

Janusz Lemański

Posłańcy Boga oraz niebiańskie istoty w Księdze Rodzaju

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 21, 29-52

2014

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.

POŚLAŃCY BOGA ORAZ NIEBIAŃSKIE ISTOTY W KSIĘDZE RODZAJU

Wstęp

W Księdze Rodzaju spotykamy się z różnymi formami komunikacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Szczególną rolę ogrywają w tej komunikacji również tzw. „pośłańcy Boga/JHWH”. Mowa jest o nich w tradycjach patriarchalnych, gdzie są jedy-nymi wspominanymi przez autorów biblijnych istotami z nieba. W tzw. prehistorii biblijnej znajdujemy natomiast wspomnienie o dwóch innych rodzajach niebiańskich istot z otoczenia Boga. Określa się je mianem „synowie Boga” oraz „cheruby”.

W tradycjach patriarchalnych Bóg często przemawia jednak do człowieka także w sposób bezpośredni (Rdz 12,1-3; 13,14-17; 22,1-2; 32,3; 35,1). Czasem temu sposobowi komunikacji towarzyszy oprawa wizualna akcentowana raz poprzez proste użycie czasownika *r'h* – „widzieć/ukazać się” (Rdz 12,7; 17,1-22; 18,1a; 26,2-5.24; 35,9-13), innym razem poprzez wskazanie, że dokonało się to w formie wizji (Rdz 15,1.3; 46,2), snu (Rdz 20,2: Abimelek; Rdz 28,13-15: Jakub; Rdz 31,24: Laban) lub wyroczeni (Rdz 25,23). Żadna z tych powyższych form komunikacji nie należy do starszych tradycji. Również przemówienia Boga, pozbawione jakiegóż szczególnej oprawy wizualnej, od dawna łączono ze stylem typowym dla wypowiedzi autorów kapłańskich (Rdz 17; 35,9-13). Współcześnie wszystkie opisy pomijające pośredników w komunikacji między niebem i ziemią przypisuje się zasadniczo młodszym tradycjom, czego przykładem jest nowe spojrzenie na Rdz 15² czy rozpoznanie programowego i – co za tym idzie – redakcyjnego charakteru Rdz 12,1-3 oraz wpływu, jaki tekst ten miał na sceny z Rdz 22,1-2; 18,22b-33a; 13,14-17³. Fragmenty te przynależą do tzw. cyklu o Abrahamie i razem ze scenami z tradycji o Izaaku i Jakubie (Rdz

¹ Ks. dr hab. Janusz Lemański prof. US – wykładowca Starego Testamentu na WT Uniwersytetu Szczecińskiego; adres do korespondencji: ul. Bolesława Chrobrego 7, 75-063 Koszalin, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

Referat wygłoszony podczas sesji popularnonaukowej na temat *Aniołowie i demony*, która odbyła się 10 maja 2014 roku w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie, na zakończenie VI Ogólnopolskiego Tygodnia Biblijnego. Organizatorami byli: Dzieło Biblijne im. św. Jana Pawła II, Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej oraz Katedra Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego.

² Motyw z Rdz 13,18 podjęty zostaje w Rdz 18,1, co wskazuje, że Rdz 15-17 stanowi późniejsze wtrącenie. M. Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seine Erben*, Göttingen 1988, s. 204-247; B. Ziemer, *Abram-Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14,15,17*, Berlin-New York 2005.

³ M. Köckert, *Divine Messengers and Mysterious Men in the Patriarchal Narratives of the Book of Genesis*, w: *The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, red. F.V. Reiterer

26,2-5.24; 28,13-14; 46,2-4) pozwalają połączyć od strony literackiej i teologicznej postaci trzech patriarchów Izraela (Abrahama, Izaaka, Jakuba)⁴ w jedną sekwencję narracyjną. Na tle tych redakcyjnych dopowiedzeń wyraźnie wyróżniają się jednak starsze i korespondujące ze sobą elementy z tradycji o Jakubie i Abrahamie, w których spotykamy się z istotami określanymi jako „posłańcy”. Należą do nich przede wszystkim sceny z „posłańcem JHWH”. Hagar spotyka go na pustyni (Rdz 16,7-11), a Abraham w kraju Moria (Rdz 22,11-12). W identyczny sposób „posłaniec JHWH” spotka potem Hagar raz jeszcze w Rdz 21,17 i przemawia do Jakuba we śnie w Rdz 31,11. Sługa Abrahama doświadcza opieki ze strony takiego posłańca w swej podróży po Rebekeę (Rdz 24). Również w Rdz 48,16 Jakub – błogosławiąc Józefa – powołuje się na opiekuńczą rolę „posłańca” w swoim życiu. Osobną grupę starszych scen stanowi wizja wielu „posłańców”, których Jakub widzi raz we śnie na początku swej drogi z Kanaanu (Rdz 28,12), a potem już bardziej realnie, gdy doń wraca (Rdz 32,23), oraz tajemniczy „ludzie” odwiedzający Abrahama w tradycji Abraham – Lot (Rdz 18-19) i niemniej tajemniczy „człowiek” walczący z Jakubem nad brzegiem rzeki Jabbok (Rdz 32,23-33; por. Oz 12,4-5).

1. Koncepcja „posłańca” Boga

Idea „posłańca” Bożego nie jest motywem specyficznym wyłącznie dla tradycji religijnej starożytnego Izraela. Dlatego też kwestia tego, czy motyw ten został zapożyczony i wkomponowany w teksty biblijne, czy też stanowi raczej jedynie wspólne dziedzictwo kulturowo-środowiskowe, dyskutowana jest od dawna. Zanim przyjrzymy się tekstom biblijnym, warto więc spojrzeć pobieżnie na propozycje dotyczące tego problemu⁵.

1.1. Paralele pozabiblijne

Źródła starotestamentalnej „angelologii” nie zostały jak dotąd dostatecznie wyjaśnione⁶, ale jej najbardziej dynamiczny rozwój przypada na okres perski i epokę hellenizmu⁷. Jedną z najstarszych propozycji dotyczących początków „angelologii biblijnej” jest model rozwoju religijno-historycznego. Według tego modelu w procesie przechodzenia Izraelitów z politeizmu na monoteizm część bóstw z dawnego panteonu

i in., Berlin-New York 2007, s. 55-56; J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27-36,43*, Częstochowa 2014, s. 102-104.

⁴ M. Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen...*, s. 320-321.

⁵ Korzystam tu głównie z prezentacji znajdującej się w: M. Köckert, *Divine Messengers...*, s. 73-75 oraz S.A. Meier, *Angel I*, w: *Dictionary of Deities and Demons (DDD)*, red. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, Leiden-Grand Rapids-Cambridge 1999, s. 45-50.

⁶ H. Röttger, *Engel*, w: *Neues Bibel-Lexikon (NBL)*, t. 1, wyd. M. Görg, B. Lang, Zürich 1991, kol. 537.

⁷ C.A. Newson, *Angels*, w: *The Anchor Bible Dictionary (ABD)*, t. 1, red. D.N. Freedman i in., New York 1992, s. 248-253; J.W. van Henten, *Angel II*, w: *DDD*, s. 50-53; A.T. Wright, *Angels*, w: *The Eerdmans Dictionary of the Early Judaism (EDEJ)*, red. J.J. Collins, D.C. Harlow, Grand Rapids, Cambridge 2010, s. 328-331.

została zredukowana do roli „aniołów” lub „posłańców”⁸. Propozycja ta i podobne do niej teorie o jahwizacji i depotencjalizacji lokalnych *numina*, jak pisze H. Röttger⁹, od początku były oceniane krytycznie, ale też trudno je było zastąpić jakąś bardziej przekonującą, alternatywną hipotezą. Zasadniczym założeniem takiego ewolucyjnego modelu jest to, że postaci „posłańców” pierwotnie, w lokalnych tradycjach pozabiblijnych, były bóstwami. Takie założenia z trudem jednak można zastosować do analizy większości wypowiedzi biblijnych z Księgi Rodzaju. Wyjątek stanowić może jedynie Rdz 18-19, o ile przyjmiemy hipotezę o istnieniu jakiegoś pierwotnego rdzenia pochodzącego z tradycji pozabiblijnej, który znalazł się i został wykorzystany podczas redagowania tych rozdziałów.

Słabe strony ma też inna proponowana hipoteza, znana jako „teoria interpolacji”¹⁰. Wspomnienia niebiańskich postaci w tekstach biblijnych tłumaczy się w niej tym, że zastąpiły one działanie JHWH tam, gdzie Jego bezpośrednia obecność była trudna do przyjęcia dla późniejszych autorów i redaktorów biblijnych. Jednak w tekstach biblijnych JHWH nie zawsze traktowany jest jako Ten, który przebywa wyłącznie w niebie (por. Rdz 18-19; 21). Jak już zauważyliśmy, większość młodszych tekstów w Księdze Rodzaju zakłada ponadto dokładnie odwrotną sytuację i JHWH nie tylko często rozmawia z głównymi bohaterami bezpośrednio, ale też pojawia się na ziemi *in persona*, wręcz ukazując się swoim wybranym.

Mimo to badacze nadal preferują poszukiwanie źródeł biblijnej idei „posłańca” w dziedzictwie religijnym starożytnej Syro-Palestyny¹¹. Wgląd w to dziedzictwo mamy najpierw poprzez teksty fenickie z Ugarit. Ugarycki panteon zorganizowany był hierarchicznie. Decyzje podejmowane w gronie wyższych bogów wykonywali potem bogowie niższej rangi. Komunikację zaś pomiędzy nimi umożliwiali specjaliści boscy posłańcy¹². Zawsze działają oni w parach i mają nawet swoje własne imiona¹³. Ich aktywność ogranicza się jednak wyłącznie do sfery nieba, gdyż w rozmowach z ziemskimi władcami (Danil i Keret) El i Baal zawsze przemawiają do nich bezpośrednio. Podobne koncepcje znaleźć można jednak również w religii egipskiej¹⁴ i mezopotamskiej, choć w tym ostatnim przypadku para boskich posłańców (Nusku i Kakka) służy

⁸ Tak np. L. Stachowiak, *Anioł*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 1, Lublin 1973, kol. 605. D. Irvin, *Mytharion. The Comparison of Tales from the Old Testament and the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1978, s. 101-102.

⁹ Engel, w: NBL, t. 1, kol. 537.

¹⁰ M.J. Lagrange, *L'ange de Iahvé*, „Revue Biblique” 12(1903), s. 212-225.

¹¹ S.A. Meier, *Angel I...*, s. 46-47. Bardziej szczegółowo omawia to L.K. Handy, *Among the Host of Heaven. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Winona Lake 1994, s. 149-168.

¹² Jammu posyła ich do całego zgromadzenia bogów i do „ojca bogów” El; KTU 1.2 I 11; COS, t. I, 245; TUAT, t. 3, 1119. Swoich posłańców ma również Baal; KTU 1.3 III 8,13.32.36; IV 5,32 (por. Ł. Tobiła, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków Mogilany 2008, s. 133-145).

¹³ Znamy np. imiona posłańców Baala: *gpn* i *ugr* (KTU 1.2 III 36) i Aszery: *qdš* i *amrr* (KTU 1.3 VI 10-11).

¹⁴ B. Schipper, *Angels or Demons? Divine Messengers in Ancient Egypt*, w: *The Concept of Celestial...*, s. 1-19.

nie jednemu, ale wielu bogom¹⁵. Jednak i w tym wypadku Matthias Köckert¹⁶ konkluduje, że przegląd tekstów z Księgi Rodzaju nie wskazuje, aby do wyjaśnienia zawartych w niej koncepcji „posłańców” potrzebne było odwołanie się do wspomnianych tradycji religijnych Lewantu. Starożytni Izraelici byli niewątpliwie związani z kulturą tego regionu i idea boskich posłańców była im z pewnością dobrze znana. Nie była ona jednak niczym innym, jak tylko przeniesieniem ziemskiej hierarchii w sferę nieba – pisze ten autor.

