

Zdzisław Pawłowski

Forma i struktura literacka Księgi Wyjścia 19-24

Collectanea Theologica 69/3, 13-26

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZDZISŁAW PAWŁOWSKI, WŁOCŁAWEK

FORMA I STRUKTURA LITERACKA KSIĘGI WYJŚCIA 19-24

Ustalenia dotyczące rodzajów literackich poszczególnych tekstów biblijnych stanowią niezmiernie ważny element współczesnej egzegezy. Odnosi się to również do Wj 19-24. W dotychczasowych interpretacjach tego tekstu koncentrowano się na wyodrębnieniu mniejszych jednostek literackich i przypisaniu ich różnym warstwom tradycji (J, E, P), wchodzącym w jego skład. Natomiast w niewielkim stopniu zwracano uwagę na jedność i zasady kompozycji całej perykopy synajskiej. A właśnie, w zrozumieniu całości i roli poszczególnych jej części może pomóc zbadanie elementów formalnych i treściowych, mających wpływ na jej ostateczny kształt.

Elementy formalne

Struktura dialogowa

Cechą charakterystyczną perykopy synajskiej Wj 19-24 jest wyraźna struktura dialogowa. Dominują w niej bezpośrednie mowy Boga. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje Dekalog (20,1-17), wyróżniony specjalną formułą wprowadzającą. Obok mów Boga ważną rolę odgrywają również bezpośrednie mowy Mojżesza oraz zwroty, określające jego szczególną funkcję pośrednika między ludem a Bogiem. Wreszcie, trzecią płaszczyznę stanowią odpowiedzi ludu. Analiza wszystkich formuł wprowadzających bezpośrednie mowy Boga, Mojżesza i odpowiedzi ludu, pozwala na wyciągnięcie następujących wniosków:

1. Jako podmiot wszystkich bezpośrednich mów Boga występuje imię יהוה, oprócz formuły wprowadzającej Dekalog, gdzie mamy אלהים. Jedynym ich odbiorcą jest Mojżesz, z wyjątkiem Dekalogu, kiedy to Bóg kieruje swoją mowę do całego ludu. W całej perykopie Wj 19-24 czterokrotnie występuje polecenie Jahwe, które Mojżesz ma przekazać ludowi (19,3.10.21; 10,22). Jedynie Dekalog wprowadzony jest za pomocą czasownika דבר, pozostałe mowy – formułą z אמר. Użycie zatem imion יהוה i אלהים w formułach

wprowadzających mowy Boga wydaje się bardziej podyktowane względami teologicznymi niż literackimi. Uniwersalny charakter Dekalogu koresponduje w pewnym stopniu z użyciem imienia אלהים.

2. Tylko raz Mojżesz zwraca się bezpośrednio do יהוה (19, 23), czterokrotnie zaś do ludu lub starszych (19,7.15; 20,20; 24,14). Dwukrotnie znosi on odpowiedź ludu do Jahwe (19,8.9) i aż czterokrotnie zwraca się do ludu (19,25; 24,3.4.8). Kontekst teofanii w 19,19 jest jedynym miejscem, gdzie wspomniano o jego rozmowie z אלהים. Mojżesz w wydarzeniach synajskich jest więc przede wszystkim rzecznikiem Boga.

3. Lud nigdy nie zwraca się bezpośrednio do Jahwe. Jego słowa są zawsze odpowiedzią na to, co Bóg mu oznajmił przez Mojżesza, który staje się przez to pośrednikiem między ludem a Bogiem.

4. Wszystkie mowy ludu, z wyjątkiem 20,19, stanowią zapewnienie wykonania poleceń Jahwe i umieszczone są w kontekście dwóch perykop z terminem ברית (19,8 i 24,3.7). W nich znajduje się również połowa wszystkich wzmianek o mowach Mojżesza (19.7.8-9 i 24-3.7). Mowa Boga w Wj 19,3-8 obejmuje ww. 3c-6, podczas gdy w 24,3-8 nie występuje w ogóle. Tak więc fragmenty 19,3-8 i 24,3-8 mają najbardziej rozbudowaną strukturę dialogową w całym kompleksie Wj 19-24. Zarówno więc na płaszczyźnie literackiej jak i teologicznej stanowią rodzaj klamry, spinającej całą perykopę synajską.

Struktura narracyjna

W Wj 19-24 równie mocno zarysowany jest wątek narracyjny, który uwiadacza się w użyciu specyficznych czasowników ruchu, opisujących usytuowanie przestrzenne uczestników wydarzeń. Dokładna analiza wskazuje na ich wyraźne metaforyczne użycie w służbie „teologii” perykopy synajskiej.

1. Pomijając 24, 16¹, zasadniczo tylko jeden czasownik opisuje sposób objawienia się Jahwe w Wj 19-24. Jest nim termin ירד, który w swoim technicznym znaczeniu „zstąpić z nieba”² ukazanie się Boga w ruchu wertykalnym. Nie występuje on z żadnym dopełnieniem, definiującym Jego miejsce zamieszkania. Natomiast podane jest miejsce zstąpienia, którym jest Góra Synaj lub jej wierzchołek. Sposób użycia ירד dowodzi także, że ta ostatnia rozumiana jest przede wszystkim jako

¹ Tutaj opis teofanii ma zupełnie odrębne cechy literackie, por. J. Jeremias, *Theophanie*, Neukirchen-Vluyn 1965, s. 103 nn.

