

# Bogdan Wiktor Matysiak

---

## Pozabiblijne paralele do "drabiny Jakubowej" z Rdz 28,12n

---

Studia Theologica Varsaviensia 43/2, 147-154

---

2005

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. BOGDAN WIKTOR MATYSIAK

**POZABIBLIJNE PARALELE DO „DRABINY JAKUBOWEJ”  
Z RDZ 28,12N**

Przypatrując się kultom religijnym z kręgu cywilizacji biblijnej, można zauważyć ciekawą ich cechę. Mianowicie w wielu przypadkach kult złączony był ze wzniesieniami naturalnymi czy też sztucznie wzniesionymi. Wierzono bowiem, że na miejscach wznoszących się ponad ziemią kontakt z bóstwem jest łatwiejszy. Przekonanie takie było charakterystyczne zwłaszcza dla świata starożytnego Izraela. Na ich oznaczenie używano przy tym określenia *bamah*, co pierwotnie oznaczało po prostu „grzbiet góry”, „wzniesienie”<sup>1</sup>. Nadto Semici żywili przekonanie, że na miejscu przeznaczonym na kult przebywało w określony sposób bóstwo, co czyniło to miejsce świętym<sup>2</sup>.

**1. SYMBOLIKA GÓR**

W przeciwieństwie do pagórka (*gib‘ah* – 60 razy w ST), który oznacza niezbyt wysokie pojedyncze wzniesienie, termin „góra” (*har* – 520 razy w ST) oznacza tak pojedyncze wzniesienie, jak i pasmo względnie wysokich wzniesień. Jako pojedyncze góry wymienione są w Biblii imiennie: Ebal, Garizim, Hermon, Hor, Horeb, Karmel, Liban, Moria, Nebo, Góra Oliwna, Synaj, Tabor. Każda z nich odegrała w historii Izraela niepospolitą rolę, a także posiadała swą bogatą symbolikę, nierzadko z teologicznym aspektem, w czasach starotestamentowych. Można przy tym zaryzykować nawet stwierdzenie, że były to ważne funkcje „religijne” gór. Obok tego zauważa się ich „codzienne” egzystowanie w życiu starożytnych.

Góry częstokroć były miejscem ucieczki dla ludzi przed różnymi niebezpieczeństwami, grozącymi czy to od Boga, czy też od ludzi (Rdz 19,17.19; 1 Mch 2,26;

<sup>1</sup> Rdzeń występuje w wielu językach semickich: w akkadyjskim (*bāntu, bāmtu*), ugaryckim (*bmt*), arabskim (*buhmat*); TWAT I, kol. 662.

<sup>2</sup> O typowych elementach semickich miejsc kultu i ich świętości zob. R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II*, Freiburg-Basel-Wien 1962, s. 90-93. Zob. także M. Gleis, *Die Bamah*, Berlin-New York 1997, s. 8n.; 66-68.

zob. Mt 24,16). Jednocześnie były także miejscem codziennego zamieszkiwania oraz spotkania się z bóstwami<sup>3</sup>. Ta ostatnia funkcja gór widoczna jest przejrzyście zwłaszcza w otoczeniu kulturowym Izraela, gdzie połączenie bóstwa z górą jest czymś typowym. Wynikło to z samego ich ukształtowania, z ich wyraźnego wzniesienia się ponad otoczenie. Wyciągnięto z tego wniosek, że fizycznie znajdują się bliżej nieba, stąd też w większości przypadków trójstopniowego antycznego obrazu świata są bliżej najwyższego bóstwa<sup>4</sup>. Góry są więc łącznikiem między sferą niebieską i ziemską. W starożytnych mitach o stworzeniu odgrywają ważną rolę, ponieważ oddzielają praocean i jako „góra świata” są tegoż świata centrum.