1.2. „Posłańcy” Boga w Biblii

Hebrajskie słowo *mal'āk* – „posłaniec” – pojawia się w Starym Testamencie 213 razy. Zwykle też znajdujemy je w starszych tekstach¹⁷. W potocznym znaczeniu temu biblijnemu słowu „posłaniec” (Boga) nadaje się jednak często sens „anioł”. Tak też zwykle oddaje się słowo *mal'āk* we współczesnych tłumaczeniach Biblii. Pochodzi on od łacińskiego słowa *angelus*, którym oznaczano posłańców przybywających ze sfery nieba. W łacinie bowiem słowem tym odróżniano ich od zwykłych, ziemskich posłańców, określanych mianem *nuntius*. Język hebrajski (*mal'āk*) i grecki (*angelos*) nie znają jednak takiego rozróżnienia i używa się w nich jednego i tego samego określenia zarówno w odniesieniu do posłańców niebiańskich (Rdz 16,7; Wj 32,24; 1 Krl 13,18), jak i ziemskich (Rdz 32,3; Lb 20,14; Na 2,13). Przy czym w samej Biblii często nie zawsze łatwo jest jednoznacznie stwierdzić, o którego z posłańców chodzi (por. Rdz 19,1 i 1 Krl 19,5 z Rdz 32,4.7; 1 Krl 19,2). Niemniej psalmista, mówiąc o „jego posłańcach” (Ps 148,2), ma na myśli byty stworzone przez Boga (por. Ps 148,1-6).

Hebrajskie *mal'āk* pochodzi od czasownikowego rdzenia *l'k* – *posłać*. Tego ostatniego nie znajdujemy w Biblii, ale jest dość dobrze znany w tekstach z Ugarit¹⁸. Forma rzeczownikowa poza językiem hebrajskim poświadczona jest natomiast również w języku aramejskim (Dn 3,28; 6,23; KAI 224,8) i fenickim (KAI 19,2-3). Popularne wyobrażenia o wyglądzie niebiańskiego posłańca, jak chociażby posiadane przez niego skrzydła (por. Dn 9,21; Ap 14,6), są dość późne¹⁹. W starszych opisach o wiele częściej prezentuje się te postaci jako ludzi (por. Sdz 13,3.6; Joz 5,13; 1 Sm 19,9; 2 Sm 14,15; 19,28). W wielu tekstach posłaniec utożsamia się też z samych JHWH (Rdz 16,13;

¹⁵ S.A. Meier, *The Messenger in the Ancient Semitic World*, Atlanta 1988, s. 119-122. Instruktywny (zdaniem M. Köckerta), jest tu zwłaszcza mit o Nergalu Ereszkigal (por. TUAT III/4, 769-771; jego polskie tłumaczenie K. Gawlikowskiej w: *Mity Akadyjskie*, red. M. Kapelus, Warszawa 2000, s. 111-113. Pojawia się w nim rampa/schody łączące niebo z podziemiem (por. Rdz 28,12) używane wyłącznie przez boskich posłańców, ale nie przez samych bogów.

¹⁶ M. Köckert, *Divine Messengers...*, s. 75.

¹⁷ R. Ficker, *mal'āk Bote*, w: THAT, t. 1, kol. 901.

¹⁸ D.N. Freedman, B.E. Willoughby, H. Ringgren, H.J. Fabry, *mal'āk*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament* (TDOT), t. 8, Grand Rapids-Cambridge 1997, s. 308-325 (orgy. niem. *Theological Wörterbuch zum Alten Testament* (ThWAT)), t. 4, red. G.J. Botterweck i in., Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984, kol. 888-890); E.L. Greenstein, *Trans-Semitic Idiomatic Equivalency and the Derivation of Hebrew ml'kh*, „Ugarit-Forschungen” 11(1979), s. 329-336; J.L. Cunchillos, *Étude philologique de MAL/AK. Perspectives sur le MAL'AK de la divinité dans la bible hebraïque*, Leiden 1981, s. 30-52.

¹⁹ C. Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, München 1957.

22,14)²⁰. Jednak, jak słusznie zauważa C. Westermann²¹, w tego rodzaju sytuacjach „Bóg jest obecny w przesłaniu, a nie w posłańcu”.

Nie zawsze wreszcie „posłaniec” Boga określany jest wprost słowem *mal'āk*. W Rdz 18,2-9.16 gości Abrahama opisuje się jako trzech ludzi (*'nšjm*). Czytelnik poinformowany przez narratora wie od samego początku, że został on nawiedzony przez Boga (Rdz 18,1), ale sam Abraham odkrywa to dopiero stopniowo. Ostatecznie patriarcha rozmawiał będzie bezpośrednio z samym Bogiem (Rdz 18,17-33), a Jego dwóch towarzyszy, którzy wyruszą na inspekcję do Sodomy, mimo że zachowują oni ludzki wygląd (Rdz 19,2.5.10.12.16), określać się będzie od tego momentu mianem „posłańców” (Rdz 19,1; por. w. 13; podobny motyw por. też w Ez 9,2; 10,2; 40,3-4). Pojawienie się „posłańca” w ludzkiej postaci i utożsamienie go z Bogiem ma miejsce również w scenie nocnej walki Jakuba nad rzeką Jabbok. Tam również przeciwnik patriarchy określany jest najpierw jako „jakiś człowiek” (Rdz 32,25: *ʾjš*) i dopiero na końcu postać ta będzie utożsamiona z samym JHWH (Rdz 32,29).

Zwykle mówiąc o „posłańcu”, autorzy biblijni mają na uwadze pojedynczego „człowieka”. Liczba mnoga w odniesieniu do tego rodzaju istot nie jest jednak ewenementem (por. Ps 91,11-13; 103,20; 148,2; Hi 4,18). W Księdze Rodzaju poza wspomniana już sceną gościny u Abrahama (Rdz 18,1-15) i sceną inspekcji oraz zniszczenia Sodomy (Rdz 19), w liczbie mnogiej o „posłańcach” mowa jest także podczas snu Jakuba w Betel (Rdz 28,12) oraz podczas jego powrotu do Kanaanu (Rdz 32,3). W obu wypadkach, mimo zastosowania określenia „posłaniec”, istoty te nie mają patriarsze jednak nic do przekazania. W przypadku sekcji Abraham – Lot „posłańcy” spełniają rolę inspektorów sprawdzających zasadność zarzutów wobec Sodomy (por. Hi 1,6-12; 2,1-6). Natomiast w scenach związanych z Jakubem, w pierwszym przypadku chodzi prawdopodobnie o symboliczną protekcję z ich strony nad patriarchą opuszczającym Kanaan, a w drugim o potwierdzenie, że Bóg nadal czuwa nad nim, kiedy tam powraca i obawia się swego brata Ezawa. W tym ostatnim przypadku patriarcha identyfikuje zresztą owych „posłańców” jako „obóz armii Boga” (Rdz 32,3: *mʾnh ʾlhjm*). Militarne konotacje tego rodzaju stworzeń znane są także z tekstów spoza Księgi Rodzaju (por. Joz 5,14; Ps 148,2). Nie ma natomiast pewności, czy w obecnym miejscu należy rozpatrywać całą scenę z Rdz 32,2-3 jako reminiscencje wyobrażeń o dworze niebiańskim otaczającym JHWH (por. 1 Krl 22,19). Badacze w związku z tym rozróżniają dwa zasadnicze rodzaje takich posłańców, łącząc ich zarazem z dwiema odmiennymi funkcjami²²: komunikacji i opieki. Niektórzy wskazują też, że oba sposoby postrzegania owych posłańców mają w tle odmienne wyobrażenia o świecie nadprzyrodzonym związane z chronologicznym rozwojem wyobrażeń o tej rzeczywistości²³.

Z faktu, że „posłańcy” w dosłownym rozumieniu wypełniają swoje funkcje wyłącznie na ziemi i często przyjmują ludzką postać, wynika, że w tle pierwszego sposobu

²⁰ H. Röttger, *Engel Jahwes*, w: NBL, t. 1, kol. 539-541; S.A. Meier, *Angel of Yahweh*, w: DDD, s. 53-59.

²¹ *Genesis. Kapitel 12-36*, Neukirchen-Vluyn 1989², s. 291.

²² H. Röttger, *Mal'ak Jahwe – Bote von God. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament*, Frankfurt am Main 1978, s. 12-32.

²³ M.Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabinischer Zeit*, Tübingen 1992.

postrzegania ich roli stoją wyobrażenia zaczerpnięte z relacji międzyludzkich. Jak wspominaliśmy, już samo słowo *mal'āk* może oznaczać w Biblii zarówno niebiańskiego, jak i zwykłego posłańca. Określenie to opisuje bowiem spełnianą przez niego funkcję i jest niezależne od wyglądu samego posłanego. Aby być pewnym, w czym imieniu występuje, należy wyraźnie przypisać mu niebiańskie konotacje i wskazać, że przekazują konkretne przesłanie w imieniu Boga. Zwykle więc dookreśla się go w Biblii mianem „posłaniec Boga” (Rdz 21,17; 2 Sm 14,17) lub „posłaniec JHWH” (Rdz 16,11; Sdz 6,11)²⁴. W takich sytuacjach posłańcy wypowiadają się też na ogół w pierwszej osobie, a ich własne „ja” utożsamia się wówczas z Bożym „Ja”. W takich przypadkach brak też niejednokrotnie klasycznej formuły posłania. Podobna sytuacja ma jednak miejsce także w wielu scenach z udziałem zwykłych, ludzkich posłańców (por. Lb 22,5; Pwt 2,26; 1 Sm 6,21; 1 Krl 20,9.10; obecność tej formuły por. Rdz 32,5; Lb 20,14; Sdz 11,15; 1 Krl 20,3.5). We wszystkich tych scenach może chodzić zatem wyłącznie o skróconą formę przekazu.

2. Niebiańscy wysłannicy w tradycji o Abrahamie i Jakubie

Tradycja o Jakubie swoją „pierwotną” formę literacką mogła uzyskać jeszcze przed wygnaniem babilońskim, a być może nawet jeszcze przed upadkiem Samarii (722 przed Chr.)²⁵. Przywoływany w dyskusji nad tą kwestią tekst z Oz 12(-14) bywa jednak uważany dziś również za późniejszą kompozycję²⁶. Nie ulega natomiast wątpliwości, że cykl poświęcony Abrahamowi swój obecny profil literacki uzyskał dopiero po wygnaniu²⁷. Za starszą (przedwyganiową) jego część uważa się jedynie niektóre fragmenty opowiadania Abraham – Lot (Rdz 13*; 18-19*) oraz tradycję związaną z Hagar (Rdz 16*). Na ustalenia chronologiczne nakłada się również świadomość odmiennego geograficznie pochodzenia tradycji o Jakubie (Izrael) i Abrahamie (Juda). Dlatego też wskazane jest, aby w poszukiwaniu pierwotnej wersji motywu „posłańca” oba cykle i zawarte w nich wzmianki o nadnaturalnych istotach potraktować oddzielnie.

2.1. „Posłańcy” z nieba w tradycji o Abrahamie

Motyw Boga w ludzkiej postaci oraz towarzyszących mu „posłańców”, również przybierających wygląd ludzi, szczególną formę przybiera w Rdz 18-19. Kompozycja

²⁴ M. Köckert, *Divine Messengers...*, s. 53; M.J. Davidson, *Angel*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, t. 1, Nashville 2006, s. 149.

²⁵ E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984, 201-270; A. de Pury, *La tradition patriarcale en Gen 12-35*, w: *Le Pentateuque en question*, red. A. de Pury, Th. Römer, Genève 1989, s. 259-270; D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996, s. 248-271.

²⁶ J. Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego, t. 2, Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*, Szczecin 2012, s. 26-31.