² *Tamże*, s. 106.

miejsce ukazania się Jahwe, a nie jako Jego siedziba³. ירר łączy się zawsze z imieniem יהוה, nigdy zaś z אלהים. Tej podstawowej tendencji do przedstawiania objawienia się Jahwe za pomocą pojęcia wyrażającego ruch wertykalny nie zmienia wcale fakt trzykrotnego zastosowania czasownika בוא, który pojawia się nie w warstwie narracyjnej tekstu, ale w mowach Boga (19,9; 20,24) i Mojżesza (20,20)⁴. Słusznie zatem argumentuje H. Preuss⁵, wskazując na parenetyczny charakter kontekstów בוא, w których termin ten wyjaśnia albo wyjątkową pozycję Mojżesza (19,9), albo szczególnie moc kapłańskiego błogosławieństwa (20,24), albo wreszcie uprzednio opisaną teofanię (20,20, por. 19,16-19). Tak więc jego sens jest całkowicie podporządkowany użyciu czasownika ירר i mówi o przybyciu Jahwe, wskazując na Tego, który zstąpił na Górę Synaj, a nie na niej zamieszkał⁶.

2. Także rola Mojżesza i jego działanie przedstawione są za pomocą czasowników opisujących ruch po linii wertykalnej. Aż ośmiokrotnie jego relacja do Jahwe określona jest przez czasownik עלה (6 razy w rozdziale 24). W swoim podstawowym znaczeniu opisuje on ruch z niżej do wyżej położonego miejsca⁷, przy czym w Wj 19-24 nigdy nie jest określony początek ruchu, lecz zawsze jego cel, którym jest יהוה lub אלהים albo góra (bez żadnej wskazówki, że jest to Góra Synaj). Relację Mojżesza do ludu definiuje czterokrotne użycie czasownika ירר, w którym zawiera się ruch w przeciwnym kierunku do עלה, tj. z góry na dół. Także tutaj zaznaczony jest wyłącznie cel tego ruchu, którym nie jest miejsce, ale lud (עם). Opisu funkcji Mojżesza wobec ludu dopełnia dwukrotne użycie słowa בוא w sensie absolutnym. Przedstawia ono jego powrót od Jahwe ze ściśle określoną misją. Tak więc Mojżesz porusza się po linii wertykalnej, która jest zarezerwowana wyłącznie dla Boga, przez co podkreślona zostaje nie tylko jego funkcja pośrednika, ale również udział w autorytecie i władzy Boga.

³ G. Wehmeier, עלה, THAT II, s. 283

⁴ Nie mają więc one wartości niezależnych opisów teofanii, stanowią raczej uprzednią lub następującą po nich interpretację.

⁵ בוא, TWAT I, s. 563n.; por. F. Schnutenhaus, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im AT*, ZAW 76(1964), s. 1-12.

⁶ Takie rozumienie בוא w Wj 19-24 potwierdzają konteksty gramatyczne: w swoim podstawowym znaczeniu, wyrażającym ruch ukierunkowany na pewien cel w przestrzeni lub czasie, nigdzie w wymienionych wierszach nie łączy się on z okolicznikiem miejsca, ale dwukrotnie z zaimkiem osobowym i jeden raz w konstrukcji absolutnej.

⁷ Zwłaszcza drogę z Egiptu do Ziemi Obiecanej: Rdz 13,1; 45,25; Wj 1,10; 13,18 itd.

3. W zupełnie odmienny sposób opisane jest położenie ludu. Wyraża się ono w ruchu po linii poziomej, z jednoczesnym zakazem wstępowania na linię pionową (19,12.13.23; 24,2). Może się on poruszać tylko w płaszczyźnie poziomej (נוה, בוא, 19,1.2), w wyznaczonym przez Jahwe obszarze, przy czym to właśnie Mojżesz wyprowadza lud z obozu do podnóża góry (19,17). W porównaniu z osobą Mojżesza pozycja ludu ma rysy wyjątkowo statyczne: użycie הנה – „obozować”, עמר – „stać” i ישב – „pozostać” w postawie oczekiwania, wskazuje na to dobitnie

4. W całej perykopie Wj 19-24 umieszczono również kilka wskazań o wiek chronologicznych. Wj 19,1 mówi o przybyciu Izraelitów na Pustynię Synaj w pierwszym dniu trzeciego miesiąca od wyjścia z Egiptu. Z kolei w 19,10-11 podano czas przygotowania na wydarzenie zstąpienia Jahwe na Górę Synaj, które miało nastąpić trzeciego dnia (19,16). Wreszcie w 24,4 zwrot וישבו בבקר wskazuje na kolejny dzień pobytu u stóp góry. Ostatnie czasowe wzmianki występują w 24,16.18: sześć dni obłok okrywał Górę Synaj, siódmego zaś dnia Jahwe zawołał Mojżesza, który wszedł w środek obłoku i przebywał na górze przez 40 dni i nocy. Możemy zatem skonstatować wyjątkową predylekcję do liczby 3 (trzeci miesiąc, trzeci dzień: 19,1.10-11.15-16) oraz 7 (siódmy tydzień, siódmy dzień: 19,1; 24,16), co wskazuje nie tylko na daleko posuniętą schematyzację perykopy, ale także na jej prawdopodobne tło liturgiczne (Święto Tygodni)⁸.

A zatem już od strony formalnej rozdziały 19-24 wydają się podpadać pod kategorię opowiadania, mając wyraźnie zarysowane dwa plany, konieczne do zawiązania wątku dramatycznego: *dramatis personae* w strukturze dialogowej i usytuowanie w strukturze przestrzenno-czasowej. Potrzebna jest teraz analiza elementów treściowych, które mają decydujący wpływ na rozwój fabuły, będącej podstawowym nośnikiem całego opowiadania.

