

Janusz Lemański

Jakub w Betel: od hieros logos po próbę pojednania (Rdz 28,10-22)

Verbum Vitae 16, 17-51

2009

Artykuł został 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.

JAKUB W BETEL: OD HIEROS LOGOS PO PRÓBĘ POJEDNANIA (RDZ 28,10-22)

Ks. Janusz Lemański

Perykopa z Rdz 28,10-22 wyróżnia się na tle otaczających ją tekstów pod względem tematycznym. W pewnym sensie stanowi pierwszy postój w nieustannych ucieczkach Jakuba. Opowiadanie o Jakubie ma, najogólniej rzecz ujmując, formę koncentryczną¹ i rozwija się w trzech aktach: pierwszy i trzeci rozgrywają się w Kanaanie, a jego bohaterami są Jakub i Ezaw (Rdz 25–28*; 32–33), drugi zaś w Charanie. Bohaterami są tu z kolei Jakub i Laban (Rdz 29–31). Wszystkie trzy części łączy wspomniany już temat ucieczki i powrotu Jakuba. To właśnie w drodze z Kanaanu do Charanu pojawia się po raz pierwszy miasto Betel, miejsce spotkania Jakuba z Bogiem (Rdz 28,11-22). W drodze powrotnej pojawia się jeszcze jedno miejsce spotkania z Bogiem – Penuel, gdzie Jahwe ponownie ukazuje się Jakubowi i z nim walczy (Rdz 32,22-32). Ostatnie epizody w cyklu Jakuba (Rdz 33,18–35,29) połączone są pomiędzy sobą serią podróży wewnątrz Kanaanu. Etapy tej podróży wyznaczają kolejno: Sychem (Rdz 33,18-20; por. Rdz 34: dygresja motywująca dalszą podróż Jakuba do Betel, por. Rdz 35,5); Betel (Rdz 35,1-15); Efrata (Rdz 35,16), gdzie

¹ G. Fischer, *Jakobs Weg zum Angesicht des Bruders*, w: J.A. Loader, H.V. Kieveler (red.), *Vielseitigkeit des Alten Testaments*. FS G. Sauer, Frankfurt am Main 1999, 35-48.

rodzi się Benjamin i umiera Rachela (Rdz 35,17-20); Migdal Eder (Rdz 35,21), gdzie wymienia się synów Jakuba (Rdz 35,22-26); Hebron (Rdz 35,27), gdzie razem z Ezawem Jakub pochowa swego ojca (Rdz 35,28-29). Punkty kulminacyjne w tym cyklu stanowi więc konsekracja dwóch miejsc kultu: Sychem (Rdz 33,18-20) i Betel (Rdz 35,1-15).

Rodzi się pytanie czemu to właśnie to miejsce – Betel, jest tak szczególne w cyklu o Jakubie? Łatwo zauważyć, że oba główne opowiadania (Jakub-Ezaw/Jakub-Laban) łączy właśnie perykopa opowiadająca o objawieniu w Betel (Rdz 28,10-22). Do niej też odnosi się druga wzmianka o tym miejscu z Rdz 35,1-15 (por. Rdz 35,1.7 i Rdz 28,10 i Rdz 27,43-45 oraz Rdz 35,9.14-15 z Rdz 28,18-19.22). Oprócz pobytu w tym miejscu Jakub nieustannie podróżuje ze wschodu na zachód: Mahanajim (Rdz 32,2-3), Peniel/Penuel (Rdz 32,3-4), Sukkot (Rdz 33,17), Sychem (Rdz 33,18-20), gdzie kupuje pole (Rdz 33,19) oraz wznosi dom i szalasy dla swego stada (Rdz 33,17). Mimo to zaraz potem ponownie rusza do Betel (Rdz 35,1-15). Raz, ponieważ jest to nakaz Jahwe (Rdz 35,1); dwa, że motywują to wydarzenia opisane w Rdz 34. W efekcie itinerarium swój punkt kulminacyjny ma w Betel, choć to Sychem wydawało się być miejscem, w którym chciał osiąść Jakub.

1. BETEL

Tradycja biblijna łączy Betel z przedizraelskim sanktuarium położonym na terytorium Efraima, ok. 16 km na północ od Jerozolimy, przejętym następnie przez przodków narodu wybranego (Rdz 12,8; 13,3; 28,19; 2 Krl 23,15; Am 7,13). Samo miejsce kultu leżało prawdopodobnie blisko miasta (Joz 16,2; 18,22; Sdz 4,5; Ezd 2,28), które wcześniej nosiło nazwę Luz (Joz 16,2; 18,13; Sdz 1,23)². Dość

² M. Görg, *Bet-el*, w: NBL, t. I, 231-232. Jakkolwiek wykopaliska archeologiczne potwierdzają osadnictwo w samym mieście już około 1200 lat przed Chrystusem (por. J.L. Kelso, *Betel*, w: E. Stein (red.), *The New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*,

często w literaturze tematu powraca hipoteza, że pierwotnie czczono w tym miejscu jakiegoś kananejskiego boga. Mógł to być bóg o imieniu Betel³ lub jakaś lokalna hipostaza głównego bóstwa panteonu kananejskiego El (np. El z Bet El?)⁴. Ta dawna tradycja świętego miejsca zadecydowała prawdopodobnie o tym, że Betel zostało wybrane po schizmie Jeroboama I na jedno z dwóch głównych sanktuariów w oddzielonej przez niego części dawnej monarchii dawidowej (1 Krl 12,26-33; Am 7,10-17). Z historycznego punktu widzenia Betel było jednym z najważniejszych tego rodzaju ośrodków religijnych okresu podzielonej monarchii. Prorocy VIII wieku dość często uznawali jednak sprawowany tam kult za idolatryczny (Am 3,14; 4,4-5; Oz 4,15; 10,5-6; 13,1-2.4; por. 1 Krl 12,28-29). Dla autorów deuteronomistycznych również stanowiło ono nie tylko alternatywę dla Jerozolimy, ale i nielegalne miejsce bałwochwalczego kultu (por. 1 Krl 12,28-30), które zostało zburzone dopiero podczas reformatorskich poczynań króla Jozjasza (2 Krl 23,15)⁵. W praktyce jednak Betel, jak dowodzą niektórzy badacze⁶ mogło stanowić jeszcze w okresie wygnania babilońskiego lokalne, sponsorowane przez władzę sanktuarium, związane z administracją babilońską

t. I, New York 1993, 192-194), to lokalizacja samego sanktuarium nie jest jeszcze definitywnie rozstrzygnięta.

³ W. Röllig, *Bethel*, w: K. van der Toorn i inni (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden i inne 1999, 173-175; C.L. Seow, *Bethel, Deity*, w: K.D. Sakenfeld (red.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. I, Nashville 2006, 438 (dalej: NIDB). Szczególnie ciekawa jest wypowiedź z Jr 48,13, gdzie paralela pomiędzy moabickim bogiem Kemosz i Betel sugeruje, że może chodzić także w tym drugim wypadku o bóstwo.

⁴ W tym wypadku chodziłoby o skróconą formę pełnej nazwy por. H. Donner (cyt. za L. Ruppert, *Genesis*, 197-198): „The name Bethel is a shortened version of the designation ‘El (of the) House of El’, a kind of tautology or hypostasis not unfamiliar in semitic god-names”.

⁵ Wątpliwości co do tego, czy tak było rzeczywiście wyraża E.A. Knauf, *Bethel*, w: RGG⁴, t. I, 1375-1376.

⁶ J. Blenkinsopp, *Bethel in the Neo-Babylonian Period*, w: O. Lipschits, J. Blenkinsopp (red.), *Judah and the Judean in the Neo-Babylonian Period*, Eisenbrauns 2003, 93-107.

osadzoną w Mizpa (por. 2 Krl 17,26-28). Po krótkim okresie opuszczenia (VI/V wiek) sanktuarium ponownie ożywa w epoce dominacji perskiej (por. Za 7,2; Ezd 2,28; Ne 7,32; 11,31). To z tego ośrodka wywodziła się linia Aarona, która po wygnaniu mogła żądać dla siebie uprzywilejowania (por. 1 Krl 12,25-33: kapłani nie-lewici; Wj 32: Aaron i lewici; Pwt 9,20). Mimo to w czasach bezpośrednio powygnaniowych Samarytanie uznawali znaczenie Jerozolimy i chcieli nawet wziąć udział w odbudowie jej dawnej świątyni (Ezd 4,2-3). Zostali jednak odrzuceni przez repatriantów z tzw. *Gola* (wygnania). Nierzadkie były w tym czasie mieszane małżeństwa (Ne 6,18), które zdarzały się nawet wśród kapłanów (Ne 13,28), a obce pochodzenie nie przeszkadzało im urządzić dla siebie nawet czegoś w rodzaju przedstawicielstwa w jerozolimskim kompleksie świątynnym (Ne 13,4-9). U podłoża późniejszych wydarzeń leżał być może, znany z dokumentów perskich, konflikt Judejczyków i Beniaminitów, który mógł mieć swe źródło w odrzuceniu aspiracji politycznych wywodzących się z północy wyznawców Jahwe⁷. Niewykluczone więc, że znany ze źródeł biblijnych (2 Krl 17; Ne 3,33-4,12; 6,1-13) konflikt pomiędzy Samarią i Judeą miał w gruncie rzeczy pierwotnie podłoże społeczno-polityczne, a nie religijne (por. Ezd 4,1-6,18)⁸. Chodziło o ambicje administracyjne obu regionów w ramach imperium perskiego. Samaria i Juda w wyniku reformy administracyjnej i fiskalnej przeprowadzonej przez Dariusza I Hystaspesa (522-486 przed Chr.)⁹ stały się częścią wielkiej satrapii określanej mianem „Zaeufratii” (*Abar Nahara*, dosłownie: *za rzeką*), która rozciągała się od Eufratu aż po granicę

⁷ Y. Amit, *The Saul Polemic in the Persian Period*, w: O. Lipschits, M. Oeming (red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 647-661 zvl. 658.

⁸ T. Tulodziecki, „Schizma Samarytan” – *spór o władzę nad Judeą i Jerozolimą*, VV 14 (2008) 39-56.

⁹ J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, 450-456; B. Składanek, *Historia Persji*, t. I, Warszawa 2004, 138.150.

Egiptu i obejmowała Fenicję, Syro-Palestynę oraz Cypr¹⁰. Artefakty archeologiczne potwierdzają, że w V i IV wieku to właśnie Samaria była ośrodkiem lokalnej administracji¹¹. Jerozolima w tym okresie, a przynajmniej do połowy V wieku, nie była atrakcyjnym miejscem na jej osadzenie. Na tym tle mogły odżywać dawne animozje historyczne. Zostały one prawdopodobnie rozwiązane dopiero w połowie V wieku (por. Ezd 1,5; 4,1; 10,9; Ne 11,4.7-9)¹². Śladem takiej pojednawczej tendencji mogło być przywrócenie uznania tradycjom związanym z Sychem (Rdz 33,18-20) i Betel (28; 35,1-8; por. 33,19; 35,5 w odniesieniu do 35 P)¹³.

