak jest wzmianki o kadzi w spisie sprzętów uczynionych z brązu (Wj 38,29-31), który wymienia nawet paliki dziedzińca.

Także o rytualnym obmyciu mówi dopiero P^S przy okazji rytuału święceń kapłańskich: *Aaronowi zaś i synom jego rozkażesz zbliżyć się do wejścia do Namiotu Spotkania i obmyjesz ich wodą* (Wj 29,4; por. Kpł 8,6; 16,4.24.26.28 – P^S). Te dane każą nam wnioskować, że, podobnie jak było z ołtarzem kadzenia, prawdopodobnie pierwotnie w Mieszkaniu nie było kadzi. Obmycia rytualne natomiast mogły istnieć wcześniej. Z czasem, gdy nastąpiło regularne składanie ofiar, wprowadzono specjalne naczynie do obmyć rytualnych.

---

[658] Z. Mońka, *Znaczenie religijne ołtarza u Izraelitów*, jw., 203; P. Zerafa, *Exodus*, jw., 224.

[659] D.M.G. Stalker, *Exodus*, jw., 235; S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 250; S. Szymik, *Ołtarze izraelskie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 129; B. Poniżny, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: tamże, 20; *Ołtarz*, w: LB, 572; E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, jw., 86n.

[660] BHS ma tu pełną nazwę: *Namiotu Spotkania*.

[661] Jak to sugerowaliśmy już wcześniej, jest to prawdopodobnie późniejsza glosa.

Podsumujmy dotychczas zebrane dane. Uczeni ze szkoły Wellhausena (i nie tylko ci) uważali pustynne sanktuarium – Mieszkanie – za wymysł autora kapłańskiego, projekcję powygnaniowego kultu i Świątyni w czasy Mojżesza[662]; dziś tak nie można stwierdzić. Wiele świadectw biblijnych i danych pozabiblijnych każą szukać pierwszego sanktuarium Izraela właśnie pod Synajem. W kapłańskim opisie Mieszkania z Księgi Wyjścia są przekazy, które świadczą, że przynajmniej niektóre jego elementy są starożytne, autentyczne (np. Arka, świecznik, ołtarz, akacja, czerwona skóra namiotu[663], itp.). Jeżeli chodzi o opis Namiotu Spotkania i świętych sprzętów, źródło kapłańskie korzysta prawdopodobnie ze starszych tradycji (ustnych i spisanych) i informacji w nich zawartych. Przekazy te łączy z własną koncepcją teologiczną.

Cytowany w rozdziale pierwszym M. Juárez zaznacza generalnie zgodną dziś opinię egzegetów, że o ile „początki" (Rdz 1-11) i „patriarchowie" (Rdz 12-50) są raczej opisem teologicznym, niż historycznym, to trzeci okres – narracja od Wj do Lb – zawiera historię, choć specyficzne jej wydarzenia mogą być trudne do określenia[664]. Tekst o Mieszkaniu nie jest dokumentem natury prawnej czy stricte historycznej, ale trzeba w nim widzieć jakiś przekaz rzeczywistości ze starożytności Izraela, który autor kapłański pragnie zachować. P nie nawiązuje do trwałego wybranego miejsca kultu, ale raczej do przenośnego starożytnego sanktuarium, którego istnienie potwierdzają źródło E, Dtr, Kronikarz i psalmy, a być może i inny przekaz tradycji, który autor kapłański zastąpił swoim własnym. Dlatego Mieszkanie odzwierciedla bardziej starą religijną i historyczną tradycję, niż próbę legitymacji powygnaniowego kultu w Jerozolimie[665].

---

[662] Tak dziś twierdzi np. J. Van Seters, który całe źródło P uważa za fikcję, serię etiologii, zob. szerzej T. Brzegowy, *Kompozycja Pięcioksięgu wg Johna van Setersa*, ACr 23 (2001) 325-355; tenże, recenzja książki J. van Setersa, *The Penteteuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999, w: RBL 54 (2001) 329-336.

[663] Zob. J.E. Steinmueller, *Tent of Meeting*, w: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, ed. W.J. McDonald (Bibl. ed. L.F. Hartman), Washington: Jack Heraty & Associates, Inc. 1981, 1012.

[664] M. Juárez, *Situación actual de los estudios sobre Pentateuco*, Religión y Cultura, 29 (1983) 27-43 (tu: 27-28). Podobnie E. Zenger, *Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise*, "Theologische Revue" 78 (1982), kol. 353-362 (tu: kol. 356) oraz D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville: KY i Westminster: John Knox Press 1996, 43-47.

[665] Ciekawą, wiarygodną hipotezę starożytności kapłańskiego przekazu o Mieszkaniu buduje G. Henton Davies, *Tabernacle*, w: IDB, vol. 5, 498-506 (tu: 502-506).

Nie możemy lekceważyć, jak to czynili niektórzy, historycznej wartości opisu Mieszkania na pustyni. Tym niemniej Namiot Spotkania opisany szeroko w Księdze Wyjścia jest kwestią bardziej natchnionej koncepcji szkoły kapłańskiej, niż jego historycznym sprawozdaniem. Według źródła kapłańskiego sam Jahwe ukazał Mojżeszowi niebiański, idealny wzór Mieszkania, kiedy ten przebywał na górze Synaj (Wj 25,9.40; 26,30; 27,8). Budowa Mieszkania Jahwe była pierwszym aktem Izraelitów po powrocie Mojżesza z Bożej góry, a w teologii P głównym przesłaniem synajskiego przymierza. Cała praca była nadzorowana przez Besaleela, syna Uriego z pokolenia Judy, który został do tego *wezwany po imieniu* przez Boga, oraz *napełniony duchem Bożym, mądrością, rozumem i znajomością wszelkiego rzemiosła*. Jahwe dał mu także do pomocy Oholiaba, syna Achisamaka z pokolenia Dana, a im obu dał *zdolność pouczania* (*nauczenia*) *innych* (Wj 35,30-35). Entuzjazm i ofiarność Izraelitów przy składaniu dobrowolnych darów na budowę była tak wielka, że przyniesiono *wiele więcej, niż potrzeba*; *a nawet wiele zbywało*, w związku z czym Mojżesz musiał wydać kategoryczny rozkaz, aby lud *zaprzestał już znoszenia darów* (Wj 36,3-7). Wybór daty postawienia Mieszkania zapewne nie wypływa z danych historycznych, ale teologicznych. Nowy Rok to moment, który P celowo wybiera jako dzień wzniesienia pierwszego sanktuarium Izraela. Zgadzałoby się to z twierdzeniem K. Steringa, że starotestamentalna chronologia nie zawsze zainteresowana jest historycznością podawanych dat, lecz czasem stanowi część pewnego teologicznego systemu[666]. Mieszkanie jest w końcu miejscem, gdzie zamieszkał Bóg Jahwe. W oczach natchnionych autorów Mieszkanie było rzeczywistością tak fascynującą, że nie wystarczyło poświęcić mu dwa długie, szczegółowe bloki opisu, z których drugi jest praktycznie powtórzeniem pierwszego, ale trzeba co jakiś czas rekapitulować opis Mieszkania w brzmiących jak refren podsumowaniach (Wj 30,26-30; 31,7-11; 35,11-19; 39,33-41), których teologiczną kwintesencją jest rozdział Wj 40. Piszą to kapłani, miłośnicy prawowitego kultu, porządku i służby Bożej.

Autor warstwy P^G przekazuje i rozbudowuje istniejącą synajską tradycję pierwszego sanktuarium Izraela z Arką; „poprawia", poszerza, a być może i zastępuje starsze przekazy, chcąc pokazać z przekonaniem, że Bóg Jahwe zamieszkał w Izraelu pod górą Synaj, a Mieszkanie jest Jego mieszkaniem i miejscem kultu. Autor warstwy P^S z kolei, po-

[666] K. Stering, *The Enclosed Garden*, 1966; za: G. Larsson, *The Documentary Hypotesis and the Chronological Structure of the Old Testament*, ZAW 97 (1985) 323.

przez charakterystyczny dla siebie idealizm prawa, wydatnie uzupełni i zredaguje opis Mieszkania, czyniąc z niego już nie tyle przekaz tradycji, co głęboki przekaz prawdy religijnej. To on dzieli cały opis na dwie potężne części, pokazując z jak wielkim sercem i jak skrupulatnie potrafi Izrael wypełnić nakazy Boga; on przenosi Mieszkanie do początku stworzenia świata i ukazuje je jako dopełnienie stwórczego dzieła Boga (zobaczymy to w rozdziale piątym); on chce wreszcie pokazać jak najbardziej poważnie, że *cały* uporządkowany kult i kalendarz liturgiczny Izraela mają swój początek pod Bożą górą. Natchniony autor kapłański pisze, by zachować to, co było, a czego nie już ma. Aby to zrobić najlepiej, wraca do początku (Synaj/Mojżesz) i ukazuje jak było na początku i jak powinno być.

Historyczna wiarygodność pustynnego sanktuarium, potwierdzona w wielu źródłach, nie powinna być poddawana w wątpliwość. Kręgosłupem opowiadania jest na pewno postać Mojżesza i jego brata Aarona, objawienie Boga na Synaju czy ustanowienie sanktuarium z Arką. Materiały które zebrał autor kapłański odnoszą się do świętego Namiotu spod Synaju, są jednak przedstawione z punktu widzenia kapłana-teologa, z wnętrza rozwiniętej i wpływowej w Izraelu szkoły kapłańskiej. Teologia jest w opisie dominująca, co zobaczymy w trzech następnych rozdziałach. Chcemy pamiętać, że w tekście biblijnym szukamy prawdy teologicznej – nie historycznej, biologicznej, czy innej – gdyż Biblia jest podręcznikiem wiary ludu Bożego[667].

[667] Zob. „Zanim zaczniesz czytać Pismo Święte" w: *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, s. 17.

Rozdział III

Inauguracja kultu

Zbudowanie Mieszkania według Bożych wytycznych to nie wszystko. Trzeba jeszcze dokonać specjalnych rytów zapoczątkowujących kult w Mieszkaniu: rytu poświęcenia sanktuarium i jego sprzętów oraz poświęcenia jego ministrów – kapłanów. Polecenia do wykonania tych czynności znajdziemy w rozdziałach Wj 28; 29; 30 i 40. Zanim jednak nastąpi owa konsekracja, gotowe wybudowane Mieszkanie zostaje nawiedzone przez chwałę Jahwe. Bóg akceptuje dzieło Izraela i „wprowadza się" do wnętrza Namiotu. Akt poświęcenia Mieszkania przez Mojżesza i akt zstąpienia doń chwały Jahwe są ze sobą ściśle związane. Według Wj 40, nietypowo, zstąpienie Boga do sanktuarium poprzedza konsekrację Mieszkania, której w tym rozdziale mamy tylko zapowiedź. Po ukończeniu budowy *obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Jahwe napełniła Mieszkanie*. Natomiast według Lb 7,1: *Gdy*[668] *Mojżesz ukończył budowę Mieszkania, namaścił je i poświęcił wraz ze wszystkimi sprzętami*. Według obu tekstów akty konsekracji Mieszkania przez Mojżesza i zstąpienia chwały Bożej są zamienne, warunkują się i uzupełniają. Poświęcenie Mieszkania przez Mojżesza jest czynem ze strony ludzkiej, a zstąpienie chwały Jahwe jest konsekracją sanktuarium ze strony Bożej: *To miejsce będzie uświęcone* (*w*^{e}*niqdaš*) *przez moją chwałę* (Wj 29,43). Podobnie ściśle łączą się z sobą w materiale kapłańskim poświęcenie Mieszkania z poświęceniem kapłanów, ministrów tego miejsca. Miejsce sprawowania kultu oraz jego oficjalni uczestnicy to w starożytnym Izraelu elementy ze sobą nierozerwalne. Stąd po poleceniach dotyczących Mieszkania (Wj 25-27) następują przepisy obowiązujące kapłanów (Wj 28-29), a po poleceniu konsekracji sanktuarium, nakaz konsekracji kapłanów (Wj 30 i 40).

W obecnym rozdziale przeanalizujemy trzy wyżej wymienione kwestie: konsekrację Mieszkania przez Boga – akt zstąpienia obłoku i chwały Jahwe do Mieszkania (punkt 1.), konsekrację Mieszkania i kapłanów przez Mojżesza (punkt 2.) oraz kwestię ministrów sanktuarium pustyni – kapłanów i lewitów (punkt 3.)

---

[668] Niektórzy tłumaczą *w dniu, w którym*.

1. Obłok i chwała Jahwe w Mieszkaniu

W analizowanym przez nas opowiadaniu o Mieszkaniu na pustyni (Wj 25-40) charakterystyczna perykopa o obłoku i chwale Jahwe pojawia się na jego końcu:

> Wtedy obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Jahwe wypełniła Mieszkanie. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, ponieważ obłok spoczywał na nim, a chwała Jahwe wypełniła Mieszkanie. Na każdym etapie podróży, ilekroć obłok unosił się ponad Mieszkanie, Izraelici podejmowali wędrówkę. A kiedy obłok nie unosił się, nie podejmowali wędrówki [aż] do dnia jego podniesienia się. Obłok Jahwe, który [spoczywał] nad Mieszkaniem w dzień, w nocy był ogniem na oczach całego domu izraelskiego na każdym etapie podróży (Wj 40, 34-38).

Cytowany fragment wyraźnie odróżnia się jako jednostka czy mała perykopa[669]. Przez niektórych egzegetów uważany jest za punkt centralny dokumentu kapłańskiego[670]. Z literackiego i teologicznego punktu widzenia jawi się jako bardzo ważny w strukturze opowiadania o Mieszkaniu. Stanowi bowiem konkluzję całego bloku Wj 25-40, opisuje Bożą akceptację tego wszystkiego, czego dokonał Izrael, jest spełnieniem wcześniejszej zapowiedzi: *Tam będę się spotykał z Izraelitami i to miejsce będzie uświęcone przez moją chwałę* (Wj 29,43). Perykopę można podzielić na dwie części: 1. manifestacja Chwały Jahwe w Mieszkaniu w postaci obłoku (ww. 34-35) oraz 2. kierownicza rola obłoku w wędrówce Izraela przez pustynię (ww. 36-38). Pierwsza część stanowi punkt kulminacyjny i podsumowanie opowiadania; część druga (Wj 40,36-38) jest streszczeniem i przypomnieniem funkcji, jaką pełnił obłok dla Izraelitów – przewodnika i wodza w ich wędrówce do Ziemi Obiecanej. Między obu fragmentami zachodzi pewne napięcie: pierwszy jest bardziej statyczny (Jahwe spoczywa w Mieszkaniu), a w drugim Boża obecność staje się dynamiczna, towarzyszy Izraelowi we wszystkich przemarszach. Ma ono jednak swe wytłumaczenie i nie jest na tyle ostre, by widzieć tu dwa źródła. Całą mowę z Wj 40,34-38 możemy podzielić jeszcze na cztery punkty: 1. chwała-obłok w Namiocie (w. 34), 2. Mojżesz nie może wejść (w. 35), 3. jeśli obłok się podnosił – Izraelici wędrowali, nie wędrowali – gdy obłok się nie podnosił

[669] Niektóre współczesne przekłady biblijne słusznie oddzielają ten fragment nadając mu nowy tytuł.

[670] W. Brueggermann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, jw,. 42.

(w. 36), 4. obłok w nocy błyszczy (w. 38)[671]. Jednostka Wj 40,34-38 jest krótszą wersją opowiadania z Lb 9,15-23, gdzie szeroko rozwinięty jest opis prowadzenia Izraela przez obłok Jahwe[672]; fragmentem z Księgi Liczb zajmiemy się poniżej.

Jak powiedzieliśmy w rozdziale pierwszym, opis z Wj 40,34-38 łącznie z opisem poprzedzającym opowiadanie (Wj 24, 15-18) to dwie teofanie obłoku i chwały, które stanowią kapłańską inkluzję relacji o Mieszkaniu. Rozpoczynają one i zamykają opowiadanie, wskazując na jego bezpośredni związek z obecnością i przebywaniem Jahwe. Perykopa zawiera dwa kluczowe terminy czy obrazy – *obłok* i *chwała Jahwe*; kluczowe nie tylko dla rozumienia jej samej, ale w ogóle dla zrozumienia kapłańskiego sposobu przedstawiania ukazującego się Boga. Spróbujemy te pojęcia bliżej sprecyzować.

Obłok עָנָן (*ʿānān*, LXX: νεφελή, Vg: *nubes*) określa zjawisko atmosferyczne powszechnie znane z doświadczenia – masę skraplającej się w powietrzu pary wodnej. W Starym Testamencie termin najczęściej jest używany na oznaczenie chmury; występuje również w wersji czasownikowej, gdzie oznacza „zakryć". Starożytni postrzegali obłok jako manifestację mocy Bożej[673]. W Biblii niewidzialny Bóg objawia się ludziom stosownie do ich sposobu pojmowania. W tym celu wykorzystuje także naturalne zjawiska atmosferyczne, jak burzę, ogień, deszcz, wulkan, piorun, a także chmurę-obłok i wiele innych[674]. Trzeba tu zauważyć, że Izraelici, w przeciwieństwie do wyznawców innych religii, nigdy nie utożsamiali swego Boga z owymi fenomenami natury, gdyż dla nich wszystko to było w Jego ręku, aczkolwiek często widzieli Boga objawiającego się w różnych zjawiskach natury.

Wśród tych zjawisk natury, którymi posługiwał się Bóg, aby objawić się ludziom, najczęściej wspominane są właśnie chmury. Jahwe po-

---

[671] E. Cortese, *Num. 9,15-23 e la presenza divina nella Tenda di P*, RivBib 31 (1983) 406.

[672] D. Frankel, *Two Priestly Conception of Guidance in the Wilderness*, JSOT 81 (1998) 31-37. Autor dowodzi, że oba fragmenty nie należą do podstawowego materiału P, ale są późnym przepracowaniem oraz polemiką z wcześniejszą koncepcją odnalezioną w materiale kapłańskim: Bóg komunikuje się z Izraelem poprzez obłok Mieszkania, a nie jak wczesniej, "spotyka się" z Izraelem (Wj 25,22; 29,43) ustnie przez Mojżesza (tamże, 32-36).

[673] R.M. Good, *Obłok*, tłum. M. Wojciechowski, w: EB, 858.

[674] Zob. H. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1985, 37 i 41-48; tenże, *Tło historyczno-religijne opisów teofanii w psalmach*, RBL 37 (1984) 470-476.

sługuje się nimi niby rydwanem czy stolicą, aby iść, zejść, przebywać i zwracać się do ludzi (Wj 14,24; 34,5; Pwt 5,22; Iz 14,14; Na 1,3; Ps 17,3, Hi 22,14; Syr 35,20; passim). Pismo Święte ma dość bogaty zasób słów na oznaczenie chmury: *'ărāfel* – chmura ciemna i gęsta (Wj 20,21; Pwt 4,11; Ps 18,19; passim), *'āb* – również chmura ciemna (Wj 19,9; Ps 18,12; Iz 19,1; passim), *šahaq* – chmura wysoko wzniesiona (Pwt 33,26; Ps 68,35; Hi 35,5) czy *'ăšān* – dymiąca chmura (Rdz 15,17; Wj 20,18; Ps 18,9)[675]. Najczęściej jednak w Starym Testamencie na oznaczenie chmury zachodzi termin *'ānān*, używany właśnie w kapłańskich tekstach. Na blisko 100 miejsc jego występowania w Biblii, 70 razy użyty jest na oznaczenie zjawienia się Jahwe i Jego interwencji[676]. Często połączony jest z wyrazem *'amûd* (od *'āmad* – „trzymać się prosto"), z którym tworzy wyrażenie „słup obłoku" (np. Wj 13,21). Już w tekstach J (np. Wj 13,21n; 14,19b; Lb 14,10-14) oraz E (np. Ex 14,19a.20; 19,16; Lb 11,25) jest wzmianka o *'ānān*, jako znaku objawiającego się Boga: *A Jahwe zstąpił w obłoku i [Mojżesz] zatrzymał się koło Niego i wypowiedział imię Jahwe* (Wj 34,5: J)[677].

Autor kapłański bierze ten wyraz do swej terminologii. Jest jednak różnica w pojmowaniu obłoku Jahwe, jego funkcji pomiędzy J a P. Dla J cudowny obłok pojawia się nad Morzem Czerwonym, ażeby bronić Izraela przed Egipcjanami (Wj 14,19b-20); ponownie pojawia się na Synaju, ale później Izraelowi przewodzi Arka (Lb 10,33-36). Natomiast według P obłok pojawia się praktycznie tylko na Synaju[678]. Następnie obłok z Synaju osiada na stałe nad Mieszkaniem i to on prowadzi Izraela do Kanaanu[679]:

---

675 S. Łach, *Księga Wyjścia*, jw., 298.

676 G. Lisowsky, L. Rost, *Konkoranz zum Hebräischen Alten Testament*, jw., 1099-1100; A. Oepke, *The Cloud as an Embodiment and Attribute of Deity*, w: tegoż, νεφέλη, w: TDNT, vol. 4, 902-910. L.I.J. Stadelmann (*The Hebrew Conception od the World. A Philological and Literary Study* (Analecta Biblica 39), Rome: Pontificial Biblical Institute 1970, 99n) i R.B.Y. Scott (*Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament*, ZAW 64 (1952) 11-25, tu: 24n) wymieniają po 7 odcieni znaczeniowych terminu *'ānān* w zależności od kontekstu jego występowania.

677 F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, jw., 777-778.

678 Wcześniej tylko w poprzedzającym epizodzie o mannie przybywającej z Synaju (Wj 16).

679 Zob. T. Mann, *The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative*, JBL 90 (1971) 15-30. Autor prezentuje przegląd motywu chmury nie tylko w historii Exodusu, ale w Starym Testamencie i źródłach pozabiblijnych.

> Ile razy obłok wznosił się nad Mieszkaniem, Izraelici wyruszali w drogę, a jeśli obłok nie wznosił się, nie ruszali w drogę aż do dnia uniesienia się obłoku (Wj 40,36n).

Wszystkie tradycje Pięcioksięgu, opisując wydarzenia pod Synajem, wzmiankują o chmurze-obłoku, jako znaku Jahwe (por. też D: Pwt 4,11; 5,22-24 – najstarszy komentarz do objawienia na Synaju). Być może stąd późniejsza tradycja biblijna zaczerpnęła obraz obłoku jako znaku obecności Jahwe[680]. W tekstach tych znak obłoku raz wyraża przyjście czy obecność Boga (por. Ps 97,2; 99,7), innym razem symbol widzialny Wodza kierującego pochodem ludu izraelskiego przez pustynię[681] (por. Ne 9,12; Ps 78,14; 105,39; Iz 52,12; 58,8). Oba te znaczenia obecne są w kapłańskich tekstach[682]. Według psalmisty obłok jest także miejscem wyroczni dla Izraela: *Przemawiał do nich w słupie obłoku: słyszeli Jego zlecenia i przykazania, które im nadał* (Ps 99,7).

Nadprzyrodzoność (nie-naturalność) obłoku nie podlega dla autora kapłańskiego najmniejszej dyskusji, skoro widzialnie utrzymywał się cały czas w jednym miejscu (nad Mieszkaniem), a kiedy „chciał", podnosił się i podążał w określone miejsce. Wykluczona jest więc interpretacja niektórych dawniejszych uczonych, że słup obłoku to np. słup ognia, jaki unosi się nad wulkanem podczas wybuchu (H. Gressmann). Opis pokazuje, że upersonifikowany obłok oznacza obecność samego Jahwe, który jako Wódz Izraela prowadzi swój lud, żądając całkowitego zaufania i posłuszeństwa wobec znaku-obłoku.

Związany z obrazem obłoku w źródle kapłańskim jest nośny w Starym Testamencie obraz „chwały Jahwe" כְּבוֹד יהוה (*kᵉbôd JHWH*, LXX: doxa kuriou, Vg: *gloria Dei*). Oba obrazy występują razem w następujących tekstach przynależnych do P: Wj 16,10[683]; 24,15-18; 40,34-38; Lb 9,15-23; 17,7[684]; sama natomiast *kᵉbôd Jahwe* (domyślnie także

---

[680] W Nowym Testamencie z obłoku przemawia Bóg na górze Tabor (Łk 9,34n i par.); obłok unosi wniebowstępujacego Jezusa (Dz 1,9) i będzie towarzyszyć Jego powtórnemu przyjściu (Mt 24,30; Mk 13,26; Ap 1,7; Dn 7,13n).

[681] G.W. Coats, *An Exposition for the Wilderness Traditions*, VT 22 (1972) 291.

[682] M. Filipiak, *„Arka Przymierza" i „Namiot Spotkania"*, jw., 215; M. Kokot, *Obłok w Starym Testamencie jako znak zbawczej mocy Boga działającej w historii Izraela*, Seminare (1981) 5-22.

[683] Na temat *kᵉbôd JHWH* w tym fragmencie zob. E. Ruprecht, *Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift*, ZAW 86 (1974) 269-271 oraz n. 2.

[684] Inne teksty: np. Pwt 5,22-24; 1 Krl 8,11; 2 Krn 5,13n; Iz 4,5; 6,3n; Ez 10,3n; Dn 7,13n; Łk 9,31-35 i par.; Mt 24,30; Mk 13,26.

z obłokiem) występuje jeszcze w Kpł 9,6.23; Lb 14,10; 16,19. Jest rzeczą znamienną, że w P zarówno *ʿānān*, jak i *kābôd* wiążą się ściśle z sanktuarium na pustyni. Z tym, że o ile obłok widoczny jest ciągle – przez co wskazuje na obecność stałą Jahwe, to chwała, *ukazuje się* Izraelitom od czasu do czasu – wskazując na czasowe objawienie się Boga[685]. Temat ten rozwiniemy w rozdziale następnym.

kᵉbôd JHWH według źródła kapłańskiego musi mieć wyraźny symptom widzialny, skoro ukazała się *całemu ludowi* (Kpł 9,23; Lb 14,10; 16,19). Wj 16,10 wyjaśnia, że symptomem tym może być właśnie obłok lub jakieś światło w nim: …*ukazała się im chwała Jahwe w obłoku*. Obłok i chwała nie stanowią więc dla autora kapłańskiego dwóch odrębnych rzeczywistości, ale tworzą wspólny obraz: przejawem, widzialnym znakiem, ale także zasłoną, aurą tajemniczości dla Bożej chwały jest świetlany obłok, który czasem przybiera formę ognia[686] (Wj 40,38; Kpł 9,23-24; 10,2; 16,35). Obłok jednocześnie ukazuje i zakrywa chwałę Jahwe, co zgodne jest z jego źródłosłowem (przypomnijmy – w wersji czasownikowej oznacza „zakryć"). Obłok (i ogień) stanowią dla *kᵉbôd JHWH* może pojazd jak u Ezechiela, albo osłonę i aureolę jak w innych teofaniach[687].

W źródle kapłańskim oba obrazy są tak ze sobą złączone, że niemal synonimiczne. Wskazuje na to np. Wj 40,34-35. Spróbujmy rozpisać ten fragment na stychy:

(34)*Wtedy obłok okrył Namiot Spotkania,*
A chwała Jahwe wypełniła Mieszkanie.
(35) *I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania,*
ponieważ obłok spoczywał na nim,
A chwała Jahwe wypełniła Mieszkanie.

W obu zdaniach występuje paralelizm synonimiczny pomiędzy stychami, paralelizm obrazów *obłok – chwała Jahwe* oraz *Namiot Spotkania – Mieszkanie*[688]. W Wj 40,34-35 drugi człon obu zdań jest dokładnie powtórzony, rytmizując tekst i budując paralelizm także pomiędzy wersami.

---

[685] E. Cortese, *Num. 9,15-23 e la presenza divina*, jw., 409.

[686] Zob. J.K. Pytel, *Symbolika ognia w Piśmie Świętym*, RBL 42 (1989) 115.

[687] T. Brzegowy, *Teofania eschatologiczna na Syjonie*, RBL 41 (1988) 305.

[688] Zbliżony paralelizm znajdujemy u św. Łukasza (Łk 1,35): *Duch Święty spocznie na tobie // i moc Najwyższego osłoni cię*. Czasownik *osłoni* jest spokrewniony z rzeczownikiem *obłok*; niektórzy tłumaczą go jako „ocieni".

Sam wyraz כָּבוֹד „chwała” jest bardzo funkcjonalnym terminem teologicznym Starego Testamentu[689]. Rdzeń *kbd* wyrażał pierwotnie ideę ciężkości, która zachowała się mniej lub bardziej we wszystkich formach werbalnych i nominalnych jakie ten źródłosłów posiada[690]. Jako czasownik w *qal* oznacza „być ciężkim” (np. Wj 5,9; Sdz 1,35; Iz 24,20), „być ciężarem” (1 Sm 13,25), „być ważnym” (np. Hi 14,21; Ez 27,25). Forma *nikbād* (*nifal*) wskazuje już na przenośne znaczenie: „okazać się znacznym, możnym”, a jako imiesłów odpowiada polskiemu „sławny, znakomity, dostojny, szanowany” (Rdz 34,19; Na 3,10). W koniugacji *piel* oznaczał pierwotnie „czynić ciężkim”, czyli przechodząc na poziom bardziej abstrakcyjny: „czynić ważnym, uznawać za ważnego”, a więc „poważać, czcić, cenić” (np. Wj 20,12; Lm 1,8). Inne formy czasownikowe zachodzą rzadziej. Jego antonimem jest czasownik *qll* „być lekkim”[691]. W formach nominalnych pierwotne znaczenie źródłosłowu *kbd* najlepiej zachowało się w przymiotniku *kābēd*. W większości przypadków znaczy on „ciężki” (np. jarzmo w 1 Krl 12,4; ładunek na zwierzę w Ps 38,5; gniew w Prz 27,3). Rzeczownikiem *kābēd* określano także wątrobę (Wj 29,13; Kpł 3,4.10; passim)[692].

Interesujący nas rzeczownik *kābôd* swoje dosłowne, pierwotne znaczenie zachował tylko w jednym tekście – Iz 22,24 – gdzie oznacza „ciężar” naczyń domowych, zawieszonych na kołku. W licznych natomiast tekstach (w Biblii występuje ok. 300 razy) *kābôd* służy jako określenie „potęgi”, jaką ktoś posiada w społeczności (np. 1 Krl 3,13; Ez 31,18; Est 1,4), „sławy” lub „chwały” (np. 1 Sm 2,8; Iz 14,18; Oz 4,7; Prz 15,33). Osobną grupę stanowią teksty, gdzie *kābôd* oznacza „rzecz cenną, wartościową”, „bogactwo” lub „skarb” (np. Rdz 31,1; Ag 2,3.7; Ps 49,17n). W paru tekstach występuje jako synonim

[689] Zob. *The Dictionary of Classical Hebrew*, ed. D.J.A. Clines, jw., vol. 3, 349-358 (szczeg. 353-358); G. von Rad, כָּבוֹד *in the OT*, w: δόξα, TDNT, vol. 2, 232-255 (tu: 238-242); H. Hegermann, δόξα, **w:** *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, kol. 832-841; G. Henton Davies, *Glory*, w: IDB, vol. 2, 401-403.

[690] Do tej etymologii *kbd* nawiązał św. Paweł, gdy mówił o *wiecznej wadze chwały* (2 Kor 4,17).

[691] G. Lisowsky, L. Rost, *Konkoranz zum Hebräischen Alten Testament*, jw., 659; C. Westermann, *kbd – schwer sein*, w: THAT, Bd. 1, kol. 794-812 (tu: 795); J.S. Synowiec, *Kebod Jahweh*, w: *Studia teologiczne*, red. L. Górka i in., Lublin: RW KUL 1976, 44-45. Praca J.S. Synowca jest streszczeniem jego rozprawy doktorskiej pod tym samym tytułem napisanej na KUL pod kierunkiem S. Łacha w 1967 r.

[692] G. Lisowsky, L. Rost, *Konkoranz zum Hebräischen Alten Testament*, jw., 660; F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, jw. 457n.

„duszy, życia, serca" względnie zastępuje zaimek „ja" (np. Rdz 49,6; Ps 7,6; 57,8n)[693].

Najbardziej nośne teologicznie jest jego występowanie w *status constructus* z imieniem Bożym: *kᵉbôd Jahwe*. Dyskusja nad znaczeniem wyrażenia *kᵉbôd Jahwe* ma już długą historię i jak sugeruje J.S. Synowiec, pozostaje problemem otwartym[694]. Według najstarszej monografii na ten temat (A. von Gall, 1900) *kᵉbôd Jahwe* oznacza przed niewolą zawsze burzę jako formę objawienia się Boga, natomiast w pismach Ezechiela i zależnych od niego kapłańskich, świetlistą postać Boga widzialną dla wybrańców (tak Ezechiel) lub dla wszystkich Izraelitów (tak autor kapłański)[695]. W. Caspari (1908) uściśla, że to nie burza dała początek idei bóstwa, ale odwrotnie – pojęcie Boga wpłynęło na religijną interpretację burzy, która ukazuje potęgę i majestat Boży[696]. Obszerne studium J. Morgensterna (1911 i 1913, a ostatecznie w 1963 r.) zaowocowało wnioskiem, że w najdawniejszych czasach wyrażeniem *kᵉbôd Jahwe* oznaczali Izraelici Arkę Przymierza. Trochę później Jahwista i Izajasz rozumieli pod tym wyrażeniem „oślepiający blask, który emanował z nadprzyrodzonej postaci Jahwe". Dla Ezechiela jest to świetlista postać Boga, przypominająca kształty ludzkie. Źródło kapłańskie jest natomiast zależne od Ezechiela, lecz odrzuca antropomorficzne przedstawienie *kᵉbôd Jahwe*, i woli mówić o czymś podobnym do ognia[697]. J. Abrahams w swych badaniach nad *kᵉbôd Jahwe* (1925) wyraża przekonanie, że zwrot ten nie odnosi się do zjawisk zmysłowych, ale zawsze oznacza potęgę Bożą, która troszczy się o sprawiedliwość[698]. G. von Rad w najbardziej przejrzystym opracowaniu zagadnienia (1935, powtórzonym w jego „Teologii Starego Testamentu") podziela zdanie Caspariego, że *kᵉbôd Jahwe* występuje w podwójnej roli: rzeczownika zmysłowego (widzialnego: świetlista

---

693 G. Lisowsky, L. Rost, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, jw., 661- 662; F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, jw., 458-459; C. Westermann, *kbd – schwer sein*, jw., kol 795; J.S. Synowiec, *Kebod Jahweh*, jw., 43-44; J. Dewey, *Chwała*, tłum. Z. Kościuk, w: EB, 161-162.

694 J.S. Synowiec, *Historyczny szkic dyskusji na temat Kebod Jahweh*, RTK 15 (1968) 33-45.

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

696 S. Łach, *kᵉbôd JHWH*, jw., 345; J.S. Synowiec, *Historyczny szkic*, jw., 35.

697 J.S. Synowiec, *Historyczny szkic*, jw., 36.

698 Tamże, 37 i 44.

postać Boga, tajemnicza chmura) oraz oderwanego (abstrakcyjnego: potęga Jahwe, sam Jahwe). Odrzuca twierdzenie von Galla o burzy. Dla niego Ezechiel i P reprezentują dwie odmienne (choć mające podobieństwa) tradycje, gdyż prorok przedstawia *kᵉbôd Jahwe* zasadniczo jako ukrytą antropomorficzną postać Boga, gdy tymczasem autor kapłański mówi o nieokreślonym zjawisku świetlnym, które ukazuje się wszystkim Izraelitom[699]. Podobnie K. Neuhasen (1936) wyróżnia teksty Starego Testamentu, w których wyrażenie to oznacza zjawiska podpadające pod zmysły i te, w których ma ono znaczenie oderwane. Sądzi jednak, że w historii Izraela treść wyrażenia nie uległa żadnym zmianom, żadnej ewolucji, gdyż zawsze istotną jego treścią była „widzialna strona objawienia się Boga"[700]. Najobszerniejsza monografia nt. *kᵉbôd JHWH* wyszła spod pióra B. Steina w 1939 roku. Analiza tekstów Starego Testamentu prowadzi go do konkluzji, że wyrażenie to nigdy nie oznaczało zjawisk meteorologicznych ani innych zjawisk zmysłowych, ale istotę względnie przymioty Boga. *kᵉbôd JHWH* jest znakiem uroczystej teofanii izraelskiego Boga przymierza. W psalmach przyrodniczych oznacza potężną świętość Boga jako Stwórcy i Króla. U Ezechiela występuje w znaczeniu abstrakcyjnym (oznacza eschatologiczną świętość Boga) oraz konkretnym (w czterech wizjach, gdzie określa świetlaną postać Boga). B. Stein jest przeciw zależności P od Ezechiela w tym względzie. Autor kapłański, według tego badacza, wyrażeniem *kᵉbôd JHWH* określa nie „bezkształtne zjawisko świetlne", jak chcieli niektórzy, ale samego Boga (jako Jego synonim), którego zjawisko świetlne tylko symbolizuje. W końcowej, podsumowującej wszystkie ustalenia konkluzji dochodzi do przekonania, że treść *kᵉbôd JHWH* można zmieścić w następującej definicji: „*kᵉbôd JHWH* – to objawiający się majestat Boga jako Króla Izraela i Króla wszechświata"[701]. S. Łach w swoim krótkim studium nt. *kᵉbôd JHWH* sugeruje, że w jednych tekstach ma ono[702] znaczenie abstrakcyjne (przymiot potęgi Bożej), w innych natomiast konkretne (zjawisko, które jest tego przymiotu symbolem, jak ogień, zjawiska burzy)[703]. Według T. Brzegowego

[699] Tamże, 38.

[700] Tamże, 38n.

[701] Tamże, 40-42 i 44; S. Łach, *kᵉbôd JHWH*, jw., 346.

[702] Używamy formy nijakiej, rozumiejąc *kᵉbôd Jahwe* jako wyrażenie; według gramatyki hebrajskiej jednak *kābôd JHWH* jest rodzaju męskiego.

[703] S. Łach, *Kᵉbôd Jahwe*, jw., 343-346.

k^{e}bôd Jahwe oznacza u proroków teofanijną obecność Boga w Świątyni wśród wielkiego szumu i świetlnego blasku[704].

Większość uczonych przyjmuje więc, że starotestamentalne *k^{e}bôd Jahwe* zawiera w sobie jakieś wrażenie podpadające przynajmniej pod zmysł wzroku (też słuchu)[705]. Przyjmuje się też, że *k^{e}bôd JHWH* wyraża jednocześnie potęgę, świętość i obecność Boga – utożsamiana jest więc przez autorów natchnionych z samym Jahwe. Wiele jest tekstów w Starym Testamencie, w których wyrażenie *k^{e}bôd Jahwe* zdaje się być identyczne z samym Jahwe, z Jego obecnością, bądź z Jego potęgą i mocą (zob. np. Wj 33,18-23; Iz 6,3). W Psalmach *k^{e}bôd Jahwe* ujawnia się w dziełach stworzenia (Ps 19,2; 29,2; 104,31), w opiece nad narodem wybranym (Ps 66,2; 79,9; 108,6) i pobożnymi Izraelitami (Ps 57,6; 138,5; 145,5.11). W tekstach poetyckich używane jest w paralelizmie z „imieniem Jahwe" (Ps 72,19), bądź z samym „Jahwe" (Wj 33,18-23); a także z rzeczownikiem „moc" (Ps 63,3; 96,3.7.8), „sława" (Iz 42,8). Często towarzyszą mu zjawiska świetlne (obłok, ogień, jak jest u autora kapłańskiego i w wielu starszych tekstach), uzmysławiające żywą obecność Boga. J.S. Synowiec swe badania nad tym biblijnym wyrażeniem konkluduje: „Wyrażenie *k^{e}bôd Jahwe* występuje w dwóch znaczeniach. Jedne teksty posługują się nim na oznaczenie przymiotu potęgi Bożej lub chwały należnej Bogu jako istocie potężnej. W innych tekstach natomiast jest ono synonimem Jahwe (…). W tej drugiej grupie tekstów *k^{e}bôd Jahwe* często łączy się z teologią Świątyni, oznaczając Boga, który mieszkał w Namiocie Mojżesza, a potem w Świątyni Salomona, i który zamieszka w Świątyni odbudowanej po powrocie z niewoli"[706].

Dokładne miejsce, w którym ukazywała się chwała Boża, a więc gdzie rezydowała, jest trudne do określenia, gdyż nie jest to w P jasno wyrażone. *Kābôd* mogła wynurzać się z wnętrza Świętego Świętych, do którego zstąpiła w chwili ukończenia budowy i poświęcenia Mieszkania. Może wskazywać na to Kpł 16,2.13 oraz Ez 10,4, gdzie *kābôd* jest ulokowana we wnętrzu Świętego Świętych. Z drugiej strony *kābôd* i okrywający ją obłok mogła być ulokowana na szczycie Namiotu Spot-

[704] T. Brzegowy, *Teofania eschatologiczna na Syjonie*, jw., 299-307.

[705] Trudno zgodzić się z tymi nielicznymi badaczami, którzy uważają, że *k^{e}bôd JHWH* nigdy nie oznacza zjawisk zewnętrznych, biorąc pod uwagę choćby liczne teksty P, gdzie chwała Jahwe ukazała się Mojżeszowi bądź całemu Izraelowi. Wyraził to św. Jan: *A Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot między nami, i widzieliśmy Jego chwałę* (J 1,14)

[706] J.S. Synowiec, *Kebod Jahweh*, jw., 57.

kania[707] i w krytycznych momentach zaczynała jaśnieć, by być widoczną לְעֵינֵי כָל־בֵּית־יִשְׂרָאֵל *na oczach całego Izraela* (Wj 40,38). Tak ukazują ją teksty Wj 19,11, Kpł 10,3; Lb 14,10.20; 16,19; 17,7; 20,6; Neh 8,5 i Jr 28,1.11. D. Frankel wskazuje, że starsza tradycja kapłańska umieszcza *kābôd* wewnątrz sanktuarium, gdzie nie była widzialna dla ludzi, natomiast późniejszy kapłański suplement lokuje *kābôd* ponad Tabernakukum, gdzie była widzialna dla całego narodu[708].