Elementy treściowe

Wyróżnienie teofanii jako dominującego motywu w perykopie synajskiej stało się zasadniczo *opinio communis*. Ale teofanie występują tak-

⁸ Por. R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, London 1965², s. 489 n.

że w innych częściach ST⁹. Na czym więc polega specyfika teofanii na Synaju i jaka jest jej funkcja w Wj 19-24?

Teofania w Wj 19-24

1. Opisy teofanii: J. Jeremias¹⁰ wyróżnił w perykopie synajskiej następujące teksty, zawierające opisy teofanii: 19,9a; 19,16; 19,18n.; 20,18; 24,15b-17. Zanalizował on przede wszystkim sposoby ukazania się Jahwe i ich literackie wzorce, mniej uwagi poświęcając ich usytuowaniu przestrzenno-czasowemu, które w Wj 19-24 odgrywa jednak bardzo ważną rolę, czemu dał wyraz Th. Booij¹¹. Dowodzi on przekonująco, że lokalizacja teofanii w Księdze Wyjścia nie jest czymś przypadkowym, ale pełni specyficzną funkcję teologiczną¹². Wyodrębnia on w niej tradycje przestrzennego usytuowania wydarzeń synajskich: z jednej strony „Góra”¹³ i „Góra Boża” (24,13), z drugiej zaś „Góra Synaj” (19,11.18.20.23; 24,16)¹⁴. Wszystkich wzmianek, zawierających termin „Góra” w warstwie narracyjnej Wj 19-24 jest razem 26. Jest to liczbowy ekwiwalent imienia יהוה, co samo w sobie stanowi dość interesującą wskazówkę, sugerującą metaforyczne użycie terminów geograficznych w analizowanym tekście.

„Góra Synaj” rozmieszczona jest równomiernie w całej perykopie synajskiej i występuje we wszystkich opisach teofanii lub w ich najbliższych kontekstach. Nie ma ona jednak tutaj żadnych geograficznych odniesień, co potwierdzałoby jej metaforyczne użycie. Zawsze bowiem określona jest jako „miejsce” zstąpienia Jahwe¹⁵ i nigdy *explicite* nie łączy się z działaniem Mojżesza lub ludu. Natomiast „Góra” i „Góra Boża” albo są komplementarne w stosunku do określenia „Góra Synaj” (np. 19,16 nn.) albo występują w powiązaniu z obecnością Mojżesza i ludu

⁹ J. Jeremias (*Theophanie*) omawia podstawowe teksty, zawierające opisy teofanii począwszy od ich pierwotnej formy aż do najbardziej rozwiniętej postaci.

¹⁰ *Tamże*, s. 102 nn.

¹¹ Th. Booij, *Mountain and Theophany in the Sinai Narrative*, Bb 65/1984, s. 1-26.

¹² *Tamże*, s. 9 n.

¹³ 19,2.3.12(2x). 13.14.16.17. 18.20 (2x).23; 20,18; 24,4.12.15(2x).17.18(2x), wszędzie z rodzajnikiem.

¹⁴ Th. Booij, *Mountain and Theophany...*, s. 9n.

¹⁵ Czasownik ירד z Jahwe jako podmiotem ma zawsze jako dopełnienie „Górę Synaj” i nigdy nie łączy się z „Góra” lub „Góra Boża”, w kontekście których jest mowa o przybyciu Jahwe, J. Jeremias, *Theophanie*, s. 154 nn.

(np. 19.2.20). Zwraca uwagę również fakt, że całe wyrażenie *הר סיני* pojawia się wyłącznie w tradycji wydarzeń synajskich lub w tekstach z nią związanych.

Wszystko wskazuje na to, że pojęcia „Góra”, „Góra Boża”, a w szczególności „Góra Synaj” mają w Wj 19-24 nie tyle sens geograficzny, ile teologiczne znaczenie miejsca ukazania się (zstąpienia) Jahwe¹⁶. Możemy zatem wnioskować, że powyższe wzmianki, umieszczone wewnątrz tradycji wędrówki przez pustynię pozwalają widzieć w pojęciu geograficznym „Góra Synaj” treść teologiczną: jako usytuowana na pustyni, a więc poza Egiptem, i tym samym wydzielona z obszaru ludzkiej aktywności, jest ona uprzywilejowanym miejscem spotkania z Jahwe i jako taka stanowi raczej kategorię teologiczną, a nie termin geograficzny¹⁷.

Również wzmianki czasowe w opisach teofanii zdają się przekraczać swój zwykły chronologiczny sens, otrzymując teologiczną funkcję. Dotyczy to zwłaszcza momentu zstąpienia Jahwe na Górę Synaj: dwa dni wyznaczono na przygotowanie ludu, który miał w tym czasie wyprać swoje szaty. Termin *בבס* „wyprać szaty” wywodzi się zasadniczo ze sfery kultu¹⁸, natomiast *שמלה* („szata”) nigdy nie występuje w kontekście kultycznym¹⁹. Dlaczego zatem lud ma wyprać swoje szaty, przez co miałyby się dokonać jego uświęcenie (*קדש*)? Odpowiedź znajdujemy w Wj 3,22 i 12,35, gdzie jest mowa o wypożyczeniu *שמלה* („szat”) przez Izraelitów od Egipcjan. Tak więc sens owych dwu dni przygotowań, polegających na „wypraniu szat” oraz wzmianki o trzech dniach drogi przez pustynię (Wj 3,18; 5,3; 8,23) wyraża ideę wyłączenia Izraelitów z kultowego obszaru Egipcjan.