2. GRANICE PERYKOPY RZD 28,10-22

Wyznacznikiem granic perykopy są dwa itineraria z Rdz 28,10 i 29,1. Pierwsze z nich jest konsekwencją wydarzeń opisanych w Rdz 26,34-28,9. Motywacja dla podjęcia wyprawy Jakuba jest podwójna. Raz jest to chęć ucieczki przed zemstą Ezawa (Rdz 27,41-45: tradycja przedkapłańska), a raz kwestia dotyczy małżeństwa Jakuba (Rdz 27,46-28,9: tradycja kapłańska). W efekcie Jakub wyrusza do Paddan-Aramu (Rdz 28,7). Droga wiedzie go z Beer-Szeby, siedziby jego rodziców, do Charanu (Rdz

¹⁰ E.S. Gerstenberger, *Israel in der Perserzeit 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* (BE 8), Stuttgart – Berlin – Köln 2005, 76-77.

¹¹ H. Eshel, *The Governors of Samaria in the Fifth and Fourth Centurie B.C.E.*, w: O. Lipschits, G.N. Knoppers, R. Albertz, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Eisenbrauns 2007, 157-211; W. Zwickel, *Jerusalem und Samaria zur Zeit Nehemias. Ein Vergleich*, BZ 52 (2008), 201-222.

¹² J. Blenkinsopp, *Benjamin Traditions Read in the Early Persian Period*, w: O. Lipschits – M. Oeming (red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 647-661.

¹³ E.A. Knauff, *Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature*, w: O. Lipschits, M. Oeming (red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 291-349. Tradycja o Betel nigdy nie należała ani do grup utożsamiających się z Judeą, ani z Gola. Nigdy też nie była wiązana z doświadczeniem wygnania (330).

28,10), „do kraju synów Wschodu” (Rdz 29,1). Wydarzenia opisane w Rdz 28,11-22 stanowią więc krótki, ale brzemnienny w skutkach epizod, który miał miejsce podczas tej drogi. Za jednością perykopy z Rdz 28,10-22 przemawia: jedność miejsca (Betel), osób (Jakub i Jahwe), czasu (noc i poranek), wzmianka o kamieniu (w. 11.18.22). Elementem dodatkowym jest sen/wizja posłańców Bożych (Rdz 28,12b), która jednak niekoniecznie musi być uznana za późniejszą glose¹⁴.

3. PROBLEMY KRYTYCZNO-LITERACKIE PERYKOPY RDZ 28,10-22

Punktem wyjścia dla wydarzeń opisanych w perykopie jest sen/wizja, jaką Jakub ma w miejscu, w którym zatrzymał się na noc. W porównaniu z innymi relacjami o snach obecna relacja wykazuje tylko początkowo cechy typowe dla tego rodzaju opisów¹⁵. Ma więc klasyczne wskazanie na doświadczenie związane ze snem (w. 3a: *hlm*), formułę otwierającą (powtórzoną jednak dwa razy por. wizja: w. 12aBb; mowa: w. 13c). W efekcie mamy więc dwa różne doświadczenia. Zarówno wizja (w. 12ab), jak i mowa (w. 13a) łączą się poprzez potrójne zastosowanie zwrotu *w^ehinneh*. Najpierw wprowadza on dwa zdania nominalne opisujące kolejno położenie rampy sięgającej nieba (w. 12a), a potem ruch posłańców Bożych wstępujących i zstępujących po niej (w. 12b), a za trzecim razem (w. 13c), również przy pomocy zdania nominalnego, opisane jest miejsce Jahwe na szczycie tej rampy. Z tego opisu

¹⁴ Tak postrzega to J.M. Husser, *Les metamorphoses d'un songe. Critique littéraire de Genèse 28,10-22*, RB 98 (1981), 221-342 zwł. 336.

¹⁵ W. Richter, *Traum und Traumdeutung im AT. Ihre Form und Verwendung*, BZ 7 (1963) 202-220 zwł. 210-211; J. M. Husser, *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World* (The Biblical Seminar 63), Sheffield 1999, 128-129. Ostatni z autorów określa wręcz perykopę z Rdz 28,10-22 jako w całości nietypową i stanowiącą pomieszanie co najmniej dwóch różnych kategorii: wizja i tzw. *message-dreams* (128).

rozwija się dalsza narracja, która jest już jednak cytatem słów wypowiedzianych przez Jahwe, a nie dalszą częścią opisu widzenia. Wraz z mową Boga sen zostaje przesunięty na drugi plan i narrator podejmie go ponownie dopiero w ww. 16-18. Brak jest typowego dla relacji o snach wyjaśnienia samego snu, nie ma on też żadnego znaczenia dla przyszłości śniącego. Z jednej strony Jakub poprzez sen dowiaduje się o wyjątkowości miejsca, w którym przebywa i daje temu wyraz swoimi działaniami (ww. 16-18), z drugiej, poprzez relację o słowach Boga, dostaje informacje o swojej przyszłości (ww. 13b-15) i reaguje na nią złożeniem przysięgi (ww. 20-21). W strukturze opowiadania w. 19 i w. 22 pozwalają połączyć obie części relacji. W końcowym efekcie mamy więc: wizję (ww. 11-13a), mowę Boga (ww. 13b-15), trzy mowy Jakuba (ww. 16/17/20-22). Pierwsza z nich jest reakcją na wizję Boga (w. 16 por. w. 13aA), druga na wizję nieba (w. 17 por. w. 12), a trzecia zarówno na wizję, jak i na słowa Boga (ww. 20-22 por. w. 12 i ww. 13-15)¹⁶. W ww. 18-19 opisane są natomiast działania podjęte przez Jakuba w celu ustanowienia w tym miejscu sanktuarium. Słowa z w. 22 nawiązują do tej czynności. W gruncie rzeczy jednak ww. 20-22 łączą się głównie z tematem namaszczenia kamienia (w. 18) i nazwą miejsca (w. 19). Do mowy Boga nawiązują jedynie poprzez odniesienie do w. 15, który (obietnica: „bycia z”) postrzegany jest czasem jako fragment oryginalnej tradycji związanej z odkryciem świętego miejsca¹⁷.

Z powyższych obserwacji wynika więc, że mamy do czynienia z redakcyjnym połączeniem co najmniej dwóch wersji opowiadania¹⁸. Na pierwszy rzut oka wersja zawarta w ww. 11-12.13aA.16-19 tworzy logiczną i zamknię-

¹⁶ L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, t. III: *Gen 25,19-36,43*, Würzburg 2005, 174.

¹⁷ Przeciwną opinię wyraża L. Ruppert, *Genesis*, 179-180.

¹⁸ J.P. Fokkerman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Amsterdam 1975 (Sheffield 1991), 71; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen 1984, 9-15.

tą w sobie całość, a jej celem jest rozpoznanie świętego miejsca (*hieros logos*)¹⁹. Wiersze 10.20-22 mogą stanowić obramowanie tej części opowiadania (por. ww. 11.18 ten sam czasownik *śim* – „położyć [pod głowę]// „wzniesić” [stelę]); por. też w. 18 i 22)²⁰. W logice tej części opowiadania mieści się więc zarówno tradycja o teofanii, jak i legenda o założeniu sanktuarium w Betel (por. etiologię z Rdz 32,1-2: posłaniec Boga)²¹. Pozwala ona wyjaśnić znaczenie tego miejsca kultowego w późniejszym Izraelu (por. Rdz 32,23-33). Możliwe, że pierwotnie sama tradycja nie była w ogóle powiązana z osobą Jakuba i dopiero na etapie późniejszej redakcji stała się częścią alternatywnej wobec tradycji *Exodusu* wersji opowiadania o początkach Izraela²². Niewykluczone, że oryginalnej wersji *hieros logos* chodziło o typowe kananejskie miejsce kultu bóstwa określanego mianem El lub po prostu Betel (por. Bet – El: „dom El/sanktuarium Boga”)²³.

Zastanowienia wymaga podwójna reakcja Jakuba z ww. 16-17. W obu wypadkach wprowadzona jest ona zwrotem „i rzekł”. Jednak w w. 17 Jakub zdjęty jest trwożą wobec obecnego w tym miejscu Boga, zaś w w. 16 wyraźnie wykazuje fascynację wobec *numinozum*. Obie zakładają jednak informację z w. 13aA o Jahwe stojącym na szczycie rampy. Problem zauważony już przez J. Wel-

¹⁹ E. Blum, *Die Komposition*, 29. Ch. Levin (*Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, 218) uznaje w. 17b za dublet i wyciąga wniosek, że sen pierwotnie nie stanowił części etiologii.

²⁰ E. Blum, *Die Komposition*, 9.

²¹ C. Westermann, *Genesis. Kapitel 12-36* (BK I.2), Neukirchen-Vluyn 1989, 350-351.

²² Na ten temat por. A. de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Paris 1975; tenże, *Le cycle de Jacob comme légende autonomie des origines d'Israël*, w: J.A. Emerton (red.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden 1991, 78-96.

²³ Por. O. Eissfeld, *Der Gott Betel* (1928), w: tenże, *Kleine Schriften*, t. I, Tübingen 1962, 206-233; tenże, *Jakobs Begegnung mit El un Moses. Begegnung mit Jahwe* (1963), w: tenże, *Kleine Schriften*, t. IV, Tübingen 1968, 92-98; C.L. Seow, *Bethel, Deity*, w: NIDB, t. I, 438.

lhausena²⁴ polega jednak na tym, że w wizji mowa jest o tym, że Jahwe stał *ʿālāyw* a nie *ʿāl rōʿšô* (por. w. 18bB). W rezultacie sens może być taki, że Jahwe niekoniecznie stoi na „szczycie”, ale może znajdować się „ponad” rampą²⁵ lub analizowany zaimek odnieść można w ogóle nie tyle do niej, ile do samego Jakuba. Przy drobiazgowej interpretacji należałoby oczekiwać, że Jahwe „wola” do Jakuba z dużej odległości, a nie „mówi” do niego, jakby stali naprzeciwko siebie (por. Rdz 22,11.15).

Tradycja obietnic złożonych przez Boga Jakubowi (ww. 13b-15) wyraźnie nawiązuje do tych znanych z wcześniejszego cyklu o Abrahamie (por. Rdz 13,14-16). Znamienne jest, że budzący sporą dyskusję pierwszy element tych obietnic (ziemia w. 13b; por. w. 12aA) zawiera termin *hāʿāreṣ* – „ziemia (na której leżysz)”, a nie *māqōm* (ww. 11[3 razy].16a.17a.19a) charakterystyczny dla legendy kultowej. Różni się on też od słowa *ʿādāmāh* (ww. 14b.15a), które oznacza w obecnym kontekście żyzny kraj otaczający aktualne miejsce pobytu Jakuba. Może to oznaczać, że ww. 14-15 stanowią późniejszą tradycję względem ww. 12a.13b rozwiniętą w oparciu o tę starszą wersję. Termin *ʿereṣ* łączy się jednak z obietnicami dla Abrahama (por. Rdz 13,16)²⁶. Tradycja o licznych potomstwie (Rdz 28,14a), wypełniona w Rdz 29-31; 35,16-20, także nawiązuje do obietnicy złożonej Abrahamowi w Rdz 13,16²⁷. Błogosławieństwo dla innych plemion z w. 14b jest praktycznie identyczne z tym zapowiedzianym Abrahamowi w Rdz 12,3b. Jedyne obietnica „bycia z” Jakubem może być oryginalnie powiązana ze starszą tradycją dotyczącą tego patriarchy (por. Rdz 31,3b). Jakub w Betel jest już czcicielem Jahwe (Rdz 28,21b), a sama obietnica nosi

²⁴ Cytujemy tę uwagę za L. Ruppert, *Genesis*, 178.