²⁷ M. Köckert, *Die Geschichte der Abrahamüberlieferung*, w: *Congress Volume: Leiden 2004*, red. A. Lemeire, Leiden 2006, s. 103-128; J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27-36,43...*, s. 315-319.322-325.343-346.367-370.

ta była niewątpliwie ubogacana redakcyjnie przez kolejnych autorów (zwl. Rdz 18,17-19.22b-33a; 19,27b.29), ale w jego podstawowej formie (tradycja Abraham – Lot w Rdz 18,1-16; 19*) może chodzić o tekst powstały jeszcze przed wygnaniem babilońskim, który oryginalnie łączył się z Rdz 13,1-18*; por. 13,18 i 18,1a)²⁸. Przemawia za tym paralelny charakter scen gościnności (Rdz 18,1-8; 19,1-3) oraz sekwencja: dzień (18,1n), wieczór (Rdz 19,1a), noc (Rdz 19,5), świt (Rdz 19,15), poranek (Rdz 19,27), następny dzień (Rdz 19,34) i noc (Rdz 19,35). W Mamre wszystko zachodzi w dzień, zaś w Sodomie w nocy. Scena zapowiedzi narodzin Izaaka (Rdz 18,9-15) swoje wypełnienie znajduje w relacji o jego narodzinach (Rdz 21,1-6). Scena związana z zapowiedzią i zniszczeniem Sodomy (Rdz 19,1-27a.28) swoje zwieńczenie znajduje w fakcie, że Lot – posiadacz domu w tym mieście – ostatecznie zamieszkuje w jaskini, a zrodzone z niego potomstwo (Ammonici i Moabici) pochodzi z kazirodczej relacji z córkami (Rdz 19,30-38). W szerszym kontekście podstawowy cel obecnej wersji ma więc na celu potwierdzenie prawowitego pochodzenia Izaaka w roli potomka zapowiedzianego przez Boga. Nieprawe pochodzenie potomków Lota stanowi tu zaś wyraźny kontrast. Rdz 18,16b.20-22a.33b to teksty stanowiące łącznik pomiędzy obiema częściami tego bloku narracyjnego²⁹.

Patriarcha najpierw jest przekonany, iż ma do czynienia z trzema ludźmi (Rdz 18,2) i dopiero w trakcie opowiadania staje się dla niego jasne, że w postać jednego z nich wcielił się sam JHWH – o czym jednak autor biblijny informuje czytelnika już na samym początku (Rdz 18,1). Dwaj towarzysze Boga, począwszy od Rdz 19, określani będą jako posłańcy (Rdz 19,1) JHWH (Rdz 19,13b). W części poświęconej Lotowi i Sodomie okazjonalnie JHWH jednak nadal wspominany jest również jako jeden z trzech mężów (Rdz 19,3bA.14.16; por. też Rdz 19,17 [TM], gdzie mówca przemawia jako jednostka, co LXX i Peszitta poprawiają na l.mn.). Problem stanowi jednak zachodząca w dialogach i wprowadzeniach do nich zmiana czasowników liczby mnogiej na pojedynczą. Rozwiązania tej dychotomii szuka się w próbach wydzielenia tzw. podstawowej warstwy tekstu (niem. *Grundschicht*)³⁰ lub w przyjęciu założenia, że w istocie chodzi jednak o dobrze przemyślaną strategię narratywną³¹. Drugie z tych rozwiązań wydaje się dziś bardziej przekonujące. Analiza egzegetyczna Rdz 18,1-15 pozwala bowiem odkryć, że Abraham stopniowo przekonuje się, z kim ma do czynienia³². Tworzeniu napięcia narracyjnego służy – wspomniana już – informacja wstępna podana czytelnikom tekstu przez narratora (Rdz 18,1). Od samego początku wie on dzięki niej, że z wizytą u patriarchy przebywa Bóg. Patriarcha widzi początkowo jedynie trzech mężów (Rdz 18,2.9). Dopiero wraz z upływem czasu jednego z nich zacznie identyfikować stopniowo jako Boga (por. Rdz 18,3.10). W scenie zapowiedzi narodzin Izaaka przemawia już tylko Bóg (Rdz 18,10-15). Sama prezentacja JHWH

²⁸ Bardziej szczegółowo omawia te kwestie M. Köckert, *Divine Messengers...*, s. 63-64 + przypisy.

²⁹ Tamże, s. 64.

³⁰ Na ten temat H.J. Fabry, *Warum zu dritt? Gott zu Gast bei Abraham. Ein Werkstattbericht*, w: *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption auf dem Alten Testament und der Umwelt Israels*, red. K. Kiesow, Th. Meurer, Münster 2003, s. 171-190.

³¹ Na ten temat E. Blum, *Die Komposition der...*, s. 277-282.

³² J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27-36,43...*, s. 326-338.

pod postacią człowieka również nie musi być zaskakująca. Taki sposób „odwiedzin” znany jest z wielu tradycji pozabiblijnych (por. też Rdz 32,25)³³. Jak wspominaliśmy już wcześniej – w przypadku bloku narracyjnego z Rdz 18-19 w grę może wchodzić ponadto wcześniejsze, przedizraelskie *Vorlage* związane z jakąś lokalną tradycją o „trzech mężach” wywodząca się z okolic Hebronu (por. np. Rdz 14,13). Legenda tego rodzaju mogła zostać potem zinterpretowana w sposób, jaki mamy w obecnej wersji opowiadania (JHWH + jego dwaj „posłańcy”)³⁴. W grę może wchodzić jednak również pierwotna triada bóstw, tak typowa dla kultów sprawowanych zwłaszcza w miastach fenickich³⁵. Jeśli przyjąć tę hipotezę o jakiejś przedizraelskiej tradycji związanej z Hebronem lub Mamre, to obecna, rozszerzona biblijna wersja może oznaczać przepracowanie tej pierwotnej wersji tak, aby zidentyfikować trzy „ludzkie” lub „boskie” postaci jako Boga i Jego „posłańców”. Dla redaktora wywodzącego się z Judy pierwotna wersja pozwoliła znaleźć motyw, z pomocą którego mógł wyjaśnić, w jaki sposób Abraham doświadczył obecności JHWH na ziemi. Być może dopiero potem, w czasach perskich, dopowiedziano też, że kara, jaką Bóg zesłał na Sodomę, pochodziła ostatecznie z nieba (por. Rdz 19,24)³⁶.

Kolejny potencjalnie archaiczny tekst w tradycji o Abrahamie to Rdz 16. Główną bohaterką jest tu obca kobieta, egipska niewolnica Hagar (Rdz 16,1b), która ucieka z domu Abrahama przed prześladowaniem ze strony Sary i spotyka na pustyni kogoś określanego początkowo jako „posłaniec JHWH” (Rdz 16,7.9.10). Sama Hagar ostatecznie zidentyfikuje go jednak jako JHWH (Rdz 16,13). Z dialogu, jaki toczy się pomiędzy nią i napotkanym nieznanym (ww. 7-12), wynika, że do sytuacji kobiety opisanej we wcześniejszych wierszach odnosi się jedynie treść w. 11. Poprzedzające go wiersze 9-10 zawierają natomiast dezaprobatę wobec jej decyzji o ucieczce i przygotowują informację o jej powrocie do domu Abrahama oraz urodzeniu mu syna (w. 15). Nietrudno zauważyć jednak wyraźną sprzeczność. Już nie matka, jak było zapowiedziane (por. w. 11), lecz Abraham (por. w. 15) nada ostatecznie imię urodzonemu przez nią synowi. Można więc sądzić, że spora część tego dialogu pojawiła się w tekście ze względu na powiązania z paralelną sceną z Rdz 21,8-21³⁷. W oryginalnej wersji³⁸ w. 11 znajdował się prawdopodobnie bezpośrednio po ww. 7-8. Jej istnienie sugeruje już samo imię dziecka: „Izmael”. Zawiera ono w sobie element teoforyczny

³³ Poza klasycznymi przykładami, które przywołuje H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1977^o, s. 193-194; E.J. Hamori, „When Gods Were Men”. *The Embodies God in Biblical and Near Eastern Literature*, Berlin-New York 2008.

³⁴ M. Köckert (*Divine Messengers...*, s. 65 + przypis 61), który wysuwa tę hipotezę, przyznaje jednak, że danych na potwierdzenie jej istnienia jest relatywnie mało. Wskazuje na Lb 13,22; Joz 15,14; Sdz 1,10 (trzej synowie Anaka, postaci związanej z Hebronem i być może czczeni jako lokalni bohaterowie por. Lb 13,33: Anakici jako *Nefilim*; Pwt 2,10-11; 2,20-21: Anakici jako *Refaim*).

³⁵ A. Mrozek, *Religie Palestyny, Syrii i Arabii*, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków 2008, s. 291.

³⁶ Dyskusja w M. Köckert, *Divine Messengers...*, s. 66-67.

³⁷ M. Köckert, *Divine Messengers...*, s. 68. Autor ten podejrzewa nawet, że w. 10 jest jeszcze późniejszy, gdyż łączy ze sobą obietnice z Rdz 22,17 i 32,12 oraz stylizowany jest na mowę Boga, czego nie uzasadnia kontekst w Rdz 16.

³⁸ Na ten temat J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27-36,43...*, s. 259-261.

z formantem El, a nie JHWH. Sama przepowiednia dotycząca jego przyszłości (w. 11; por. Rdz 25,23) przypomina wyrocznie zapowiadającą narodziny dziecka lub formę przysłowia o charakterze plemiennym (w. 11a). W obecnej wersji wiąże się ono jednak z faktem, że to JHWH wejrzał na Hagar w jej trudnym położeniu (por. Wj 3,7). Kolejnym zaskoczeniem jest potem także końcowa reakcja kobiety. Z Rdz 16,7 dzięki narratorowi wiemy bowiem, że spotkała się ona z „posłańcem JHWH”. Tymczasem w Rdz 16,13-14³⁹ Hagar identyfikuje swojego rozmówcę jako JHWH. Nadaje Mu też specyficzne imię, tłumaczone często jako „Bóg, który mnie widzi” (tak LXX) lub „Bóg Widzialny” (tak BT). Zdaniem współczesnych egzegetów zwrot *l r'j* chyba jednak lepiej rozumieć w sensie „Bóg Widzenia”⁴⁰. Z końcowej sekwencji wynika, że JHWH jest świadomym sytuacji, w jakiej znalazła się Hagar i działa na jej rzecz za pośrednictwem swego „posłańca”. W ten sposób Bóg staje się obecny w ziemskiej rzeczywistości, a Hagar może tej obecności doświadczyć.

W kolejnej odsłonie wydarzeń związanych z Hagar (Rdz 21,8-21) zakłada już informacje z Rdz 16⁴¹ i w opinii większości egzegetów perykopa ta stanowi późniejsze rozwinięcie tradycji o Abrahamie⁴². W scenie tej pojawia się nowa jakość, gdyż jak zauważa M. Köcker⁴³, „relacja pomiędzy Bogiem i Jego posłańcem się nie zmieniła, ale dystans pomiędzy posłańcem Boga i ludźmi wzrósł znacząco”. Rozstrzyga się tu kwestię dziedzictwa w odniesieniu do Ziemi Obiecanej (Rdz 21,10.12). Izmael, syn niewolnicy Hagar, zostaje z tego dziedzictwa wykluczony. Mimo tego nie oznacza to opuszczenia go przez Boga (Rdz 21,20). W tle tej deklaracji stoi więc zapowiedź uczynienia Abrahama „wielkim narodem” (Rdz 12,2), co – jak wynika z obecnej sceny – nie odnosi się wyłącznie do Izaaka, ale i do syna niewolnicy Hagar (Rdz 21,13). W drugiej części tej perykopy powracają znane z Rdz 16 czasowniki „widzieć” i „słyszeć”, ale zmieniają się związane z nimi akcenty. Tym razem Bóg słyszy krzyk wygnanego i porzuconego przez bezradną matkę chłopca (Rdz 21,17) i w konsekwencji otwiera Hagar oczy, aby ta zobaczyła studnię z wodą i odzyskała nadzieję (Rdz 21,19). O ile jednak z Abrahamem Bóg rozmawia bezpośrednio (Rdz 21,12-13), o tyle z Hagar czyni to za pośrednictwem swego „posłańca” (Rdz 21,17). Akcent pada tu jednak teraz na fakt, że ów „posłaniec” woła do Hagar z nieba (Rdz 21,17b) i zapowiada jej to, co Bóg planuje wobec jej syna (Rdz 21,18). W porównaniu ze sceną z Rdz 16 „posłaniec” nie jest już teraz kimś, kogo spotkać można jako przygodnego wędrowca na ziemi, lecz prezentowany jest jako postać czysto niebiańska. W podobny sposób będzie on potem zaprezentowany raz jeszcze w Rdz 22,11, gdy przekaze słowa JHWH z nieba Abraha-

³⁹ Na temat licznych problemów w związku z tymi wierszami E.A. Knauf, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrhundert v. Chr.*, Wiesbaden 1989², s. 45-49; H. Ir-sigler, *Erhörungsmotiv und Ismaelname in Gen 16,11 und 21,17*, w: *Die Väter Israels*, red. M. Görg, Stuttgart 1989, s. 107-138 (zwł. s. 121-124).