Pośród pięciu tekstów, wyróżnionych przez Jeremiasa, zasadniczo tylko trzy przedstawiają w ścisłym sensie teofanie: 19,16.18-19 i 24,15b-17. Z dwóch pozostałych, pierwszy (19,9a) jest zapowiedzią teofanii, drugi natomiast (20,18) opisuje reakcję ludu na teofanię²⁰. Układ po-

¹⁶ Dlatego zrozumiałą jest brak dokładnego zlokalizowania „Góry Synaj”, która nigdy nie stała się dla Izraelitów miejscem pielgrzymek.

¹⁷ Por. także Z. Weisman, który dochodzi do podobnej konkluzji w *The Mountain of God*, Tarbiz 47 (1978), s. 107-119, cyt. za: Th. Booij, *Mountain and Theophany...*, s. 11.

¹⁸ 27x w Kpl 6,20-17,16 ponadto w Lb 8,7.21; 19,7.8. 10.19.21; 31,24.

¹⁹ Iz 3,6.7; 4,1; 9,4 itd.; w kontekście kultycznym występuje inny termin *בב*, por. teksty odnoszące się do *בבס*.

²⁰ S.N. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of the Cuneiform and Biblical Law*, VT Suppl 18/1970, s. 27-42.

szczególonych tekstów pozwala wyprowadzić wniosek, że ich rozmieszczenie jest dobrze przemyślane, a fragment 19,16-19 zajmuje centralną pozycję. J. Jeremias wykazał odrębność i oryginalność teofanii synajskiej, która prócz podobieństwa ideowego nie ma jego zdaniem żadnych bliższych analogii literackich w innych tekstach²¹. H. Preuss dostrzega jednak także różnicę ideową, którą zapoznaje Jeremias, identyfikując בַּיָּהוָה z יְרֵד ²². Pierwszy czasownik charakteryzuje przede wszystkim teofanię synajską. Prawie wszystkie pojęcia, przedstawiające obecność Jahwe wyrażone są także w konstrukcjach całkowicie oryginalnych. עַן כָּבֵד („gęsty obłok”) w żadnym z pozostałych opisów teofanii עַן nie łączy się z przymiotnikiem כָּבֵד ²³. $\text{וּקְלֵ שֹׁפָר חֹזֵק בְּאָזַר}$ („potężny dźwięk trąby”): cały zwrot jedyny w swoim rodzaju, nie mający jakichkolwiek paralel, zwłaszcza jeśli chodzi o połączenie $\text{בְּאָזַר חֹזֵק שֹׁפָר}$. Brak również terminu שֹׁפָר w kontekstach innych teofanii, a za to zwraca uwagę jego zaskakująco duża częstotliwość w literaturze prorockiej, szczególnie w mowach Jeremiasza o zagrożeniu z północy²⁴ i w upomnieniach Ezechiela²⁵. Podobną oryginalnością cechują się formuły: עָשָׂן כָּלֹּל („cała w dymie”) i $\text{כַּעֲשָׂן הַכֶּבֶשׂן}$ („i uniósł się dym z niej jakby z pieca”), w których jedynie słowo עָשָׂן jest wspólne z innymi opisami teofanii²⁶. Natomiast wyrażenie קֶלֶחַ וּבִרְקִים i termin אֵשׁ występują dość licznie w teofaniach, związanych z tradycją „świętej wojny”²⁷ i „dnia Jahwe” jako nieodparta broń Boga przeciw Jego wrogom (Iz 29,6; 30,30; 66,15n.) lub jako symbol i aktualizacja Jego płonącego gniewu (Iz 30,27; Na 1,6)²⁸.

²¹ J. Jeremias, *Theophanie*, s. 108 nn., 154 nn.; por. także S. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1987, który zasadniczo powtarza argumentację i wnioski Jeremiasa.

²² Jeremias próbuje obydwą terminy oddać za pomocą jednego pojęcia „przybycie” (*Kommen*), por. H. Preuss, בַּיָּהוָה , TWAT I, s. 564.

²³ Por. עַן w tradycjach wyjścia i pustym: Wj 13,21.22; 14,19.20.24; 16,10 oraz כָּבֵד w tradycji plag egipskich: Wj 8,20; 9,3.18.24; 10,14 i w opisie postawy faraona: Wj 7,14; 8,11.28; 9,7.34; 10,14.

²⁴ Jr 4,5.19; 6,1.17; 42,14; por. Am 3,6; So 1,16; Oz 5,8; 8,1; J 2,1.

²⁵ Ez 33,3.4.5.6.

²⁶ 2Sm 22,8 = Ps 18,9; Ps 68,3; 102,4.

²⁷ Am 1,2; Jr 10,13; Ps 18,14nn.; 29,3 nn.; 46,7; 68,34; 77,18; 144,6; Ha 3,9.11 itd., J. Jeremias, *Theophanie*, s. 108.

²⁸ Por. J. Jeremias, *Theophanie*, s. 108, dla którego owa tradycja jest nieadekwatna do wyrażenia znaczenia teofanii synajskiej: „Diese Deutung des Feures kann unmöglich aus der Sinaitradition stammen, nach der Jahwe doch zum Heilshandeln an seinem Volk kommt...”; dlatego uważa, że „...in der Sinaitradition is das Feuer Begleiterscheinung oder Mittel Erscheinung Jahwes bei Kommen”.

Pojawienie się obrazów, charakterystycznych dla teofanii w tradycji „dnia Jahwe” odzwierciedla znamienne przesunięcie w sferze znaczeń, co skonstatował także Jeremias: „Niesłychaną i całkowitą nowością tych prorockich tekstów jest fakt wykorzystania opisów teofanii do głoszenia przyjścia Jahwe przeciw Izraelowi; wzywa On na sąd nie obce narody, ale swój własny lud”²⁹. Właśnie opisy zachowania ludu w teofanii synajskiej są uderzająco bliskie tradycji „dnia Jahwe”.