Obraz chwały Jahwe w P ukazuje kapłańską, transcendentną wizję Boga[709]. Bóg objawia się nie bezpośrednio, ale pod obrazem chwały. W recepcji Bożego objawienia uprzywilejowany jest Mojżesz: w źródle kapłańskim 35 razy występuje jako „przemawiający" w imieniu Boga wśród synów Izraela, 18 razy przekazuje prawo Boże Aaronowi lub lewitom. Ale gdy P chce ukazać bezpośrednie objawienie się Jahwe Izraelowi, używa właśnie obrazu obłoku i chwały – co jednak nie czyni objawienia bardziej odległym, niepewnym czy mniej rzeczywistym[710].

Poniżej przypatrzymy się bliżej dwóm kapłańskim tekstom o obłoku i chwale Jahwe, które obrazem i znaczeniem lokują się bardzo blisko fragmentu z Wj 40,34-38[711]. Pierwszy charakterystyczny dla autora kapłańskiego tekst narracyjny o chwale i obłoku Jahwe znajdujemy tuż przed blokiem opisującym Mieszkanie:

> Gdy zaś Mojżesz wstąpił na górę, obłok (הֶעָנָן) ją zakrył. Chwała Jahwe (כְּבוֹד־יהוה) spoczęła na górze Synaj, i okrywał ją obłok przez sześć dni. W siódmym dniu Jahwe przywołał Mojżesza z pośrodka obłoku. A wygląd chwały Jahwe w oczach Izraelitów był jak ogień pożerający na szczycie góry. Mojżesz wszedł w środek obłoku i wstąpił na górę. I pozostał Mojżesz na górze przez czterdzieści dni i przez czterdzieści nocy (Wj 24,15-18).

Fragment ten (razem z Wj 34,29-35) stanowi relację P o wydarzeniach spod góry Synaj[712]. Nie ma tu jednak mowy, jak w starszych tra-

---

[707] Tak J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, jw., 588-590.

[708] D. Frankel, *Two Priestly Conceptions of Guidance, jw., 31-37*.

[709] J. Roth, *Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale dans le Pentateuque*, NRTh 90 (1958) 704.

[710] Tamże, 707 i 715.

[711] Inne kapłańskie fragmenty o teofanii obłoku-chwały: Wj 16,7.10; Kpł 9,4.6.23; Lb 20,6. Na temat fragmentów z Księgi Kapłańskiej zob. J.L. Ska, *Un nouveau Wellhausen?*, Bib 72 (1991) 253-263 (tu: 255-259).

[712] Góra, według religijnej koncepcji różnych kultur, była „świątynią kosmiczną" zawieszoną pomiędzy niebem i ziemią. Jako skierowana w stronę nieba i jemu bliższa,

dycjach, o piorunach, błyskawicach, wybuchającym wulkanie, grzmiących trąbach towarzyszących teofanii Jahwe i o ludzie, który drżał ze strachu[713]. W P teofania jest milcząca: pojawia się świetlany obłok. Uosabiający samego Jahwe, najpierw spowija świętą górę przez sześć dni, następnie, gdy Mieszkanie jest już gotowe, zstępuje do niego. Przez obłok i gorejący ogień otaczający górę Bóg bierze ją w posiadanie. Lud asystuje w milczeniu tej niedostępnej chwale. Następnie Jahwe schodzi „z góry" „w dół", by wziąć w posiadanie zbudowane właśnie Mieszkanie. Najpierw jego „mieszkaniem" była góra, teraz staje się nim właściwe sanktuarium. Sanktuarium na pustyni, pośród ludu Izraela, zostało wybrane jako miejsce zamieszkania Jahwe. Od tego momentu na pierwszy plan Księgi Wyjścia (a także reszty Pięcioksięgu) wysuwa się warstwa kapłańska, odsuwając na dalszy plan stare źródła[714]. Fragment łączy narrację o objawieniu się Boga na Synaju ze swoim następującym materiałem legislacyjnym, stanowi wprowadzenie do bloku Wj 25-31 i związany jest z Wj 31,18: *Gdy skończył rozmawiać z Mojżeszem na górze Synaj, dał mu dwie tablice Świadectwa*, z którym stanowi ramę bloku[715]. Jeszcze mocniejsze obramowanie stanowi ten fragment z Wj 40, o czym mówiliśmy: opis teofanii Jahwe w postaci obłoku-chwały (Wj 24,15-18) otwiera opowiadanie o budowie Mieszkania; analogiczny opis (Wj 40,34-38) zamyka opowiadanie.

Ciekawy paralelizm dostrzegamy także w częściach przed rozpoczęciem opisu Mieszkania i po jego zakończeniu:

---

była częstym miejscem teofanii, świętą przestrzenią. W wielu mitologiach mówi się o „górze świętej" i uważa się ją za centrum świata; podobnie jest w Biblii (por. wzgórze Moria, Synaj, góra Syjon, Tabor, Oliwna, Kalwaria). Tu, dzięki łaskawości Jahwe, transcendencja świętej góry i wydarzeń z nią związanych ustępuje immanencji Bożej obecności w pośrodku wybranego ludu. Zob. np. T. Booij, *Mountain and Theophany in the Sinai Narrative*, Bib 65 (1984) 1-26; M. Baranowski, *Starożytne wyobrażenia "góry bogów", a biblijna tradycja Bożej góry Syjon*, CT 70 (2000) 69-78; T. Brzegowy, *Wybranie Jerozolimy w świetle psalmów*, RBL 43 (1990) 102n.

[713] Ten obraz teofanii synajskiej miał największy wpływ na wszystkie opisy teofanijne w Starym Testamencie, zob. H. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, jw., 52.

[714] Księgę Wyjścia tworzą też źródła J i E oraz wstawki D; zob. M. Noth, *Das Zweite Buch Mose. Exodus*, jw., 5.

[715] C. Houtman, *Der „Tatian" des Pentateuch. Einheit und Kohärenz in Exodus 19-40*, EThL 76 (2000) 381-395 (tu 389n); P. Weimar, E. Zenger, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (Stuttgarter Bibelstudien 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 (za: IZBG 37 (1990-1) nr 286).

Wj 24,16: *[Jahwe] przywołał Mojżesza* **Kpł 1,1a**: *Jahwe przywołał Mojżesza*
Wj 25,1: *Tak powiedział Jahwe do Mojżesza* **Kpł 1,1b**: *Tak powiedział Jahwe do niego*
Wj 25,2: *„Powiedz synom Izraela…”* **Kpł 1,2**: *„Powiedz synom Izraela…”*

Izraelici budują Namiot (Tabernakulum) przed opuszczeniem Synaju, gdyż to Święty Namiot staje się nowym Synajem, nowym miejscem teofanii Jahwe. Kolejne pouczenia otrzyma Mojżesz już z Namiotu, a nie z góry (Kpł 1,1n). Tak, jak początkowe rozdziały Księgi Wyjścia łączą się z Księga Rodzaju przez kontynuację opowiadania o patriarchach, tak koniec Księgi Wyjścia łączy się wyraźnie z następującą po niej Księgą Kapłańską, w całości niemal poświęconą sprawom kultu.

Drugi fragment bardzo zbliżony do perykopy Wj 40,34-38 odnajdujemy w Księdze Liczb. Wydarzenie wraz z wyjaśnieniem opisane w Wj 40,34-38 autor kapłański powtarza szerzej w Lb 9,15-23, fragmencie należącym również do P^{S} [716]:

> W dniu, kiedy ustawiono Mieszkanie, okrył je wraz z Namiotem Świadectwa obłok, i od wieczora aż do rana pozostawał nad Mieszkaniem na kształt ognia. I tak działo się zawsze: obłok okrywał je [w dzień], a w nocy – jakby blask ognia. Kiedy obłok podnosił się nad Mieszkaniem, Izraelici zwijali obóz, a w miejscu, gdzie się zatrzymał, rozbijali go znowu. Na rozkaz Pana Izraelici zwijali obóz i znowu na rozkaz Pana rozbijali go z powrotem; jak długo obłok spoczywał na Mieszkaniu, pozostawali w tym samym miejscu. Nawet wtedy, gdy obłok przez długi czas rozciągał się nad Mieszkaniem, Izraelici, posłuszni rozkazowi Pana, nie zwijali obozu. Lecz zdarzało się również tak, że obłok krótki czas pozostawał nad Mieszkaniem; wtedy również rozbijali obóz na rozkaz Pana i na tenże rozkaz go zwijali. Zdarzało się i tak, że obłok pozostawał tylko od wieczora do rana, a nad ranem się podnosił; wtedy oni zwijali obóz. Niekiedy pozostawał przez dzień i noc; skoro tylko się podniósł, natychmiast zwijali obóz. Jeśli pozostawał dwa dni, miesiąc czy dłużej – gdy obłok rozciągał się nad Mieszkaniem i okrywał je, pozostawali Izraelici w miejscu i nie zwijali obozu; skoro tylko się podniósł, zwijali obóz. Na rozkaz Pana rozbijali obóz i na rozkaz Pana go zwijali. Przestrzegali nakazów Pana, danych przez Mojżesza (Lb 9,15-23).

[716] E. Cortese, *Num. 9,15-23 e la presenza divina*, jw., 405.

Perykopa pojawia się w momencie najbardziej sprzyjającym, gdy Izrael rozpoczyna podróż z Synaju. Szczególnie dokładnie autor tłumaczy sposób prowadzenia Izraela przez obłok. Zauważamy wielką zgodność pomiędzy tymi dwoma fragmentami, choć zastanawiającym jest fakt, że perykopa z Księgi Liczb nie wspomina o chwale, mówi tylko o obłoku. Dzieje się tak dlatego, że perykopa nie wskazuje na jakąś konkretną teofanię, ale ukazuje sposób prowadzenia przez obłok[717].

Wj 40,34-38 i Lb 9,15-23 rozdzielone są długim blokiem opowiadań kultycznych. Wj 40,34-38, które domagało się dalszego opowiadania o wędrówce Izraela, zostało wstrzymane przez regulacje liturgiczne. Opis z Lb 9,15-23 wydaje się więc uzasadnionym przypomnieniem i przywołaniem perykopy z Wj 40, gdzie skończyła się narracja oraz jej wznowieniem, zwłaszcza, że po nim nastąpi już wymarsz (Lb 10,11)[718]. Jeżeli tak, to Kpł 1,1 – Lb 9,14 byłby wstawką pomiędzy Wj 40,34-38 a Lb 10,11, gdyż końcówka opowiadania o Mieszkaniu z Wj 40 otwiera się na opuszczenie Synaju, przygotowuje kolejny etap – wznowienie marszu przez pustynię.

Niektórzy uczeni twierdzą, że wersety Lb 9,19-23 są dodatkami do ww. 9,15-18, gdyż jest to rozprowadzenie tych samych myśli, że Izrael był w swej wędrówce do Ziemi Obiecanej całkowicie zależny od Jahwe[719]. Nie jest to wniosek niepodważalny, szczególnie, gdy weźmiemy pod uwagę predylekcję P do rozwijania (dla nas przesadnego) pewnych kwestii ważnych dla tej szkoły teologicznej. Wbrew temu twierdzeniu, jedność perykopy Lb 9,15-23 jest podkreślona przez siedmiokrotne użycie formuły *na rozkaz Jahwe* (*ʿal-pî JHWH*).

Podczas gdy J i E mówiły o obłoku prowadzącym Izraela w ciągu dnia i słupie ognia w nocy, a także o obłoku jako znaku Bożej obecności w Namiocie, to autor kapłański łączy te elementy ze swą teologią Bożej obecności: transcendentny Bóg objawia się w postaci chwały (*kᵉbôd*), której obecność zarówno sygnalizuje, jak i zakrywa obłok (*ʿānān*). Perykopa z Lb 9, rozwijająca wątek z Wj 40, wskazuje na potrzebę stałej czujności (także duchowej), wyczulenia na poruszenia i prowadzenie Boże[720]. Opis bowiem kładzie wyraźny nacisk na posłuszeństwo Izraela

[717] Szczegółowe wskazanie różnic między obu tekstami zob. D. Kellermann, *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10* (BZAW 120), Berlin: Walter de Gruyter 1970, 133-140.

[718] B. Renaud, *La formation de Ex 19-40*, jw., 104; P.

[719] Zob. S. Łach, *Księga Liczb* (PSŚT II, 2) 212-222.

[720] C.E. L'Heureux, *Księga Liczb*, w: KKB, 136.

rozkazom Boga (*'al-pî JHWH*). W tym niezwykłym posłuszeństwie ludzi dla Jahwe – w rozkładaniu i składaniu obozu choćby na jeden dzień (widzimy, jak pracochłonna jest instalacja takiego obozu z Mieszkaniem) – prorocy dopatrywali się młodzieńczej miłości Izraela do swego Boga: *To mówi Pan: Pamiętam wierność twej młodości, miłość twego narzeczeństwa, kiedy chodziłaś za Mną na pustyni, w ziemi, której nikt nie obsiewa* (Jr 2,2; zob. też Oz 2,17). O prowadzeniu Izraela po pustyni przez obłok wspomina także św. Paweł (1 Kor 10,1).

Perykopy z Wj i Lb wskazują także, że zstąpienie Jahwe do Mieszkania w znaku obłoku jest bezpośrednim („w tym samym dniu") następstwem wybudowania tego sanktuarium zgodnie z rozkazem Bożym. Wydaje się, że ta nauka P jest zapożyczona ze starszej tradycji biblijnej, opisującej finalny akt erekcji Świątyni właśnie jako zstąpienie do niej chwały Jahwe w znaku obłoku. Mówiliśmy o tej koncepcji przy okazji omawiania gatunku Wj 25-40: po akcie zbudowania na rozkaz Boży świątyni następuje akceptująca teofania. Teksty analogiczne do kapłańskiej perykopy o obłoku i chwale znajdujemy w 1 Krl, 2 Krn i u Izajasza (odnośnie do Pierwszej Świątyni), a także u proroków Ezechiela i Zachariasza (odnośnie do Drugiej Świątyni):

> A kiedy kapłani wyszli z Miejsca Świętego, obłok wypełnił dom Jahwe. Kapłani nie mogli pozostać i pełnić swej służby z powodu tego obłoku, bo chwała Jahwe napełniła dom Jahwe (1 Krl 8,10-11).
> Kiedy [kapłani i lewici] podnieśli głos wysoko przy wtórze trąb, cymbałów i instrumentów muzycznych przy wychwalaniu Jahwe, że jest dobry i że na wieki Jego łaskawość, Świątynia napełniła się obłokiem chwały Jahwe, tak iż nie mogli kapłani tam pozostać i pełnić swej służby z powodu tego obłoku, bo chwała Jahwe wypełniła Świątynię Bożą (2 Krn 5,13-14; por. 2 Krn 7,1-3).

Oba opisy ksiąg historycznych występują zaraz po szczegółowym opisie budowy Świątyni (1 Krl 6-7; 2 Krn 3-4) i wniesienia doń Arki Przymierza (1 Krl 8,1-9; 2 Krn 5,1-10). Wskazują przez to, że Jahwe w znaku chwały zstępuje do Świątyni, a szczególnie na Arkę Przymierza. W identycznych słowach, jak tych z Wj 40, zaznaczają, że obłok i chwała Pana uniemożliwiała kapłanom wejście do sanktuarium i sprawowanie w nim swej służby. Wj 40 jest zależny od obu fragmentów[721] zarówno tematycznie, jak i frazeologicznie. Ten sam obraz obłoku i chwały w Świątyni kreśli Izajasz, prorokując o przyszłości odnowionego

[721] E. Cortese, *Num. 9,15-23 e la presenza divina*, jw., 405n.

sanktuarium. Widzimy tu także owo kapłańskie rozróżnienie fenomenów: słup obłoku w dzień, a słup jakby ognia w nocy:

> Wtedy Jahwe przyjdzie [spocząć] na całej przestrzeni góry Syjonu i na tych, którzy się tam zgromadzą, we dnie jak obłok z dymu, w nocy jako olśniewający płomień ognia. Albowiem nad wszystkim Chwała [Jahwe] będzie osłoną i namiotem (Iz 4,5n; por. też Iz 40,1-5; Za 2,9, Ag 2,7.9).

Z kolei kapłan-prorok Ezechiel najpierw widzi i opisuje *to, co jest podobne do chwały Jahwe* (Ez 1,28), cheruby oraz obłok i blask (Ez 1 i 10). Następnie opisuje czynność Jahwe odwrotną do tej z Wj 40, mianowicie, jak to z powodu grzechów mieszkańców Jerozolimy (Ez 8-9 i 11), chwała Jahwe opuszcza Świątynię:

> A cheruby stały po prawej stronie Świątyni…, obłok zaś napełnił dziedziniec wewnętrzny. Następnie chwała Jahwe podniosła się znad cheruba do progu Świątyni, Świątynia zaś napełniła się obłokiem, a dziedziniec był pełen blasku chwały Jahwe (10,3-4)
> A chwała Jahwe odeszła od progu Świątyni i zatrzymała się nad cherubami. Cheruby rozwinęły skrzydła i uchodząc uniosły się z ziemi na moich oczach, a koła z nimi. Zatrzymały się w wejściu wschodniej bramy Świątyni Jahwe, a chwała Boga izraelskiego spoczywała nad nimi u góry (10,18-19).
> Potem cheruby rozwinęły swe skrzydła i równocześnie z nimi [poruszyły się] koła, a chwała Boga Izraela spoczywała na nich u góry. (23)
> I odeszła chwała Jahwe z granic miasta, i zatrzymała się na górze, która leży na wschód od miasta (11,22-23).

Smutne to wydarzenie odbywa się w trzech fazach: 1. chwała Jahwe podnosi się z Najświętszego i spoczywa na dziedzińcu wewnętrznym, następnie 2. oddala się do bramy wschodniej, 3. opuszcza Świątynię i Jerozolimę w kierunku wschodnim. Wydarzenie to, choć odwrotne w skutkach do wyjaśnianego przez nas, przedstawia ten sam obraz: Jahwe ma siedzibę gdzieś w niebiosach i stamtąd zstępuje do ziemskiego mieszkania lub z niego powraca, w zależności od posłuszeństwa i wierności człowieka.

W wizji Ezechiela dotyczącej świątyni eschatologicznej, zawartej w Ez 40-44, schemat z Wj 40 się powtarza: po opisie świątyni następuje opis zstąpienia (powrotu) chwały Jahwe:

> Potem poprowadził mię ku bramie, która skierowana jest na wschód. I oto chwała Boga Izraela przyszła od wschodu, a głos Jego był jak szum wielu wód, a ziemia jaśniała od Jego chwały… A chwała Jahwe

> weszła do Świątyni przez bramę, która skierowana była ku wschodowi. Wtedy uniósł mię duch i zaniósł mię do wewnętrznego dziedzińca. – A oto Świątynia pełna była chwały Jahwe (43,1-2.4-5).
> Następnie zaprowadził mnie przez bramę północną ku przedniej stronie Świątyni i spojrzałem: oto chwała Jahwe napełniła Świątynię Jahwe, i padłem na twarz (44,4).

Ezechielowy opis powrotu chwały Jahwe do Świątyni stanowi odwrócenie kolejności jej wcześniejszego odejścia: wschód, brama, dziedziniec wewnętrzny Świątyni. Oba opisy Ezechiela wskazują na tę samą tradycję zamieszkania obłoku-chwały Jahwe w sanktuarium, jak to przedstawia autor kapłański. Jak zaznaczyliśmy w rozdziale pierwszym przyjście bóstwa do nowo wybudowanej dla niego świątyni jest w starożytności częstym elementem takich opisów. Autor kapłański tradycję obłoku-chwały Jahwe zstępującą do Świątyni, poświadczoną w księgach historycznych, adaptuje do pustynnego Mieszkania Jahwe.

Także Psalmista mówi o zamieszkaniu chwały Jahwe w Świątyni: *Jahwe, miłuję dom, w którym mieszkasz i miejsce, gdzie zamieszkała Twoja chwała* (Ps 26,8), natomiast proroctwo Zachariasza mówi o zamieszkaniu chwały Jahwe w Jerozolimie: *Jerozolima pozostanie bez murów, gdyż tak wiele ludzi i zwierząt w niej będzie. Ja będę dokoła niej murem ognistym – wyrocznia Pana – a chwała moja zamieszka pośród niej* (Za 8b-9). Widzimy więc, że obraz obłoku i chwały Jahwe zstępujących do Mieszkania-sanktuarium, konsekrujących to Mieszkanie, jest często spotykanym i nośnym obrazem w tradycjach starotestamentowych. W źródle kapłańskim staje się punktem kulminacyjnym całego opowiadania o budowie świętego Namiotu na pustyni.

2. Poświęcenie Mieszkania i kapłanów

We suplemencie Wj 30-31 znajdujemy nakaz sporządzenia świętego oleju do namaszczeń (*šemen hammišḥāh qōdeš*). Święty olej będzie służył do namaszczenia Mieszkania i jego sprzętów oraz kapłanów:

> I tak powiedział Pan do Mojżesza: Weź sobie najlepsze wonności: pięćset syklów obficie płynącej mirry, połowę tego, to jest dwieście pięćdziesiąt syklów wonnego cynamonu i tyleż, to jest dwieście pięćdziesiąt syklów wonnej trzciny, wreszcie pięćset syklów kasji, według wagi Mieszkania, oraz jeden hin oliwy z oliwek. I uczynisz z tego

> święty olej namaszczenia. Będzie to wonna maść, zrobiona tak, jak to robi sporządzający wonności. Będzie to święty olej namaszczenia.
> I namaścisz nim Namiot Spotkania i Arkę Świadectwa, i stół oraz wszystkie jego naczynia, a także świecznik z wszystkimi przyrządami należącymi do niego, ołtarz kadzenia i ołtarz całopalenia z tym wszystkim, co do niego należy, kadź i jej podstawę, aby się stały bardzo święte; i stanie się święty każdy, ktokolwiek się ich dotknie. Namaścisz też Aarona i jego synów i poświęcisz ich, aby Mi służyli jako kapłani. Do Izraelitów powiesz tak: To jest święty olej namaszczenia dla was i dla waszych pokoleń. Nie wolno go wylewać na ciało żadnego człowieka i nie wolno go sporządzać w takim połączeniu, gdyż jest święty i święty będzie dla was. Ktokolwiek zaś sporządziłby go w takim połączeniu i wylewałby go na niepowołanego, winien być wykluczony ze swego ludu (Wj 30,22-33).

Mojżesz ma posłużyć się olejem namaszczenia שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה (*šemen hammišḥāh*). *šemen* wywodzi się od rdzenia *šmn*, który jako czasownik w *qal* znaczy „być otyłym, tłustym, utyć", a oznacza 1. tłuszcz, tłustość, 2. olej, oliwa (szczególnie oliwka z oliwek)[722]. *hammišḥāh* pochodzi od czasownika *māšah* (zob. niżej) i oznacza 1. maść, 2. namaszczoną (poświęconą) część (Kpł 7,35; Lb 18,8) lub 3. namaszczenie (najczęściej, np. w Wj 40)[723]. Zwrot ten tłumaczymy więc jako *olej* (*do*) *namaszczenia*. Termin występuje tylko w źródle kapłańskim i tylko w perykopie synajskiej[724].

Olej, który w starożytności służył jako potrawa, materiał do oświetlenia, kosmetyk do namaszczenia ciała, wreszcie lekarstwo, znakomicie symbolizował działanie Jahwe w tym, kto był namaszczany. Wbrew powyżej cytowanemu zakazowi, aby *nie wylewać go na ciało żadnego człowieka* namaszczeni olejem świętym według P mogą być kapłani oraz arcykapłan (zakaz ów dotyczy zwykłych Izraelitów). W Starym Testamencie namaszczenie olejem często wiązało się z ogarnięciem przez ducha Bożego (np. 1 Sm 10,1.6; Iz 61,1). W źródle kapłańskim także jest bardzo ważnym rytem. Wskazuje na to zastrzeżenie, by nie używać go do żadnej innej rzeczy oraz dokładna instrukcja, co do spo-

---

[722] F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, jw., 1032. Zob. 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*, jw., 95-129, szczeg. 123-125.

[723] F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, jw., 603.

[724] F. Hesse, מָשַׁח *and* מָשִׁיחַ *in the OT*, 496-509, w: W. Grundmann, χρίω, w: TDNT, 493-580.

rządzenia oleju namaszczenia. Wszystkie przybory kultu muszą być ściśle określone. Olej namaszczenia zawierał pięć składników: mirrę, cynamon, wonną trzcinę, kasję i oliwę z oliwek.

Mirra w biblijnych czasach była ważnym produktem, tak cennym jak złoto. W Biblii pojawia się 14 razy (z czego 7 razy w Pnp), głównie jako kosztowność i wyborne pachnidło (zob. Pnp – passim; Syr 24,15; Ps 45,9), do pielęgnacji skóry oraz jako składnik świętego oleju namaszczenia. Używana była także, szczególnie w starożytnym Egipcie, podczas namaszczeń i balsamowania zmarłych (por. J 19,39). Podczas, gdy w Starym Testamencie oznacza zasadniczo przyjemny zapach (dla którego jest ceniona), to w Nowym – gorzki smak (Mk 15,23). Hebr. *mōr* wskazuje na roślinę zwaną *balsamowiec mirra*, czyli na niewielkie kolczaste drzewo (do 10 m) lub krzew, pochodzące z Arabii, Etiopii i Somalii. Mirra, jako produkt jest żywicą, uzyskiwaną – podobnie jak kadzidło i balsam – przez nacinanie, ale nie pnia, lecz młodych gałązek. Mirra ma gorzki smak i swoisty aromatyczny zapach, który przy ogrzewaniu staje się silniejszy, zawiera bowiem olejki eteryczne. W postaci płynnej, jak występuje w naszym tekście, była bardzo lubianym kosmetykiem-maścią. Ponieważ przy spalaniu daje miłą woń, używana była również jako kadzidło[725].

Wonny cynamon: biblijne określenie *qinnāmôn* (łac. „cinnamomum") występuje w Biblii dwa razy, oprócz naszego tekstu jeszcze w Prz 7,17. Oznacza roślinę, niewielkie drzewo (ok. 10 m) importowane z Indii, skąd pochodzi (słynny szlak wonności i jedwabny między Indiami a Bliskim Wschodem). Hindusi nadawali mu nazwę *cacyn-nama*, tj. drzewo woniejące; podobnie Egipcjanie. Kora młodych pędów cynamonu jest cenioną i lubianą przyprawą, stosowaną też w lecznictwie. Zawiera olejki eteryczne, dzięki czemu bardzo dobrze nadaje się do sporządzania olejów i maści[726].

Wonna (pachnąca) trzcina to tzw. „palczatka imbirowa" – bylina północnoindyjska lub „palczatka cytrynowa" – trawa o grubych kłączach i czerwonawych źdźbłach od dołu rozgałęzionych. Liście tej rośliny z rodzaju traw dostarczają leczniczego olejku lemongrasowego, zwanego też melisowym. Palczatka cytrynowa rośnie dziko w Azji płd-wsch. Uprawiana jest w wielu krajach tropikalnych i śródziemnomorskich. W lecznictwie znane jest ziele tej rośliny[727].

[725] B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*, jw., 132-134.

[726] Tamże, 136.

[727] Tamże, 142. Inną roślinę zdaje się mieć na myśli S. Łach (*Księga Wyjścia*, jw., 269).

Kasja natomiast rośnie w Chinach i Indiach, lecz znana jest również w Egipcie, gdzie od 1700 lat przed Chr. używano jej do balsamowania zwłok. Należała na Wschodzie do szczególnie cenionych i świętych roślin, wchodziła w skład olejów do namaszczenia. Kasja rośnie jako krzew lub małe drzewo (do 12 m), zasobne w olejki eteryczne (znajdujące się w korze), garbniki i żywicę. Z odpadów kory, liści i młodych gałązek tego cynamonowca wydobywa się olejek wykorzystywany głównie w przemyśle perfumeryjnym i kosmetycznym (też jako przyprawa i roślina lecznicza). Olejek ten był składnikiem kadzideł, olejów i maści. Z tego powodu kasja była w odległej już starożytności przedmiotem handlu prowadzonego głównie przez Arabów. Od bardzo dawna była znana ludom krajów śródziemnomorskich[728].

Największymi procentowo składnikami oleju namaszczenia były mirra i kasja (po 500 syklów), potem oliwa z oliwek (1 hin) i wreszcie cynamon i trzcina (po 250 sykli). Sykl (szekel, od hbr. *šegel* – waga) był starożytną miarą wagi, potem także jednostką monetarną. Liczył 11,4 grama[729]. Dzielił się na pół sykla (Rdz 24,22; Wj 30,13; 38,26), którego nazwą jest *beka* (*beqa'*), czyli dosł. „część", „kawałek". Jedna dwudziesta sykla wyznaczała najmniejszą jednostkę wagi: *gerę* („ziarno"; zob. Wj 30,13; Est 45,12). Stosunek do talenta był taki, że 3000 syklów to jeden talent. Natomiast hin był miarą płynów. Liczył ok. $3^2/_3$ litra. W Starym Testamencie najczęściej używa się na miarę płynów określenia *bat* ($^1/_{10}$ omera; 1 Krl 7,26; Iz 5,10; Łk 16,6; passim). Hin stanowił szóstą część bata (Wj 29,40; 30,24; Ez 4,11; 45,24; passim), natomiast sam dzielił się na 12 *log* (Kpł 14,10.12.15.21.24). Gradacja miar płynów wygląda więc tak: 1 omer = 10 bat = 60 hin = 720 log[730].

Tak przyrządzony olej namaszczenia składał się więc z oliwy oraz z czterech najcenniejszych w starożytności aromatycznych wonności. Olejem tym Mojżesz miał konsekrować Namiot Spotkania oraz Aarona i jego synów. Polecenie namaszczenia Mieszkania, jego sprzętów oraz Aarona i kapłanów znajdujemy w Wj 40[731]:

---

[728] Tamże, 134-135.

[729] Jednak według rabinów dwukrotnie więcej. W Palestynie odnaleziono odważniki z okresu Pierwszej Świątyni wagi jednego, dwóch, czterech i ośmiu szekli; zob. S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, jw., t. 1, 319.

[730] R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, jw., 216.

[731] Rozdział Wj 29, gdzie opisany jest skomplikowany ryt konsekracji kapłanów omówimy poniżej.

> Weźmiesz olej namaszczenia i namaścisz Mieszkanie i wszystko, co w nim [się znajduje]. Poświęcisz je i wszystkie jego sprzęty, i będzie święte. Namaścisz ołtarz całopalenia i wszystkie jego przybory. Poświęcisz ten ołtarz i będzie ołtarzem bardzo świętym. Namaścisz kadź i jej podstawę, i poświęcisz ją. Wtedy przyprowadzisz Aarona i synów jego przed wejście do Namiotu Spotkania i obmyjesz ich wodą. Ubierzesz Aarona w święte szaty. Namaścisz go i poświęcisz, i będzie Mi służył jako kapłan. Każesz się zbliżyć jego synom. Ubierzesz ich w tuniki i namaścisz ich, jak namaściłeś ich ojca, i będą Mi służyli jako kapłani. To namaszczenie ustanowi wieczne kapłaństwo w ich pokoleniach (ww. 9-15).

Namaszczenie Mieszkania ma się odbyć zaraz po jego zbudowaniu. Akt namaszczenia został w sposób naturalny złączony z uroczystością namaszczenia kapłanów – ministrów świętego Namiotu. Nakaz poświęcenia Mieszkania i kapłanów zostanie wypełniony – niemal dosłownie – dopiero w Kpł 8. Wynika to ze wspominanego już w rozdziale pierwszym faktu, iż podział Ksiąg Wyjścia i Kapłańskiej jest sztuczny, a rytuał ofiar (Kpł 1-7) to jednostka wstawiona pomiędzy Wj 35-40 a Kpł 8-9 (wg niektórych: 8-10)[732]. Warto przypomnieć fakt, o którym pisaliśmy w rozdziale pierwszym, że rozdział Kpł 8, opisujący święcenia kapłańskie, jest zbudowany, podobnie jak Wj 40, wokół siedmiokrotnego użycia formuły כַּאֲשֶׁר צִוָּה יהוה אֶת־מֹשֶׁה.

Czynności konsekracji Mieszkania i kapłanów określone są dwoma czasownikami występującymi zamiennie: „namaścisz" i „poświęcisz": מָשַׁחְתָּ i קִדַּשְׁתָּ (*māšāḥtā* i *qiddaštā*), oba występują w 2 os. lp. koniugacji *piel* perf. czasowników: מָשַׁח i קִדַּשׁ. Czasownik מָשַׁח (*māšaḥ*) określa w Starym Testamencie pomazanie, posmarowanie, namaszczenie. Może oznaczać: 1. czynność malowania (domu: Jr 22,14), ale przeważnie 2. namaszczania (wyznaczania) kogoś a) do funkcji urzędowej, świeckiej, do jakiejś posługi (np. Sdz 9,8; 1 Sm 10,1; 1 Krl 19,16; Am 6,6; Iz 61,1) lub b) do służby religijnej (oprócz P np. Rdz 31,13; passim)[733].

Przedmiotem namaszczenia może być człowiek (król: np. Sdz 9,8; Ps 45,8; kapłan: Wj 29,7; Kpł 8,12; Lb 3,3) lub jakiś obiekt kultyczny– – takim właśnie jest Mieszkanie (zob. też Kpł 8,10; Lb 7,1)[734]. Namasz-

[732] Zob. G.A. Klingbeil, *The Syntactic Sctructure of the Ritual of Ordination (Lev 8)*, Bib 77 (1996) 509-519.

[733] F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, jw., 603.

[734] *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 5, ed. D.J.A. Clines, Sheffield: Shef-

czenie obiektu kultu znane jest nie tylko autorowi kapłańskiemu; przy ustanowieniu sanktuarium w Betel występuje namaszczenie kamienia-steli przez Jakuba (Rdz 28,18; 31,13)[735], czytamy też o namaszczeniu miejsca świętego (Dn 9,24). Jednak w opisie poświęcenia Świątyni Salomona nie ma mowy o namaszczeniu. Tu poświęcenie dokonuje się przez złożenie ofiary: *Wtedy Salomon złożył ofiarę biesiadną, w której ofiarował ku czci Pana dwadzieścia dwa tysiące wołów i sto dwadzieścia tysięcy owiec. Tym samym król i wszyscy Izraelici poświęcili dom Panu* (1 Krl 8,63 = 2 Krn 7,5). Podobnie tylko o poświęceniu (bez namaszczenia), w stosunku do Eleazara mającego strzec Arki Pańskiej, jest mowa w 1 Sm 7,1. Sama czynność pomazania oliwą mogła służyć wyrażeniu radości (Iz 61,3; 2 Sm 12,20), szczególnie podczas świąt (Am 6,6), celom kosmetycznym (Est 2,12), leczniczym (jak to uczynił Samarytanin: Łk 10,34; też Iz 1,6), czy wyrażeniu gościnności, czci i szacunku (Ps 23,5; 92,11), w końcu mogła być posługą dla zmarłych (Rdz 50,2.25; J 19,39n). Jednak przeważnie namaszczenie wiązało się z czynnością kultyczną wobec osób i rzeczy, z obrzędem konsekracji. Przedmioty kultu, zwłaszcza ołtarze, były konsekrowane przez namaszczenie i stawały się przez to „święte w stopniu najwyższym". Wśród konsekracji osób szczególne miejsce zajmuje namaszczenie króla, dokonywane przez męża Bożego. Czynność ta jest uważana w Izraelu za dokonaną przez samego Boga (por. 1 Sm 10,1; Ps 23,5), jako wyraz Jego błogosławieństwa i uznania. Tu początkami sięga idea biblijnego Mesjasza, czyli Namaszczonego, Pomazańca. Tytuł *namaszczonego* występuje w źródle kapłańskim 4 razy, w odniesieniu do kapłanów, a zwłaszcza arcykapłana.

Czasownik קָדַשׁ (*qādaš*) w koniugacji *qal* oznacza „oddzielić, poświęcić, konsekrować, objąć zakazem nietykalności"[736]. W P czynność ta oddziela osobę czy przedmiot od rzeczy świeckich i dedykuje ją, poświęca dla Jahwe. W centrum znaczenia słowa קְדֻשָּׁה znajduje się motyw rytualnej czystości, bądź nieczystości, rozumiany nie tylko w sensie fizycznym, tzn. jako pewna higiena, ale również w odniesieniu do Boga,

field Academic Press 1993, 515n.

[735] Szerzej na ten temat zob. D.J. Wynn-Williams, *The State of the Pentateuch. A Comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum* (BZAW 249), Berlin-New York: Walter de Gruyter 1997, 177-179; F. Hesse, מָשַׁח *and* מָשִׁיחַ *in the OT*, jw., 498-501.

[736] F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, jw., 873; F. Zorell, *Lexikon hebraicum*, jw., 711.

który chce, aby jego kapłani byli święci[737]. W przytoczonym fragmencie Wj 40,9-15 czytamy, że namaszczone Mieszkanie będzie święte (*qōdeš*), a jego ołtarz całopalenia będzie bardzo święty (*qōdeš qodāšîm*), o którym to wyróżniającym go określeniu wspominaliśmy wyżej. *qōdeš* pochodzi od powyżej zaznaczonego czasownika *qādaš*. Oznacza oddzielenie, świętość, poświęcenie czegoś dla Boga. Może odnosić się 1. do świętego miejsca: a) w niebie, b) na ziemi, c) do Mieszknia (tylko w P i u Kronikarza), d) do Świątyni i jej obszaru, e) do Jeruzalem i jej wzgórza, f) do Syjonu i g) do ziemi świętej. Może oznaczać także 2. rzeczy poświęcone: a) sprzęty Mieszkania, b) ofiary ze zwierząt, c) inne poświęcone rzeczy i d) olej namaszczenia oraz 3. osoby poświęcone, jak a) kapłani, b) Izraelici. Termin ten może również odnosić się do 4. czasów świętych lub 5. osób i rzeczy rytualnie oczyszczonych[738].

Świętość sama w sobie była przede wszystkim przymiotem Boga, oznaczającym Jego transcendentalne oddzielenie od wszystkich stworzeń. Poza tym była atrybutem osób, miejsc rzeczy i czasów oddzielonych od zwykłych spraw stworzonego świata (Kpł 20,26) i przez to pozostających w bliższym kontakcie z Bogiem. W ten sposób uczestniczyły one w świętości Boga (Kpł 21,6-8). Według źródła kapłańskiego wprowadzić kogoś w czynności kapłańskie, to uczynić go świętym (w sensie rytualnym, a nie moralnym), czyli oddzielić go od czynności świeckich, by mógł być sługą Boga, przede wszystkim w sanktuarium, domu Bożym, ale także wszędzie w świecie, gdzie ogniskowała się obecność Boża, tak jak na Arce świadectwa. Kapłana poświęcano, aby mógł w sposób właściwy zbliżać się do Boga i utrzymać łączność między Bogiem a Jego ludem. Świętość kapłana była zatem podstawą jego roli pośrednika między Bogiem, a zwykłym człowiekiem[739].

Zestawienie obu tych terminów: מָשַׁח i קָדַשׁ zauważamy w Wj 28,41; 30,30; 40,9.10.11.13 oraz Kpł 8,10.12.30 i 16,32. Zauważamy, że jest

[737] A. Clamer, L. Pirot, *L'Exode* (La Saint Bible 1), Paris: Letouzey et Ané 1964, 168.

[738] F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, jw., 871-782; F. Zorell, *Lexikon hebraicum et arameicum Veteris Testamenti*, jw., 713-714; P. Procksch, 'άγιος, w: TDNT, vol. 3, 88-115; Roth J., *Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale dans le Pentateuque*, NRTh 90 (1958) 696-721 (tu: 717).

[739] Duchowy aspekt hebrajskiego *qōdeš* ciekawie ujął D. Barsotti (*Medytacje na temat Księgi Wyjścia*, jw., 224): „Święty to ktoś oddzielony. Również dla nas święty jest jak ktoś obcy. W obecności świętego, zamiast gwarancji naszego zbawienia, przeżywamy wyrok na nas. Obecność Boga w tych ludziach objawia nam nasz grzech, naszą obcość wobec Bożego życia".

ono charakterystyczne dla źródła P^S (P^G używa tylko „namaścisz"). Oba zestawione czasowniki są połączeniem czynności, w efekcie których powstaje nowa rzeczywistość nazywana przez autora kapłańskiego *qōdeš*. Nie są to dwie różne czynności, lecz przez wykonanie pierwszej (namaszczenie) dokonuje się druga (poświęcenie).

Historycznie rzecz biorąc namaszczanie kapłanów wydaje się być sprawą późną w religii Izraela. W księgach historycznych Starego Testamentu nie ma wzmianki o namaszczeniu ani arcykapłana ani kapłanów. Namaszczenie arcykapłana weszło w życie prawdopodobnie po niewoli (Syr 45,15; Dn 9,25n; 2 Mch 1,10; por. Za 4,14) i wiązało się, być może, z niektórymi uprawnieniami namaszczonego króla, które po upadku monarchii przejął arcykapłan. Namaszczenia kapłanów raczej nie spotykamy w religiach sąsiednich, stąd źródeł tego obrzędu należy szukać raczej w praktyce namaszczania królów izraelskich, pełniących poniekąd również rolę arcykapłana. Po niewoli rolę króla-arcykapłana zastąpił arcykapłan-król. W tekstach kapłańskich widoczne są dwie wersje: jedna mówi, że namaszczano tylko arcykapłana (Wj 29,4-9; Kpł 4,3.5.16; 6,13.15 – l.poj.; 8,12; 16,32; Lb 35,25), a druga informuje o namaszczeniu wszystkich kapłanów (Wj 28,41; 30,30; 40,12-15; Kpł 7,35-36; 10,7; Lb 3,3). Wygląda na to, że według jednej wersji źródła P tylko arcykapłan był namaszczany olejem świętym, natomiast kapłańska redakcja Pięcioksięgu rozciąga ten ryt na wszystkich kapłanów. M. Noth sugeruje istnienie starszej tradycji, która to tradycja znałaby namaszczenia tylko samego Aarona[740]. S. Łach zwraca uwagę na fakt, że teksty o namaszczeniu zwykłych kapłanów są albo dodatkami, albo dotyczą sukcesorów-następców Aarona, albo należy rozumieć w znaczeniu przenośnym[741]. Stąd wyciąga wniosek, że zwyczajni kapłani prawdopodobnie nie byli namaszczani[742]. Istnieje też inna opinia: w akcie namaszczenia Aarona i jego synów dokonało się namaszczenie wszystkich potomków, stąd namaszczenie kapłanów, z wyjątkiem arcykapłana, nie było już konieczne.

---

[740] M. Noth, *Das Zweite Buch Mose. **Exodus***, jw., 188 i 228.