⁴⁰ Tłumaczenie i dyskusja w: L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teilband: Gen 11,27-25,18*, Würzburg 2002, s. 296.320-321.

⁴¹ E. Blum, *Die Komposition der...*, s. 311-320.

⁴² E.A. Knauf, *Ismael...*, s. 17-19; Ch. Levin, *Der Jahwist*, Göttingen 1993, s. 177; J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27-36,43...*, s. 440-442.

⁴³ M. Köckert, *Divine Messengers...*, s. 69.

mowi w związku z ofiarą, jaką patriarcha – posłuszny woli Bożej – zamierzał złożyć ze swego syna Izaaka. Zarówno w Rdz 21,18, jak i Rdz 22,11b „posłaniec” przemawia w pierwszej osobie, a więc jest w istocie głosem samego Boga. Wydaje się zatem, że mamy tu kolejny etap w rozwoju tego motywu, który przybliży nas do późniejszych wyobrażeń o aniołach⁴⁴.

Tekst z Rdz 22 sprawia mimo to pewne kłopoty, ponieważ najpierw jest w nim mowa o Bogu (ww.1-3.8-9: *'lhjm*), potem o „posłańcu JHWH” (ww. 11-12.15-18)⁴⁵, a w końcu o JHWH (w. 14). Wielu egzegetów widzi jednak oryginalne, pierwotne powiązanie pomiędzy Rdz 21,8-20 i Rdz 22,1-14⁴⁶. W związku z tym problematyczny na pozór rodzajnik przy określeniu Elohim (w. 2; por. ww. 3.9) wydaje się nawiązywać do faktu, że teraz chodzi o tego samego Boga, który potwierdził Izaaka w roli dziedzica Ziemi Obiecanej (Rdz 21,21) i jednocześnie był też z wypędzonym Izmaelem (Rdz 21,20). Dla autora biblijnego „ten Bóg” to po prostu JHWH (Rdz 22,14), z którym utożsamia się też Jego posłańca (Rdz 22,11). Dopóki jednak nie ujawni On swojej rzeczywistej woli (por. ww. 2.12) co do losu Izaaka i w związku z tym także co do przyszłości Abrahama, ukrywa się On za bardziej ogólnym określeniem Elohim⁴⁷. Kiedy spełniają się ostatecznie nadzieje patriarchy, że Bóg zatroszczy się o właściwą ofiarę (Rdz 22,8)⁴⁸, patriarcha rozpoznaje w tym Bogu JHWH, czemu daje wyraz nazywając to miejsce „JHWH widzi” (Rdz 22,14a; por. BT) lub – patrząc z perspektywy ww. 8.13 – „JHWH (za)troszczy się o (ofiarę)”.

Ostatnim i najmłodszym tekstem w cyklu o Abrahamie, w którym pojawia się postać „posłańca”, jest Rdz 24⁴⁹. Abraham, wysyłając swego sługę na poszukiwanie żony dla Izaaka w swoim kraju rodzinnym, wyraża przekonanie, że „JHWH, Bóg niebios⁵⁰... pośle swego ‘posłańca’ przed tobą” (Rdz 24,7; por. Rdz 12,1-3; 15,18). Przybywając do Aram-Naharaim, sługa pamięta o tych słowach. Referuje je rodzinie Rebeki z akcentem położonym na sukces, jaki ta asystencja pozwoli mu odnieść w jego podróży (Rdz 24,40; por. Rdz 17,1). Motyw JHWH kroczącego przed kimś nie pojawił się dotąd w opowiadaniach patriarchalnych, ale jest dość dobrze znany w tekstach związanych z tradycją Exodusu. W Wj 32,24; 33,2 (por. Wj 33,14) „posłaniec” pełni rolę stróża strzegącego Izraela na pustyni przed gniewem ze strony JHWH⁵¹. Motyw

⁴⁴ C. Westermann, *Genesis. Kapitel 12-36...*, s. 442.

⁴⁵ Druga mowa „posłańca” (ww. 15-18) raczej zgodnie uważana jest przez egzegetów za późniejsze uzupełnienie w tekście. Nawet bez niej jednak „posłaniec” stanowi integralną część wcześniejszej wersji perykopy, co słusznie zauważa M. Köckert, *Divine Messenger...*, s. 70.

⁴⁶ E. Blum, *Die Komposition der...*, s. 314.

⁴⁷ Tamże, s. 314.

⁴⁸ Brak tym razem rodzajnika przy słowie *'lhjm*, co M. Köckert (*Divine Messenger...*, s. 71 przypis 80) tłumaczy w następujący sposób: „maybe an indication that Abraham as the protagonist of the narrative had hoped to the end that God would intervene”.

⁴⁹ A. Rofé, *An Enquiry into the Betrothal of Rebekah*, w: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, red. E. Blum i in., Neukirchen-Vluyn 1990, s. 27-40 oraz dyskusję w J. Lemański, *Rebeka, następczyni Sary (Rdz 24)*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (2009), nr 2, s. 59-61.

⁵⁰ Określenie to pojawia się dopiero w tekstach z czasów dominacji perskiej (Jon1,9; 2 Krn 36,26; Ezd 1,2; Ne 1,4.5; 2,4.20) i późniejszych (Dn 2,18.37.44; Jdt 5,8; 6,19; 11,17; Tb 7,13; 8,15; 10,11).

⁵¹ A.A. Fischer, *Moses and the Exodus-Angel*, w: *The Concept of Celestial...*, s. 79-93.

ten przypisywany jest zwykle szkole deuteronomistycznej (Wj 14,19; 23,20-23; Lb 20,16). Można więc sądzić, że za Rdz 24 stoi już nowa koncepcja łącząca tradycje patriarchalne z tradycją Exodusu. Najważniejsze *novum* stanowi w tym tekście jednak fakt, że „posłaniec” (*mal'āk*) jest tu praktycznie niewidzialny i niesłyszalny (por. Rdz 48,16), czym najbardziej przypomina współczesną koncepcję „anioła stróża” (por. Ps 91,11), prowadzącego (Rdz 24,7) i pozwalającego odnieść sukces (Rdz 24,40) tym, którymi się opiekuje w imieniu JHWH⁵².

2.2. „Posłańcy” z nieba w tradycji o Jakubie

Jakub dwukrotnie spotyka na swej drodze tajemnicze istoty (liczba mnoga), które określa się mianem „posłańców”. Nie przekazują mu one jednak żadnego konkretnego przesłania. Do pierwszego spotkania dochodzi we śnie (Rdz 28,12), gdy Jakub, uciekając przez swoim bratem Ezawem, wyrusza w drogę do swego wuja Labana. W drodze zatrzymuje się w „jakimś miejscu” (Rdz 28,11), które potem nazwie Betel (Rdz 28,19). Do drugiego zaś Machanaim, w drodze powrotnej do Kanaanu, gdy patriarcha szykuje się na spotkanie z Ezawem po dwudziestu latach banicji i nie jest pewny, jakie przyjęcie czeka go z jego strony (Rdz 32,2-3). Tym razem widzenie wydaje się bardziej realistyczne. Rdz 28,10-22 w zgodnej opinii egzegetów to tekst, który podlegał długiemu procesowi redakcji⁵³. Tradycja o śnie w Betel wyrasta prawdopodobnie z jakiegoś pierwotnego rdzenia, stanowiącego tzw. *hieros logos* uzasadniające wyjątkowy charakter znanego miejsca kultu, jakim było Betel (Rdz 28,[10.]11-13a*.16-19a). Zdaniem wielu egzegetów ta legenda kultowa, poprzez redakcyjne uzupełnienia (Rdz 28,20-21a.22), włączona została następnie w tradycję o Jakubie. Patriarcha przybywa tu na „jakieś miejsce”, aby spędzić noc. We śnie widzi rampę/drabinę opartą na ziemi i szczytem sięgającą nieba. Po niej przemieszczają się „posłańcy Boga” (*ml'kj 'lhjm*). To nie oni jednak przemawiają do niego, ale sam Bóg, który składa mu określone obietnice. Jakub uznaje to miejsce za „bramę nieba”, a przemawiającego do niego Boga utożsamia z JHWH. Z nieukrywanym zdumieniem odkrywa, że przebywa On także w tym miejscu. Z tego względu nadaje wspomnianemu miejscu nazwę Bet-El, czyli „dom Boga”. Następnie patriarcha wznosi stelę i wylewa na jej szczyt olej, inicjując tym samym lokalne sanktuarium. Etiologia kultowego znaczenia tego miejsca oraz jego nazwy trudna jest tu do przeoczenia. Jaka jest jednak rola „posłańców Boga” schodzących i wchodzących po wspomnianej rampie? Niewątpliwie reprezentują oni świat nadprzyrodzony. Nie podaje się szczegółów dotyczących ich wyglądu, ale można zakładać jakąś widzialną postać tych istot. Zwykle też przypisuje się im rolę protektorów czuwających nad Jakubem w imieniu Boga. Wynika to z obietnic, jakie Bóg osobiście składa patriarsze (Rdz 28,13-15). W tym sensie postaci owe można porównać do „posłańca”, który w znacznie późniejszym czasowo tekście z Rdz 24 prowadził sługę Abrahama do właściwego miejsca, aby znalazł on żonę dla Izaaka (Rdz 24,7.40;

⁵² M. Köckert, *Divine Messenger...*, s. 72.

⁵³ J. Lemański, *Jakub w Betel: od hieros logos po próbę pojednania (Rdz 28,10-22)*, „*Verbum Vitae*” 16(2009), s. 17-51.

por. Ps 91,11: anioł stróż). W kanonicznym kształcie analizowanej tu perykopy postaci te reprezentują więc wizualne urzeczywistnienie opieki ze strony Boga (por. Rdz 28,15). Ich transformacja w postaci przypominające „aniołów stróżów” jest jednak efektem późniejszej redakcji⁵⁴. W pierwotnym kształcie „posłańcy” widziani przez Jakuba we śnie mogli stanowić jedynie inspektorów nadzorujących w imieniu Boga poszczególne terytoria, po których będzie się przemieszczał Jakub uciekający przed Ezawem (por. Hi 1,6-7; 2,1).