²⁵ Na temat niuansów znaczeniowych tej partykuły por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, Warszawa 2008, 770-771.

²⁶ H. Seebass, *Genesis II/2: Vätergeschichte II (23,1-36,43)*, Neukirchen1999, 314.

²⁷ L. Ruppert, *Genesis*, 177.

w sobie terminologiczne piętno języka deuteronomistycznego (*šmr* – „strzec”; *šûb* – „przywieść powrotem” hifil; *‘zb* z negacją „nie zostawić”)²⁸. Zdaniem E. Bluma²⁹ słownictwo to stosowane jest przez powygniawego redaktora³⁰ w odniesieniu do powrotu wygnańców babilońskich.

Powyższe obserwacje sugerują, że pierwotna, archaiczna i etiologiczna tradycja *hieros logos* związana z sanktuarium w Betel istniała początkowo jedynie w ustnym przekazie i mogła być dołączona dopiero później do tradycji Jakubowej. Następnie, w procesie redagowania Pięcioksięgu rozwinięto ją, dodając do tej pierwszej literackiej wersji obietnice złożone patriarsze wzorowane na tych, znanych z cyklu o Abrahamie. Klasyczny podział perykopy pomiędzy J i E, nawet w zmodyfikowanej wersji zaproponowanej przez współczesnych badaczy³¹, nie wyjaśnia dostatecznie zasadniczej różnicy pomiędzy wizją i słowami Jahwe. Wystarczy wspomnieć zasadniczą rozbieżność w ocenie klasyfikacji materiału składającego się na analizowaną perykopę. C. Westermann czy E. Blum nie dostrzegają tu w ogóle materiału elohistycznego. H. Seebass i L. Ruppert zaś przeciwnie. Zwolennicy elohistycznej warstwy literackiej przypisują temu źródłu: wizję (ww. 11-12), strach Jakuba (w. 17), ustawienie steli (w. 18) i przysięgę (ww. 20-22), zaś Jahwiście: teofanię (w. 13), obietnicę (ww. 14-15) i reakcję Jakuba uznającą wydarzenie za znak obecności Boga w tym miejscu (w. 16). Zaproponowany przez L. Rupperta³² etapowy wzrost literackiej wersji opowiadania zakłada istnienie wersji ustnej stanowiącej etiologię świętego miejsca (ww. 11.12.17.18.19)

²⁸ E. Blum, *Die Komposition*, 158-161.

²⁹ Tamże, 362-419 zvl. 391.

³⁰ E. Blum używa pojęcia „Kompozycja deuteronomistyczna”, mając na myśli nie szkołę deuteronomistyczną jako taką, lecz powygniawą recepcję jej języka i teologii.

³¹ Por. np. A.F. Campbell, M. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Text. Introduction. Annotations*, Minneapolis 1993: J: 28,10.11aA.13-16.19 (s. 112); E: 11aBb.12.17.18.20.21.22 (s. 170).

³² L. Ruppert, *Genesis*, 181-182.

i dwóch kolejnych, literackich opracowań (I: ww. 10.[11.12.17.18.19a] 21a.22a; II: ww. [10-12]13-16[17-19a]19b.21b.22b). Niekoniecznie muszą być one jednak, jak przyznaje sam Ruppert, związane z klasycznymi źródłami Pięcioksięgu. Autor ten sugeruje jednak, że tradycja o obietnicach złożonych Abrahamowi, która posłużyła za pierwowzór obietnicom złożonym Jakubowi (por. Rdz 13,15 – 28,13; 13,16 – 28,14aA; 13,14 – 28,14aB; 12,3b – 28,14b), jest przedkapłańska i została wykorzystana przez przedwygnaniowego redaktora określanego przez niego mianem Jehowisty (J+E). Większość badaczy skłania się jednak ku tezie, że obietnice z ww. 13b-14(15?) są jednak późniejszym uzupełnieniem redakcyjnym³³, podobnie jak związane z teologią przymierza ww. 20-22a³⁴.

4. STRUKTURA PERYKOPY RDZ 28,10-22

L. Ruppert³⁵ proponuje prosty schemat literacki oparty na kolejności zachodzących wydarzeń:

Wprowadzenie (w. 10);

Przybycie Jakuba i nocleg (w. 11);

Opowiadanie o śnie (ww. 12-22);

– senna wizja świata niebiańskiego (w. 12);

– wizja Jahwe i objawienie (ww. 13-15);

– reakcja na wizję i słowa Jahwe (ww. 16-22);

– reakcja na podwójne widzenie (ww. 16-17);

– wzniesienie steli (w. 18);

– określenie miejsca (w. 19);

– przysięga Jakuba (ww. 20-22).

J.M. Husser³⁶ z kolei dostrzega tu schemat koncentryczny: A B C – C' B' A'. Ramy opowiadania tworzą ww. 11aA i 19a. Definiują one cel opowiadania, antycypując

³³ Por. dyskusję w: Ch. Levin, *Der Jahwist*, 216.219.

³⁴ Por. tamże, 218.

³⁵ L. Ruppert, *Genesis*, 176.

³⁶ J.M. Husser, *Dreams*, 129-130.

go poprzez użycie kluczowego słowa *māqōm* – „miejsce” (4 razy w ww. 11.19). Anonimowe na początku miejsce (por. też w. 16a.17a) swą identyfikację uzyskuje dopiero w w. 19. Pośrednią część tworzą ww. 11* i 18 opisujące chronologię wydarzenia: „o zachodzie” (*kī -bāʿ*); „rano” (*babbōqer*). Trzem działaniom Jakuba „o zachodzie”, które mają czysto świecki charakter (w. 11): *wayyiqah* – „wziął”; *wayyāšem* – „położył (kamień)”; *wayyiškab* – „położył się”, odpowiadają trzy działania o charakterze sakralnym wykonane rano (w. 18): *wayyiqah* – „wziął”; *wayyāšem* – „ustawił (stełę)”; *wayyišōq* – „namaścił”. Centralny korpus perykopy stanowią natomiast wiersze, w których opisuje się zasadnicze wydarzenie, jakim jest sen (ww. 12-13aA + 16-17) oraz słowa Jahwe (ww. 13b-15). Wydarzenia rozgrywają się więc pomiędzy senną teofanią i pobudką. W pierwsze z wydarzeń wprowadzają wspomniane już trzy zdania nominalne rozpoczynające się od formuły *w^ehinneh*. Wyznacza on progresywność sennego widzenia: rampa, posłańcy Boży, Jahwe. Słowa Jakuba (ww. 16-17) mają taki sam proces stopniowania, ale w odwróconej kolejności: od tego, co ma większe znaczenie, do tego, co ma mniejsze znaczenie: Jahwe, dom Boży, brama nieba.

Jakkolwiek propozycja J.M. Hussera lepiej uwydatnia wewnętrzną strukturę i retorykę perykopy, to podział zaproponowany przez L. Rupperta wyraźniej odzwierciedla progresywny charakter narracji. Jego propozycja pokrywa się także z wieloma innymi podziałami, które znaleźć można we współczesnych opracowaniach. Przyłączając się do większości, posłużymy się również i tu niniejszą strukturą perykopy. Dla celów egzegetycznych w obecnym artykule modyfikacji poddane zostaną tylko ww. 12-19. Ich podział na dwie bardziej ogólne części: ww. 12-15: sen oraz ww. 16-19: etiologia wynika bowiem z łączącego poszczególne wiersze należące do obu części wspólnego kontekstu³⁷. Najpierw Jakub doświadcza

³⁷ Por. D.W. Cotter, *Genesis. Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry*, Collegeville 2003, 210-211.

teofanii podczas snu (ww. 12-15), a następnie budzi się i reaguje na fakt odkrycia poprzez teofanię, że znajduje się w miejscu świętym (ww. 16-19). Także wprowadzenie (w. 10) oraz informacja o przybyciu Jakuba na miejsce, gdzie układa się do snu (w. 11), mogą być potraktowane jako dwa elementy jednego itinerarium i razem tworzyć tym samym wprowadzenie do dalszych wydarzeń (ww. 10-11). W konsekwencji mamy więc cztery zasadnicze części perykopy: A) itinerarium (ww. 10-11); B) sen i teofania (ww. 12-15) oraz dwojaka reakcja Jakuba na nocne doświadczenie; C) etiologia miejsca (ww. 16-19) i D) przysięga dotycząca przyszłości (ww. 20-22).

5. ANALIZA EGZEGETYCZNA RDZ 28,10-22

Opowiadanie o nocnym widzeniu i teofanii w Betel ma, jak zostało to już powiedziane, cztery zasadnicze części. Kolejność epizodów: przybycie na nieokreślone miejsce, nocne widzenie połączone z objawieniem się Boga i Jego obietnicami złożonymi Jakubowi, reakcja Jakuba na to wydarzenie oraz obietnice przez niego złożone w odpowiedzi na słowa Jahwe, pozwalają sądzić, że wydarzenia w Betel stanowią moment zwrotny w życiu Jakuba oraz jego przyszłego potomstwa i otwierają nowy etap w ich relacjach z Jahwe, Bogiem Abrahama i Izaaka. Najistotniejsze względem przeszłości patriarchy wydają się słowa Jahwe (ww. 13b-15) i samego Jakuba (ww. 20-22). Jednak także rozpoznanie miejsca, zidentyfikowanego ostatecznie jako Betel (w.19), w roli sanktuarium, z obecnym tam i działającym na rzecz Jakuba i jego potomków Jahwe, oznacza ważny zwrot w religijnej tradycji powygnaniowego Izraela. Co ważniejsze, fakt ten stanowi akt rekoncylacji pomiędzy wielowiekową konkurencją tego sanktuarium ze świątynią w Jerozolimie.