[741] S. Łach, *Namaszczenie kapłanów izraelskich*, w: tenże *Księga Wyjścia*, jw., 339-343.

[742] Tak samo np. F. Hesse, מָשַׁח *and* מָשִׁיחַ *in the OT*, jw., 501, n.47 i inni. Inaczej D. Fleming, *The Biblical Tradition of Anointing Priests*, JBL 117 (1998) 401-414. Autor nie zgadza się z przyjętym w egzegezie twierdzeniem, że namaszczenie kapłanów w Izraelu jest późne. Przytacza porównawcze przykłady ze świata starożytnego Wschodu za wcześniejszymi początkami tej praktyki i wskazuje, że Wj 28 i Kpł 8 prezentują dwa osobne ryty dla arcykapłana i pozostałych kapłanów, twierdząc, że istniały one razem od początku.

Jak więc wyglądał ryt wyświęcania kapłanów? Skomplikowany obrzęd kapłańskiej konsekracji opisany jest w rozdziale Wj 29. Bliską paralelą rozdziału Wj 29 jest rozdział Kpł 8, opisujący wykonanie nakazu z Wj 29; 30,26-30 i 40,9-15. Kwestia zależności jednego rozdziału od drugiego jest sporna. J. Milgrom, w kilku swych pozycjach utrzymuje, że Kpł 8 jest rozdziałem późniejszym i zależnym od Wj 29[743]. Odwrotnie ową zależność widzi np. B.A. Lewin, który funkcję formuł *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi* w Kpł 8 traktuje nie, jako odniesienie do wcześniejszego nakazu (tak Milgrom), ale jako wyrażenie podstawowej dla źródła kapłańskiego doktryny, że wszystkie szczegóły kultu są objawione Mojżeszowi przez Jahwe[744]. Generalnie uważa się, że zawarty w Wj 29 opis wprowadzenia w czynności nowych kapłanów i arcykapłanów jest wcześniejszy.

Konsekracja, określona tu charakterystycznym zwrotem „napełnić ręce" (*millē' jādô*) to ceremonia, na którą składało się przywdziewanie szat kapłańskich, ryty oczyszczenia i różne czynności ofiarne, czyli: trzy ofiary (oczyszczenia[745], całopalna i tzw. wyświęcenia – *millu'îm*) i ofiara podniesienia (gest kołysania)[746]. Trwała cały tydzień. W tym czasie nowi kapłani nie mogli opuszczać świętej przestrzeni sanktuarium. Zwrot *millē' jādô* jest bardzo starym terminem technicznym na oznaczenie wprowadzenia w czynności kapłańskie (zob. Wj 32,29; Sdz 17,5.12; 1 Krl 13,33). W źródle kapłańskim występuje przy rycie

---

[743] Zob. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, jw., 545-549.

[744] B.A. Lewin, *The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch*, JAOS 85 (1965) 307-318.

[745] BT nazywa tę ofiarę (*ḥaṭṭā't*): „przebłagalna" (inni też: „za grzech"), jednak J. Milgrom w wielu miejscach dowodzi, że nie jest to ofiara przebłagalna, za grzech („sin-offering"), ale ofiara oczyszczenia („purification-offering"); zob. J. Milgrom, *Sin-offering, or Purification-offering?*, VT 21 (1971) 237-239; tenże, *Two Kinds of ḥaṭṭā't*, VT 26 (1976) 333-337; tenże, *Leviticus 1-16*; passim; tenże, *Israel's Sanctuary. The Priestly "Picture of Dorian Gray"*, RB 83 (1976) 390. W ostatnim z wymienionych artykułów J. Milgrom stawia tezę, że ofiara oczyszczenia tak naprawdę oczyszcza nie człowieka, który ją składa, ale sanktuarium-Mieszkanie (kolejne trzy jego strefy), które zostało zanieczyszczone 1. przez grzech nieuwagi Izraelity lub 2. przez grzech nieuwagi społeczności. lub 3. przez grzech świadomy (Lb 15,22-31). Ten trzeci grzech z oczyszczeniem musi czekać na Dzień Pojednania (Milgrom: „Dzień Oczyszczenia": „Purgation Day"). Współczesną dyskusję nt. rytu Dnia Pojednania zob. A Tronina, *Stan badań nad Księgą Kapłańską*, RT 50 (2003) 21-24.

[746] J. Milgrom (*The Alleged "Wave-offering" in Israel and in the Ancient Near East*, IEJ 22 (1972) 33-39) dowodzi, że czynność ta (hbr. *t'nūfā*) jest raczej „ofiarą wyniesienia, podniesienia" („elevation-offering) niż ofiarą kołysania („wave-offering"). Zob. Wj 29,24-28; 35,22; 38,24.29; Kpł 7,30; 9,21; 10,14n; Lb 6,20; 18,18; 2 Krl 5,11.

konsekracji Aarona i jego synów (Wj 28,41; 29,1.9.24.33-35; Kpł 8,3; 16,32; 21,10; Lb 3,3), a u Ezechiela służy na określenie konsekracji ołtarza (Ez 43,26). Młody adept kapłaństwa otrzymywał na ręce żertwę ofiarną, jednak zwrot ten nie wydaje się określać rytualnego gestu stosowanego przy święceniach kapłańskich. Akkadyjskim odpowiednikiem tego wyrażenia jest *mullū gātā* („napełnić rękę"), które często przybiera sens: „włożyć w rękę, powierzyć odpowiedzialność, obdarzyć urzędem". W archiwach z Mari (górna Mezopotamia) z II tysiąclecia przed Chr. (z epoki Hammurabiego) wyrażenia tego używa się na określenie części łupu. W wypadku kapłana określałoby to jego prawo do części ofiar składanych w sanktuarium[747].

Wróćmy do omawianego fragmentu Wj 40,9-15. Wj 40,12 (por. Kpł 8,6) mówi o obmyciu osób konsekrowanych wodą, o którym to rycie wspominaliśmy przy okazji omawiania kadzi. Także ryt konsekracji wymagał tego rytualnego oczyszczenia[748]. Wyjaśniany fragment mówi także, że Aaron ma być ubrany w „święte szaty", a jego synowie w „tuniki". Skoro powiedzieliśmy, że namaszczenie jest historycznie sprawą późniejszą i w stosunku do kapłanów wątpliwą, to pierwotny ryt wprowadzenia w czynności kapłańskie składałby się (oprócz przepisanych ofiar) właśnie z dwóch powyższych czynności: obmycia wodą (oczyszczenia) i przywdziania szat kapłańskich, co potwierdzają teksty Wj 29,4-9, Lb 20,26-28 i Za 3,1-9. Przekazanie tych szat osobom wyznaczonym stanowiło chyba najistotniejszy element przeniesienia władzy kapłańskiej (też Wj 29,29n; Kpł 16,32).

Na koniec Mojżesz otrzymuje dla Aarona i jego synów obietnicę wiecznego kapłaństwa: *To namaszczenie ustanowi wieczne kapłaństwo w ich pokoleniach* (Wj 40,15b). Ten sam wydźwięk mają słowa nakazujące noszenie szat kapłańskich w czasie służby: *To jest rozporządzenie na wieki dla niego* [Aarona] *i dla potomków jego po nim* (Wj 28,43). Synowie Aarona, Nadab i Abihu, umarli bezpotomnie na pustyni (gdyż ofiarowali przed Jahwe *inny ogień, niż był im nakazany*, zob. Kpł 10[749]).

---

[747] Zob. T. Brzegowy, *Nielewickie kapłaństwo Królestwa Izraela*, RBL 30 (1977) 232; J. Homerski, *Kapłaństwo w Starym Testamencie*, jw., 23, n. 11.

[748] Więcej zob. np. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, jw., 545-549; G.A. Klingbeil, *Ritual of Ordination*, jw., 509-519; Faley R.J., *Księga Kapłańska*, w: KKB, 108-110.

[749] S.A. Geller sugeruje, że epizod o śmierci dwóch synów Aarona to nie incydent, ale konieczny element w opisie dedykacji świątyni (Mieszkania). Gdy po wyświęceniu kapłanów Mieszkania ma miejsce akceptująca teofania chwały Jahwe – ogień wychodzi i trawi ofiarę (zob. Kpł 9,23n; jak w epizodzie na górze Karmel) – następuje opis owego epizodu (Kpł 10), który służy pokazaniu dwojakiego charakteru obecności Bo-

Kapłaństwo przetrwało w linii dwóch ich braci: Eleazara i Itamara. Tę samą obietnicę otrzymuje Pinchas, syn Eleazara i wnuk Aarona w związku z wydarzeniami w Szittim (zob. Lb 25,1-13)[750]. Po wiekach refleksja Mędrca doceni czyn Pinchasa i powtórzy obietnicę wiecznego kapłaństwa: *Pinchas, syn Eleazara… gdy lud się zbuntował, stanął twardo dzięki szlachetnej odwadze swej duszy, <i> uzyskał przebaczenie dla Izraela. Dlatego [Pan] zawarł z nim przymierze pokoju i uczynił go przełożonym Mieszkania oraz swego ludu, zapewniając jemu i jego potomstwu godność kapłańską na zawsze* (Syr 45,23n). Obietnica ta przechodzi na urząd kapłański Nowego Testamentu (zob. Hbr), gdyż kapłaństwo starotestamentalne przestało istnieć w 70 r. po Chr. W tym roku, 17 dnia miesiąca Panemos (5 sierpnia) z powodu braku kapłanów ustała codzienna nieustanna ofiara (*tāmîd*) [751].

Kapłańska inicjacja, jak ją przedstawia źródło kapłańskie, nie tylko udziela konsekrowanemu mandatu do sprawowania rytów, ale nadaje mu jakiś nowy sposób bycia, status permanentnego oddzielenia, poświęcenia dla Pana. Odtąd kapłan jest łącznikiem, mostem pomiędzy sferą *sacrum* a *profanum*. Jest oczywiste, że takie poświęcenie musiało go czynić wrażliwym na wszelki grzech osobisty, jak również na grzechy innych ludzi[752].

3. Kapłani i lewici jako służba sanktuarium

Wnętrze Namiotu Spotkania na pustyni wraz z Arką i całym kultycznym wyposażeniem były dla zwykłego Izraelity całkowitym tabu. Byli jednak tacy, którzy mogli zbliżyć się do Jahwe, przekraczając kolejne strefy świętości – kapłani. Opowiadanie o Mieszkaniu na pustyni ukazuje już istniejącą hierarchię kapłańską. Na czele kapłaństwa stoi arcykapłan w osobie Aarona (Lb 17,16-26)[753]. Nieco niższy od Mojżesza

żej w Mieszkaniu: fascynującej i łaskawej oraz potężnej i groźnej. Zob. S.A. Geller, *A Literary Theology of the Priestly Work of the Pentateuch*, Prooftexts 12 (1992) 109.

[750] Obietnica ta jakoś współbrzmi (być może jest wzorowana na) z obietnicą wiecznego królestwa daną Dawidowi (2 Sm 7 = 1 Krn 17); zob. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, jw., 44-48.

[751] J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, jw., VI,2,1.

[752] T. Brzegowy, *Duchowość kapłanów i lewitów w tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu*, ACr 34 (2002) 131-145.

[753] W źródle kapłańskim *kapłan* w l. poj. odnosi się do arcykapłana (Wj 40,13; Kpł 6,13.15).

(Lb 12,4-8), piastuje jednak władzę pochodzącą od Boga. Jest całkowicie wyłączony od wszystkich zajęć świeckich, gdyż jest „poświęcony dla Jahwe". Tradycja kapłańska temu rzecznikowi i towarzyszowi Mojżesza (JE) nada rangę pośrednika między Bogiem a wspólnotą Izraela. O jego szczególnej roli świadczy przewodniczenie w kulcie, możliwość potrójnego wejścia raz w roku do Miejsca *Najświętszego* (Kpł 16,13.17), wyjątkowy strój (o którym powiemy niżej), „laska Aarona" (Lb 17,16-26) oraz wyznaczanie pewnej epoki przez swe rządy (por. Lb 35,25; Joz 20,6)[754].

O stopień niżsi od Aarona są jego synowie – kapłani: Nadab, Abihu, Eleazar i Itamar (Wj 28,1)[755]. Według źródła kapłańskiego wyświęceni kapłani (ród Aarona) są wydzieleni z reszty pokolenia Lewiego – lewitów, którzy nie mogą być kapłanami. Kapłaństwo więc –zgodnie z ideą zawartą w P, jak i w całym Starym Testamencie – nie jest powołaniem, osobistym wezwaniem, charyzmatem (jak bycie prorokiem), ale jest funkcją przynależną *de jure* danemu rodowi. Stąd też nie ma mowy w Starym Testamencie o przygotowaniu do kapłaństwa, gdyż syn tej funkcji dziedzicznej uczył się zapewne od swego ojca. Hebrajskie *kōhēn* (kapłan), które zachodzi w Biblii 740 razy, jest poświadczone w wielu językach bliskowschodnich (egipskim, językach mezopotamskich i zachodniosemickich), jednak jego etymologia jest niepewna[756]. Wymienia się wiele etymologicznych koneksji[757], najczęściej pojawia się rdzeń *kwn* w znaczeniu „być mocnym", „ustalonym", „trwałym". Tytuł *kōhēn*, nie mający w Biblii odpowiednika żeńskiego, określa przede wszystkim sługi kultu Jahwe, ale również kapłanów bogów obcych. Rola kapłanów Mieszkania według P to przede wszystkim piecza

---

[754] Szerzej zob. T. Brzegowy, *Kapłani i lewici w tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu*, CT 72 (2002) 11-13; G.von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, jw., 195-199.

[755] Fragment Wj 40,12-15 jest niejednoznaczny, jeśli chodzi o rozróżnienie: arcykapłan-kapłan. Autor nazywa Aarona „kapłanem" i jego synów „kapłanami". To nasuwa wniosek (potwierdzony przez Wj 29,29), że czterech synów Aarona są, tak jak on, arcykapłanami. Jednak wszyscy nie mogą być arcykapłanami, gdyż według P^S ród Aarona jest wyznaczonym rodem kapłańskim, spośród którego tylko jeden członek jest arcykapłanem. Biorąc to pod uwagę wydaje się raczej, że autor Wj 40 (jak i Wj 29,29) przez wyrażenie „synów" rozumie następców Aarona na jego arcykapłańskim urzędzie, nie zaś wszystkich członków rodu.

[756] W. Dommershausen i in., כֹּהֵן, w: TWAT, Bd. 4, kol. 62-79 (tu: 64-69).

[757] Zob. np. T. Brzegowy, *Kapłani i lewici*, jw., 13n; P.J. Leithart, *Attendants of Yahweh's House: Priesthood in the Old Testament*, JSOT 85 (1999) 14n. Leithart poszukuje znaczenia terminu כהן poprzez analizę dwóch najczęstszych czynności przypisywanych kapłanom: עמד (stać) i שרת (służyć); tamże, 15-20.

nad sanktuarium i jego świętymi sprzętami, służba ołtarza i piecza nad poprawnie sprawowanym kultem, ekspiacja za naród, nauczanie Prawa oraz błogosławieństwo ludu[758]. De Vaux podsumuje te wszystkie funkcje: rolą kapłana jest pośredniczenie[759].

Niżej od kapłanów stoją lewici, którzy przechodzą analogiczny ryt wyświęcenia (zob. Lb 8), jednak ich służba (*'ăbōdāh*) według P ogranicza się do cięższych prac wokół Mieszkania (J. Milgrom). O ich wyłączeniu spośród „zwykłego" ludu mówi Lb 8,14: *Wyłącz lewitów spośród Izraelitów, gdyż oni do mnie należą* (też Lb 8,5). Widomym znakiem wybraństwa lewitów jest także ich wyróżnione miejsce w obozie na pustyni: kapłani obozują po uprzywilejowanej wschodniej stronie Mieszkania (chroniąc wejście), lewici otaczają święty Namiot z trzech pozostałych stron (Lb 3), a dopiero dalej obozują inne pokolenia. Liczba spisanych lewitów służących przy Namiocie Spotkania wynosiła 8580 (Lb 4,48)[760]. *Lēwî*, od którego pochodzi słowo *lewici*, to imię własne. Jego pełne brzmienie miało prawdopodobnie charakter teoforyczny: *lēwî-'ēl*, jednak jego etymologia także jest wieloznaczna. Mówi się o istnieniu świeckiego pokolenia Lewiego w czasach przedmojżeszowych, które zasymilowało się lub zaginęło podobnie, jak pokolenie Symeona. Tradycja kapłańska wiąże Lewitów z Mojżeszem (por. Wj 32,25-29; Pwt 33,8n), który wywodził się z tego samego pokolenia. Lewici pełnili funkcje związane z kultem Jahwe, włącznie z ofiarniczymi, w różnych sanktuariach narodu wybranego. Pochodzenie lewickie było jedyną gwarancją umożliwiającą pełnienie funkcji kultycznych w Izraelu zwłaszcza w dziele deuteronomistycznym, u Kronikarza i w P (najpóźniej od pierwszej połowy VIII w.), stąd Biblia kilkakrotnie podaje genealogie Lewiego (Rdz 46,11; Wj 6,16-25; Lb 26,57-62; 1 Krn 5,27-6,38)[761].

Cała zatem hierarchia funkcji kultycznych w piśmie kapłańskim układałaby się tak: (Mojżesz) – Aaron – kapłani – lewici – Izraelici. Mojżesz ujęty jest w nawiasie, gdyż jego rola według źródła jest wy-

[758] Szerzej T. Brzegowy, *Kapłani i lewici*, jw., 15-24; P.J. Leithart, *Attendants*, jw., 7-12.

[759] R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, jw., 372.

[760] Można tu dostrzec upodobanie P do powiększania niektórych danych liczbowych, które jest tak charakterystyczne dla ludzi Wschodu. Podobnie w przepychu Mieszkania można widzieć analogiczną skłonność do upiększeń i ubarwiania. Semita lubuje się w pewnych, czasem drastycznych, przesadach (zob. np. przypowieść o dłużniku winnym 10 000 talentów!).

[761] Więcej zob. D. Kellermann, לֵוִי, w: TWAT, Bd. 4, kol. 499-510; T. Brzegowy, *Nielewickie kapłaństwo Królestwa Izraela*, jw., 227-237.

jątkowa[762], a na czoło kapłaństwa wysuwa się Aaron. Wszystko, co Bóg zdziałał w historii przez Mojżesza, będzie kontynuowane w kulcie sprawowanym przez Aarona. Ciekawe, ze ten socjo-religijny klasowy podział Izraelitów dokonuje się właśnie w oparciu o stosunek do sanktuarium. P.J. Leithart powie, że budowa Mieszkania to stworzenie nowego religijnego i politycznego świata. Poprzez erekcje Mieszkania Mojżesz postawił fundamentalne granice w religijno-społecznym świecie ludzkim[763]. Odtąd Izrael dzielił się na tych, którzy mieli dostęp do sanktuarium i tych, którzy ten dostęp mieli bardzo ograniczony. Na zewnątrz pozostają narody obce, które tego dostępu nie mają w ogóle (Lb 3,38)[764].

Bardzo niewiele wiemy o hierarchicznych stopniach kapłaństwa przedwygnaniowego. Księgi Królów (2 Krl 12,11; 22,4.8; 23,4) 4 razy mówią o najwyższym kapłanie (*kohēn haggādôl*, „wielki kapłan"), ale wydaje się, że te wzmianki są zasługą późniejszego opracowania redakcyjnego. Arcykapłan jest tu urzędem podległym królowi (1 Krl 4,2; passim). Wtedy też pojawia się tytuł jego zastępcy: *kohēn (ha)mišneh* „drugi kapłan" (2 Krl 23,4; 25,18; Jr 52,24; Ezd 7,5; passim) Kolejnym w godności jest przywódca straży świątynnej, odpowiedzialny za porządek w sanktuarium. Potem są stróże bram, starsi kapłani i pomniejsze

[762] Zob. S. Łach, *Mojżesz, jego wielkość*, RBL 19 (1966) 216-225; M. Filipiak, *Mojżesz pośrednik przymierza*, Homo Dei 37 (1968) 49-55; H. Cazelles, *Moïse*, DBSup, 1308-1337; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków: Znak 1983, 208-221; B. Renaud, *La figur prophétique Moïse en Exode 3,1-4,17*, RB 93 (1986) 510-534; W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa: ATK 1992, 25-44; J. Warzecha, *Funkcja formuły wysłania w Wj 3,1-4,17. Przyczynek do odpowiedzi na pytanie – kim jest Mojżesz?*, CT 63 (1993) 85-88; J.S. Synowiec, *Mojżesz i jego religia*, Kraków: Bratni Zew 1996; M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa: Cyklady 1998; P. Beauchamp, *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, tłum. K. Łukowicz, Kraków: WAM 2001, 57-86; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 141-150; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce: Verbum 2002, 250-256; J. Schreiner, *Moses, der „Mann Gottes"*, Bibel und Leben 8 (1967) 94-110; G.S. Ogden, *Moses and Cyrus (P: Ex 6-8 and Is 44-45)*, VT 28 (1978) 195-203.

[763] P.J. Leithart, *Making and Mis-Making: Poiesis in Exodus 25-40*, International Journal of Systematic Theology 2 (2000) 312.

[764] Hierarchia ministrów Mieszkania jest podkreślona w źródle kapłańskim także w kilku mniej dostrzegalnych miejscach. W rycie konsekracji, o którym mówiliśmy wyżej (Wj 40,9-15), czasowniki „poświęcisz" i „namaścisz" są użyte w stosunku do Aarona, a nie występują w stosunku do jego synów (tu tylko „namaścisz"). Aaronowy strój określony zostaje jako „święte szaty", a kapłański, jako „tuniki". Podobnie Kpł 8,12n mówi o poświęceniu tylko Aarona. Jego synowie są, zgodnie z tym *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*, obmyci wodą i ubrani w szaty kapłańskie.

funkcje[765]. Zróżnicowanie funkcji liturgicznych na *kapłańskie* oraz te dokonywane przez pozostałych członków rodu Lewiego (*lewickie*) jest prawdopodobnie kwestią późniejszą. Z początku nie czyniono różnicy między kapłanami a lewitami (Pwt 33,8-11)[766]. Jeszcze w dziele deuteronomistycznym wszyscy lewici byli kapłanami *de jure*, choć z racji jedyności sanktuarium, nie mogli być nimi *de facto*[767]. Wyraźne już rozróżnienie między kapłanem a lewitą pojawia się dopiero w tzw. Torze Ezechiela (Ez 44,10-13)[768]. Po niewoli, gdy scentralizowany kult miał miejsce tylko w Jerozolimie, obowiązki kapłańskie i lewickie zostały ściśle określone i rozgraniczone. Czynności związane z ołtarzem i sanktuarium spełniali wyłącznie kapłani (Lb 18,1.5.7; 1 Krn 24), niższe zaś posługi wykonywali lewici (Lb 18,2-4; 1 Krn 23 i 25)[769].

Równie wiele miejsca, co sprzętom Mieszkania i obrzędowi konsekracji, poświęca autor kapłański szatom kapłanów – ministrów kultu. Szczegółowy opis szat kultycznych znajdujemy w Wj 28 (nakaz) i 39 (wypełnienie). Strój ten był dziełem biegłych tkaczy, wykonanym z trójkolorowego (karmazyn, fioletowa i czerwona purpura) bisioru (czyli lnu) i złotych nici, czyli materiału analogicznego do wewnętrznego nakrycia Mieszkania.

Szaty kapłańskie to: krótkie spodnie lniane do kolan, szata – tunika lniana z rękawami od szyi po kostki oraz pas i mitra-turban na głowę (Wj 28,40-42; 29,8n; Kpł 8,13). Arcykapłan ubierał szaty kapłańskie, a ponadto suknię arcykapłańską (*mᵉ'îl*) ozdobioną u dołu jabłkami granatu i wydającymi dźwięk dzwoneczkami (Wj 28,31-35)[770], efod (*'ēfōd*,

---

[765] Zob. T. Brzegowy, *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym*, CT 67 (1997) 43-45.

[766] Zob. J. Homerski, *Kapłaństwo w Starym Testamencie*, RT 41 (1994) 19-20.

[767] Z tą tezą nie zgadza się R. Abba. Egzegeta twierdzi, że nie można utrzymać powszechnej opinii, iż w Dtr terminy *kapłan* i *lewita* są po prostu synonimiczne. Jego zdaniem Deuteronomista jakoś rezerwuje termin *lewita* dla podrzędnego porządku oficjalnego kultu, nie całkiem jednak różnego od tego opisanego w źródle kapłańskim. To by podważało jeden z argumentów za późną datacją źródła kapłańskiego, które rozdziela obie funkcje; zob. R. Abba, *Priest and Levites in Deuteronomy*, VT 27 (1977) 257-267.

[768] Zob. T. Brzegowy, *Obraz kultu Bożego*, jw., 42n; R. Abba, *Priest and Levites in Ezekiel*, VT 28 (1978) 1-9.

[769] Zob. A.H.J. Gunneweg, *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals* (FRLANT 89), Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1965 (recenzja książki: R.E. Clements, VT 17 (1967) 128-130).

[770] Zob. szerzej M. Görg, *Zum sogenannte priesterlichen Obergewand*, BZ 20 (1976) 242-246.

tj. naramiennik [LXX: ’έπωμις = naramiennik])[771] ozdobiony przepaską i dwoma kamieniami onyksowymi z wyrytymi na nich dwunastoma imionami synów Izraela (Wj 28,6-14), pektorał (*ḥōšen*) z urim i tummim[772], i dwunastoma osadzonymi kamieniami[773] (Wj 28,15-30) oraz tiarę (*miṣnefet*)[774] z przypiętym do niej z przodu złotym diademem (*ṣiṣ*) z napisem: *qōdeš la-JHWH*, czyli „poświęcony dla Jahwe” (Wj 28,36-37; 29,5-7). Lewici żadnego specjalnego ubioru nie nosili[775].

Godny odnotowania jest królewski charakter szat Aarona, np. tiara (*miṣnepet*), zob. Ez 21,31 i *ṣᵉnîp* w Iz 62,3) oraz diadem (*nēzer*, zob. 2 Sm 1,10; 2 Krl 11,12) to symbole królewskiej władzy danej arcykapłanowi po upadku monarchii[776]. O szczególnej roli arcykapłana jako pośrednika między Bogiem a Jego ludem świadczą dwa emblematy stroju: jako osoba całkowicie oddana Jahwe, Aaron będzie nosił na tiarze złotą blaszkę z wykutym napisem „poświęcony dla Jahwe”, natomiast na pektorale i na naramiennikach efodu będzie miał szlachetne kamienie z wyrytymi dwunastoma imionami pokoleń Izraela, przez co bierze na siebie ciężar całego ludu i myśli o nim zawsze, gdy staje przed Bogiem w Jego Mieszkaniu[777]. W arcykapłanie stykają się więc dwa światy: grzeszny lud i święty Bóg, co dobrze wyraża łacińskie określenie

---

[771] Nawet komentarze żydowskie podają, że nie słyszano i nie znaleziono żadnego wytłumaczenia tego, jak wyglądał efod, zob. חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, jw., 318-322: tu przypuszczalny opis efodu. W ogóle szatom kapłańskim poświęcają one szczególnie wiele miejsca (zob. ss. 316-334 i 521-527).

[772] *’ûrîm* i *tummîm* – „światło i prawo” (etymologia niepewna), losy, narzędzia wyroków Bożych.

[773] Każdy z dwunastu kamieni ma swoją nazwę, jednak znaczenie tych nazw jest niepewne. LXX podaje tę listę kamieni w nieco innym porządku. Autor Apokalipsy kopiuje tę listę, wyliczając kamienie, jakie zdobią mury niebieskiego Jeruzalem (Ap 21,19-20). Kamienie na pektorale również miały otrzymać imiona synów Izraela. Tak więc Aaron nosił imiona pokoleń narodu wybranego nie tylko na ramionach, ale i na sercu.

[774] Nakrycie głowy arcykapłana (*miṣnefet*, LXX: μίτρα, Vg: *tiara*) należy odróżnić od nakrycia głowy kapłanów (*migbāᵉāh*, LXX: κίδαρις, Vg: *mitra*).

[775] E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, jw., 106.

[776] Zob. M. Görg, *Der Brustschmuck des Hohenpriesters*, BN 15 (1981) 32-34. Jedną wielką mową nt. arcykapłaństwa Chrystusa jest List do Hebrajczyków. Jego autor przyczynił się do pogłębienia starotestamentowego pojęcia kapłaństwa i ofiary oraz potrafił zastosować je w pełni do Jezusa Chrystusa. Nazwał Chrystusa Arcykapłanem Nowego Przymierza. H. Witczyk pokazuje, że kapłaństwo Jezusa jest centralną ideą w strukturze literackiej Hbr; zob. H. Witczyk, *Arcykapłan Nowego Przymierza – ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus*, RT 50 (2003) 97-115.

[777] A. Fanuli, *Doświadczenie Synaju*, jw., 132.

kapłana *pontifex* (dosł. „budowniczy mostu")[778]. Duchowość kapłaństwa Starego Przymierza można streścić krótko: Pan jest wszystkim: *Pan rzekł do Aarona: Nie będziesz miał dziedzictwa w ich kraju, nie otrzymasz również pośród nich żadnego przydziału ziemi; Ja jestem działem twoim i dziedzictwem Twoim pośród Izraelitów* (Lb 18,20)[779].

Warto odnotować na końcu trafne spostrzeżenie Y. Kaufmanna, że kapłański kult w Mieszkaniu jest wykonywany w zupełnym milczeniu. Jest to sytuacja nie spotykana w Biblii, a tym bardziej w Egipcie, Babilonii i innych miejscach starożytnego świata, gdzie słowo, śpiew, modlitwa są integralną częścią kultu[780]. Według P rytuały kapłanów i arcykapłana w Namiocie są wykonywane w całkowitej ciszy, bez jednego słowa, aklamacji, czy modlitwy. Kaufmann określa Mieszkanie trafną, charakterystyczną nazwą: Sanktuarium Milczenia.

[778] T. Brzegowy, *Kapłani i lewici*, jw., 12.

[779] T. Brzegowy, *Duchowość kapłanów i lewitów w tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu*, ACr 34 (2002) 141; L. Vianès, *L'épaule comme part des lévites*, RB 104 (1997) 512-521.

[780] I. Knohl, *Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Cult*, JBL 115 (1996) 17. Zob. też wcześniej tegoż, *The Sanctuary of Silence*, jw., 148n.

Rozdział IV

Obecność Boża

Obecność Boża jest głównym zainteresowaniem ksiąg Starego Testamentu; S.L. Terrien powie, że obecność Boga stoi w samym centrum biblijnej wiary[781]. מִשְׁכַּן יהוה, Mieszkanie Jahwe, zbudowane i konsekrowane według wytycznych z Wj 25-40, jest szczególnym miejscem obecności Bożej. To właśnie ta obecność jest dominantą teologiczną całego bloku przekazów o Mieszkaniu na pustyni. Izraelici, po wyjściu z Egiptu w kierunku nieznanej im ziemi, mieszkali w drodze w namiotach. Namiot, jedyny w swoim rodzaju, zbudowali także dla Boga, dla Jahwe. Było to Mieszkanie ich Boga, Namiot Spotkania, אֹהֶל מִשְׁכַּן מוֹעֵד. Odkąd słup obłoku spoczął nad Namiotem, wiedzieli, że Bóg był z nimi. Z niedowierzaniem i z trwogą, ale i z wielką fascynacją spoglądali co chwilę ukradkiem ze swych namiotów na ów znak obecności Bożej. Czy ciągle jest? Czy ich nie opuścił? A może się poruszył, zajaśniał? Tajemniczy i majestatyczny obłok towarzyszył drodze Izraelitów do ziemi obiecanej *w czasie całej ich wędrówki*.

W rozdziale tym podejmiemy temat zasadniczy dla opowiadania o Mieszkaniu, mianowicie temat obecności Bożej w tej pierwszej świątyni Izraela. Przeanalizujemy rolę Arki świadectwa w źródle kapłańskim (punkt 1.), zastanowimy się nad formą i cechami obecności Bożej w Mieszkaniu (punkt 2.) oraz podejmiemy refleksję nad znaczeniem zamieszkania Boga w sanktuarium pustyni (punkt 3.).

[781] S.L. Terrien, *The Elusive Presence. The Heart od Biblical Theology*, San Francisco 1978, xxvii, za: J. Brinkman, *The Perception of Space*, jw., 28.

1. Arka i obecność Boża

Dla tradycji starotestamentowych Arka Przymierza jest zgodnie najważniejszym izraelskim przedmiotem kultycznym. Jednak co do religijnego znaczenia i pełnionej funkcji występują tu pewne różnice. Arka Jahwe widziana jest raz jako palladium wojenne czy symbol Bożego przewodnictwa i Bożej mocy, innym razem jako skrzynia przechowywania Tablic Dekalogu czy przedmiot kultu, a jeszcze kiedy indziej jako tron lub podnóżek tronu Jahwe i miejsce Jego obecności. Spróbujemy określić, jaką rolę „przydziela" Arce autor kapłański, który już z pewnej perspektywy i z posiadanym bogactwem biblijnych tradycji o Arce tworzy swe opowiadanie.

W piśmie kapłańskim Arka otrzymuje zawsze jedną, niespotykaną gdzie indziej w Biblii przydawkę: *świadectwa*, co wynika, jak powiedzieliśmy wyżej, z jej zawartości: Arka przechowuje *'ēdût* – świadectwo Bożego prawa w formie kamiennych Tablic. Odkrywamy więc pierwszą religijną funkcję Arki – jest to skrzynia, pojemnik przechowywania Bożego świadectwa. Tę samą funkcję przypisuje Arce Deuteronomium (zob. Pwt 10,8; 31,25 itp.; por. Lb 10,33 (J)[782]). 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). Choć fakt, że Izraelici nie wzięli Arki do bitwy przeciw Filistynom, aż nie zostali dotkliwie pobici oraz że nie brali Arki do każdej bitwy wyklucza wyłącznie wojenną funkcję nawet w starych źródłach. To militarne znaczenie Arki zanika całkowicie w P, tu przyjmuje ona funkcję stricte religijną. Ta funkcja podstawowa – czyli skrzyni, pojemnika przechowywania świadectwa jest dla autora kapłańskiego tak ważna, że przydawkę tę otrzymuje oprócz Arki także cały Namiot święty (*Mieszkanie świadectwa* w Lb 10,11). Ale czy jest to funkcja najważniejsza? Wydaje się, że nie.

Arka jawi się w teologii kapłańskiej jako szczególne miejsce ogniskujące cały kapłański kult, gdyż jest miejscem skupiającym Bożą obecność. Nierozłączny kompleks Arki, przebłagalni i cherubów jest

[782] Zapewne Deuteronomium nie jest pierwszym źródłem, które mówi, że w Arce znajdowało się coś (a konkretnie Tablice Dekalogu), lecz podąża za starszymi, nieznanymi nam przekazami, bo przecież Arka jest „skrzynią". Twierdzenia egzegetów, że pierwotnie znajdowały się w Arce: boskie wyobrażenie, skarby czy dokumenty przymierza, meteoryt, czy święte kamienie z Synaju pozostają jednak czysto hipotetyczne (szerzej zob. H.J. Zobel, אָרוֹן, TWAT, kol. 398n).

miejscem manifestacji Bożej obecności[783]. I z tego względu to przed Arką ma być palone kadzidło na ołtarzu kadzenia, przed nią wystawiany chleb pokładny i w jej obecności mają być składane ofiary na ołtarzy całopalnym – ale nie ze względu na nią samą, ale na miejsce ponad nią:

> Tam będę się spotykał z tobą i sponad przebłagalni i z pośrodka cherubów, które są ponad Arką Świadectwa, będę z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom (Wj 25,21-22).
>
> Postawisz go [ołtarz kadzenia] przed zasłoną, która wisi przed Arką Świadectwa, przed przebłagalnią, która jest nad Świadectwem, gdzie będę spotykał się z tobą (Wj 30,6).
>
> Pan powiedział do Mojżesza: Powiedz Aaronowi, swojemu bratu, żeby nie w każdym czasie wchodził do Miejsca Najświętszego poza zasłonę, przed przebłagalnię, która jest na Arce, aby nie umarł, kiedy będę się ukazywać w obłoku nad przebłagalnią (Kpł 16,2).
>
> Gdy Mojżesz wchodził do Namiotu Spotkania, by rozmawiać z Nim, słyszał mówiący do niego głos znad przebłagalni, która była nad Arką Świadectwa, pomiędzy dwoma cherubami. Tak mówił do niego (Lb 7,89).

Cztery przytoczone wyżej teksty wskazują na znaczenie nierozłącznego w P kompleksu Arki, przebłagalni i cherubów: jest to miejsce ukazywania się, rezydowania Jahwe. Arka według źródła kapłańskiego jest miejscem Bożego przebywania[784]; jak powie von Rad, „Die Lade... ist die Bürgschaft für Jahwes Gegenwart" – jest gwarancją Bożej obecności[785] i dlatego cały kult Izraela zwraca się w tę stronę (J. Milgrom). Potwierdzeniem tej koncepcji Arki są kolejne teksty kapłańskie, np.: *Pan wezwał Mojżesza i tak powiedział do niego z Namiotu Spotkania* (Kpł 1,1; zob. też Kpł 10,1-4 i 16,1n; 16,13)[786]. Wszystkie kolejne, niezliczone formuły *Tak powiedział Jahwe do Mojżesza* w Księgach Kapłańskiej i Liczb, zakładają tą obecność Jahwe na Arce, a Mojżesza przed Arką.

---

[783] Arka w P: zob. A. Mozgol, *Teologia Arki Przymierza Ps 132, Jr 3,14-18 oraz 2 Mch 2,1-8*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 33 (2000) 136.

[784] J.J. Jackson, *The Ark and Its Making*, Horisons in Biblical Theology 17 (1995) 117-122.

[785] G. Von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart-Berlin 1934, 182.

[786] Więcej nt. tych tekstów, a raczej rabinicznego ich rozumienia zob. A. Yadin, *„Shnei Ketuvim" and Rabbinic Interpretation*, Journal of the Study of Judaism 33 (2002) 386-399.

Na Arce, a raczej ponad pokrywą Arki zasiada Jahwe. Arka jest tronem[787] albo podnóżkiem tronu Niewidzialnego Boga. Tu, *pomiędzy dwoma cherubami*, ukazuje się Bóg w majestacie swej chwały (*kābôd*). Tu, *z pośrodka cherubów*, wydaje Mojżeszowi i Izraelowi rozkazy[788]. M. Haran w swym artykule wyjaśnia, że właściwą siedzibę Boga tworzyły nie sama Arka, ale rozpostarte skrzydła cherubów ponad nią. *k^{e}bôd JHWH* obejmuje w P (podobnie jak u Ezechiela i w psalmach) Arkę i cheruby podtrzymujące Boży tron[789]. Temat Arki jako tronu/podnóżka tronu Jahwe jest szeroko omówiony w literaturze biblijnej[790]. Obraz Arki jako tronu Jahwe ukazany jest w Księdze Jeremiasza:

> A gdy się rozmnożycie i wydacie liczne potomstwo na ziemi w tamtych dniach – wyrocznia Pana – nikt nie będzie już mówił: Arka Przymierza Pańskiego! Nikt już nie będzie o niej myślał ani jej wspominał, odczuwał jej braku, ani też nie uczyni nowej. W tamtych czasach Jerozolima będzie się nazywała tronem Pana (Jr 3,16-17).

Fragment opisuje powrót ludu do Jahwe, który będzie miał kilka etapów. Jednym z nich będzie: Jerozolima przejmie funkcję Arki Przymierza i sama stanie się tronem Bożym (i stolicą wszystkich narodów). Wyrażenie *'ărôn b^{e}rît* występuje tylko raz u Jr, a Jerozolima jako tron (*kissē'*) Jahwe jeszcze w Jr 14,21 i 17,12[791]. P. Włodyga ustala, że „wyrażenie *'ărôn b^{e}rît JHWH* i *kissē' JHWH* z tego poematu można pod względem funkcji teologicznej traktować jako synonimy, ponieważ oba symbolizują obecność Boga"[792]. Podobną wymowę ma tekst o świątyni

---

[787] A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1985, 42n; R.E. Murphy, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, Kraków: WAM 2003, 77 i 80; J. Gutmann, *The Strange History of the Kapporet Ritual*, ZAW 112 (2000) 624 i n. 2.

[788] M. Haran, *The Ark and the Cherubim. Their Symbolic Significance in Biblical Ritual*, IEJ 9 (1959) 30-38 i 89-94.

[789] S. Synowiec, *Historyczny szkic dyskusji na temat Kebod Jahweh*, RTK 15 (1968) 44.

[790] Zob. T. Brzegowy, *Miasto Boże w Psalmach*, jw., 105-113.

[791] G. Lisowsky, L. Rost, *Konkoranz zum Hebräischen Alten Testament*, jw., 686-687. W obu fragmentach mówi się o „tronie chwały Jahwe", wyrażenie *k^{e}bôd JHWH* jest tu tożsame z Jahwe; zob. J.S. Synowiec, *Kebod Jahweh*, jw., 52.

[792] P. Włodyga, *Oblubieniec i oblubienica. Metaforyka małżeńska Jeremiasza*, Kraków: WAM 2003, 248; też: J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (Studien zum Alten und Neuen Testament 7), München: Kösel Verlag 1963, 24; J.A. Soggin, *The Ark of the Convenant. Jeremiah 3,16*, w: *Le Livre de Jeremie. Le prophete et son milieu les oracles et leur transmission*, ed. P.-M. Bogaert, Leuven: Uitgeverij Peeters, University Press 1981, 215-221;

u proroka Ezechiela: *Rzekł do mnie: Synu człowieczy, to jest miejsce tronu mojego, miejsce podstawy mych stóp, gdzie chcę na wieki mieszkać pośród Izraelitów* (Ez 43,7). Tu również nie ma już Arki Przymierza, ale sama Świątynia zajmie miejsce dawnej Arki, stając się tronem Jahwe i podnóżkiem Jego stóp[793].

Wymowny, zbliżony do powyższych obraz przekazuje nam Izajasz:

> W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Jahwe siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie, a kraj Jego szaty wypełniał Świątynię. Serafiny stały ponad Nim; każdy z nich miał po sześć skrzydeł; dwoma zakrywał swą twarz, dwoma okrywał swoje nogi, a dwoma latał. I wołał jeden do drugiego: Święty, Święty, Święty jest Jahwe Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały. Od głosu tego, który wołał, zadrgały futryny drzwi, a świątynia napełniła się dymem. I powiedziałem: Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Jahwe Zastępów (Iz 6,1-5).