2. Lud w teofanii: Termin תרר („drzeć ze strachu”), który w Wj 19,16 opisuje postawę ludu w obliczu zstąpienia Jahwe na Górę Synaj, jest dość dobrze zadomowiony w tradycji sądu Jahwe³⁰. Jest ona odpowiednią na teofanię, której punktem kulminacyjnym jest opis Góry Synaj, zajmującej centralne miejsce w perykopie 19,16-19. Jako całość zdradza ona wybitnie poetyckie brzmienie i wręcz hieratyczny układ³¹.

Prawie identyczną kolejność poszczególnych obrazów, wyodrębnionych w 19,16-19, o możemy odnaleźć w 20,18. Forma *participium* czasownika ראה („widzieć”), kładąca nacisk na całkowitą bierność ludu w teofanii, łączy się bezpośrednio z pojęciami, oznaczającymi zjawiska akustyczne, które stanowią element dominujący w tym wierszu³². Na uwagę zasługuje zamiana ברקיס i תרר w 19,16 na לפירס³³ i ירא, w której można dostrzec pewnego rodzaju interpretację uprzedniej teofanii w duchu pararezy deuteronomistycznej (Pwt 5,23 nn.). Formuła ויעמר מרהק („stał

²⁹ Tamże, s. 159.

³⁰ Iz 19,16; 21,4; 32,11; 41,5; Ez 26,16; 30,9; 32,10, itd. Występuje on w ST wyłącznie w odniesieniu do ludzi i dlatego proponuje się korektę tekstu masoreckiego w 19,18 z כל-העם na כל-הדר, jak to jest w 19,16, por. J. Jeremias, *Theophanie*, s. 102; B.S. Childs, *Exodus*, London 1984², s. 343

³¹ Przedstawia ona rodzaj chiazmu, w którym „Góra Synaj” stanowi centrum schematu: A (16a) B (16bdc) C (16e) D (17) E (18a) D' (18b) C' (18c) B' (19a) A' (19b). Łatwo zauważyć rytmiczne brzmienie całości, wyznaczone przez serię form wajaktoł, przerwana w E, gdzie wiersz 18 rozpoczyna się od zwrotu „Góra Synaj”. Widoczny jest również paralelizm poszczególnych członów: całość spina kłamra A-A' (inclusio), wpisująca teofanię w kontekst historyczny; B-B' opisują zjawiska akustyczne, C-C' – drżenie ludu i góry; D-D' przedstawiają działanie Mojżesza wobec ludu i obecność Jahwe w obrazach wizualnych; wreszcie E – centrum chiazmu opisuje zstąpienie Jahwe na Górę Synaj, por. E. Zenger, *Die Sinaietheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk*, Würzburg 1971, s. 150.

³² Por. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1983, s. 231; aby dostosować zjawiska akustyczne teofanii do sposobu ich odbioru, Pięcioksiąg Samarytański (versio Bohairica) zmienia ראה, na רעה, co wzmacnia pogląd o zamierzonym użyciu tego pierwszego w 20,18; zob. A. Philips, *A Fresh Look at the Sinai Pericope*, II, VT 34 (1984), s. 291.

³³ Słowo to w ST nigdzie nie występuje na oznaczenie wyładowań atmosferycznych podczas burzy, wszędzie natomiast jako pochodnia: Szd 7,16.20; 15,4n.; Iz 62,1 itd., por. konstrukcję אש לפיר w Rdz 15,17; Za 12,6; Na 2,4.

z daleka”) dopełnia obrazu ludu i jego udziału w teofanii. Stanowi zarazem uzasadnienie wyjątkowej funkcji Mojżesza.

3. Mojżesz w teofanii: Rola Mojżesza w Wj 19-24 ukazana jest w dwóch płaszczyznach: w odniesieniu do ludu oraz w relacji do Boga. W samym opisie teofanii (19,16-19.20 i 20,18-21) zajmuje on wyjątkowe miejsce. Wj 19,16 opisuje nadejście teofanii za pomocą efektów dźwiękowych bez wyraźnego wskazania na obecność Jahwe. Wywołują one trwogę ludu, którego Mojżesz wyprowadza z obozu naprzeciw Boga. Funkcję Mojżesza wyraża czasownik יצא („wyprowadzić”, w Hifil), charakterystyczny dla tradycji wyjścia³⁴. Mojżesz dzieli tutaj los swego ludu i wraz z nim doświadcza grozy spotkania z Jahwe (19,18). Ale już następny wiersz (19) ukazuje właściwe ukierunkowanie teofanii, a w nim szczególną pozycję Mojżesza. Teofania nie jest niemym zjawiskiem budzącym jedynie strach: jej celem jest rozmowa. Lud mógł więc widzieć jak Mojżesz mówił, a Bóg mu odpowiadał jako Ten, który zstąpił na Górę Synaj³⁵. Choć lud nie zna treści tej rozmowy, dostępuje jednak bezpośredniego spotkania z Jahwe³⁶.