Identyczne postaci Jakub spotyka później w drodze powrotnej do Kanaanu (Rdz 32,2b-3). Również tu mowa jest o nich w liczbie mnogiej, choć chodzi już o realne widzenie, a nie o sen. Tekst ten zresztą ma sformułowania pozwalające łączyć go z Rdz 28⁵⁵. Patriarcha szczęśliwie zakończył swój pobyt u Labana. Zawarł z nim traktat graniczny i wraca teraz na tereny, na które Bóg w Betel obiecał sprowadzić go szczęśliwie z powrotem (por. Rdz 28,15a). Obietnica została dotrzymana (por. Rdz 28,15b), ale do rozwiązania pozostaje jeszcze spór z Ezawem. Spotkanie ma miejsce w Machanaim, miejscu położonym na wschodnim brzegu Jordanu. Terytorium to należało później do Królestwa Izraela (por. Joz 13,26.30; 21,38; 2 Sm 2,8-10; 1 Krl 4,14). Tym razem mowa jest o tym, że to „posłańcy Boga” spotykają Jakuba (*pg‘b*). Nie prowadzą z nim jednak żadnej konwersacji ani nie przekazują mu żadnego przesłania. Patriarcha postrzega to, co widzi, jako „obóz Boga” i nazywa to miejsce Machanaim, co znaczy „podwójny obóz”. Określenie to nawiązuje do dalszego kontekstu, gdzie Jakub, przygotowując się na spotkanie z Ezawem, dzieli swój dobytek i ludzi na dwa obozy (Rdz 32,8-9.11.22: *mhmwt*) i posyła swoich „posłańców” do Ezawa (Rdz 32,4.7). Scena spotkania z „posłańcami Boga” służy więc przygotowaniu kolejnych wydarzeń zamykających spór Jakuba z Ezawem⁵⁶. Wbrew wcześniejszym opiniom ta krótka scena ma wyraźnie charakter redakcyjny i nie jest pozostałością jakiejś starszej legendy etiologicznej uzasadniającej znaczenie tego miejsca jako lokalnego sanktuarium⁵⁷. „Nowa” nazwa miejsca nawiązuje bowiem do kontekstu i działań podjętych przez Jakuba przygotowującego się na spotkanie z Ezawem, co samo w sobie sugeruje już jej wtórny wobec nich charakter. Zakłada się w niej także wcześniejsze opowiadanie o „cudownym” pomnożeniu stada (por. Rdz 30,25-43), które Jakub miał otrzymać w zamian za swoją pracę u Labana⁵⁸. „Posłańcy”, o których tu mowa, mają zatem za zadanie przywołać postaci ze snu Jakuba w Betel i przypomnieć mu o złożonych przez Boga obietnicach. Chodzi zatem o paralelną i zarazem wtórną scenę w stosunku do Rdz 28,10-22.

Zanim patriarcha wyruszył w drogę powrotną, wcześniej dwukrotnie otrzymał on nakaz tego powrotu (Rdz 31,3.11.13). Najpierw (Rdz 31,3) odbyło się to jednak bez jakiegoś szczególnego obramowania narratywnego i rozkaz przekazał mu bezpośrednio sam JHWH. Dopiero potem powtórzył go po raz drugi w Jego imieniu „posłaniec”,

⁵⁴ M. Köckert, *Divine Messenger...*, s. 58.

⁵⁵ B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart (1934)2000, s. 629; G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Göttingen 1972⁴, s. 256.

⁵⁶ E. Blum, *Die Komposition der...*, s. 141.

⁵⁷ J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27-36,43...*, s. 829.

⁵⁸ E. Blum, *Die Komposition der...*, s. 121-132.

informując Jakuba we śnie o rozkazie Boga. W scenie z Rdz 32,1-16 powrót ten odbywa się pod protekcyjną eskortą Bożych „posłańców”⁵⁹. Można więc zakładać, że informacja o bezpośrednim rozkazie Boga z Rdz 31,3 stanowi późniejsze przepracowania, które od początku wszelkie działania patriarchy podporządkowuje bezpośrednio autorytetowi Bożego rozkazu, zaś Rdz 31,11-13 (por. Rdz 31,16b) obok Rdz 28,12 stanowią pierwotny filar tradycji o Jakubie⁶⁰. Znajdujemy tu bowiem wyraźne odniesienia do teofanii opisanej w Rdz 28,12-13a, wzniesionej wówczas steli (Rdz 28,18), nadania nazwy temu miejscu (Rdz 28,19) i przysięgi złożonej przy tej okazji przez Jakuba (Rdz 28,22). Na poziomie pierwotnej wersji tekstu z Rdz 31 mamy więc do czynienia z „posłańcem” JHWH opiekującym się Jakubem. Reprezentuje on Boga określonego wcześniej przez patriarchę jako „Bóg mego ojca”. Jakub deklaruje, że to temu Bogu zawdzięcza on swe bogactwo i nabyte stada (Rdz 31,9). W tle tej sceny nie trudno dostrzec zatem elementy kultu rodzinnego i opiekuńczego Boga, którego reprezentują Jego „posłańcy”⁶¹.

Kolejny z interesujących tekstów w tradycji o Jakubie to scena nocnej walki patriarchy z „jakimś człowiekiem” na rzeką Jabbok (Rdz 32,23-33). Wielu starszych badaczy (m.in. H. Gunkel i M. Noth) sądziło, że mamy tu do czynienia z archaicznym, przedizraelskim tekstem, a przeciwnikiem patriarchy był w nim pierwotnie demon pilnujący rzeki. W najstarszych fragmentach tego tekstu (Rdz 32,23.25b.26a.27-30.31(?).32) trudno jednak dostrzec podstawy do takiej interpretacji. Przede wszystkim choćby dlatego, że demon nie udziela błogosławieństwa, jak ma to miejsce w zakończeniu analizowanej sceny⁶². Mowa jest tu ponadto nie tyle o jakimś „posłańcu”, ile o „jakimś człowieku”. Zaatakował on dość niespodziewanie Jakuba i walczył z nim aż do świtu. Nie mogąc go pokonać, przeciwnik zranił patriarchę (Rdz 32,26a). Kontekst w istocie sugeruje jednak, że ostatecznie przeciwnika patriarchy należy identyfikować jako samego Boga. Nie chce On wyjawić patriarsze swego imienia (por. Sdz 13,17-18: posłaniec JHWH). Nadaje za to nowe imię Jakubowi, który odtąd nazywał się będzie Izrael. Zmianę uzasadnia tym, że Jakub walczył (*śrh*) z Bogiem i ludźmi i przeważył (Rdz 32,29: *jkl*). Zmiana imienia oznacza zmianę natury i nowy rozdział w życiu Jakuba. Jego „stare” imię kojarzyło się bowiem z oszustwem (Rdz 27,36; Oz 12,4; por. jednak Rdz 25,26). Nowe przemienia go w Bożego wojownika obdarzonego błogosławieństwem. Sam Jakub zaraz potem nazwie to miejsce Penuel, uzasadniając to z kolei tym, że widział tu twarz Boga, a mimo to przeżył (Rdz 32,31). Ani on, ani autor biblijny, który nam relacjonuje całą scenę, nie mają więc wątpliwości, że Jakub spotkał

⁵⁹ M. Köckert, *Divine Messenger...*, s. 59.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 60. Autor ten przypuszcza także, że Rdz 31,11-13 mogło oryginalnie następować bezpośrednio po w. 9, gdyż w. 10 informuje o innym śnie, związanym tym razem z kwestią zmiany ubarwienia trzody.

⁶² M. Köckert, *War Jakobs Gegner in Gen 32,23-33 ein Dämon?*, w: *Die Dämonen/Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, red. A. Lange i in., Tübingen 2003, s. 160-181 (zwl. s. 161-166).

się tu z Bogiem⁶³. Potwierdza to również wcześniejsza reakcja patriarchy, który nie chce puścić swego przeciwnika, zanim ten nie udzieli mu wspomnianego błogosławieństwa (Rdz 32,27b). Niemniej Oz 12,5a, nawiązując do tej tradycji, wspomina, że Jakub walczył z „posłańcem” (*'el-mal'āk*)⁶⁴, nad którym „przeważył” (*jkl*). Zmiana „człowieka” (Rdz 32,25b) w „posłańca” (Oz 12,5a) mogła dokonać się pod wpływem tradycji z Rdz 18-19⁶⁵. W wypowiedzi Ozeasza nie jest jednak pewne, kto jest podmiotem użytych w niej czasowników, Bóg pod postacią człowieka (por. Rdz 32,27b) czy Jakub (Rdz 32,27b)⁶⁶. W analizowanym tu tekście konsekwencją tego spotkania z Bogiem jest w każdym razie zmiana w postawie patriarchy, który podąża na spotkanie z Ezawem już nie na końcu (Rdz 32,17.21.22), ale na początku (Rdz 33,3) tych, którzy do niego należą. Również samo spotkanie ma zaskakujący finał. Ezaw – mimo wcześniejszej niepewności co do jego zamiarów (Rdz 32,7-9) – wita Jakuba jak dawno niewidzianego brata i nie ma zamiaru się na nim mścić (Rdz 33,4; por. Rdz 27,41). Jakub może więc powiedzieć, że patrząc na niego, czuje się tak, jakby widział twarz samego Boga (Rdz 33,10)⁶⁷.

O „posłańcu” w tradycji związanej z Jakubem po raz ostatni mowa jest jeszcze przy okazji błogosławieństwa, którego udziela on synom Józefa: Efraimowi i Manassesowi (Rdz 48,15-16). Nie wspomina się tu jakiejś szczególnej sytuacji, a jedynie nawiązuje do dotychczasowych doświadczeń patriarchy. „Posłaniec” nie wydaje się tu pełnić innej roli niż dotychczas. Reprezentuje on Boga i opiekę z Jego strony. Poczucie tej protekcji wynikało z konkretnych interwencji w życie patriarchy, które wizualizowane były poprzez obecność „posłańców”. Samo błogosławieństwo, w ramach którego znajdujemy to wspomnienie o posłańcu, z punktu widzenia krytyki literackiej należy do późniejszej redakcji. Słowa z ww. 15-16a oryginalnie mogły być skierowane do Józefa i dopiero później zostały przekierowane na jego synów (w. 16b). Niemniej i w tej oryginalnej wersji „Bóg, którego drogami chodzili moi ojcowie” to formuła typowa dla tekstów kapłańskich (Rdz 17,1) i postkapłańskich (Rdz 24,40). „Posłaniec” w tej wypowiedzi wypełnia rolę, jaką Jakub wcześniej (Rdz 31,7) przypisywał samemu JHWH. Zgodnie z dotychczasowymi konkluzjami pełni on więc nadal rolę reprezentanta Boga⁶⁸.

⁶³ H. Spickermann, *Der Gotteskampf. Jakob und der Engel in Bibel und Kunst*, Zürich 1997, 19 cytowana na poparcie tego wniosku w: M. Köckert, *Divine Messenger...*, s. 61 przypis 41.

⁶⁴ Zmiana prepozycji w Oz 12,5a (*'l*) w stosunku do Oz 12,4b (*'m*) wynika prawdopodobnie z chęci uzyskania lepszej analogii dla imienia Izrael (*jsr 'l*), jak sugeruje M. Köckert, *Divine Messenger...*, s. 62 przypis 45.

⁶⁵ Tamże, s. 62.

⁶⁶ *Dyskusja* w: F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea*, New York 1980, s. 612-613.

⁶⁷ Motyw ten ma szereg powiązań kontekstualnych (Peniel; Penuel) por. E. Blum, *Die Komposition der...*, s. 140-150.

⁶⁸ Tak słusznie wnioskują M. Köckert, *Divine Messenger...*, s. 63.

3. Niebiańskie postaci w tzw. prehistorii biblijnej

W najnowszych opracowaniach dotyczących prologu z Księgi Rodzaju (Rdz 1-11) przeważa dziś przekonanie, że został on dołączony do tradycji patriarchalnych w ostatniej fazie redagowania tej księgi i najstarszą jego część tworzą teksty kapłańskie. Natomiast teksty uznawane wcześniej za starsze i przypisywane tzw. Jahwiście klasyfikuje się obecnie jako wypowiedzi korygujące i uzupełniające materiał kapłański⁶⁹. Nie musi to oznaczać, że poszczególne motywy znajdujące się w wersji nie-P nie mogły być znane wcześniej i że nie funkcjonowały one w jakiejś formie literackiej niezależnie od obecnego kontekstu⁷⁰. Dla diskutowanego tu tematu istotne są zwłaszcza dwa motywy, których nie spotkaliśmy dotąd w omawianych fragmentach tradycji patriarchalnych z Księgi Rodzaju, a mianowicie: motyw synów Boga oraz postaci cherubów.