Wysokie góry są symbolami władzy i siły, a w połączeniu z wodą są obiektami wegetatywnej płodności. Na tej podstawie wiele bóstw istniejących w wierzeniach mezopotamskich było związanych z górami, np. Ea, Nanna, Szamasz czy Isztar. Widać to zwłaszcza w wierzeniach odnoszących się do Enlila, który był panem powietrza, czyli władał przestrzenią między niebem i ziemią. W Babilonii był czczony jako bóg gór. Także Marduk, narodowy bóg Babilończyków, łączony był z górami. Oba bóstwa otrzymały nawet określenie „wielka góra”. Nie ulega przy tym wątpliwości, że dlatego ich kultowi poświęcone były wielkie kompleksy świątynne z charakterystycznymi sztucznymi górami *zikkuratami*.

Na bazie więc połączenia jakiegoś bóstwa z górą częstokroć określano ją „górami bożymi”. Decydującym przy tym dla określenia jakiejś góry tym epitetem była nie tylko jej wysokość, lecz także często jej charakterystyczny wygląd w konkretnym krajobrazie. Jako „góra boża” pojedyncze góry są miejscem zgromadzeń, a zwłaszcza miejscem zamieszkania bóstw. Tę myśl można spotkać nie tylko w tekstach starożytnego Bliskiego Wschodu, lecz także w ikonograficznym motywie tronu na górze lub w spokrewnionym wschodniosemickim określeniu świątyni jako „dom góry”, zapożyczonym z języka sumeryjskiego.

W środowisku syryjsko-kananejskim, a także poza Ugarit, „góra boża” jest często nazwana po prostu jako *cpn* (zob. hbr. *cafôn* – Joz 13,27; Sdz 12,1). W tekstach klinowych taka góra jest wspomniana jako *hazzi*, z czego w późniejszych czasach helleńskich i rzymskich wyprowadzono nazwę Κάσιος, *Mons Casius*. Oddalona 40 km na północ od Ras Szamra (Ugarit) *Gebel el-Agra'* (1770 m) uchodzi w mitologii ugaryckiej za mieszkanie i tron Baala, dlatego była czasami nazywana także „górami Baala”. Górę tę łączono później również z boginią Anat oraz z innymi bóstwami.

<sup>3</sup> NBL 2, kol. 271n.

<sup>4</sup> Wizerunek orientalnego kosmosu można sprowadzić właśnie do kilku głównych elementów. Jest on symetrycznym tworem zbudowanym z poszczególnych warstw. Na najniższym poziomie znajduje się Szeol (1), nad nim – ziemia (2) przykryta firmamentem (2'), nad którym wznosi się niebo (1'). Pomiędzy ziemią i niebem znajduje się przestrzeń powietrzna. Zob. NBL 4, kol. 559n.

stwami ugaryckimi. Na tej górze zbudował Baal swój pałac, który jest „jego górą”, a sam bóg otrzymuje imię „Baal Cafon”. W każdym razie góra Cafon uważana była za świętą i na tej podstawie ubóstwiana (zob. KTU 1.3. IV. 29n). W późniejszym okresie istnienia Ugarit (ok. XIII w. przed Chr.) Cafon była uważana za miejsce zebrań bogów (zob. KTU 1.6. VII, 5n)<sup>5</sup>.

## 2. „GÓRA KOSMICZNA, GÓRA ŚWIATA”

Jednym z mezopotamskich wyobrażeń świata ziemskiego było jego przedstawianie jako góry (*hursag kur*), składającej się z czterech (*kibrāt irbitti*) części, które reprezentowały cztery główne kraje: Akkad na południu, Elam na wschodzie, Subartu (późniejsza Assyria) i Gutium na północy oraz Amurru na zachodzie<sup>6</sup>. Również świat pozaziemski rozumiany był jako góra niebieska. Obie góry – ziemska i niebieska – połączone były „wstęgą nieba i ziemi” nazywaną *dur-anki*<sup>7</sup>.

Znajdujące się w centrum świata połączenie nieba i ziemi znane jest nie tylko z terenu Mezopotamii, lecz także m. in. z obszaru kultury greckiej. Homer określał geograficzny środek morza jako jego pępek – ὀμφαλός. Również ważne greckie miejsca związane z udzielaniem wyroczni, zwłaszcza Delfy, uważane były za pępek lub środek znanego wówczas świata<sup>8</sup>.