A. Itinerarium (ww. 10-11)

Zgodnie z informacją zawartą w Rdz 27,41-45 życie Jakuba jest zagrożone przez jego brata Ezawa. Musi więc uciekać z dotychczasowego miejsca pobytu (Beer-Szeba; por. Rdz 21,33: Abraham zasadziwszy tu tamaryszek, uczynił zeń miejsce kultu, a potem wrócił tam z Izaakiem po złożeniu ofiary w Moria; por. Rdz 22,19; por. jednak Rdz 24,62). Celem ucieczki jest Charan (w. 10; por. Rdz 27,43). Jednak patriarcha, jak się wydaje, dotarł jedynie w jego okolice (por. Rdz 29,4). W każdym razie ostatecznie i tak ma powrócić później tam skąd wyszedł (Rdz 27,44-45), a chodzi o jedyne miejsce w Ziemi Obiecanej, gdzie przebywali wszyscy trzech patriarchowie. Charan jest miejscem skąd Abraham wyruszył, aby osiągnąć ostateczny cel swoich wędrówek, stąd nie może być mowy o tym, że któryś z jego potomków – dziedziców obietnicy ziemi (Kanaan) pozostałby tam na stałe (por. Rdz 24,2-7). Itinerarium z w. 10 łączy więc dwie zasadnicze części cyklu o Jakubie: opowiadanie Jakub-Ezaw (Rdz 25,21-35; 27,1-45) z opowiadaniem Jakub-Laban (Rdz 29-31; por. 27,45 i 29,16). Warto jednak podkreślić, że po raz pierwszy w cyklu mowa jest nie o konflikcie, w którym bierze udział Jakub, ale o jego spotkaniu z Bogiem (por. Rdz 32,22-32: Penuel).

W trakcie drogi Jakub przybywa na tajemnicze miejsce (*māqōm*), na którym uklada się do snu. Zwraca uwagę najpierw fakt, że słowo to użyte jest tu aż trzy razy i powróci potem jeszcze w ww. 16.17.19. W ostatnim z jego występowania zostanie dokonana ostateczna identyfikacja. Jednak użycie rodzajnika określonego sugeruje, że miejsce nie jest całkowicie anonimowe (por. Rdz 16,7) dla narratora³⁸. Jedynie Jakub jeszcze nie wie, że tu, gdzie trafił (por. użyty tu czasownik *pg*⁹) jest miejsce szczególne – sanktuarium³⁹.

³⁸ Gramatycznie użycie rodzajnika w tym miejscu oznacza, że odegra ono ważną rolę w niedalekiej przyszłości, por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, t. II, § 137n3.

³⁹ C. Houtman, *What Did Jacob See In His Dream at Betel? Some Remarks on Genesis XXVIII 10-22*, VT 27 (1977), 345.

Odkrycie prawdy o tym, gdzie się znajduje oraz fakt, że spotkanie właśnie w tym miejscu z Bogiem będzie miało decydujące znaczenie dla jego dalszych losów, dokona się dopiero poprzez senną wizję i teofanię, podczas której objawione zostaną mu plany Boga względem jego osoby. Jakub jak dotąd nie był ukazany jako osoba religijna, stąd doświadczenie przeżyte podczas nocnego widzenia będzie miało decydujący wpływ na niego samego i na losy jego przyszłego potomstwa. Chodzi więc teraz o swego rodzaju program narracyjny dla dalszego rozwoju opowiadania. Wraz z Jakubem czytelnik będzie stopniowo odkrywał nie tylko o jakie miejsce w rzeczywistości chodzi, ale i to, że jest w ogóle ważne miejsce w kontynuacji historii patriarchalnych.

Drugi ważny dla dalszego biegu wydarzeń element to kamień, który patriarcha bierze sobie z tego miejsca, aby ułożyć się tam do snu (w opisie obu czynności powraca dwa razy słowo *māqōm*). Fakt, że pochodzi on właśnie z tego miejsca i umieszczony zacznie *pod* lub *przy głowie* (por. 1 Sm 26,12) ma duże znaczenie dla dalszych wydarzeń. Sama konstrukcja opisująca czynność i ostatecznie przeznaczenie kamienia, który bierze z tego miejsca Jakub, nie jest do końca jasna. Forma *mera²āšōt* w nielicznych miejscach, w których jest użyta, opisuje mało precyzyjnie koniec czegoś, co znajduje się u szczytu głowy, gdzie można umieścić oszczep, jedzenie lub położyć głowę, kładąc się do snu (por. 1 Sm 19,13.16; 26,7.11.16; 1 Krl 19,6). LXX zwykle tłumaczy więc (także i w tym miejscu): „przy głowie”. Jak zauważa B. Jakob⁴⁰, takie tłumaczenie jest bardziej logiczne, gdyż trudno wyobrazić sobie kamień w roli wygodnego podglówka. Wielu współczesnych komentatorów, idąc śladem Rasziego⁴¹, sugeruje, że kamień został ułożony przy głowie w celu ochrony (o innych kamieniach w cyklu o Jakubie, por. Rdz

⁴⁰ *Das Buch Genesis*, Stuttgart 2000, 579.

⁴¹ *The Pentateuch and Rashi's Commentary: A Linear Translation in English*, t. I: *Genesis*, Brooklyn 1949, 275.

29,8.10; 31,45). Cel narratora jest chyba jednak inny niż wskazanie użyteczności samego kamienia. Jak wynika to wprost z dalszej narracji (por. w. 18.22), stanie się on stelą wzniesioną przez Jakuba dla upamiętnienia tego, co tu przeżył. Zatem podkreślenie tego, że Jakub wziął teraz kamień właśnie z tego miejsca i ułożył go przy głowie może służyć wprowadzeniu snu, który za chwilę stanie się doświadczeniem patriarchy i objawi mu niezwykłość miejsca, w którym się znalazł. H. Gunkel⁴² sądził, że kamień wykorzystany później przez Jakuba w roli steli kultowo-wotywniej musiał być ogromnych rozmiarów i patriarcha postrzegany był przez narratora jako gigant. Jednak takie sztuczne poszerzanie znaczenia tekstu nie jest konieczne. Stela (*maššēbāh* w. 18) była rodzajem kultowej instalacji, której rozmiary mogły być różne⁴³. Istotne jest, że narrator podkreśla, iż właśnie to „w tym miejscu” Jakub układa się do snu. Taka emfaza nie byłaby konieczna, gdyby narrator nie chciał zwrócić uwagi czytelnika na to, że powinien oczekiwać dalej czegoś, co wyjaśni mu znaczenie tego właśnie miejsca i faktu, że Jakub w znalazł się właśnie w nim. W opowiadaniach o patriarchach nic bowiem nie dzieje się z czystego przypadku (por. Rdz 27,20) i nic nie pozostaje bez znaczenia dla dalszego toku wydarzeń. Sam sen Jakuba (por. w. 12), połączony z objawieniem się Boga i Jego słowami skierowanymi do śniącego, należy do znanej w starożytności formy tzw. *message dreams* (por. I Krl 3,4-15). Jednak nie ma nic wspólnego z tzw. *incubatio sacra*. Jakub bowiem nie wie, że miejsce, w którym się znajduje ma charakter sakralny. Można co najwyżej mówić o tzw. *unintentional incubation*⁴⁴.

⁴² *Genesis*, Göttingen 1977, 317.

⁴³ A. Reichert, *Massebe*, w: BRL², 206-209; C. Dohmen, *Massebe*, w: NBL, t. II, 730-731.

⁴⁴ Taką sugestię wysunął A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (TAPhS 46/3), Philadelphia 1956, 187-197.

B. Sen i teofania (ww. 12-15)

Jakub, podobnie jak wcześniej Abimelek (por. Rdz 20,3), otrzymuje pouczenie podczas snu. Trzeba zauważyć, że chodzi tu w ogóle o pierwsze religijne doświadczenie patriarchy. Wprowadzenie i początkowe elementy opisu tego doświadczenia są typowe dla opowiadań o snach⁴⁵. Dalszy przebieg narracji wykazuje już jednak anomalie względem typowego schematu. Sen ma najpierw charakter wizji, której progresywny charakter akcentuje trzykrotne użycie zwrotu *w^ehinneh* dzielącego widzenie na trzy sukcesywne etapy (ww. 12a.12b.13a). Najpierw Jakub ma wizję świata niebiańskiego. Pomiedzy tą rzeczywistością a ziemią istnieje połączenie określone w tekście za pomocą słowa *sullām*. Narrator dodaje, że jednym końcem struktura opisana tym słowem oparta była (*nšb* hofal: „być postawionym”) na ziemi, a drugim (dosłownie: *w^erōšō* – „a jej szczyt”) sięgała (*ng^c* imiesłów hifil: „dotykać, osiągać”) nieba. W akadyjskim micie o Nergalu i Ereszkigal⁴⁶ mowa jest o schodach łączących świat pod niebem ze światem bogów oraz o bramach strzegących wejścia do tego ostatniego. W oryginale schody te określane są mianem *simmiltu*, co wielu badaczy uznaje za ekwiwalent hebrajskiego *sullām*. O podobnym urządzeniu umożliwiającym zmarłym królom wstępowanie do świata bogów mowa jest także w tekstach egipskich⁴⁷. Zdaniem większości współczesnych badaczy „urządzenie”, o którym mowa przypomina bardziej rampę niż drabinę⁴⁸, a jego pierwowzorem jest prawdopodob-

⁴⁵ W. Richter, *Traum*, 202-222 zvl. 215-216.

⁴⁶ K. Gawlikowska, *Nergal i Ereszkigal*, w: *Mity Akadyjskie*, Warszawa 2000, 111-113. Inne przykłady por. A.R. Millard, *The Celestial Ladder and the Gate of Heaven (Genesis XXVIII 12.17)*, ExpT 78 (1966/67), 86-87.

⁴⁷ J.G. Griffith, *The Celestial Ladder and the Gate of Heaven (Genesis XXVIII 12 and 17)*, ExpT 76 (1964/65), 229-230.

⁴⁸ N.M. Sarna, *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*, New York 1966, 193-194; C. Houtman, *What Did Jacob See*, 340. Późniejsza identyfikacja „brama nieba” (w. 17; por. akadyjskie

nie mezopotamski zikkurat⁴⁹. Jak sugeruje A.R. Millard⁵⁰ wyobrażenia te mogły przejść do Kanaanu, a ostatecznie znaleźć się także w analizowanej tu perykopie poprzez Fenicjan (por. poemat o Kerecie III. 2-27; IV.2-9). Istotne rozróżnienie pomiędzy tym, co widzi w swoim śnie Jakub, a wyobrażeniami mezopotamskimi i egipskimi polega na tym, że tym razem nie chodzi o urządzenie umożliwiają- ce wybranym śmiertelnikom wstęp do niebios, lecz o coś, co świadczy raczej jedynie, że pomiędzy światem boskim i ziemskim istnieje połączenie. Motyw otwartych niebios, „brama nieba” i przechodzące przez nią anioły są motywem często powracającym w literaturze apokaliptycznej (T. Lewiego 2,5-7; 5,1; 3 Mch 6,18; Ap 4,1; por. J 1,49-51). Obraz ten pojawia się także u Ezechiela (Ez 1,1b).