3.1. Synowie Boga

Scena z Rdz 6,1-4 należy do najbardziej tajemniczych epizodów w całej Księdze Rodzaju. Wcześniejsi egzegeci sugerowali nawet, że jej rola w obecnym kontekście jest całkowicie niezrozumiała. Do dziś zresztą badacze mają trudność z oceną zarówno samych postaci określanych mianem „synowie Boga” (*bnj h'lhjm*), jak i przesłania tej perykopy w kontekście zbliżającego się potopu. W Biblii miano „synowie Boga” nie zawsze oznacza byty niebiańskie⁷¹. Jednak w obecnym przypadku taka interpretacja wydaje się najbardziej uzasadniona. Podobnie jak *bēnē hannēbī'im* – „synowie proroków” – jest określeniem uczniów proroków, tak *bēnē hā'lōhīm* – „synowie Boga(-ów)” – oznaczają tu prawdopodobnie niższe rangą wobec Boga byty niebiańskie. Konstrukcja tego rodzaju ma bowiem charakter idiomatyczny. Nie wskazuje na genealogiczne pochodzenie, lecz na przynależność do danej grupy. W interesującym nas przypadku opisuje kogoś z otoczenia Boga, członków Jego niebiańskiego dworu lub rady⁷². Nie można wykluczyć, że na jakimś etapie w rozwoju religii Izraela postrzegano je jako mniejsze rangą bóstwa (por. Ps 82,1).

⁶⁹ Tak m.in. J. Blenkinschopp, *P and J in Genesis 1-11. An Alternative Hypothesis*, w: *Fortunate the Eyes that See*, red. A.B. Beck i in., Grand Rapids 1995, s. 1-15; Tenże, *A Post-exilic Lay Source in Genesis 1-11*, w: *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, red. J.C. Gertz, K. Schmid, M. Witte, Berlin-New York 2002, s. 49-61; Tenże, *Creation, Un-Creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1-11*, London-New York 2011, zwł. s. 6-8; A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Die literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2006; Tenże, *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2009.

⁷⁰ Na ten temat J.L. Ska, *Genesis 1-11: Un testo sacerdotale e i suoi complementi*, w: Tenże, *Il cantiere del Pentateuco. I. Problemi di composizione e di interpretazione*, Bologna 2013, s. 13-35. Też dyskusja w: J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1-11*, Częstochowa 2009, s. 112-121.

⁷¹ J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 186-188; Tenże, *Księga Rodzaju rozdziały 1-11...*, s. 337-340. Wypowiedzi biblijne sugerują co najmniej trzy różne kategorie dla istot określanych tym mianem: istoty niebiańskie, pomniejsze bóstwa i ludzie sprawujący funkcje lub służący Bogu; por. A.T. Wright, *The Orygin of Evil Spirits*, Tübingen 2005, s. 62.

⁷² LXX tłumaczy cały zwrot słowami *hoi huioi tou theou* lub *angeli tou theou* (por. Filon, *Gigantibus* 6; Józef Falwusz, *Ant* 1.73; Ps-Filon, *Bib. Ant.* 3,1).

Kontekst dla zrozumienia wyobrażeń stojących za tą sceną zwykle wskazuje się w narratywnym obramowaniu Księgi Hioba. Mowa jest tam o niebiańskim dworze otaczającym tron Boga i „synach Bożych”, pośród których znajduje się również szatan (Hi 1,6; 2,1; 38,7; por. Ps 29,1; 89,6-8; Jr 23,18). Ich zadanie to przynoszenie Bogu raportów o tym, co dzieje się na ziemi. W tej samej księdze znaleźć można jeszcze inne przyporządkowanie tych niebiańskich stworzeń. W Hi 38,7 „synowie Boga” znajdują się obok gwiazd i okazują radość z powodu dzieła stworzenia dokonanego przez Boga. W niektórych kontekstach byty te identyfikowane są z fenomenami naturalnymi, jak wiatr i ogień (Ps 104,4). We wspomnianym fragmencie z Księgi Hioba porównuje się je jednak do gwiazd. Porównanie to wyrasta być może z mitologii astralnej, gdyż bóstwa o charakterze astralnym były dość powszechnie czczone na starożytnym Bliskim Wschodzie i ślady takiego kultu odnaleźć można jeszcze w niektórych tekstach biblijnych (Pwt 4,19; 2 Krl 17,16; 21,3). Aktualny kontekst z Księgi Hioba sugeruje jednak polemikę z tego rodzaju kultami, akcentując udział niebiańskiego dworu w wychwalaniu dzieła stworzenia. Sposób opisu przypomina udział jego członków w naradzie poprzedzającej stworzenie człowieka w kapłańskim tekście z Rdz 1,26 („uczynmy...”; por. też Rdz 3,22: „jak jeden z nas”)⁷³. W Ps 82,1.6 mowa jest z kolei o „synach Najwyższego” (*bnj 'ljwn*), którzy będą przez Niego osądzeni. W istocie chodzi tam o sąd nad ziemskimi sędziami (por. Ps 45,7-8), ale w tle psalmu również znajduje się obraz przeniknięty kananejskimi wyobrazeniami o zgromadzeniu rady bogów, o czym świadczy zastosowanie zwrotu „zgromadzenie bogów” (ww.1.6.7: *'dt- 'l*)⁷⁴.

W Rdz 6,2 chodzi jednak jedynie o istoty nadprzyrodzone. Rola i motywy działania „synów Boga” nie są tu jednak do końca jasne. Zdaniem wielu badaczy mamy tu prawdopodobnie do czynienia z fragmentem jakiegoś dawnego kananejskiego mitu (ww. 2.4)⁷⁵, przepracowanego na potrzeby obecnego kontekstu⁷⁶ (zwl. ww. 1.3). Miniaturowa perykopa z Rdz 6,1-4 jest więc tekstem pomostowym. Z jednej strony tekst ten wieńczy kapłańską genealogię z Rdz 5 (rozwija motyw wspomnianych tam córek), a z drugiej przygotowuje motywację dla potopu (Rdz 6-8). Fragmenty uznawane za komentarz (ww. 1.3) do starszych elementów (ww. 2.4) mają wiele wspólnego z koncepcją kapłańską (Rdz 1,28; 9,1.7: nakaz płodności; Rdz 5: genealogia potomków Adama; por. w. 1: motyw rodzenia, córki ludzkie; w. 3: kwestia długości życia człowieka; por.

⁷³ N.C. Habel, *The Book of Job*, Philadelphia 1985, s. 538.

⁷⁴ F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51-100*, Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 481-482.

⁷⁵ Sugestia, że w tle tego tekstu może stać mezopotamski mit znany z opowiadania *Astrahasis*, które dotyczy buntu niższych rangą bogów (Igigi) przeciwko Enlilowi, jest mało przekonująca. Chodzi tam bowiem bardziej o strajk niż rebelię, a jego efektem jest stworzenie niższej, ludzkiej rasy, która ma zastąpić niższą klasę bogów w ich pracy. Cechy półboga nosi z kolei inny mezopotamski bohater – Gilgamesz. Jako potomek bogini Ninsun i króla Uruk Lugulbandy w 2/3 jest on bogiem, a w 1/3 człowiekiem. Niemniej i tu trudno doszukać się związków z tekstem biblijnym. Natomiast w tradycji kananejsko-fenickiej pojawia się określenie *bnj 'ilm* – „synowie bogów”, które odnosi się do grupy 70 członków panteonu będących potomstwem bóstwa El – „ojca bogów” oraz bogini Aszery. Tu z kolei brak jednak motywu rebelii, relacji z ziemskimi kobietami i konsekwencji opisanych np. w *1 Hen* 6,1-4; H.W. Attridge, R.A. Oden, *Philo of Byblos. The Phoenician History*, Washington 1981, s. 40-43.

⁷⁶ J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1-11...*, s. 334-336.

Pwt 34,7⁷⁷). Starsze fragmenty tej perykopy (ww.2.4) wpisują się z kolei w motyw klasyfikowane jako nie-P. W tej warstwie tradycji grzesznymi poczynaniami ludzkości kierowało dotąd pragnienie „bycia jak Bóg” (Rdz 3; por. Rdz 11,1-9). Tym razem winą za naruszenie pierwotnego porządku stworzenia autor biblijny wydaje się obarczać także niebiańskie stworzenia.

W tle wypowiedzi można więc doszukiwać się rozwijanego w późniejszym czasie motywu upadłych aniołów (*Jub* 5,1-11; *1 Hen* 6-11)⁷⁸. Znali go Filon (*De Gigantibus* 2), Józef Flawiusz (*Ant* I.73) i autorzy nowotestamentalni (2 P 2,4; *Jud* 6, ten ostatni cytuje nawet *1 Hen* 1,90; por. *Jud* 14-15). Często powtarzana teza, że motyw ten rozwinął się pod wpływem obecnej wypowiedzi z Rdz 6,1-4 (por. też *Iz* 14,3-21), nie jest jednak kwestią definitywnie rozstrzygniętą. Tekst biblijny nie sugeruje bowiem w obecnym miejscu wprost, aby chodziło tu o jakiś bunt ze strony synów Boga. Przyczyny ich rebelii opisane są jedynie w tekstach apokryficznych (*Jub* 5,1-2; *1 Hen* 6-11). Przywołując jednak to, co wiemy o „upadku aniołów” z tych właśnie tekstów, zauważamy, że *Jub* 5,1-11, datowane na połowę II wieku przed Chr., zasadniczo parafrazuje jedynie tekst biblijny, zaś wersja z *1 Hen* 6-11, datowana najczęściej na połowę III wieku przed Chr., wyraźnie ten motyw rozbudowuje. Joseph Blenkinsopp⁷⁹ zauważa także, że wersja z Księgi Jubileuszy nazywa czyn „synów Bożych” wielkim grzechem, godnym surowej kary. W wersji biblijnej tymczasem nie ma mowy o karze ani dla „synów Bożych”, ani tym bardziej dla „córek ludzkich”. Motyw ograniczenia ludzkiego życia (Rdz 6,3) ledwo mieści się w takiej kategoryzacji i przez niektórych egzegetów uważany jest nawet za późniejszą glosę⁸⁰. Zdaniem Blenkinsopp’a nic nie wskazuje też, aby autor Księgi Czuwających, jak często określa się część apokryfu związanego z imieniem Henocha, inspirował się tekstem biblijnym. W obu przypadkach widać arbitralny charakter czynu, ale zachodzą różnice w ocenie potomstwa, które rodzi się z „grzesznych” relacji. W Biblii (Rdz 6,4) ma ono cechy dawnych bohaterów, ale jednocześnie akcentuje się, że chodzi wyłącznie o ludzi. Józef Flawiusz (*Ant*. I.73), być może pod wpływem tradycji greckiej, opisuje ich jednak jako gigantów. Grecki mit o tytanach prezentowany jest m.in. przez Hezjoda (*Teogonia*, 133-187.616-623)⁸¹ i Appolodorosa (*Bibliotheka* I.1.4-5). Od tych autorów dowiadujemy się, że wywodzili się oni od Uranosa i Gai (niebo i ziemia). Pod wodzą Kronosa zbuntowali się potem przeciwko Uranosowi i zde tronizowali go. Ostatecznie zostali jednak pokonani przez Zeusa i strąceni do Tartaru – najniższej strefy Hadesu (Hezjod,

⁷⁷ 120 lat życia uchodzi za swego rodzaju ideał. Herodot (*Dzieje* I.163) przypisuje osiągnięcie takiego wieku Argantoniosowi, królowi Tartessos. Słynący z dożywania takiego wieku, a nawet dłuższego Etiopowie, wypytywani o pokarm, który spożywają, odpowiadali, że żywią się gotowanym mięsem i mlekiem (*Dzieje* III.23). Herodot, *Dzieje*, tł. S. Hammer, Warszawa 2002.