Wśród Semitów zachodnich idea środka świata została rozwinięta pod wpływem mentalności hebrajskiej. Na podstawie piśmiennictwa rabinackiego można wyodrębnić pięć cech odnoszących się do ὀμφαλός: 1) jest to środek świata, 2) wznosi się ponad otaczające go tereny, 3) jest to miejsce połączenia między światem dolnym i górnym, 4) jest on początkiem świata, 5) służy do rozdzielania pożywienia dla ziemi<sup>9</sup>.

Do powiązania kosmicznej góry z kultem danej kultury było już blisko, a dokonało się to już w najstarszych kulturach historycznych – Sumerze i Akkadzie. Prasymbolem sumeryjskiej wizji świata jest *zikkurat*, czyli wieża schodkowa. Jest przy tym wielce prawdopodobne, że takie wieże w swym zamyśle były starsze niż świątynie, które później dopiero zostały z nimi złączone, pełniąc rolę symbolicznych wież. Nazwy sumeryjskie wież zdradzają wyraźne rysy kosmiczne: *E-temen-an-ki* („fundament nieba i ziemi”), *E-kur* („świątynia góry”), *dur-anki* („wieży nieba i ziemi”), *E-ur-me-anki* („dom siedmiu wodzów nieba i ziemi”), *E-ninnu* („świątynia pięćdziesięciu [bogów]”), „świątynia przekazującego rozkazy nieba

<sup>5</sup> TWAT VI, kol. 1096.

<sup>6</sup> Zob. H. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, Straßburg 1890, s. 195-201.

<sup>7</sup> A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Berlin-Leipzig 1929, s. 130-132.

<sup>8</sup> W. H. Roscher, *Neue Omphalosstudien*, Berlin 1915, s. 12-18.

<sup>9</sup> TWAT II, kol. 471n.

i ziemi”<sup>10</sup>. *Zikkuraty* miały formę ramp wzniesionych jedna na drugiej lub, znacznie rzadziej, spiralnie wspinających się wież.

### 3. TEOLOGICZNA SYMBOLIKA ZIKKURATU

Tak zaprojektowana wieża schodkowa przedstawiała kosmos składający się ze sfer w zależności od systemu liczenia. Czworokątny zarys całości, na którym wznosiły się kolejno coraz mniejsze tarasy, był zorientowany kosmicznie: najwyższa rampa przedstawiała sanktuarium najwyższego bóstwa oraz świątynię z jej miejscem najświętszym<sup>11</sup>. Dobrze znane są świątynie pochodzące z 3. i 2. tysiąclecia przed Chr., których ruiny jeszcze dziś wznoszą się ponad otaczający teren na wysokość 14 m. W czasach swej największej świetności były to wieże wznoszące się kilkadziesiąt metrów ponad ziemią.

Dobrze znane są m. in. budowle sakralne z okresu Ur III (2112-2004 r. przed Chr.). Jako budulca prócz cegieł wypalanych używano cegieł suszonych na słońcu. Najczęściej miały one kwadratowy lub prostokątny kształt<sup>12</sup>. Dużym osiągnięciem okresu Ur III było wypracowanie zasad porządku architektonicznego i klasycznych form *zikkuratu*. Do najlepiej zachowanych budowli tego okresu należy *zikkurat* w Ur, wzniesiony przez króla Ur-nammumu (2112-2095 r. przed Chr.) ku czci boga księżycy Nanny, którego sanktuarium znajdowało się na ostatnim tarasie. Cała budowla liczyła ok. 20 m wysokości, a dolny taras był prostokątem o wymiarach 62,5 x 43 m; kolejne zaś – 36 x 26 m i 20 x 11 m. *Zikkurat* znajdował się na terenie prostokątnego dziedzińca, otoczonego szeregiem mniejszych budowli, związanych z kultem: m.in. mieszkaniami kapłanek (tzw. *gipar*), pałacem, skarbem, budynkiem sądowym. Przy dziedzińcu znajdowały się także krypty grobowe władców III dynastii Ur<sup>13</sup>.