Tron Boga Króla w Świątyni (wydaje się, że jest nim kompleks Arki i cherubów) otoczony jest nieziemskimi, uskrzydlonymi istotami. Podobne świadectwo znajdujemy w 1 Krl: *Wtedy król izraelski zwrócił się do Jozafata: Czyż ci nie powiedziałem? Nie prorokuje mi pomyślności, tylko nieszczęścia. Tamten zaś dalej mówił: Dlatego słuchaj wyroku Pańskiego! Ujrzałem Pana siedzącego na swym tronie, a stały przy Nim po Jego prawej i po lewej stronie wszystkie zastępy niebieskie* (1 Krl 22,18n). Izajasz mówi o serafinach, Deuteronomista o niebieskich zastępach. Najczęściej jednak w kontekście Arki i obecności Jahwe pojawiają się właśnie cheruby. Odgrywają one ważną rolę w koncepcji Arki jako tronu/podnóżka tronu Jahwe. W Biblii jawią się jako uobecnienie i ochrona tronu Boga Króla[794]. W odniesieniu do

---

M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron. **Thronformen und Throndarstellungen in** Ägypten und im Vorderen Orient im 3. und 2. Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis über den Thron im Alten Testament* (AOAT 15, I-II), Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985 (recenzja w VT 37 (1987) 246-247).

[793] T. Brzegowy, *Teofania eschatologiczna na Syjonie*, RBL 41 (1988) 299-300; M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa: Cyklady 1998, 116n.

[794] M. Haran, *The Ark and the Cherubim*, jw., 30-38; tenże, *Temples and Temple Service*, jw., 251-254; R. de Vaux, *O cherubinach i Arce Przymierza, o sfinksach-strażnikach i boskich tronach w tradycji Starożytnego Wschodu*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków: WAM 2002, 25-32; B.D. Sommer, *Conflicting Constructions of Divine Presence*, jw., 49.

Jahwe autorzy natchnieni używają charakterystycznego zwrotu: *jôšēb hakk*^{e}*rûbîm* (*tronujący na cherubach*)[795]. Cheruby unoszą Boga, są Jego tronem, a czasem tronem-rydwanem. Rozpościerając swe skrzydła ku górze wskazują jakby na niewidzialną obecność Boga, tworząc jednocześnie ze swych skrzydeł dla Niego tron[796]. Cheruby w kapłańskim opowiadaniu miały twarze zwrócone w dół, ku przebłagalni (Wj 25,20), jakby nie mając śmiałości spojrzeć na to, co jest ponad nimi – ukazującą się chwałę Jahwe. W źródle kapłańskim Arka nie jest nazwana bezpośrednio tronem Jahwe, jednak ten obraz biblijny jest wyraźnie przywołany.

Teksty kapłańskie ukazują podstawową dla P funkcję Arki: jest to miejsce przechowywania Bożego Świadectwa, ale przede wszystkim miejsce, sponad którego Bóg przemawia do Mojżesza. Cheruby na Arce, ale także wyhaftowane na wszystkich ścianach i zasłonie Mieszkania nawiązywały właśnie do tego obrazu Jahwe siedzącego na tronie, otoczonego mnóstwem zastępów niebieskich.

Arka była tak mocną manifestacją obecności Boga, że właściwie utożsamiano ją z Jahwe. Stąd wyrażenie *przed Jahwe*, szczególnie, gdy mówi się o sanktuarium, wydaje się często odnosić do Arki. Np. laska Aarona została *położona w Namiocie Spotkania przed [Arką] Świadectwa* (Lb 17,19), następnie została wzięta *sprzed oblicza Jahwe* (Lb 20,9)[797]. Odnośnie do transportu Arki świadectwa ród uprzywilejowanych Kehatytów otrzymuje takie polecenie: *…wtedy przystąpią Kehatyci, aby ją ponieść. Nie wolno im jednak przedmiotów świętych dotykać; w przeciwnym razie umrą* (Lb 4,15). Zapewne przypadek Uzzy – doborowego wojownika króla Dawida, który zginął, dotknąwszy *Arki Bożej* (2 Sm 6,6n) – ma na myśli autor kapłański, przytaczając ten zakaz. Dwóch synów Aarona, namaszczonych kapłanów: Nadab i Abihu, ofiarowali *przed Jahwe*, czyli przed Arką, *ogień inny niż był im nakazany. Wtedy ogień wyszedł od Jahwe i pochłonął ich. Umarli przed Jahwe* (Kpł 10,1-3, por. Kpł 16,1-2.13; Lb 3,4). Podobnie został ukarany bunt Koracha (lewity) i dwustu pięćdziesięciu Izraelitów, jego stronników przeciw Mojżeszowi: *Wtedy wypadł ogień od Jahwe i pochłonął dwustu pięćdziesięciu mężów* (Lb 16,35). Arka Świadectwa – *misterium fa-*

[795] 1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2; 22,11; 1 Krl 19,5; 2 Krl 19,15; 1 Krn 13,6; Iz 37,16; Ps 18,11; 80,2; 99,1; passim.

[796] J. Scharbert, *Exodus* (Neue Echter Bibel 2), jw., 103; H. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1985, 58-60; 66.

[797] Są w Biblii teksty utożsamiające wprost Jahwe i Arkę (np. Lb 10,35-36).

scinosum i *gloriosum* obecności Boga, okazuje się być równocześnie *misterium tremendum* Jego świętości i sprawiedliwości.

W czasie wędrówki przez pustynię, gdy lud Boży stale znajdował się w drodze, Arkę niesiono na czele pochodu, co symbolizowało Boże przywództwo nad pokoleniami zmierzającymi do Ziemi Obiecanej. Ponad czterysta lat żyli Żydzi w Egipcie, gdzie istniało mnóstwo wizerunków i symboli bogów. Przypatrywali się oni uroczystym procesjom, podczas których obnoszono różnego rodzaju wizerunki w miniaturowych świątyniach wykonanych z drogocennego metalu albo szlachetnego drzewa. Niektóre były ocieniane przez skrzydlate postacie[798]. Zakaz wyobrażania Boga w Izraelu, w jakiejkolwiek plastycznej bądź symbolicznej postaci, zastąpiony został niejako przedmiotem, który wyrażał obecność Boga, a którym była właśnie Arka świadectwa. Arka wskazywała na obecność Boga. Choć już w Starym Testamencie nabrała znaczenia względnego (zob. Jr 3,16n), to w świątyni niebiańskiej znów zajmuje miejsce centralne (Ap 11,19). Bóg Król, choć ma swój tron w niebie (Ap 4,9n; passim), chce mieć swój tron także na ziemi[799].

[798] D. Forstner, jw., 388.

[799] Nie poruszamy tu tematu pochodzenia Arki, jej historii w Izraelu oraz znaczenia w różnych tradycjach starotestamentowych; szerzej na ten temat zob. m.in. 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 Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (Studien zum Alten und Neuen Testament, VII), München: Kösel Verlag 1963; M.H. Woudstra, *The Ark of the Convenant from Conquest to Kingship* (Biblical and Theological Studies), Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing 1965; O. Eisfeldt, *Die Lade Jahwes in Geschichtserzählung. 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*, w: tamże, 289-312 (też w ZAW 58 (1940) 190-215); J. Gutmann, *A History of the Ark*, ZAW 83 (1971) 22-30; G. Henton Davies, *Ark of the Covenant*, w: IDB, vol. 1, 222-226; H.J. Zobel, אָרוֹן, w: TWAT, Bd. 1, kol. 391-404; S. Łach, *Arka i Święty namiot w czasach Mojżesza*, w: *Księga Wyjścia*, jw., 335-339; J.-M. Tarragon, *David et l'Arche. II Samuel VI*, RB 86 (1979) 514-523; J.P. Brown, *The Ark of the Convenant and the Temple of Janus*, BZ 30 (1986) 20-35; K. van der Toorn i C. Houtman, *David and the Ark*, JBL 113 (1994) 209-231; T. Brzegowy, *Miasto Boże*, jw., 105-112; M. Buber, *Mojżesz*, jw., 115-215 i 171-174.

2. Kapłańska koncepcja obecności Bożej w Mieszkaniu

Mieszkanie jest miejscem obecności Bożej. Najlepiej wskazują na to same określenia tej instytucji w źródle kapłańskim: *miškān*, *'ōhel mô'ēd*, *miqdāš*, *qōdeš*. Zaznaczyliśmy to przy omawianiu terminów określających pustynne sanktuarium. Na obecność Bożą wskazują też chwała i obłok towarzyszące Mieszkaniu, o czym była mowa w poprzednim rozdziale, oraz sama Arka świadectwa (miejsce sponad którego przemawia Jahwe), o czym pisaliśmy wyżej. Na obecność Bożą w sanktuarium pustyni wskazują wreszcie, a może przede wszystkim cheruby. Te nie należące do świata naturalnego istoty, przypomnijmy, ukazują się przede wszystkim tam, gdzie Bóg jest obecny personalnie i objawia się w swoim majestacie. Gdzie w Biblii pojawiają się cheruby, tam mamy do czynienia z obecnością Bożą. Mieszkanie ozdobione było nie tylko rzeźbami cherubów na Arce/przebłagalni. Wyhaftowane wizerunki cherubów zdobiły zasłonę Świętego Świętych (*pārōket*) oraz tkaniny wewnętrzne Mieszkania w Miejscu Świętym i Najświętszym. Cheruby wszędzie w środku były widoczne – swą obecnością miały przypominać nieustannie o miejscu, które otaczają, miejscu, gdzie jest obecny Bóg[800].

Starotestamentowa idea obecności Bożej, według M. Harana, jest wyrażona w dwóch kategoriach: *domu Bożego* (בֵּית אֱלֹהִים czy בֵּית יהוה) oraz *miejsca świętego* (מִקְדָּשׁ lub קֹדֶשׁ)[801]. Do pierwszej kategorii należą świątynie: w Jerozolimie, także w Betel, Dan, czy Nob[802]. Do drugiej kategorii należą wolnostojące ołtarze, wyżyny, święte słupy itp., czy sam Synaj, jako miejsce teofanii. W której z dwóch kategorii idei obecności Bożej mieści się Mieszkanie Jahwe na pustyni? Wydawałoby się, że należy je umieścić w grupie pierwszej. Idea Mieszkania jako domu Bożego jest mocno odczuwalna w kapłańskim opisie. Wszystkie akcesoria pustynnej świątyni przypominają meble mieszkania: Arka jako miejsce zasiadania i odpoczynku Jahwe; zasłona oddzielająca – namioty mieszkalne także przedzielone były kotarą na dwie części; lampy jako

[800] Według R.J. Cliffordа, także budowa Mieszkania dokładnie według wzorca (*tabnît*) niebiańskiego miało na celu przywołanie do świętego Namiotu Bożej obecności, według starożytnej religijnej zasady „podobne jest podobne" R.J. Clifford, *The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting*, CBQ 33 (1971) 226.

[801] M. Haran, *The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institutions*, Bib 50 (1969) 254. Kategoria "domu Bożego" czasem przybiera inną formułę, jak np. w 2 Sm 7; zob. S. Frolov i V. Orel, *The Hause of Yhwh*, ZAW 108 (1996) 254-257.

[802] Oraz świątynie bogów pogańskich, zob. np. Sdz 9,4.27.46; 1 Sm 5,2n; 31,10.

oświetlenie wnętrza pozbawionego okien[803]; stół chlebów jako miejsce na pokarmy i napoje – chleby pokładne i ofiary płynne; mały ołtarz do palenia kadzidła jako rzecz niezbędna w starożytnych luksusowych rezydencjach i miejscach zamieszkania; ołtarz całopalny jako Boży stół (por. Ez 41,22; 44,16; Ml 1,7n.12; 1 Kor 10,21); a ofiary jako Boży pokarm (zob. Kpł 21,21-22; Lb 28,2; Pwt 32,28)[804]. Mieszkanie bez wątpienia pełni rolę świątyni – domu Bożego.

Jednak zauważamy, że w całym materiale kapłańskim Mieszkanie ani razu nie jest określone jako *dom Boży* czy *dom Jahwe*, choć przecież spełnia wszystkie jego kryteria. Przeciwnie, kilka razy pojawia się określenie: *miqdāš* (Wj 25,8; Kpł 19,30; 20,3; 21,12 x2; 26,2)[805] oraz *qōdeš* (Wj 29,30; 35,19; 36,1.3.4.6), charakterystyczne bardziej dla sanktuariów i miejsc świętych. Określenia te pozostają jednak nietypowe, zważywszy na to, że autor kapłański posługuje się głównie określeniami: *Mieszkanie* lub *Namiot Spotkania*. Mieszkanie, Namiot Spotkania wydaje się tu wychodzić poza obie kategorie ustalone przez M. Harana. Jest jakby instytucją pośrednią pomiędzy kategorią *miejsca świętego* – charakterystyczną zwłaszcza dla epoki patriarchów i *domu Bożego* – kategorią charakterystyczną dla epoki osiadłego trybu życia Izraela w Kanaanie.

Wydaje się, że instytucja *domu Bożego* pojawiła się odkąd ludzie zaznajomili się z osiadłym trybem życia. Mając solidne domy, zapragnęli zapewne zbudować obok siebie podobne domy, z tym, że w luksusowym wydaniu, dla ich boga (por. Ps 132,3-5; 2 Sm 7,2 i par.). Generalną organizującą zasadą budowli świątynnej było nadanie jej charakteru miejsca przebywania bóstwa, stąd projekty świątyń zapożyczano, przynajmniej w ich początkowym okresie architektonicznej historii, z typowych planów dużych domów albo pałaców. W wielu starożytnych świątyniach na Bliskim Wschodzie znajdował się tron dla bóstwa, podnóżek, lampa, stół, skrzynia i łoże oraz przeróżne gliniane naczynia – wszystkie przedmioty wskazujące na miejsce zamieszkania.

Podstawowa funkcja starożytnych świątyń – w tym także Mieszkania na pustyni – jest diametralnie różna od tej, jaką pełnią synagogi

[803] Sam świecznik stanie się w judaizmie symbolem obecności Bożej; podobnie „wieczna lampka" w chrześcijańskich kościołach. Dla Izraelitów ołtarz całopaleń był nie tylko miejscem składania ofiar (na co wskazuje źródłosłów מִזְבֵּחַ), ale również znakiem obecności Boga, zob. Z. Mońka, *Znaczenie religijne ołtarza u Izraelitów*, RBL 22 (1969) 199-206 (tu: 200-202).

[804] Typowy dla starożytności obraz, gdzie bogowie karmią się tłuszczem ofiar i piją ofiarne wino.

[805] W Księdze Kapłańskiej wszystkie terminy znajdują się w Kodeksie Świętości H.

i kościoły zachodniej cywilizacji. Mieszkanie nie było w pierwszej kolejności budowlą religijną czy kultową, nie było miejscem zgromadzeń czy publicznych modlitw. Mieszkanie było mieszkaniem Jahwe, 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, a i sam arcykapłan nie może się tu swobodnie poruszać. Mieszkanie nie było miejscem użyteczności publicznej; jego wnętrze pozostawało niedostępne. Dopiero na dziedzińcu Namiotu Spotkania mógł się gromadzić lud, wiedząc, że we wnętrzu skrywa on obecność Bożą. Z drugiej strony Namiot Spotkania, tak jak go przedstawia źródło kapłańskie, był miejscem o tyle publicznym, że w Izraelu, jako społeczności teokratycznej, a nie świeckiej, odgrywał integralną rolę w zakresie organizacji dwunastu pokoleń, prawa i administracji całego społeczeństwa. Tu miało miejsce wszelkie *qāhāl JHWH*, zgromadzenie Jahwe (np. Lb 16,3; 20,4) lub *miqrā' qōdeš*, zwołanie święte (Lb 28,18.25.26; 29,1.7.12).

W opinii R. Clementsa[806], koncepcja Bożej obecności w świątyni w ogóle pojawiła się w Izraelu pod wpływem kultu kananejskiego, za pośrednictwem przedjerozolimskiego sanktuarium w Szilo. Główne twierdzenie autora jest takie, że w historii izraelskiego kultu istniał ciągły konflikt pomiędzy dwoma sprzecznymi ideami: ideą przymierza jako relacji pomiędzy Jahwe a Izraelem, a ideą świątyni, jako ustalonym i stałym zamieszkaniem Boga. Opinia ta została jednak skrytykowana m.in. przez M. Harana w artykule temu poświęconym[807] oraz przez panią C.L. Meyers[808]. Jednak nie miejsce tu na przytaczanie szczegółowej argumentacji. Tu chcemy zastanowić się nad kapłańską koncepcją Bożej obecności w Mieszkaniu.

Kapłańska koncepcja obecności Bożej była przedmiotem rozważań nie jednego egzegety. Zacznijmy od wniosków von Rada. G. Von Rad rozróżnia dwie koncepcje obecności Bożej dostrzegalne w materiale kapłańskim: stała, kultyczna obecność oraz bardziej okazjonalne zjawianie się Jahwe, szczególnie w obrazie chwały (*kābôd*). Pisze: „Die Lade ... ist überall im A.T. die Bürgschaft für Jahwes Gegenwart. Anders das Zelt; es ist nicht Wohnort Jahwes, sondern der dritte Ort, da Jahwe dem Volke 'sich stellt'; er erscheint in der Wolke von oben her, um für die

[806] R.E. Clements, *God and Temple. The Idea of Divine Presence in Ancient Istael*, Oxford: Basil Blackwell 1965.

[807] Szerzej zob. M.Haran, *The Divine Presence*, jw., 252.

[808] C.L. Meyers, *Świątynie*, w: EB, tłum. A. Gocłowska, 1219-1221.

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 kombiniert. Ob das die Tat von P selbst war, entzieht sich unserer Kenntnis“[809]. Von Rad stwierdza następnie, że Arka wraz z jej teologią (‘gwarancja obecności Jahwe’) wydaje się dominować w źródłach poprzedzających P, i nawet pomimo ich wcielenia do kapłańskiej idei ‘Moed’, wpływ tych źródeł do końca nie zniknął[810].

F.M. Cross w swym artykule o kapłańskim Mieszkaniu zwrócił uwagę na kombinację terminów: *miškān* i *’ōhel mô‘ēd* oraz na czasownik *škn*. Cross zwraca uwagę, że gdy Dtr mówi o obecności Bożej w miejscu wybranym, używa czasownika *škn* (Pwt 12,5.11; 14,23, i in.), gdy natomiast mówi o Bożym pozostawaniu w niebie, stosuje termin *jšb* (1 Krl 8,27.30, i in.). W ten sposób Dtr wyraża tymczasowe, chwilowe mieszkanie Boga na ziemi, a stałe Jego związanie z niebem[811]. Według egzegety w P rzeczownik *miškān* zastępuje miejsce czasownika *škn* i wskazuje na przelotny, niestały charakter Mieszkania, którego istnienie jest tylko tymczasowe i warunkowe: „Yahweh does not ‘dwell’ on earth. Rather he ‘tabernacles’ or settles impermanently as in the days of the portable, ever-conditional Tent”[812].

W opinii Von Rada, Crossa, a także wyżej cytowanego Clementsa, idea „stałej obecności” Jahwe w świątyni, którą autorzy ci wiążą z kręgami jerozolimskimi, została przez źródło kapłańskie skrytykowana i zrewidowana poprzez wcielenie idei „obecności czasowej, chwilowej, zjawiskowej” w obrazie chwały (*kābôd*) pojawiającej się (*škn*) w Mieszkaniu. Forma Mieszkania jest dla nich bezpośrednim rozwinięciem idei zawartej w Dtr, bądź jej sublimacją, czy polemiką z nią.

Moja opinia, potwierdzona opinią innych egzegetów, jest w tym względzie inna. Twierdzę, że po pierwsze Mieszkanie w koncepcji kapłańskiej nie ma charakteru przelotnego, tymczasowego, ale trwały, a nawet wieczny; po drugie obecność Boża w Mieszkaniu podobnie nie jest chwilowa, zjawiskowa, ale stała; po trzecie koncepcja obecności Bożej w P wydaje się być nie rozwinięciem analogicznej koncepcji w D, ale być niezależną od niej, być może nawet starszą.

---

[809] G. Von Rad, *Die Priesterschrift*, jw., 182.

[810] Tamże, 184.

[811] F.M. Cross, *The Priestly Tabernacle*, jw., 67.

[812] Tamże, 68.

Mieszkanie według P nie ma charakteru przelotnego, niestałego (taki argument wykorzystał Cross w swym dowodzeniu). Przeciwnie, Mieszkanie na pustyni we wszystkim przypomina stałą, kunsztowną świątynię, z tą różnicą, że świątynia ta koresponduje z warunkami podróżnego obozu. Wyciąganie wniosków o niestałej naturze Mieszkania z możliwości jego przenoszenia, składania i rozkładania nie wydaje się poprawne. Ta przenośna świątynia nie ma stałego miejsca, ale to nie znaczy równocześnie, że nie może mieć trwałości w czasie. W źródle kapłańskim nie pojawia się nawet wzmianka o tym, że Mieszkanie Jahwe kiedyś zniknie, zostanie rozebrane, czy zastąpione przez inna świątynię. Jest za to powiedziane wyraźnie, że Namiot Spotkania po podboju Ziemi Obiecanej został rozbity w Szilo i wokół niego skupiło się życie narodowe Dwunastu Pokoleń (zob. Joz 18-22[813]). Taką historię Namiotu potwierdzają inne źródła (1 Sm 2,22; 2 Sm 7,6 = 1 Krn 17,5; 1 Krl 8,3n = 2 Krn 5,4n; 1 Krn 21,29; 2 Krn 1,3-6). W opisie Mieszkania kilka razy powraca kapłańskie zastrzeżenie o wieczności (*na wieki, przez wszystkie pokolenia*) kultu skupionego wokół Namiotu Spotkania. Mieszkanie zostało objawione Mojżeszowi w wizji na Synaju i uczynione dokładnie według wzorca (*tabnît*) Mieszkania niebiańskiego. Dla P nie ma mowy, by mogło ono być zniszczone lub czymś zastąpione. Trzeba też dodać, że wyrysowanie opisu budowy Mieszkania w kategoriach stworzenia świata (będzie o tym mowa w ostatnim rozdziale) nadaje mu charakteru nie tylko trwałości, ale i preegzystencji. Podczas, gdy Dtr jest tradycją „świecką", ukierunkowaną, podobnie jak starożytne Księgi Przymierza (Wj 20,22-23,33 i Wj 34,11-26), na codzienne życie przeciętnego Izraelity odwiedzającego dziedzińce Pańskie zaledwie kilka razy w roku, to tradycja kapłańska, bardzo blisko związana z Bożą świątynią, siłą rzeczy nalegała na trwałość i nienaruszalność swoich instytucji dla własnego interesu. Dla autora kapłańskiego nie ma nic bardziej trwającego i „wiecznego", niż Mieszkanie zaprojektowane przez Boga[814].

Podobnie obecność Boża według P nigdy Mieszkania nie opuściła (jak to ma miejsce np. u Ezechiela). Obecność Boża nie jest warunkowa, lecz jest darem dla ludu wybranego. Grzechy Izraela obłożone są restrykcją przeróżnych ciężkich kar (zob. Kpł 26,14-46), ale nie taką, że Jahwe wycofa swą obecność (jak jest np. w Oz 5,6; Ez 11,22). Nacisk

[813] Szczeg. Joz 18,1; 19,51; 22,19.29.

[814] Zob. T.E. Fretheim, *The Priestly Document – anti-temple?*, VT 18 (1968) 319; M. Haran, *Shiloh and Jerusalem. The Origin of the Priestly Tradition in the Pentateuch*, JBL 81 (1962) 19.

autora kapłańskiego na *nieustanne* podtrzymywanie światła *przed Jahwe*, o czym była mowa w rozdziale drugim, a także codzienna ofiara z chlebów, to wyraz tej świadomości: Jahwe jest tu stabilnie, trwale obecny (zob. raz jeszcze Wj 27,20-21; Kpł 24,1-3)[815]. Wj 40,38 podkreśla stałą obecność Jahwe *podczas całej wędrówki* domu izraelskiego do Ziemi Obiecanej, a Lb 9,15n wskazuje, że, od kiedy obłok zakrył Namiot, nigdy się od niego nie oddalił: obłok (w dzień) i ogień (w nocy), znaki obecności Bożej, były zawsze ulokowane nad Mieszkaniem, co Clements nazwie „sustained theophany", nieprzerwaną teofanią[816]. Owszem, w starszych tradycjach (zob. Wj 33,7-11, Lb 11,16n.24n, Lb 12,4-10; Pwt 31,13-15), dla których Namiot Spotkania (nigdy – „Mieszkanie") znajdował się poza obozem w znacznej od niego odległości, słup obłoku *zstępował i stawał u wejścia*, czy *oddalił się od namiotu*, przez co Namiot Spotkania był wyraźnie miejscem punktowej i chwilowej teofanii Jahwe. Jednak autor kapłański związał obłok na stałe z Mieszkaniem, nad którym pozostawał w dzień i w nocy, nawet podczas jego przenoszenia (Wj 40,36n; Lb 9,15-23). Ta różnica staje się jasna już w sposobie nazwania sanktuarium. Słowo *miškān* z predylekcją stosowane przez P, wskazuje na miejsce, gdzie Bóg mieszka, natomiast *'ōhel mô'ēd* opisuje miejsce umówionego spotkania. Dla starszych źródeł (E) Jahwe w Namiocie nie mieszka, ale tam zagląda, miejsce to odwiedza, by spotkać się z Mojżeszem. Elohista nie zna Jahwe stale obecnego w sanktuarium i nawet, gdy Jego obecność manifestuje się, to tylko poza obozem. Poza tym Namiot E nie zawiera Arki, tronu obecności Bożej[817]. Stąd uporczywy ton w Lb 9,15-23, wskazujący na stałą obecność obłoku, może być kapłańską odpowiedzią na alternatywny pogląd odnaleziony w starszych tradycjach Tory.

Natomiast chwała Jahwe (*kᵉbôd JHWH*) rzeczywiście wydaje się mieć momenty szczególnego „pojawiania się"; chwała *ukazuje się* Izraelitom, co wskazując na czasowe objawienie się Boga (Wj 16,10; Kpł 9,23; Lb 14,10; 16,19)[818]. Ale, jak słusznie zauważa E. Cortese, egzegeta

[815] Zob. P. Carstens, *The Golden Vessels and the Song to God. Drink-Offering and Libation in Temple and on Altar*, Scandinavian Journal of the Old Testament 17 (2003) 110-141 (tu: 112-115).

[816] R.E. Clements, *God and Temple*, jw., 118.

[817] Niektórzy uczeni widzą nawiązanie do Arki w Wj 33,7, gdzie hebr. לוֹ tłumaczą jako: rozbił namiot *dla niej* czyli domyślnie dla Arki. Takie tłumaczenie gramatycznie jest również uzasadnione.

[818] E. Cortese, *Num. 9,15-23 e la presenza divina nella Tenda di P*, jw., 409.

źródła kapłańskiego, objawienie chwilowe wcale nie oznacza obecności chwilowej. Pojawianie się chwały (*kābôd*) możemy rozumieć jako szczególne momenty manifestacji obecności Boga, zamieszkującego Namiot. Autor kapłański według Cortese'a wyraźnie wskazuje na stałą obecność Jahwe w Mieszkaniu[819].

Nie wydaj się też, żeby autorzy źródła kapłańskiego tak przysposobili do polemiki z innymi źródłami terminy *škn* oraz *miškān*, zmieniając ich podstawowe znaczenie, jak chce tego Cross. Zwrócił na to uwagę M. Haran: „After all, they were only writers, recorders of tradition ..., they were not critically-minded historians"[820]. *Škn* nie oznacza „pojawiać się", ale „mieszkać", podobnie rzeczownik *miškān* nie oznacza „namiotu", ale „mieszkanie" – analizowaliśmy oba terminy w drugim rozdziale. Cytowany wyżej Cortese twierdzi, że w rzeczywistości autor kapłański potrafił zrobić wspaniałą kompozycję przeciwieństw, pozbawioną owych wahań: połączył obecność stałą obłoku z nietrwałym objawieniem chwały Jahwe[821]. Ciekawie w tym kontekście brzmi zapowiedź proroka-kapłana Ezechiela, który zdaje się mówić jakby o kapłańskim Mieszkaniu Jahwe:

> I zawrę z nimi przymierze pokoju: będzie to wiekuiste przymierze z nimi. Założę ich i rozmnożę, a moje sanktuarium (miqdāš) pośród nich umieszczę na stałe. Mieszkanie (miškān) będzie pośród nich, a Ja będę ich Bogiem, oni zaś będą moim ludem. Ludy zaś pogańskie poznają, że Ja jestem Pan, który uświęca Izraela, gdy moje sanktuarium (miqdāš) będzie wśród nich na zawsze (Ez 37,26-28).

Na ogół przyjmuje się, że kapłańska idea obecności Bożej następuje po i bazuje na koncepcji tradycji Deuteronomistycznej (Dtr), która znów kształtuje swój pogląd pod wpływem klasycznych proroków. Dtr wyraźnie dąży do odejścia od koncepcji immanencji: rzeczywistej Bożej obecności w Świątyni. Daje nową interpretację teologiczną Świątyni Jerozolimskiej. Podkreśla Bożą transcendencję w stosunku nie tylko do Świątyni, ale i do świata: *Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta Świątynia, którą zbudowałem* (1 Krl 8,27); proklamuje natomiast jak refren ujęcie, że Bóg mieszka w niebie: *Ty zaś wysłuchaj*

[819] Tamże oraz tenże, *The Priestly Tent (Ex 25-31.35-40). Literary Criticism and the Theology of P Today*, SBFLA 48 (1998) 17n.

[820] M. Haran, *Temples and Temple Service*, jw., 203.

[821] E. Cortese, *Num. 9,15-23 e la presenza divina*, jw., 408; tenże, *The Priestly Tent*, jw., 17.

w miejscu Twego przebywania – w niebie (1 Krl 8,30.39.43.49) i stamtąd patrzy na Świątynię (1 Krl 8,29), i stamtąd wysłuchuje modlitwy ludu w Świątyni (1 Krl 8,30.32.34.36.45).

P nie mówi o niebie; odkąd Jahwe zstąpił z Synaju do Mieszkania (Wj 40, 34n), stąd rozmawia z Mojżeszem i kieruje Izraelem (Kpł 1,1, Lb 7,89, passim). W P Jahwe mieszka w sanktuarium pustyni pośrodku Izraela. I ta koncepcja wydaje się być niezależna, być może starsza niż w D (mówiliśmy już kilkukrotnie, że P z wielkim prawdopodobieństwem korzysta ze starszych źródeł), gdyż pojęcie transcendencji w religii objawionej z czasem ulegało radykalizacji[822]. Polemika z nieodwołalnym mieszkaniem Boga w Świątyni, zauważalna w Dtr, jest sprawą późniejszą (por. Jr 7,4; 23,24; Iz 66,1; Mt 5,34n). Jeżeli w źródle kapłańskim zauważamy jakąś tożsamość Mieszkania i nieba (Mieszkanie jest dopełnieniem stworzenia, ziemskim odwzorowaniem nieba, mieszkaniem Boga) – koncepcja znana na starożytnym Bliskim Wschodzie[823] – to Dtr rozdziela te rzeczywistości: Bóg mieszka w niebie, ale nie w Świątyni. Teologia obecności Boga w P wykazuje ponadto podobieństwa ze starą tradycją obłoku i chwały (była o tym mowa wyżej)[824]. Oczywiście, jak możemy się tego spodziewać po źródle kapłańskim, ta obecność zostanie obwarowana tyloma restrykcjami, że z charakteru immanencji przejdzie w kierunku transcendencji – powiemy o tym niżej. Według S. Owczarek[825] warstwa P^G źródła zrównała Mieszkanie ze Świątynią Salomona, a dopiero warstwa redakcyjna uwzględniła deuteronomistyczne teksty i podchwyciła deuteronomistyczne rozumienie Arki Przymierza (skrzynia na Tablice Prawa). Według autorki, w ujęciu P^G, Jahwe nie związał się z miejscem kultu, lecz z Izraelem, w którego centrum chce On zawsze być (Wj 25,8; 29,45).

---

[822] Zob. R. Krawczyk, *Transcendencja jako przymiot Boga w myśli Starego Testamentu*, CT 56 (1986) 36n. Echo tej starszej tradycji jest być może zachowane u Jeremiasza, gdzie zdesakralizowany przybytek w Szilo, mimo swojej smutnej historii, jest przez Boga określany jako „moje miejsce" (Jr 7,12); zob. J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (Studien zum Alten und Neuen Testament, VII), München: Kösel Verlag 1963, 161.

[823] Zob. J. Lundquist, *The Temple. Meeting Place of Heaven and Earth*, London: Thames and Houston 1993.

[824] Choć są też oczywiste różnice w szczegółowych ujęciach, zob. np. D. Frankel, *Two Priestly Conception of Guidance in the Wilderness*, JSOT 81 (1998) 31, n. 2.

[825] S. Owczarek, *Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift* (Europäische Hochschulschriften 23 [625]), Bern: Peter Lang Verlag 1998, 1-349 (za: IZBG 44 (1997-8) nr 326).

Zbudowanie Świątyni uważa Deuteronomista za punkt zwrotny historii Izraela (podaje, podobnie jak P, szczegółową datę rozpoczęcia budowy: 1 Krl 6,1). Poprzez ustawienie w Miejscu Najświętszym Świątyni – Arki, jak i napełnienie domu przez chwałę Jahwe i obłok (1 Krl 8,10-11), wskazuje na Świątynię jako spadkobierczynię sanktuarium pustyni. Jeżeli w mowie dedykacyjnej Salomon określił Świątynię jako *dom królewski i podporę twego tronu* (*lub zamieszkania*)[826] (1 Krl 8,13), sugerując pojmowanie Świątyni jako mieszkania Boga, to w dalszym ciągu Deuteronomista koryguje to ujęcie. Świątynia w jego pojmowaniu staje się miejscem obecności „imienia Bożego" (*šem JHWH*): *Jest to miejsce, o którym powiedziałeś: Tam będzie moje imię* (1 Krl 8,29; por. 1 Krl 8,43), miejscem, w którym Bóg kładzie (*lāśûm*) swe „imię": *miejsce, które wybrał sobie Pan, aby tam położyć swoje imię* (Pwt 12,21; 14,24), lub je tam osadza (*leszakkēn*): *miejsce, które wybrał sobie Pan, aby tam osadzić swoje imię* (Pwt 12,11; 14,23; etc.)[827]. Sam Jahwe tronuje w niebie, a Salomon zbudował Świątynię *dla imienia Jahwe* (1 Krl 8,44.48).

Boże imię, które jest związane z wybranym miejscem i służy do urzeczywistnienia Boskiej obecności, jest nową koncepcją teologiczną, różną od tej zawartej w starszych źródłach i w P (obłok, ogień, chwała). Ponieważ imię jest w mentalności hebrajskiej przedłużeniem osobowości, obecność „imienia Bożego" w Świątyni oznacza obecność Jahwe, i to obecność aktywną i zbawczą – choć już nie tak bezpośrednią, immanentną, gdyż to nie Świątynia, a niebo jest mieszkaniem Boga. Dla Dtr Świątynia jest przede wszystkim miejscem modlitwy[828]. Tu także kapłańska koncepcja jest trochę inna: Namiot Spotkania nie jest miejscem modlitwy, ale jest *miškān JHWH*, Bożym mieszkaniem i miejscem sprawowania regularnego kultu.

Obecność Boża jest tą kategorią, która odróżnia dokument kapłański nie tylko od Dtr, ale od wszystkich innych tradycji Starego Testamentu. Mianowicie, w P obecność Boża nigdzie nie jest związana z konkretnym miejscem na ziemi[829]. Dla źródła kapłańskiego „obecność Jahwe nie jest już wcale łączona z poszczególnym miejscem, ale w zamian

[826] T. Brzegowy, *„Miasto Boże" w psalmach*, jw., 192n.

[827] T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu* (Academica 32), Tarnów: Biblos [3]2002, 32.

[828] Tamże, 34-35.

[829] T.E. Fretheim, *The Priestly Document*, jw., 319.

jest w relacji do kultycznej wspólnoty”[830]. Zaznaczyliśmy wcześniej, że gdy J i E wskazują na konkretne miejscowości (np. Betel), D mówi o *miejscu, które wybrał sobie Pan*, Ezechiel w swym przepowiadaniu ma na myśli Jerozolimę, podobnie Kronikarz, to dla P nie ma takiego miejsca na ziemi. Jedyną przestrzenią obecności Bożej jest Mieszkanie; szczególnie miejsce *ponad przebłagalnią, która była nad Arką Świadectwa, pomiędzy dwoma cherubami* (Lb 7,89). Obecność Boża jest w Starym Testamencie związana z konkretnym miejscem. Takie przestrzenie, jak: święte miejsca (wolnostojące ołtarze, wyżyny, święte słupy itp.), święte góry (Synaj, Syjon), Świątynia, Miasto Boże, kraj – są miejscami, gdzie Bóg jest lub się objawia, gdzie jest spostrzegany i gdzie jest wielbiony. Miejsce, jakim jest Mieszkanie, trzeba rozumieć specyficznie – jest to punkt w przestrzeni, który się porusza, jest to jakby strefa świętości, która się przemieszcza.

B.D. Sommer[831] określi taką ideę jako *locomotive model*. Egzegeta, czerpiąc z porównawczej historii religii, zwraca uwagę na pewną sprzeczność, niejednorodność koncepcji poruszającego się miejsca świętego. Kapłańskie Mieszkanie, a szczególnie Boża w nim obecność, może być zarówno symbolem religijnej immanencji i centralności (*locative model*), jak i wytworem religijnej koncepcji trancendencji i peryferyjności (*locomotive model*) – w zależności od kontekstu, w jakim go przedstawimy. W porównaniu z Namiotem Spotkania źródła E – Mieszkanie Bożej obecności będzie przedstawiało czystą koncepcję centralności i dośrodkowości. Natomiast w kontekście teologicznej wizji Świątyni Jerozolimskiej, Mieszkanie Jahwe wykazuje wyraźne cechy religijnej koncepcji transcendencji i odśrodkowości.

Z tą dwubiegunowością w przedstawieniu Mieszkania wiąże się spostrzeżenie, iż kapłańska teologia Bożej obecności porusza się w dwóch, wydawać by się mogło dywergencyjnych, kierunkach: immanencji i transcendencji. Obecność Boga Jahwe w Mieszkaniu pośrodku Izraela jest przez egzegetów wskazywana jako przykład immanencji w P, w porównaniu z bardziej transcendentną wizją Dtr (Bóg w niebiosach, w Świątyni imię: *šem JHWH*). Z drugiej strony, obecność Boża w P jawi się jako bardzo nieprzystępna, a Bóg transcendentny: Bóg skryty – już nie za *imieniem*, ale za obrazem *chwały Jahwe*, wspaniałej ale i groźnej, która zabija nieprawnie zbliżających się (Kpł 10). Cały

[830] R.E. Clements, *God and Temple*, jw., 120.

[831] B.D. Sommer, *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, Biblical Interpretation 9 (2001) 41-63.

szereg przygotowań i drobiazgowych warunków, aby *kᵉbôd JHWH* mogła zstąpić do Mieszkania, przesuwa ideę Obecności w kierunku transcendencji. Religioznawca Rudolph Otto opisał i określił ten fenomen jako *misterium termendum et fascinosum*: Bóg fascynuje i przyciąga swą bliskością, ale jednocześnie poraża i wzbudza lęk – przez co chętniej widziany jest poza obozem (E), w niebie (D) lub skryty za obłokiem chwały i pośrednikiem-Mojżeszem (P).

Kapłańska idea obecności Bożej w Mieszkaniu charakteryzuje się jeszcze jedną ważną cechą, mianowicie tworzy wyraźną gradację w dostępie do Jahwe – strefy świętości. Koncentryczna struktura Mieszkania i samego obozu izraelskiego, w centrum których znajdowała się Arka z przebłagalnią, daje wyraz idei ustopniowanej świętości, znanej starożytnym[832]. Najświętsze miejsce znajduje się w centrum, które otaczają okręgi o coraz mniejszym stopniu świętości w miarę oddalania się od miejsca najświętszego.

Trójdzielną gradację świętości miejsca wyznacza sama struktura Mieszkania, wzmocniona kapłańską nomenklaturą: najważniejsze jest miejsce centralne, najbardziej wewnętrzne, zwane przez P [Miejscem] *Najświętszym* (Wj 26,34). Tu znajdowała się Arka świadectwa. Kolejnym, co do ważności, było miejsce za zasłoną, bardziej zewnętrzne pomieszczenie Mieszkania, zwane przez P [Miejscem] *Świętym* (Wj 26,33). Tu znajdowały się ołtarz kadzenia, stół i świecznik. Trzecim wyróżnionym stopniem świętości cieszył się wyznaczony przez ogrodzenie dziedziniec. Był miejscem *poświęconym* (Kpł 6,9.19), gdzie, oprócz samego Mieszkania, znajdowały się ołtarz całopaleń oraz kadź. Do pierwszego mógł wejść tylko arcykapłan, do drugiego kapłani, a na dziedziniec także lud Izraela. Podobną gradację dostrzegamy we fragmencie JE opisującym zbliżenie się do świętej góry Synaj, do Jahwe: najdalej lud, bliżej siedemdziesięciu starszych (w P są to kapłani), najbliżej Mojżesz (w P Aaron, arcykapłan).

Trójdzielna gradacja świętości Mieszkania jest zaznaczona przez autora kapłańskiego również poprzez użyte materiały do wykonania poszczególnych przedmiotów, na co zwrócił uwagę M. Haran[833]. Gradacja ta wskazuje na ważność sprzętów kultycznych. Trzy rodzaje przedmiotów ma Mieszkanie: meble, tkaniny i materiały drewniane (słupy,

[832] Zob. np. J. Bramorski, *Rola symboliki "środka świata" w waloryzacji przestrzeni sakralnej w ujęciu Mircei Eliadego*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 22 (2002) 46n.