⁷⁸ P.D. Hanson, *Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11*, „Journal of Biblical Literature” 96(1977), nr 2, s. 195-233; J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1-11...*, s. 345 + nowsza literatura na temat tego zagadnienia.

⁷⁹ J. Blenkinschopp, *Creation...*, s. 123.

⁸⁰ C. Westermann, *Genesis. Kapitel 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1983³, s. 495.504-505.

⁸¹ Wydanie polskie Hezjod, *Teogonia*, tł. K. Kaszewski, Warszawa 1905.

Teogonia, 453-467; Apollodoros, *Bibliothēke* I.1.5)⁸². Wydarzenia te dały początek panowaniu bogów Olimpu, przeciwko którym – za zamknięcie ich braci tytanów w Tartarze – zbuntowały się z kolei potężne olbrzymy (Apolodoros, *Bibliothēke* I.6.1-2)⁸³. Wielu z nich zostało zabitych, a pozostali uciekli i schronili się na ziemi. Ostatecznie wyginęli oni podczas wojny trojańskiej⁸⁴.

Biblijni potomkowie zrodzeni ze związku synów Boga z córkami ludzkimi określani są jednak mianem *nefilim* – co łatwiej tłumaczyć jako „upadli”⁸⁵ niż „olbrzymy” (LXX: *gigantes*). Kontekst sugeruje, że musieli oni zginąć potem w wyniku potopu (Rdz 7,19-20; Hi 26,5; por. 1 Hen; 4Q370 linia 6; CD 2,19-21; TgPsJon do Pwt 2,11; 3,11). Jednak zarówno tradycje biblijne, jak i pozabiblijne nie są co do tego jednoznaczne. Niektóre wypowiedzi pozwalają bowiem sądzić, że po potopie coś po nich jednak zostało (Jub 5,1-5; Syr 17,7; Mdr 14,6; 3 Mch 2,4). Część tych wypowiedzi sugeruje, że „olbrzymy” pozabijały się potem same we wzajemnej walce (Jub 5,7-9; 1 Hen 10,9; 14,6; 88,2). Według innych fragmentów z Księgi Henocha (1 Hen 15,8-16,11) podczas potopu – co prawda – zginęli oni cieleśnie, ale ocalały zamieszkujące w nich złe duchy, oczekując na ziemi sądu ostatecznego. Według tej wersji giganci przeobrazili się zatem w złe duchy, które miały potem wpływ na ludzką historię⁸⁶.

Mając na uwadze te pozabiblijne tradycje, informację z Rdz 6,4 można potraktować nie tyle jako tekst je inspirujący, ile jako etiologiczną notę na temat pradawnych mieszkańców Kanaanu, o których wspomina się m.in. w Pwt 2,10-12.20-23; 3,11.13-14 (por. też Lb 13,32-33: czasy Mojżesza)⁸⁷. Często bowiem przypisuje się im wielki wzrost (Lb 13,28; Pwt 1,28; 2,10-12.20; 9,2; Am 2,9). Inspiracją do powstawania legend na ich temat mogły być pozostałości megalitycznych budowli. Nawiązania do tych legend mogą stanowić zresztą mieszankę kilku lokalnych tradycji. Biblijny termin, który w sposób szczególny łączy się z tradycją o „olbrzymich”, pradawnych mieszkańcach Kanaanu, to *ʾānaq* (lub *ha-ʾanaq*). Wspomina się przede wszystkim o potomkach Anaka (*bene ʾanaq* lub *ʾanāqīm*), którzy konkurowali z Izraelitami podczas ich wędrówki przez pustynię. Lb 13,33 łączy ich z *nefilim*, wspomnianymi w Rdz 6,4. Anakici pojawiają się w Biblii także w kontekście sanktuarium Kiriath-Arba (Hebron; por. Joz 15,13; 21,11). Z tym samym miejscem wiąże się potem również postać niejakiego Arba, „który był największym mężem wśród Anakitów” (Joz 14,15). Wśród synów Anaka i Arby autorzy biblijni wspominają także inne imiona, jak Szeszaja, Achiman i Talmaja (Joz 15,13-14), sugerując, że ci autochtoniczni mieszkańcy Kanaanu przebywali w kraju jeszcze w czasach, gdy przybyli tam Izraelici (Lb 13,22;

⁸² R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 52-57.

⁸³ Tamże, s. 133-135.

⁸⁴ J.N. Bremmer, *Remember the Titans!*, w: *The Fall of the Angels*, red. Ch. Auffarth, L.T. Stuckenbruck, Leiden 2004, s. 35-61.

⁸⁵ R.S. Hess, *Nephilim*, w: ABD, t. 4, s. 1072-1073; P.W. Coxon, *Nephilim nphilm*, w: DDD, s. 618-620; R.S. Hendel, *The Nephilim were on the Earth: Genesis 6: 1-4 and the Ancient Near Eastern Context*, w: *The Fall of the Angels...*, s. 11-34.

⁸⁶ L.T. Stuckenbruck, *The Origin of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition: The Interpretation of Genesis 6,1-4 in the Second and Third Centuries BCE*, w: *The Fall of the Angels...*, s. 97-118.

⁸⁷ J. Blenkinsopp, *Creation...*, s. 126-127.

Joz 11,21-22; 13,22). Józef Flawiusz (*Ant.* 5,125) wspomina, że lokalni przewodnicy jeszcze w jego czasach pokazywali przybyszom pozostałe po nich kości⁸⁸.

Autor/redaktor tekstu z Rdz 6,1-4 milczy wprawdzie w kwestii jakichś daleko idących konsekwencji relacji seksualnych, do których doszło pomiędzy „synami Bożymi” i „córkami ludzkimi”, ale prawdopodobnie aluzyjnie zachęca swoich czytelników, aby potomstwo narodzone z tych relacji postrzegać jako antycznych i autochtonicznych mieszkańców Kanaanu⁸⁹. Z drugiej strony kolejne dookreślenia tego potomstwa dobrze wpisują się w szerszy kontekst prehistorii biblijnej. W Rdz 6,4 najpierw opisani są oni mianem *gibbôr*, a więc tytułem, którym określi się za chwilę Nimroda (Rdz 10,8-12), twórcę pierwszego, przedpotopowego imperium, a potem jako *'anšê haššēm* – „sławnymi ludźmi” (dosł. „ludzie imienia”), czym z kolei stawia się ich w jednej linii z aspiracjami budowniczych wieży i miasta Babel (Rdz 11,4). Autor biblijny postrzega ich zatem wyłącznie jako pradawnych ludzi. Nadprzyrodzone cechy ich „ojców” miały więc, jego zdaniem, wpływ jedynie na ich nieprzeciętny wzrost i odwagę, czym zyskali sobie sławę w pradawnych czasach.

3.2. Cheruby

Datowanie Rdz 2-3 nie jest dziś sprawą rozstrzygniętą⁹⁰. Wzmianka o cherubach w Rdz 3,24 robi jednak wrażenie późniejszego uzupełnienia redakcyjnego. Z opisów biblijnych wynika, że postaci te wyobrażano sobie jako hybrydy łączące cechy różnych ziemskich stworzeń, w tym także człowieka (Ez 10,14; 41,18-19). Chciano w ten sposób stworzyć obraz nieziemskich istot, ale ich fizjonomię opisano za pomocą znanych sobie elementów natury, niewystępujących jednak nigdzie w zestawieniu składającym się na opis samych cherubów. Badacze są raczej zgodni, że pierwowzorem tych postaci były stworzenia stojące na straży niebiańskich i ziemskich tronów oraz wejść do ważnych świątyń i miast⁹¹. W Biblii najpierw łączono te postaci z transportem JHWH (2 Sm 22,11), niebiańskim ogrodem (Ez 28,14.16) oraz boskim tronem (Ez 1; por. Ap 4,8-10)⁹². Zapewne w takiej roli postaci cherubów pojawiają się jako ozdoba w świątyni Salomona (1 Krl 6,23-28), a potem w pomniejszonej już formie jako część ornamentyki związanej z Arką Przymierza (Wj 25,18-22; 26,1)⁹³. Choć etymologicznie określenie cherubinów (hebr. *kerûb*) wyprowadza się często od akadyjskich derywatów czasownika *karābu* – „modlić się”, to w Biblii nigdy nie pełnią one roli wstawienniczej. Stanowią one tu raczej rodzaj gwardii przybocznej strzegącej tronu Bożego i środek transportu. W Rdz 3,24 ich rola ogranicza się do strzeżenia wej-

⁸⁸ J.C. Reebes, *Giants*, w: EDEJ, s. 676.

⁸⁹ Tamże, s. 677.

⁹⁰ J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziału 1-11 ...*, s. 199-206.

⁹¹ C. Meyers, *Cherubim*, w: ABD, t. 1, s. 899-900; A. Wood, *Of Wings and Wheels. A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*, Berlin-New York 2008.

⁹² Uwagi w: W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996, s. 139-140.

⁹³ Uwagi w: J. Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, Szczecin 2006, s. 182-183.

ścia do ogrodu Eden, z którego wygnani zostali pierwsi ludzie. Pierwotnie chodziło być może wyłącznie o motyw wygnania, aby uniemożliwić ludziom dostęp do drzewa życia (Rdz 3,22-23). Postaci cherubów mogły zaś zostać dołączone dopiero w ostatniej fazie redakcji tekstu. Nie da się tego jednak potwierdzić w jednoznaczny sposób, gdyż także w starszych tekstach cheruby pojawiają się w kontekście „świętych drzew” (1 Krl 6,29.32.35; Ez 41,17-20). W aktualnym kontekście stoją one w każdym razie wyraźnie na granicy sfery boskiej i ludzkiej, oddzielając po akcie nieposłuszeństwa pierwszych ludzi, *sacrum* od *profanum*.

Zakończenie

W kategorii „byty niebiańskie” w Księdze Rodzaju dominujący jest motyw „posłańców Boga/JHWH”. Pojawia się on wyłącznie w tradycjach patriarchalnych (Abraham, Jakub). Po analizie tekstów nietrudno wyciągnąć wniosek, że motyw ten ewoluował. W starszych tekstach Bóg często staje przed patriarchami *in persona* i w ludzkiej postaci (Rdz 18; 32,25-33). Jego posłaniec także może przybrać ludzką postać. W tradycji o Abrahamie przynosi wówczas w imieniu Boga jakieś przesłanie (Rdz 16) lub dokonuje inspekcji poprzedzającej karę Bożą (Rdz 19). Z czasem przemawiać będzie już tylko „z nieba” (Rdz 21,17; 22,11) i dyskretnie, w niewidzialny sposób opiekować się będzie wybranym sługą (Rdz 24). W tradycji o Jakubie „posłańcy” również mają widzialną postać, ale nie opisuje się ich jako „ludzi”. Pełnią rolę boskich inspektorów na ziemi. Opiekują się podczas wędrówki tymi, których JHWH wybiera (Rdz 28; 32,2-3) i prowadzą ich do jej szczęśliwego zakończenia (Rdz 48,16). Przenoszą też informacje w imieniu Boga (Rdz 31,11-13). U podstaw tradycji o „posłańcach Boga” leży więc prawdopodobnie obraz ziemskich stosunków (wyższy rangą – niższy rangą) przeniesionych na relacje w sferze kontaktów nieba – ziemia. Obraz ten pozwolił zmodyfikować nazbyt antropomorficzne wyobrażenia o Bogu kontaktującym się z człowiekiem na ziemi, zastępując Go posłańcem w ludzkiej postaci. Z czasem i te wyobrażenia uległy modyfikacji i „posłańcy” zaczęli przemawiać „z nieba” lub w niewidzialny sposób roztaczać swoją opiekę nad protegowanymi Boga. Z przeanalizowanych tekstów wynika, że „posłańcom” w tradycjach patriarchalnych przypisuje się dwie zasadnicze role: komunikowanie woli Bożej i opieka nad ludźmi. W starszej warstwie tradycji dostrzec można również inspekcyjny charakter ich posługiwania Bogu: kontrolują w Jego imieniu bieg spraw na ziemi. W tzw. prehistorii biblijnej pojawiają się jeszcze dwa inne rodzaje istot niebieskich. „Synowie Boga” to prawdopodobnie członkowie niebiańskiego dworu, których opisuje się tu jako antenatów dawnych mieszkańców Kanaanu. Tekst nie mówi jednak o ich buncie, lecz o naruszeniu granic pomiędzy niebem i ziemią. W tym sensie może być polemiką z jakimiś aspiracjami dotyczącymi boskiego statusu przypisywanego sobie przez kogokolwiek na ziemi. Cheruby to kolejna grupa istot niebieskich. Pełnią oni tradycyjnie przypisywaną im rolę strażników „niebiańskiej” świątyni (Eden). Oba wspomnienia mogą być dość późne czasowo, choć w ich tle dostrzec można reminiscencje dawnych tradycji.