Jedną z największych i najwyższych świątyń tego typu była *Etemenanki*, którą Nabuchodonozor II (605-562 r. przed Chr.) przebudował, włączając przez to do siedmiu cudów świata<sup>14</sup>. *Zikkurat* ten składał się z pięciu kwadratowych tارا-

<sup>10</sup> A. Parrot, *Der Turm von Babel*, Zollikon-Zürich 1955, s. 89.

<sup>11</sup> A. Jeremias, dz. cyt., s. 32n.

<sup>12</sup> Według L. Woolleya, cegły miały wymiar 29-33 cm długości i 5-7 cm wysokości. Stosowano także cegły o wymiarach 38 x 38 x 7 cm.

<sup>13</sup> Rekonstrukcję *zikkuratu* oraz całego okręgu sakralnego zob. J. Śliwa, *Sztuka i archeologia starożytnego Wschodu*, Warszawa-Kraków 1997, s. 309n.

<sup>14</sup> Kto położył kamień węgielny pod ową wieżę, nie wiadomo. Prawdopodobnie zaczęto ją budować pod koniec 2. tysiąclecia przed Chr. w czasach, kiedy Jahwista posłużył się jej wyglądem do napisania opowiadania w Rdz 11. Z tekstów zaś klinowych wynika, że pierwszym, który odbudował podniszczoną już wieżę, był babiloński król Asarhaddon (681-668 r. przed Chr.); zob. W. von Soden, *Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos*, w: H.-P. Müller (red.), *Bibel und Alter Orient*, Berlin-New York 1985, s. 137, 139.

sów, których boki liczyły kolejno 90, 78, 60, 51 i 42 m długości, a wysokość każdego z tarasów wynosiła kolejno 33, 18 i trzy razy po 6 m. Na każdy z poziomów prowadziła potrójna rampa. Na ostatniej platformie znajdowała się dwupiętrowa, w kolorze lapis-lazuli, świątynia Marduka. Ze szczytu tak imponującej budowli, liczącej 90 m wysokości, rozciągał się wspaniały widok na nizinę i przecinający ją Eufrat<sup>15</sup>.

Na kosmiczną symbolikę *zikkuratów* wskazuje pewna liczba hymnów ku czci świątyni *Ekur*, z których wynika, że w jej środku znajduje się *wonna góra cedrowa, która jest górą, gdzie wschodzi słońce*. Cały zaś kompleks świątynny jest kopią tej kosmicznej góry. Stąd też świątynia z terenu Mezopotamii nie była tylko budynkiem przeznaczonym do liturgii, lecz przede wszystkim mieszkaniem bóstwa, które według ówczesnych wierzeń w sposób szczególnie zamieszkiwało pośród ludzi. Świątynia była także miejscem spełniania bożej służby – podstawowego obowiązku człowieka<sup>16</sup>.

*Zikkurat* jako sztucznie zbudowana góra w sugestywny sposób podkreślał świętość danego miejsca (sum. *kū*), co poświadczone jest w licznych tekstach sumeryjskich. Symbolika *zikkuratu* jest ściśle zakotwiczona w kosmologii, gdzie już sama nazwa poszczególnych budowli nawiązuje do początków stworzenia<sup>17</sup>. Łącząc niebo z ziemią świątynia z terenu Mezopotamii wyrażała nie tylko jej powiązanie z niebem, lecz także ze „światem dolnym” – z ziemią, którą reprezentowała dolna świątynia, gdzie sprawowano codzienną liturgię. Podczas niej dochodziło do spotkania się ludzi z bóstwem. Niemniej jednak architektoniczna specyfika sakralnych budowli podsuwała wiernemu teologiczne przekonanie, że zwykły obywatel nie ma bezpośredniego dostępu do bóstwa i nie może wprost przedstawić mu swych prośb. Stąd też im bardziej rozbudowany był obszar świątynny, tym częściej sama *cella* (miejsce najświętsze) była odgradzana od innych pomieszczeń, a dostęp do niej utrudniony. Liczne pomieszczenia służące do innych celów, takie jak spiżarnie, administracja świątyni czy mieszkania kapłanów, także pełniły funkcję oddzielającą miejsce najświętsze od wiernych. Bezpośrednie oddawanie czci bóstwu miasta przysługiwało właściwie tylko personelowi kultycznemu<sup>18</sup>.