[833] M. Haran, *Temples and Temple Service*, jw., 158-165.

deski, poprzeczki). Rozróżnia je sam autor kapłański: w czasie podróży meble nieśli Kehatyci (Lb 4,1-20), tkaniny Gerszonici (Lb 4,21-28), a Meraryci oddelegowani byli do noszenia drewnianej konstrukcji (Lb 4,29-33). I we wszystkich tych trzech grupach widzimy zstępującą gradację świętości. Jeśli chodzi o meble Mieszkania, to bez wątpienia najbardziej wyróżnione są Arka i przebłagalnia z cherubami, znajdujące się jako jedyne w *Najświętszym*. Arka w całości jest pokryta złotem, przebłagalnia i cheruby w całości wykute ze złota. Kompleks Arki jest jedynym z przenośnych sprzętów, którego drążki zawsze pozostawały w pierścieniach: *nie będą z nich nigdy wyjmowane* (Wj 25,15). Z innych sprzętów wyróżnia ją także to, że tylko ona ma być podczas przenoszenia nakrywana *czystą purpurą* (Lb 4,6). Epitet *czysty* nie występuje przy purpurowych nakryciach innych sprzętów. Wychodząc z *Najświętszego* zstępujemy do niższego rangą miejsca *Świętego*, gdzie wszystkie trzy jego meble dzielą ten sam stopień świętości. Dwa z nich wykonane są z drzewa akacjowego i pokryte złotem; trzeci – menora – wykonana jest cała ze złota, ta różnica wydaje się być jednak natury technicznej. Aby uzyskać delikatne rzeźbienia i kwiatowe ozdoby menory, trzeba było użyć samego metalu i ukształtować go na odpowiednią formę (to samo tyczy się przebłagalni i cherubów)[834]. Ze złota wykonane są także przybory do kultycznych przedmiotów Miejsca Świętego. Zewnętrzny wygląd materiału nie różnił przedmiotów z wnętrza Mieszkania, czy wykutych czy pokrytych szlachetnym metalem – wszystkie świeciły złotem. Dopiero dwa sprzęty dziedzińca – ołtarz i kadź, wraz z ich przyborami – wykonane zostały przy użyciu brązu, a więc materiału nie tak cennego, jak złoto. Złoto zarezerwowane było do wnętrza Mieszkania. Jeśli chodzi o tkaniny Mieszkania to najbardziej wyróżniona i najpiękniej uczyniona jest zasłona Najświętszego *pārōket* (haft, zdobienia, wizerunki cherubów, farbowane tkaniny; zob. Wj 26,31; 36,35) a za nią kurtyny wewnętrzne Mieszkania (również farbowane i ozdobione wizerunkami cherubów; zob. Wj 26,1; 36,8). Krok niżej w tej gradacji są parawan Mieszkania i kurtyna dziedzińca, służące za wejścia (już nie haft, a wyszywanie, farbowane tkaniny; zob. Wj 26,36; 27,16; 36,37; 38,18). W końcu przychodzą kotary Mieszkania i dziedzińca zszywane z niefarbowanych materiałów (zob. Wj 26,7; 36,14). Jeśli natomiast chodzi o elementy drewniane Mieszkania, to na szczycie są słupy zasłony (*pārōket*) i deski Mieszkania (zob. Wj 26,15-19.32). Są one pokryte złotem, haczyki do zasłony są ze złota, a podstawy słupów i desek są ze

[834] Zob. tamże, 159.

srebra. Następnie można wyróżnić słupy kotary zewnętrznej, które także pokryte są złotem i mają złote haczyki, ale ich podstawy są ze srebra (Wj 26,37; 36,38). Na końcu będą słupy dziedzińca, które uczynione są z drewna akacji i nie pokryte metalem (w każdym razie nigdzie o tym nie ma mowy) z podstawami z brazu (Wj 27,10-18; 38, 10-19)[835]. P. Carstens dodaje uwagę, że także kapłańskie szaty wyrażają ideę gradacji świętości: arcykapłan Aaron ubiera swe szczególne święte szaty, kiedy działa w Miejscu Najświętszym (Wj 28)[836].

Im bardziej przedmiot waży, tym musiał być kosztowniejszy. W tym stopniowaniu wyrażona jest idea, że im bliżej „serca" Mieszkania – Arki świadectwa z przebłagalnią, gdzie przebywał Jahwe, tym większy stopień świętości: słupy dziedzińca są mniej dopracowane niż słupy i deski Mieszkania, a te z kolei mniej niż słupy zasłony wewnętrznej *pārōket*; kurtyny dziedzińca i zewnętrzne kutyny Mieszkania są mniej wykwintne niż kurtyna wejścia na dziedziniec i parawan wejścia do Mieszkania, a te z kolei mniej wykwintne niż zasłona *pārōket* Miejsca Najświętszego. I w końcu meble Mieszkania te zewnętrzne cieszą się mniejszą rangą niż te wewnątrz sanktuarium[837]. Trzy koncentryczne koła można tu wskazać: pierwsze otaczające samo Miejsce Najświętsze, drugie otaczające Mieszkanie-Namiot oraz trzecie, najbardziej zewnętrzne, otaczające dziedziniec. Te trzy koła, strefy świętości wyznaczają właściwy sposób zachowania się człowieka w danej strefie.

To obecność Boża spoczywająca na Arce ustala kręgi, strefy świętości, hierarchię świętości sprzętów kultu oraz sposób zachowania się kapłanów w Mieszkaniu. Te kręgi rozchodzą się dalej, można powiedzieć na cały stworzony świat. Mieszkanie dla kapłańskiego teologa, jak Jerozolima dla psalmistów, stanowi sam środek uniwersum, wokół którego w kołach koncentrycznych układa się cała stworzona rzeczywistość. To centrum jest utworzone przez zupełnie wyjątkową obecność Boga, osobową i dynamiczną, promieniującą naokoło i uświęcającą wszystko, co wchodzi z nią w prawdziwą relację[838]. Mieszkanie, a potem jego kontynuacja w postaci wspaniałej Świątyni Salomona,

[835] Szerzej zob. M. Haran, *Temples and Temple Service*, jw., 161-164.

[836] P. Carstens, *The Golden Vessels*, jw., 112.

[837] Widzimy tu pewne przewartościowanie kultowych sprzętów w stosunku do tradycji bardziej starożytnych, gdzie ołtarz ofiar był podstawowym i najgłówniejszym elementem sanktuarium.

[838] T. Brzegowy, *Jerozolima – stolica Pomazańca Pańskiego w świetle psalmów*, CT 59 (1989) 14-45 (tu: 43).

Zorobabela i Heroda, jest sercem izraelskiej społeczności, skupiającym życie narodu, tak polityczne, jak i religijne[839].

3. Mieszkanie Jahwe w Izraelu

Całe przymierze oddycha obecnością Bożą – jak powie J. Roth – Noe „przechadzał się z Bogiem" (Rdz 6,9), Abraham będzie kroczyć w obecności Boga (Rdz 17,1), Bóg pod Synajem stanie się obecny w swoim ludzie[840]. Ten lud, który będzie depozytariuszem przymierza, staje się miejscem Bożego przebywania: *Umieszczę wśród was moje Mieszkanie i nie będę się brzydził wami. Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem* (Kpł 26,11n), *I będę mieszkał pośród synów Izraela i będę im Bogiem* (Wj 29,43.45). P nie zna obecności Bożej związanej z jakimś konkretnym miejscem; Namiot wędruje z Izraelitami po pustyni. Teksty o obecności Bożej w Mieszaniu wskazują wyraźnie, że Bóg poprzez instytucję Namiotu Spotkania związał się z ludem Izraela. Ta wyjątkowa i tak intymna obecność związana jest nie z kategorią miejsca, jak jest w innych tradycjach, ale z kategorią ludu[841]. Począwszy od historii Wyjścia, obecność Boża manifestuje się w Izraelu i dla niego coraz częściej i coraz dłużej (wcześniej były tylko sporadyczne i chwilowe teofanie), aż do zamieszkania w Namiocie Spotkania, pośrodku Izraela, czego znakiem jest obłok stale unoszący się nad Mieszkaniem. Spełnił się cel exodusu: Izrael stał się ludem, pośród którego mieszka Bóg. Na Synaju ma początek owa tajemnicza obecność Jahwe, która będzie kształtowała całe życie i historię Izraela. Bóg, który rozbił namiot w obozie izraelskim, podziela jego los, jego pielgrzymkę przez pustynię, podtrzymuje jego nadzieję, On go prowadzi.

Mówiliśmy już, że autor kapłański nie powie nic o *b^{e}rît* w związku ze świętą górą Synaj. Starsze tradycje mówiły o relacji pomiędzy Jahwe a Izraelem poprzez znak uczty, ryt krwi i *b^{e}rît* zawarte na Synaju. *Miškān* tradycji kapłańskiej wyraża to samo, kładąc większy akcent na rodzinny charakter tej relacji. Jahwe staje się współlokatorem Izraela.

---

[839] Szerzej nt. religijnej idei przestrzeni *sacrum* jako środka świata zob. J. Bramorski, *Rola symboliki "środka świata",* jw., 39-60.

[840] J. Roth, *Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale*, jw., 715; R. de Vaux, *Obecność i nieobecność Boga w historii według Starego Testamentu*, Concilium 6-10 (1969) 251-259.

[841] R.E. Clements, *God and Temple*, jw., 120.

Mieszka z nim na bezmiernej i samotnej pustyni. Teraz Bóg ma swoje mieszkanie na ziemi pośród tysięcy mieszkań synów ludzkich. 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 spotkać, by utrzymywać kontakt i żyć w przyjaźni. Przymierze dokonało się wcześniej poprzez znak obrzezania i teraz każdy obrzezany mężczyzna i każda kobieta mogli przyjść do Mieszkania Jahwe i złożyć w nim należne ofiary. Na tej świętej ziemi wyznaczonej przez kotary dziedzińca każdy człowiek będzie dopuszczony do Bożej obecności, będzie słuchał Boga i do Niego przemawiał, a Bóg wysłucha człowieka, wysłucha jego modlitwy i przyjdzie człowiekowi na pomoc.

Izrael wpatruje się w obłok-chwałę unoszącą się nad Tabernakulum, kontempluje tę tajemniczą rzeczywistość, która świeci jak słońce i płonie jak ogień. Jahwe jest tu obecny, to On. Jest tu, aby bronić Izraela; aby go prowadzić, jak ojciec prowadzi dziecko za rękę. Izrael nie tylko wpatruje się; poprzez kult wchodzi w chmurę-obłok, czyli w zażyłość z Bogiem. Kult zakłada obecność Boga wśród ludzi, a także obecność ludzi przed Bogiem.

Rzeczą charakterystyczną opisów teofanijnych jest to, że człowiek tęskni za przeżyciami związanymi z teofanią. Przebywać w obecności Boga, oglądać Jego oblicze i być ukrytym w „cieniu Jego skrzydeł" (Ps 17,8) to największe pragnienie człowieka. Od chwili zamieszkania Jahwe w Mieszkaniu nie ma dla Izraelity miejsca świętszego na ziemi, niż to jedno; nie ma miejsca budzącego taki szacunek i religijną bojaźń, a jednocześnie przywiązanie, nad to: Mieszkanie obecności Jahwe, opisane w trzynastu długich rozdziałach Księgi Wyjścia.

Przyjęcie Boga do siebie wymagało od Izraela moralnej dojrzałości, czyli przyjęcia odpowiedzialności za dar Bożej obecności. Jeżeli w czasie pielgrzymowania przez pustynię Izrael był obrazem człowieka dorastającego, to na Synaju ukazuje się on jako człowiek dorosły, zdolny podjąć obowiązki (regularny kult) płynące z obecności Boga w Mieszkaniu. Synaj jest momentem zarówno etycznego, jak i kultowego zobowiązania się Izraela[842]. Lud Jahwe (*'ām JHWH*) będzie musiał się nauczyć żyć w całkiem nowej sytuacji, żyć w stałej obecności Boga. Wybrańtwo Izraela zapewniło temu narodowi przywileje, jak posiadanie własnego sanktuarium, wiązało się jednak także z odpowiedzialnością za przyjęcie Boga do siebie.

[842] A. Fanuli, *Doświadczenie Synaju*, jw., ss. 98n.

Obecność Boga jest głównym tematem Księgi Wyjścia[843]: to tu Bóg wyprowadza mocną ręką Izraela z Egiptu, tu wyjawia mu swoje imię *Jestem*, tu następuje Jego objawienie na Synaju. Obecność ta jest także głównym wątkiem teologicznym opowiadania o Mieszkaniu. Naczelnym i fundamentalnym dla autora kapłańskiego efektem przymierza zawartego na górze Synaj jest obecność Jahwe (*šēkînâ*[844]) pośrodku wybranego ludu, jest budowa sanktuarium. *Communio* z Bogiem wymaga stałego podtrzymywania i pogłębiania. Izrael musiał mieć możliwość stałych kontaktów z Jahwe oraz posiadać znak najwyższej widzialnej więzi dwunastu pokoleń[845]. Obecność Boża skupiona jest nad Arką świadectwa, pomiędzy dwoma cherubami (Wj 25,21-22; Wj 30,6; Kpł 16,2). Jest ona tak mocna, że promieniuje na tych, którzy się do niej zbliżają (Wj 34,34), napełnia całe Mieszkanie (Wj 25,8), napełnia także cały lud Izraela. Obecność Boga w Mieszkaniu oznacza Jego obecność w narodzie wybranym: pomsta Izraela na Madianitach jest pomstą Jahwe dokonaną na nich (Lb 31,2n). Przez tą obecność Bóg utożsamia się ze swoim ludem. Stąd, to znaczy z miejsca obecności Jahwe, spływa wybawienie i łaska na Mojżesza, obóz i na cały naród wybrany[846].

Obecność Boża jest powodem radości synów Izraela (zob. Kpł 23,40). Psalmista zaśpiewa: *Odnogi rzeki rozweselają miasto Boże, Święte Mieszkanie* (מִשְׁכְּנֵי) *Najwyższego. Bóg jest w jego wnętrzu, więc się nie zachwieje; Bóg mu pomoże o brzasku poranka* (Ps 46,5-6), a Zachariasz zawoła: *Ciesz się i raduj, Córo Syjonu, bo już idę i zamieszkam pośród ciebie* (Za 2,14; por. 8,3). Obecność ta uwalnia ich od lęku, gdyż *z nami jest przecież Jahwe* (Lb 14,9); to *w obecności Jahwe* synowie Gada i Rubena przejdą Jordan i będą walczyć Lb 32,21.32).

Źródło kapłańskie poucza, że prawdziwe znaczenie prawa to „życie i działanie, które czerpie natchnienie z obecności Bożej”[847]. Sensem prawa jest to, aby pozwolić człowiekowi oddać służbie Jahwe całe

---

[843] Zob. J.F. Craghan, *Księga Wyjścia*, jw., 312. Centralną ideę obecności Jahwe w Księdze Wyjścia rozwija J.I. Durham, *Księga Wyjścia*, w: SWB, tłum. T. Mieszkowski, 394-398 (tu: 397n).

[844] Ten aramejski termin, spokrewniony z hbr. *škn*, określający Mieszkanie Bożej obecności, jest pochodzenia rabinicznego i targumicznego, nie występuje w Starym Testamencie. Na ten temat zob. N. Mendecki, *Szekina w literaturze żydowskiej. Chrystus a szekina*, RBL 47 (1994) 159-162.

[845] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. 4, jw., 170.

[846] T. Brzegowy, *Jeruzalem – Miasto Pokoju. Przyczynek do teologii zbawienia w psalmach*, RBL 42 (1989) 11.

[847] A.Clamer, *La Genèse* (La Sainte Bible I, 1), Paris 1953, 275.

swoje życie, umożliwić Izraelowi „chodzenie w obecności Jahwe”[848]. Kult dla P jest właśnie życiem człowieka w obecności Boga. Dopóki Bóg nie zawarł przymierza z człowiekiem, człowiek z powodu grzechu nie żył w obecności Boga. Teraz sytuacja radykalnie się zmienia. Tablice prawa – *świadectwo* zawartego przymierza – złożone są w Arce, u stóp Pana, który gwarantuje wypełnienie się danych w przymierzu obietnic. Dla autora kapłańskiego tą obietnicą jest: *I zamieszkam pośród synów Izraela i będę im Bogiem* (Wj 29,45).

Stary Testament nie ma rozwiniętej teologii obecności Bożej we wnętrzu człowieka, w jego duszy, sercu. Zbliżenie się i zamieszkanie transcendentnego Boga pośrodku ludu w Mieszkaniu, wydaje się więc szczytem objawienia Bożego, wydarzeniem takim, jakim dla chrześcijan jest Wcielenie Jezusa Chrystusa. Mieszkanie to znak wcielenia Boga w świat, który stworzył, wejście na stałe w pomiędzy ludzi i dla ludzi. Cała ta pieczołowitość i drobiazgowość w opisie instytucji świętego Namiotu i związanego z nim kultu wiąże się z tym właśnie wydarzeniem. Namiot zbudowany i poświęcony staje się Mieszkaniem Jahwe, jedynego Boga Izraela: *Gdy Mojżesz wchodził do Namiotu Spotkania, by rozmawiać z Nim, słyszał mówiący do niego głos znad przebłagalni, która była nad Arką świadectwa pomiędzy dwoma cherubami. W taki sposób mówił do niego* (Lb 7,89). Biorąc pod uwagę starotestamentowy zakaz przedstawiania Boga w jakiejkolwiek postaci – Jahwe jest postrzegany jako obecny w sanktuarium-Mieszkaniu, ale faktyczny charakter Jego obecności nie jest do końca jasny i sprecyzowany[849]. Można zbliżyć się do Jahwe, ale trzeba wiedzieć, że jest On święty: *Okażę moją świętość tym, co zbliżają się do Mnie, okażę chwałę moją przed całym ludem* (Kpł 10,3; por. Ps 15,1: *Kto będzie przebywał w Twym Mieszkaniu, Jahwe, Jahwe?...*). To obecność *Świętego* sprawia, że Mieszkanie staje się przedmiotem najwyższej czci. Respekt i szacunek dla tego miejsca stały się nawet przedmiotem przykazania: *Czcić będziecie moje święte Mieszkanie!* (Kpł 26,2).

Miejsce Święte Świętych Namiotu pozostanie puste – bez jakiegokolwiek wyobrażenia Boga. Nie ma tu żadnego symbolu charakterystycznego dla miejsc najświętszych świątyń pogańskich[850]. Jahwe tu

[848] J. Roth, *Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale*, jw., 720.

[849] Tak: P. Pitkänen, *Central Sanctuary and Centralization of Worship in Ancient Israel. From the Settlement to the Building of Solomon's Temple*, Piscataway, N.J.: Gorgias 2003, 53-67; za: H. Hagelia, Review of Biblical Literature 6 (2004) 213-218 (tu: 214).

[850] Prawdopodobnie najbardziej charakterystyczną cechą świątyń w ogóle jest to,

jest, lecz bez jakiegokolwiek pośrednictwa. Izraelici mogą teraz adorować Boga nie w pięknie stworzenia, nie w głosie huraganu i grzmotu, ale w ciszy i ciemności Mieszkania. Święte Świętych pozbawione jest jakichkolwiek otworów, zanurzone w zupełnej ciemności, a panujące tam mrok i cisza – bardziej od obłoku – wskazują Izraelitom obecność Boga[851]. To nie symbol przywołuje Pana, on tu jest obecny. Arka nie jest ani wizerunkiem, ani symbolem. Arka jest tronem-podnóżkiem.

Zamieszkanie Boga w świecie poważnie uszkodzonym przez grzech staje się jakimś wygnaniem, kenozą Boga w kierunku człowieka, *cimcum* (samoograniczeniem) Szekiny[852]. Grzeszny świat woła Bożego ratunku, przyzywa Jego obecności. Bóg, który swą obecność przy człowieku zamierzył w stworzeniu (raj), odpowiada na to wołanie i zniża się do konkretnego historycznego człowieka, a także do samej jego natury. O tej naszkicowanej teologii obecności Jahwe można powiedzieć, że stała się powszechną w Starym Testamencie. Wielkie tematy Starego Przymierza, które wzięły swój początek i wartość doktrynalną w środowiskach kapłańskich, syntezę swą zawierają w idei obecności Bożej. W ten sposób kierujemy się drogą bardziej dogmatyczną, niż moralizującą ku Nowemu Testamentowi. Teologia wejścia obecności Bożej w życie grzesznego człowieka przygotowała fakt historyczny przyjścia Słowa Bożego, Wcielenia Jezusa Chrystusa. Mieszkanie, jako miejsce obecności Boga należy do biblijnej teologii Inkarnacji. Bóg wkracza w świat, przychodzi do człowieka. Teologia ta została podjęta przez św. Jana: *A Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot między nami. I oglądaliśmy Jego chwałę*...(J 1,14). Gdy doszło do sporu o Świątynię miedzy Jezusem a Żydami, ten sam ewangelista stwierdzi: *On zaś mówił o świątyni swego ciała* (J 2,21). Teologie tę rozwinie i doprowadzi do punktu kulminacyjnego św. Paweł Apostoł, dla którego miejscem zamieszkania i obecności Boga jest *świątynia* serca człowieka wierzącego: *Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?* (1 Kor 3,16n; por. 1 Kor 6,19; Ef 2,22; Rz 8,9-11)[853].

że ich podstawowy plan zazwyczaj uwzględnia, w najbardziej wewnętrznej części, specjalne miejsce – mały pokój przeznaczony dla posągu, czy innego wyobrażenia bóstwa zamieszkującego świątynię.

[851] Całkowita ciemność Najświętszego nawiązywała do zupełnie niedostępnej tajemnicy boskiego istnienia w świętym mieszkaniu; zob. F. Mickiewicz, *Rola świątyni jerozolimskiej w życiu i doktrynie Izraela*, Com 15 (1995) 38.

[852] N. Mendecki, *Szekina w literaturze żydowskiej*, jw., 160.

[853] A. Jankowski, *Dwie świątynie Ducha Świętego według listów Pawłowych*, RBL 51 (1998) 17-29.

Teologia Bożej obecności w Mieszkaniu ujawnia się dla chrześcijanina w jeszcze w dwóch niezwykle ważnych momentach. Po pierwsze w teologii Eucharystii. Adoracja rzeczywistej obecności Jezusa w Najświętszym Sakramencie to w jakiejś mierze ta sama biblijna cześć dla żywej i jedynej, niepowtarzalnej obecności Boga w Mieszkaniu. Tabernakulum w kościele, miejsce przechowywania Najświętszego Ciała Jezusa, jest w swej nazwie (łac. *tabernaculum* zn. namiot) niczym innym, jak nawiązaniem do rzeczywistości obecności Jahwe w Namiocie Spotkania. Nowotestamentalnym Mieszkaniem Bożym jest kościół, a Namiotem Obecności jest umieszczone w widocznym miejscu *tabernaculum*. Na to teologiczne nawiązanie dodatkowo wskazuje *konopeum*, czyli rodzaj okazałej zasłony okrywającej tabernakulum u góry ściągniętej, z przodu, przed drzwiczkami, rozciętej z góry na dół (a więc przypominającej namiot), która pospolicie określana jest właśnie jako namiot, i choć wiekowa, wymagana także dziś[854]. Według A. Vanhoye'a[855] i J. Swetnama[856] „prawdziwym, wyższym i doskonalszym Namiotem-Mieszkaniem" (Hbr 8,1; 9,11) jest dla autora Listu do Hebrajczyków Ciało Chrystusa – uwielbione, a więc także eucharystyczne. Nowotestamentowym Mieszkaniem Boga jest Ciało Chrystusa.

Po drugie, omawiana przez nas teologia Bożej obecności ujawnia się także w nowotestamentowej eschatologii: Mieszkanie, które Bóg ukazał Mojżeszowi w synajskiej wizji – a więc to które istnieje już w niebie – jest rzeczywistością eschatologiczną, jej objawienie zachowuje Bóg na czasy ostateczne. Ujrzał ją po wiekach również św. Jan Apostoł, który niemalże w duchu tradycji kapłańskiej relacjonuje: *I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową* (…) *Oto Mieszkanie Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni jego ludem, a On będzie BOGIEM Z NIMI* (Ap 21,1-3; por. Ap 13,6; Ez 37,26-28). Św. Jan w kategoriach z Księgi Wyjścia i bezpośrednio w kategoriach pustynnego Mieszkania (Mojżesz, Mieszkanie, Arka, dwanaście szlachetnych kamieni) opisuje doświadczenie niebiańskiej świątyni, które dane mu było doznać. W pojawiających się w Apokalipsie obrazach sali tronowej Boga znajduje się

[854] T. Szwagrzyk, *Przechowywanie Najśw. Sakramentu. Konopeum; strzeżenie tabernaculum*, RBL 10 (1957) 34-52 i 238-299; zob. też J. Nowiński, *Idea „Sancta Sanctorum" i Arki Przymierza towarzysząca przechowywaniu Eucharystii*, Seminare 16 (2000).

[855] A. Vanhoye, *„Par la tente plus grande et plus parfaite" (He 9,11)*, Bib 46 (1965) 1-28.

[856] J. Swetnam, *"The Greater and More Perfect Tent". A Contribution to the Discussion of Hebrews 9,11*, Bib 47 (1966) 91-106 (szczeg. 100-101).

Arka Przymierza (Ap 11,19; por Ap 15,5-8); ołtarz kadzenia (Ap 5,8), ołtarz ofiarny (Ap 6,9), mamy też nawiązanie do świecznika-menory (Ap 21,23), a nad wszystkim jaśnieje chwała Boża: *kᵉbôd JHWH* (zob. Ap 21,11.23). W końcu św. Jan powie w zachwycie o tej nowej rzeczywistości, Bożym Mieście: *A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan, Bóg wszechmogący oraz Baranek* (Ap 21,22)[857].

[857] Ciekawe, że zarówno List do Hebrajczyków (Hbr 8-9), jak i Apokalipsa (13,6; 15,5; 21,3), mówiąc o niebiańskiej świątyni, nie nawiązują do centralnej dla Izraela budowli świątynnej w Jerozolimie, ale właśnie do Mojżeszowego Mieszkania (szerzej: do obrazów zaczerpniętych z Księgi Wyjścia). Świątynia Jerozolimska zdaje się nie interesować obu dzieł – brak w Hbr terminów: *'ιερόν* oraz *ναός* (zob. A. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, jw., 401; F. Mickiewicz, *Koncepcje świątyni w tekstach wspólnoty w Qumran*, RBL 50 (1997) 250n) – być może ze względu na poróżnienie Kościoła z Synagogą.

Rozdział V

Nowe stworzenie

I wzniósł swoje święte Mieszkanie jak wysokie niebo,
jak ziemię, którą ugruntował na wieki (Ps 78,69)

W badaniu fragmentów i perykop opowiadania o Mieszkaniu zwróciłem uwagę na coś, czego zupełnie się nie spodziewałem. Mianowicie autor kapłański w swym opowiadaniu wyraźnie nawiązuje do poematu o stworzeniu świata z Rdz 1,1-2,4a[858]. Kiedy zacząłem czytać tekst Wj 25-40 pod tym właśnie kątem, czyli w kontekście Rdz 1, dostrzegłem, że owe nawiązania nie są przypadkowe, występują w wielu miejscach i tworzą specyficzną stylizację opisu Mieszkania według opowiadania o stworzeniu świata. Światowa literatura w pewnych ogólnych uwagach i kilku bardziej szczegółowych rozwinięciach potwierdziła ten wniosek. Do literatury rozwijającej ten temat zaliczyłbym przede wszystkim prace P. Kearney'a[859], P. Weimara[860] i B. Janowskiego[861]. Kilka innych prac zbiera i przedstawia tę tematykę[862].

---

[858] Werset 2,4a jest w egzegezie szeroko dyskutowany, stał się *locus classicus* egzegezy ST. Przypisywany najczęściej do pierwszego opowiadania o stworzeniu, bywa też traktowany jako kapłański wstęp do drugiego opowiadania o stworzeniu. Szerzej na ten temat zob. np. P. Weimar, *Die Toledot-Formel in der priesterschiftlischen Geschichtsdarstellung*, BZ 18 (1974) 65-93; B.W. Anderson, *A Stylistic Study of the Priestly Creation Story*, w: *Canon and Authority*, ed. G.W. Coats, B.O. Long, Philadelphia 1977, 148-162; J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RThLov 12 (1981) 324-346 (tu: 344); S. Tengström, *Die Toledotformel und die literarische Structur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (ConBibOT 17), Lund: Gleerup 1982; T. Brzegowy, *Czy Bóg stworzył chaos?*, CT 64 (1994) 5-21; tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 146; D. Carr, Βίβλος γενέσεως *Revised. A Synchronic Analisis of Patterns in Genesis as Part of the Torah (Part One)*, ZAW 110 (1998) 159-172 (cały artykuł poświęcony Rdz 2,4a).

[859] P. Kearney, *Creation and Liturgy. The P Redaction of Exodus 25-40*, ZAW 89 (1977) 375-387.

[860] P. Weimar, *Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinai-geschichte*, RB 95 (1988) 337-385.

[861] B. Janowski, *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligumskonzeption* (IBTh 5), Neukirchen: Neukirchener Verlag 1990, tu: 37-69 (wcześniej w: B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschen. Studien zur Sühetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982, 309-313) lub tegoż, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, 214-246.

[862] Zob. np. T.E. Fretheim, *Exodus. **Interpretation*** (A Bible Commentary for

W obecnym rozdziale zaproponuję własne rozwinięcie tego tematu. Szczególne znaczenie wydaje się tu mieć data ustawienia Mieszkania; tematem tym, nie poruszanym przez egzegetów, zajmę się w punkcie 1. Następnie przeanalizuję miejsca i cechy owej stylizacji opowiadania o Mieszkaniu (punkt 2.), by w końcu dojść do wskazania znaczenia tego teologicznego zabiegu w materiale kapłańskim (punkt 3.).

1. Data ustawienia Mieszkania

W teologii kapłańskiej nie tylko wzór (*tabnît*) Mieszkania został ściśle przez Boga określony. Także sama data jego wzniesienia została Mojżeszowi objawiona:

> W pierwszym dniu miesiąca pierwszego wzniesiesz Mieszkanie, Namiot Spotkania (Wj 40,2).
> W pierwszym dniu miesiąca pierwszego, roku drugiego, wzniesiono Mieszkanie (Wj 40,17).

Według źródła kapłańskiego dzień ustawienia Mieszkania Jahwe z gotowych elementów został wyznaczony nie przez dzień ukończenia robót, ale stanowiła go konkretna data podana przez Boga. Mieszkanie zostało postawione pierwszego dnia pierwszego miesiąca, a więc w pierwszy dzień nowego roku, *roku drugiego* – od wyjścia z Egiptu. Zapis ten nie wynika z pewnością z historycznych przesłanek źródła kapłańskiego, gdyż zaledwie w kilku miejscach daty interesują autora/autorów tego źródła[863]. Zapis ten kieruje nas zatem w stronę teologii, jakiegoś przesłania. Podanie dziennej daty wyróżnia cały opis, wskazując, że wydarzenie erekcji Mieszkania jest dla tej szkoły teologicznej bardzo ważne. Zastanówmy się, jaką informację niesie ze sobą owa data.

Nie jest całkiem jasne, kiedy zaczynał się rok kalendarzowy w Judzie i Izraelu, ale przez większość okresu monarchii w Judzie rozpo-

---

Teaching and Preaching 2), Louisville: Westminster John Knox Press 1991, 268-271; E.E. Elines, *Creation and Tabernacle. The Priestly Writer's Enviromentalism*, Horisons in Biblical Theology 16 (1994) 144-155.

[863] Zgadzałoby się to z twierdzeniem K. Steringa, że starotestamentalna chronologia nie zawsze zainteresowana jest historycznością podawanych dat, lecz czasem stanowi część pewnego teologicznego systemu; zob. K. Stering, *The Enclosed Garden*, 1966; za: G. Larsson, *The Documentary Hypotesis and the Chronological Structure of the Old Testament*, ZAW 97 (1985) 323.

czynał się jesienią, czyli w miesiącu Etanim (nazwa kananejska) czyli po niewoli Tiszri (od babilońskiego *Tišritu* [inni: *Tešritu*, *Taritu*], tzn. „początek" – wrzesień/październik). Jednak w okresie wygnania i po nim, kiedy to powstawało źródło kapłańskie, rok zaczynał się na wiosnę od miesiąca Abib (nazwa kananejska). Pod wpływem Babilończyków kananejską nazwę Abib zastąpiono nazwą Nisan (od babilońskiego *Nisānnu*)[864]. Pierwszy dzień roku przypadał wtedy mniej więcej na czas przesilenia wiosennego (marzec/kwiecień). Pierwszym miesiącem roku był więc dla P miesiąc Abib-Nisan, czyli czas, kiedy dojrzewały kłosy: *Pan powiedział do Mojżesza i Aarona w ziemi egipskiej: Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesięcy, będzie pierwszym miesiącem roku!* (Wj 12,1n). Był to miesiąc, w którym Izraelici obchodzili swoje największe święto, Paschę, upamiętniającą wyjście z Egiptu (Wj 12,18; 13,4n); miesiąc ten kojarzyli z tym wydarzeniem-świętem (Wj 23,15; Pwt 16,1). Oprócz kananejskiego i babilońskiego systemu nazewnictwa miesięcy, istniał w Izraelu trzeci system: numeryczny. Ten właśnie system (*w pierwszym miesiącu*) stosowany jest w całym materiale kapłańskim (zob. np. Kpł 23; Lb 28-29[865])[866]. Liczebniki porządkowe w oznaczaniu miesięcy stosują też (z kilkoma wyjątkami) księgi: 1 i 2 Królewska, 1 i 2 Kronik, Ezdrasza, Jeremiasza, Ezechiela, Daniela, Aggeusza i Zachariasza; praktyka ta jest więc powszechna w Izraelu, zwłaszcza po niewoli.

W przeciwieństwie do greckiej, cyklicznej koncepcji czasu, Hebrajczycy, mimo, że postrzegali powracający rytm pór roku, mieli linearną koncepcję czasu[867]. Podstawą kalendarza był dzień, miesiąc i rok, co widoczne jest także w naszym tekście.

---

[864] Nie tylko Żydzi przejęli niektóre nazwy miesięcy od Babilończyków. Uczynili to również późniejsi Persowie; zob. *Calendrier*, w: *La Bible de Jérusalem. La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris: Les Éditions du Cerf [13]1990, 1829-1830; R. Rubinkiewicz, *Starożytne kalendarze Bliskiego Wschodu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 262.

[865] Kpł 23; Lb 28-29 to najdokładniejsze wykazy świąt izraelskich, pełne kalendarze biblijne, w przeciwieństwie do dużo prostszych kalendarzy-kodeksów: Jahwistycznego (Wj 34,18-23), Elohistycznego (Wj 23,14-17), Deuteronomicznego (Pwt 16,1-17), czy Ezechiela (Ez 44,18-25).

[866] T. Brzegowy, *Kalendarz biblijny. Jego powstanie i rozwój w kontekście oddziaływań kalendarza egipskiego i babilońskiego*, w: *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas, Kraków: PAT 2001, 56n; E. Auerbach, *Die Umschaltund vom judäischen auf dem babylonischen Kalendar*, VT 10 (1960) 69n.

[867] A. Jankowski, *Biblijna koncepcja czasu*, w: *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas, Kraków: PAT 2001, 21-34 (szczeg. 22-23).

Dzień יוֹם (*jôm*) – to podstawowa jednostka czasu, którą wyznaczał dla Izraelitów pozorny bieg Słońca wokół Ziemi. We wcześniejszych tradycjach Izraela rozpoczynał się wschodem słońca (podobnie jak u Egipcjan; Sdz 19,4-13; 1 Sm 19,11; Kpł 7,15-16; 22,30; zob. formuła *dzień i noc*), natomiast w późniejszych zaczynał się zachodem i kończył następnym zmierzchem (jak w Mezopotamii, Azji Mniejszej; Rdz 1; Wj 12,6.8.10.18; Kpł 11,24-28; 15,1-12.16-24; 22,1-9; Ne 13,19; Est 4,16; Dn 8,14; Mk 15,42; Łk 23,54-56; J 19,31-42; passim; zob. formuła *noc i dzień*)[868], co wyraźnie widać w Kpł 23,32[869]: *Dziewiątego dnia miesiąca, wieczorem, to jest od wieczora do wieczora, będziecie obchodzić wasz szabat*. Zmiana ta dokonała się w czasie pomiędzy końcem monarchii, a epoką Nehemiasza[870]. יוֹם w języku hebrajskim, podobnie jak w polskim, może wyrażać ogólne znaczenie „czasu" lub w sensie ścisłym już to dobę (24 godziny, np. Rdz 1, Sdz 19,4), już to przestrzeń czasową, w której widoczne jest światło słońca (Sdz 19,8-9). Dzień, jako czas od świtu do zmierzchu i przeciwieństwo nocy (*lajlāh*), wydaje się być znaczeniem najbardziej pierwotnym[871]. W przytoczonej wyżej kapłańskim tekście, gdzie podana jest konkretna data, w grę wchodzi tylko ścisłe znaczenie słowa. Poza tym, bardziej niż o przestrzeń czasową, chodzi tu o wskazanie dnia tygodnia (por. Ezd 3,6; 10,9; Mk 16,2; Łk 24,1), jako momentu postawienia sanktuarium.

Miesiąc חֹדֶשׁ (*ḥōdeš*) pochodzi od rdzenia חדשׁ – „nowy" (*ḥādāš*), jako czasownik „być nowym", „odnawiać" (*ḥādaš*); stąd nów księżyca, księżyc, miesiąc. Początkowo oznaczał pierwszy dzień miesiąca, kiedy to na niebie pojawiał się na nowo księżyc (Lb 28,11; 1 Sm 20,18.24); później terminem tym określano cały miesiąc księżycowy (Rdz 29,14; 1 Krl 6,1)[872]. Wyznaczany był przez bieg Księżyca wokół Ziemi. O ile

---

[868] H.R. Stroes, *Does the Day Begin in the Evening or Morning?*, VT 16 (1966) 460-475; J.M. Baumgarten, *The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees*, JBL 77 (1958) 355. Obecność w Księdze Kapłańskiej (w P) obu systemów (por. Kpł 7,15n i Kpł 22,6n) można tłumaczyć możliwością istnienia w i po niewoli dwóch rachub czasu: urzędowej (w sprawach świeckich) i kultowej (w sprawach liturgicznych); zob. R. Rubinkiewicz, *Starożytne kalendarze Bliskiego Wschodu*, jw., 260.

[869] R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1964, 291-293, za: A. Paciorek, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1998, 294.

[870] T. Brzegowy, *Kalendarz biblijny*, jw., 44.

[871] Tamże, 42-43; G. Delling, ‘ημέρα, w: TDNT, vol. 2, 943-953 (zob. szczeg. *Day in the Old Testament*, 943-947).

[872] R. North, חֹדֶשׁ, w: TWAT, Bd. 2, 763.

Hebrajczycy mieli kalendarz kombinowany: solarno-lunarny, to w źródle kapłańskim zachował się zasadniczo kalendarz lunarny[873]. Na posługiwanie się rokiem lunarnym wskazuje w Starym Testamencie święto Nowiu Księżyca (przed niewolą: 1 Sm 20,5; Iz 1,13; Oz 2,13; Am 8,5; Ps 81,4; po niewoli: Lb 28,11; 1 Krn 23,31; 2 Krn 2,3; 31,3; Ne 10,34; Ezd 3,5; Ez 46,1-7), obchodzone pierwszego dnia każdego miesiąca, które wśród Semitów przeżywano w klimacie radości (Lb 10,10). Tak liczne wzmianki o tym święcie świadczą, że był to dzień ważny dla życia religijnego Izraela[874]. Autor kapłański sam poucza, jakie jest źródło używanego przez niego kalendarza: *Niechaj powstaną ciała niebieskie, świecące na sklepieniu nieba, aby oddzielały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni i lata* (Rdz 1,14; por. Ps 104,19).

Rok שָׁנָה (*šānāh*) liczony był natomiast według obiegu Ziemi wokół Słońca (pozornego biegu Słońca wokół Ziemi), który trwa 365 dni; był to tzw. rok solarny. Z informacji rozsianych w P (liczebniki porządkowe miesięcy) możemy wysnuć wniosek, że rok żydowski liczył 12 miesięcy, co zgadza się z innymi danymi biblijnymi (1 Krl 4,7) i pozabiblijnymi. *Roku drugiego* tzn. od wyjścia z Egiptu. Wydarzenie exodusu było tak przełomowe w historii Izraela, że od niego zaczęto na nowo liczyć czas (por. Wj 19,1)[875]. Starożytni, nie mając obiektywnego punktu odniesienia, zawsze liczyli lata od jakiegoś bardzo ważnego wydarzenia, najbardziej znaczącego dla konkretnej społeczności (np. Rzymianie – „od założenia Rzymu"). Dla chrześcijan takim wydarzeniem stały się narodziny Jezusa Chrystusa[876]. Dokładne określenie daty wyjścia Izraelitów z Egiptu było powodem tak licznych badań, jak liczna jest

[873] S.J. de Vries, *Calendar*, w: IDB, vol. 1, 483-488. Kalendarz solarny używany był w Egipcie a lunarny w Mezopotamii. Ponieważ rok słoneczny (liczony według pór roku) nie odpowiada w równych częściach rokowi księżycowemu (liczonemu według ruchów księżyca), to aby doprowadzić do zgodności oba kalendarze, ludy Mezopotamii od III tysiąclecia wprowadzały od czasu do czasu trzynasty miesiąc. Kalendarz żydowski jest takim właśnie luno-solarnym (na wzór babilońskiego), tj. posiada rok solarny obejmujący 12 miesięcy lunarnych (A. Paciorek, *Obyczajowość*, jw., 292). Hebrajczycy, a także Sumerowie, Babilończycy, Asyryjczycy, Arabowie i Grecy – wszyscy korzystali z miesięcy księżycowych (29-30 dni) w obliczaniu czasu. Jedynie Egipcjanie przyjęli, że miesiąc liczy dokładnie 30 dni.

[874] H. Witczyk, *Czasy święte*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: KUL 1999, 294n.

[875] F. Michaéli, *Le Livre de l'Exode* (*Commentaire de l'Ancien Testament* 1), Paris: Delachaux et Nestlé, Éditeurs 1974, 163.

[876] Zob. J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Kraków: Tyniec 2000 (szczeg. 34-36).

literatura na ten temat. Nie wchodząc w ten szeroki temat, w niniejszej pracy przyjmujemy klasyczną odpowiedź, datującą prześladowania w Egipcie na czasy Ramzesa II (1292-1225), a Exodus na czasy faraona Merneptaha (1225-1215). Izraelici opuścili Egipt 15. Abib, w trzy miesiące później przybyli pod Synaj (Wj 19,1), Mieszkanie postawiono więc w dziewięć miesięcy po przybyciu pod świętą górę.