Wyjątkowa pozycja Mojżesza dopiero wtedy objawia się w całej pełni, gdy Jahwe wzywa go na szczyt Góry, na którą wcześniej sam zstąpił. Kontrast pomiędzy אל־ראש הָהָר („na szczyt góry”) w 19,20 a בתחתית הָהָר („u podnóża góry”) w 19,17 ukazuje odległość, jaka dzieli lud od Mojżesza³⁷. Odtąd staje on po stronie Jahwe jako rzecznik Jego świętości i wynikających z niej wymagań (19,21-24)³⁸. W tej właśnie roli zstępuje on do ludu³⁹ i tutaj zaskakuje go objawienie się woli Jahwe, wyrażone w Dekalogu, a skierowane bezpośrednio do całego Izraela (20,1-17)

Cały więc lud razem z Mojżeszem słyszał głos Boga, stając wobec bezwarunkowego charakteru Jego wymagań, które wzbudziły w nim „bojaźń i trwogę”. Wyrażają one dystans, jaki dzieli go od Jahwe (20,18). Lud zatem prosi Mojżesza, aby był jego przedstawicielem przed Bogiem. Uznaje bowiem, że tylko on właśnie ma dostęp do Jego obecności. Mojżesz otrzymuje tu wyraźnie rysy prorockie, znane z Pwt 5,23nn.; inter-

³⁴ Wj 3,10.11.12; 14,11; por. H. Cazelles, משה, TWAT V, s. 7 nn.;

³⁵ Por. U. Cassuto, *A Commentary on the Book ...* s. 231 nn.

³⁶ M. Noth, *Exodus* (ATD 5), Göttingen 1968, s. 128.

³⁷ U. Cassuto, *A Commentary on the Book...*, s. 233.

³⁸ Podobną rolę odgrywa on w tradycji wyjścia: Wj 4 i 14.

³⁹ עַל־דַּעַם bez okolicznika miejsca, ze wskazaniem jedynie kierunku „z góry na dół”, przy użyciu tego samego czasownika ירד, opisującego zstąpienie Jahwe.

pretuje on ludowi doświadczenie teofanii w kategoriach „bojaźni Bożej” (ירא) i „próby” (נסה) jako podstawowych jej motywów, mających zapobiec jego grzesznemu postępowaniu, co jest tak charakterystyczne dla literatury dt-dtr⁴⁰. To wyjątkowe dopuszczenie Mojżesza do bliskości Jahwe (נש) wobec oddalenia ludu (מרהק) podkreśla raz jeszcze 20,21, gdzie wchodzi on w sferę Bożej obecności, ukrytej w obrazie „ciemnego obłoku” (ערפל)⁴¹. Od tego momentu Jahwe będzie mówił już tylko do Mojżesza, a dopiero przez niego do ludu. Jaka jest więc natura i treść słów Jahwe, skoro wymagają one pośrednictwa Mojżesza⁴²?

Mowy Jahwe w Wj 19-24

1. Dekalog (20,1-17): Opisy teofanii w 19,16-19.20-25 i 20,18-21 tworzą łątko dostrzegalne ramy Dekalogu⁴³. Jeśli jednak pierwszy z nich zawiera obrazy, przedstawiające obecność Boga, to dwa pozostałe, będące bezpośrednim kontekstem Dekalogu zogniskowane są na postawie ludu i jego reakcji na wydarzenie teofanii. Ich celem jest wytworzenie właściwego nastawienia ludu na przyjęcie słów Jahwe⁴⁴. Formuła w 20,2 stanowi tutaj swoiste przejście od opisu w 19,20-25 do 20,18-21. Wj 19,21 podnosi problem możliwości oglądania Jahwe przez lud w momencie teofanii. Dlatego Mojżesz otrzymuje polecenie, aby ostrzec go przed próbą „wdarcia się do Jahwe”, czyli wkroczenia na zakazany teren obejmujący Górę Synaj⁴⁵. W tej zamierzonej metaforyce przestrzennej chodzi nie tylko o podkreślenie dystansu, istniejącego między Bogiem a ludem. W świetle formuły samprzedstawienia się Jahwe w 20,2 wyraźnie dochodzi do głosu intencja tekstu, aby motyw teofanii związać wyłącznie z inicjatywą Boga. Pierwsza część tej formuły: יהוה אלהיך wyraża stwierdzenie o nawiązaniu przez Jah-

⁴⁰ ירא: Pwt 4,10; 5,29; 6,2.24; 8,6 itd.; נסה Pwt 4,34; 7,19; 8,2.16; 13,4.

⁴¹ To kolejny termin zakorzeniony w tradycji „dnia Jahwe”: Jr 1,16; Jl 2,2; So 1,15, choć nie jest on obcy również innym opisom teofanii: 2 Sm 22,10 = Ps 18,10; IKrl 8,12 = 2Km 6,1.

⁴² B. Childs, *Exodus*, s. 353, 371n.

⁴³ Literackie i teologiczne przesłanki, dotyczące aktualnej pozycji Dekalogu w Wj 19-24 przedstawia A. Philips, *A Fresh Look at the Sinai Pericope, I-II*, VT 34(1984), s. 39-52, 282-294.

⁴⁴ E.W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973, s. 79: „...It seems clear that the theophany here is not presented simply for its own sake but in close association with the communication of God's will to Israel through Moses (cf. Exod. 19,9,19; 20,18b-21): the theophany leads up to and is followed by proclamation”.

⁴⁵ Por. G. Munderlein, הרס, TWAT II, s. 500n.

we osobowej relacji z ludem⁴⁶. Apodyktyczna forma Dekalogu staje się więc konsekwencją owego bezpośredniego odniesienia Jahwe do swego ludu, zawartego w formule samoprzedstawienia się⁴⁷. Właśnie przez apodyktyczny styl przykazań, wyrażonych w 2 os. l. poj. Jahwe objawia się od strony swoich wymagań⁴⁸. Obecność Jahwe zakryta w wydarzeniu teofanii, teraz odśłania się w słowie bezwarunkowych przykazań. Zrozumiałe jest więc dlaczego w 20,18 znowu pojawia się czasownik נִרְאָה już z wyraźnie sprecyzowanym dopełnieniem. Także tutaj włączony on jest w swoisty proces identyfikacji Jahwe: lud dzięki samoobjawieniu się Boga może rozpoznać Jego obecność, odtąd dostępną mu jedynie przez absolutne wymagania Jego woli.