Zatem druga część wizji, „posłańcy Boga” wstępu- jący i zstępujący po rampie, wskazuje, że chodzi raczej o obraz ingerencji świata boskiego w świat ziemski, ale nie odwrotnie. W istocie rzeczy jest to więc potwier- dzenie tego, co wynika z opowiadania o mieście Babel z wieżą, która w planach jej budowniczych sięgać miała nieba (Rdz 11,4)⁵¹. Jak można wnioskować z Rdz 11,5 pla- ny te były irracjonalne. Kim są istoty, które Jakub widzi w pierwszej fazie snu? Rzeczownik *malʾāk* (użyty w stanie konstrukcyjnym liczby mnogiej z rzeczownikiem Elohim) pochodzi od rdzenia *Pʿk* – „posłać” stąd tłumaczony bywa jako „posłaniec” (w LXX: „anioł”), co potwierdza także częste zastosowanie w połączeniu z czasownikiem *šlh* – „posłać”. Może odnosić się zarówno do ludzi (Rdz 32,3;

bāb-ilī – Babel – „brama nieba”) oraz podkreślony obecnie fakt „się- gająca nieba” (w. 12) przypomina nie tylko opowiadanie z Rdz 11,1-9, ale i opisy babilońskich instalacji kultowych np. zikkurat Esagila (por. *Enuma elisz* VI.62). Inne przykłady por. Ch. Uehlinger, *Weltreich und „eine Rede”. Ein neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9)* (OBO 101), Freiburg-Göttingen 1990, 236-242.

⁴⁹ G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2/4), Göttingen 1972, 229.

⁵⁰ A.R. Millard, *The Celestial Ladder*, 87.

⁵¹ Por. J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed samą sobą (Rdz 11,1-9)?*, ZN KUL 49 (2006), 3-23.

Lb 20,14), jak i do istot niebiańskich (Rdz 16,7; Wj 32,34; 1 Krl 13,18). W tym ostatnim wypadku, częściej w połączeniu z imieniem Jahwe (ok. 50 razy) pojawia się zwykle w starszych tekstach⁵². Szeroka dyskusja dotycząca roli tych tajemniczych postaci pozwala stwierdzić jedynie, że we wszystkich kontekstach, w których słowo to występuje na określenie istot niebieskich, trudno jest odróżnić posłańca od samego Jahwe. Postaci te zapewne mają wiele wspólnego z postrzeganiem Boga jako władcy otoczonego przez niebiański dwór (por. Iz 6,1-13; Hi 1,6-12; 2,1-6). Niemniej ich obecność ma chyba bardziej na uwadze omięcie wrażenia, że Jahwe/Bóg przemawiający po chwili bezpośrednio do człowieka mógłby być postrzegany antropomorficznie. W tej roli, pozwalającej jednak w jakiś sposób ucieleśnić Jego rzeczywistą obecność zastępuje Go „posłaniec” będący częstym elementem teofanii. W ten sposób można z jednej strony zachować transcendentny charakter Boga, a z drugiej wskazać na Jego immanentną (poprzez „posłańca”) obecność na ziemi. W obecnym kontekście liczba mnoga (por. jeszcze w Rdz 32,2-3)⁵³ pozwala sądzić, że „posłańcy” są czymś więcej niż tylko elementem teofanijnym. W niektórych tekstach istoty otaczające Boga pełnią rolę opiekunów zajmujących się kontrolowaniem konkretnych terytoriów i zamieszkujących je ludów dla Boga (Hi 1,6; 2,1; Za 1,8-17; Pwt 32,8-9; Dn 10,20-21; por. też Jub 15,31-32; 1 Hen 89,59; 90,22-25). Nie można więc wykluczyć, co faworyzuje także dalszy rozwój narracji, że wizja Jakuba ma na celu ten właśnie aspekt.

⁵² M.J. Davidson, *Angel*, w: NIDB, t. I, 149; S.F. Noll, *mal'āk*, w: NIDOTTE, t. II, 941-943 zvl. 942; D.N. Friedman, A.A. Willoughby, *mal'āk*, w: TDOT, t. VIII, 308.317-322. Por. też M. Köckert, *Divine Messenger and Mysterious Men in the Patriarchal Narratives of the Book of Genesis*, w: F. Reiterer i inni (red.), *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origin, Development and Reception*, Berlin – New York 2007, 51-78.

⁵³ C. Westermann (*Genesis*, 550-551) postulował związek formalny pomiędzy tymi tekstami, jednak przekonującą krytykę tej opinii wyraża H. Seebass, *Genesis*, 315.

Trzeci wreszcie element widzenia, wprowadzony ponownie poprzez zwrot *w^ehinneh* (w. 13a), to obraz Jahwe stojącego (*nāšab*) na/nad nią (*‘ālāyw*) tj. rampą. Zaimek można jednak odnieść nie tylko do rampy. Jak wykazują niektórzy badacze⁵⁴ konstrukcja *nšb ‘al*, z wyjątkiem Wj 17,9, zawsze oznacza „stać przy”, a nie „stać na/nad”. Wskazywałoby to więc raczej na obecność Jahwe „przy” Jakubie, a nie na szczycie rampy. Zaraz potem zresztą widzenie przechodzi w mowę (ww. 13b-15), choć logiczniej byłoby oczekiwać „wołania” z dużej odległości, gdyby Bóg znajdował się na szczycie rampy.

Jahwe kieruje do Jakuba słowa obietnicy. Pojawia się też formuła autoprezentacyjna (por. Rdz 26,24; Wj 3,6 i 3,13)⁵⁵. Jahwe jest więc ukazany tu jako Bóg przodków, który staje się teraz Bogiem Jakuba-Izraela i to jemu składa wiążącą obietnicę (ww. 13b-15). W ten sposób Kanaan nie jest teraz tylko Ziemią Obiecaną Abrahamowi i jego potomstwu (Rdz 12,7; 13,15), ale staje się ziemią Jakuba i jego potomstwa⁵⁶. Obok tej obietnicy niemniej ważne i paralelne z obietnicami złożonymi Abrahamowi są zapowiedź licznego potomstwa (por. Rdz 13,14 i 28,14aA) oraz błogosławieństwa (por. Rdz 12,3 i Rdz 28,14b). Oryginalne jest jedynie stwierdzenie, że potomstwo to rozszerzy się we wszystkich czterech kierunkach wyznaczających strony świata (Rdz 28,14aB). W ten sposób jednak nawiązuje się do symbolicznego gestu Abrahama z Rdz 13,17, który oznaczał wzięcie obiecaną mu ziemi w posiadanie.

Nie jest to więc przypadek, że właśnie tu, w Betel Jakub otrzymuje obietnice od Boga, które pozwalają mu par-

⁵⁴ Por. A de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacobe, Genèse 28 et les traditions patriarcales*, t. I, Paris 1975, 137-138 + przypis 21.

⁵⁵ E.A. Speiser (*Genesis* (AB 1), New York 1962, 218) podkreśla (por. Wj 20,2), że akcent pada tu nie na imię, lecz na czyny stąd proponuje tłumaczyć nie w sensie: „Ja jestem Jahwe...”, lecz „Ja, Jahwe, jestem...”.

⁵⁶ C. Westermann (*Genesis*, 555) uznaje zakończenie o potomstwie tu i w w. 14 za głose.

tycypować w tych, złożonych wcześniej Abrahamowi. Ten ostatni był w tym miejscu aż dwa razy. Zbudował tu ołtarz (Rdz 12,8), a potem zawitał ponownie w drodze z Egiptu (Rdz 13,3-4) i otrzymał potwierdzenie wcześniejszych obietnic (Rdz 12,1-3; 13,14-17). Jest jednak zasadnicza różnica pomiędzy sposobem obecności obu patriarchów. Abraham „był tu” (Rdz 13,14), zaś Jakub „leżał tu” (Rdz 28,14). Dla pierwszego z nich oznaczało jedynie miejsce, z którego mógł ogarnąć wzrokiem obiecaną sobie i swemu potomstwu ziemię, a następnie wyruszyć, aby wziąć ją symbolicznie w posiadanie; dla drugiego zaś, to punkt wyjścia, aby się rozprzestrzenić (*prę* w. 14aB; por. Iz 54,3). „Ziemia, na której leżysz” (w. 13bA) na zasadzie *par pro toto* oznacza więc cały kraj⁵⁷. W ten sposób tradycja obietnic abrahamowych przeniesiona zostaje na Jakuba i jego potomstwo. Jahwe wprowadza więc Jakuba do triady patriarchów narodu wybranego („ojców” por. Rdz 28,13a), a jego lud („potomstwo”) czyni dziedzicami obietnic dotyczących ziemi (por. Rdz 12,7; 13,16), wzmacniając zarazem ideę błogosławieństwa zapowiedzianego poprzez Abrahama wszystkim rodom na ziemi (Rdz 12,3b; Rdz 28,14b)⁵⁸. Już nie tylko w samym Jakubie (podobnie jak w samym Abrahamie por. Rdz 12,3b), ale także w jego potomstwie inne klany (*mišpāhāh*)⁵⁹ zamieszkujące na (tej) ziemi uzyskują błogosławieństwo. Tym samym obietnica błogosławieństwa udzielonego poprzez patriarchów innym

⁵⁷ L. Ruppert, *Genesis*, 188.

⁵⁸ Szerzej na ten temat por. K.N. Grünberg, *Abraham, Blessing and the Nations. A Theological and Exegetical Study of Genesis 12,3 in its Narrative Context* (BZAW 332), Berlin – New York 2003, 81-89 zvl. 84-85.

⁵⁹ Użycie tego rzeczownika zwykle wiąże się z podziałem plemienia (*šēbet* Sdz 21,24; 1 Sm 9,21; *maṭteh* Lb 36,6; Joz 21,5) na mniejsze jednostki etniczne. Czasem jednak określenie to bywa używane w liczbie mnogiej na określenie grup o szerszym zasięgu etnicznym niż klan (Ps 22,27; Ez 20,32; 96,7). Wtedy może oznaczać także obce ludy i takie znaczenie prawdopodobnie ma na uwadze autor biblijny także w tym miejscu (por. Rdz 12,3b Za 14,16-17 oraz Rdz 10,32) por. R.H. O’Connell, *mišpāhāh*, w: NIDOTTE, t. II, 1139-1142.

ludom zostaje rozciągnięta na lud Izraela i dotyczy ziemi, na której w przyszłości on zamieszka. W ten sposób zapowiedź ta konkretyzuje się także historycznie, gdyż zgodnie z danymi biblijnymi ziemia ta zostanie wzięta w posiadanie po wyjściu z Egiptu i dotarciu na stepy Moabu (Lb 32-34), a potem wkroczeniu do Kanaanu (Joz 6-19).