#### 4. WIZJA PATRIARCHY JAKUBA A WYOBRAŻENIA POZABIBLIJNE

Kosmiczny charakter sakralnych budowli z terenu Mezopotamii prawdopodobnie odzwierciedla się w opisie wizji Jakuba, jaką otrzymał on w Betel (Rdz

<sup>15</sup> O rodzajach świątyń, ich architekturze i znaczeniu religijno-politycznym na terenie Mezopotamii zob. H. Schökel, *Kulturgeschichte des Alten Orient*, Augsburg 1995, s. 234-244.

<sup>16</sup> H. Ringgren, *Die Religionen des Alten Orients*, Göttingen 1979, s. 87n.

<sup>17</sup> Zob. wyżej s. 3.

<sup>18</sup> M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I*, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, s. 81-83.

28,12-13a). Wiodącą rolę w tych zdaniach pełni słowo *sullam*. Tradycyjnie tłumaczy się je na język polski, a także inne współczesne języki, przez „drabiną”. We śnie Patriarchy Jakuba łączyła ona ziemię z niebem. Można przy tym powiedzieć, że nie był to obiekt „bezużyteczny”. Służył bowiem posłańcom Boga (*mal'aké 'elohim*) do komunikacji między dwiema sferami. Ciekawe jest przy tym, że na pierwszym miejscu zaznacza się, iż ci posłańcy niebiescy najpierw wstępują. Być może jest to dalekie echo uroczystych procesji liturgicznych wstępujących po rampie *zikkuratu* do górnej świątyni bóstwa. W owym nieustannym ruchu po *sullam* „aniołów Bożych” można dopatrzeć się także podobieństwa do bóstw Anunnaki, które komunikowały się ze światem ziemskim i niebieskim wychodząc z podziemi<sup>19</sup>.

Biorąc pod uwagę możliwość wpływów otoczenia kulturowo-religijnego patriarchów na opisy biblijne, można dopatrzeć się w Rdz 28,12 pewnych podobieństw myślowych z mitem o Nergal i Ereszkigal. Występuje w nim idea połączenia świata podziemnego z niebem za pomocą długich schodów niebieskich. Interpretując pojawienie się „drabiny” niebieskiej w dziejach Jakuba, należy wziąć także pod uwagę symbole, które są charakterystyczne dla każdego snu. Często bowiem odzwierciedlają one rzeczywistość pozaziemską, co może mieć również odbicie we śnie Jakuba<sup>20</sup>. Na tej podstawie starsi egzegeci uważali *sullam* za rampę schodkową prowadzącą do niebieskiego sanktuarium<sup>21</sup>. Miejsce zaś, na którym leżał Jakub, byłoby babilońskim odpowiednikiem świątyni ziemskiej.

Mimo że w Betel z opisu Rdz 28,10-22 brakuje w rzeczywistości jakiegokolwiek budowli, przypominającej *zikkurat*, to jednak opowiadanie to może należeć do tzw. „ideologii świątynnej”, silnie zależnej od jej mezopotamskich odpowiedników. Innym wnioskiem, jaki można wyciągnąć z opisu wizji Jakuba, jest stwierdzenie, że objawiający się w Betel Bóg jest przedstawiony na podobieństwo jakiegoś bóstwa niebieskiego. Według Rdz 28,17 znajdujące się tu wypowiedzi biegną względem siebie równolegle: wymieniają one „dom Boga” i „bramę do nieba”. Wynika z tego, że występujący tu Bóg jest złączony z górą kosmiczną z jednej strony i z bóstwem niebieskim z drugiej strony.<sup>22</sup>

Dopatrując się dalszych wpływów zewnętrznych w odniesieniu do „drabiny Jakubowej” oraz miejsca z nią związanego, należy wziąć pod uwagę także reakcję

<sup>19</sup> Były to bóstwa zrodzone w pierwszym etapie stwarzania kosmosu. Należały one do świata podziemnego, w przeciwieństwie do Igigi, które należały do sfery niebieskiej; zob. H. Schmökel, *Das Land Sumer*, Stuttgart 1956, s. 127.