Bezwarunkowy charakter Dekalogu stanowi zatem miarę dystansu, jaki dzieli lud od Jahwe. Jednocześnie określa absolutnie zobowiązującą moc Jego słowa. Tak więc efekty akustyczne, dominujące w 20,18-21 wydają się symbolicznym obrazem słowa Jahwe, wyrażonego w Dekalogu, który tym samym staje się konstytutywnym elementem teofanii na Synaju⁴⁹. O ile jednak wydarzenie teofanii i uroczysta proklamacja przykazań stanowiły doświadczenie bezpośredniego spotkania z Jahwe, o tyle sens i cel tego spotkania został ukazany w posłannictwie samego Mojżesza, który jako rzecznik swego ludu otrzymuje Księgę Przymierza.

2. Księga Przymierza (20,22-23,33): Nawiązanie do teofanii w 20,22 jest właściwym wprowadzeniem do całego zbioru praw⁵⁰. A. Philips próbował wykazać kluczowe znaczenie perykopy 20,22-26 w celu uzasadnienia szczególnej roli Księgi Przymierza w wydarzeniach synajskich⁵¹. Dwodzi on, że w. 22 podejmując dwa aspekty teofanii: zstapie-

⁴⁶ Funkcjonuje ona tutaj nie tyle jako prolog, będący motywacją Dekalogu (choć tego aspektu nie można całkowicie wykluczyć), ile służy nade wszystko identyfikacji Jahwe, a przez to stanowi kontynuację teofanii, co słusznie podkreśla D.J. McCarthy; *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Rome 1963, s.160 n.

⁴⁷ Podstawowe rozróżnienie na prawo apodyktyczne i kazuistyczne, wprowadzone przez A. Alta, zasadniczo utrzymano we współczesnej egzegezie, choć z pewnymi modyfikacjami, zwłaszcza w odniesieniu do Dekalogu i Księgi Przymierza, por. R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1983, s. 93-99.

⁴⁸ Prawo kazuistyczne posługuje się najczęściej 3 os. l. poj. i partykułą wprowadzającą וְ lub בְ , por. *tamże*, s. 95 n.

⁴⁹ B. S. Childs, *Exodus*, s. 72n.; por. E. W. Nicholson, *The Decalogue as the Direct Address of God*, VT 27 (1977), s. 422-434.

⁵⁰ Kontekst teofanii utrzymany jest zasadniczo w całej perykopie synajskiej: 20,21 informuje, że Mojżesz zbliżył się do ciemnego obłoku (por. 24,15-18), podobnie 24,1.9-11.13, tym bezpośrednim odbiorcą teofanii jest albo sam Mojżesz, albo on i starsi Izraela (24,1.9-11), albo Mojżesz i Jozue (24,13).

⁵¹ Por. A. Philips, *A Fresh Look...*, s. 39 nn.

nie Jahwe na Górę Synaj oraz bezpośrednią mowę Boga, wyrażoną w Dekalogu, jest jej teologicznym podsumowaniem i określeniem jej podstawowej funkcji w całej perykopie⁵². Fakt, że Jahwe mówi tutaj do samego Mojżesza, wyznacza mu wyjątkową rolę w odniesieniu do Księgi Przymierza. Przez to jednak zostaje podkreślona różnica między tą ostatnią a Dekalogiem. Lud, aby sprostać absolutnym wymaganiom Jahwe, z którymi się spotkał w teofanii, prosi o pośrednictwo Mojżesza. Umożliwia on wypełnienie bezwarunkowych przykazań Dekalogu, przekazując mu ich objaśnienie w postaci kazuistycznych przepisów partykularnego prawa Księgi Przymierza⁵³. Przez osobę Mojżesza jest ona ściśle związana z Dekalogiem, stając się wyrazem osobistej woli Jahwe. Możemy zatem stwierdzić, że obydwa elementy treściowe perykopy synajskiej – teofania i prawo – nadają jej wyraźną perspektywę teocentryczną, ukierunkowaną na wpojenie właściwej postawy ludu wobec Boga.

Pozwala to szukać w Wj 19-24 nie tyle literacko-historycznych, ile teologicznych przyczyn zmiennego użycia imion Bożych: יהוה i יהוה-אל⁵⁴. Już sam rozkład statystyczny terminu אלהים mówi bardzo wiele. W narracyjnej warstwie perykopy występuje on wyłącznie w opisach teofanii (19,17.19; 20,19.20.21; 24,9.11)⁵⁵. Służy ono do identyfikacji „Góry” jako miejsca „zstąpienia Jahwe” oraz do uprawomocnienia urzędu Mojżesza. Zwrotny moment w użyciu אלהים możemy odnaleźć w formule samoprzedstawienia się Jahwe w 20,2, gdzie mamy połączenie obydwu imion. Podobna identyfikacja imion Jahwe i Elohim w kontekście wymagań Bożych występuje w Ez 20,5.7.19.20. W ten sposób imię Elohim, związane z pełnymi grozy opisami teofanii w 19,16-19 i 20,18-21 oraz z bezwarunkowymi wymaganiami Dekalogu wyraża uniwersalne panowanie Boga w świecie. Tak więc Jahwe, zidentyfikowany w teofanii z imieniem Elohim za pomocą formuły „zstąpienia na Górę”, ukazuje się w 20,2 jako jedyny, suwerenny władca Izraela, dochodzący swoich roszczeń wobec swego ludu w oparciu o swoją władzę nad całą historią⁵⁶.