Ostatnia część obietnicy (w. 15) odnosi się do samego już tylko patriarchy. Dotyczy ona opieki ze strony Boga. Wprowadza ją, użyta po raz czwarty, formuła *w^ehinneh*, a wyraża podobnie jak poprzednio, zdanie nominalne: „Ja (będę) z tobą” (w. 15a)⁶⁰. Emfaticzne „Ja” podkreśla osobiste zaangażowanie się Boga w to, co zostanie dalej zapowiedziane. W podobnym kontekście obietnice te usłyszał już Izaak, ojciec Jakuba (Rdz 26,3.24). Teraz jednak uszczegółowieniem tej obietnicy jest dalsza część wypowiedzi (w. 15bcd). W praktyce oznacza ona, że Jahwe będzie „strzeżł” (*šmr*) Jakuba wszędzie, dokądkolwiek się uda i „sprawi, aby powrócił (hifil *šûb*) do tej ziemi”. Dodatkową gwarancją wypełnienia tych obietnic jest potwierdzenie przez Boga, że go „nie opuści”, dopóki nie spełni tego, co mu zapowiedział (por. Rdz 31,5.42.53; 32,10; 46,3). Formuła ma niewątpliwie cechy zapewnienia o asystencji ze strony Boga i jest potwierdzeniem ochrony z Jego strony (por. Wj 3,11-12; Jr 1,8; Iz 7,14; 43,1-2; Ps 91,9-15; Mt 1,23; 28,20). Pierwotnie deklaracja taka stanowiła być może swego rodzaju rytuał związany z życiem nomadycznym. Podobne formuły są jednak znane także poza Izraelem i pojawiają się w zupełnie innym kontekście. W asyryjskich, babilońskich czy egipskich dokumentach potwierdzona jest obecność podobnych deklaracji w kontekście politycznym, gdzie dotyczą one władzy królewskiej⁶¹. W obecnym miejscu łączy się ona jednak

⁶⁰ Tym razem określa ona już nie dynamikę doświadczenia sennego, ale pełni funkcję podsumowania i przesuwa uwagę Jakuba, stąd należy ją rozumieć w sensie „spójrz/uważaj” por. D.W. Cotter, *Genesis*, 215.

⁶¹ H.D. Preuss, „... *Ich will mit dir sein!*”, *ZAW* 80 (1968), 139-173 zvl. 163-164.167-168.

wyraźnie ze specyficzną sytuacją samego Jakuba, który ucieka z ziemi rodzinnej w obawie przed zemstą swego brata Ezawa. Obietnica ze strony Boga jest więc gwarancją nie tylko tego, że nie zostanie banitą i powróci do swej ojczyzny, ale i tego, że Bóg będzie z nim wszędzie, gdziekolwiek uda się on w trakcie swej drogi. Wcześniejsze wzmianki o potomstwie rozciągają jednak horyzont tej obietnicy znacznie dalej niż tylko losy samego patriarchy. Owszem to przede wszystkim za Jakubem stoi teraz Bóg i jest gwarantem, że nie stanie mu się nic złego mimo aktualnej, nie najlepszej sytuacji. Zarazem jednak każde kolejne pokolenie jego potomków mogło w tej zapowiedzi również rozpoznać gwarancję dla swoich przyszłych losów (por. Lb 6,24-26; Ps 121). O ile sam Jakub doświadczył tego, że Bóg go strzeże i pozwoli mu powrócić tam, skąd wyszedł (por. Rdz 31,13), o tyle odniesienie końcowego dopowiedzenia (w. 15d) do obietnic z ww. 13-14 jest już dyskusyjne⁶². Język tego dopowiedzenia jest charakterystyczny dla szkoły deuteronomistycznej (1 Krl 8,34) i bliski jej językowi we fragmentach z Księgi Jeremiasza. Wielu badaczy sądzi, że autor biblijny ma tu na uwadze sytuację wygnańców z czasów inwazji babilońskiej na Judęę (597-587/6 przed Chr.). L. Ruppert⁶³, zgodnie ze swoją przedwygnaniową datacją redaktora jehowistycznego (*Je*), któremu przypisuje obecną wypowiedź uważa jednak, że chodzi tu o reakcję na wydarzenia związane z upadkiem Królestwa Północnego (2 Krl 17) i zapowiedzią przyszłych losów „bratniego” ludu Izraela. Urzeczywistnienia tej wizji dopatrywano się w wydarzeniach związanych z czasami Jozjasza, króla Judy, który postrzegany był jako „nowy Dawid”. Jego polityczne aspiracje miały na celu odbudowanie dawnej świetności zjednoczonej monarchii, a szkoła deuteronomistyczna wspierała nie tylko jego dążenia związane z reformami religijnymi, ale i ideologicznie podbudowywała aspiracje polityczne króla. Trzeba jednak

⁶² Na ten temat por. polemiczny względem opinii C. Westermanna (*Genesis*, 555) komentarz H. Seebassa (*Genesis*, 317-318).

⁶³ *Genesis*, 190-191.

przyznać, że takie ograniczone w czasie interpretowanie analizowanych tu słów (w. 15), jest możliwe, ale niedowiedzione przekonująco. Napięte stosunki pomiędzy Samarią i Judeą w czasach powygnaniowych również mogą znajdować swoje rozwiązanie w ostatecznej wersji tradycji o Jakubie, gdzie uznaje się Betel za jeden z elementów prawomocnej tradycji religijnej starożytnego Izraela, której zwieńczeniem było jednak sanktuarium w Jerozolimie. Wspomniany powyżej język deuteronomistyczny obecny w tej wypowiedzi z w. 15 nie musi oznaczać ostatecznie samej przynależności do klasycznie rozumianej szkoły deuteronomistycznej, a jedynie recepcję jej dorobku (także w sferze językowej) przez powygnaniowych redaktorów, których E. Blum określa mylącym nieco tytułem „kompozycja deuteronomistyczna”, zaś J. Van Seters mianem „(po/wygnaniowego) Jahwisty”.

C. Etiologia miejsca (ww. 16-19)

Pierwsza reakcja Jakuba, który budzi się ze snu (w. 16a), ma charakter monologu wewnętrznego (w. 16b-17) oraz skutkuje wzniesieniem steli (w. 18) i nadaniem nazwy miejscu, w którym zaszło wspomniane wydarzenie (w. 19). Część badaczy wskazuje jednak na fakt, że reakcja ta jest dwójakiego rodzaju. Najpierw Jakub mówi do siebie lub myśli (w. 16bA: *ʔmr*). Kolejne słowa tego opisu zdradzają jednak, że nie jest to zwykła, spokojna refleksja. Termin *ʔākēn* oznacza „okrzyk wyrażający coś niespodziewanego” i można go przetłumaczyć w sensie „zaprawdę” (por. Wj 2,14; 1 Sm 15,32; Iz 40,7; 45,15; Jr 3,23)⁶⁴. Zbędny z gramatycznego punktu widzenia wyraz *yēš* – „jest obecny/jest” służy tu zaakcentowaniu tego, co stanowi nieoczekiwane odkrycie: „**zaprawdę Jahwe jest** w tym miejscu...”. Jakub dziwi się więc obecności Jahwe w tym miejscu. W pewnym sensie podkreśla w ten spo-

⁶⁴ Por. L.Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. I, 46.

sób fakt, że jest On „wszechobecny” i objawia się także na drodze jego ucieczki, w miejscu odległym od jego rodzinnej ziemi. Wynika z tego, że zaangażowanie Boga na rzecz wybranych przez siebie osób nie ogranicza się do konkretnego miejsca lub terytorium⁶⁵, lecz wiąże się z faktem, że jest On Panem nieba i ziemi⁶⁶. Siłą tego „odkrycia” potęguje wyznanie: „ja o tym nie wiedziałem” (w. 16bB). Chodzi zatem o przełomowy, zwrotny moment w dotychczasowym sposobie pojmowania Boga. Jahwe – to imię Boga, które nie stanowi jedynie zwykłego określenia. Wyraża Jego zbawczą obecność i skuteczne działania na rzecz realizacji złożonych przez siebie obietnic⁶⁷. Narrator zakłada więc, że patriarcha zna tradycję religijną związaną z obietnicami złożonymi przez Boga nie tylko Abrahamowi, ale, że i już tu, w Betel objawia się tak, jak uczyni to znacznie później w obecności Mojżesza (Wj 3,14). Skuteczność Jego działania, ukazana z całą mocą w epoce *Exodusu*, już teraz znajduje swój etap pośredni w tym, co spotyka antenata bratnich grup etnicznych z północy. W ten sposób rozwiązany może być przedwygnaniowy dylemat konkurencyjności pomiędzy tradycją o początkach narodu związaną z Jakubem i tradycją *Exodusu* (por. Oz 12)⁶⁸. Innymi słowy oznacza włączenie wszystkich dawnych mieszkańców zjednoczonego królestwa Dawida i Salomona w powygnaniową koncepcję restauracji „wielkiego Izraela”.

Świadomość obecności Boga w „tym miejscu” prowadzi do kolejnej reakcji (w. 17aA). Jakub „boi się” (*yārēʿ*)

⁶⁵ Por. Ch. Levin, *Der Jahwist*, 216-217.

⁶⁶ Por. E. Otto, *Jakob in Betel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung*, ZAW 88 (1976), 163-190 zvl. 172.

⁶⁷ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009, 150-151.

⁶⁸ Por. cytowany już A. de Pury, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*, 78-96; oraz tenże, *Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard*, w: A. Wénin (red.), *Studies in the Book of Genesis* (BETL 155), Leuven 2001, 213-241; E. Otto, *Jakob*, w: RGG⁴, t. IV, 352.

i, kontynuując swój monolog (²*mr*), opisuje teraz miejsce jako *nôrā*², wzmocnione dodatkowo przymiotnikowym słowem *mah* – „jak straszliwe (jest) to miejsce”. Używając współczesnego języka z zakresu fenomenologii religii, po *fascinosum* przeżywa teraz *tremendum* w spotkaniu z *numinosum* (por. Wj 3,6; Iz 6,5)⁶⁹. Wyraża się tu nie tylko świadomość możliwych negatywnych konsekwencji takiego spotkania z Bogiem (por. Wj 4,24-26; 33,18-23), ale nade wszystko odkrycie, że transcendencja Boga nie wyklucza Jego aktywnej obecności na ziemi. Zaskoczeniem jest jedynie, że Jakub doświadcza jej właśnie „w tym miejscu”. Z tego wynika woła określenia „tego (anonimowego dotąd) miejsca” w powiązaniu z odkrytą niespodziewanie aktywną, zbawczą obecnością Jahwe. Znamienne jest, że przywoływane w ww. 13.14.16 imię Jahwe (domyślnie także w w. 15) jest teraz utożsamione z dwoma określeniami, z których pierwsze zawiera imię El (Bóg). Jakub identyfikuje to miejsce jako *bêt ʿēlōhîm* – „dom Boga” i *šaʿar haššāmāîm* – „brama niebios” (w. 17b; por. Ps 78,23). „Dom Boga” w psalmach stanowi ekwiwalent świątyni (por. Ps 55,15; 66,13; 122,1-4). Tym razem chodzi jednak nie o Jerozolimę, lecz o późniejsze sanktuarium w Betel. Po raz pierwszy taka rola tego miejsca ujawniona zostaje we śnie Jakuba. Nie ogranicza się jednak ona tylko do jego ziemskiego wymiaru (por. Am 7,13). Miejsce to jest zarazem „bramą niebios”, punktem zetknięcia się rzeczywistości transcendentnej z immanentnym doświadczeniem obecności Boga, czego widowym znakiem była już wizja „posłańców/aniołów” wstępujących i zstępujących po rampie łączącej obie rzeczywistości (por. w. 12). Innymi słowy jest to granica na styku tego, co boskie i ludzkie. Nad takim doświadczeniem nie można przejść obojętnie. Dwukrotne użycie zaimka wskazującego *zeh*, który poprzedza oba określenia oraz brak rodzajnika, który zwykle towarzyszy rzeczownikowi *ʿēlōhîm*, gdy wystę-

⁶⁹ C. Westermann (*Genesis*, 556) wskazuje obecną wypowiedź jako *locus classicus* na sytuację *tremendum*.

puje on w podobnej konstrukcji określającej sanktuarium, może wskazywać, że chodzi nie tylko o samo miejsce, ale i jego okolicę⁷⁰.