Podanie daty dziennej jest w Biblii rzadkością. Dzień był dla Hebrajczyków najmniejszą określoną jednostką czasu. Podanie dziennej daty wydarzenia wskazuje u autorów biblijnych na wielką emfazę, wielką wagę danego faktu. Tak samo jest w źródle kapłańskim. I tak, w źródle podaje się datę rozpoczęcia i końca potopu (Rdz 7,11; 8,13), wyjścia z Egiptu (Wj 12,41), przybycia pod Synaj (Wj 19,1)[877], ustawienia Mieszkania (Wj 40,2.17) i opuszczenia świętej góry/rozpoczęcia wędrówki (Lb 10,11). Data *pierwszego dnia pierwszego miesiąca* występuje tylko w naszym opowiadaniu, w opowiadaniu o potopie i jeszcze w jednym miejscu: w Rdz 1.

I tu dochodzimy do sedna. Dla źródła kapłańskiego pierwszy dzień nowego roku jest bardzo ważną datą, gdyż jest to moment kluczowej w ujęciu pisma kapłańskiego działalności Boga – aktu stwórczego. *Pierwszego dnia pierwszego miesiąca* jest dla P równoznaczne z owym *na początku* w Rdz 1[878] i odnosi moment ustawienia Mieszkania do momentu stwarzania świata. W systemie kalendarza P *na początku* to dokładnie pierwszego dnia, pierwszego miesiąca[879]. *Pierwszego dnia, pierwszego miesiąca* w Wj 40,2 i 40,17 posiada głębokie konotacje stwórcze. W tym samym dniu, według P, świat wyłonił się z wód potopu: *W sześćset pierwszym roku, w miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca wody obeschły na ziemi*... (Rdz 8,13). Charakterystyczna data potopu – nowego aktu stwarzania w P – wiąże to wydarzenie ze stworzeniem świata[880]. Data ta w bardzo dobrze zorganizowanym sa-

[877] S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa. Studium teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków: IT Księży Misjonarzy 2003, 288.

[878] W. Wifall, *God's Accesion Year According to P*, Bib 62 (1981) 529.

[879] Zob. G. Larsson, *The Documentary Hypotesis and the Chronological Structure of the Old Testament*, ZAW 97 (1985) 323n.

[880] Zob. G. Larsson, *Chronological Parallels between the Creation and the Flood*, VT 27 (1977) 490-492. Źródło kapłańskie bardzo mocno wiąże sytuacje stworzenia i potopu – jako re-kreacji. D.L. Petersen pisze: „For P, the flood is a return to the pre-creation state described in Gen 1; hence with the end of the flood, P recommisions Noah using the same language as that in Gen 1, *Be fruitful, multiply, and fill the earth*. The post-flood state is therefore a new creation, the cosmic waters have been tamed again;

kralnym kalendarzu P[881] wprowadza więc nowy etap w historii świata, czy Izraela i staje się jakby dniem nowego stworzenia.

Wiemy z literatury starowschodniej, że w tamtej strefie kulturowej obchodzono tzw. Święto Nowego Roku *Akitu* („A New Year Festival"), które rozpoczynało się dokładnie pierwszego dnia nowego roku (1. Nisan)[882] i trwało siedem dni, a które było właśnie wspomnieniem i aktualizacją (cyklicznym odnowieniem) stwórczego aktu boga/bóstwa. Stworzenie świata było główną treścią noworocznego święta. Wiemy także, że kapłański autor znał na pewno to święto, choćby z Babilonu, gdzie uroczystości ku czci Marduka obchodzone było bardzo hucznie[883]. Tak więc postawienie Mieszkania w Nowy Rok nasuwało ówczesnym Izraelitom skojarzenie ze stworzeniem świata[884]. Trzeba więc zadać pytanie, czy i na ile Święto Nowego Roku istniało w świadomości autora kapłańskiego, i jakie to ma odbicie w tekście.

Pierwszym, który postulował istnienie takiego święta – święta Nowego Roku – w Izraelu był profesor z Oslo, uczeń samego H. Gunkela,

---

and consonant with this new beginning, man is given a dietary supplement, the provision of flesh, and a legal principle of individual retribution is propounded. The focus of P is on a new beginning guaranted by a divinely-initiated convenant, the flood is, therby, a terribly important episode for P" (D.L. Petersen, *The Yahwist on the Flood*, VT 26 (1976) 441). Szerzej na ten temat zob. D.J.A. Clines, *Theme in Genesis 1-11*, CBQ 38 (1976) szczeg. 499-502; tenże, *The Theme of the Pentateuch* (Journal for the Study of the OT, Supp. 10), Sheffield: Sheffield Academic Press 1978, 61-77, szczeg. 73-76; W. Brueggermann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, ZAW 84 (1972) 397-413; J. Krašovec, *Punishment and Mercy in the Primeval History (Gen 1-11)*, EThL 70 (1994) 5-34 (szczeg. 21); K. Loning i E. Zenger, *To Begin With, God Created... Biblical Theologies of Creation* (ET Omar Kaste), Collegeville: The Liturgical Press 2000, 112-120. Por. też P. Gibert, *Idea stworzenia w Starym Testamencie*, Communio 2 (1982) 46, n. 1.

[881] Na ten temat zob. B.K. Gardner, *The Genesis Calendar. The Synchronistic Tradition in Genesis 1-11*, Lanham, MD: University Press of America 2001, np. 5 i 64.

[882] Kananejski nowy rok rozpoczynał się jesienią.

[883] A.S. Kapelrud, *The Mythological Features in Genesis Chapter 1 and the Autor's Intentions*, VT 24 (1974) 178n; A. Carigneaux, *Marduk – wielki król Babilonu*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lemaire, tłum. B. Panek, Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum 2001, 93-97; L.I.J. Stadelmann, *The Hebrew Conception od the World. A Philological and Literary Study* (Analecta Biblica 39), Rome: Pontificial Biblical Institute 1970, 12.

[884] Ciekawe, że wizja Ezechiela dotycząca świątyni (Ez 40-48) ma miejsce właśnie w nowy rok (*rō'š haššānâ*, zob. Ez 40,1). W Ne 8,2 czytamy znów, że Ezdrasz wybrał pierwszy dzień siódmego miesiąca (czyli Tiszri – przedwygnaniowy pierwszy miesiąc) na uroczyste odczytanie znalezionej księgi Prawa.

Sigmund Mowinckel[885], który uzupełnił i sprecyzował metodę swego mistrza, jeszcze ściślej wiążąc *Sitz im Leben* psalmów z kultem. Stał się prekursorem tzw. szkoły *Myth and Ritual*, którą rozwijał cały szereg uczonych ze szkoły skandynawskiej z profesorem londyńskim S.H. Hooke'iem jako jej koryfeuszem na czele[886]. Uczeni tej szkoły dowodzili istnienia w Izraelu święta analogicznego do rytuałów: egipskiego (rytuał Horusa: walka Horusa i Seta[887]), hetyckiego (święto Purulli: walka Teszuba z wężem Ilianka[888]), babilońskiego (święto Akitu: walka Marduka z Tiamat[889]), czy kananejskiego (ugarycki poemat o walce Baala z Jammem, Motem i wężem Lotanem[890]). Święto to miało stanowić *Sitz im Leben* wielu tekstów Starego Testamentu, zwłaszcza części psalmów. Najkrócej mówiąc, polegało ono na rytualnej recytacji i odegraniu (*myth and ritual*) mitu kosmogonicznego o ustalonym schemacie: 1. walka bóstwa z siłami przeciwnymi, przeważnie związanymi z wodą, 2. zwycięstwo bóstwa i jego intronizacja – ogłoszenie królem, triumfalna procesja, w której król odgrywał rolę bóstwa 3. uczynienie świata. W rytuale pojawia się także święte małżeństwo boga – *hieros gamos* (Egipt, Kanaan[891]), śmierć i zmartwychwstanie boga (Kanaan, Mezopotamia). Na podstawie tych danych oraz danych biblijnych uczeni, rekrutujący się często z innych niż biblistyka dyscyplin (jak etnologia, antropologia) odtwarzali ryt święta Nowego Roku w Izraelu, którego głównym i centralnym aktem była intronizacja Jahwe.

---

[885] S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, Bd. 1-4, Kristiana 1921-24; tenże, *The Psalms in Israel's Worship*, transl. D.R. Ap-Thomas, vol. 1-2, Oxford: Basil Blackwell 1962.

[886] Należeli do niej m.in. S. H. Hooke, A.R. Johnson, W.O.E. Oesterley, G. Widengren; J.E. Pedersen, A. Bentzen, K.I.A. Engnell, R. Patai; C.J. Gadd.

[887] A.H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, Bruxelles 1932; J. Grey, *Canaanite Kingship in Theory and Praxis*, VT 2 (1952) 193-220; J.D. Currid, *An Examination of the Egyptian Background of the Genesis Cosmogony*, BZ 35 (1991) 18-40.

[888] D.A. Kennedy, *Les Hittites*, „Bible et Terre Sainte" 66 (1964) 19; za: G. Auzou, *Na początku Bóg stworzył świat*, Warszawa: Pax 1990, 53, n. 36. Po polsku wspomniane w: E.H. Klengel, *Hetyci i ich sąsiedzi*, tłum. B. i T. Baranowscy, Warszawa 1974.

[889] *Enūma eliš*: pełne tłumaczenie tabliczek, ze wstępem i przypisami: R. Labat, *Le poème babylonien de la Création*, Adrien-Maisonneuve 1935; zob. też ANET, 60-72; polski przekład: J. Bromski, *Enuma elisz, czyli opowieść babilońska o stworzeniu świata*, Warszawa 1925, 18-91; K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981.

[890] ANET, 129-142; C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, (Analecta Orientalia 38), Rome: PIB [4]1965, 68,1-25. Mit omawia E. Jacobs, *Ras Shamra et l'Ancien Testament*, Paris: Delachaux et Niestlé 1960, 43-47; za: G. Auzou, *Na początku*, jw., 52, n. 34.

[891] Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 1967, 238-241.

O ile bezkrytyczne, szablonowe przenoszenie schematu (*pattern*) religii mitycznych – z ich naturalistycznym kultem, cykliczną wizją świata, teogonią, teomachią, hierogamią i płodnością oraz bez odniesień do ludzkiej odpowiedzialności moralnej – do historycznej religii izraelskiej zostało słusznie skrytykowane przez, można śmiało powiedzieć, ogół światowych egzegetów, o tyle wiele odkryć i uwag skandynawsko-angielskich uczonych, szczególnie nt. królowania Boga w Izraelu i świątecznej celebracji tego królowania, jest z całą pewnością słusznych. Trzeba więc stwierdzić, że ten ogólnosemicki mit wraz z rytuałem był obecny w świadomości inspirowanych autorów, jednak transpozycji (asymilacji) do religii Izraela uległy te jego elementy, które były zgodne z Bożym objawieniem. Świąteczna celebracja królowania (intronizacji) Jahwe musiała być i była obecna w kulcie Izraela, o czym świadczy choćby tak znaczna liczba psalmów, pieśni i aklamacji intronizacyjnych, ich kultowe piętno i mocne powiązanie z Arką, ze Świątynią, z Syjonem[892]. Miała ona jednak zupełnie inny charakter niż święto babilońskie (ono to stało się źródłem słabo uargumentowanych hipotez wymienionych wyżej); celebrację tę należy łączyć raczej z najważniejszym i najuroczyściej obchodzonym świętem – Świętem Namiotów czy Dedykacji Świątyni (Pwt 16,13-15; 2 Sm 6; 1 Krl 8,2-4; 2 Krn 5,2-5; Ps 24; 47; 132; 2 Mch 1,9; 10,6)[893], niż z uroczystością noworoczną[894].

---

[892] T. Brzegowy, *„Miasto Boże" w psalmach*, jw., 187; tenże, *Jerozolimskie środowisko Psałterza*, CT 57 (1987) 30-34; R.E. Murphy, *Psalms, the Book of*, w: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 11, Washington: Jack Heraty and Associates, Inc. 1981, 937; tenże, *Księga Psalmów*, tłum. P. Pachciarek, w: SWB, 381n; H. Cazelles, *Nouvel an en Israël*, w: DBS, VI, 645.

[893] J.L. Rubenstein, *Sukkot, the Enthronement Festival and Eschatology*, w: *Sukkot, Eschatology and Zechariah 14*, RB 103 (1996) 161-195; T. Brzegowy, *„Miasto Boże" w psalmach*, jw., 191-196; A. Smith, W. Watson, *The Religious Institutions of the Old Testament*, w: NCC, 130; A. Paciorek, *Najstarsze święta w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 326-327.

[894] Literatura na temat tej kwestii jest bardzo bogata, gdyż swego czasu temat dominował w światowej egzegezie. Mimo to, temat święta Intronizacji/Nowego Roku pozostał nie do końca rozstrzygnięty. Tu przytoczę tylko wybraną, bardziej dostępną literaturę: O. Eissfeldt, *Jahwe als König*, ZAW 46 (1928), 81-105 (też w: O. Eissfeldt, *Kleine Schriften zum AT*, Berlin: Ewangelische Verlagsanstalt 1969, 353-374); C.R. North, *The Religious Aspects of the Hebrew Kingship*, ZAW 50 (1932) 8-38; J. Muilenburg, *Psalm 47*, JBL 63 (1944) 235-256; N. Snaith, *The Jewish New Year Festival. Its Origin and Development*, London 1947; D. Michel, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen*, VT 6 (1056) 40-68; M. Dachood, *Psalms. **Introduction, translation and notes***, (The Anchor Bible, 16; 17; 17A), New York: Doubleday and Company,

Święto Nowego Roku S. Mowinckel postulował na dzień 1. Tiszri, czyli na przedwygnaniowy (zgodnie z kalendarzem kananejskim przejętym przez wczesnych Izraelitów) pierwszy dzień roku. Jednak po niewoli w Izraelu zadomowił się kalendarz babiloński z Nisan, jako pierwszym miesiącem. Ponieważ nie do końca wyparł on stary kalendarz, Żydzi mieli (przynajmniej w świadomości) dwie noworoczne daty: na wiosnę i na jesień[895]. Zauważamy, że jesienny dzień Nowego Roku jest obecny w świadomości autora P^S, jako święto trąb, trąbienia (*terû'â*, dosł. *dęcia* [w trąby]), wyznaczone na 1. Tiszri (zob. Kpł 23,23-25; Lb 29,1-6). Że jest ono reliktem przedwygnaniowego noworocznego święta, twierdzi cały szereg biblistów[896]. Natomiast P^S dnia 1. Nisan nie wiąże ze świętem Intronizacji, a co najwyżej ze wspomnieniem stwórczego aktu Boga (Rdz 1) i ze świątecznym dniem no-

---

Inc. 1966, passim; E. Auerbach, *Neujahrs- und Versöhnungs-Fest in den Biblischen Quellen*, VT 8 (1958) 335-341; J. Coppens, *Les Psaumes de l'intronisation de Yahvé*, EThL 42 (1966) 225-231 i EThL 43 (1967) 192-197, tenże, *La royauté de Yahvé dans le Psautier*, EThL 53 (1977) 297-362 i EThL 54 (1978) 1-60; W. Brueggemann, *Kingship and Chaos*, CBQ 33 (1971) 317-332; J.B. Dumortier, *Un rituel d'Intronisation. Ps 89,2-38*, VT 22 (1072) 176-196; P.C. Craigie, *Ps 29 in the Hebrew Poetic Tradition*, VT 22 (1972) 143-151; D.J.A. Clines, *The Evidence for an Autumnal New Year in Preexilic Israel Reconsidered*, JBL 93 (1974) 22-40; H. Cazelles, *Nouvel an en Israël*, w: DBS, VI, 620-645; P. Velten, *Königscherrschaft Jahwes und Thronbesteigung. Bemerkungen zu unerleidigten Fragen*, VT 32 (1982) 297-310; H. Kruse, Psalm *132 and the Royal Zion Festival*, VT 33 (1983) 279-297; S. Łach, *Psalmy. Wstęp, przekład, komentarz liturgiczny*, Poznań: Pallottinum 1986, 70-73; tenże, *Różne metody w egzegezie psalmów*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 1, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin: RW KUL 1975, 67-70; J.J. Castelot, A. Cody, *Instytucje religijne Izraela*, w: KKB, 1984-1986; J.J.M. Roberts, *The Enthronement of Yhwh and David. The Abiding Theological Significance of the Kingship Language of the Psalms*, CBQ 64 (2002) 675-686; T.L. Thompson, *Kingship and the Wrath of God. Or Teaching Humility*, RB 109 (2002) 161-196.

O kluczowym dla hipotezy święta Intronizacji tłumaczeniu formuły יהוה מלך zob. (oprócz powyższych) m.in.: L. Köhler, *Jahwäh mālāk*, VT 3 (1953) 188-189; J. Ridderbos, *Jahwah malak*, VT 4 (1954) 87-89; A. Klawek, *Dominus Regnavit. Psalm 93*, RBL 15 (1962) 197-203; A.S. Kapelrud, *Nochmals Jahwäh mālāk*, VT 13 (1963) 229-231; E. Lipiński, *Yāhweh mâlāk*, Bib 44 (1963) 405-460; J.D.W. Wats, *„ Yahweh Malak" Psalms*, TZ 21 (1965) 341-348; R.A. Rosenberg, *Yahweh Becomes King*, JBL 85 (1966) 297-307; A.G. Gelston, *A note on* יהוה מלך, VT 16 (1966) 507-512; M.J.H. Ulrichsen, *JHWH mālāk. Einige sprachliche Beobachtungen*, VT 27 (1977) 361-374; S. Łach, *JHWH malak w psalmach o królowaniu Boga*, RBL 33 (1980) 238-247; R.G. Kratz, *Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel*, ZThK 100 (2003) 147-149.

[895] S.J. de Vries, *Calendar*, w: IDB, vol. 1, 483-488.

[896] H. Cazelles, *Nouvel an en Israël*, jw., VI, 645; R.J. Faley, *Księga Kapłańska*, w: KKB, 124; S. Łach, *Ksiega Kapłańska*, (PŚST II,1) 263.

wiu księżyca (Lb 28,11), obchodzonym na początku każdego miesiąca. Późniejsza tradycja żydowska utożsamia święto Trąb ze świętem Nowego Roku[897]. Jesienne święto *rō'š haššānâ* (dosł. *głowa roku*) odżyło w judaizmie (po raz pierwszy mówi o nim Miszna: *Roš Haššana* 1,1[898]) i aż po dziś dzień w judaistycznym rytuale na dzień Nowego Roku (1 Tiszri), wstąpienie Boga, Króla wszechświata na tron jest jednym z głównych tematów[899].

Choć autor kapłański, układając opowiadanie o Mieszkaniu znał całą otoczkę noworocznego święta, to jednak w tekście ma to odzwierciedlenie tylko o tyle, o ile data ta jest związana z celebracją stwórczego aktu Boga. Reasumując powyższe dane trzeba stwierdzić, że autor kapłański posługuje się numerycznym kalendarzem systemu babilońskiego, tak więc jego nowy rok to wiosenny 1. Nisan. Choć w Babilonii dzień ten jest uroczystością ku czci Marduka, to u autora kapłańskiego nie jest to dzień mityczny. W zorganizowanym sakralnym kalendarzu P jest to dzień stworzenia, święto Nowiu Księżyca, ów *początek*, który autor kapłański celowo wybiera jako szczególny moment erekcji pierwszego sanktuarium Izraela.

2. Stylizacja opisu Mieszkania według Rdz 1

Uroczyste postawienie Mieszkania dnia pierwszego, pierwszego miesiąca – *na początku* nowego roku wskazuje, że są być może w opowiadaniu i inne cechy, w których uwidacznia się kapłańska teologia stworzenia. Analiza Wj 25-40 pod tym kątem to potwierdza. W obecnym punkcie wyróżnimy najpierw wspólne kategorie rządzące opowiadaniami Wj 25-40 i Rdz 1. Następnie przejdziemy do bardziej szczegółowej analizy wybranych miejsc, ze szczególnym uwzględnieniem jednostki Wj 40,17-33.

Już kapłańskie wprowadzenie do opowiadania o Mieszkaniu na pustyni (Wj 24,15-18) odsyła nas do dwóch podstawowych kategorii religijnych: świętego czasu i świętej przestrzeni. Według kapłańskiej relacji o objawieniu na Synaju, przez sześć dni świętą górę okrywał

[897] S. Bielecki, *Starotestamentalne kalendarze liturgiczne*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL 1999, 278.

[898] *rō'š haššānâ* w Ez 40,1 nie odnosi się do święta, lecz do pory roku.

[899] J. Morgenstern, *New Year*, w: IDB, vol. 3, 546.

obłok, a *w siódmym dniu przywołał Jahwe Mojżesza z pośrodku obłoku* (w. 16), aby przekazać mu nakaz budowy Mieszkania.

Święty czas. Idea siódmego dnia, według rachuby izraelskiej – dnia szabatu[900], kieruje nas w stronę teologii świętego czasu. P. Kearney[901] w swej pracy skupił się na bloku Wj 25-31, pierwszym z dwóch bloków opowiadania o Mieszkaniu. Zwrócił bowiem uwagę, że blok ten koresponduje w literackiej strukturze z opowiadaniem o stworzeniu w Rdz 1. W Wj 25-31 Kearney odnajduje siedem odrębnych mów Jahwe, każda rozpoczynająca się formułą *Tak powiedział Jahwe do Mojżesza* (Wj 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12)[902]. Autor stara się wykazać, nie zawsze w przekonywający sposób, że każda kolejna mowa odpowiada kolejnemu dniowi stwarzania świata. Jednak ostatnia mowa bez wątpienia zawiera tę paralelę: Wj 31,12-17 odnosi się do świętego czasu, a jest to nakaz święcenia szabatu; podobnie w Rdz 1 ostatni dzień to dzień ustanowienia szabatu. Nakaz święcenia szabatu w Wj 31 hagiograf uzasadnia bezpośrednim nawiązaniem do Rdz 1: *...bo w sześciu dniach Jahwe stworzył niebo i ziemię, a w siódmym dniu odpoczął i wytchnął* (Wj 31,17). W obu opowiadaniach szabat kończy siedmioczęściową mowę Jahwe. Struktura Wj 25-31 pod tym względem dobrze koresponduje z tą z Rdz 1[903].

Szabat w dokumencie kapłańskim jest rzeczywistością niezwykle istotną, wyprowadzoną wprost ze stwórczej działalności Boga. Zwróciliśmy na to uwagę przy omawianiu autorstwa opowiadania. Szabat poprzedzał dzieło stwórcze i szabat kończy stwarzanie[904]. Autor Wj 25-

[900] Zob. M. Filipiak, *„Pamiętaj, abyś święcił dzień szabatu". Studium egzegetyczno-teologiczne*, RTK 27 (1980) 5.

[901] P. Kearney, *Creation and Liturgy. The P Redaction of Exodus 25-40*, ZAW 89 (1977) 375-387.

[902] Siedem Bożych mów wyróżnia w tej sekcji także C.J. Labuschagne (*The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch. The Key to Its Literary Sctructure*, VT 32 (1982) 227) oraz N.M. Sarna (*Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*, New York: Schocken Books, Inc. 1996, 213-215). W. Warning w swej pracy *Literary Artistry in Leviticus* (Leiden: Brill 1999) twierdzi i dowodzi, że właśnie ta formuła – *Tak powiedział Jahwe do Mojżesza* – tworzy artystyczną strukturę całej Księgi Kapłańskiej.

[903] Wiemy już, że wszystkie siedem formuł jest autorstwa P^S, rozpoczynają bowiem jednostki wyróżnione przez nas jako warstwa późniejsza (Wj 25,1-9 i Wj 30-31). To pierwszy argument na rzecz tego, że asocjacja stworzenie – Mieszkanie jest, według mojej opinii, głównie zamysłem i dziełem P^S. Analiza kolejnych miejsc to potwierdzi.

[904] Szerzej dyskusje nt. biblijnego szabatu zob. A.J. Heschel, *The Sabbath. Its meaning for modern man*, New York: Farrar, Straus, and Young 1951, tu: 9n i 21.

40 w dwóch momentach swego opowiadania bezpośrednio nawiązuje do momentu ustanowienia szabatu:

> Powiedz Izraelitom: Przestrzegajcie pilnie moich szabatów, gdyż to jest znak między Mną a wami dla wszystkich waszych pokoleń, by po tym można było poznać, że Ja jestem Jahwe, który was uświęcam. Przeto zachowujcie szabat, który winien być dla was świętością. I ktokolwiek by go znieważył, będzie ukarany śmiercią, i każdy, kto by wykonywał pracę w tym dniu, będzie wykluczony ze swojego ludu. Przez sześć dni będzie się wykonywać pracę, ale dzień siódmy będzie szabatem odpoczynku, poświęconym Jahwe, i dlatego ktokolwiek by wykonywał pracę w dniu szabatu, winien być ukarany śmiercią. Izraelici winni pilnie przestrzegać szabatu jako obowiązku i przymierza wiecznego poprzez pokolenia. To będzie znak wiekuisty między Mną a Izraelitami, bo w sześciu dniach Jahwe stworzył niebo i ziemię, a w siódmym dniu odpoczął i wytchnął (Wj 31,13-17).

Drugi fragment wraz z pierwszym tworzy element budowy chiastycznej opowiadania (była o tym mowa w rozdziale pierwszym):

> Mojżesz zebrał całe zgromadzenie Izraelitów i powiedział do nich: «Oto, co Jahwe nakazał wam wypełnić: Sześć dni będziesz wykonywał pracę, ale dzień siódmy będzie dla was świętym szabatem odpoczynku dla Pana; ktokolwiek zaś pracowałby w tym dniu, ma być ukarany śmiercią. Nie będziecie rozpalać ognia w dniu szabatu w waszych mieszkaniach» (Wj 35,1-3).

Nacisk na przestrzeganie szabatu oraz nawiązanie do poematu stwórczego z Rdz 1 są w tych tekstach wyraźne[905]. Nawet tak ważna czynność, jak budowa Mieszkania Jahwe, musi uwzględniać ten dzień święty. 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. Odpoczynek, podobnie jak praca, jest wpisany w życie i działanie człowieka, jest mu nieodzowny. Skoro nawet Bóg odpoczął, to i człowiek powinien uświęcić ten dzień poprzez odpoczynek.

Święta przestrzeń. Święta przestrzeń obok świętego czasu to kategoria, która także łączy oba analizowane opowiadania. Przestrzeń *sacrum*, według Mircei Eliadego i Rudolfa Otto, tworzą trzy konstytutywne cechy: oddzielenie od innych przestrzeni; bliski związek z bóstwem;

[905] Zob. S.A. Geller, *A Literary Theology of the Priestly Work of the Pentateuch*, Prooftexts 12 (1992) 101n.

przestrzeń ta domaga się odpowiedzi ze strony człowieka[906]. Cechy te bardzo dobrze spełniają zarówno Mieszkanie na pustyni, jak i świat stworzony według Rdz 1.

Mieszkanie na pustyni stanowi wydzieloną przestrzeń obecności Boga i miejsce kultu. Wydzielenie to dokonuje się przede wszystkim poprzez separację miejsca (płot dziedzińca i konstrukcja namiotu[907]), ale także przez centralizację i gradację świętości. Zauważamy, że są to te same czynności, których dokonuje Bóg w opowiadaniu o stworzeniu Rdz 1[908]. Wydzielenie świętej przestrzeni w Rdz 1 dokonuje się przez tzw. *opus distinctionis*. Bóg wydziela stworzony świat, odseparowuje go najpierw od bezkształtnej i bezzasadnej przestrzeni[909]. Jego mowa–rozkaz jest skierowana do i przeciw „zupełnemu pustkowiu" – tej wszechobecnej przestrzeni *profanum*. Ciekawe, że biblijne stwarzanie przez wypowiedziane słowo pozbawione jest tej przemocy i walki, obecnych w innych starożytnych opisach stworzenia. Tutaj „przeciwnikiem" Boga jest właśnie przestrzeń *profanum*, określona jako תֹּהוּ וָבֹהוּ. To rozdzielenie jest kontynuowane w całym opowiadaniu. Zaraz po tym Bóg oddziela światłość od ciemności (1,4), jedne wody od drugich (1,6-8), morze od ziemi suchej (1,9-10)[910], dzień od nocy i odróżnia pory roku (1,14-17), zwierzęta jedne od drugich poprzez różne środowisko życia (1,20-25), a naziemne dzieli ze względu na rodzaje (1,24-25). Ostatnie, wyjątkowe stworzenie – człowiek, obraz Boga – również jest dotknięte pewnym rozdzieleniem, jest mężczyzną i kobietą (1,27). Na koniec,

---

[906] Za: M. Hudson, *From Chaos to Cosmos. Sacred Space in Genesis*, ZAW 108 (1996) 89.

[907] Szerzej nt. odgradzania przestrzeni świętej przez płot itp. zob. J. Bramorski, *Rola symboliki "środka świata" w waloryzacji przestrzeni sakralnej w ujęciu Mircei Eliadego*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 22 (2002) 56.

[908] M. Hudson, *From Chaos to Cosmos*, jw., 92n; L.I.J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World. A Philological and Literary Study* (Analecta Biblica 39), Rome: Pontificial Biblical Institute 1970, 12-14.

[909] Co autor biblijny rozumiał pod tym kontrowersyjnym pojęciem, zob. np. O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78), Berlin: Alfred Töpelmann 1959 (szczeg: 3. *Das Chaos in dem Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, 112-120); B. Jongeling, *Some Remarks on the Beginning of Genesis 1,2*, Folia Orientalia 21 (1980) 27-32, tu: 31n; H. Rechenmacher, *Gott und Chaos. Ein Beitrag zum Verständis von Gen 1,1-3*, ZAW 114 (2002) 1-20. Szeroka dyskusja na temat tego hendiadysu, zwłaszcza na gruncie przekładów polskich, w T. Brzegowy, *Czy Bóg stworzył chaos?*, CT 64 (1994) 5-21.

[910] Szerzej zob. J.L. Ska, *Séparation des eaux de la terre ferme dans récit sacerdotal*, NRTh 103 (1981) 512-532.

spośród siedmiu dni Bóg wyodrębnia święty dzień szabatu (2,3). Świat poprzez separację (oddzielenie od *profanum*) i uporządkowanie staje się święty (*qōdeš* – miejsce oddzielone), staje się przestrzenią *sacrum*. Święta przestrzeń, która przynosi człowiekowi religijnemu jedność, całościowość i porządek, rozpoczyna swój byt, paradoksalnie, od wydzielenia i separacji[911]. Wkracza ona w sam środek przestrzeni świeckiej *profanum*, ale jej nie niszczy, choć porządkuje i przekształca.

Oprócz separacji, wydzielenie świętej przestrzeni, jak powiedzieliśmy, dokonuje się przez centralizację i stopniowanie świętości. Mieszkanie na pustyni w koncentrycznych kołach o różnym stopniu świętości skupia się wokół obecności Bożej na Arce. Świat stworzony również koncentruje się wokół Boga, który postawił w świecie swój obraz – człowieka. Tu także zauważamy trzy „kręgi świętości": Bóg, człowiek, świat stworzony. Świat ukierunkowuje się na człowieka, a człowiek na Boga – swój pierwowzór i „oryginał". Święta przestrzeń domaga się także odpowiedzi ze strony człowieka. Dla rzeczywistości Mieszkania Jahwe tą odpowiedzią człowieka ma być uporządkowany kult. Dla rzeczywistości stworzonego świata tą odpowiedzią ma być działanie: człowiek ma w imieniu Boga panować nad światem i czynić sobie ziemię poddaną (1,26-28)[912].

Inna kategorią, która zbliża opowiadanie o Mieszkaniu do poematu o stworzeniu jest kategoria **obrazu Bożego**. Zwrócił na to uwagę N. Lohfink[913]. Tak, jak człowiek został stworzony *na obraz i podobieństwo Boże* (Rdz 1,26-27), tzn. mając za wzór samego Boga, tak Mieszkanie ma być wykonane *według wzoru mieszkania niebieskiego* (Wj 25,9.40), tzn. mając za wzór samo niebo.

J. Blenkinsopp zauważa, że konstrukcja sanktuarium na pustyni wymaga interwencji ***Ducha Bożego***, którym napełnieni zostają Besaleel i jego współmajstrowie (Wj 31,3-6; 35,30-35); tego samego *Ducha Bożego*, który uczestniczył przy stwarzaniu (Rdz 1,2)[914]. Znamienne,

---

[911] M. Hudson, *From Chaos to Cosmos*, jw., 89.

[912] R. Krawczyk, *Starotestamentowa idea „obrazu Bożego" w człowieku*, RTK 31 (1984) 23n; J. Suchy, *Czyńcie sobie ziemię poddaną. Panujcie nad zwierzętami*, ZN KUL 36 (1993) 13-24.

[913] N. Lohfink, *Unsere grossen Wörter. Das Alten Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg in Br. 1977, 156-171, za: R. Krawczyk, *Starotestamentowa idea obrazu Bożego*, jw., 25.

[914] J. Blenkinsopp, *The Structure*, jw., 282. Autor przytacza jeszcze jedną asocjację, o której poniżej.

że zwrot ten: רוּחַ אֱלֹהִים[915] pojawia się w źródle kapłańskim tylko w tych dwóch miejscach[916].

Kolejną wspólną kategorią jest **wieczność**. W zamyśle P obecność, porządek i relacje stworzeń zostały ustalone przy stworzeniu w sposób definitywny i niezmienny, na wieki. Podobnie prawo o Mieszkaniu i kulcie wydaje się mieć charakter definitywny, stały a nawet wieczny: *To namaszczenie ustanowi wieczne kapłaństwo w ich pokoleniach* (Wj 40,15); *To będzie ustawiczna ofiara całopalenia składana z pokolenia na pokolenie u wejścia do Namiotu Spotkania przed Jahwe* (Wj 29,42; por. też Wj 28,29; 31,17).

Spoczynek. Po ukończeniu budowy Mieszkania, wypełnił go obłok i chwała Jahwe spoczęła na Arce (Wj 40,34-36). Po stworzeniu świata Bóg spoczął dnia siódmego (Rdz 2,2). M. Weinfeld pisze: „God's dwelling in his sanctuary is considered as ‚rest', paralel to the concept of the sanctuary in the Ancient East, and to the seventh day's rest in Genesis"[917].

Przejdźmy od kategorii do bardziej szczegółowej analizy. W obu opowiadaniach, na co warto zwrócić uwagę, autor kapłański posługuje się charakterystycznym zabiegiem literackim, o którym mówiliśmy szerzej w rozdziale pierwszym: mianowicie **schematem rozkaz – wypełnienie**. W Rdz 1 schemat ten jest bardzo czytelny[918], rozkaz Jahwe

---

[915] Tłumaczenie רוּחַ אֱלֹהִים jako „potężny, wielki wiatr" współcześnie odsuwane jest na rzecz rozumienia tego zwrotu jako Boża twórcza siła, którą dobrze oddaje „Boży Duch"; zob. T. Freedman, *„ruah elohim" and a Wind from God. Genesis 1,2*, Jewish Bible Quarterly 24 (1996) 9-13; K. Deurloo, R. Zuurmond, *„In the Beginning" and „the Breath of God"*, ACEBT 7 (1986) 9-24 (za: IZBG 34 (1986/7) nr 280); J. Duchesne-Guillemin, *Genèse 1,2c. Ugarit et l'Egypte*, CRAI 1982 (1983) 515-525 (za: IZBG 31 (1984/5) nr 317); L. Boadt, *Księga Rodzaju*, w: MKPŚ, 227.

[916] J. Blenkinsopp mówi o trzecim miejscu: Lb 27,18 / Pwt 34,9, ale tu występuje albo samo: *duch*, albo *duch mądrości*. rûah pojawia się jeszcze u P, ale tylko w zwrocie: *'elohê harûhôt l^{e}kol bāśār* – dosł. *Boże duchów wszelkiego ciała* (Lb 16,22; 27,16).

[917] M. Weinfeld, *Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord. The Problem of, Sitz im Leben' of Genesis 1,1-2,3*, AOAT 212, Mélanges Cazelles (1981) 501-512 (za: IZBG 30 (1983/4) nr 362).

[918] Pomijamy tu dość mgliste doszukiwanie się przez niektórych egzegetów w Rdz 1 dwóch różnych opowiadań: starszej, mniej dojrzałej pod względem teologicznym, relacji o czynach stwórczych Jahwe (*Tatbericht*) i relacji młodszej, podporządkowującej treść dawnego przekazu swemu opowiadaniu o słowie-rozkazie (*Wortbericht*) – teoria W.H. Schmidta i innych (von Rad, Noth). Opis powstania teorii, głównych jej przedstawicieli i ich argumenty prezentuje J. Rodrigues, *De relatione inter „Wortbericht" et „Tatbericht" in Gen 1,1-2,4a*, VD 45 (1967) 257-280. Zob też H. Lubsczyk, *Wortschöp-*

natychmiast doświadcza swej realizacji, co zawarte jest w lakonicznym stwierdzeniu: *I stało się tak*. W Wj 25-40 blok pierwszy (Wj 25-31) stanowi rozkaz, a blok drugi (Wj 35-39) jego wypełnienie; rozdział Wj 40 jako podsumowanie sam jest zbudowany według tego schematu: Wj 40,1-15 – rozkaz, a Wj 40,16-33 – jego wypełnienie. R.J. Clifford pisze: Powtarzanie Bożego polecenia podczas stwórczego dzieła jest charakterystycznym rysem literatury starożytnego Bliskiego Wschodu, tutaj i w innych miejscach tradycja P posługuje się tą konwencją, szczególnie w opisie budowy Mieszkania[919].

Jeśli wskazujemy na miejsca stylizacji opowiadania o Mieszkaniu według poematu z Rdz 1, to na szczególną uwagę zasługują tu trzy rozdziały: **Wj 39, Wj 40 oraz Kpł 8** [920]. Rozdziały te – ściślej mówiąc jednostki: Wj 39,1-31 (wykonanie szat kapłańskich); Wj 40,17-33 (erekcja Mieszkania) i cały Kpł 8 (święcenia kapłańskie) – są zbudowane wokół siedmiokrotnego użycia formuły egzekucyjnej: *Jak nakazał Jahwe Mojżeszowi* כַּאֲשֶׁר צִוָּה יהוה אֶת־מֹשֶׁה [921]. Formuła jest identyczna w użyciu[922], nie jest więc przypadkiem ani jej forma, ani ilość występowania. P bardzo często formułuje swoje zdania, jednak poza powyższymi przypadkami, nie porządkuje ich w siódemki (zob. np. Kpł 1-10). Sama w sobie sformułowana i wstawiona dość niezręcznie (np. Mojżesz uczynił *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*), służy jednak autorowi do

fung und Tatschöpfung, BL 6 (1965) 191-208 oraz O. Loretz, *Wortbericht-Vorlage und Tatbericht-Interpretation im Schöpfungsbericht Gen 1:1-2:4a*, UF 7 (1975) 279-287. B.W. Anderson, analizując tę teorię, argumentuje, że autor Rdz 1 mógł wykorzystać tradycyjne motywy, jednak tak przepracował swe źródła we własną literacką formę, że niemożliwe jest, by odkryć wcześniejsze *Vorlage*. Tak więc struktura opowiadania Rdz 1: rozkaz-wypełnienie jest nieodłączna od czasu jego sformuowania (B.W. Anderson, *A Stylistic Study of the Priestly Creation Story*, jw., 151). Podobnie C. Westermann (*Genesis* (Biblischer Kommentar: Altes Testament ½), Neukirchen-Vluyn 1967, 114-120, tu: 120): „Przemocą wobec tekstu jest krojenie Rdz 1 na oddzielne opisy słowa i czynu" oraz J.G. Vink (*The Date and Origin of the Priestly Code*, jw., 84), który rozróżnia w Rdz 1 „prescriptive and descriptive accounts (Ausführungsberichte)", argumentuje jednak za jednością opowiadania. Ostatnio Ch. Levin próbował odnaleźć przedkapłańskie relacje o czynach, które dla niego są „spekulatywnym elementem objaśniania naturalnego"; zob. Ch. Levin, *Tatbericht und Wortbericht in der priesterschriftlischen Schöpfungserzählung*, ZThK 91 (1994) 115-133.

[919] R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, w: KKB, 14.

[920] Rozdział Kpł 8 (święcenia kapłańskie), jak powiedzieliśmy, stanowi kontekst najbliższy opowiadania o Mieszkaniu.

[921] Wj 39,1.5.7.21.26.29.31; Wj 40,19.21.23.25.27.29.32; Kpł 8, 4; 9; 13; 17; 21; 29; 36.

[922] W Kpł 8 w dwóch miejscach (w. 4 i 36) formuła nie jest dosłowna.

konkretnego celu. Od razu zauważamy znaczącą równość odstępów pomiędzy odcinkami tekstu, a więc dokładną równość poszczególnych części, można by powiedzieć strof w tych trzech fragmentach. Formuła ta, jako refren czy epifora (homoioteleuton[923]), brzmi niemal sakramentalnie, kończy i podsumowuje kolejne etapy opowiadania, upodabniając je do również siedmioczęściowego w swej strukturze opowiadania o stworzeniu świata.

Schemat podziału tekstu na siedem jednostek w Rdz 1 jest zastosowany w sposób przemyślany. Poemat o stworzeniu jest ujęty w ramy siedmioczęściowego opowiadania dzięki użyciu podziału tygodniowego na siedem dni. Każdy dzień jest etapem stwarzania/budowy świata, który tworzy strofę[924] i kończy się, analogicznym do powyższego, refrenem: *I widział Bóg, że* [*było*] *dobre*[925]; *I stał się wieczór i poranek, dzień X*[926]. Refren ten (analogicznie, jak w naszych trzech rozdziałach: *Jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*) zakańcza wykonane czynności danego etapu. Starszy tekst i, możliwe, ideowy pierwowzór dla Heksameronu znajdujemy w Wj 20,11, w Dekalogu: *Bo w sześciu dniach uczynił Jahwe niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co w nich jest, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Jahwe dzień szabatu i uznał go za święty*. Co więcej, schemat każdego dnia w Rdz 1 składa się z siedmiu powtarzających się formuł: 1. Wprowadzenie *I rzekł Bóg*, 2. Rozkaz *Niech się stanie*, 3. Wypełnienie *I stało się tak*, 4. Opis *I uczynił Bóg*, 5. Imię lub błogosławieństwo *I nazwał Bóg / I pobłogosławił Bóg*, 6. Pochwała *I widział Bóg, że było dobre*, 7. Konkluzja *I stał się wieczór i poranek*[927]. Idea siedmiu dni (czas stwarzania) pojawia się m.in. w interesujących nas Wj 24,15; Wj 29,30; 29,35 i 37; Kpł 8,33 i 35. Wykonywanie pewnych czynności przez siedem dni lub siódmego dnia jest charakterystyczne dla źródła kapłańskiego, przesiąkniętego teolo-

---

[923] Homoioteleuton (gr. *homoiotéleuton* = jednakowo zakończony) – określenie używane w nauce o literaturze na upodobnienie brzmieniowe zakończeń członów pewnego okresu retorycznego często przez powtórzenie tego samego wyrazu/wyrazów.