Bibliografia

- Andersen F.I., Freedman D.N., *Hosea*, New York 1980.
- Attridge H.W., Oden R.A., *Philo of Byblos. The Phoenician History*, Washington 1981.
- Blenkinschopp J., *A Post-exilic Lay Source in Genesis 1-11*, w: *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, red. J.C. Gertz, K. Schmid, M. Witte, Berlin-New York 2002, s. 49-61.
- Blenkinschopp J., *Creation, Un-Creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1-11*, London-New York 2011.
- Blenkinschopp J., *P and J in Genesis 1-11. An Alternative Hypothesis*, w: *Fortunate the Eyes that See*, red. A.B. Beck i in., Grand Rapids 1995, s. 1-15.
- Blum E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Bremmer J.N., *Remember the Titans!*, w: *The Fall of the Angels*, red. Ch. Auffarth, L.T. Stuckenbruck, Leiden 2004, s. 35-61.
- Carr D.M., *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996.
- Chrostowski W., *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996.
- Coxon P.W., *Nephilim npjljm*, w: *Dictionary of Deities and Demons*, red. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, Leiden-Grand Rapids-Cambridge 1999, s. 618-620.
- Cunchillos J.L., *Étude philologique de MAL/AK. Perspectives sur le MAL'AK de la divinité dans la bible hébraïque*, Leiden 1981.
- Davidson M.J., *Angel*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 1, red. K.D. Sakenfeld, Nashville 2006, s. 149-155.
- Fabry H.J., *Warum zu dritt? Gott zu Gast bei Abraham. Ein Werkstattbericht*, w: *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption auf dem Alten Testament und der Umwelt Israels*, red. K. Kiesow, Th. Meurer, Münster 2003, s. 171-190.
- Ficker R., *mal'āk Bote*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, red. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1994⁵, kol. 900-908.
- Fischer A.A., *Moses and the Exodus-Angel*, w: *The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, red. F.V. Reiterer i in., Berlin-New York 2007, s. 79-93.
- Freedman D.N., Willoughby B.E., Ringgren H., Fabry H.J., *mal'āk*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 8, Grand Rapids-Cambridge 1997, s. 308-325.
- Graves R., *Mity greckie*, Warszawa 1974.
- Greenstein E.L., *Trans-Semitic Idiomatic Equivalency and the Derivation of Hebrew ml'kh*, „Ugarit-Forschungen” 11(1979), s. 329-336.
- Gunkel H., *Genesis*, Göttingen 1977⁹.
- Habel N.C., *The Book of Job*, Philadelphia 1985.
- Hamori E., „When Gods Were Men”. *The Embodies God in Biblical and Near Eastern Literature*, Berlin-New York 2008.
- Handy L.K., *Among the Host of Heaven. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Winona Lake 1994.
- Hanson P.D., *Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11*, „Journal of Biblical Literature” 96(1977), nr 2, s. 195-233.
- Hendel R.S., *The Nephilim were on the Earth: Genesis 6: 1-4 and the Ancient Near Eastern Context*, w: *The Fall of the Angels*, red. Ch. Auffarth, L.T. Stuckenbruck, Leiden 2004, s. 11-34.
- Henten J.W. van, *Angel II*, w: *Dictionary of Deities and Demons*, red. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, Leiden-Grand Rapids-Cambridge 1999, s. 50-53.

- Herodot, *Dzieje*, tł. S. Hammer, Warszawa 2002.
- Hess R.S., *Nephilim*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 1072-1073.
- Hezjod, *Teogonia*, tł. K. Kaszewski, Warszawa 1905.
- Hossfeld F.L., Zenger E., *Psalmen 51-100*, Freiburg-Basel-Wien 2000.
- Isigler H., *Erhörungsmotiv und Ismaelname in Gen 16,11 und 21,17*, w: *Die Väter Israels*, red. M. Görg, Stuttgart 1989, s. 107-138.
- Irvin L.D., *Mytharion. The Comparison of Tales from the Old Testament and the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Jacob B., *Das Buch Genesis*, Stuttgart (1934)2000.
- Knauf E.A., *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrhundert v. Chr.*, Wiesbaden 1989².
- Köckert M., *Die Geschichte der Abrahamüberlieferung*, w: *Congress Volume: Leiden 2004*, red. A. Lemeire, Leiden 2006, s. 103-128.
- Köckert M., *Divine Messengers and Mysterious Men in the Patriarchal Narratives of the Book of Genesis*, w: *The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, red. F.V. Reiterer i in., Berlin-New York 2007, s. 51-78.
- Köckert M., *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seine Erben*, Göttingen 1988.
- Köckert M., *War Jakobs Gegner in Gen 32,23-33 ein Dämon?*, w: *Die Dämonen/Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, red. A. Lange i in., Tübingen 2003, s. 160-181.
- Lagrange M.J., *L'ange de Jahvé*, „Revue Biblique” 12(1903), s. 212-225.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 11,27-36,43*, Częstochowa 2014.
- Lemański J., „*Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli*” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego, t. 2, Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*, Szczecin 2012.
- Lemański J., *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomędzy historią a teologią*, Szczecin 2006.
- Lemański J., *Jakub w Betel: od hieros logos po próbę pojednania (Rdz 28,10-22)*, „*Verbum Vitae*” 16(2009), s. 17-51.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 1-11*, Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.
- Lemański J., *Rebeka, następczyni Sary (Rdz 24)*, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” (2009), nr 2, s. 54-106.
- Levin Ch., *Der Jahwist*, Göttingen 1993.
- Mach M., *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, Tübingen 1992.
- Meier S.A., *Angel I*, w: *Dictionary of Deities and Demons*, red. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, Leiden-Grand Rapids-Cambridge 1999, s. 45-50.
- Meier S.A., *Angel of Yahweh*, w: *Dictionary of Deities and Demons*, red. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, Leiden-Grand Rapids-Cambridge 1999, 53-59.
- Meier S.A., *The Messenger in the Ancient Semitic World*, Atlanta 1988 Meier S.A., *The Messenger in the Ancient Semitic World*, Atlanta 1988.
- Meyers C., *Cherubim*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, t. 1, s. 899-900.
- Mity Akadyjskie*, red. M. Kapeluś, Warszawa 2000.

- Mrozek A., *Religie Palestyny, Syrii i Arabii*, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków 2008, 261-312.
- Newson C.A., *Angels*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 1, red. D.N. Freedman i in., New York 1992, s. 248-253.
- Pury A. de, *La tradition patriarcale en Gen 12-35*, w: *Le Pentateuque en question*, red. A. de Pury, Th. Römer, Genève 1989, s. 259-270.
- Rad G. von, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Göttingen 1972⁴.
- Reebes J.C., *Giants*, w: *The Eerdmans Dictionary of the Early Judaism*, red. J.J. Collins, D.C. Harlow, Grand Rapids, Cambridge 2010, s. 676.
- Rofé A., *An Enquiry into the Betrothal of Rebekah*, w: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, red. E. Blum i in., Neukirchen-Vluyn 1990, s. 27-40.
- Röttger H., *Engel Jahwes*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 1, wyd. M. Görg, B. Lang, Zürich 1991, t. 1, kol. 539-541.
- Röttger H., *Engel*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 1, wyd. M. Görg, B. Lang, Zürich 1991, kol. 537-539.
- Röttger H., *Mal'ak Jahwe – Bote von God. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament*, Frankfurt am Main 1978.
- Ruppert L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teilband: Gen 11,27-25,18*, Würzburg 2002.
- Schipper B., *Angels or Demons? Divine Messengers in Ancient Egypt*, w: *The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, red. F.V. Reiterer i in., Berlin-New York 2007, s. 1-19.
- Schüle A., *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2009.
- Schüle A., *Der Prolog der hebräischen Bibel. Die literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2006.
- Ska J.L., *Genesis 1-11: Un testo sacerdotale e i suoi complementi*, w: Tenze, *Il cantiere del Pentateuco. 1. Problemi di composizione e di interpretazione*, Bologna 2013, s. 13-35.
- Spickermann H., *Der Gotteskampf. Jakob und der Engel in Bibel und Kunst*, Zürich 1997.
- Stachowiak L., *Aniol*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 605-607.
- Stuckenbruck L.T., *The Origin of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition: The Interpretation of Genesis 6,1-4 in the Second and Third Centuries BCE*, w: *The Fall of the Angels*, red. Ch. Auffarth, L.T. Stuckenbruck, Leiden 2004, s. 97-118.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, t. III/4: Mythen und Epen II, red. O. Kaiser, Gütersloh 1994.
- Toboła Ł., *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków Mogilany 2008.
- Westermann C., *Genesis. Kapitel 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1983³.
- Westermann C., *Genesis. Kapitel 12-36*, Neukirchen-Vluyn 1989².
- Westermann C., *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, München 1957.
- Wood A., *Of Wings and Wheels. A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*, Berlin-New York 2008.
- Wright A.T., *Angels*, w: *The Eerdmans Dictionary of the Early Judaism*, red. J.J. Collins, D.C. Harlow, Grand Rapids, Cambridge 2010, s. 328-331.
- Wright A.T., *The Orygin of Evil Spirits*, Tübingen 2005.
- Ziemer B., *Abram-Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14,15,17*, Berlin-New York 2005.

Streszczenie

W tradycjach o Abrahamie i Jakubie prześledzić można proces ewolucji koncepcji „posłańców Boga/Jhwh”. Najpierw opisuje się ich jako ludzi, potem jako głos Boga przemawiającego z nieba, a wreszcie jako niewidzialne istoty roztaczające opiekę nad patriarchą. W starszych tekstach mają oni za zadanie również dokonywanie inspekcji na ziemi i kontrolowanie biegu spraw. W prologu z Rdz 1-11 spotykamy jeszcze dwa inne rodzaje istot z nieba: „synowie Boga” i „cheruby”. Pierwsi są przedstawicielami niebiańskiego dworu przekraczającymi granicę w relacjach z ludźmi i prezentuje się ich jako przodków dawnych mieszkańców Kanaanu. Drudzy stanowią strażników Edenu. Pełnią więc tradycyjną rolę, ale nie opisuje się ich jako postaci o wyglądzie hybrydy łączącej cechy ludzkie i zwierzęce.

Słowa kluczowe: posłańcy Boga, synowie Boga, cheruby, niebiańskie istoty

Summary

GOD'S MESSENGER AND CELESTIAL BEINGS IN THE BOOK OF GENESIS

In the Abraham and Jacob traditions we can follow the evolution of the notion of “God’s messengers”. Firstly, they are described as men and then as the voice of God, uttering His words from heaven, and finally, as invisible beings who care of the patriarchs. In the prologue of Gen 1-11 we meet another two types of celestial beings: „sons of God” and „cherubim”. The former are representatives of the heavenly court who cross the boundaries in relation with the people. They are presented as ancestors of the inhabitants of Canaan. The latter are the guardians of Eden, so they play the traditional role, however, they are not described as hybrids which combine human and animal features.

Keywords: God’s messengers, sons of God, cherubim, celestial beings