⁵² *Tamże*.

⁵³ *Tamże*, s. 291.

⁵⁴ Por. H. Ringgren, אלהים, TWAT I, s. 296 n., 304 n.

⁵⁵ Wj 19,3 i 24,13 tworzą inkluzję w użyciu imienia אלהים: w pierwszym Mojżesz „wstępuje do Boga”, w drugim „na Górę Boga”.

⁵⁶ Jest to bliskie idei Boga u Deuteriozajasz: Iz 41,10.13; 48,17; 51,15.

Na podstawie powyższych ustaleń możemy bliżej określić rodzaj literacki Wj 19-24. W swym układzie wewnętrznym i w sposobie przedstawiania wydarzeń cała perykopa posługuje się kategoriami teologicznymi, które nie pozwalają jej traktować jako przykładu zwykłej historiografii. W. Johnstone⁵⁷ widzi w niej opis wzajemnej i czysto wewnętrznej relacji ludu i Boga, wyrażonej za pomocą trzech instytucji: teofanii, prawa i przymierza, które ujęto w narracyjną formę teologicznego eseju. Wydaje się zatem, że najlepszym określeniem rodzaju literackiego Wj 19-24 będzie termin „teologia narratywna”, który już od pewnego czasu zadomowił się zarówno w teologii jak i w egzegezie⁵⁸.

Całość wydarzeń, opisanych w Wj 19-24 rozwija się zatem w trzech kolejno następujących po sobie scenach: I. Przygotowanie do zawarcia przymierza i teofanii (19,1-15); II. Objawienie się Jahwe w wydarzeniu zstąpienia na Górę Synaj i nadaniu prawa, mające charakter zawarcia przymierza (19,16-23,33), III. Ratyfikacja przymierza przez rytuał i doświadczenie teofanii jako chwały Jahwe (24,1-18).

Struktura literacka Wj 19-24 przedstawia się zatem następująco:

I. Przygotowanie (19,1-15)	II. Objawienie się Jahwe (19,16-23,33)	III. Ratyfikacja (24,1-18)
1. Miejsce (19, 1-2)	1. Zstąpienie na Górę Synaj (19,16-19)	1. Miejsce (24,1-2)
2. Wybór i przeznaczenie (19,3-8)	2. Zakaz zbliżania się do Boga (19,20-25)	2. Rytuał przymierza (24,3-8)
3. Zapowiedź teofanii (19,9)	3. Dekalog (20,1-17)	3. Doświadczenie teofanii (24,9-11)
4. Pośrednictwo Mojżesza (19,10-13)	4. Pośrednictwo Mojżesza (20,18-21)	4. Pośrednictwo Mojżesza (24,12-14)
5. Wykonanie przygotowań (19,14-15)	5. Księga Przymierza (20,22-23,33)	5. Chwała Jahwe (24,15-18)

Układ ten odzwierciedla teologiczny proces identyfikacji Jahwe i Jego tożsamości. Pozwala jednocześnie dostrzec dominującą rolę teofanii w perykopie synajskiej, opisanej w postaci „zstąpienia Jahwe” i „nada-

⁵⁷ W. Johnstone, *Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus*, ZAW 99 (1987), s. 16-37, zvl. s. 31 nn.

⁵⁸ Por. S. Hauerwas, L. G. Jones, *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Grand Rapids, Michigan 1989.

nia prawa”. Odzwierciedlają one moment „zawarcia przymierza”, które ma charakter „wydarzenia” w odróżnieniu od dokumentu, charakteryzującego opis przymierza w Księdze Powtórzonego Prawa⁵⁹. Ten właśnie wydarzeniowy aspekt perykopy synajskiej oddaje literacka forma teologicznego opowiadania.

Z pozostałych dwóch paralelnych części wyróżniają się szczególnie fragmenty 19,3-8 i 24,3-8, zawierające wyraźne odniesienia do Dekalogu i Księgi Przymierza. Zwornikiem całości wydaje się interpretacja teofanii, dokonana przez Mojżesza w 20,18-21. Schemat ten zawiera również pewien element dramatycznego napięcia, przebiegającego przez wątek narracyjny perykopy: najpierw przygotowanie do wydarzenia teofanii, następnie identyfikacja obecności Jahwe w Jego zstąpieniu na Górę Synaj, i wreszcie doświadczenie Jego chwały przez Mojżesza i starszych. Zarówno struktura dialogowa jak i warstwa narracyjna tekstu uwypuklają teocentryczny charakter wydarzeń synajskich: ich głównym bohaterem nie jest ani prawo, ani przymierze, lecz Bóg.

ks. Zdzisław PAWŁOWSKI

Literary Form and Structure of Ex 19-24

For some time now, modern biblical exegesis has been paying increasingly more attention to the problem of the literary unity of the Bible as a whole, as to that of its parts. It applies also to Ex 19-24 which as such is a very complex text. The historical criticism has discerned in it a variety of traditions (J,E,P) which contributed to its final form. However in order to perceive Ex 19-24 as a meaningful whole one has to find out literary and theological principles of its composition. An analysis of its formal components as well as its contents has enabled to define its genre as a theological narrative which unfolds its dramatic structure in three scenes: 19,1-15 – preparation; 19,16-23,33 – Jahwe reveals Himself; 24,1-18 – ratyfication.

⁵⁹ Por. D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant...*, s. 15, 277-298.