[924] A. Klawek, *Pieśń o stworzeniu (Rdz 1,1-2,4)*, RBL 15 (1962) 152.

[925] Nt. tego refrenu, zwłaszcza możliwości tłumaczenia cząstki *kî*, zob. W.F. Albright, *The Refrain „And God Saw Ki Tob" in Genesis*, w: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris: Bloud & Gay (bez roku wydania), 22-26.

[926] D. Hermant, *Analyse littéraire du premier récit de la création*, VT 15 (1965) 437.

[927] Ilość formuł w kolejnych dniach układa się w chiazm, zob. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 116n; J.S. Synowiec, *Jak rozumieć Heksameron?*, CT 52 (1982) 39n.

gią stworzenia. „7 dni" występuje w Starym Testamencie 85 razy, z czego aż 70 razy w obrębie kultu[928]. Spośród dni tygodnia, „dzień siódmy" występuje najczęściej[929].

Tak więc 7-częściowy schemat wyznaczony przez powtarzającą się formułę znajdujemy w Wj 25-31, w Wj 39, Wj 40 i Kpł 8. Teologia stworzenia co chwilę przypomina o sobie w opowiadaniu o Mieszkaniu. To nie koniec, jeśli chodzi o liczbę siedem[930]. Następną cechą wspólną, związaną z siedmioczęściowym podziałem, jest częstotliwość występowania liczby siedem (i jej wielokrotności) w obu opowiadaniach. W Rdz 1 jest to widoczne, T. Brzegowy pisze: „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 pojawia się formuła *I stało się tak*, *I uczynił Bóg*; 35 razy (5 x 7) występuje w tekście imię Boże *Elohim*; 21 razy (3 x 7) terminy niebiosa, firmament i ziemia[931]. Na strukturę wersów 2,2-3a, w których trzy razy powraca formuła *dzień siódmy*, składają się trzy stychy po siedem wyrazów każdy. Również omawiane wyżej rozłożenie różnych akcentów stwórczych w serii 6 + 1 wiąże się ze świętą liczbą siedem"[932]. W tekstach o Mieszkaniu, oprócz siedmiokrotnego wystąpienia formuły *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*, mamy także np. w wyodrębnionym przez nas Wj 40,17-33 siedmiokrotne użycie słowa Arka (הָאָרֹן / אֲרֹן)[933]; Mieszkanie ma siedem elementów kultowych:

---

[928] 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-ciu miejsc z krótką analizą. W szerszym kontekście zob. S.E. Loewenstamm, *The Seven-Day-Unit in Ugaritic Epic Literature*, IEJ 15 (1965) 122-133.

[929] M. Filipiak, *„Pamiętaj, abyś święcił dzień szabatu"*, jw., 5.

[930] Nt. liczby siedem na starożytnym Bliskim Wschodzie zob. np. B. Bauer, *Der priesterliche Schöpfungshymnus in Gen 1*, ThZ 20 (1964) 1-9 oraz A.S. Kapelrud, *The Number Seven in Ugaritic texts*, VT 18 (1968) 494-500.

[931] J.S. Synowiec (*Jak rozumieć Heksameron*, jw., 40) ma: „Po siedem razy używa autor wyrażeń *niebo* i *ziemia*", co jest nieprawdą.

[932] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 119. Nt. siódemki w Rdz 1 zob. też L. Monsengwo Pasinya, *Le cadre littéraire de Genesis 1*, Bib 57 (1976) 225-241 (tu szczeg. 226-230).

[933] Zob. w BHS, bo BT tłumaczy tylko sześć razy. O nieprzypadkowości tylokrotnego użycia tego terminu świadczy jego kumulacja w krótkim fragmencie: 5 razy w ww. 20-21, gdzie spokojnie, według reguł hebrajskiej gramatyki biblijnej, można by oddać termin אֲרֹן za pomocą zaimków osobowych.

Arka, stół, świecznik, ołtarz kadzenia, ołtarz całopalenia, kadź i dziedziniec; menora ma siedem ramion, a każde podwójne ramie tworzące łuk ma siedem ornamentów w kształcie kwiatu migdałowca (por. Wj 25,32-35); wreszcie budowa Mieszkania trwała siedem miesięcy[934].

Pozostałe liczby charakterystyczne dla opisu Mieszkania to 3 (boskość), 4 (człowieczeństwo) oraz 10 (kompletność). Na ten sam zestaw charakterystycznych liczb dla opowiadania z Rdz 1 zwraca uwagę kard. J. Ratzinger[935].

Jeśli chodzi o rozdział Wj 39 to na szczególną uwagę zasługuje tu jednostka 39,32-43. Jest to osobna perykopa, którą można by zatytułować „Podsumowanie wykonania robót". Zauważamy tu wyraźne nawiązanie do poematu o stworzeniu. Czytamy bowiem: *I ujrzał* (וַיַּרְא) *Mojżesz, że wszystko wykonali, jak nakazał Jahwe, tak wykonali. I pobłogosławił* (וַיְבָרֶךְ) *ich Mojżesz* (Wj 39,43)[936]. A w poemacie o stworzeniu czytamy: *I ujrzał* (וַיַּרְא) *Bóg, że było dobre* (Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31) *I pobłogosławił* (וַיְבָרֶךְ) *Bóg siódmy dzień* (Rdz 2,3; też 1,22.28). Próba odwzorowania jest widoczna. Pierwsze stworzenie jest „oglądnięte" jako dobre i pobłogosławione, tak samo i nowe stworzenie – Mieszkanie Boga.

Jeśli chodzi o Kpł 8, rozdział zależny od Wj 29[937], to oprócz podziału tekstu na siedem części („dni") przez formułę *Jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*, nawiązania do teologii stworzenia są mniej wyraźne. Kilka możliwych nawiązań wymienia P.J. Leithart[938]. Na pewno, o czym

---

[934] M. Noth pisze: „Podanie czasu w Wj 40,17 jest najbliższą daną datą P po 19,1. Jeśli odliczy się pewną ilość czasu dla wstąpienia Mojżesza na górę [P mówi o czterdziestu dniach: Wj 24,18 – MM] i przekazania Bożych poleceń, to wówczas cała praca przy sanktuarium, aż do jego wykończonego postawienia zajęła siedem miesięcy" (M. Noth, *Das Zweite Buch Mose*, jw., 227); tak samo J. Kruszyński, *Pięcioksiąg* (PŚST, t. 1, red. J. Kruszyński), Lublin 1937, 470. Tak więc stworzenie świata zajęło według hagiografów 7 dni, budowa Mieszkania – 7 miesięcy; analogicznie budowa Świątyni – 7 lat (1 Krl 6,38).

[935] J. Ratzinger, *In the Beginning. A Catholic Understanding of the Story of Creation and Fall (Resourcement)*, transl. B. Ramsey, Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Co 1995, 26.

[936] Tłumaczenie własne, gdyż BT łączy dwa zdania w w. 43 w konstrukcję złożoną ze zdaniem okolicznikowym czasu, przez co osłabia ich wymowę i analogię z Rdz 1.

[937] J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, jw., 545-549.

[938] P.J. Leithart, *Making and Mis-Making: Poiesis in Exodus 25-40*, International Journal of Systematic Theology 2 (2000) 307-318, tu: 311n. Autor wymienia też cytowane przeze mnie prace J. Bleninsoppa i P. Kearney'a, dotyczące elementów teologii stwórczej w opowiadaniu o Mieszkaniu.

powiedzieliśmy przed chwilą, dwa razy pojawia się tu idea siedmiu dni (Kpł 8,33 i 35). Uroczystość wprowadzenia Aarona i jego synów w czynności kapłańskie miała trwać, tak jak stwarzanie świata, siedem dni[939], w czasie których miała być powtarzana codziennie przynajmniej ofiara przebłagalna (Wj 29,36n). Tak jak Mieszkanie staje się nowym światem, tak święcenia kapłańskie to stwarzanie nowego człowieka[940]. Rozdział następny, Kpł 9 rozpoczyna się od: *Ósmego dnia...* wskazując, że nowe stworzenie zostało dokonane i wchodzi w nowy etap. S.E. Balentine stwierdza, że grzech Nadaba i Abihu opisany w Kpł 10 przywołuje schemat stworzenie–grzech–nowe stworzenie w bloku Kpł 8-10[941]. Analogicznie można by dopatrzyć się tego schematu w Wj 25-31 (stworzenie), Wj 32-34 (grzech) i Wj 35-40 (nowe stworzenie).

Trzecia jednostka z siedmioczęściową strukturą dzięki formule *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*, to **Wj 40,17-33**. Fragment opisuje finalny etap budowy – erekcję Mieszkania Jahwe. Jest ona szczególna nie tylko ze względu na swój temat, ale dlatego, iż zawiera wiele analogii z opisem stworzenia świata. Przyjrzymy się jej teraz bliżej.

Fragment rozpoczyna się od zdania: *Wzniesiono Mieszkanie pierwszego dnia, pierwszego miesiąca, roku drugiego*. Data ta, jak powiedzieliśmy, odnosi moment ustawienia Mieszkania do *początku*, do dzieła stworzenia. Rozpoczyna się dzieło stworzenia. W. 17, rozpoczynający fragment, pełni rolę tytułu, wprowadzenia i podsumowania[942], analogicznie do Rdz 1, gdzie ww. 1-2 stanowią rodzaj prologu i *résumé* dla dalszego opowiadania[943]. Oba tytuły łączą dwie cechy: streszczenie

[939] Zob. szerzej na ten temat J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, jw., 234 i 536-538; A. Klingbeil, *Ritual Time in Leviticus 8*, jw., 500-513; tenże, *The Syntactic Sctructure of the Ritual of Ordination (Lev 8)*, Bib 77 (1996) 509-519.

[940] P.J. Leithart, *Making and Mis-Making*, jw., 312.

[941] S.E. Balentine, *Leviticus* (Interpretation), Louisville: John Knox Press 2002; za: S.K. Sherwood, *Review of the S.E. Balentine's Book*, w: Journal of Hebrew Scriptures 4 (2002/03) 162.

[942] M. Noth (*Das Zweite Buch Mose*, jw., 227) traktuje ten werset jako odrębna i kompletna informacja i przyporządkowuje ją do P^G, co, w układzie całości, nie wydaje się słuszne.

[943] A. Clamer, *La Genèse* (La Sainte Bible I,1), Paris 1953, 104; W. Wifall, *God's Accesion Year According to P*, Bib 62 (1981) 529; A. Klawek, *Pieśń o stworzeniu*, jw., 150 i 152n; T. Brzegowy, *Czy Bóg stworzył chaos?*, jw., 9-16; tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 120-133; J.S. Synowiec, *Jak rozumieć Heksameron*, jw., 6-7. Tak samo B. Jongeling, *Some Remarks on the Beginning of Genesis 1,2*, Folia Orientalia 21 (1980) 27-32: „Gen 1,1 is a concise statement about the whole of God's work of creation, in which the expresion, the heaven and the earth' designates the visible reality. Verse 2 is

dzieła i okoliczności czasowe. Stwierdzenie *wzniesiono Mieszkanie* (Wj 40,17a) odnosi się tu do całości dzieła, jest prologiem, a raczej streszczeniem wykonanych prac, tak jak w Rdz 1,1 *stworzył Bóg niebo i ziemię* sumarycznie wyraża to, co będzie treścią sześciu dni stwórczych[944]. A elementowi *pierwszego dnia, pierwszego miesiąca* z Wj 40,17b odpowiada stwierdzenie *na początku* z Rdz 1,1:

Pierwszego dnia, pierwszego miesiąca – wzniesiono Mieszkanie.

Na początku – stworzył Bóg niebo i ziemię.

Tytuł (w. 17) i w. 18a łączą się z zakończeniem fragmentu (w. 33b) spinając opowiadanie Wj 40,17-33: *Wzniesiono Mieszkanie... Postawił Mojżesz Mieszkanie... – Tak Mojżesz ukończył dzieło*. Taką samą inkluzję znajdujemy w Rdz 1: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (1,1) – *Tak zostały ukończone niebo i ziemia... Oto są dzieje nieba i ziemi w ich stworzeniu* (2,1.4a)[945]. W Rdz 1 użycie kluczowych słów (stworzył, niebo, ziemia) w prologu i epilogu w porządku chiastycznym[946] mocniej jeszcze obramowują poemat. Widać ponadto, że epilog z Wj 40 jest wyraźnym naśladowaniem tego z Rdz 1:

Tak Mojżesz ukończył dzieło וַיְכַל מֹשֶׁה אֶת־הַמְּלָאכָה (Wj 40,33)

Tak zostały ukończone niebo i ziemia וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ (Rdz 2,1)

Tak Bóg ukończył swe dzieło וַיְכַל אֱלֹהִים מְלַאכְתּוֹ (Rdz 2,2).

W w. 18n czytamy: *Mojżesz postawił Mieszkanie: umieścił jego podstawy, ustawił jego deski, założył jego poprzeczki i ustawił jego słupy. I rozpiął namiot nad Mieszkaniem i nakrył go przykryciem namiotu z góry*. Hagiograf przez zastosowane tu słownictwo i obrazy czyni wyraźną asocjację z opowiadaniem o stworzeniu. Podstawy (אֲדָנָיו) oraz słupy (עַמּוּדָיו) są dla autorów biblijnych obrazem konstrukcji ziemi przez Boga: *Umocniłeś ziemię w jej podstawach* (אֲדָנָיו)*, na wieki wieków się nie zachwieje* (Ps 104,5); *Do Jahwe należą słupy* (עַמּוּדָיו) *ziemi, na nich krąg ziemi położył* (1 Sm 2,8); *On ziemię poruszy w podstawach* (אֲדָנָיו) *i poczną trzeszczeć jej słupy* (עַמּוּדָיו) (Hi 9,6; por. też 26,11; 28,9; 38,4.6); *Choćby się chwiała ziemia z wszystkimi jej mieszkańca-*

a introductory remark (...). The creation narrative itself then begins at verse 3" (s. 31). Inaczej D. Carr, Βίβλος γενέσεως *Revised. A Synchronic Analisis of Patterns in Genesis as Part of the Torah*, ZAW 110 (1998) 161n.

944 T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 133. *Niebo i ziemia* jest typowym zwrotem semickim, wyrażającym całkowitość tego, co stworzone.

945 T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 115n. B.W. Anderson widzi inkluzję Rdz 1 w ww. 1 i 2,3 (B.W. Anderson, *A Stylistic Study of the Priestly Creation Story*, jw., 160n).

946 T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 115 i 132.

mi, ja umocniłem jej słupy (עַמּוּדֶיהָ) (Ps 75,4). W całym opisie budowy Mieszkania „podstawy" są użyte 51 razy, a „słupy" 30 razy, podczas gdy w opisie budowy Świątyni (1 Krl 6n i 2 Krn 3n) oba wyrazy nie pojawiają się ani razu. Najbliższymi synonimami podstaw są dla hagiografów fundamenty, podwaliny, posady[947]. Gdy w pierwszym rzędzie odnosiły się one do jakiejś budowli (1. domu: Ezd 4,12; Hi 4,19; Ha 3,13; passim, 2. miasta: Joz 6,26; Iz 54,11; Mi 1,6; passim, 3. Świątyni: 1 Krl 6,37; Iz 6,4, Za 4,9; passim), to dla autorów biblijnych i pozabiblijnych im współczesnych były one również istotną częścią ziemi – istniejącego świata (fundamenty ziemi: Iz 58,12; Jr 31,37; Mi 6,2; podwaliny ziemi: 2 Sm 22,8.16; Prz 8,29; posady ziemi: Pwt 32,22; Ps 18,8.16; 82,5; Iz 24,18). Autorzy biblijni często mówią, że ziemia *chwieje się*, *trzęsie*, *drży* w podstawach: Ps 18,8.16; 46,3n; 75,4; Iz 24,18; Hi 9,6, a stworzenie świata według starożytnego wyobrażenia polegało właśnie na tym, że Bóg *umacnia*, *utwierdza*, *ugruntowuje*, czyli osadza *ziemię* w fundamentach, daje jej solidne podstawy wyłoniwszy ją z pierwotnego morza (praoceanu)[948]. Przytoczmy tu tylko przykłady z psalmów: *Do Jahwe należy ziemia i to, co ją napełnia, świat i jego mieszkańcy. Albowiem On go na morzach osadził i utwierdził ponad rzekami* (Ps 24,2); *Jahwe jest Królem, oblókł się w majestat... tak utwierdził świat, że się nie zachwieje* (Ps 93,1) i podobny: *Mówcie wśród pogan: Pan jest Królem. Umocnił świat, by się nie poruszył* (Ps 96,10)[949]. Powszechna w tamtej kulturze była także wiara, że ziemia, posiadając podstawy, opiera się na potężnych słupach, inaczej: filarach, kolumnach[950]. Szczególnie autor Księgi Hioba używa tych terminów zamiennie, mówiąc raz o słupach (26,11), raz o kolumnach (26,11), a na innym miejscu o filarach ziemi (38,4.6). W Piśmie Świętym oprócz mowy o *założeniu* fundamentów (Joz 6,26; Ezd 3,12; 1 Kor 3,11), często mowa jest o założeniu świata (fundamentów świata)[951].

---

[947] W wielu tłumaczeniach, m.in. w BT, Biblii Warszawsko-Praskiej, używane są zamiennie. Nasze tłumaczenie i rozróżnienie za: *Konkordancja Biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego*, t. 1-2, opr. J. Kajfosz, H. Krzysiuk, Warszawa: Vocatio 1995.

[948] Zob. L.I.J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World. A Philological and Literary Study*, (Analecta Biblia 39), Rome: Pontifical Biblical Institute 1970, 10-17.

[949] Zob. też np. Ps 65,7n; 77,17-19; 78,69; 89,12; 104,5; 119,90; Iz 45,18; 48,13; Jr 51,15; Prz 3,19; 8,29; Hi 38,4-6; Za 12,1; Hbr 1,10.

[950] J.S. Synowiec, *Jak rozumieć Heksameron*, jw., 30. Zob. powyższe przykłady cytowane.

[951] Por. Ps 24,2; 102,26; Iz 48,13; 51,13.16; Jer 51,15; Am 9,6; Hi 34,13; 38,4.6.10;

W. 19: *Rozciągnął namiot nad Mieszkaniem i nakrył go z góry przykryciem namiotu*. Stwierdzeniem tym autor Wj 40 pragnie nawiązać do działalności stwórczej Boga, kiedy to w dniu drugim rozpiął niebo nad światem. Bezpośrednio stwierdza to autor Psalmu 104[952], znanego jako trzeci (po Rdz 1 i 2) utwór o stworzeniu świata: *Rozpostarłeś niebo jak namiot* (...). *Umocniłeś ziemię w jej podstawach, na wieki wieków się nie zachwieje; jak szatą okryłeś ją wielką otchłanią* (ww. 2.5n), Izajasz: *On rozciągnął niebiosa jak tkaninę i rozpiął je jak namiot mieszkalny* (Iz 40,22)[953], a także Psalm 18, gdzie czytamy: *Ciemnością jak zasłoną się otoczył, rozpiął wokół siebie jak namiot masy wody* (w. 12; por. też Ps 11,4)[954]. Także Zachariasz stosuje ten termin do obrazu stworzenia świata: *Wyrocznia Jahwe, który rozpiął niebiosa i założył fundamenty ziemi* (Za 12,1)[955]. Autorzy biblijni wyobrażali sobie niebo jako sklepienie niebieskie w postaci powierzchni z przeźroczystego kryształu (Wj 24,10; Iz 34,4) spoczywającej na górach stojących na granicy świata[956], a więc jako wielki rozpięty nad ziemią namiot okrywający i osłaniający, wyposażony w zawory umożliwiające różnego rodzaju opady[957]. Współczesny pisarzom kapłańskim, a znany jako szczególny piewca stwórczej mocy Boga, Deutero-Izajasz mówi na wielu miejscach: *Tak mówi Jahwe, twój Odkupiciel, Twórca twój jeszcze w łonie matki: Jam jest Jahwe, uczyniłem wszystko, sam rozpiąłem niebiosa, rozpostarłem ziemię* (Iz 44,24; też: 45,12.18; 48,13; 51,13.16).

W obu opowiadaniach paralelne wydarzenie ma miejsce zaraz na początku budowy/stwarzania. Budowa Mieszkania jest opowiedziana

---

świat „założony": Prz 8,25; Iz 44,28; „od założenia świata": Mt 13,35; 25,34; Łk 11,50; J 17,24; Ef 1,4; Hbr 4,3; 1 P 1,20; Ap 13,8; 17,8.

952 Zob. K. Koch, אֹהֶל, w: TWAT, Bd. 1, kol. 128-141 (tu: 132). Niebo jako namiot jest obrazem bliskim szczególnie Deutero-Izajaszowi; K. Koch, tamże, kol. 132. DtrIz, według wielu autor współczesny P, teologię stworzenia czyni, podobnie jak P, swoistym *leitmotive* swego przepowiadania; zob. C. Stuhlmüller, *The Theology of Creation in Second Isaias*, CBQ 21 (1959) 429-467.

953 A. Frickenhaus, σκηνή, w: TDNT, vol. 7, 368-387 (tu: 372).

954 Tłum. za: *Konkordancja*, jw.

955 Zob. też Ps 136,5n; Iz 44,24; 45,12; Prz 8,27n i Hi 9,8.

956 E. Schild, *Wo wohnt Gott?*, Bibel und Liturgie, 74 (2001) 215-218. Nt. starożytnych wyobrażeń sklepienia niebieskiego zob. P.H. Seely, *The Firmament and the Water Above. The Meaning of* raqia' *in Gen 1:6-8*, WTJ 53 (1991) 227-240 (za: IZBG 38 (1991-2) nr 249).

957 חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, red. S. Pecaric, tłum. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków: Fundacja Ronalda S. Laudera 2003, 302.

przy pomocy tych samych obrazów i terminów jak budowa – stworzenie świata. Mieszkanie jest światem, który Mojżesz (w imieniu Boga) umacnia w podstawach, utwierdza i stabilizuje, nad którym rozciąga namiot jak niebo. Sumarycznie stwierdza to Psalmista: *I wzniósł swoje święte Mieszkanie jak wysokie niebo, jak ziemię, którą ugruntował na wieki* (Ps 78,69). Świat i świątynia w Biblii przeplatają się znaczeniowo; świątynia reprezentuje całe stworzenie: *Pan mieszka w świętym domu swoim, niechaj zamilknie przed Nim cała ziemia* (Ha 2,2; por. Iz 6,3).

Kolejną asocjację mamy na trzecim etapie opowiadań Wj 40 i Rdz 1. Trzeci etap postawienia Mieszkania mówi o chlebie dla Jahwe: chlebie rozumianym jako podstawowe pożywienie, podstawowy składnik wszelkich posiłków: zwykłych i kultowych (Rdz 14,18; 18,5-8; Iz 58,7; Ez 18,7.16; Tb 4,16; Prz 22,9; passim), chlebie, który w Biblii bardzo często występuje (symbolicznie) w znaczeniu ogólnym: oznacza i symbolizuje po prostu pokarm, pożywienie (Rdz 3,19[958]; 28,2; Pwt 8,3; Ps 42,4; 80,6; 102,10; Am 4,6; Prz 9,5; Koh 9,7; Mt 4,4 = Łk 4,4; Mt 6,11, = Łk11,3; passim)[959]. A trzeci dzień stworzenia opowiada, że ziemia ma wydać rośliny zielone i drzewa, aby dawały nasiona i owoce na pokarm i pożywienie (ww. 11n). J.S. Synowiec pisze: „O innych typach roślinności nie ma tu mowy, przypuszczalnie dlatego, że autor interesował się przede wszystkim roślinnością potrzebną do odżywiania zwierząt i ludzi (...). Mówiąc o roślinności przeznaczonej do odżywiania ludzi i zwierząt, autor wspomina tylko rośliny nasienne i drzewa owocowe”[960]. Rzeczywiście, Bóg stwierdza w wersecie 29., który jest kontynuacją i rozwinięciem ww. 11n: *Oto wam daję wam wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem* (por. też Rdz 6,21 i 9,3)[961]. W. 14. Psalmu 104, opiewającego Boży akt stwórczy, łączy jakby oba obrazy: *Każesz rosnąć trawie dla bydła i roślinom, by człowiekowi służyły, aby z roli dobywał chleba*. I ten chleb – owoc ziemi i symbol pożywienia składano w ofierze przed obliczem Jahwe w Namiocie Spotkania[962].

---

[958] BT wyraz chleb w tym wersecie tłumaczy jako „pożywienie”.

[959] Zob. D. Sesboüe, *Chleb*, w: STB, 118-121; *Chleb*, w: *Kultura biblijna. Słownik*, red. D. Fouilloux (red. wyd. polskiego W. Chrostowski), Warszawa 1997, 46n; *Chleb*, w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1989, 32-34; *Chleb*, w: SSB, 88.

[960] J.S. Synowiec, *Jak rozumieć Heksameron*, jw., 14.

[961] Zob. K.A. Deurloo, *Food for Life. The Narrative Function of Gen 1,29-30*, ACEBT 8 (1987) 53-63 (za: IZBG 36 (1988/9) nr 336).

[962] *Chleb*, w: B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Bi-*

Siedmioczęściowy schemat wskazuje zawsze na czwarty element, jako punkt centralny budowy koncentrycznej. W opowiadaniu Wj 40, 17-33, podzielonym na siedem części, część środkowa opisuje wstawienie świecznika do Mieszkania i umieszczenie na nim świateł, a więc rozświetlenie świętego Namiotu. W Rdz 1 czwarty dzień (część środkowa) opisuje stworzenie świateł, czyli również rozświetlenie świata. W Wj 40, 24n Mojżesz *postawił świecznik* i *umieścił lampy* (הַנֵּרֹת) *przed Jahwe*. W Rdz 1 Bóg *uczynił ciała jaśniejące* (הַמְּאֹרֹת), czyli słońce, księżyc i gwiazdy, i *umieścił na sklepieniu nieba, aby świeciły nad ziemią* (Rdz 1,16n). *Me'orot*, słowo użyte na oznaczenie słońca i księżyca w Rdz 1, ściśle według tekstu hebrajskiego oznacza lampy[963], czy latarnie[964], a więc te przedmioty, które zostały umieszczone w Mieszkaniu – na dodatek tego samego dnia/etapu budowy. Paralela wydaje się być bardzo wyraźna[965].

Podobną paralelę zauważamy na szóstym etapie obu opowiadań. Szósty „dzień" ustawiania Mieszkania mówi o ołtarzu całopalnym i ofiarowaniu na nim całopalenia i ofiary pokarmowej[966]. Ofiara całopalna składana była ze zwierząt (wół, baran, kozioł, ptaki)[967]; a Rdz 1,24 czytamy właśnie o stworzeniu zwierząt, wśród których autor wymienia *bydło, zwierzęta naziemne i dzikie zwierzęta*. Wszystko, co zostało stworzone – światłość, rośliny, zwierzęta (Rdz 1) – ma służyć teraz kultowi, uwielbieniu Jahwe (Wj 25nn). Z ciemności i chaosu do światła i porządku (Rdz 1) – z nieczystości i grzesznego bezładu do czystości i uporządkowanego kultu (Wj 25nn).

W końcu, tak jak w Rdz 1, tak i w Wj 40 człowiek (Mojżesz, Aaron i jego synowie) jest wymieniony dopiero na końcu całego opowiadania. Mojżesz, wymieniony jako podmiot w w. 18, obecny w dalszej części opisu tylko pod osłoną czasownika w 3. os. sing. (wziął, umieścił) pojawia się wraz z Aaronem i jego synami dopiero w ostatnim „dniu" opisu erekcji Mieszkania. Dla autora materiału kapłańskiego

blii, symbolika, Kraków; WAM 2003, 56-58.

963 J.S. Synowiec, *Jak rozumieć Heksameron*, jw., 29.

964 T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 136.

965 Potwierdzić ją może jeszcze fakt, że w. 25. z Wj 40, o umieszczeniu lamp, nie wspomina o oliwie do świecznika (rzeczy tu spodziewanej). Możliwe, że autor Wj 40,17-33 chciał uczynić czytelniejszą asocjację w. 25 z Rdz 1,17 przez nie umieszczenie tego szczegółu, który mógłby ów związek „zaciemnić".

966 Por. Kpł 2,1 i przypis w BT.

967 Ch. Hauret, *Ofiara*, w: STB, 610-615.

bardzo celowe jest umieszczenie człowieka na końcu opisu – człowieka, jako korony i króla stworzenia (Rdz 1) oraz włodarza i namiestnika Bożego w Mieszkaniu Jahwe (Wj 40). Wszystko we wszechświecie stworzone jest, aby służyć człowiekowi (Rdz 1)[968], a człowiek – aby służył Bogu (Wj 40).

Tyle na temat Wj 40,17-33. Ostatnią, ale nie mniej interesującą, cechą wyróżnioną przeze mnie, która łączy opowiadanie o budowie Mieszkania z opowiadaniem o stworzeniu świata, będzie liczba i charakter dzieł. Znamienne jest, że zarówno w poemacie Rdz 1, jak i w opowiadaniu Wj 25-40 w siedmiu etapach stwarzania/budowy wyłania się osiem dzieł. I tak w Rdz 1 są nimi: 1. stworzenie światła i oddzielenie go od ciemności, 2. podział wód na górne i dolne: stworzenie nieba, 3. oddzielenie wód dolnych od lądu: stworzenie ziemi, 4. stworzenie roślinności, 5. stworzenie słońca, księżyca i gwiazd, 6. stworzenie zwierząt wodnych i latających, 7. stworzenie zwierząt lądowych, 8. stworzenie ludzi[969]. Analogicznie w opowiadaniu o Mieszkaniu mamy osiem uczynionych elementów: 1. namiot, 2. Arka, 3. stół, 4. świecznik, 5. ołtarz kadzenia, 6. ołtarz całopalenia, 7. kadź, 8. dziedziniec (płot). Już Ojcowie Kościoła rozróżniali te dzieła[970], a klasyczny, pochodzący od św. Tomasza podział[971] widzi w Rdz 1 dwie kategorie dzieł Bożych: dzieła wyróżniania (*opus distinctionis*, inni: *separationis*) i dzieła ozdabiania (*opus ornatus*). Każda z tych części obejmuje po trzy dni i cztery dzieła stwórcze[972]. Podział ten, przyjęty powszechnie w egzegezie Rdz 1, można by też zastosować do Wj 25-40. Ideą takiego ujęcia jest to, by wyróżnić jakąś rzecz z otaczającego kontekstu (*distinctio*), by następnie móc działać na tę rzecz, ozdabiając ją „szczegółami" (*ornatus*). W Wj 25-40 *opus distinctionis* byłoby zatem Mieszkanie, wydzielone przez ściany namiotu i dziedzińca, a jego

[968] Zob. bardzo ciekawy artykuł N. Aviezera (*Man, the Pinnacle of Creation*, JBQ 19 (1991) 239-243), w którym autor przedstawia aktualne dane naukowe (kosmologia, fizyka, chemia, biologia) rozjaśniające i potwierdzające biblijne twierdzenie z Rdz 1, że wszystko we wszechświecie istnieje, aby służyć człowiekowi, jego pojawieniu się na Ziemi i jego życiu.

[969] T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, jw., 114n; J.S. Synowiec, *Jak rozumieć Heksameron*, jw., 39; D. Hermant, *Analyse littéraire du premier récit*, jw., 441.

[970] Zob. M. Brożek, *Heksameron w literaturze antycznej*, Meander 38 (1983) 23-28; tenże, *Heksameron w „De laudabus Dei" Drakoncjusza*, Meander 38 (1983) 101-110.

[971] Summa Theologica, I, q. 65 (67), a. 4 (Ia, q. 74, a. 1).

[972] T. Brzegowy, *PięcioksiągMojżesza*, jw., 114n, J.S. Synowiec, *Jak rozumieć Heksameron*, jw., 38; D. Hermant, *Analyse littéraire du premier récit*, jw., 437n.

opus ornatus byłoby siedem sprzętów kultycznych. Mieszkanie – nowe stworzenie – wypełniane jest nowymi dziełami: Arką, świecznikiem, wielością miedzianych naczyń i przedmiotów liturgicznych, tak, jak dawne stworzenie wypełnione było słońcem, księżycem i mnogością żywych stworzeń.

Stylizację opisu Mieszkania według teologii stworzenia świata tak najogólniej można zobrazować w słowach:

> I Bóg rzekł: „Niech się stanie Mieszkanie" (Wj 25-31). I stało się tak (Wj 35-40). I widział Bóg, że było dobre.

Przejdźmy do omówienia znaczenia owej stylizacji.

3. Dopełnienie dzieła stworzenia

Stylizacja opowiadania o Mieszkaniu na pustyni według stwórczego poematu z Rdz 1 jest pewną tajemniczą ścieżką wyznaczoną czytelnikowi przez autora kapłańskiego. Hagiograf nigdzie nie napisze wprost, że Mieszkanie jest nowym wszechświatem czy odnowieniem/dopełnieniem stworzenia, choć wie, że nie wszyscy pójdą tą interpretacyjną drogą; tak dzieje się np. w dzisiejszej egzegezie. A może właśnie o to mu chodziło? Autor pozostawia pewien trop, za którym uważny słuchacz/czytelnik powinien podążyć. Wskazuje na strzeżoną w kapłańskich środowiskach teologiczną prawdę, a wydobycie jej znaczenia pozostawia już swemu odbiorcy[973].

Egzegeci zainteresowani tematem wydobywają z tej stylizacji lekko różne odcienie interpretacyjne. Dla B. Janowskiego Mieszkanie to nowe stworzenie. „Neuschöpfung" – tak egzegeta widzi i definiuje tę analogię[974]. P. Weimar z kolei woli mówić o Mieszkaniu jako „Vollendung" – dopełnieniu, ukończeniu dzieła stworzenia[975]. E. Blum nazywa Mieszkanie stworzeniem w stworzeniu: „Schöpfung in der Schöp-

[973] Stylizacja opowiadania o Mieszkaniu według stwórczego poematu z Rdz 1 jest dowodem na typologiczność tekstów biblijnych – nie tylko względem Nowego Testamentu, ale już tych starotestamentowych względem siebie. Jest także przykładem na wewnątrz-biblijną interpretację tekstów: autorzy natchnieni interpretują pewne prawdy i wydarzenia w oparciu o inne biblijne teksty, stąd pewne elementy da się najlepiej zrozumieć i wyjaśnić właśnie w oparciu o paralelne biblijne fragmenty.

[974] B. Janowski, *Tempel und Schöpfung*, jw., 37-69.

[975] P. Weimar, *Sinai und Schöpfung*, jw., 337-385.

fung"[976], a B. Jürgens mówi o Mieszkaniu na pustyni jako o przywróceniu do dawnego stanu, odnowieniu porządku stworzenia[977]. Każda z tych interpretacji podkreśla pewien odcień teologicznej wymowy zabiegu pisarskiego P.

W pierwszym rozdziale pracy, kiedy starałem się określić gatunek Wj 25nn, wskazałem na wyobrażenie starożytnych, że świątynia-sanktuarium jest odwzorowaniem nieba, jest typem, odbiciem prawdziwej Świątyni Niebieskiej, która pozostaje dla niej boskim archetypem. Tu dochodzimy do drugiej odsłony tej prawdy – sanktuarium Jahwe jest także odbiciem świata, mikrokosmosem, sakralnym znakiem i obrazem kosmosu, świata stworzonego przez Boga.

Koncepcja świątyni jako obrazu świata, *imago mundi*, jest bardzo starożytna (M. Eliade). W micie stwórczym z Ugarit konflikt Baala z Jammem oraz stworzenie świata łączą się bezpośrednio z budową świątyni dla bóstwa[978]. Zwycięski Baal, król i sędzia, musi mieć dom na zamieszkanie. L.R. Fisher stwierdza za Mowinckelem, że ten dom budowany przez Baala, jego świątynia, jest mikrokosmosem, miejscem symbolizującym cały świat[979]. Podobny schemat występuje w micie stwórczym z Mezpotamii[980] i innych stwórczych opowiadaniach, gdzie stworzenie kończy się budową świątyni dla boga[981]. Na gruncie biblijnym W.F. Albright już wiele lat temu wskazał, że architektura i wyposażenie jerozolimskiej Świątyni Salomona ucieleśniają symbolikę nieba, ziemi i podziemia[982]. Myśl tę wiele lat później rozwinął i poszerzył J.D. Levenson, wykazując, że Świątynia w Jerozolimie była w rzeczywistości postrzegana jako mikrokosmos i reprezentowała między innymi stworzenie[983]. Jako, że Świątynia w teologii kapłańskiej

[976] E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, jw., 245 i 311.

[977] B. Jürgens, *Wiederherstellung der Schöpfungsordnung*, Bibel und Liturgie 75 (2002) 56-59.

[978] L.R. Fisher, *Creation at Ugarit and in the Old Testament*, VT 15 (1965) 313, 316n.

[979] Tamże, 318.

[980] Zob. szerzej S.A. Geller, *A Literary Theology of the Priestly Work*, jw., 102.

[981] Zob. J.L. Ska, *La structure du Pentateuque dans sa forme canonique*, ZAW 113 (2001) 336n.

[982] W.F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, Baltimore: John Hopkins Press 1953, 142-155; za: J.R. Davila, *The Macrocosmic Temple, Scriptural Exegesis, and the Songs of the Sabbath Sacrifice*, Dead Sea Discoveries (Leiden: Brill) 9 (2002) 1.

[983] J.D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco: Harper & Row 1988, 78-99; za: J.R. Davila, *The*

jest widziana jako esencja wszechświata i *imago mundi*, to konstrukcja Mieszkania na pustyni musi przypominać stworzenie świata, odbijać dzieło stwórcze. Tworzenie Mieszkania naśladuje stworzenie świata. Wydobycie rzeczy z pustki i bezkształtu oraz nadanie im formy i ustalenie dla nich prawa łączy oba opowiadania bardziej jeszcze niż prosty, a jednocześnie uroczysty styl obu wypowiedzi. Autor kapłański powie na ten temat jeszcze coś więcej (o tym poniżej).

Koncepcja Namiotu Spotkania jako obrazu świata dobrze została odczytana już przez starożytnych. Kosmiczny symbol świata w Mieszkaniu widzieli: Filon z Aleksandrii[984] (żył na przełomie er) oraz Józef Flawiusz (I w. po Chr.), a wnioskując z tego, ówczesna tradycja żydowska[985]. Flawiusz swój opis Mieszkania i szat kapłańskich kończy taką oto znamienną dla naszych rozważań refleksją:

> Można zdumiewać się tą nienawiścią, którą ludzie uparcie żywią przeciw nam, twierdząc, iż uwłaczamy Bogu, któremu oni w swoim mniemaniu oddają cześć. Jeśli bowiem ktoś zastanowi się nad budową Przybytku i obejrzy szaty kapłańskie oraz naczynia, których używamy do świętych obrzędów, zrozumie na pewno, że nasz prawodawca był człowiekiem Bożym i że bluźniercze oskarżenia wytaczane nam przez innych ludzi nie mają żadnego uzasadnienia. Jeśli tylko obejrzy te przedmioty bez uprzedzeń, rozumnie, to dostrzeże, iż każdy z nich zamierzony jako naśladowanie i wyobrażenie wszechświata. Weźmy najpierw sam Przybytek: dzieląc jego trzydziestołokciową długość na trzy części i przeznaczając dwie części dla kapłanów, jako dostępne dla wszystkich, Mojżesz ma na myśli obraz ziemi i morza, gdyż i ziemia i morze są dla ludzi dostępne; natomiast trzecią część zachował dla samego Boga, jako że do nieba ludzie nie mają dostępu. Następnie – umieszczając na stole dwanaście bochenków, chce on dać do zrozumienia, iż na tyle właśnie miesięcy dzieli się rok. Kształtując zaś kandelabr z siedemdziesięciu części, nawiązuje do dziesięciu działów każdej planety, podczas, gdy siedem lamp kandelabru wyobraża ruch samych planet, których właśnie jest siedem[986]. Tkaniny uplecione z czterech rodzajów nici są symbolem czterech żywiołów: byssos [bisior – MM] zapewne wyobraża ziemię, albowiem z niej wyrasta len, purpura przedstawia morze, jako że zaczerwienione jest ono krwią ryb; błękit musi wyobrażać niebo, a szkarłat jest

Macrocosmic Temple, jw., 1.

[984] *De vita Moysis* (*O życiu Mojżesza*), 2, 72. Filon słynie właśnie z metody alegorystycznej w egzegezie.

[985] Por. też Aaron Rothkoff, *Tabernacle*, w: *Ecyclopedia Judaica*, vol. 15, Jerusalem: Keter Publishing House 1978, kol. 679-688, tu: 680.

[986] Starożytni znali siedem ciał niebieskich Układu Słonecznego. Były nimi: Saturn, Jowisz, Mars, Wenus, Merkury oraz Słońce i Księżyc.

chyba symbolem ognia. Suknia arcykapłana utkana z lnu także oznacza ziemię, a wpleciony w nią błękit – sklepienie niebieskie; owoce granatu wyobrażają na niej błyskawice, a dźwięk dzwonków przedstawia gromy. Wierzchnia szata arcykapłana także symbolizuje całą przyrodę, którą Bogu spodobało się utworzyć z czterech żywiołów; a wplecione w tę szatę złoto jest, jak przypuszczam, wyobrażeniem przenikającego wszystko światła słonecznego. Essen [pektorał] zaś umieścił [Mojżesz] w jej środku na wzór ziemi, która zajmuje miejsce środkowe [we wszechświecie]. Natomiast szarfa opasująca szatę jest w jego zamierzeniu symbolem oceanu otaczającego ziemię ze wszystkich stron. Słońce i księżyc wyobrażone są przez dwa sardoniksy, którymi spiął szatę arcykapłana. Co się zaś tyczy dwunastu drogocennych kamieni, to czy ktoś uzna je za symbol miesięcy, czy też będzie wolał widzieć w nich wyobrażenie konstelacji o takiej właśnie liczbie gwiazd, nazywane przez greków „kołem zodiaku" – w obu wypadkach nie uchybi myśli prawodawcy. Strój głowy zaś moim zdaniem wyobraża niebo, jako że jest barwy niebieskiej; w innym razie bowiem nie byłoby na tej czapce imienia Boga, wypisanego świetlistymi literami na wieńcu – i to na wieńcu złotym, jako że Bóg najbardziej miłuje światłość[987].