<sup>20</sup> A.R. Millard, *The Celestial Ladder and the Gate of Heaven (Genesis xxviii, 12.17)*, ET 78 (1966/67) 86n.

<sup>21</sup> A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orient*, Leipzig 1930, s. 361n.

<sup>22</sup> F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, Berlin 1970, s. 147n.

patriarchy na objawienie się Boga. Przede wszystkim Jakub przeżywał wielki strach, stwierdzając jednocześnie niezwykłość miejsca oraz jego święty charakter. Interesujące jest, że w Rdz 28,11-22 słowo *maqôm* jest wymienione trzykrotnie bez żadnego wprowadzenia. Podsuwa to myśl, że znane było ono narratorowi jako miejsce kultu<sup>23</sup>. Co natomiast Jakub w nocnym widzeniu oraz po przebudzeniu się spostrzegł, wywnioskować można ze znajdujących się w opowiadaniu dwóch tradycji: J (w. 16 – *Prawdziwie JHWH jest na tym miejscu*) oraz E (w. 17 – *Jakże miejsce to przejmuje grozę*). Słowa Jakuba wyrażają te same emocje i stwierdzenie, co postawa Mojżesza i Jozuego podczas ich doświadczeń z Bogiem (zob. Wj 3,5.6b; Joz 5,15) – świętość danego miejsca i wyznanie niepewności, strachu oraz stwierdzenie obecności JHWH<sup>24</sup>. Zewnętrznym zaś, fizycznym znakiem owego stwierdzenia oraz postawy Jakuba było postawienie maceby i wylanie nań oliwy. Była to już ewidentna czynność kultyczna.

W tak skonstruowanym opowiadaniu z Rdz 28 można pokusić się na ukazanie podobieństw do idei mezopotamskich. Wyżej powiedziano, że przeciętni czciciele danego bóstwa nie mieli bezpośredniego dostępu do niego, lecz tylko przez personel kultyczny, sprawujący liturgię. Patriarcha Jakub natomiast jest postacią łączącą oba aspekty. Jako „zwykły” obywatel, ba, będący nawet w trakcie ucieczki banita, popadł w przestрах, ponieważ niespodzianie znalazł się na świętym miejscu, zarezerwowanym nie dla niego. Niemniej jednak oddalił tę nieprawidłowość przez spełnienie aktu kultycznego, mianowicie postawił kamienną macebę i wylał na jej wierzch oliwę. W ten sposób redaktor perykopy osiągnął dwa cele: z jednej strony połączył, czyli zaktualizował ze swymi czasami długotrwałą tradycję o świętości miejsca z patriarchą izraelskim; z drugiej zaś wskazał na jedność aktualnego kultu izraelskiego z aktem kultycznym patriarchy Jakuba, dokonywanym wobec tego samego Boga – JHWH.

## ZAKOŃCZENIE

Dopatrzenie się wspólnych motywów, występujących w dwóch odmiennych światach wierzeń: w monoteistycznym przekazie biblijnym i politeistycznym świecie duchowym Mezopotamii, nie powinno wywoływać zdziwienia. Kulturowe związki obu środowisk były wówczas na porządku dziennym. Można przy tej okazji zapytać, dlaczego w tekstach biblijnych spotyka się paralele przede wszystkim właśnie z Mezopotamii. Odpowiedź zdaje się być prosta: była ona kolebką patriar-

<sup>23</sup> O roli „miejsca” w literackiej strukturze Rdz 28,10-22 zob. komentarz C. Westermana n, *Genesis – 2. Teilband. Genesis 12-36*, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 552n.

<sup>24</sup> TWAT IV, kol. 1118n.



chów izraelskich – a tym samym późniejszego narodu – którzy wzrastali w tym środowisku, przejmując niektóre z tamtejszych tradycji. Późniejsi zaś izraelscy pisarze biblijni, sięgając do wczesnych tradycji swego narodu, przejmowali niekiedy pewne elementy z religii obcych, przystosowując je w sposób wręcz perfekcyjny do wymagań religii monoteistycznej. Zabieg ten jest bardzo charakterystyczny w procesie rozwoju religijnego świata Izraela.