Sama świadomość, że miejsce, w którym aktualnie przebywa Jakub jest tak wyjątkowe, to za mało. Pragnie on więc upamiętnić je dla potomnych (w. 18; por. Rdz 31,45-49; Joz 24,27). Akt wzniesienia steli (*maššēbāh*) mógł być pierwotnie reakcją na widzenie z w. 13a, gdzie imię Jahwe zastąpiło imię El/Elohim z pierwotnej (ustnej?) etiologii. Taka rekonstrukcja, jak przyznaje autor tej propozycji⁷¹ jest jednak spekulatywna, i nie ma możliwości jej pełnej weryfikacji. Pewnym potwierdzeniem jej słuszności może być jednak uwaga, że Jakub „wstał rano” (w. 18aA: *škm*), która wydaje się być kontynuacją wcześniejszej informacji o jego przebudzeniu (w. 16aA: *yks*). Czasownik „wstać rano” jest prawdopodobnie pochodną rzeczownika „ramiona/barki” (*š^ekem*) i pojawił się w związku z praktyką wkładania czegoś „na ramiona” lub wyznaczenia jakiegoś zadania⁷². Zwykle odbywało się to rano. O ile więc „przebudzić się” dobrze podkreśla moment uświadomienia sobie tego, co zaszło, o tyle „wstać (rano)” akcentuje moment opisujący wykonanie czegoś, co wydaje się naturalną konsekwencją tej świadomości. Oba czasowniki mogą więc jedynie opisywać kolejne dwa etapy reakcji Jakuba. Kamień, który bierze teraz Jakub, aby ustawić go jako stelę, jest dokładnie tym kamieniem, który wcześniej położył sobie pod/obok głowy (w. 11)⁷³. Rodzajnik określony pozwala sądzić, że chodzi dokładnie o ten jeden z kamieni znajdujących się na tym miejscu

⁷⁰ A. de Pury (*Promesse divine*, 424-430) sądzi, że zaimek wskazujący należy odnieść w obu przypadkach do rampy, o której była mowa w w. 12.

⁷¹ Por. J.M. Husser, *Dreams and Dream*, 131-132.

⁷² GKC § 113k. Por. także P.P. Jansen, *škm*, w: NIDOTTE, t. IV, 107-108.

⁷³ C. Westermann (*Genesis*, 557) wskazuje, że stela pozwala zaznaczyć, iż chodzi o szczególne miejsce, podobnie jak w przypadku ustawiania jej na grobie zmarłego.

(w. 11: *mē²abnê hammāqôm*). Praktyka taka była elementem typowym dla kultury Kanaanu (por. Pwt 16,21-22) i jako taka zakazana przez Prawo (por. Wj 23,24; 34,23; Pwt 7,5; 12,3; 16,22; 1 Krl 14,23). W tym wypadku zachowanie Jakuba nosi cechy pobożnego aktu (por. 31,13.45; 35,14.20; Wj 24,4), a co ważniejsze, patriarcha wznosi ją zamiast ołtarza (por. Abraham: Rdz 12,8; 13,4) i przyświeca mu przy tym wyraźnie jedynie cel upamiętniający. Przy powrocie (tą samą drogą! por. Rdz 35,1-14), kamień mógł również Jakubowi przypominać o złożonych przez niego przysięgach (por. ww. 20-22)⁷⁴. Sama czynność „namaszczenia” może w tym wypadku oznaczać jedynie symboliczne ofiarowanie, przeznaczenie czegoś Bogu⁷⁵. Faktem jest jednak, że ostatecznie to ów „kamień-stela” będzie przedmiotem kultowym w tym miejscu (por. w. 22 i Rdz 35,3.14)⁷⁶. W tradycji o Abrahamie teofanie

⁷⁴ F.O. Garcia-Treto (*Jacob's „Oath Covenant” in Genesis 28,10-22*, TUSR 10 (1975) 1-10 zvl. 5) zwraca uwagę na inskrypcję z Sifre, w której wzniesienie steli wieńczy zawarcie układu międzypaństwowego. Takie konotacje nadane jednak przysiędze Jakuba z ww. 20-22 wydają się za daleko idące.

⁷⁵ J.A. Soggin (*Das Buch Genesis*, Darmstadt 1997, 366) przytacza w tym miejscu przykład z Delf, gdzie namaszczenie kamienia związane było z aktem złożenia ślubów przed bóstwem. H. Seebass (*Genesis*, 319) sądzi nawet, że stela reprezentuje tu samego Jakuba „stojącego” przed Bogiem i wskazuje na stela z Hazor (por. A. Reichert, *Massebe*, w: BRL², 208 Abb. 49). W Rdz 28 nic jednak nie skazuje, że chodzi o antropomoidalny kształt kamienia, jak ma to miejsce we wskazanym przykładzie.

⁷⁶ Przy diachronicznej lekturze Rdz 28,18 i 35,1-15 trzeba jednak mieć na uwadze, że drugi z tekstów jest chronologicznie późniejszy i autor Rdz 28 nie miał go jeszcze przed sobą (por. zvl. dwukrotne namaszczenie z Rdz 28,18 i 35,7.14). Jeśli pamiętamy, że sanktuarium w Betel dużego znaczenia nabrało w czasach Jeroboama I (926-907), który swą stolicę urządził w Sychem, ale sanktuaria królewskie założył w Dan i Betel (1 Krl 12,26-33; Am 7,13), to „odkrycie” sanktuarium w Betel (Rdz 28,10.22; 31,13!) w swej pierwotnej (niejahwistycznej) wersji może wiązać się z polityką tego władcy, który przeniósł nań królewskim dekretem, dotychczasowy lokalny splendor sanktuarium z Sychem (Rdz 33,18). W przypadku Rdz 28,10-22 chodziłoby więc

również były okazją do inauguracji kultu (por. Rdz 16,14; 22,13-14). W gruncie rzeczy może zatem chodzić o typowy dla Kanaanu (i nie tylko) kult świętych kamieni wiązanych z obecnością jakiegoś lokalnego bóstwa. Pozostałością tych wierzeń mogły być różne późniejsze religijne odniesienia nawiązujące do tej praktyki (por. Wj 20,12; Wj 20,24-26; 1 Sm 6,14; 14,33)⁷⁷.

Kolejnym działaniem Jakuba jest nadanie nazwy miejscu, w którym „odkrył” on obecność Boga (w. 19a): „Bet-El”. Jak uważa dziś większość egzegetów chodzi tu o recepcję wcześniejszej, przedizraelskiej tradycji tego sanktuarium, która zawierała nie tylko etiologię miejsca, ale i jego nazwy. W Starym Testamencie zachowało się wiele podobnych określeń związanych z kananejskimi sanktuariami (Bet-Dagon w Joz 15,41 19,27; Bet-Anat w Joz 19,38; Bet-(Baal-) Peor w Pwt 3,29; 4,46; 34,6); Bet-Szemesz w Joz 15,10; 21,16; 1 Sm 6,9.13). Przywołanie wcześniejszej nazwy tego miejsca w w. 19b: Luz (dosłownie: migdałowiec; por. Sdz 1,23; Rdz 35,6; 48,3)⁷⁸ służy tu zapewne przeniesieniu uwagi z miasta (Betel) na samo tylko sanktuarium. Ponadto warto zauważyć, że w deklaracji Jakuba z w. 17bA wprowadzeniem do dwóch określeń Betel są słowa: *ʔên zeh kî ʔim* – „to jest nic innego jak (dom Boga)”. W pewnym więc sensie można uznać, że chodzi o „odkrycie”, które kładzie kres konkurencyjności tego sanktuarium wobec kultu Jahwe, a sama

o *hieros logos* tego sanktuarium z czasów rozpadu zjednoczonej monarchii mające swe źródło w polityce Jeroboama I, zaś opowiadanie z Rdz 35,1-15 byłoby próbą recepcji tej tradycji na grunt powstającego Pięcioksięgu z jego jahwistycznym akcentem i oczyszczenie jej z tradycji politeistycznej.

⁷⁷ Por. C. Westermann, *Genesis*, 557; M. Görg, *Stein*, w: NBL, t. III, 687-688.

⁷⁸ Symbolika łączona z migdałowcem w greckiej mitologii (owocność – płodność; por. Rdz 28,14) nie wydaje się tu jednak pewnym odniesieniem. Takie konotacje wskazuje C. Nauerth, *Es Stand ein Mendelbaum im Luz. Zur bedeutung der bezeichnung „Bethel, einst Luz”*, DBAT 21 (1985), 28-42 zwł. 34-35. Krytyczny stosunek do tej opinii por. L. Ruppert, *Genesis*, 195.

deklaracja stanowi uznanie go za „legalne” miejsce kultu Jahwe⁷⁹. Wraz ze zmianą nazwy Betel uznane zostaje po prostu za terytorium, w którym „jest Jahwe”. W ten sposób to, co nie miało dotąd nazwy, „miejsce po drodze” staje się miejscem, w którym Jakub nie tylko spotkał Jahwe, ale też jako uciekinier z daleka od swej rodzinnej ziemi doświadczył tego, że ten Bóg wziął jego losy w swoje ręce. Akceptuje więc miejsce i czas spotkania jako wyznacznik swoich przyszłych losów.

D. PRZYSIĘGA DOTYCZĄCA PRZYSZŁOŚCI (ww. 20-22)

Kolejnym elementem reakcji Jakuba jest, tradycyjna w formie, przysięga (por. Lb 21,2; Sdz 11,30-31; 1 Sm 1,11; 2 Sm 15,7-9). Wprowadza ją, poza informacją narratora, zdanie rozpoczynające się od partykuły warunkowej *ʾim* – „jeśli” (w. 20bA; por. w. 21aA)⁸⁰. W ten sposób wypowiedzi z w. 20b i 21aA mają status zdania podporządkowanego, zaś ww. 21b.22 są zdaniami nadrzędnymi. Jakub, nawiązując do wcześniejszej obietnicy (ww. 20b-21a; por. w. 15) przysięga (w. 20a: *nādar... neder*) Bogu, że będzie On jego Bogiem (w. 21b), kamień, który wzniosł jako stela, będzie „domem Boga” (w. 22a; por. w. 18) i że będzie mu składał dziesięcinę ze wszystkiego, co od Niego otrzyma (w. 22b). O wypełnieniu tej przysięgi narrator poinformuje w Rdz 35,1-4.7.14. Zauważane przez krytykę literacką napięcie pomiędzy informacją z w. 17: „(miejsce) jest to dom Boga i brama niebios”, a w. 22a: „ten ka-

⁷⁹ Por. R. Coote, *Betel, Shrine*, w: NIDB, t. I, 438-442 zvl. 439.