Podobne, choć mniej bezpośrednie sugestie, odnajdujemy w późniejszych komentarzach żydowskich dotyczących Mieszkania[988]. *Księga Jubileuszy* (*Jub* 1,29) natomiast mówi o chronologicznej tablicy-wzorcu biegnącej od stworzenia świata do budowy świątyni[989]. Dla żydów wsłuchujących się i medytujących nad tekstami Tory, paralela między Mieszkaniem a stworzeniem była dobrze rozpoznawalna. Bardzo możliwe, że św. Jan Ewangelista nawiązuje właśnie do niej, czyniąc w Prologu[990] do swej Ewangelii wyraźne aluzje do obu opowiadań[991]: rozpoczynającym stwierdzeniem *Na początku było Słowo* (VEn arvch/ hn o` logoj: 1,1) nawiązuje do opowiadania Rdz 1[992], a stwierdzeniem końcowym *Słowo* (...) *rozbiło namiot między nami* (eskhnwsen en hmin: 1,14), do opowiadania o Mieszkaniu.

[987] J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Judeorum Antiquitates*, red. E. Dąbrowski, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1962, III, 7,7; zob. też III, 6, 4.7.

[988] חמשה חומשי תורה. *Tora Pardes Lauder. Szemot*, red. S. Pecaric, tłum. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków: Fundacja Ronalda S. Laudera 2003, 282-446.

[989] L.W. Casperson, *Sabbatical, jubilee and the temple of Solomon*, VT 53 (2003) 288.

[990] Historyczne autorstwo Prologu Ewangelii św. Jana jest tu kwestią nieistotną.

[991] E. Ruckstuhl, *Und das Word wurde Fleisch (Jo 1,14)*, BL 13 (1972) 235-238.

[992] Egzegeci Nowego Testamentu są dość zgodni, że werset Rdz 1,1 poprzez Prz 8,20 utorował drogę dla Janowego Prologu o Przedwiecznym Słowie (T. Brzegowy, *Czy Bóg stworzył chaos*, jw., 19).

Jest wiele racji w opinii, że poemat Rdz 1 to programowy utwór kapłańskiej teologii[993]. Kapłański system myślenia jest przesiąknięty teologią stworzenia, ukazaną w tym kosmogonicznym poemacie. Potop za czasów Noego, to powrót do stanu przed stworzeniem świata, gdy pierwotne wody dominowały (por. Rdz 7,4). Bóg wyprowadza świat z potopu dokładnie tak, jak powoływał świat do istnienia: najpierw pojawia się wiatr (*rûªh*) 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)[994]. Potop kończy się *pierwszego dnia, pierwszego miesiąca*, 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 stworzenia. Mieszkanie Jahwe na pustyni (Wj 25-40) również zawiera w sobie tajemnicę stworzenia. Odbija w sobie doskonały wzór niebiański, archetypiczny Namiot Święty, i jest powoływane przez Boga do istnienia na wzór stwarzania świata: m.in. poprzez siedem mów-rozkazów Jahwe, wyodrębnianie świętego czasu i świętej przestrzeni, obecność Ducha Bożego (*rûªh ’Elōhîm*) i końcowe błogosławieństwo dzieła. Mieszkanie, a według P. Weimara również cały Synaj[995], jest światem w pigułce, mikrokosmosem, symbolem-znakiem kosmosu, który na nowo świat uświęca, porządkuje i czyni „dobrym”. Dzień Przebłagania (*jôm kippur*/*hakippurîm*; zob. Kpł 16) także odbija w sobie teologię stworzenia: „zamiast powtarzać potop co pewną generację, Bóg ustala ten coroczny rytuał, symbolicznie porównywalny z oczyszczającym charakterem potopu”[996]. Nieczystość, atrybut sfery

[993] Zob. np. F.H. Gorman, *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOT Supplement Series 91), Sheffield: Sheffield Academic Press 1990, szczeg. 39-60. Autor poświęca swe studium rytualnemu systemowi w piśmie kapłańskim. Stwierdza, że kapłański system rytualny może być dogłębnie zrozumiany, jeśli zobaczymy w nim kultyczny sposób prezentacji świata w kontekście kapłańskiej teologii stworzenia.

[994] Tą ostatnią analogię (człowiek obrazem Boga) rozwija E. Firmage, *Genesis 1 and the Priestly Agenda*, JSOT (1999) 97-114, szczeg. 101n. Autor skupia się na temacie diety (pożywienia) w opowiadaniu o stworzeniu, potopie i w prawodawstwie Kpł 11, przypisywanym przez autora do Kodeksu H.

[995] P. Weimar, *Sinai und Schöpfung*, jw., szczeg. 359nn.

[996] R.S. Kawashima, *The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity*, CBQ 65 (2003) 375. Podobnie S.A. Geller, *A Literary Theology of the Priestly Work*, jw., 109. Autor skupia się w swym artykule głównie na kapłańskim Dniu Przebłagania (Kpł 16). W naszym temacie pisze: “Extraordinary degree achieved on the holiest day means

profanum, powraca do ustalonego jej miejsca w kosmosie – tym razem do Azazela na pustynię[997]. Tu pustynia (tak jak wcześniej wody) symbolizuje *profanum*, a doskonale uporządkowany obóz Izraela jest tą sferą oddzieloną[998]. Dzień ten to coroczne odnowienie porządku stwórczego. Właśnie tego dnia rozpoczyna się szczególny w kalendarzu kapłańskim Rok Jubileuszowy (Lb 25), obchodzony po każdych siedmiu latach szabatowych (a więc po każdych 49 latach, co 50 lat). Rok Jubileuszowy to najpełniejsze przywrócenie kosmicznego porządku stworzenia do Izraela[999]. *Każdy z was powróci do swej własności i każdy powróci do swego rodu* (25,10); *nie będziecie siać, nie będziecie żąć tego, co urośnie, nie będziecie zbierać nieobciętych winogron* (25,11). I człowiek, i stworzona natura mają powrócić do pierwotnego, ustalonego przy stworzeniu porządku Bożego. Wkroczenie do Izraela nieporządku i bezładu przez niewolnictwo i sprzedaż ziemi mają być odseparowane i zniwelowane przez Rok Jubileuszowy. Rok ten – widziany jako ogłoszenie wolności – to nie tyle reforma socjalna, co „powrót do domu", do świętego uporządkowania, wszystko wraca tam, gdzie powinno być, do początku, gdy świat był *dobry*. Milgrom powie, że ziemia ma powrócić do swych uwarunkowań z dnia szabatu stworzenia[1000]; można dodać, że – nie uprawiana – ma przypomnieć sobie i innym stan pierwotny, dziewiczy, naturalny, a człowiek i zwierzęta mają, jak w dniu stworzenia, żywić się tym, co na niej wyrośnie (25,6n.19n). Ciekawe, że paralelne prawodawstwo innych źródeł biblijnych (Wj 21 i Pwt 15) nie używa tego obrazu powrotu[1001]. Widać tu wpływ specyficznej kapłańskiej teologii stworzenia. Wreszcie, w koncepcji źródła kapłańskiego, naród Izraela jest także przedstawiany w momencie stwarzania. Uwolniony z Egiptu, tej przestrzeni *profanum*, na Synaju zostaje oddzielony od innych narodów i otrzymuje swą priorytetową misję:

> Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. *Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym* (Wj 19,5n).

---

even more than «restoration». The only adequate translation is «re-creation»" (tamże).

997 Więcej nt. Azazela, demona pustyni zob. H.Tawil, *The Prince of the Steppe: A Comparative Study*, ZAW 92 (1980) 43-59.

998 R.S. Kawashima, *The Jubilee Year*, jw., 375n.

999 Tamże, 383n.

1000 Za: R.S. Kawashima, *The Jubilee Year*, jw., 384, n. 67.

1001 Tamże, 384.

Jak różne dzieła stwórcze we wszechświecie mają swe ustalone miejsca, a zwierzęta według rodzajów i gatunków swoje ustalone przestrzenie, tak każde pokolenie narodu Izraelskiego ma swoje miejsce na ziemi, a w ramach pokolenia każda rodzina podobnie. Wyidealizowany obóz Izraela (Lb 2)[1002] to zorganizowana i uporządkowana według pokoleń (*l*^{e}*mišp*^{e}*hōtām*) i rodów (*l*^{e}*bêt ʾābōtām*) przestrzeń, w centrum której znajduje się sanktuarium, Namiot Spotkania. Aby był naród, potrzebna jest i ziemia: koniec Księgi Liczb to stwarzanie poprzez wydzielenia i separacje poszczególnych pokoleń i terytoriów nowej ziemi, uporządkowany podział Kanaanu. Granice Kanaanu, wyznaczone w Lb 34,1-15, oddzielają porządek od *zupełnego pustkowia*, czystość od nieczystości, a w pośrodku nowego kraju i nowego narodu synów Izraela znów jaśnieje Mieszkanie Jahwe i obecność Boża:

> Nie będziecie bezcześcili kraju, w którym mieszkacie... Nie plamcie przeto ziemi, w której mieszkacie, pośrodku której jest również moje Mieszkanie. Ja bowiem, Jahwe, mieszkam pośród Izraelitów (Lb 35,33n).

Kapłańska teologia stworzenia przeplata się przez cały materiał tej szkoły. Można stwierdzić, że źródło to przedstawia początki świata, człowieka i Izraela, a czyni to poprzez pryzmat stwarzania. To stworzenie to królestwo uporządkowania, gdzie Bóg zajmuje centralną pozycje w życiu człowieka i narodu.

To porządkowanie świata to czynienie go świętym. Świętość (קֹדֶשׁ), słowo, które w tak wyjątkowy sposób odnosi się w Biblii do tajemnicy Boga, autor kapłański – na zasadzie odbicia wzorca niebiańskiego – wprowadza w świat stworzony. W dziele stwarzania pojawia się pierwsza świętość w świecie, mianowicie świętość czasu: *Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień <u>i uczynił go świętym</u>* (Rdz 2,3; por. Wj 31,14n; 35,2). Szabat staje się szczególnym „miejscem" świętym w czasie. Jak powie E. Firmage, szabat to „sanktuarium w czasie"[1003]. Później ten sam autor wprowadza drugą świętość w stworzonym świecie: świętość człowieka, świętość ludu Bożego: *Lecz wy będziecie Mi królestwem*

[1002] Zob. szerzej J. Kuschke, *Die Lagevorstellung der priesterschriftlichen Erzählung*, jw., 74-105.

[1003] E. Firmage, *Genesis 1 and the Priestly Agenda*, jw., 110. Zob. też M. Bauks, *Le Shabbat: Un Temple dans le Temps*, Études Théologiques & Religieuses 77 (2002) 19-27. Według Bauksa, w piśmie kapłańskim szabat zastąpił stare święto pełni księżyca, a cotygodniowa celebracja szabatu została ustalona jako stała praktyka podczas babilońskiego wygnania.

kapłanów i ludem świętym (Wj 19,6). W końcu świętość w materiale kapłańskim przybiera kategorie przestrzeni, staje się świętością miejsca: *I uczynią Mi święte miejsce, abym mógł zamieszkać pośród was* (Wj 25,8); *Wtedy weźmiesz olej namaszczenia i namaścisz Mieszkanie i wszystko, co w nim jest; poświęcisz go i wszystkie jego sprzęty, i będzie święty* (Wj 40,9). *Świętym* staje się Mieszkanie Jahwe i wszystko, co jest z nim związane: kapłani, sprzęty (szczególnie ołtarze), szaty, olej do namaszczenia, kadzidło, ofiary (zob. Wj 28,2.4.36; 29,33.34.37; 30,10.25.31n.35nn.). W tych wszystkich trzech przestrzeniach przebywa niejako święty Bóg: w świętym czasie, którym jest szabat, w świętym ludzie Bożym i w sanktuarium. Świętość każdego z tych trzech wymiarów uzasadniona jest świętością Boga: czas jest święty, bo sam Bóg w nim odpoczął, lud jest święty, bo jest ludem Boga, Mieszkanie (i wszystko z nim związane) jest święte, bo jest mieszkaniem Boga. Proces uświęcania świata został zapoczątkowany już w momencie stwarzania go, swój punkt kulminacyjny osiąga w momencie inauguracji Mieszkania, a kontynuację procesu uświęcania będzie zapewniał regularny kult.

Powiedzieliśmy poprzednio, że zarówno Mieszkanie jak i świat w piśmie kapłańskim spełniają cechy świętej przestrzeni, przestrzeni *sacrum*: są wydzielone od przestrzeni *profanum*, pozostają w stałej, bliskiej relacji do Boga i domagają się działania ze strony człowieka. Świat stworzony i uporządkowany przez Boga ze swej natury był przestrzenią *sacrum* – dopóki grzech nie wkroczył w życie człowieka i świata. Od tego momentu Bóg już nie „przechadza się" z człowiekiem, więc ludzkość musi szukać zbawczego uporządkowania inaczej: dla autora kapłańskiego takim powrotem człowieka do świętej przestrzeni będzie budowa Mieszkania na pustyni.

Według P najpierw więc świat jest Mieszkaniem Bożym, potem staje się nim maleńki Namiot. Tak, jak wszechświat wyposażony jest w słońce, księżyc, gwiazdy, morze, rośliny i zwierzęta, tak Mojżesz ma wyposażyć Mieszkanie w sprzęty: arkę, cheruby, ołtarz, mnóstwo przedmiotów z brązu. W końcu w Mieszkaniu, oprócz Boga, zamieszka również człowiek. Aaron – drugi Adam, tak jak ten pierwszy, jest nagi. Aby zatem mógł przystąpić do Boga, trzeba mu uczynić odpowiednie szaty. P poświęca im szczególnie wiele miejsca (Wj 28 i 39). Aaron – nowy Adam, przyodziany w nowe szaty, znów może przebywać w obecności Bożej. I tak, jak Adam w imieniu całego stworzenia chwalił Boga, tak teraz Aaron w imieniu całego Izraela może wejść do

Najświętszego i sprawować kult oraz rozmawiać z Bogiem. Stworzenie się odradza, a Bóg i człowiek na nowo stają wobec siebie.

Patrząc szerzej za autorem kapłańskim na biblijny obraz stworzenia świata (Rdz 1-3) w relacji do budowy Mieszkania, możemy powiedzieć, że Namiot Spotkania jest nowym stworzeniem, nowym rajem, w którym Bóg znów może zamieszkać. Na początku Bóg mieszkał w świecie, „przechadzał się po ogrodzie" (Rdz 3,8), świat ten i stworzenie napełniło się jednak grzechem, więc Bóg musiał odejść. Po potopie i wyzwoleniu z Egiptu następuje odrodzenie, odnowienie stworzenia: Bóg może do niego wrócić. Mieszkanie ma stać się nowym Edenem, nowym rajem, gdzie Bóg znów będzie mógł spotkać się z człowiekiem. Namiot Spotkania to odnowienie tego pierwszego przymierza, jakim było stworzenie: *Tam będę się spotykał z synami Izraela, i to miejsce będzie uświęcone przez moją chwałę. I będę mieszkał pośród synów Izraela i będę im Bogiem* (Wj 29,43.45); *Umieszczę wśród was moje Mieszkanie i nie będę się brzydził wami. Będę chodził wśród was…* (Kpł 26,11n). D. Barsotti pisze: „Przybytek Mojżesza był niczym innym, jak odtworzeniem pierwotnego Edenu, gdzie Bóg mieszkał wraz z człowiekiem, i właśnie w Namiocie przymierza Bóg wyznacza Izraelowi spotkanie"[1004]. Raj utracony staje się na nowo odzyskanym. Według niektórych badaczy P-Grundschrift (P^G) kończy się właśnie tu – w Wj 40 – odzyskaniem Bożej obecności.

W egzegezie opisu stworzenia człowieka Rdz 2,21-22 zwraca się uwagę na fakt, że słowo *bānāh* (zbudował) oraz słowo *sēlā'* (oznacza żebro, ale też: belka, drewniana łata) występują także przy opisie budowy Mieszkania oraz eschatologicznej świątyni Ezechiela[1005]. Terminy „stworzył" i „zbudował" są sobie bardzo bliskie i w opisie stworzenia, i w opisie Mieszkania. Takie samo porównanie żebra Adama i ściany z boku Mieszkania stosują żydowscy rabini[1006]. Ezechiel nawiązuje również w swym opisie świątyni do rajskiej rzeki (Rdz 2,10-14), która teraz wypływa spod progu świątyni (Ez 47,1) oraz do rajskich drzew, a szczególnie drzewa życia (Ez 47,2).

[1004] D. Barsotti, *Medytacje na temat Księgi Wyjścia*, tłum. E. Gołąbek-Zgłobica, Kraków: WAM 1999, 194.

[1005] Zob. J. Homerski, *Pieśń o stworzeniu człowieka. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1,26-28 i 2,7.15.18.21-23*, RT 46 (1999), s. 129n (literatura w nocie 4.).

[1006] G. Hasan-Rokem, *Genre Dynamics in Historical Context*, Review of Rabinic Judaism 7 (2004) 156.

Naprzeciw pierwszego stworzenia – świata znajduje się drugie – Mieszkanie Jahwe. Najpierw mieszkaniem Boga było całe stworzenie (psalm 104. mówi o Bożym mieszkaniu w stworzonym przez siebie świecie: *Wzniosłeś swe komnaty nad wodami. Za rydwan masz obłoki, przechadzasz się na skrzydłach wiatru... Z Twoich komnat nawadniasz góry*; ww. 3n.13) teraz jest nim konkretna budowla na pustyni. Mieszkanie to nowe stworzenie, a raczej w materiale P jawi się jako finał, ukończenie dzieła stwórczego[1007]. Dla źródła kapłańskiego stworzenie jeszcze nie jest całkiem kompletne, dopóki Mieszkanie dla Jahwe nie jest zbudowane. W starożytnych bliskowschodnich kosmogoniach szczytem, apogeum dzieła stworzenia jest konstrukcja sanktuarium dla boga stworzyciela. Można tu mówić o pewnej inkluzji: Rdz 1 – Wj 25-40, o kontynuacji jednego opowiadania. Konstrukcja Mieszkania to jakiś nawrót, powtórzenie, a właściwie punkt kulminacyjny *illo tempore* – czasu stworzenia. Symetria i integralność tej budowli jest odbiciem jedności i „dobroci" świata i odwzorowaniem nieba. Dla Żydów opowiadanie o Mieszkaniu nie było jakimś nudnym opisem, ale pełną dynamizmu i przesłania opowieścią o nowym akcie stwórczym Boga. A. Klawek twierdzi, że Rdz 1 był tekstem liturgicznym, liturgiczną pieśnią wykorzystywaną w kulcie (piątek przed szabatem)[1008]. Wydaje się, że przeznaczenie pewnych partii Wj 25-40 (np. Wj 40) jest także liturgiczne. Tekst o Mieszkaniu tchnie bowiem sakramentalnym niemal namaszczeniem i stanowi oczywiste nawiązanie, jakby kontynuację liturgicznego czytania o stworzeniu świata.

Stworzenie (Rdz 1), zewnętrzne w stosunku do Boga, nie było kompletne, póki nie zostało napełnione Bożą obecnością (Wj 40,34-38). Mieszkanie, centrum i kulminacyjny punkt kosmosu, jest, jak ów kosmos, Bożym domem, miejscem, w którym Bóg pragnie zamieszkać. Tak jak Jerozolima dla psalmistów, stanowi sam środek uniwersum. Wokół niego, w kołach koncentrycznych, układa się cała stworzona rzeczywi-

[1007] F.H. Gorman stwierdza: "for the Priestly traditionists (...) the order of creation is not fully finished until Israelite society and the tabernacle cult are constructed" a o kulcie według P mówi: "bringing into beeing and the continuation of the order of creation" (F.H. Gorman, *The Ideology of Ritual*, jw., 230 i 231).

[1008] A. Klawek, *Pieśń o stworzeniu*, jw., 147n. Liturgiczny charakter Rdz 1 należy do *opinio communis* badań nad tą jednostką. Naukowcy różnią się co do konkretnego umieszczenia poematu w liturgii Izraela. Np. dla S.H. Hooke'a (inaczej niż dla polskiego uczonego) utwór Rdz 1 wykonywany był przez kapłanów podczas siedmiodniowego jesiennego Święta Namiotów (S.H. Hooke, *In the Beginning*, Oxford: Oxford University Press 1950, 36).

stość. To centrum jest utworzone przez zupełnie nową obecność Jahwe na Arce Świadectwa. W teologii kapłańskiej, Bóg skutecznie próbuje zniweczyć przepaść oddzielającą to, co boskie od tego, co ludzkie poprzez ustanowienie miejsca stałego pobytu pomiędzy ludem[1009]. Ta Boża interwencja u początków historii narodu wybranego była tak ważna, że naród żył nią przez następne wieki aż do spisania jej w tak monumentalnej formie.

Autor natchniony w działaniu Boga, w Jego wkraczaniu w historię Izraela widział odnawianie się pierwotnego stworzenia. Mieszkanie to nowe stworzenie. Nowy etap, nowa łaska dana ludziom. Bóg z powrotem zamieszkał pośród ludzi, *oto wszystko stało się nowe* (2 Kor 5,17; Ap 21,5).

Na końcu trzeba stwierdzić, że zależność obu opowiadań nie jest tylko jednokierunkowa, czyli, że nie tylko opowiadanie o Mieszkaniu jest zależne od relacji o stworzeniu świata, ale jest też i odwrotnie – istnieje wzajemna ich zależność i powiązanie w materiale kapłańskim. W. Brueggermann stwierdza, że Rdz 1 zbyt często interpretowane było i jest w oderwaniu od tekstu Biblii, jako utwór autonomiczny, a za mało w kontekście i zamyśle całego materiału kapłańskiego[1010]. Do tej uwagi dodać możemy własną: zakrojone na szeroką skalę badania religioznawcze skierowały egzegezę Rdz 1 w stronę porównań z innymi starożytnymi kosmogoniami, źródłami biblijnymi i pozabiblijnymi, podczas gdy specyficzny, kapłański kontekst narracji schodził czasem na plan dalszy. Kapłański opis dzieła stwórczego nie został pomyślany ze względu na samo to dzieło (zresztą tak jest i w źródle J), ale wyraźnie włączony w bieg historii prowadzącej od przymierza z Noem po potopie aż po budowę Mieszkania Jahwe, czy nawet po zajęcie ziemi Kanaan. Źródło kapłańskie w swym materiale jest głównie zainteresowane i skupione na kulcie Jahwe w Mieszkaniu; aby jednak uzasadnić te stosunki zbawcze pomiędzy Bogiem a Izraelem, zaczyna od stworzenia świata i właśnie stąd, właśnie w tych kategoriach, prowadzi swe monumentalne opowiadanie ku wyznaczonemu przez siebie celowi.

[1009] W.H.C. Propp, *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 2), New York i in.: AB Doubleday 1999, 50.

[1010] W. Brueggermann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, jw., 408.

Zakończenie

Opowiadanie o Mieszkaniu Jahwe z Księgi Wyjścia to tylko wycinek kapłańskiej tradycji biblijnego Izraela. Materiał kapłański Pięcioksięgu rozpoczyna się już w Księdze Rodzaju, ale cały czas jest to pewien teologiczny zarys, w którym tylko najważniejsze według tej szkoły wydarzenia – jak stworzenie świata, potop, przymierze z Noem, przymierze z Abrahamem – są opisane szczegółowo. Zarys ten służy jako wystarczające wprowadzenie do systemowego ukazania w księgach Wyjścia-Kapłańskiej-Liczb teokratycznych instytucji Izraela, a więc, do tego, co dla tradycji kapłańskiej jest najważniejsze. Charakterystyczną cechą tego przedstawienia jest kapłański idealizm prawa, sakralnego porządku i relacji ludu Izraela z Bogiem. Ponad jedna-trzecia całej Księgi Wyjścia – jeszcze raz to przywołam – jest poświęcona opisowi Mieszkania, sanktuarium Jahwe. Na pozostałe, tak fundamentalne dla Izraela wydarzenia, jak powołanie Mojżesza, wyjście z Egiptu, objawienie na Synaju czy Dekalog, zostaje niecałe dwie-trzecie Księgi. Ta oczywista dysproporcja zdaje się wcale nie niepokoić autora opowiadania o Mieszkaniu. Przeciwnie, hagiograf przekonuje wytrwałych czytelników – i czyni to z dużą skutecznością – że jego wysiłek pisarski jest w pełni uzasadniony.

Mojżesz zaznaczył podczas swej pierwszej wizyty u faraona (Wj 5,1), że Izrael musi wyjść na pustynię, aby urządzić uroczystość ku czci Boga Jahwe. Całe wydarzenie Exodusu nie byłoby kompletne, gdyby ta uroczystość się nie odbyła. Jeszcze tak niedawno w niewoli, zmuszony siłą i pozbawiony odpoczynku szabatu, Izrael budował miasta dla egipskiego faraona. Teraz wolny, z wielkim oddaniem i poszanowaniem dnia świętego, buduje miejsce zamieszkania dla swego Boga.

Ta transformacja warunków Izraela opisywana jest w kategoriach nowego stworzenia. Poświęcenie zbudowanego Mieszkania i ustanowienie kapłaństwa, równoznaczne z rozpoczęciem izraelskiego kultu, jawi się w tym dokumencie jako drugie stworzenie, stworzenie izraelskiej społeczności Bożej, jako apogeum historii Izraela, ważniejsze nawet niż wyjście z Egiptu, wydarzenia na Synaju czy wzięcie w posiadanie nowej ziemi. Rzeczywiście, autor kapłański stwierdza to w Wj 29,36, że uwolnienie z niewoli egipskiej było nie celem, ale tylko środkiem, cel był inny. Wszystko ma zmierzać do zamieszkania Boga pośród ludu Izraela. Bóg przychodzi bliżej, niż człowiek mógł się tego spodziewać. Mieszkanie jest nie tylko miejscem, gdzie człowiek zbliża się do Boga poprzez regularny kult. Tu także Bóg zbliża się do człowieka. Wyprowadzenie Izraela z Egiptu nie kończy się w Księdze Wyjścia wkroczeniem do ziemi Kanaan. Izrael udaje się na pustynię, gdzie otrzymuje prawo i buduje Mieszkanie Jahwe. Doświadczenie pustyni sprawi, że do ziemi obiecanej wkroczy już nie ten sam lud. Kanaan posiądzie lud nowy, pełen chwały obecności Bożej.

Hagiograf, wywodzący się ze światłego kapłańskiego środowiska, wskazuje poprzez opowiadanie, że Bóg pragnie powrócić do świata, który opuścił, i człowiek ma przygotować Bogu Mieszkanie. Mojżeszowi zostało ukazane dzieło: ma uczynić obecnym wśród Izraela obraz świata Bożego, ma odwzorować niebiański archetyp. Symetria i integralność Mieszkania mają być odbiciem jedności i doskonałości Boga oraz Jego relacji do stworzenia. Przedstawianie rzeczywistości jako naśladowania obrazu Bożego, *imitatio Dei*, jest typowe dla źródła kapłańskiego. Człowiek jest stworzony na *obraz Boga* i na jego podobieństwo ma rządzić światem; Mieszkanie jest wykonane według *wzoru* niebiańskiego pałacu Jahwe, przez co samo staje się wzorem dla każdego następnego izraelskiego sanktuarium; szabat jest dniem odpoczynku, bo Bóg w nim odpoczął; w końcu człowiek ma być święty, *jak Bóg jest święty*. Bóg i świat niebiański są prawdziwymi celami człowieka. Mieszkanie, odwzorowane według niebiańskiej świątyni Boga, stanowi świątynię idealną, wzór świątyni i kultu. To sprawia, że w opowiadaniu, które studiowaliśmy, odbija się izraelska teologia świątyni być może nawet bardziej niż w samej Świątyni Jerozolimskiej. Mieszkanie Jahwe jest także typem świątyni ludu Bożego Nowego Testamentu. Pod tym kątem teologia Mieszkania niesie w sobie głębokie przesłanie dla chrześcijan, jak również dla dzisiejszych budowniczych świątyń.

Bóg nakazuje: *I uczynią mi święte Mieszkanie* (Wj 25,8). Aby okazać posłuszeństwo woli Bożej, Mojżesz z całym Izraelem przystępują do pracy. Jednomyślnie, z entuzjazmem, z tęsknotą, ofiarnością i miłością oddają się realizacji tego dzieła. Mojżesz musi nawet powstrzymać lud przed oddawaniem aż tylu rzeczy, gdyż ten gotów jest pozbyć się wszystkiego, aby tylko dom Boży był jak najbogatszy. Trudzą się najwspanialsi artyści, a wraz z nimi cały lud, aby wszystko zostało wykonane dokładnie tak, *jak nakazał Jahwe Mojżeszowi*. Każdy element świętej budowli wykonany jest niezwykle pieczołowicie, z uwagą na Boży nakaz: *Uważaj zaś pilnie, aby go wykonać według wzoru, jaki zobaczyłeś na górze*. Każdy szczegół jest niezwykle ważny, każdy decyduje o finalnym efekcie, który w trakcie budowy jawi się jako niepokojące pytanie: czy Bóg przyjdzie i zechce zamieszkać? Po sprawdzeniu i pobłogosławieniu zakończonych robót, w dniu, w którym Mojżesz ustawił święty Namiot, *pierwszego dnia, pierwszego miesiąca, roku drugiego* zstępuje chwała Jahwe do Mieszkania i spoczywa na Arce świadectwa. Radość Izraela jest wielka, duma rozpiera, bo zadanie wykonane i *nasz Bóg jest z nami*. Stworzenie jest zakończone, jest kompletne. Symbolizowane przez sanktuarium-Mieszkanie nie jest wyłącznie dziełem Boga. Jest również dziełem człowieka ochotnie współpracującego z wolą Bożą.

W tym kontekście autor/redaktor kapłański wskazuje, że nie każde dzieło człowieka ma ten współ-stwórczy sens. Podczas gdy Mojżesz słucha Bożych poleceń na górze, Izrael buduje inne dzieło, również ze zbiórki darów – złotego cielca (Wj 32-34). Opowiadanie o Mieszkaniu jest przerwane przez ten, wydawać by się mogło, nie współgrający epizod. Ma on jednak swoją głęboką wymowę – poucza, że tylko „budowanie" tego, co Bóg chce i wtedy kiedy On chce ma sens i przyczynia się do odnowienia i uświęcenia świata. Inaczej to budowanie może przynieść efekt odwrotny – destruktywny.

Sytuacja, w której rozgrywa się opowiedziane wydarzenie, jest niebagatelna i wyjątkowa. Izrael znajduje się u stóp Synaju; już nie w Egipcie, ale jeszcze nie w ziemi obiecanej. Jest już wolny, jednak nie posiada ani ziemi ani form życia świeckiego i religijnego. Brak struktur, zorganizowanego sanktuarium i kultu, chaotyczny, nie uformowany stan relacji Jahwe z ludem, doprowadza do tak prędkiej apostazji, zerwania dopiero co zawartego przymierza z Jahwe. A przecież było to przymierze o tyle ważne i wyjątkowe dla tego ludu, że jego stroną był nie jakiś wasal, czy goel, tylko sam Jahwe Król, Bóg, który mocną ręką

wyprowadził Izraela z Egiptu spod ucisku faraona. Natychmiast więc po odnowieniu przymierza z Bogiem, Izrael ochoczo zabiera się za budowę sanktuarium Mieszkania, stworzenie podstaw dla kultu Bożego. Wybierając Izraela, Jahwe go „uświęca", czyli oddziela, odseparowuje od innych narodów poprzez prawo ofiar, świętości i czystości opisane szeroko w Księdze Kapłańskiej. Potem następuje spis pokoleń i uformowanie obozu (Księga Liczb) i dopiero tak przygotowany Izrael może wyruszyć spod Synaju w kierunku ziemi obiecanej.

Tradycja kapłańska patrzy na Synaj, jako na miejsce powstania i czas rozpoczęcia kultu izraelskiego (zob. Kpł 7,38). Izrael musi uświadomić sobie, że jego wędrówka na pustynię miała jeden cel: zbudowanie Mieszkania oraz kult Boży. Po zbudowaniu i konsekracji Mieszkania, poświęceni zostają kapłani, aby ów kult, który jest bezpośrednim skutkiem przymierza człowieka z Bogiem, mógł się natychmiast rozpocząć. Kapłani na nowo przyodziani w święte szaty, jak Adam przed popełnieniem grzechu „w światłość", rozpoczynają święte czynności. Synaj staje się punktem odniesienia całej relacji Izraela do Jahwe mieszkającego pośród swego ludu. Nie tylko w określone dni i oznaczone czasy miał Izrael służyć swemu Bogu, ale całe życie ludu miało być ujmowane jako nieustanny kult (*'ăbodāh*). Czas święty i zwyczajny, codzienność i święta, etyka i ryt, wszystko to miało być zintegrowane jakby w jednej postawie pragnącej wyrazić i przeżywać relację zjednoczenia ze swoim Bogiem. Kult to życie człowieka w obecności Boga. Izrael, posiadając Mieszkanie i tak zorganizowany kult rzeczywiście staje się *królestwem kapłanów* (Wj 19,6). Przymierze dla kapłańskiej szkoły nie jest wyłącznie aktem przezwyciężenia grzechu, rozłamu między Bogiem a człowiekiem, przymierze stanowi początek nowej więzi miłości, nowej wspólnoty życia człowieka z Bogiem: *I będę mieszkał pośród synów Izraela i będę im Bogiem* (Wj 29,45). Dotychczas kult miał znamiona religii kosmicznej, w której człowiek docierał do Boga za pośrednictwem symboli. Tutaj człowiek stoi przed obliczem Boga, a symbol znika.

Taki to duch ożywiał szkołę kapłańską, która z iście żydowską dokładnością zbierała i porządkowała obszerny zbiór przepisów kultycznych własnej tradycji. Kapłański materiał literacki, na pierwszy rzut oka tak suchy i monotonny, rzadko czytany, a jeszcze mniej studiowany przez wierzącego chrześcijanina, zawiera w sobie ukrytą drogocenną perłę (por. Mt 13,44nn). Nauka tego źródła, skupiona zewnętrznie na opisie pokoleń, instytucji, rytów i świąt, jest motywowana przez abstrakcyjne idee, tak teologicznie złożone i bogate, jak nigdzie indziej

w Biblii[1011]. To tu w rzeczywistości możemy odnaleźć korzenie owej głębokiej teologii i duchowości, które kult chrześcijański doprowadzi do pełni, wierząc, że swą doskonałość znajdzie w liturgii niebiańskiego Jeruzalem – *wyższego i doskonalszego, i nie ręką uczynionego, Przybytku* (Hbr 9,11). To kapłańska koncepcja obecności Bożej w Mieszkaniu toruje drogę wprost do tajemnicy Inkarnacji – ostatecznego objawienia obecności Boga w Jezusie Chrystusie. Enzo Cortese, profesor Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie, powie, że my chrześcijanie musimy zrozumieć, iż dla prawidłowego wyobrażenia obecności Bożej w Chrystusie oraz w Kościele musimy dogłębnie przemyśleć przesłanie zawarte w Wj 25-31; 35-40[1012].

Cel, jaki postawiłem sobie w mojej ponad czteroletniej pracy pod kierunkiem ks. profesora Tadeusza Brzegowego, to odkrycie i przybliżenie teologicznego znaczenia opowiadania o Mieszkaniu na pustyni (Wj 25-31 i 35-40).

Aby ten cel osiągnąć, najpierw skupiłem się na analizie samego tekstu biblijnego, oczywiście w jego podstawowej, hebrajskiej formie, korzystając z krytycznego wydania tekstu BHS. Moją rozprawę rozpocząłem od analizy literackiej. Badanie kontekstu, struktury, warstw i gatunku oraz analiza autorstwa i ram czasowych powstania opowiadania, dały mi dużą orientację w tym biblijnym tekście. Mogłem przejść do rozdziału drugiego, czyli odkrywania znaczenia opisu i analizy jego treści, korzystając w głównej mierze z metody badawczej historyczno-krytycznej. Bogata zawartość opowiadania, która odsłoniła się przede mną, pozwoliła mi podjąć ważne pytanie o jego wartość historyczną i zmierzyć się z rozpowszechnioną tezą, mówiącą o projekcji Świątyni Jerozolimskiej w czasy Mojżeszowe. Na pytanie o zamysł twórczy autora opowiadania udało mi się odpowiedzieć w ten – upraszczając – sposób: przyjęcie historyczności jądra opowiadania w świetle posiadanych danych jest jak najbardziej zasadne, tym niemniej na pierwszy plan relacji o Mieszkaniu na pustyni wysuwa się teologia, przesłanie bardziej doktrynalne niż moralizujące kapłańskiej tradycji Izraela. Te ustalenia pozwoliły mi skupić się już na warstwie teologicznej opowiadania, której poświęciłem trzy ostatnie rozdziały pracy. Za najbardziej znaczące

[1011] E. Firmage, *Genesis 1 and the Priestly Agenda*, jw., 99, n. 5.

[1012] "We, the Christians, must learn that for a right notion of the divine presence in Christ and in the Church we must cerefully take into consideration the message of Ex 25-31.35-40 on the presence of God, primarily rather in the tent than among the people" E. Cortese, *The Priestly Tent*; jw., 25.

aspekty obecne w opowiadaniu o Mieszkaniu uznałem: inaugurację kultu Izraela (rozdział trzeci pracy), obecność Bożą w sanktuarium (rozdział czwarty) oraz kapłańską teologię stworzenia, subtelnie przewijająca się przez całe opowiadanie (rozdział piąty). Moje twierdzenie z końca rozdziału drugiego zostało potwierdzone: kapłańskie opowiadanie o Mieszkaniu to głęboka teologia. Nie jest to relacja historyka czy rekonstruktora wspaniałego sanktuarium przeszłości. Tekst odkrywa przed nami izraelskiego kapłana, zamiłowanego teologa i gorliwego sługę Jahwe. Autor natchniony porusza najważniejsze biblijne tematy teologiczne, jak obecność Boża w świecie i w Izraelu, kult i służba Boża oraz teologia Bożego planu zapisanego w stworzeniu. Wiele z prawd zawartych w opowiadaniu, jak choćby ta:

> Świat i świątynia są obrazem nieba, a człowiek obrazem Boga, *imago Dei*. Być obrazem – taka jest prawda stworzenia.

jest uniwersalne i pozostaje aktualne dla chrześcijan idących za Chrystusem, obrazem Boga.

Podczas pisania trzech pierwszych rozdziałów pracy gromadziłem równocześnie światową literaturę biblijną na temat, którym się zajmowałem. Literatura ta, wbrew mojemu początkowemu zdaniu, okazała się dość obszerna, ale – także teraz muszę stwierdzić, że – wciąż niewystarczająca, zwłaszcza na gruncie języka polskiego, i trudno dostępna. Wierzę, że ta praca uzupełni w jakiejś części lukę w polskiej literaturze biblijnej dotyczącej tematu Mieszkania Jahwe na pustyni.

Summary

The religion without ritual is inconceivable. The Tent of Meeting – Tabernacle of Glory – was the first temple of Israel, center of israelite ritual and worship. It was erected at the bottom of Mount Sinai after the convenant contracted with God. Moses was told to mirror the heavenly realm on the desert earth: *You will make it all according to the design for the Dwelling and the design for its furnishings which I shall now show you* (Ex 25,9).

The description of the Tabernacle (Ex 25-31; 35-40) belongs to so-called Priestly layer (P) of the Pentateuch. It occupys 13 long chapters of the Book of Exodus, as many as no other cultic object or event in the Bible. The description evidences striking similarities with the account of the building of the Solomonic temple (1 Kings 6f.), not only in the furniture but even in the measures. All the past time biblical scholars attributed the priority to the wilderness sanctuary. However, the unrealistic and formal style of P as compared with the realistic account of the temple building activities led J. Wellhausen (the Protestant, father of so-called "documentary hipotesis") to conclude that the Tabernacle from Sinai, as described in P, was the copy – not the prototype – of the temple at Jerusalem. This opinion spreaded among the scholars. Further and more nowadays researches however, have shown that this conclusion is one-sided. In fact, the construction of the Tabernacle in the wilderness can no longer be regarded as a fiction of the late Priesty writers. Chapters 25-31 and 35-40 describe the system of worship with goes back to Moses and contain elements of great antiquity. With these are mixed others which reflect the development of worship in the course of the history of Israel. The composition and redaction of whole of the narrative is late.

Although it is not historical data which are the most important in elaborate account of the Tabernacle. One of it's pivotal theological idea is the completion of God's work of creation. We can notice conscious efforts of Priestly autor to join the account of the Tabernacle with the description of the creation of the world (Gen 1,1-2,4a), text also attribited to the Priestly tradition. Author of Exodus' account achives it not only by using similar vocabulary and phrases, but also by using seven-fold pattern in dividing the Tabernacle's description. The detailed exegetical investigation shows that the goal of this assimilation is as follows: the Tabernacle plays principal role in cosmos. Creation is not quite complete until the Tabernacle is built. The order of creation is not fully finished until Israelite society and the Tabernacle cult are constructed. In ancient Near Eastern cosmogonies (of which the priestly creation account in Gen 1 is a typical example) the apogee of creation is the construction of a sanctuary for the god-creator. In P this apogee is deferred to Exodus, especially to Ex 39-40. The extensive verbal and thematical parallels between Gen 1 and the Tabernacle account form an *inclusio* indicating that creation of the world and construction of the God's Tent belong to a single narrative that culminates in the erection of the wilderness Yahweh's sanctuary.

Priestly literature repetedly highlights the centrality of the Tabernacle. It was located in the very centre of the Israelite camp, as P's elaborate map in Numbers 2 makes clear. The inaugural ceremony for the Tabernacle (Ex 40 and Lev 8-10) – during which the Tabernacle was erected, the divine presence entered it in the sign of Glory, and its priesthood was installed – also attest to its pivotal position in Priestly theology. Tabernacle – like Sinai before – is the place of revelation of God's law (Lev 1,1). It is a sacred center, dwelling of God.