⁸⁰ Warunkowe „jeśli” w połączeniu z faktem, że droga, którą aktualnie podąża Jakub jest dokładnym odwróceniem drogi przebytej przez Abrahama, pozwala sądzić, że chodzi tu o wpisanie tradycji o Jakubie (plemiona z północy) w kontekst tradycji łączonych z Abrahamem (plemiona z południa). „Jeśli” więc Jahwe rozszerzy swe obietnice złożone Abrahamowi na potomstwo Jakuba, ono (Jakub) uzna Go za swego Boga i będzie Mu służyć.

mień, który wzniosłem jako stelę będzie domem Boga⁸¹ jest, jak zauważa L. Ruppert⁸², do wyjaśnienia za pomocą krytyki redakcji.

Przysięga ma wyraźne odniesienia do wcześniejszych obietnic: Jahwe „będzie z” Jakubem; będzie go strzegł; zatroszczy się, aby miał co jeść i w co się ubrać; sprawi, że patriarcha powróci do domu (por. Ps 23,2-6). Jedyne trzecia z tych kwestii nie ma swej bezpośredniej paraleli w obietnicach. Mieści się jednak ona w szeroko rozumianym błogosławieństwie, które w Starym Testamencie obejmowało sobą także brak troski o pokarm i dobra materialne niezbędne w codziennym życiu. Nie ma wątpliwości, że obietnice i warunki wyrażone w tej części opowiadania podporządkowane są opisanej wcześniej sytuacji Jakuba. Jest on uciekinierem niepewnym jutra, któremu Bóg obiecuje pomoc i opiekę, a w końcu szczęśliwy powrót do ziemi rodzinnej. W ten kontekst wpisują się jednak przede wszystkim trzy pierwsze obietnice Boga. Ostatnia z nich nawiązuje zaś do sytuacji opisanej w Rdz 27,44-45 (powrót z Charanu), która swe zwieńczenie znajdzie w Rdz 31 (ucieczka Jakuba z domu Labana). L. Ruppert⁸³ przypisuje ten fragment Elohiście współczesnemu prorokowi Ozeaszowi i odnosi go do sytuacji deportowanych mieszkańców Izraela, którym przysięga Jakuba i obietnice złożone przez Boga mają dodać otuchy i przywrócić nadzieję na powrót do ojczyzny. Taka wizja przyszłości, jego zdaniem, stanowiła potem fundament teologii deuteronomistycznej (L. Ruppert łączy tę recepcję ze swoim Jehowistą) i jej nadziei na analogiczny przebieg wydarzeń po deportacji babilońskiej wygnańców z Judei. Tej transformacji służy przysięga z w. 22a: rozbudowanie pamiątkowego kamienia w sanktuarium służące za otwarte miejsce kultu (por. w. 18 oraz

⁸¹ Por. C. Westermann, *Genesis*, 558.

⁸² *Genesis*, 198. Także C. Westermann (*Genesis*, 559) uważa, że deklaracja z w. 22a wynika nie tyle z korekty w. 17, ile z redakcyjnego uzupełnienia w w. 21b.

⁸³ *Genesis*, 198.

Rdz 35,7)⁸⁴. Stanowi ono raczej nawiązanie do w. 17 (por. ww. 13.16.21b i imię Jahwe zamiast Elohim/El). Także formuła użyta przez patriarchę przypomina późniejsze, deuteronomistyczne deklaracje wzajemnej przynależności (por. Pwt 26,17-18; 29,12-13). Język ten jest jednak typowy również dla wypowiedzi prorockich (Jr 7,23; 11,4) oraz późniejszych tekstów kapłańskich (Rdz 17,7; Wj 6,7; Kpl 26,12), co pozwala sądzić, że chodzi o standardową formułę. Praktyka dziesięciny, o której mowa w w. 22b może być odzwierciedleniem aktualnej praktyki kultowej (por. Am 4,4)⁸⁵, jednak kolejny redaktor (Deuteronomista? Jehowista?) ma tu na myśli nie tyle Betel, co świątynię w Jerozolimie, w której składano dziesięciny właśnie z tego, co uzyskano jako plon ziemi (por. Pwt 12,17; 14,22-29; 26,12-15)⁸⁶.

Rekonstrukcja historii redakcji zaproponowana przez L. Rupperta jest bardzo hipotetyczna. Przysięga Jakuba niewątpliwie stanowi próbę recepcji starszej tradycji etiologicznej związanej z Betel jako miejscem kultu, ale sama przysięga wydaje się raczej w całości powygnaniową (język deuteronomistyczny jest charakterystyczny dla tej redakcji, którą E. Blum nazywa *D-Kompozition* – „Kompozycją Deuteronomistyczną”) próbą rekonyliacji pomiędzy zwaśnionymi na początku dominacji perskiej grupami wyznawców Jahwe z północy (Samaria) i południa (Judea)⁸⁷. Wciągnięcie tych pierwszych w koncepcję restauracji na-

⁸⁴ Tak już C. Westermann, *Genesis* 559.

⁸⁵ Na temat ewolucji systemu dziesięcin por. F. Crüsemann, *Zelnter*, w: NBL, t. III, 1188-1189. Stary Testament oprócz wcześniejszej formy składania dziesięciny z plonów ziemi, którą ofiarodawca spożywał sam w sanktuarium (Am 4,4; Pwt 14,22-29), zawiera także wskazania z późnego okresu powygnaniowego na temat dziesięcin przeznaczonych na utrzymanie personelu świątynnego (Lb 18,21-29; Ne 10,38-39; Kpl 27,30-32). Dziesięciny, o których mowa w analizowanym tekście bliższe są niewątpliwie pierwszej wersji.

⁸⁶ L. Ruppert, *Genesis*, 200.

⁸⁷ Na temat tej różnorodności w praktykowaniu jahwizmu w tym okresie por. J. Kessler, *Persia's Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud*, w: O. Lipschits, M. Oeming (red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 91-122.

rodu wybranego stanowi jeden z elementów kształtowania się wspólnej tożsamości narodowej i próbę połączenia w jedno różnych tradycji religijnych i etnicznych, które były dotąd często zarzewiem niezgody.

WNIOSKI

Przeanalizowana perykopa Rdz 28,10-22 stanowi ostateczny efekt długiego procesu redakcyjnego. Jej źródłem mogła być starożytna tradycja kultowa związana z kananejskim sanktuarium w Betel (Luz). W okresie przedwygnaniowym, jeszcze na etapie niezależnego wzrostu tradycji o Jakubie jako antenacie Izraela (por. Oz 12), tradycja ta była wykorzystana w celu uzasadnienia znaczenia tego sanktuarium w Królestwie Izraela. Wtedy do klasycznej etiologii świętego miejsca dołączony został najprawdopodobniej wątek wizji Jakuba i opis jego działań zmierzających do inauguracji sanktuarium. Okres powygnaniowy to czas kształtowania się Pięcioksięgu, w tym, niezależnych początkowo od tradycji *Exodusu*, tradycji patriarchalnych⁸⁸. Po początkowych sporach i ani-

⁸⁸ Th. Römer, *Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomischen Tradition* (OBO 99), Fribourg 1990. W formie syntezy por. tenże, *Le Deutéronome à la quête des origins*, w: P. Haudebert (red.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LeDiv 151), Paris 1992, 65-98. Autor ten dowodzi przekonująco, że „ojcowie”, o których mowa w Historii Deuteronomistycznej, oryginalnie nie są rozumiani jako patriarchowie, ale pokolenie *Exodusu*. Z tego wniossek, że na etapie redakcji deuteronomistycznej nie istniało jeszcze połączenie pomiędzy Księgą Rodzaju i resztą *Tetra-teuchu*. Pierwszym, który tego dokonał mógł więc być autor kapłański K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999; por. też innych badaczy niemieckich w: J.C. Gertz, K. Schmid, M. Witte (red.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 3125), Berlin-New York 2002.

mozjach pomiędzy różnymi środowiskami związanymi z kultem Jahwe, ostateczna wersja tego dzieła objęła także alternatywne dotąd tradycje religijne, łącząc przy okazji w jeden „cykl patriarchalny” poszczególne komponenty etniczne. U podstaw tego procesu rekonyliacji leżała nie tylko wizja wspólnych doświadczeń religijnych, poczucie szeroko rozumianej jedności etnicznej, ale także i odległa, choć nadal żywa w pamięci potomnych, tęsknota za wspólnotą polityczno-terytorialną z czasów początków zjednoczonej monarchii. Sanktuarium w Betel, ważny ośrodek kultowy Izraela z okresu podzielonej monarchii, postrzegane od czasów szkoły deuteronomistycznej jako konkurencyjne wobec Jerozolimy, na nowo stało się nie tylko uznanym ośrodkiem kultu Jahwe (por. Am 7,10-15), ale i miejscem, w którym Jakub i jego potomni otrzymali obietnicę współdziałania w błogosławieństwie udzielonym Abrahamowi, „wspólnemu” protoplaście narodu wybranego.

Riassunto

La pericope di Gen 28,10-22 viene considerata qui come l'effetto di un processo redazionale cominciato da una tradizione culturale (*hieros logos*) kanaanea. Durante una redazione delle tradizioni meridionali collegate con Jacobe, questa etiologia di un luogo santo è stata inserita nell'insieme di tradizione jahvista. Il secondo importante sviluppo aveva luogo nel periodo postesilico, quando, dopo anni di concorrenza tra Betel e Gerusalemme, questo posto e tradizioni etnico-religiose con esso collegate hanno cominciato a far parte di una storia patriarcale precedente riguardo alla tradizione di Esodo. Ancora nel Os 12 si può vedere una breccia tra entrambe le tradizioni riguardanti gli albori di una nazione. Nel processo di redazione del Pentateuco queste divergenze sono state cancellate creando di Betel un posto di riconciliazione religiosa tra le due visioni concorrenti. Betel in questo cambiamento è diventato un

punto di svolta, dove Jacobe entra nella linea dei patriarchi i aquista le promesse di partecipare nelle promesse di Abramo.

Ks. Janusz Lemański
ul. Ks. Kard. Wyszyńskiego 27
75-950 Koszalin

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI, ur. 1966, prof. nadzw. Uniwersytetu Szczecińskiego, absolwent Biblicum i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Najważniejsze publikacje: „*Sprawisz, abym ożył*” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004; *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiedzy historià a teologià*, Szczecin 2006; *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój biblijnej tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie*, Szczecin 2006.